

**Beiträge zur Politischen Wissenschaft**

---

**Band 120**

**Das politische Denken  
von Christian Thomasius**

**Staat, Gesellschaft, Bürger**

**Von**

**Martin Kühnel**



**Duncker & Humblot · Berlin**

MARTIN KÜHNEL

Das politische Denken von Christian Thomasius

# Beiträge zur Politischen Wissenschaft

## Band 120

# Das politische Denken von Christian Thomasius

Staat, Gesellschaft, Bürger

Von

Martin Kühnel



Duncker & Humblot · Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Kühnel, Martin:**

Das politische Denken von Christian Thomasius : Staat, Gesellschaft,  
Bürger / Martin Kühnel. – Berlin : Duncker und Humblot, 2001

(Beiträge zur politischen Wissenschaft ; Bd. 120)

Zugl.: Halle, Univ., Diss., 1999

ISBN 3-428-10260-6

Alle Rechte vorbehalten

© 2001 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Fotoprint: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin

Printed in Germany

ISSN 0582-0421

ISBN 3-428-10260-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier  
entsprechend ISO 9706 ☺

## Geleitwort

Das politiktheoretische und sozialphilosophische Denken des Aufklärers Christian Thomasius schlug sich in einer Vielzahl von Schriften nieder, ohne daß der Autor die fragmentarischen Theorieteile in einem „Hauptwerk“ *more geometrico* systematisch dargestellt hätte. Darüber hinaus hat Thomasius im Laufe seines Gelehrtenlebens einige „Paradigmenwechsel“ vorgenommen, die eine Gesamtbewertung seines Denkens noch zusätzlich erschwerten. Dessen Beurteilung schwankte zwischen den Polen „absolutistisch“ bzw. „ständestaatlich“ einerseits und „liberal“ andererseits, sieht man einmal davon ab, daß er sogar als Vorläufer der sozialistischen Gesellschaftsordnung reklamiert worden ist. So verwundert es nicht, daß die Nachwelt gezögert hat, ihn in den Rang eines „Klassikers“ des politischen Denkens zu erheben.

Es ist eines der Verdienste der von Martin Kühnel hier vorgelegten Studie, erheblich zur Transparenz dieser unübersichtlichen Rezeptions- und Beurteilungslage des Werkes von Christian Thomasius beizutragen. Sein systematisierendes Interpretationsmuster stülpt er jedoch nicht von außen der großen Vielzahl von Quellentexten, die seiner Untersuchung zugrundeliegen, über. Vielmehr ist sein analytisches Raster Thomasius' eigenem naturrechtlichen Ansatz geschuldet, dem - gemäß seiner Trennung von Gerechtigkeit (Justum) als Prinzip des Rechts, Anständigkeit (Decorum) als sozialetisches Leitbild und schließlich Ehrlichkeit (Honestum) als individualetisches Normenpotential - die im späten 17. bzw. im frühen 18. Jahrhundert äußerst modern anmutende Differenzierung zwischen der Sphäre des Staates, der Gesellschaft und des privaten Bereichs des Individuums entsprach. Konsequenter hat Kühnel im Sinne dieser von Thomasius selbst entworfenen, aber nie konsequent durchgeführten Konzeptualisierung das Material thematisch geordnet und den Aufbau seiner Arbeit übersichtlich und logisch stringent gestaltet. Dieser kritisch-hermeneutische Zugriff auf die Texte bewährt sich gerade dann, wenn der Verfasser die Strukturelemente der politischen Theorie und der Sozialphilosophie Thomasius' herausarbeitet. Deren Interpretation erfolgt so nicht aus einer ex post-Perspektive mit einer offenen oder verdeckten teleologischen Stoßrichtung, die monokausal vom wissenschaftspolitischen Standort des Interpreten vorgegeben ist.

Vielmehr wird hier gezeigt, wie widerspruchsvoll sich die liberalen Intentionen des politischen Denkens Thomasius' in dessen Werk Bahn brechen, um die ständegesellschaftlichen Strukturen ebenso wie die *potestas* des Staates zu „zivilisieren“. Einerseits soll die Macht des Fürsten durch den aufgeklärten Rat der Gelehrten kontrolliert werden. Andererseits lehnt Thomasius jedoch Gewaltenteilung im strikten Sinne ab, weil er - vor allem nach seiner Hinwendung

zu einer negativen Anthropologie - die ungeteilte staatliche Gewalt für die Friedenssicherung nach innen und außen als unverzichtbar ansieht. Ohne Zweifel muß Thomasius als einer der ersten Vordenker der kritisch rasonnierenden Öffentlichkeit in Deutschland gelten. Doch deren Zugriff auf bisher unproblematisierte Bereiche macht vor der Autorität des absoluten Staates halt. Zwar fällt ein Aufstand der Bürger gegen einen tyrannischen Herrscher auf dessen ungesetzmäßiges Verhalten selber zurück. Aber ein explizites Widerstandsrecht lehnt Thomasius mit dem Hinweis auf die Unteilbarkeit der staatlichen *potestas* ab. Freilich wird diese Widersprüchlichkeit von Kühnel in dem Maße relativiert, wie er das Denken Thomasius' in den Kontext einer Übergangsgesellschaft stellt, deren Transformation von der feudalen Ständegesellschaft zur modernen bürgerlichen *civil society* in Deutschland nach dem 30jährigen Krieg nicht gegen, sondern mit Hilfe des aufgeklärten Absolutismus erfolgte: Er ist gleichsam der Ersatz eines starken besitzindividualistischen Bürgertums, das in den Niederlanden und im England des 17. Jahrhunderts die Dynamik der Modernisierung auslöste und trug.

Allerdings bedeutet diese Interpretationsperspektive nicht die Auflösung der Theoriekonstrukte in bloße Reflexe auf die Sozialgeschichte. Das Gegenteil ist der Fall: Kühnells Deutung der politischen Theorie Thomasius' als Ausdruck einer Übergangsgesellschaft schließt nachhaltig die minutiöse hermeneutische Rekonstruktion der sich in den Quellen vorfindbaren zentralen Argumentationsfiguren Thomasius' mit ein. Wie ich meine, gehört gerade die genaue Interpretation und Erschließung der Quellen und der wichtigsten Forschungsliteratur im Sinne ihrer systematischen Fragestellung zu den größten Verdiensten der vorliegenden Arbeit. Hinzu kommt, daß der ideengeschichtliche Ort des politischen Denkens Thomasius' im zeitgenössischen Zusammenhang sehr klar durch einschlägige Vergleiche mit den entsprechenden Positionen, etwa bei Hobbes und Locke, herausgearbeitet wird. Einerseits also in vollem Maße der historischen Gebundenheit der Korrelation von Naturrecht und Politik bei Thomasius Rechnung tragend, vermeidet der Verfasser andererseits eine bloß historisierende Interpretationsperspektive: Sein Erkenntnisziel ist vielmehr, die neuen Elemente aufzuspüren, die nicht selten noch auf traditionelle Topoi bezogen sind, wie der Bürgerbegriff und die Affektenlehre Thomasius' ebenso zeigen wie seine Ausführungen zur „Arbeitsethik“.

Ferner ist es Kühnel überzeugend gelungen, die sich durchhaltenden Motivationen in den sozio-politischen Reflexionen Thomasius', aber auch die Brüche und Paradigmenwechsel in seinen Schriften zu dokumentieren. Zu den Konstanten gehört zweifellos die säkulare Begründung des Staates, unabhängig davon, ob sie kontraktualistischer oder rechtsstaatlicher Provenienz ist. In dem Maße, wie der Staat aus dem „status naturalis“ ursprünglich Gleicher und Freier als deren Kunstprodukt hervorgeht und damit enttheologisiert wird, transformiert er sich zur Sphäre der Legalität, der aus strukturellen Gründen der Zugriff auf die Gesinnung der Bürger (*Honestum*) verwehrt ist. Innovatorisch sind aber

auch Kühnells Einsichten in das Muster der von Thomasius angestrebten „Zivilisierung“ der Ständegesellschaft und ihres Verhältnisses zum absoluten Staat. Zwar ist Thomasius noch erkennbar in dieser verwurzelt. Doch dadurch, daß er einer Individualisierung im Rahmen der gegebenen Stathierarchie das Wort redet, unterminiert er sie von innen. Ausgehend von der Ableitung des Privateigentums und den aus ihm folgenden ökonomischen Institutionen wie Markt, Warenaustausch und Arbeit ersetzt er das traditionelle Oikos-Modell durch eine rudimentäre politische Ökonomie. Sie läßt die ersten Ansätze einer Autonomie der „Gesellschaft“ als Ort besitzindividualistischer Entfaltung erkennen. Zugleich entwickelt Thomasius die Grundlagen einer spezifisch bürgerlichen - im Gegensatz zur höfischen - Bildung ebenso wie die Fundamente einer prinzipiell egalitären und herrschaftsfreien Publizität, die, eine eher expandierende Sphäre der Privatheit voraussetzend, beginnt, die noch hegemonialen Standards der höfisch-repräsentativen Öffentlichkeit zu überwinden.

Das Werk Christian Thomasius' stieß bisher vor allem auf das Interesse von Juristen, Philosophen und Historikern. Die gesamten einschlägigen Schriften berücksichtigend, kann die vorliegende Untersuchung für sich beanspruchen, zum ersten Mal das Verhältnis von Naturrecht und Politik bei Thomasius in der Perspektive eines genuin politikwissenschaftlichen Erkenntnisinteresses analysiert zu haben. Sie kann zeigen, wie sich in Thomasius' Reflexionen auf den verschiedensten Ebenen die Anfänge einer theoretischen Grundlegung der modernen bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates ausmachen lassen, etwa in seinen Reformpositionen zum Verhältnis von Staat und Kirche, zur Wirtschaft, zu den zivilisatorischen Normen der Gesellschaft, zum Justizwesen, zur Erziehung, aber auch zur Stellung der Frau. Zu Recht weist Kühnel in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Thomasius in der Universität aufgrund der Ausbildung der zukünftigen politischen Elite die entscheidende Modernisierungsinstanz sah. Seine vielfältigen Zivilisationsbemühungen der ständischen Gesellschaft und die Verrechtsstaatlichung des Absolutismus, so scheint es, lassen hier einen nur auf den ersten Blick überraschenden Schluß zu: Der westliche Verfassungstyp ist keineswegs, wie viele deutsche Konservative immer wieder behauptet haben, ein Import der westeuropäischen Zivilisation, der an den angeblich ganz anders gearteten sozio-politischen Kontext Deutschlands von außen herangetragen wurde. Vielmehr ist davon auszugehen, daß wesentliche Strukturelemente des liberalen Verfassungsmodells bereits seit der zweiten Hälfte des 17. bzw. im frühen 18. Jahrhundert in Deutschland selber entwickelt worden sind.

Halle (Saale), im Juni 2000

*Richard Saage*





## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	13
I. Die zwei Ansätze des Thomasischen Naturrechts .....	26
1. Das Naturrecht der „Göttlichen Rechtsgelahrtheit“ .....	28
a) Das gesellige Vernunftrecht .....	28
b) Naturrecht und positives göttliches Recht.....	36
2. Das Naturrecht der „Grundlehren“.....	41
a) Vom Primat des Verstandes zum Primat des Willens: Die Bedeutung des anthropologischen Paradigmenwechsels für das Naturrecht .....	41
b) Das individualistische Naturrechtsprinzip .....	48
c) Die normative Ausdifferenzierung des Naturrechts .....	52
d) Die Unterscheidung von Recht und Moral.....	58
3. Zwischenfazit .....	65
II. Die theoretische Grundlegung des Staatswesens.....	68
1. Die kontraktualistische Begründung des säkularen Staates.....	69
a) Naturzustand und Unschuldzustand.....	70
b) Der Charakter des Naturzustandes zwischen socialitas und Kriegszustand.....	75
c) Staatszweck und Vertragsmodell .....	80
d) Majestät und Volkssouveränität.....	88
e) Die Säkularität staatlicher Herrschaft.....	92
f) Staatsform und Souveränität .....	95
2. Die rechtsstaatliche Begründung.....	101
3. Nachtrag: Die Kontinuität des rechtsstaatlichen Motivs .....	113

III. Handlungstheoretische Grundlagen der Politik.....	118
1. Zum Begriff der Politik.....	118
a) Die Affektenlehre als Instrument der Politik.....	121
b) Politik als Klugheit (prudentia).....	124
2. Gesetzgebung aus der Perspektive der allgemeinen Klugheit.....	127
a) Zwecke.....	127
b) Mittel.....	131
3. Zum Thomasischen Verständnis von Politik.....	136
4. Die Grundformen politischer Ämter: Fürst und Lehrer.....	140
a) Das Verhältnis der Weisen zu den Narren.....	141
b) Das Verhältnis zwischen Fürst und Lehrer bzw. Rat.....	146
IV. Kirchenpolitik, Justizpolitik, Wirtschaftspolitik.....	153
1. Die Trennung von Kirche und Staat.....	153
a) Die säkulare Emanzipation der staatlichen Macht aus dem „Politischen Papstthum“ und die Wiederherstellung der Souveränität.....	158
b) Religiöse Toleranz.....	165
2. Justizwesen und Justizreform.....	173
3. Wirtschaftspolitik und Ökonomie.....	184
V. Umrisse einer Gesellschaftstheorie in der ständischen Gesellschaft: die Lehre des Decorum.....	191
1. Das Decorum als soziohistorisches Phänomen und als systematisches Problem der Philosophia practica.....	193
2. Das Decorum als Produkt der Ständegesellschaft.....	200
3. Das Decorum politicum.....	208
4. Das natürliche Decorum.....	213
a) Der systematische Ort des natürlichen Decorum im Naturrecht.....	213
b) Die inhaltliche Substanz des natürlichen Decorum: Normen für den transständischen Umgang.....	218
5. Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung der Decorum-Konzepte.....	227

VI. Die Praxis des sozialen Umgangs: Gesellschaftsstruktur und Sozialverhalten .....	233
1. Umgangsformen für die ständische Gesellschaft .....	234
2. Die Beziehungen der Geschlechter und die gesellschaftliche Stellung der Frau .....	243
Exkurs: Frauen im Kontext der Hexenprozeß-Argumentation .....	256
3. Eltern, Kinder, Erziehung: Umriss eines aufgeklärten pädagogischen Konzepts.....	260
Exkurs: Die Konkurrenz pädagogischer Konzepte - die Kontroverse zwischen Thomasius und Francke .....	271
VII. Das Individuum im Staat .....	279
1. Der einzelne als Untertan.....	279
a) Zum allgemeinen Verhältnis des Untertanen zur Obrigkeit .....	279
b) Der Beamte im Fürstenstaat: Subordination und Freiheit .....	282
2. Persönlichkeitsbildung als Reformvoraussetzung: Die staats- und gesellschaftspolitischen Aufgaben der Universität .....	294
VIII. Bürger und Gesellschaft.....	310
1. Das Subjekt der Ethik: gesellschaftstheoretische Implikationen.....	310
a) Die Verflechtung von Menschen- und Gesellschaftsbild in der Affektenlehre .....	314
b) Die bürgerliche Individualisierung der Ständegesellschaft.....	322
2. Besitz und Arbeitsethik: Das bürgerliche Potential der Klugheitslehre	329
3. Das Subjekt des Privatrechts: Die Gesellschaft der Besitzindividualisten .....	340
a) Die Entstehung des Eigentums.....	341
b) Markt und Preise.....	347
IX. Schlußbetrachtung: Thomasius' ideengeschichtlicher Standort.....	356
Quellen- und Sigelverzeichnis von Christian Thomasius.....	365
Literatur und sonstige Quellen.....	376
Sachregister .....	397



## Einleitung

„Ich tractire meine Schrifften/ bey publicirung derselben/ wie emancipirte Kinder/ und bemühe mich meine Lehren darinnen so deutlich vorzutragen/ daß sie bey unpartheyischen selbst vermögend sind/ ohne meinen fernern Beytrag sich zu defendiren.“ (AS 2/VI: S. 286)

Wenn Thomasius im Jahre 1702 die Hoffnung geäußert hatte, seine Lehren in hinreichender Deutlichkeit vorzutragen zu haben, muß selbst nach knapp drei Jahrhunderten konstatiert werden, daß es gerade der Streit um die Aussagen seiner Lehren bzw. deren Einordnung und Bewertung war, der die Diskussion bis zum heutigen Tag belebt hat. Weitgehende Einigkeit besteht demgegenüber schon seit langem über die allgemeine Ursache seiner nachhaltigen Wirksamkeit: Diese lag weniger in seinem philosophischen Format, das gemeinhin eher als gering angesehen wird<sup>1</sup>, sondern eindeutig in seiner Öffentlichkeitswirksamkeit, in den vielfältigen Impulsen, die er als Universitätslehrer seinen Schülern vermitteln konnte, als Ausbilder der künftigen preußischen Beamenschaft, sowie als Popularisator seiner aufklärerischen Ideen<sup>2</sup>. Es ist auch weitgehend unumstritten, an seiner Person und seinem Auftreten den Beginn der deutschen (Früh-)Aufklärung festzumachen. Er gilt als „Vater der Aufklärung“<sup>3</sup>, denn bei

---

<sup>1</sup> „Aber Thomasius war ein desto schlechterer Philosoph, jemehr seine eigentliche Tendenz die Philosophie war ...“ (*Luden* 1805: S. 87) „Er war kein philosophischer Kopf; er philosophierte...“ (*Fleischmann* 1930: S. 43, vgl. 50). *Martin Joseph* (1913: S. 88) sieht ihn als „banausen Denker“; vgl. auch *Kondylis* (1986: S. 549). Im übrigen charakterisierte schon sein Zeitgenosse *Gottfried Wilhelm Leibniz* seine philosophische Methode distanziert durch die Attribute „silvestris“ und „antipodialis“ (zit. nach *Heinekamp* 1979: S. 97).

<sup>2</sup> „Thomasius ist gewiß kein bedeutender Philosoph, aber ein vielfach anregender Mann, der eben dadurch geistesgeschichtlich sehr wichtig geworden ist.“ (*Wundt* 1992: S. 19; vgl. 1927: S. 99) „Wo er Eigenes zu geben suchte, wurde er oft zu flach ... Er war ... ein Mann der Tat.“ (*Simson* 1951: S. 9) Vgl. *Wieacker* (1992: S. 315), *Lieberwirth* (1989: S. 176), *Schneiders* (1989b: S. 2f.).

<sup>3</sup> So *Opel* (1894: S. 68); *Brüggemann* (1928: S. 1), *Rausch* (1931: S. 251) und *Sauter* (1932/66: S. 152). Vgl. u.a. *Poser* (1994: S. 174), *Störig* (1998: S. 386), *Ciafardone* (1990: S. 16). Differenziert diskutiert *Schneiders* (1989b, 1979) diese Thematik, v.a. aber *Engfer* (1989). Letzterer verweist auf das Problem, daß die beginnende Aufklärung mit Thomasius zugleich in ihre erste Krise gerät, sobald dieser die These *Luthers* vom unfreien Willen übernimmt und so „dem Menschen gerade diejenige Fähigkeit bestreitet, die Voraussetzung für jeden Versuch der Selbstaufklärung und -besserung wäre: die Fähigkeit zur Selbstbestimmung vernünftiger Einsicht“ (*Engfer* 1989: S. 33).

ihm finden sich in Werk und Leben jene Elemente, welche diesen allgemeinen geistes- und kulturgeschichtlichen Begriff zur Bezeichnung eines Zeitalters wesentlich kennzeichnen: die Scheidung von Glauben und Wissen, die zentrale Rolle einer weitgehend säkularisierten Vernunft für alle Wissenschaften und Lebensbereiche, teils unter Verdrängung der Theologie, der Kampf gegen Vorurteile mit Hilfe dieser autonomen Vernunft bzw. des selbständigen Vernunftgebrauches, die starke Praxisorientierung der Wissenschaft und ihre antimetaphysische Stoßrichtung, eine durchgängige Individualisierung, die Ablösung des Lateins durch die deutsche Sprache, die Hinwendung des Gelehrten zur Öffentlichkeit, der pädagogische Anspruch usw. Das alles ist hinlänglich bekannt und bedarf hier keiner weiteren Vertiefung.

Demgegenüber zerfällt in bezug auf das *staats-* und *gesellschaftsphilosophische* Denken von Thomasius bzw. sein diesbezügliches Persönlichkeitsbild die Einhelligkeit des Urteils. Hier existiert ein breites Spektrum an unterschiedlichen und teils völlig gegensätzlichen Positionen. So kommen viele Autoren zu dem Ergebnis, er sei vor allem als Theoretiker eines rigorosen Absolutismus zu interpretieren: Günther Bieber (1931: S. 23) versteht ihn, gleich Hobbes, in diesem Sinne, und Walter Bienert (1934: S. 402f.) beschreibt ihn als überzeugten Absolutisten und Vertreter eines „autoritären Staates“ mit letztlich antiindividualistischer Stoßrichtung. Ein „strenger Absolutist“ ist Thomasius für Roscher (1874: S. 343). Klippel (1976: bes. S. 202ff.) faßt ihn, neben Pufendorf und Wolff, als einen Vertreter jenes älteren deutschen Naturrechts auf, das generell als „politische Theorie des Absolutismus“ aufzufassen ist. Horst Denzer (1985: S. 258) beobachtet bei ihm im Vergleich zu Samuel Pufendorf eine viel stärkere Verbindung „mit dem preußischen absolutistischen Fürstenstaat“, ähnlich Alexander Schwan (1991: S. 234), der hier „den absolutistischen und zentralistischen Zug der Naturrechtslehre bekräftigt“ sieht. Günter Barudio (1981: S. 215f.) schreibt Thomasius die Legitimation der „bestehenden Machtverhältnisse unter dem Monokraten Friedrich I.“ zu, hält ihn aber zugleich „zu einer Apologie des Hohenzollern-Absolutismus nicht bereit“. Hans-Jürgen Engfer (1989: S. 35) macht in der Thomasischen Theorie sogar bereits den Keim des Terreur von Robespierre aus: „Hier - bei Thomasius - findet sich daher wirklich jener Umschlag der Aufklärung in die Gewalt, den Adorno und Horckheimer ... als Schicksal der Aufklärung diagnostiziert haben“.

Andere Autoren betonen liberale Tendenzen: etwa den Rechtsstaatsgedanken, so wie Karl Larenz (1943: S. 217f.), Werner Schneiders (1971: S. 287)<sup>4</sup>, Wolfgang Wiebking (1973: S. 101) oder Notker Hammerstein (1972: S. 76f.). Wolfgang Röd (1970: S. 183) sieht die Funktion seiner Staatslehre „als Ideologie des deutschen Bürgertums im 18. Jahrhundert“, zumindest aber nimmt Thomasius „wesentliche Züge des politischen Liberalismus vorweg“. Mario A.

---

<sup>4</sup> Vgl. Schneiders (1989b: S. 13).

Cattaneo (1975: S. 483) beobachtet an Thomasius schon den Übergang vom aufgeklärten Absolutismus zum „Liberalismus“. Johann Kaspar Bluntschli (1881: S. 221) sieht ihn im Kampf für „politische“ Freiheit. Wieder andere streichen einzelne liberale Elemente in seiner Rechtstheorie heraus, wie Hinrich Rüping (1989: S. 140), Klaus Luig (1996; 1977: S. 235f.) oder Rolf Lieberwirth (1994a: S. 25), der ihn als „Verfechter bürgerlicher Ideen in der deutschen Rechtsgeschichte“ bezeichnet. Auf allgemeine Weise macht Hans Maier (1995: S. 73) in Thomasius' Ideen, Lehren und vor allem seinem Auftreten „Vorspiele der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland“ aus. Erhebliche Zweifel an der Sichtweise von Thomasius als Absolutisten meldet wiederum Hammerstein (1972: S. 77, 121) an. Heinz Schulz-Falkenthal (1955: S. 542, 547) vertritt dezidiert die Meinung, Thomasius sei überhaupt nie ein Absolutist, sondern vielmehr ein Kritiker des Absolutismus gewesen. Von Werner Schmidt (1995: S. 135) wird er sogar „zum geistigen Ahnen der größten westlichen Demokratie“ ernannt und in seinem Streben nach Gleichheit, Freiheit und Glück in eine Reihe mit Thomas Jefferson gestellt.

Natürlich finden sich zwischen den Polen etliche vermittelnde Positionen: u.a. Max Fleischmann (1930: S. 64), der die Staatstheorie von Thomasius als „gemäßigten Absolutismus“ charakterisiert, oder erneut Hinrich Rüping (1968: S. 65), der von einem „beschränkten Absolutismus“ spricht. Am bevorzugtesten und gängigsten ist aber sicherlich die Bezeichnung eines „aufgeklärten Absolutismus“, so etwa bei Werner Schneiders (1971: S. 287), Klaus Luig (1995: S. 614), Frank Grunert (1997b: S. 641), Michael Stolleis (1988: S. 287) u.v.a. - diese Reihe ließe sich noch fortführen.

Darüber hinaus wird die Thomasische Staatsphilosophie gelegentlich in der Tradition der lutherischen Staatsauffassung einer patriarchalisch-obrigkeitlichen bzw. hausväterlich-gerechten Regierung gesehen wie von Notker Hammerstein (1972: S. 77f.) oder Jutta Brückner (1973: S. 194). Und auch auf die Inanspruchnahme von Thomasius aus der Perspektive der kommunistischen Geschichtsphilosophie ist zu verweisen: Hans Hartwig (1955: S. 497), einstiger Dekan der Juristischen Fakultät Halle, erinnerte zur Eröffnung der Thomasius-Ausstellung 1955 daran, daß dieser „es war, der im Interesse der damals fortschrittlichen bürgerlichen Klasse die weltliche Wissenschaft von der Theologie gelöst“ und „das Recht des einzelnen zum Widerstand gegen offenes Unrecht gelehrt“ hat, - wobei ihm allerdings schon bei der letzteren Aussage ein eklatantes Fehlurteil unterlaufen ist. Vor allem aber sei Ernst Bloch angeführt, der zwar einerseits im Thomasischen Privat- und Staatsrecht „nichts anderes als die bürgerliche Klassengesellschaft“ (1991: S. 335) erblickte, andererseits aber die Einführung von Gemeineigentum als ein politisches Ziel von Thomasius postulierte, so daß sich dieser folgerichtig „auf nichts geringeres als auf die sozialistische Konsequenz der Menschenrechte“ (Bloch 1991: S. 351) hinbewegen mußte.



Und schließlich sei auch darauf hinzuweisen, daß über die Frage, ob Thomasius überhaupt ein politischer Mensch war, keinesfalls Einigkeit besteht: Fleischmann (1930: S. 73) beobachtet bei ihm die Nichteinmischung in „die Dinge der großen politischen Welt“ und auch Schneiders (1983a: S. 113) erachtet ihn im Grunde für unpolitisch bzw. politikabstinente: Thomasius erscheint als ein Privatmann, der sich eben besser aus Fragen der Politik heraushält, die ohnehin außerhalb seines Horizontes liegen<sup>5</sup>. Konträr dazu sieht ihn Werner Schmidt (1995: S. 132) als einen Rebellen, der „immer ein politischer Kopf“ war. Und auch für Martin Gierl (1997: S. 419) steht sein „äußerst politischer Charakter“ außer Frage. Franz Brüggemann (1928: S. 1) bescheinigte ihm „eine Kampfnatur“ mit dem Auftreten „eines geistigen Revolutionärs“, ähnlich auch Bruno Nieser (1992: S. 96), der ihn als „unerschrockene(n) Kämpfer für Menschenwürde und gegen theologische Bevormundung“ bezeichnet. Und wiederum sei Bloch (1991) erwähnt, der die bekannte und vielfach kolportierte Formel<sup>6</sup> vom „Gelehrten ohne Misere“ prägte. Für Hans Hattenhauer (1993: S. 185) war Thomasius „vor allem ein tapferer Mann und damit unter Gelehrten eine Seltenheit“. Auch diese Reihe von Einschätzungen ließe sich fortsetzen.

Dieser kurze Überblick mag exemplarisch die Heterogenität der Bewertungen in der Sekundärliteratur verdeutlichen, die sich allein schon auf sein mehr oder minder staatsphilosophisches Denken beziehen<sup>7</sup>. Dafür sind hauptsächlich zwei Gründe verantwortlich, die zum einen bei Thomasius selbst und zum anderen an der Art seiner Rezeption liegen. So hat er selbst weder ein Hauptwerk noch ein geschlossenes System zu seiner Staatsphilosophie verfaßt - was freilich Ausdruck einer generellen Problemlage ist<sup>8</sup>. Darüber hinaus ist sein vielfältiges Schaffen selbst aus keinem einheitlichen Guß. Das ist nicht nur auf die Art der verschiedenen Textformen und Theoriekontexte zurückzuführen, in denen er sich zu gleichen oder ähnlichen Themen äußert. Sondern es ist auch das Resultat seines unmittelbaren Praxisbezuges und Anspruches auf Aktualität: die

---

<sup>5</sup> Vgl. *Schneiders* (1971: S. 288), (1979: S. 5), (1989a: S. 106), (1989b: S. 13).

<sup>6</sup> U.a. bei *Stromberg* (1975: S. 58).

<sup>7</sup> Im übrigen gilt das nahezu für sein gesamtes Werk. Das äußert facettenreiche und häufig widersprüchliche Bild von Thomasius wurde kürzlich auf dem Deckblatt des Programms der vom „Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung“ der Universität Halle am 29./30. September 1998 veranstalteten Tagung „Thomasius im literarischen Feld“ sinnfällig zu machen versucht: in Form seines Porträts, das in verschiedene Puzzle-Teile aufgeschnitten ist. Vgl. auch den kurzen Überblick der Urteile zu Thomasius bei *Luig* (1987: S. 227f.).

<sup>8</sup> „Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß man es bei Thomasius nicht mit einem geschlossenen Werk zu tun hat, etwa einigen größeren systematischen Arbeiten oder Monographien, sondern daß sich seine Gedanken, auch sein ‘System’, wenn man das einmal so nennen will, in größter Mannigfaltigkeit und in allen Schriften dartut.“ (*Schubart-Fikentscher* 1954: S. 9). Zu den Problemen der Quellen und der Wandelbarkeit seines Denkens vgl. auch *Dreizel* (1997: S. 19ff.).

Themenwahl und die Form der Diskussion erklärt sich häufig erst aus den zeitgenössischen Kontroversen heraus<sup>9</sup>. Hinzu kommt seine intellektuelle Offenheit und Entwicklungsfähigkeit: So gelangte er im Verlauf seines Lebens auch in bezug auf gleiche Themen zu durchaus verschiedenen Positionen und setzte andere Schwerpunkte. Widersprüche blieben daher nicht aus. Erschwerend tritt im Hinblick auf klare Aussagen seine Methode hinzu, sich mit einer Thematik, zumal, wenn sie im zeitgenössischen Umfeld umstritten ist, auseinanderzusetzen. Es scheint ihm oft wichtiger, seine Ideen öffentlichkeitswirksam, oft polemisch, zu äußern, als sorgfältige Argumentationen zu führen. Zu nennen wäre eine mangelnde theoretische Stringenz, ein eher postulierender statt begründender Vortrag, häufig eine Sprunghaftigkeit, die zur Abweichung vom eigentlichen Thema führt, oder die oft geringe Aufmerksamkeit für begriffliche Präzision<sup>10</sup>. Das letztgenannte Problem besteht generell und ist somit nicht allein auf die Schwierigkeiten zurückzuführen, die sich aus dem von ihm als erstem Gelehrten unternommen Versuch ergaben, Deutsch als Wissenschaftssprache zu etablieren (was z.T. auch zu eher holprigen Ergebnissen führte).

Ein zweiter Grund für die Vielfalt, ja Gegensätzlichkeit der über ihn getroffenen Bewertungen, liegt an der Perspektive der Autoren selber. Das ist natürlich allein dadurch evident, daß das Thomasische Werk angesichts der eben geschilderten Schwierigkeiten per se eine gewisse - positiv gesprochen - Interpretationsoffenheit bzw. - negativ formuliert - Instrumentalisierbarkeit bietet. Der Hauptgrund besteht jedoch darin: Der Großteil der allgemein scheinenden Urteile ist meist aus der Beantwortung einer sehr forschungs- und problemspezifischen Fragestellung heraus abgeleitet, etwa aus strafrechtlicher, staatsrechtlicher, privatrechtlicher, naturrechtlicher, philosophiehistorischer oder literaturwissenschaftlicher Sicht<sup>11</sup>. Das hat aber zur Folge, daß Urteile, die letztlich sein politisches Denken charakterisieren, oft nur einen kleinen Ausschnitt dessen erfassen und nicht notwendig zu verallgemeinerbaren Aussagen zur Gesamtthematik führen. Ebenso ist auszumachen, daß zwischen der Häufigkeit der Aussa-

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu die jüngst erschienene, originelle Arbeit von *Martin Gierl* (1997: bes. S. 418-486), der Thomasius jedoch ausschließlich im Kontext der Gelehrtendispute interpretiert.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die oben angesprochene Bewertung seines mangelnden philosophischen Formats.

<sup>11</sup> Generell gilt, daß seine „Wirkung auf fast allen Gebieten der Wissenschaften ... ungemain nachhaltig“ ist, denn: „Da er, als echter Polyhistor, alle Materien damaliger Gelehrsamkeit lehrt und vorträgt, haben denn auch fast alle Disziplinen sich mit ihm auseinandergesetzt. Die Theologen und die Philosophen, die Philologen und die Juristen, die Mediziner und die Nationalökonomien haben ihn verehrt, gelobt oder geschmäht, je nach Zeit und Standort.“ Wenn *Notker Hammerstein* (1972: S. 43f.) damals für seine Untersuchung zu dem Ergebnis kam, nur die Fachhistoriker hätten „nie so recht seine Bedeutung für ihre Disziplin erkannt und ihn einfach größtenteils übersehen“, dann gilt das heute noch analog für die Politikwissenschaft.

gen, die zu den staatsphilosophischen Anschauungen von Thomasius existieren, und einer daher zu erwartenden intensiven Rezeption im politikwissenschaftlichen Kontext eine erhebliche Lücke besteht. Die wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel<sup>12</sup>. Natürlich findet er auch im Rahmen der politischen Ideengeschichte regelmäßig Erwähnung, doch bleibt das meist thematisch auf sein Naturrecht beschränkt sowie die allgemeine Feststellung, daß er als einer der deutschen Absolutismustheoretiker der Frühaufklärung gilt<sup>13</sup>. Zu konstatieren ist, daß Thomasius ganz offenbar für die politische Theorie keinen Meilenstein markiert, wie dies etwa für Hobbes, Locke oder Rousseau gilt<sup>14</sup>, mit denen sich, auf der Grundlage eines geschlossenen Werkes (*Leviathan*, Zweite Abhandlung, *Contrat social*), die Vorstellung eines jeweils ganz spezifischen und charakteristischen Modells eines politischen Gemeinwesens verbindet. Die, gemessen an der Gesamtzahl der nahezu unüberschaubaren Sekundärliteratur, relativ wenigen Monographien konzentrieren sich etwa auf seine Persönlichkeit bzw. den allgemeinen Zusammenhang von seinem Leben und Werk<sup>15</sup>, auf Ethik und Naturrecht<sup>16</sup>, auf seine Rechtslehre<sup>17</sup> oder einzelne Schriften<sup>18</sup>. Eine Monographie,

---

<sup>12</sup> Hier vor allem die auf Thomasius bezogenen Passagen der Arbeit von *Jutta Brückner* (1973), die auch ansonsten, insbesondere aus wissenschaftstheoretischer Perspektive, außerordentlich instruktiv ist.

<sup>13</sup> Exemplarisch zeigen dies die Überblickswerke: In den von *Hans Joachim Lieber* (1991) herausgegebenen „Politischen Theorien von der Antike bis zur Gegenwart“ wird er auf einer Seite erwähnt. In der „Geschichte der politischen Ideen“, hrsg. von *Hans Fenske*, *Dieter Mertens* u.a. (1990), erscheint er als derjenige, der den „Aufstieg des brandenburg-preußischen Absolutismus ... gerechtfertigt und geistig geprägt“ hat (*Reinhard* 1990: S. 351). In „Pipers Handbuch der Politischen Ideen“, hrsg. von *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler* (1985), wird Thomasius als Naturrechtler nur auf etwas mehr als insgesamt einer Seite behandelt (vgl. *Denzer* 1985: S. 258-260).

<sup>14</sup> Das von *Hans Maier*, *Heinz Rausch* und *Horst Denzer* (1986) herausgegebene, ausführliche Werk „Klassiker des politischen Denkens“ widmet Thomasius kein Kapitel. In Ermangelung eines geschlossenen Werkes findet er erwartungsgemäß auch keine Aufnahme in die „Hauptwerke der politischen Theorie“ (*Stammen/ Rischer/ Hofmann* 1997) oder in die „Klassischen Texte der Staatsphilosophie“ (*Hoerster* 1992). Umso weniger freilich in *Ulrich Steinvorhs* „Stationen der politischen Theorie“ (1994) oder bei *Wilfried Röhrich* (1989).

<sup>15</sup> *Heinrich Luden* (1805), *Max Fleischmann* (1930), *Werner Schmidt* (1995). *Walter Bienert* (1934) interpretiert aus der These, Thomasius sei der Protagonist einer „christlichen deutschen Neuzeit“, sein Gesamtwerk.

<sup>16</sup> Herausragend in seiner Ausführlichkeit und Akribie ist das Standardwerk der philosophischen Thomasius-Forschung von *Werner Schneiders* „Naturrecht und Liebesethik“ (1971). Getrost kann man sich dem Urteil *Georg Braungarts* (1997: S. 369f.) anschließen: „Hier ist - soweit ich es beurteilen kann - gesagt, was zu sagen war.“ *Hinrich Rüping* (1968) instruktive Untersuchung vermittelt einen ausführlichen Überblick über die Fortentwicklung des Thomasischen Naturrechts in seiner „Schule“. Oberflächlich dagegen ist die Naturrechts-Darstellung bei *Christoph Bühler* (1991).

<sup>17</sup> *Wiebking* (1973).

<sup>18</sup> Vgl. die Arbeit von *Helga Tubies* (1975) über die „Prudentia legislatoria“.

die sich konsequent aus politikwissenschaftlicher Perspektive seinem Werk zuwendet, steht aus.

Die oben angeführte Widersprüchlichkeit des von Thomasius gezeichneten Bildes, die zwischen absolutistisch und liberal oszilliert, kann indes kein Gesamtbild vermitteln, das eine klare ideengeschichtliche Verortung seines politischen Denkens zuließe. Ob das überhaupt möglich ist, ist eine Frage, die sich aber erst auf der Basis eines breiten Überblicks über jene Themen klären läßt, die sein staats- und gesellschaftstheoretisches Denken in hinreichendem Maße erschließen lassen. Diese Basis zu legen, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit. Obgleich den einzelnen Untersuchungsergebnissen nicht vorgegriffen werden soll, sei doch schon darauf verwiesen, daß hier ausdrücklich nicht versucht werden soll, Thomasius durchgängig eindeutig dieser oder jener ideengeschichtlichen Traditionslinie zuordnen zu wollen. Ebenso wenig kann es darum gehen, die mannigfaltigen und außerordentlich ausgeprägten Spannungen<sup>19</sup> in seinem Werk womöglich auszublenden oder begradigen zu wollen. Das mag vielleicht trivial klingen, doch es bedeutet, daß diese Arbeit bewußt von der Hypothese ausgeht, daß gerade die Ambivalenz der Befunde zu den politischen und sozialphilosophischen Überlegungen von Thomasius den Schlüssel zu ihrem Verständnis und ihrer ideengeschichtlichen Verortung bereithält. Sie ist gewissermaßen das eigentliche Charakteristikum seines Denkens, das auf diese Weise paradigmatisch die Situation einer in politischen und sozialen Umbruchprozessen befindlichen Gesellschaft reflektiert, und das selbst nicht selten zugleich am Ende wie am Anfang von bestimmten theoriegeschichtlichen Entwicklungen steht.

Das zentrale Erkenntnisinteresse, das diesem Rekonstruktionsversuch der Thomasischen Staats- und Gesellschaftsphilosophie dabei zugrunde liegt, ist ideengeschichtlich und problemorientiert. Es erstreckt sich auf die Analyse der inhaltlichen Aussagen bzw. der normativen Dimension seiner Lehren und gilt weniger wissenschaftssystematischen Fragen. Damit soll die Möglichkeit erschlossen werden, zu differenzierten Aussagen zu den jeweiligen staats- oder sozialphilosophischen Themenbereichen gelangen zu können, um einseitigen Pauschalierungen zu entgehen. Zugleich ist das von Thomasius verfolgte Gesamtkonzept bzw. die womöglich bestehende innere Einheit seines Denkens im Auge zu behalten.

---

<sup>19</sup> Das betrifft sowohl gegenläufige oder modifizierte Positionen, die er im Verlauf seiner biographischen bzw. intellektuellen Entwicklung einnahm, als auch theorieimmanente Divergenzen: etwa zwischen seiner scharfen Analyse politischer und sozialer Probleme und seinen häufig inkonsequent erscheinenden Lösungsvorschlägen, zwischen klar vertretenen Überzeugungen und doch nur sehr verhalten geäußerten politischen oder rechtlichen Forderungen, zwischen diagnostizierten Reformnotwendigkeiten und präferierten Umsetzungsstrategien, oder auch zwischen Form und Inhalt seiner Gesellschaftstheorie.

Das erfordert zunächst die systematische Erfassung und Diskussion seiner *Staatsphilosophie*. Das schließt jene Elemente ein, die in einem engeren Sinne unter den Begriff einer politischen Theorie zu subsumieren wären, also die allgemeinen normativen, staatsrechtlichen Grundlagen eines Staatswesens, seiner Zwecke und Aufgaben, sowie das allgemeine Verhältnis von Obrigkeit bzw. Staat und Bürgern bzw. Untertanen. In einem weiteren Sinne muß aber über diese überwiegend staatsrechtliche Dimension hinaus auch die Untersuchung seiner Vorstellungen über die praktische Seite staatlicher Politik begriffen werden. D.h., es ist der Frage nachzugehen, wie nach Thomasius, freilich: soweit er sich damit beschäftigt hat bzw. soweit sich das systematisch rekonstruieren läßt (etwa im Falle von Staatsklugheit), praktisches Regierungshandeln aussehen kann und soll und welche konkreten Ziele, Grundsätze und Schwerpunkte bzw. Politikziele hierbei für ihn im Vordergrund stehen. Eine politikwissenschaftliche Untersuchung darf sich jedoch nicht nur diesem staatsphilosophischen Themenkreis zuzuwenden. Es sei denn, sie würde unter „politisch“ lediglich nur diese eine Seite politischen Denkens wahrnehmen, sozialphilosophische bzw. gesellschaftspolitische Überlegungen hingegen ausblenden. Tatsächlich wäre das eine unzulässige Reduzierung: nicht nur des Begriffs selbst, sondern auch des hier zu untersuchenden Denkers. Folglich geht es hier ebenso darum, die von Thomasius so intensiv vorgenommene *sozialphilosophische* Auseinandersetzung mit der Realität der gesellschaftlichen Ordnung systematisch zu analysieren und zu diskutieren. Das betrifft vor allem die Frage nach den Inhalten, dem Geltungsanspruch, der Quelle und den Funktionen sozialer Normen für jene Interaktion zwischen den Bürgern eines Gemeinwesens, die von ihm entweder gar nicht oder nicht primär unter rechtlichen Aspekten diskutiert wird. Besonders in diesem Themenkreis lassen sich wesentliche Elemente des widerspruchsvollen Prozesses der Genese einer bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland ausmachen.

Wie erwähnt, hat Thomasius seine staats- oder gesellschaftspolitischen Positionen in keinem geschlossenen Zusammenhang entwickelt und diskutiert. Vor diesem Hintergrund geht es methodisch zunächst darum, die hierzu gehörigen Themen nach systematischen Kriterien auszuwählen und zu ordnen. Zu diesem Zweck greife ich - in einem mittelbaren Sinne - auf den von ihm in den „Grund-Lehren des Natur- und Völcker-Rechts“<sup>20</sup> entwickelten Naturrechtsentwurf, dem späteren der zwei von ihm vorgelegten, zurück: Er nimmt hier, was noch zu erörtern sein wird<sup>21</sup>, die für die nachfolgende Entwicklung des bürgerlichen Denkens außerordentlich bedeutsame Ausdifferenzierung seines einen naturrechtli-

---

<sup>20</sup> 1709 erschienen als deutsche Fassung der „Fundamenta juris naturae et gentium“ von 1705. In der gesamten Arbeit wird diese Quelle nur als „Grundlehren“ bezeichnet bzw. unter dem Kürzel (GL) zitiert. Technische Hinweise finden sich am Ende der Einleitung.

<sup>21</sup> Vgl. hier Kapitel I.2.c.

chen Kernprinzips in drei verschiedene Regeln vor. Denn indem er Gerechtigkeit (Justum) als das Prinzip des Rechts, Anstand bzw. Wohlanständigkeit (Decorum) als ein sozialetisches und Ehrlichkeit (Honestum) als individual-ethisches Prinzip begreift, antizipiert er nicht nur prinzipiell die allgemeine Trennung von Recht und Moral, sondern er bezieht diese Prinzipien auf drei voneinander unterschiedene Normebenen, die in soziologischer Hinsicht der Sphäre des Staates, der Sphäre der Gesellschaft und dem privaten (innerlichen) Bereich eines Individuums entsprechen.

Diese Unterscheidung fungiert für die vorliegende Untersuchung aber hauptsächlich als *heuristischer* Ansatz, d.h. sie dient als allgemeine Struktur, mit der aus politikwissenschaftlicher Perspektive sinnvoll die Materialfülle geordnet werden kann, die sich bei Thomasius zu den verschiedensten staats- wie gesellschaftspolitischen Fragestellungen findet<sup>22</sup>. Hierbei soll dem Thomasischen Werk freilich nicht retrospektiv eine Stringenz oder Entwicklungslogik unterstellt werden, die es nicht oder nur teilweise hat. Ebensowenig soll dadurch die Diskussion auf sein Naturrecht begrenzt werden. Da das Interesse der vorliegenden Arbeit ohnehin kein juristisches oder rechtshistorisches ist, sondern sich der ideengeschichtlichen, inhaltlich-normativen Dimension bestimmter Themenkomplexe zuwendet, sind daher auch Argumentationen und Positionen heranzuziehen, die aus den verschiedensten wissenschaftssystematischen Kontexten und Textgattungen stammen können: etwa aus der Sittenlehre (Ethik) oder der Klugheitslehre, aus juristischen Dissertationen<sup>23</sup>, Gutachten, Streitschriften, Vorlesungsankündigungen, Lehrbüchern, Vorreden und Kommentaren (in Form von Fußnoten) zu anderen Autoren etc.

Zudem bliebe eine reine Naturrechtsdiskussion der Staats- und Gesellschaftsphilosophie von Thomasius zwangsläufig fragmentarisch. Zwar erörtert

---

<sup>22</sup> Natürlich wurden auch die meisten der von mir zu behandelnden Themen bisher schon in der Sekundärliteratur angesprochen oder diskutiert. Schließlich ist das (meiste) Quellenmaterial ungefähr drei Jahrhunderte bekannt und Thomasius nie „vergessen“ gewesen. Im Gegensatz zu meinem Ansatz ging es aber häufig nur jeweils um ein punktuelles Herausgreifen eines ganz spezifischen Themas, was zumeist auch aus einer derart spezifischen fachdisziplinären Fragestellung geschah (philosophiehistorisch, rechtshistorisch, literaturwissenschaftlich usw.), die keinen Überblick über den oben genannten Gesamtkontext bot. Um so wichtiger erscheint mir für verallgemeinerungsfähige Aussagen daher auch die thematische Zusammenführung des vorhandenen Materials. Außerdem läßt das jeweilige Forschungsinteresse immer wieder eine produktive Beschäftigung mit Thomasius erwarten.

<sup>23</sup> Im übrigen werden, was in der wissenschaftlichen Literatur unbestritten zulässig ist, auch solche Dissertationen herangezogen, bei denen Thomasius nicht unbedingt selbst der Verfasser, sondern nur der Präses des Promotionsverfahren ist. Diese müssen, vorausgesetzt sie erschienen unter seinem Namen und er gab kein von der Meinung des Respondenten abweichendes Responsum, auch als authentische Meinung Thomasius' gelten, der Präses gilt als Autor der Dissertation. Zum damaligen Promotionsverfahren vgl. *Lieberwirth* (1955b: S. 560).

er innerhalb dieses Kontextes, wie das für das politische Denken der Neuzeit typisch ist, die normative Grundlage von Staat und Gesellschaft. Bekanntermaßen fungiert das Naturrecht weitgehend als politische Theorie bzw. als das theoretische Medium, in dem diese entfaltet wurde. Doch bleibt das meist auf einer sehr allgemein-theoretischen Ebene, während an anderer Stelle gerade praktisch-konkrete Fragen erörtert werden. Ebenso werden im Naturrecht etliche Themen überhaupt nicht behandelt, die aber dennoch von Thomasius intensiv diskutiert werden und einen hohen Stellenwert in seinem staats- wie gesellschaftspolitischen Denken einnehmen<sup>24</sup>. Ohne deren Berücksichtigung wäre eine diesbezügliche Gesamteinschätzung weder hinreichend aussagekräftig, noch könnten die vielfältigen Spannungen und scheinbaren Aporien im Thomasischen Werk herausgearbeitet und erklärt werden. Und schließlich sind auch umgekehrt nicht alle im Naturrecht behandelten Themen von unmittelbar politikwissenschaftlich-ideengeschichtlichem Erkenntnisinteresse.

Die Untersuchung verläuft in folgenden Schritten: In Kapitel I. erfolgt notwendig eine Darstellung des Thomasischen Naturrechts in den beiden von ihm vorgelegten Versionen und unter Berücksichtigung ihrer Gemeinsamkeiten und Differenzen. Hierbei werden die jeweils politiktheoretisch relevanten Implikationen herausgearbeitet, die allgemeinen anthropologischen Grundlagen, die Bestimmung des Verhältnisses von Gesellschaft und Individuum sowie - insbesondere - jene schon genannte Dreiteilung der naturrechtlichen Normen und der ihnen korrelierenden sozialen Bezusebenen, die auch den Impuls für die weitere Struktur der vorliegenden Arbeit lieferte. In den folgenden beiden Kapiteln steht die Thomasische Staatsphilosophie im Mittelpunkt: Zunächst geht es um die Darstellung der kontraktualistischen und der rechtsstaatlichen Argumentationsfiguren zur naturrechtlichen Aufgabenbestimmung des Staates (Kapitel II). In Kapitel III steht begrifflich wie handlungstheoretisch sein Verständnis von Politik, einschließlich Gesetzgebung, sowie das Modell der beiden Grundformen der politischen Ämter (Fürst, Lehrer) im Vordergrund. Das IV. Kapitel widmet sich bestimmten zentralen Politikfeldern (Kirchenpolitik, Justiz, Wirtschaftspolitik). Anschließend wird die Thomasische Sozialphilosophie untersucht: Das geschieht im V. Kapitel in der Auseinandersetzung mit seiner Idee einer sozialen Verhaltens- bzw. Anstandslehre (*Decorum*), während im Kapitel VI der Versuch unternommen wird, im einzelnen den Normen nachzugehen, welche er dem Umgang innerhalb der wichtigsten sozialen Strukturen zugrunde legt (ständisch-hierarchische Ordnung, Ehe, Elternschaft). Der letzte Themenkomplex wendet sich auf besondere Weise der Stellung des Individuums im Gemeinwesen zu: zunächst der des Untertanen zu seiner Obrigkeit, insbesondere der Position eines Hochschullehrers in seiner Funktion als öffentlicher Amtsträger (Kapitel VII). Damit verbindet sich die Frage nach dem akademi-

---

<sup>24</sup> Z.B. das *Decorum politicum* oder die Klugheitslehre.

schen Bildungsziel für den einzelnen Menschen, das zum Verständnis der Thomasischen Reformperspektive unerlässlich ist. Demgegenüber konzentriert sich das VIII. Kapitel auf die Stellung des einzelnen als „Bürger“. Dieser Begriff wird in einer doppelten Bedeutung verwendet: Zum einen bezieht er sich formal darauf, daß es hier um das Individuum in seinem Verhältnis zu anderen Bürgern innerhalb des Gemeinwesens geht (Mitbürgerschaft), und damit nicht, wie zuvor, um seinen Status als Untertan gegenüber der Obrigkeit. Zum anderen dient er bereits inhaltlich zur ideengeschichtlichen Kennzeichnung jener Tendenzen, die schon im Sinne der nachfolgenden soziopolitischen wie theoretischen Entwicklung Grundzüge eines genuin bürgerlichen Individuums erkennen lassen. Letzteres geschieht sowohl durch den Aufweis der verborgenen gesellschaftstheoretischen Implikationen der von Thomasius in seiner Ethik entwickelten anthropologischen Affektenlehre als auch im Nachweis des emanzipatorischen Potentials seiner Eigentumslehre und seiner Arbeitsethik. Im abschließenden IX. Kapitel wird ein Fazit gezogen: jedoch nicht im Sinne einer nochmaligen Auflistung der bis dahin gewonnenen Ergebnisse für die behandelten Einzelthemen der Arbeit, sondern im Sinne einer ideengeschichtlichen Verständigung über die Charakteristik und Spezifik der Thomasischen Staats- und Sozialphilosophie.

Angesichts des außerordentlichen Umfanges des Gesamtwerkes von Thomasius<sup>25</sup> liegen der Untersuchung vor allem die von ihm auf Deutsch publizierten Schriften als Quellen zugrunde, schließlich nutzte er diese Sprache als erster deutscher Gelehrter ebenso bewußt wie programmatisch als Transportmedium seiner Ideen in die Öffentlichkeit. Das deutschsprachige Werk, das sich an einen breiteren Adressatenkreis richtete, und das im übrigen auch alle seine naturrechtlichen und philosophischen Hauptwerke umfaßt, war eine wesentliche Grundlage seines nachhaltigen Erfolges. Auf diesem Wege konnten etliche seiner Anliegen und Ideen in das Gemeingut bürgerlichen Denkens eingehen. Das schließt freilich, zum Zwecke begrifflicher Klarheit oder der thematischen Ergänzung, die gelegentliche Heranziehung lateinischer Schriften nicht aus. Da sich die Arbeit aber nicht allein auf Hauptwerke oder Monographien beschränkt, wurden in bezug auf die Thematik oder das Genre der Schriften hier zunächst prinzipiell keine ausgeschlossen, weil sich, wie Helga Tubies (1975: S. 1f.) einmal zutreffend bemerkte, „Thomasius in seinen Werken nie auf ein Thema beschränkt, sondern immer abzuschweifen pflegt und sich oft an unvermuteter Stelle obiter dictum zu einem Problem äußert.“

---

<sup>25</sup> *Rolf Lieberwirth* (1955a) gebührt das Verdienst, dieses Werk in der von ihm vorgelegten Bibliographie mustergültig erschlossen zu haben. Hier werden etwas über 300 Titel aufgelistet, die von Hauptwerken mit mehreren hundert Seiten bis zu relativ kurzen Dissertationen reichen. *Helga Tubies* (1975: S. 2) hat hierzu bemerkt: „Beim Umfang des Gesamtwerks ... wäre das Lesen allein eine Lebensaufgabe.“



Der Versuch, zu einem möglichst umfassenden Bild seiner Positionen zu gelangen, die im Interesse dieser Arbeit stehen, sieht sich weiteren Schwierigkeiten gegenüber: Häufig gelangt Thomasius bei seinen Aussagen nicht über den Status von Postulaten hinaus, also dann, wenn sie nicht oder nur unzureichend argumentativ unterfüttert sind. Der Weg, *wie* er zu bestimmten Aussagen gelangt, ist daher nicht immer hinreichend deutlich nachvollziehbar. Das gilt insbesondere dann, wenn sie, gleichsam als Randnoten oder ihrerseits als Argumente in anderen thematischen Kontexten geäußert werden. Gleichwohl wäre es falsch, weil verkürzend, auf diese nur in Ermangelung eines hinreichend klaren theoretischen Rahmens zu verzichten. Bisweilen sind Thesen, die in einem Kontext stehen, oft nur mit Argumenten zu erklären, die sich in einem anderen finden. Folglich muß der Analyse zuweilen erst die Rekonstruktion dieser inneren Zusammenhänge vorangehen. Auch ergibt sich dann ein Problem, wenn von ihm die gleichen Gegenstände aus der Perspektive jeweils anderer theoretischer Kontexte diskutiert werden - mit der Folge eines methodischen Balanceaktes: zwischen dem Versuch einerseits, seine inhaltlichen Aussagen zu gleichen Themen konzentriert zu bündeln, sie also aus ihren ursprünglichen Theoriekontexten herauszulösen, andererseits aber noch in einem solchen Maße auf diese einzugehen, wie für das Verständnis notwendig ist. Es kann freilich nie darum gehen, ausführlich und in allen Einzelheiten etwa seine ethische Theorie, sein Naturrecht, den Plan für den Gesamtaufbau des juristischen Studiums oder die Klugheitslehre als solche zu erläutern, um nicht die ursprüngliche Fragestellung zu verwässern. Wissenschaftstheoretische Fragen, z.B. nach der Stellung der einzelnen Disziplinen der *Philosophia practica*, werden nur insoweit erörtert, als sie zum Verständnis der jeweiligen Problematik notwendig sind. Das Erkenntnisinteresse ist und bleibt eine themen- und problembezogene Darstellung und Analyse der Inhalte bzw. Aussagen seines staats- und gesellschaftspolitischen Denkens, soweit es sich in seinen wichtigsten Zügen aus seinem Gesamtwerk herauskristallisieren läßt.

In den Zitaten wurde die originale Schreibweise weitgehend beibehalten. Nicht übernommen wurden die zuweilen fettgedruckten Hervorhebungen im Original sowie diejenigen von lateinischen oder französischen Fremdwörtern, welche meistens mit lateinischen Buchstaben gegen den sonstigen Fraktursatz abgehoben sind. Die Quellenangabe der Thomasischen Schriften erfolgt der Kürze halber mit Sigeln ohne Jahreszahl, die im Falle ihrer Aufnahme in Sammelbänden (Band: arabische Zahl) entsprechend mit römischen Zahlen durchnummeriert werden, nach dem Doppelpunkt folgt die Seitenzahl. Die Auflösung der Sigel findet sich am Ende der Arbeit im detaillierten Quellenverzeichnis von Thomasius. Ebenso werden die Kurzangaben der sonstigen zitierten Literatur (Nachnahme Erscheinungsjahr: Seite) im entsprechenden Verzeichnis vollständig aufgelöst.

Die vorliegende Untersuchung ist entstanden als politikwissenschaftliche Dissertation und wurde 1999 am Fachbereich Geschichte, Philosophie und So-

zialwissenschaften der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommen und verteidigt. Mein besonderer Dank gebührt meinem Erstgutachter, Herrn Prof. Dr. Richard Saage (Halle). Nicht zuletzt erhielt ich von ihm die entscheidenden Impulse für das Bewußtsein um ideengeschichtliche Fragestellungen. Der Hans-Böckler-Stiftung bin ich für ein zweijähriges Stipendium zu Dank verpflichtet, weil sie mir dadurch den finanziellen Rückhalt bot, eine solche Untersuchung überhaupt in Angriff zu nehmen. Verbunden bin ich auch jenen früheren und jetzigen Kolleginnen und Kollegen am Institut für Politikwissenschaft der Universität Halle, die des öfteren meinen Monologen über Thomasius Gehör schenkten, sich in produktive Diskussionen über dieses Thema verwickeln ließen oder Teile meines Manuskripts kritisch lasen; im besonderen sind hier Dr. Gerlinde Gräfin von Westphalen und Kimberly Crow zu nennen. Ingo Helm sei gedankt für seine Mithilfe beim Korrekturlesen und bei der Erstellung des Sachregisters.

Vor allem aber möchte ich Kristina danken: für ihr großes Verständnis, ihre Geduld und die fortwährende Ermutigung meiner Arbeit.

## I. Die zwei Ansätze des Thomasischen Naturrechts

Die folgende Überblicksdarstellung der beiden Naturrechtsansätze ist durch eine zweifache Absicht bestimmt: Zum einen sollen die wichtigsten theoretischen, d.h. anthropologischen wie normativen Grundlagen für Thomasius' rechts-, sozial- und moralphilosophisches Denken skizziert werden. Dieses Vorhaben ist einigermaßen kompliziert, weil, über die Kontinuität vieler Intentionen hinaus, diese Grundlagen im Verlauf seines Lebens z.T. erhebliche Veränderungen erfahren. Das betrifft insbesondere den Wandel seiner Anthropologie und deren Kernfrage nach dem die Seele beherrschenden Vermögen, d.h. dem Primat von Verstand oder Wille. Infolgedessen hat Thomasius zwei Hauptwerke zum Naturrecht vorgelegt: die stark an das Pufendorfsche Naturrecht angelehnten, doch zweifellos etliche Differenzen aufweisenden „Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres“ von 1688 (dt. 1709 „Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit“<sup>1</sup>) sowie die „Fundamenta iuris naturae et gentium“ von 1705 (dt. 1709 „Grund-Lehren des Natur- und Völker-Rechts“<sup>2</sup>). In den letzteren entwickelt er v.a. im ersten und neu strukturierten Buch eine neue naturrechtliche Lehre, die Bücher zwei und drei stellen im wesentlichen revidierende Anmerkungen zur „Rechtsgelahrheit“ dar.

Zum anderen gilt es in diesem Kapitel, ein jeweils zentrales Anliegen der beiden Naturrechtsentwürfe herauszuarbeiten, die sich auf das jeweilige politische bzw. politiktheoretische Potential bezieht. Auf diese Weise wird sein frühes Naturrecht unter zwei Schwerpunkten untersucht: Zunächst im Hinblick auf dessen konstitutives Prinzip (*socialitas*) und dessen Implikationen für das Ver-

---

<sup>1</sup> Schon im Titel wird die Verteidigung *Pufendorfs* angekündigt. Anhand der nachstehend zu untersuchenden Aspekte (Verständnis des Geselligkeitsbegriffs, Form der Enttheologisierung des Naturrechts), werden wesentliche Differenzen zu *Pufendorf* ersichtlich werden. Die Quelle wird im Text nur als „Rechtsgelahrheit“ bezeichnet bzw. als „GRG“ zitiert.

<sup>2</sup> Im folgenden nur als „Grundlehren“ (GL). Die Sachlage, daß man es bei Thomasius mit zwei Naturrechtslehren zu tun hat, hat seit jeher häufig dazu geführt, *entweder* die „Institutionum“ *oder* die „Fundamenta“ als Grundlage für Urteile über die Bedeutung seines Naturrechts *insgesamt* zugrunde zu legen. Obschon *Erik Wolf* (1927: S. 111ff.) auf das Problem einer derart verkürzenden und unangemessenen Einseitigkeit in der (älteren) vernunftrechtlichen Geschichtsschreibung hingewiesen hat, ist dieser Hinweis auch heute noch notwendig.

hältnis von Individuum und Gesellschaft. Daran anschließend wird der Frage nach der politischen ‘Stoßrichtung’ nachgegangen, so wie sie sich selbst aus dem Text ergibt (Enttheologisierung). Bei der späteren Konzeption seines Naturrechts steht zuvorderst die Problematik, in welcher Weise sich die Wende von Thomasius’ anthropologischen Prämissen vollzieht. Darauf wird sich den Konsequenzen zugewandt, die sich daraus für das Naturrecht ergeben. Vor allem hier wird sich der genuine Beitrag zeigen, den Thomasius in der Entwicklungstradition des modernen Naturrechtsdenkens leistet, und der auf seinem nunmehr individualistisch-eudämonistischen Grundprinzip fußt: die systematische Unterscheidung von Recht und Moral, aber auch die von einer staatlichen und einer gesellschaftlichen Sphäre (was nicht identisch ist). Das basiert auf der Ausdifferenzierung dieses Grundprinzips in drei naturrechtliche Normen, die dann als Grundregeln der Rechtsphilosophie, Sozialethik und Individualethik zugleich den Keim zur Unterscheidung einer staatlichen, gesellschaftlichen und individuell-privaten Sphäre enthalten. Es versteht sich, daß angesichts des formulierten Erkenntnisinteresses eine diesbezügliche Reduktion der Komplexität der Thomasischen Naturrechtsentwürfe auf bestimmte, zentrale Themen vorzunehmen war. Im übrigen kann und muß auf die bereits umfängliche Sekundärliteratur zum Thomasischen Naturrecht hingewiesen werden, die teils hervorragende Arbeiten aus philosophischer bzw. philosophiegeschichtlicher oder rechtshistorischer Sicht aufweist<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Unübertroffen in ihrer Komplexität aus philosophischer und philosophiehistorischer Sicht ist *Schneiders* (1971). *Rüping* (1968) bietet einen präzisen Gesamtüberblick, v.a. aber eine systematische Untersuchung über die Fortentwicklung der Thomasischen Naturrechts-Gedanken bei seinen ‘Schülern’ sowie wichtige Hinweise auf die Quellen von Thomasius’. Insbesondere auf die Rechtsbegriffe geht *Christoph Link* (1979: S. 253-269) ein. *Hammersteins* (1972: S. 72ff.) Darstellung der Naturrechtslehre ist teilweise nicht unproblematisch, weil sie zwischen Elementen beider Ansätze springt. Zur Rechtslehre des frühen und des späteren Thomasius vgl. *Wiebking* (1973: S. 27-65, 66-93). Eine sehr stringente Darstellung beider Naturrechtskonzeptionen findet sich auch bei *Jutta Brückner* (1973: bes. S. 175-191). *Wolfgang Röd* (1970: S. 151-184) interessiert v.a. die methodische Seite der Thomasischen Naturrechtsauffassung, d.h. die Anknüpfung und schließliche Abkehr von der „geometrischen Methode“. *Christoph Bühlers* (1991) Monographie zum Thomasischen Naturrecht kann demgegenüber kaum empfohlen werden: Hier wird lediglich (und in methodisch ungeklärter Weise) aus der Sekundärliteratur referiert, doch offenbar mit derart minimiertem Quellenbezug, daß sich keine neuen oder vertiefenden Gedanken, jedoch fortlaufend (sachliche und begriffliche) Ungenauigkeiten finden.

## 1. Das Naturrecht der „Göttlichen Rechtsgelahrheit“

### a) Das gesellige Vernunftrecht

Im Gegensatz zu seinem späteren gründet der frühe Naturrechtsentwurf<sup>4</sup> von Thomasiaus auf der Vernunftnatur, die dem ganzen menschlichen Geschlecht als Schöpfung Gottes eigen ist. Die Vernunft fungiert hierbei ebenso als principium cognoscendi des natürlichen Gesetzes<sup>5</sup> wie als Telos der menschlichen Natur; dadurch ist Vernünftigkeit zugleich der Maßstab für naturgemäßes, menschliches Verhalten. Aus dem Licht der Natur ergebe sich, so Thomasiaus, die Einsicht in Gottes Wille, „daß der Mensch vernünftig seyn/ und über dieses Thun und Lassen einer gewissen Richtschnur unterworfen seyn solle“ (GRG: S. 67). Also gebiete Gott den Menschen auch solche Handlungen, die seine Vernunft notwendig befördern. Auf diese Weise wird das allen Menschen ins Herz geschriebene „göttliche Gesetz“ der Natur bestimmt als Verpflichtung zu derjenigen Handlung, die „mit der vernünftigen Natur des Menschen überein kömpt“ und dasjenige zu unterlassen, „was aber derselben zu wider ist“ (GRG: S. 73). Somit verfügt der dem Naturrecht zugrundeliegende Begriff der Vernunft nicht allein über eine erkenntnistheoretische, sondern zugleich eine normative Dimension, deren Inhalt sich notwendig aus der Definition dessen ergibt, was Thomasiaus unter „vernünftig“ versteht. Indem er eine Handlung dann als vernünftig definiert, wenn sie „an sich selbst den Friede und Ruhe des menschlichen Geschlechts befördert“ (GRG: S. 67), wird so die Beförderung des öffentlichen Wohls als Inhalt des göttlichen Naturgesetzes ersichtlich. Das auf diese Weise vorgestellte Naturrecht, das „in der allgemeinen Glückseligkeit des Menschlichen Geschlechts gegründet“ ist (ESL: S. 31), muß daher primär als eine Pflichtenethik (nicht der Rechtsbegriff, sondern der Gesetzes-, mithin Pflichtbegriff steht im Vordergrund) zur Beförderung des Gemeinwohls angesehen werden. Dessen Verbindlichkeit ist überdies an die entscheidende Prämissen eines göttlichen Gesetzgebers gebunden<sup>6</sup>.

In expliziter Gegnerschaft zu dem nachplatonischen Skeptiker Carneades<sup>7</sup>, den „Epicurischen Sä(en)“ und dem „Epicurer Hobbes“ verwirft Thomasiaus die Vorstellung eines normsetzenden Naturbegriffs, dem ein *individueller* Nutzenprimat zugrunde liegt. Zwar räumt er prinzipiell ein, daß - wenn man vom

---

<sup>4</sup> Zu diesem vgl. v.a. Röd (1970: S. 157ff.), Schneiders (1971: S. 97ff.), Wiebking (1973: S. 44ff.), Brückner (1973: S. 175ff.).

<sup>5</sup> Vgl. dazu GRG: S. 65.

<sup>6</sup> Vgl. Wiebking (1973: S. 44).

<sup>7</sup> Carneades von Kyrene (ca. 213-128 v. Chr.) war einer der Hauptvertreter der neuakademischen Platon-Schule, die einen solchen Skeptizismus vertrat, in dem Wahrheit prinzipiell für nicht erkennbar gehalten wurde. Dazu Hossenfelder (1996: S. 294f., 1985: S. 191ff.).

göttlichen Willen absieht - der *Nutzen* als Kriterium dienen kann, menschliche Handlungen ihrer Natur nach als „gut“ oder „böse“ zu klassifizieren; allerdings gilt ihm freilich nicht der individuelle, sondern, vermittelt des Vernunftbegriffes, der Nutzen für das menschliche Geschlecht als Maßstab<sup>8</sup>. Die Identifizierung von gut und böse mit rein utilitaristischen Begriffen, wie nützlich und schädlich, ist jedoch unvernünftig, die Norm eines Sollens zu begründen, wie sie sich in Werturteilen wie „ehrlich“ oder „schändlich“ ausdrückt und die solchen Kategorien wie „Recht“ oder „Gerechtigkeit“ zugrunde liegen. Ein moralischer Maßstab für das menschliche Verhalten ist vielmehr gebunden an die Existenz eines *göttlichen Gesetzgebers*, der hierfür Gebote und Verbote aufstellt. Damit wehrt sich Thomasius dezidiert gegen die moralische Indifferenz menschlicher Handlungen aus der Perspektive eines (neo-) epikureischen, subjektiv-utilitaristischen Naturrechts. Implizit wird auch die Vorstellung zurückgewiesen, daß moralische Begriffe wie Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit erst das Produkt einer menschlichen, positiven Gesetzgebung seien<sup>9</sup>. Von einem säkularen Naturrechtsbegriff ist Thomasius noch weit entfernt: Seine Argumentation bestreitet gerade ein Naturrecht nach dem Hobbesschen Muster, das unabhängig von Gott, mithin ohne transzendent begründete moralische Werturteile, gedacht werden kann, denn: „Das mag wohl heissen auff eine heimliche manier/ Atheistery einführen.“ (GRG: S. 72). Wenngleich Normen zwar aus der menschlichen Natur deduziert werden können, erhalten sie ihre Verbindlichkeit doch erst durch die Autorität des göttlichen Willens, was bei Thomasius konkret

---

<sup>8</sup> GRG: S. 71. In seiner „Einleitung der Sittenlehre“ (1692) formuliert Thomasius dieses utilitaristische Prinzip auch im Blick auf den einzelnen, nämlich „... alle Dinge für gut oder böse zu halten nachdem die Erhaltung der Dauerung des Menschen dadurch verlängert oder verkürzt wird.“ (ESL: S. 10f.).

<sup>9</sup> Grundsätzlich gilt: „... eine ehrliche Verrichtung ist/ welche vom Gesetz geboten/ eine schändliche/ welche vom Gesetz verboten ist. Ein Gesetz aber ist der Wille des Gesetzgebers/ aller Gesetze Brunnen ist der Wille Gottes.“ (GRG: S. 69) Demgegenüber besteht bei *Hobbes* im Naturzustand ein allgemeines Recht aller auf alles. Die Folge: „Die Begriffe von Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit haben hier keinen Platz.“ (*Hobbes* 1998: S. 98). Erst im Gesellschaftszustand existieren vor dem Hintergrund der staatlichen Sanktionsmacht solche Begriffe wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit: „Was wider das Naturgesetz läuft, heißt schlecht, ungerecht aber, was dem bürgerlichen Gesetze zuwider ist; gerecht und ungerecht lernt man überhaupt erst in einem Staate kennen.“ (*Hobbes* 1998: S. 139; vgl. 110). Beiden gemein ist jedoch die prinzipielle Annahme von der Abhängigkeit derartiger Begriffe vom Willen eines Gesetzgebers: erst ein Wollen erzeugt auch den moralischen Maßstab des Sollens (bei Thomasius: Gott, bei Hobbes: der Leviathan). Andererseits richtet sich Thomasius mit dieser Art einer voluntaristischen Rechtsbegründung gegen die im christlichen Naturrecht fortgesetzte scholastische Tradition, in der das natürliche Gesetz (ohne den ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers) Verbindlichkeit beansprucht, weil der Mensch Teilhabe an der *lex aeterna* hat, das ihm - also Folge der Rest-Ebenbildlichkeit seiner Natur zu der Gottes, ins Herz geschrieben ist; vgl. die von Thomasius geführte Diskussion zu *Johann Adam Osiander*, *Johann Joachim Zentgraf* oder *Valentin Velthem* in GRG: S. 67ff.

auf das göttliche Gebot zu einem naturgemäßen, vernünftigen Verhalten hinausläuft.

Dieses, im Gegensatz zu Grotius und im Anschluß an Pufendorf<sup>10</sup>, dezidierte Festhalten an Gott als dem *Gesetzgeber* des Naturrechts, und damit am Gedanken einer voluntaristischen Rechtsbegründung hat seinen Ursprung in einem Gesetzesverständnis, das sowohl menschlich-rechtliche als auch ethische Normen gleichermaßen als Gesetze ansieht. In den „Grundlehren“ wird er diese Position aufgeben und Gesetze lediglich als menschliche, weil mit Zwang durchsetzbare Rechtsgebote verstehen. Folglich verliert dort auch das Naturrecht seinen Rechts- und Gesetzescharakter und nimmt mehr den Charakter eines Rates (consilium) an. Es erhält so zugleich eine wesentlich stärkere säkulare Tendenz und Immanenz, weil es nicht mehr notwendig auf die Vorstellung eines transzendenten Gesetzgebers angewiesen ist. Insofern läßt sich sogar schon am intellektuellen Entwicklungsweg von Thomasius exemplarisch der „Verfall der modernen Naturrechtslehre“ verfolgen, den Walter Euchner (1979: S. 31), bedingt durch die Vorstellung einer voluntaristischen Naturrechtsbegründung, konstatierte<sup>11</sup>.

Zum Zeitpunkt der „Rechtsgelahrtheit“ jedenfalls ist für Thomasius, zudem bei seiner inhaltlichen Bestimmung des vernunftgemäßen *als per se* gemeinwohlorientierten Handelns, Gott als Gesetzgeber des natürlichen Gesetzes denknotwendig. Erst ein überindividueller Gesetzgeber bietet die Gewähr gegen die beliebige Interpretation des naturgemäßen Handelns aus dem subjektiven Nutzenkalkül der einzelnen heraus<sup>12</sup>. Das setzt freilich die, von Thomasius jedoch nicht weiter hinterfragte, Geltung der eingangs genannten Prämissen voraus: Gott will, daß die Menschen vernunftgemäß leben, vernünftig heißt jedoch, im Sinne der allgemeinen Glückseligkeit handeln. Diese Position sieht er offenbar

---

<sup>10</sup> Pufendorf (1994: S. 48). Grotius dagegen vertrat die damals für außerordentlichen Konfliktstoff sorgende, fiktive Hypothese, daß die Geltung der Gebote des Naturrechts auch dann bestünde, wenn es keinen Gott gäbe. Dazu Schneiders (1971: S. 72). Euchner (1979: S. 32) vermutet bei Grotius (neben der normativen Ausstattung der menschlichen Natur selbst wie in der Scholastik) zumindest implizit den göttlichen Willen als Ursache der Verpflichtungskraft des natürlichen Gesetzes.

<sup>11</sup> Die dem modernen Naturrecht gemeinsame Vorstellung der Geltung des Naturrechts durch den Willen eines göttlichen Gesetzgebers, sollte das Problem der normativen Verbindlichkeit kompensieren, das sich aus der Aufgabe der Vorstellung einer in der Natur des Menschen normativ wirkenden Kraft des göttlichen Gesetzes (participatio an der *lex aeterna*) ergab. Euchner (1979: S. 31f.; allg. zum Problem: S. 29ff.) hat darauf hingewiesen, daß aber „diese imperativische, dem positiven menschlichen Recht analoge Konstruktion“ gerade durch die letztlich nicht bestehende Überprüfbarkeit des Vollzugs der göttlichen Strafen von Gesetzesverletzungen zu einem Faktor des Niedergangs der modernen Naturrechtslehre wurde.

<sup>12</sup> „Wenn kein Gesetzgeber wäre/ so wäre alles ohne Ausnahme wahr/ daß ein jedweder in Beförderung seines Nutzens die höchste Freyheit hätte/ darinnen zu schalten und zu walten nach seinem Gefallen.“ (GRG: S. 72)

empirisch dadurch bestätigt, daß sich der Nutzen der einzelnen vom Nutzen des Gemeinwohls, das er sogar in einem universalen, menschheitlichen Sinne versteht, „gar sehr weit“ unterscheidet: „Wie schön es nun in einer Republic stehet/ wenn der gemeine Nutz die Richtschnur des Privat-Nutzens ist/ also reimet sichs gantz gut/ daß auch in der Gesellschaft des gantzen menschlichen Geschlechts/ der allgemeine Nutz eine Richtschnur des Privat-Nutzens sey.“ (GRG: S. 72) Dennoch wäre es unzulässig, den Thomasischen Naturrechtsansatz auf die bloße Reproduktion des schon von Pufendorf vertretenen socialitas-Gedankens zu reduzieren. Statt dessen zeigt die Analyse des von Thomasius verwendeten Vernunftbegriffs, daß er mit dessen Vielschichtigkeit eine entscheidende Modifikation bzw. Neudefinition des socialitas-Begriffs vornimmt, denn er bringt die Begriffe von Vernunft und Geselligkeit in der Vorstellung einer Kommunikationsgemeinschaft praktisch zur Identität. Deutlich wird dies v.a. im Zusammenhang mit den in der „Einleitung der Sittenlehre“ vorgetragenen Gedankengängen, welche eine wesentlich differenzierte Betrachtung darauf erlauben, was unter der Vernunftnatur des Menschen zu verstehen ist<sup>13</sup>.

So entwickelt Thomasius, erstens, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aus dem Zusammenhang von individueller Vernunftentwicklung und deren gesellschaftlich-kommunikativer Strukturbedingung<sup>14</sup>: Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch seine Vernunft<sup>15</sup>. Diese Vernunft aber ist erst Produkt des Denkens, das wiederum ohne Begriffe nicht auskommt, d.h. sich nur mittels Sprache vollzieht („innerliche Rede“). Weil Thomasius nun dezidiert, ähnlich Hobbes oder Locke, die scholastische Lehre von der Existenz angeborener Begriffe ablehnt, erklärt er die Möglichkeit von Denken grundsätzlich als Lernprozeß: Sprache entsteht durch Nachahmung und setzt Kommunikationsprozesse voraus, die auf Sprache als Medium gründen, mithin soziale Struktu-

---

<sup>13</sup> Vgl. die Argumentation in ESL: S. 89-92. Methodisch legitim ist die Heranziehung seiner Sittenlehre nicht allein wegen ihrer zeitlichen Nähe, sondern v.a. deshalb, weil Thomasius hier noch - wie er später kritisch einräumt - von einer hinreichend klaren Trennung von Naturrecht und Ethik noch weit entfernt ist (GL: S. 3ff.) Als kurzen, systematischen Überblick über Normen und Ziel der Thomasischen Ethik sowie deren Verhältnis zum Naturrecht vgl. *Martin Joseph* (1913), weniger dessen Bewertungen.

<sup>14</sup> ESL: S. 88ff., 26. *Schneiders* (1971: S. 109-113) hat diesen Zusammenhang erstmalig thematisiert. Vgl. auch *Wiebking* (1973: S. 50ff.).

<sup>15</sup> Vgl. auch ESL: S. 18. Diese Position kann Thomasius hier aufgrund des noch angenommenen Primats des Verstandes über den Willen vertreten. Zur gegenseitigen Bedingtheit von Denken und Sprache vgl. auch EVL: S. 100: „Die Rede ist eine Anzeigung der menschlichen Gedanken/ und sind diese beyde stets während mit einander verknüpfft/ weßwegen auch die Gedancken von denen Alten sind eine innerliche Rede genennet worden.“ Allerdings weicht Thomasius schon vor dem Paradigmenwechsel vom Verstandes- zum Willensprimat von dieser Position ab: „Denn die Neigungen und der Trieb des Willens ist ein viel näheres Wesen der menschlichen Seelen als das Denken des Verstandes ...“ (ASL: S. 81)



ren<sup>16</sup>. D.h., die Menschwerdung des Menschen qua Vernunft ist auch nur innerhalb einer menschlichen Gesellschaft möglich. In einem doppelten Sinne ist Gesellschaft Voraussetzung jeglicher Individualität, denn *Kommunikation* ist ebenso Ausgangs- wie Bezugspunkt von Denken und Vernunft: „Was bräuchte es aber endlich wiederum aller äusserlichen Reden/ wenn keine menschliche Gesellschaft wäre?“<sup>17</sup> (ESL: S. 90) So ist das aus der vernünftigen Natur des Menschen resultierende Gesetz der Natur zur Herstellung des Gemeinwohls (Ruhe und Ordnung) vor allem aus seinem Rückbezug zum Individuum zu verstehen. Es wahrt die Voraussetzungen der Vernunft, die nur als individueller Lernprozeß in einem sozialen Kommunikationsprozeß entsteht, und es erhält die Gesellschaft als Adressat dieser Vernunft. Damit ist nicht mehr, wie in der stoisch-ciceronischen Tradition, an die auch Grotius anknüpfte<sup>18</sup>, die Vernunft Mittel und Richtschnur zur Erkenntnis und Verwirklichung eines sozialen Lebens nach den Maßgaben des Naturrechts, sondern, umgekehrt, erst die Gesellschaft selbst die Grundlage der Vernunft und damit des Naturrechts. Dieser Schluß ergibt sich daraus, daß Thomasius gegen (neo-)scholastische Vorstellungen (Conrad Horn, Johann Joachim Zentgraf) explizit die Existenz *angeborener* moralischer Begriffe und Prinzipien (in Form eines natürlichen habitus), mithin auch solcher naturrechtlichen Normen, bestreitet<sup>19</sup>.

Und zweitens setzt Thomasius auch Gesellschaft und Frieden in eine nahezu unauflösbare Wechselbeziehung: „Ohne Friede ist keine Gesellschaft/ weil Zwiespalt und Widerwillen alle Gesellschaft zerreisst und aufhebet. Und ohne Gesellschaft kan kein Friede seyn/ weil der Friede in der Vereinigung menschlicher Gemüther bestehet.“ (ESL: S. 91). Somit führt auch die Definition

---

<sup>16</sup> Die schon von *Platon* und *Pufendorf* gestellte Frage, ob die Worte von Natur aus eine Bedeutung hätten, verneint Thomasius. Ein von jeglicher Gesellschaft isolierter Mensch (aufgewachsen in der „Wildnis“) kennt keine Sprache und keine Begriffe, daher auch keine Vernunft. Weil jedoch Sprache erst in Gesellschaft durch Nachahmung entsteht (soziale und historische Bedingtheit), ist hier zugleich der notwendige Ursprung der Vorurteile, insbesondere des *praejudicium auctoritatis*. Vgl. dazu GH 3/VII: S. 705ff. Eine sprachliche Kommunikationsgemeinschaft ist zudem die Voraussetzung moralischer Begriffe, die außerhalb dieser Gemeinschaft nicht existieren: „Die kleinen Kinder aber haben keine Erkänntnis der Kunstwörter/ besonders der moralischen/ als in derer Erklärung auch erwachsene und gelehrte Leute kaum übereinstimmen. Wer kan sich denn einbilden/ daß die Kinder Z.E. verstünden/ daß man Todschlag meiden/ und seinen Vertrag halten solle/ weil sie nicht wissen/ was ein Vertrag/ oder ein Todschlag ist/ u.s.w.“ (GRG: S. 66).

<sup>17</sup> Insofern ist auch derjenige, der die Gesellschaft ablehnt, in seiner Negation auf diese bezogen. Vgl. ESL: S. 90f.

<sup>18</sup> Vgl. *Wiebking* (1973: S. 51f.), *Schneiders* (1971: S. 64f., 70ff.).

<sup>19</sup> GRG: S. 65ff. Die endgültige Ablehnung angeborener Begriffe muß allgemein als das „Hauptmerkmal der modernen aufgeklärt-rationalistischen Naturrechtslehre“ angesehen werden, weil dadurch „das Naturrecht nicht mehr aus den von Gott in den Menschen gelegten ‘Norm-Keimen’ entwickelt werden kann“ (*Euchner* 1979: S. 24), sondern auf ein autonomes Vernunftrecht hinleitet.

des individuellen, menschlichen Glückes auf eine Neubegründung der socialitas: Dieses Glück, verstanden als innerer Frieden, ist dennoch prinzipiell an die Gesellschaft, und zwar als grundlegende Bedingung wie inhaltliche Bestimmung, gebunden, weil es von Thomasius nicht lediglich als weltabgekoppelte Gemütsruhe, etwa im Sinne der Stoa (ataraxia), verstanden wird. Vielmehr erfüllt sich für ihn der innere Friede eines Menschen erst in der Vereinigung mit gleichgesinnten Gemütern, wofür der Begriff der „vernünftigen Liebe“<sup>20</sup> steht, der am ehesten als eine säkularisierte Form christlicher Nächstenliebe, vermischt mit epikureischen Eudämonismus, vorgestellt werden kann<sup>21</sup>. Allerdings besteht der fundamentale Unterschied zur Nächstenliebe darin, daß dieser Impuls nicht aus göttlichen Geboten hervorgeht, sondern aus Eigeninteresse<sup>22</sup>: Individuelles Glück als Gemütsruhe ist für ihn „nichts anderes als eine ruhige Belustigung/ welche darinnen bestehet/ daß der Mensch weder Schmerzen noch Freude über etwas empfindet/ und in diesem Zustande sich mit andern Menschen/ die eine dergleichen Gemüths-Ruhe besitzen/ zu vereinigen trachtet.“ (ESL: S. 86) In diesem Sinne ist der Mensch ein „geselliges Thier“ (ESL: S. 91). Zudem wird eine nahezu ausgeglichene Wechselbeziehung beschrieben: Ebenso wie individuelles Glück erst möglich wird in Friede und Gesellschaft, können Friede und Gesellschaft ihrerseits als Folge glücklicher Individuen angesehen werden, die nach der Vereinigung mit Seelenverwandten streben.

Von daher erscheint das von Thomasius entworfene Konzept der vernünftigen Liebe bereits als aufklärerischer Selbstreflex: Der ins Zentrum der Ethik erhobene Glücksanspruch eines jeden einzelnen Individuums soll bei seiner Verwirklichung gerade nicht zu Lasten des Wohls der anderen gehen, also nicht das bindungslose - im wahrsten Sinne des Wortes - asoziale Individuum hervorbringen, das Glück nur in Konkurrenz gegen andere, sondern nur mit ihnen zusammen realisieren kann<sup>23</sup>. In dieser Bestimmung individueller Glückseligkeit liegt m.E. auch die Ursache, warum Thomasius, selbst nachdem er - in der „Aus-

<sup>20</sup> „Denn die vernünftige Liebe ist nichts anderes als eine Vereinigung derer Gemüther/ die das größte Gut besitzen/ und darnach trachten.“ (ESL: S. 88).

<sup>21</sup> Vgl. dazu in der „Einleitung der Sittenlehre“ das IV. Hauptstück „Von der vernünftigen Liebe als dem einzigen Mittel die Gemüts-Ruhe zu erhalten überhaupt.“ (ESL: S. 153ff.) Vgl. *Brückner* (1973: S. 177ff.), *Rüping* (1968: S. 39f.), *Nieser* (1992: S. 105) Insgesamt zur Thomasischen Liebesethik und seiner Verbindung zum Naturrecht aber vor allem *Schneiders* (1971). Zur Thomasischen Verteidigung *Epikurs*, „der in Gelehrtenkreisen als Ausbund aller Liederlichkeit, Faulheit, Sittenlosigkeit und Gottlosigkeit“ galt, vgl. auch *Schulz-Falkenthal* (1955: S. 549f.).

<sup>22</sup> „Darum entgeht letztlich Thomasius, trotz aller Abgrenzung seiner ‘vernünftigen Liebe’ gegenüber den Theoretikern der Selbstliebe, nicht dem fundamental individualistischen Ansatz einer hedonistischen Sittlichkeitslehre“ (*Kimmich* 1993: S. 141).

<sup>23</sup> Zu dieser Interpretation vgl. auch den Ansatz von *Else Walravens* (1993). „... this pursuit (of happiness, M.K.) is also the cause of reasonable love for others. The reciprocal benevolence that typifies ‘vernünftige Liebe’ is indeed motivated by the fact that individual well-being depends on a harmonic community.“ (dies. 1993: S. 17f.).

übung der Sittenlehre“ - die Überzeugung an den Primat des Verstandes über den Willen verloren hat, dennoch daran festhalten kann, ausnahmslos jedem Menschen einen Mindestbestand an „vernünftiger Liebe“, mithin an Sozialität, zuzusprechen, obwohl diese bei allen grundsätzlich unter der Dominanz der „unvernünftigen Liebe“ steht: „Wenn der Mensch gar keine vernünftige Liebe oder Zuneigung zu einer ruhigen und friedlichen Gesellschaft hätte/ so wäre nicht möglich/ daß er jemahlen ein Verlangen nach derselben haben/ oder nur begreifen könnte/ daß die Ruhe und Friede etwas gutes wäre.“ (ASL: S. 345).

Beide Argumentationslinien münden schließlich in der Konvergenz von Kommunikation, Gesellschaft und Frieden, denn es steht außer Zweifel, „daß GOtt dem Menschen die Rede deshalb gegeben, daß er dadurch seine Gedancken andern Menschen zu erkennen geben könne, damit auff diese Weise die allgemeine Ruhe und Freundschaft desto besser fortgepflanztet und unterhalten werde. Und es ist in Wahrheit, ein grosses Elend, wenn Leute zusammen kommen, die einander nicht verstehen ...“ (KTS VII: S. 345f.) Auf diese Weise entwickelt Thomasius auch im Kontext des neuzeitlichen Prozesses der Abkehr von dem mittelalterlich-traditionellen, nämlich negativ bestimmten Friedensbegriff, der lediglich als die Abwesenheit von Krieg definiert war, eine besondere Variante<sup>24</sup>. Die Originalität des Thomasischen Gedankens liegt dabei in der Verknüpfung des Liebesbegriffs mit dem des Friedens.

Vor diesem Hintergrund relativiert sich de facto auch der prinzipielle Vorzug des Gemeinwohls vor dem Privatwohl. Zwar ist dieses als normativer Inhalt des Naturrechts anzusehen, und das in einem sowohl gesellschaftlich begrenzten wie universalen, für Republik und Menschheit begriffenen Sinne<sup>25</sup>. Dadurch läuft das Verhältnis von Individuum und menschlicher Gemeinschaft zunächst auf eine asymmetrische Identität hinaus: Die allgemeine Glückseligkeit schließt prinzipiell zugleich die des Individuums ein, doch umgekehrt kann das indivi-

---

<sup>24</sup> Vgl. zur Entwicklung des Friedensgedankens den Überblick von *Dietze* (1989: insbes. S. 15ff., 28ff.). Erst mit der Renaissance weicht die negative Definition des Friedens (Nichtkrieg, Intermedium oder Intervall zwischen Kriegen, Gegensatz von Krieg) positiven Bestimmungsversuchen, etwa im Rekurs auf das antike „*summum bonum*“. Während des Aufkommens der Staatssouveränitätslehren werden diese wieder durch machtpolitische Erwägungen verdrängt. Erst *Grotius* sucht gegen die völlige Verschiedenheit von außenpolitischen Frieden und spezifischen, innerstaatlichen Frieden in seinem Natur- und Völkerrecht nach allgemeinen Bedingungen. Der auf Markt- und Handelsprinzipien (Freiwilligkeit, Gleichberechtigung, gegenseitiger Vorteil) aufbauende und sowohl staats- und völkerrechtlich angewandte Vertragsgedanke zeigt allerdings auch nur die Bedingungen für den vernünftigen Gewaltverzicht an. Von einem wechselseitigem Vorteilsmaximum, so wie es etwa bei *Hobbes* als Motiv fungiert, und das lediglich den Ausbruch von Feindseligkeit verhindert, unterscheidet sich Thomasius' positive (ethische bzw. sozialetische) Bestimmung wesentlich. Zum hohen Stellenwert sowie zu den Schwierigkeiten des Thomasischen Friedensbegriffs vgl. *Schneiders* (1997).

<sup>25</sup> GRG: S. 72. Dazu u.a. *Röd* (1970: S. 168f.).

duelle Interesse durchaus mit dem gemeinen Wohl konfliktieren<sup>26</sup>. Die prinzipielle Subordination des Individualwohls unter das Gemeinwohl bedeutet jedoch keine Marginalisierung des individuellen Glücksanspruches im Thomasischen Naturrecht. Denn indem alles, was den Frieden und die Ruhe des menschlichen Geschlechts befördert<sup>27</sup>, „vernünftig“ ist, verweist das *lex naturalis* immer zugleich auf das Individuum: erstens ist Gesellschaft die notwendige Voraussetzung (Kommunikationsgemeinschaft) für die Ausbildung individueller Vernunft überhaupt wie zugleich deren Adressatenkreis, und zweitens ist sie die Voraussetzung für die Verwirklichung des individuellen Glücks in Form der „vernünftigen Liebe“<sup>28</sup>: „Geselligkeit ist Norm und höchstes Gut, Pflicht und Neigung. Aber Geselligkeit ist nur der Inhalt des Glücks, und Geselligkeitsstreben ist nur ein Ausdruck des individuellen Glücksverlangens.“ (Schneiders 1971: S. 109) Die Substanz des Thomasischen Vernunftrechts besteht implizit in der Berechtigung des individuellen Glücksanspruches. Aus diesen Zusammenhängen erklärt sich auch, warum Thomasius einerseits zwar nicht grundsätzlich die aristotelische Vorstellung negiert, daß der Mensch ein ζῶον πολιτικόν sei, wobei er andererseits diesen Gedanken in seiner unmittelbar gesellschaftsstiftenden Funktion (Grotius) ausdrücklich ablehnt: d.h. als natürlichen, innerlichen Trieb (*appetitus societatis*) bzw. der anthropologisch vorgegebenen Bestimmung des einzelnen auf ein Leben in (staatlich verfaßter) Gemeinschaft<sup>29</sup>. Doch selbst wenn Thomasius sein Vorgehen noch als Verteidigung des *socialitas*-Begriffs von Pufendorf verstanden wissen möchte<sup>30</sup>, ist die Differenz zu diesem bereits substantieller Art. Mit der Begründung „der Geselligkeit aus dem Kommunikationsbedürfnis der Vernunft“ (Schneiders 1971: S. 112) geht er über diesen hinaus: Dieser hatte Geselligkeit sowohl als rationales Produkt einer Selbstliebe beschrieben, die sich der Hilfsbedürftigkeit (*imbecillitas*) der menschlichen Natur bewußt ist, als auch als moralische Forderung Gottes an den Menschen, der die teleologische Intention einer Tendenz zur Vervollkommnung der menschlichen Natur inhärent war<sup>31</sup>. Mit der Identifizierung von

<sup>26</sup> Vgl. GRG: S. 72. In diesen Kontext gehört auch das Paradox des Opfertodes für das Vaterland: „Denn ein tugendhafter Mann thut es mit Freuden/ und erhält dadurch den gemeinen Nutzen/ in welchem sein eigener mit steckt“. (ESL: S. 40)

<sup>27</sup> GRG: S. 67.

<sup>28</sup> ESL: S. 88.

<sup>29</sup> Vgl. GRG: S. 469. Vgl. die einschlägige Eingangspassage der Politik *Aristoteles'* (1990: bes. S. 4ff.). Zum Geselligkeitsbegriff von *Grotius* und *Pufendorf* vgl. *Schneiders* (1971: S. 70ff.).

<sup>30</sup> Dieses Anliegen formuliert Thomasius bereits im Titel der „Rechtsgelahrheit“. Ebenso: „Alle Scripta Anti-Pufendorffiana zielen dahin, daß die Socialität kein Principium cognoscendi des Rechts der Natur seyn könne. Derowegen habe ich dieselbe wieder alle Objectiones durch klare und deutliche Deductiones und Axiomata befestiget.“ KTS VIII: S. 368.

<sup>31</sup> Vgl. dazu *Schneiders* (1971: S. 109ff., 33f.), *Brückner* (1973: S. 176); *Wiebking* (1973: S. 52f.). Einen guten Überblick über *Pufendorfs* Naturrecht vermitteln u.a. *Wel-*

Geselligkeit und Vernunft hebt Thomasius auch die Doppeldeutigkeit des socialitas-Begriffs im modernen Naturrecht auf, hatte Pufendorf doch vorrangig das moralische Verhalten *in* der Gesellschaft darunter verstanden, und Grotius darunter eher die natürliche Neigung *zur* Gesellschaft.

### *b) Naturrecht und positives göttliches Recht*

Als wichtigste Innovation in der Geschichte des Naturrechts, mit der Thomasius auch aus dem Schatten Pufendorfs zu treten glaubt, rechnet er sich selbst eine Leistung an, deren Bedeutung zunächst nicht ohne weiteres nachzuvollziehen ist. Ich bin, sagt er, „ohne Prahlerey zu melden, der erste gewesen, der das allgemeine Göttliche geoffenbahrte Gesetz von dem Recht der Natur ausführlich entschieden ...“ (KTS VIII: S. 372<sup>32</sup>) Diese v.a. unter inhaltlichem Rückgriff auf seine Dissertation „De crimine bigamae“<sup>33</sup> (1685) ausgeführte Trennung eines *ius divinum positivum universale* vom Naturrecht<sup>34</sup> darf aber weder als Absicht einer expliziten Säkularisierung des Naturrechts noch mit der prinzipiellen Gegenüberstellung von Naturrecht einerseits und göttlichem Recht andererseits verwechselt werden. Vielmehr geht es Thomasius vorrangig ‘lediglich’ um die Enttheologisierung<sup>35</sup> des Naturrechts, die er im Zeichen des Bemühens um eine konsequente Trennung von Jurisprudenz und Theologie vornimmt, und die als das zentrale Anliegen seiner „Institutionum“ angesehen werden muß. Im Verlauf dieser Argumentation wird deutlich, daß diese Absicht ihrerseits unverkennbar dem politischen Anliegen der Emanzipation des weltlichen Rechts gegenüber den Einflüssen der Konfessionskirchen dient.

Zunächst geht Thomasius von der Existenz eines *göttlichen Gesetzes* (*lex divina*) aus. Es enthält zum einen das natürliche Gesetz (*lex naturalis*) und zum anderen das göttliche geoffenbarte Gesetz<sup>36</sup> (*lex divina positiva*). Urheber der beiden Gesetze ist und bleibt Gott. Dabei setzt er seine Unterteilung des göttli-

---

zel (1990: S. 130-144); kritisch: Sauter (1932/66: S. 114ff.), Hammerstein (1987: bes. S. 176ff.) oder Denzer (1985: S. 269ff.).

<sup>32</sup> Vgl. auch GL: S. 5.

<sup>33</sup> Hierzu vgl. Buchholz (1991: S. 405ff.).

<sup>34</sup> GRG: S. 46.

<sup>35</sup> Mit diesem Begriff charakterisiert Schneiders zutreffend eine wesentliche Absicht der „Institutionum“. Auch bei der folgenden Darstellung, die hier auf die für den Verlauf der Untersuchung wesentlichsten Punkte reduziert werden muß, ist auf die entsprechenden Passagen seiner Arbeit über „Naturrecht und Liebesethik“ zu verweisen (Schneiders 1971: insbes. S. 100-116). Zum Thema auch Link (1979: S. 253ff.). Gegen Buchholz (1991: S. 411), der das Ziel der Säkularisierung des Naturrechts unterstellt.

<sup>36</sup> GRG: S. 46ff. Die von Thomasius dieser Thematik beigemessene Bedeutung zeigt sich schon daran, daß die Erklärung der „Grundsätze der Göttlichen allgemeinen geoffenbarten Gesetze“ im Titel der „Göttlichen Rechtsgelahrheit“ angekündigt wird.

chen Gesetzes bereits als Alternative gegen eine solche, die zwischen einem Moralgesetz einerseits und einem Zeremonial-, politischen oder forensischen Gesetz andererseits unterscheidet. Denn hier wäre zugleich die Gleichsetzung des natürlichen oder moralischen Gesetzes mit dem Dekalog induziert, d.h. es wäre kein außerhalb der biblischen Offenbarung existierendes Naturrecht denkbar<sup>37</sup>. Demgegenüber zielt er auf ein prinzipiell jeder glaubensinspirierten oder konfessionsparteilichen Interpretation entzogenes Vernunftrecht. Das *natürliche Gesetz* wird von Thomasius definiert als „ein göttliches Gesetz/ welches allen menschen ins Hertz geschrieben/ und dieselben verpflichtet/ daß sie dasjenige/ was mit der vernünftigen Natur des Menschen überein kömpt/ thun/ was aber derselben zu wider ist/ unterlassen.“ (GRG: S. 73). Im Gegensatz dazu ist nun das *göttliche, geoffenbarte Gesetz* „ein göttlich Gesetz welches durch göttliche Offenbahrung publicirt ist/ und wegen solcher dinge/ welche keine nothwendige Verknüpfung mit des Menschen Natur haben/ verordnung thut.“ (GRG: S. 77) Beide unterscheiden sich daher zunächst nach ihren Erkenntnisprinzipien, Vernunft oder Offenbarung<sup>38</sup>. Sie unterscheiden sich jedoch auch nach dem Geltungsanspruch und der Art und Weise der von ihnen hervorgerufenen Verpflichtungen. So ist etwa das positive Offenbarungsgesetz - im Gegensatz zum natürlichen Gesetz, das immer das gleiche fordert, weil die vernünftige Natur des Menschen immer dieselbe bleibt - veränderlich, weil ihm der Wille Gottes zugrunde liegt; auch wenn dieser an sich selbst unveränderlich ist (Vorsehung)<sup>39</sup>. Als Gegenstandsbereich der geoffenbarten göttlichen Gesetze, die in keiner „notwendigen“ Verbindung mit der menschlichen Vernunftnatur stehen, kommen grundsätzlich zwei Sphären infrage: gottesdienstliche und mitmenschliche Pflichten. Mit den letzteren jedoch enthält das göttliche geoffenbarte Gesetz nach Thomasius auch Pflichten, die, weil sie explizit auf die Erreichung der *zeitlichen*, irdischen Glückseligkeit (also nicht der ewigen, wie die Pflichten gegenüber Gott) zielen<sup>40</sup>, ein potentielles Problem der Kompetenzzuweisung zwischen Theologie und Jurisprudenz induzieren.

Dem Problem des Geltungsanspruchs des positiven göttliche Gesetzes nähert sich Thomasius durch dessen Untergliederung in ein „allgemeines“ und ein „absonderliches“. Hierbei bezieht sich *besondere* (ius divinum positivum particulare) nur auf ein bestimmtes Volk - das jüdische - und gliedert sich wiederum in die „Ceremonialgesetze“, die den Gottesdienst betreffen, und die Gesetze der weltlichen Rechtsordnung, die sogenannten „Politischen Gesetze“ (forensis). Die letzteren freilich sind mit dem Zusammenbruch des jüdischen

---

<sup>37</sup> GRG: S. 46f.

<sup>38</sup> Mit der Trennung von Vernunft und Offenbarung greift Thomasius freilich schon ein altes Motiv der lutherischen Konfession auf, vgl. *Sauter* (1932: S. 152ff.).

<sup>39</sup> Vgl. GRG: S. 77.

<sup>40</sup> Vgl. GRG: S. 79.

Staates außer Geltung gesetzt, und die ersteren sind mit Christus hinfällig geworden. Diese Ausdifferenzierung erlaubt es Thomasius daher auch, im Gegensatz zur älteren Theologie und v.a. zu Grotius, den Nutzen der Mosaischen Gesetze in der Bedeutung als einem immergültigen Vorbild jeglicher menschlichen Gesetzgebung zu bestreiten, und zwar in Hinsicht ihres materiellen Gehaltes<sup>41</sup>, denn: „Christliche Obrigkeit aber muß eine jede den Nutzen ihrer eigenen Republic vor Augen haben/ welcher vom Nutzen der Jüdischen Republic gantz unterschieden seyn kan.“ (GRG: S. 80). Dieser Konflikt ist v.a. deshalb bedeutsam, weil er bereits eine wichtige Aussage zum Politikverständnis Thomasius' enthält. Einem im Grunde statischem Verständnis von Recht und Politik setzt er die Auffassung von der spezifisch historischen und soziopolitischen Bedingtheit politischer Zweck- und Rechtsetzung entgegen. Lediglich eine von Grotius vertretene Bedeutung des Nutzens der besonderen alttestamentarischen (politischen) Gesetze als göttlichen Offenbarungsgesetzen läßt Thomasius „passiren“: den Aufweis ihrer Widerspruchslosigkeit zum Naturrecht<sup>42</sup>. Die Negation der Verbindlichkeit der Mosaischen Gesetze war keinesfalls selbstverständlich: Wenngleich Thomasius die traditionelle Annahme eines rechtlich verbindlichen *ius divinum positivum* grundsätzlich noch trug, war er doch der erste, der dessen Geltung als unmittelbare Rechtsquelle strikt auf den Bereich des für die gesamte Menschheit geltenden göttlichen Rechts beschränkte<sup>43</sup>.

Demgegenüber steht das Konstrukt eines „allgemeinen göttlichen geoffenbarten Gesetzes“. Es dient Thomasius als Schlüssel sowohl zur Ausweitung des Anspruchs weltlich-juristischer Kompetenz für die irdische Relevanz göttlich gebotenen Handelns (gegenüber dem Rechtseinfluß der Theologie) als auch zur Beseitigung potentieller Konflikte zwischen dem Natur- bzw. Vernunftrecht einerseits und dem Offenbarungsrecht andererseits. Dieses *ius divinum positivum*) universale interpretiert er als göttliches Gesetz, das nicht nur für ein Volk erlassen wurde, sondern eine allgemeine, auf die ganze Menschheit bezogene Geltung besitzt. Am Rechtscharakter dieser biblischen Gebote erhebt Thomasius zwar grundsätzlich noch keinen Zweifel. Indem sich aber das allgemeine positive göttliche Gesetz auf die mitmenschlichen Pflichten bezieht, gestattet es in seiner irdischen, sozialen Relevanz nicht nur die Einnahme einer moraltheologischen Perspektive. Vielmehr gehört es auf diese Weise zwangs-

---

<sup>41</sup> Die Ablehnung der Mosaischen Gesetzgebung gilt aber *nur* für ihre spezifischen Inhalte. Für die Art und Weise der Gesetzgebung (Form), nämlich als Anpassung an die konkreten historischen, soziopolitischen Umstände, bleibt sie auch für Thomasius ein unübertroffenes Modell. Vgl. dazu die Kapitel VII-IX in der „*Prudentia legislatoria*“ (PL: S. 57-122) sowie hier Kapitel III.2.b.

<sup>42</sup> Nämlich darin, „daß dadurch angezeigt wird/ daß dasjenige was in ihnen geboten ist/ nicht wider das Recht der Natur sey“ (GRG: S. 80).

<sup>43</sup> Link (1979: S. 255f. vgl. 253-260).

läufig auch zur Kompetenz der Rechtsgelehrten<sup>44</sup>, denn das Ziel der Rechtsgelahrheit richtet sich „auf des Menschen zeitliche Glückseligkeit“ (GRG: S. 82). Daher ist die Diskussion der offenbarungstheologischen Gebote nicht per se und ausschließlich von der Moralthologie zu führen, sondern kann, gemessen am Kriterium ihres universalen Geltungsanspruches zur Regelung sozialer Beziehungen, zugleich zum Thema der Jurisprudenz werden. Folglich ist es nur ein scheinbares Paradox, wenn Thomasius auch Juristen als legitime Interpreten des allgemeinen göttlichen geoffenbarten allgemeinen Gesetzes, d.h. von Teilen der Heiligen Schrift, ansieht. Tatsächlich zielt gerade dieser Aspekt auf die Ausgrenzung der Theologie aus der Rechtsmaterie: „Aber die göttlichen Gesetze von den Pflichten eines Menschen gegen den andern sind den Theologen und den Rechtsgelehrten gemein; Jenen; so ferne auch dieselbigen aus Absicht des Gesetzgebers der ewigen Seligkeit untergeordnet sind/ oder so ferne das Evangelium ohne Gesetz nicht füglich erklärt werden kan; Diesen/ so ferne GOTT in denselben unmittelbar auf Ruhe und Friede/ auch wolanständige Ordnung in diesem Leben gesehen.“ (GRG: S. 82).

Das von Dreitzel (1997: S. 27) zutreffend als ein „Kompromißelement“ des frühen Thomasius zwischen säkularem und christlichem Naturrecht bezeichnete Konstrukt eines *ius divinum positivum universale* soll somit eine doppelte emanzipatorische Aufgabe erfüllen: die der Jurisprudenz gegenüber der Theologie und die des Naturrechts gegenüber der Theologie. So werden etwa bestimmte kontroverse Gebote der Heiligen Schrift in ihren *juristischen* Implikationen der Theologie entzogen und daher die weltliche Rechtsprechung in ihren Kompetenzen gestärkt. Gleichzeitig aber werden sie dem Naturrecht entzogen, wodurch dieses nicht nur enttheologisiert wird, sondern auch mögliche Widersprüche zum göttlichem Gesetz vermieden werden. Das Naturrecht wird so zum immanent-säkularen Vernunftrecht, das sich von offenbarungstheologischen Vorgaben befreit und keine Vermischung oder Gleichsetzung mit dem Dekalog mehr zuläßt<sup>45</sup>. Im Gegensatz zu Grotius oder Pufendorf kann Thomasius daher bestimmte Probleme, etwa Polygamie, Scheidungsfragen oder die ehemännliche Superiorität, generell aus der naturrechtlichen Thematik ausgrenzen und führt diesbezügliche Rechtsnormen auf die normsetzende Kraft der Offenbarung zurück<sup>46</sup>. Denkbaren Angriffen auf das Naturrecht entzieht Thomasius so bereits im Vorfeld den Boden. Denn einerseits würde dessen Ergänzung um mögli-

---

<sup>44</sup> Vgl. dazu die Definition GRG: S. 46. „Die göttliche Rechtsgelahrheit ist eine Klugheit die göttlichen Gesetze/ welche des Menschen zeitliche Glückseligkeit betreffen/ zu erklären/ und auff der Menschen Thun und Lassen zu appliciren.“

<sup>45</sup> GRG: S. 82.

<sup>46</sup> Das Verbot der Bigamie oder der Ehescheidung hat nämlich „keine notwendige Verknüpfung mit des Menschen vernünftiger Natur“ (GRG: S. 79) Zur ehemännlichen Superiorität vgl. GRG: S. 374ff. Generell zu seiner Auffassung von Ehe vgl. hier Kapitel VI.2.



cherweise nicht hinreichend rational erschließbare Gebote und Verbote das Projekt des Naturrechts überfrachten und seine Stringenz gefährden<sup>47</sup>. Andererseits böte ein denkbarer Dissens zwischen Naturrecht und Offenbarung eine Angriffsfläche für atheistische Diffamierungen - wodurch insgesamt das Vorhaben der Trennung von Jurisprudenz und Theologie, Rechtsphilosophie und Moraltheologie in Gefahr wäre. Somit trägt der Entwurf eines allgemeinen göttlichen geoffenbarten Gesetzes, das die Offenbarung als Rechtsquelle betrachtet, letztlich auch zur Enttheologisierung des Naturrechts selbst bei.

Der Preis, den Thomasius für seine Absicht zahlt, die Rechtsinterpretation göttlicher Gesetze dem Interpretationsmonopol der Theologie - und damit zugleich dem konfessionellen Streit - zu entziehen<sup>48</sup>, und das Naturrecht gegenüber dem *ius divinum positivum* abzugrenzen, ist jedoch hoch und zeigt die Ambivalenz dieses Vorgehens: Er zweifelt damit nicht nur nicht die Offenbarung als legitime Quelle menschlichen, justiziablen Rechts an, sondern er übertrifft in seinem Frühwerk noch, wie Link (1979: S. 260) konstatiert, „an Rigorismus hinsichtlich der Annahme verbindlicher biblischer Rechtsweisungen seine orthodoxen Zeitgenossen eindeutig“. Obwohl Thomasius so einerseits eine recht überzeugende Trennung der *Kompetenzebenen* von Jurisprudenz und Theologie gelingt, bleibt die Jurisprudenz andererseits zum Teil an die Vorgaben christlicher Offenbarung gebunden, auch wenn sie sich auf deren rational zugängliche Seite beschränkt. Indem die Rechtsbegründung nicht allein auf ihre eigenen politischen Aufgabe und Zwecke setzt, ist sie letztlich noch nicht „autonom“ gegenüber Kirche und Religion. Wahrscheinlich ist das Motiv dieser ‚Inkonsequenz‘ darin zu suchen, daß Thomasius zu dieser Zeit eine rein innerweltliche, normativ tragfähige Rechtsbegründung noch fehlt. Auch weil ihm ein bloßer Rechtspositivismus undenkbar ist, scheint er beim Legitimationsproblem von nicht-naturrechtlich begründeten, jedoch in der Rechtswirklichkeit bestehenden Verboten (Polygamie) noch auf offenbarungstheologische Gründe zurückzuweichen<sup>49</sup>. Erheblich ist auch die von Thomasius augenscheinlich undurchschaute Inkonsistenz und innere Spannung seiner Argumentation: „Faktisch kann sich Thomasius natürlich bei aller Unterscheidung von Theologie und Philosophie nicht einfach von der Autorität der Bibel befreien. Vielmehr

---

<sup>47</sup> So vermeidet Thomasius „auch das von Pufendorf häufig geübte Verfahren, das *ius divinum positivum* durch den Versuch einzuengen, möglichst viele alttestamentarische Gebote ... mit gequälten Hypothesen rational zu begründen und damit *naturrechtlich* zu fundieren.“ (Link 1979: S. 260).

<sup>48</sup> „Nur so wird die Gereiztheit verständlich, mit der die sächsische Schultheologie auf die ‚rabies Thomasiana‘ reagierte. Es ist letztlich der für die Zukunft der Staatstheorie so unendlich folgenreiche Versuch, die Fachtheologie aus ihrer Verantwortung für die rechtliche Gestaltung der irdischen Gemeinschaftsordnung zu entlassen und sie auf eine juristisch indifferente christliche Sozial- und Individualethik im Hinblick auf das ewige Heil zu beschränken.“ (Link 1979: S. 254f.).

<sup>49</sup> Vgl. GRG: S. 73, 82; KTS VIII: S. 371ff.

versucht er nur, die Grenzen zwischen Vernunft und Offenbarung abzustecken - ohne die Vereinbarkeit beider zum Problem zu machen.<sup>50</sup> (Schneiders 1971: S. 106) Erst später wird er sich offenbar der Problematik bewußt, dann, wenn er auf die Konstruktion dieses Gesetzes gänzlich verzichtet und allein Vernunft und Sinnlichkeit als Quellen der Rechtsphilosophie ansieht - und eben nicht mehr Teile der Heiligen Schrift, d.h. des Alten Testaments<sup>51</sup>. Das Konstrukt des *ius divinum positivum* wird schließlich, wie Christoph Link (1979: S. 260f.) hervorgehoben hat, wohl unter dem Einfluß der Ergebnisse bibelexegetischer und religionsgeschichtlicher Schriften<sup>52</sup>, v.a. deshalb zum Fremdkörper, weil auch für Thomasius die mit der modernen Staatstheorie einhergehende Betonung der „Autonomie der säkularen Rechtsgemeinschaft“ in den Vordergrund trat und dies mit dem spezifisch lutherischen Motiv korrelierte, das sich „gegen jede Vergesetzlichung der biblischen Weisung“ wandte.

## 2. Das Naturrecht der „Grundlehren“

### *a) Vom Primat des Verstandes zum Primat des Willens: Die Bedeutung des anthropologischen Paradigmenwechsels für das Naturrecht*

Mit dem in den „Grundlehren“ entwickelten Naturrecht<sup>53</sup> findet sowohl ein Wechsel vom rationalen zum voluntaristischen<sup>54</sup> Naturrecht als auch eine damit

---

<sup>50</sup> Vgl. GL: S. 6f. Interessant auch dieser Hinweis *Schneiders* (1971: S. 106f.): Er sieht das Anliegen des „allgemeinen göttlichen geoffenbarten Gesetzes“ als Erneuerung des „reformatorischen Protest(es) gegen die scholastische Philosophie und Theologie“, der dem Anliegen entspringt, eben nicht nur die Philosophie von theologischen Problemen, sondern auch die Theologie von philosophischen Einflüssen zu bereinigen.

<sup>51</sup> Vgl. u.a. GL: S. 8f. Hier grenzt Thomasius die Offenbarung bzw. Heilige Schrift als Gegenstand juristischer bzw. rechtsphilosophischer Betrachtung völlig aus, die nunmehr allein auf Vernunft und sinnliche Erfahrung zurückgeht.

<sup>52</sup> Bei seiner Abkehr vom Gedanken der Rechtsgeltung des *ius divinum positivum* universale verweist Thomasius (AS 2/VI: S. 305) unmittelbar und explizit auf „*De Legibus Hebraeorum Ritualibus*“ von *John Spencer*. Link (1979: S. 264f.) sieht ihn darüber hinaus Ergebnisse aufgreifen von *Bochart*, *Capellus*, *Spinoza*, aber vor allem von *Richard Simon* „*Histoire critique du Vieux Testament*“.

<sup>53</sup> Vgl. die Darstellungen bei *Rüping* (1968: S. 31ff.), *Röd* (1970: S. 160ff, 171ff.), *Schneiders* (1971: S. 239-289); *Brückner* (1973: S. 178ff.), *Link* (1979: S. 120ff.), *Larenz* (1943: S. 204ff.), kurz *Luig* (1987: S. 230ff.).

<sup>54</sup> Das verwendete Attribut „voluntaristisch“ steht hier für den Gegensatz zum zuvor vertretenen rationalistischen Naturrecht: Es bezieht es sich auf die Deduktion des Naturrechts aus der durch den Primat des Willens charakterisierten menschlichen Natur. Das auf diese Weise als „voluntaristisch“ zu bezeichnende Naturrecht ist daher nicht zu verwechseln mit der voluntaristischen Rechtsbegründung, so wie sie Thomasius früher vertreten hatte: nämlich der Rechtsgeltung des Naturrechts durch den Willen Gottes als Gesetzgeber.

verknüpfte Schwerpunktverlagerung vom Prinzip der socialitas auf das eines tendenziell individualistischen Glücksprinzips statt. Dies hat v.a. damit zu tun, daß Thomasius zwischen den „Institutionum“ und der Entstehung der „Grundlehren“ seine bisherige zentrale anthropologische Prämisse aufgibt: Die Vorstellung, daß das Verhältnis der beiden Seelenkräfte des Menschen durch die Herrschaft des Verstandes über den Willen geprägt wird<sup>55</sup>, ist der Überzeugung gewichen, wonach „der Verstand niehmals die zuerst bewegende Krafft anderer Kräffte und Facultäten“, hingegen „aber der Wille ... das zuerst würckende der menschlichen Seele/ weil sie den Verstand beweget“, ist (GL: S. 25). Die frühere Position vom Verstandesprimat war, so Thomasius rückblickend, geradezu der Hauptirrtum seiner „Institutionum“<sup>56</sup>.

Zu diesem *anthropologischen Paradigmenwechsel*<sup>57</sup> gelangt er im Verlauf der Abfassung des zweitens Teils seiner „Sittenlehre“, der seiner Absicht nach als „Ausübung“ (Praxis) die „Einführung“ (Theorie) ergänzen und vervollständigen sollte. Gegen deren Ende sieht er sich plötzlich in einer völlig veränderten Situation: Er verwirft die allen seinen bisherigen Überlegungen zugrunde gelegte Annahme vom Verhältnis der beiden Seelenkräfte, d.h. vom Primat des Verstandes, und sieht statt dessen im *Willen* das wesentliche Charakteristikum des Menschen. Dieser ist zudem keineswegs frei, denn er wird praktisch vollständig unter dem Diktat der menschlichen Leidenschaften (Affekte) vorgestellt und erscheint so zugleich als fehlgeleiteter, „böser“ Wille. Dem *Motiv* zur Umkehr seiner anthropologischen Grundannahmen kann an dieser Stelle freilich nicht weiter nachgegangen werden. Mit Sicherheit steht dies aber im Zusammenhang mit einer bereits 1694 eingesetzten tiefen persönlichen religiösen Krise, die seinen bisherigen aufklärerischen Optimismus nachhaltig bremst, und die ihrerseits mit der Wahl August Hermann Franckes als Beichtvater und auch Einflüssen mystischer Theologie zusammenhängen mag<sup>58</sup>. Ein ausgeprägtes

---

<sup>55</sup> Ausführlich zur Bestimmung des Menschen hinsichtlich Leib, Seele, Seelenkräften und Sinnen vgl. auch EVL: S. 112ff.

<sup>56</sup> Vgl. GL: S. 2f.; AS 2/VI: S. 304. Der zweite grundlegende Fehler, den Thomasius im nachhinein benennt, war sein falscher Gesetzesbegriff, d.h. die Annahme, daß göttliche Gesetze und Strafen den gleichen Charakter wie menschliche Gesetze haben - in den „Grundlehren“ betrachtet er sie dann mehr als göttliche consilia.

<sup>57</sup> Der von mir verwendete Terminus vom ‘anthropologischen Paradigmenwechsel’, soll, auch im weiteren Verlauf der Untersuchung, als Bezeichnung für den Schwerpunktwechsel der anthropologischen Grundprämisse vom Verstandes- zum Willensprimat dienen, so wie er oben nachfolgend beschrieben wird.

<sup>58</sup> Dazu u.a. Max Wundt (1992: S. 51f.), Bienert (1932: S. 292ff, bes. 302ff.), Röd (1970: S. 159), Schneiders (1971: S. 226ff.), Sauter (1932: S. 160ff.), kurz Rüping (1968: S. 36f.). Besonders deutliche Zeugnisse dieser Phase sind die „Lektion an sich selbst“ von 1694 (KTS XVII) und v.a. die „Ostergedanken von Zorn und bitterer Schreibart“ von 1695 (KTS XVIII). Retrospektiv führt Thomasius seinen anthropologischen Pessimismus auf Rudimente der „Mönchs Philosophie“, auf mystische, und wohl

Sündenbewußtsein zeigt ihn unter starkem pietistischen Einfluß, und die Interpretation des Willens unter dem bestimmenden Einfluß der von ihm konstatierten drei Hauptaffekte (Ehrgeiz, Wollust, Geldgeiz) als letztlich unfreien und bösen Willen steht unter dem Eindruck von Luthers „De servo arbitrio“. Im übrigen richtet sich Thomasius mit dieser, ganz bewußt an die protestantische These von der Unfreiheit des menschlichen Willens angelehnten Anthropologie, explizit etwa gegen Descartes, der jede, auch die schwache Seele als prinzipiell der Herrschaft über die Affekte für vermögend hält, sowie gegen die Lehre Aristoteles' von der doppelten Willensfreiheit<sup>59</sup>.

Einer fatalen Konsequenz für jede sittliche Theorie ist daher kaum zu entgehen: Nicht allein die Umsetzung des als richtig vom Verstand erkannten und darauf durch eine vom Willen ausgehende Handlung ist durch die konkurrierenden Einflüsse der Leidenschaften gefährdet. Viel grundlegender und problematischer noch ist das Dilemma, das sich aus der Unmöglichkeit ergibt, das Problem der eigenen Affektbeherrschung mittels Verstand überhaupt zu erkennen. Denn weil der Verstand vom affektbestimmten und „bösen“ Willen geleitet wird, erscheint ihm folglich auch dasjenige als gut, was faktisch der Befriedigung seiner Affekte dient<sup>60</sup>. Ein Ausweg scheint ausgeschlossen: „Wille muß durch Willen bestritten werden/ und wenn wir tugendhaft werden wollen/ muß ein guter Wille den bösen bestreiten. Wo will er aber den guten Willen hernehmen/ indem er noch in dem Stande ist/ daß er den herrschenden bösen Willen für was gutes hält/ und da der gute Wille von dem bösen annoch gefesselt wird?“ (ASL: S. 504)<sup>61</sup>. Mit bemerkenswerter Konsequenz und Aufrichtigkeit gesteht Thomasius deshalb das Scheitern seiner eigenen Sittenlehre ein, denn sie kann somit nicht mehr das Mittel sein, das eine sittliche Besserung des Menschen aus eigenem Antrieb bewirken kann. Die von ihm nur noch postulierte, rudimentäre Funktion der Ethik besteht bestenfalls noch im Aufzeigen der Art und Weise, wie man zur Erkenntnis der eigenen Willens- und damit Affektbe-

---

auch stoische Einflüsse (in ihrer Negation jeglicher Affekte) zurück, vgl. CRG: S. 38, 325ff. (= Kap. 14).

<sup>59</sup> Vgl. ASL: S. 491ff. Die ausgesprochen negative Sicht auf die Affekte relativiert Thomasius nach Ende seiner religiösen Krise bzw. „pietistischen Phase“: Nicht sie selbst sind an sich böse, sondern nur ihre einseitige Dominanz, sofern sie nicht durch die Kraft anderer Affekte gemäßigt wird, vgl. AS 2/VII: S. 335f. Schließlich können sie sogar, als gemäßigte Affekte, zur vernünftigen Liebe selbst gezählt werden (CRG: S. 355). Vgl. hier Kapitel VIII.1 und VIII.1.a.

<sup>60</sup> „Und weil demnach dasjenige/ was in seinem Willen herrschet/ böse ist/ und aber den Verstand einnim(m)t daß derselbe solches für gut hält/ wie will der Verstand die Kräfte kriegen/ dieses sein herrschendes Wesen anzufinden/ und für schlimm zu halten?“ (ASL: S. 502).

<sup>61</sup> Auf dieses zugleich kognitive wie ethische Dilemma verweist Thomasius auch in den „Grundlehren“: „Denn nicht so wohl deshalb/ weil es dem Verstande etwas gutes zu seyn deucht/ beehrte solches der Wille/ sondern deshalb/ weil der Wille etwas verlangt/ welches dem Verstande scheint gut zu seyn.“ (GL: S. 23).

herrschaft gelangen kann. Wenn er aus diesem prinzipiellen Dilemma jedoch keinen anderen Ausweg mehr sieht, als schließlich sein Vertrauen auf die Heilige Schrift und die göttliche Gnade zu setzen<sup>62</sup>, dann bedeutet dies auch das Eingeständnis des Scheiterns seines Projekts eines im Grunde innerweltlich-säkular aufgebauten ethischen Systems, das er mit Hilfe einer konsequenten Trennung von Philosophie und Theologie angestrebt hatte, und mit dem er praktisch den Versuch des Aufbaus eines in seiner Geltung religiös und konfessionell unabhängigen Wertesystems aus der gesunden Vernunft unternommen hatte<sup>63</sup>. Die Bedeutung dieser Tatsache für das Verständnis und die Spezifik der deutschen Aufklärung hat Hans-Jürgen Engfer (1989: S. 33) pointiert formuliert: „Wenn daher ... die deutsche Aufklärung im Geiste des Protestantismus beginnt, dann führt dieser Geist die beginnende Aufklärung sogleich in ihre erste Krise. Und dies deshalb, weil der Protestantismus - jedenfalls der, den Thomasius vertritt - dem Menschen gerade diejenige Fähigkeit bestreitet, die Voraussetzung für jeden Versuch der Selbstaufklärung und -besserung wäre: die Fähigkeit zur Selbstbestimmung aufgrund vernünftiger Einsicht.“ Daß Thomasius seinen ethischen Pessimismus später wieder etwas relativiert und ‘entradikalisiert’, ist hier nur am Rande zu erwähnen<sup>64</sup>, denn dies bleibt auf seine daraus gezogenen naturrechtlichen wie rechtsphilosophischen Konsequenzen, so wie sie im folgenden darzustellen sind, ohne weiteren Einfluß.

---

<sup>62</sup> „Wo demnach die Sitten-Lehre aufhöret/ da suppliret die göttliche Weißheit dero Defecte und Mängel. Die Sitten-lehre gehet nicht weiter/ als daß sie den Stand der Bestialität dem Menschen zu erkennen giebt/ und ihn von dar zu dem Stand der Menschheit leitet. Wie er aber von der Menschheit und blossen Vernunft ab- und zum wahren Christenthum geleitet werden sollte/ das zeigt die Heilige Schrift/ und darzu hilft ihm die Göttliche Gnade.“ (ASL: S. 521) Thomasius verweist schließlich darauf, daß alle bisher von ihm angeführten Tugenden letztlich schon in der Heiligen Schrift zu finden und darauf zurückzuführen sind. Im Grunde ist die „gantze Christliche Sitten-Lehre“ schon in der Bergpredigt enthalten, vgl. ASL: S. 522ff.

<sup>63</sup> Das Scheitern seiner ausschließlich auf Vernunft gegründeten Sittenlehre darf indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Thomasius ursprünglich gerade um eine immanent-säkulare Begründung der Ethik ging, einschließlich einer rationalen Transformation christlicher Werte (Nächstenliebe - vernünftige Liebe). „Beyde (Christen und Menschen, M.K.) werden erkennen/ daß ich die Vernunft und die Offenbarung nicht mit einander vermischet/ sondern nur in so weit die Tugend beschrieben habe/ als man dieselbe vermögend ist durch natürliche Kräfte zu erlangen.“ (ESL: Vorrede o.S.) Daher ist es, trotz des letztendlichen Scheiterns seines Vorhabens, unzutreffend und irreführend, seine Ethik retrospektiv nur „als einen Versuch einer christlichen Sittenlehre“ zu verstehen, wie dies *Walter Bienert* tut (1934: S. 311).

<sup>64</sup> Vgl. u.a. CRG: S. 37ff. Hier scheinen ihm die natürliche (im Gegensatz zur übernatürlichen) Glückseligkeit ebenso wie bestimmte Tugenden wieder mit natürlichen Mitteln (Vernunft) erreichbar - allerdings nicht durch die Einsicht einer freien, autonomen Vernunft, sondern durch die Vermittlung der (wenigen) „Weisen“, welche, durch das Aufzeigen der mit menschlichen Handlungen und Dispositionen verbundenen Folgen, die Hinkehr zu Tugend und Glück durch die Motive von Furcht und Hoffnung steuern.

Wenn Thomasius die Herrschaft des Verstandes über den Willen allerdings als die Grundlage „der daher nothwendig fliessenden irrigen Meynung/ als wenn alle Menschen/ wie andere unterste Arten der natürlichen Körper/ einerley Natur wären“ (GL: S. 3) beschreibt, scheint seine Aufgabe der anthropologischen Annahme vom Verstandesprimat für das Naturrecht zunächst gleichbedeutend mit der Absage an dessen Möglichkeit überhaupt. Es war ja gerade bis dato, d.h. für Grotius, Hobbes, Pufendorf und nicht zuletzt für ihn selbst in der „Rechtsgelahrtheit“, die unentbehrliche und zentrale Prämisse des modernen, neuzeitlichen, *rationalen* Naturrechts gewesen, auf die Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen die These von ihrer natürlichen Gleichheit zu gründen, welche sie als gleichgestellte Rechts-(wie Vertrags-)Subjekte qualifizierte. Und nur aus der allen Menschen gleichermaßen innewohnenden Vernunftnatur ließ sich die Begründung einer universalen Teilhabe an den natürlichen Rechten als auch der jenseits aller sozialen Unterschiede gleichermaßen bestehende Geltungsanspruch mitmenschlicher Pflichten ableiten<sup>65</sup>.

In dem Moment jedoch, in dem der Wille den Verstandesprimat ablöst und selbst zum wesentlichen Charakteristikum der menschlichen Natur wird, werden zugleich alle aus der Vernunftnatur abgeleiteten Gebote naturrechtlicher Egalität fragwürdig, denn die Menschen verfügen weder über den gleichen kognitiven Zugang zum natürlichen Gesetz noch kann (dem Inhalt dieses Gesetzes nach) ihre Vernunftnatur per se zur Geselligkeit hinführen, folglich auch nicht zu den bisher aus diesem Prinzip abgeleiteten Normen. Vielmehr tritt mit dem generellen Primat des Willens gegenüber dem Verstand auch die Individualität des jeweiligen Wollens in den Vorrang gegenüber der früheren, vernunftbegründeten Gleichheit, d.h. die auf diese Weise bedingte *natürliche Ungleichheit* aller Menschen. Alles menschliche Streben führt keineswegs mehr vernunftgesteuert, praktisch quasi-automatisch, auf die socialitas hin, sondern ist gänzlich diversifiziert: Ist „das die Menschlichen Verrichtungen dirigirende principium nicht der Verstand/ sondern der Wille“, dann sind auch „alle und jede individua der Menschen aber mit einem unterschiedenen und wiedrigen Willen von Natur begabet“ (GL: S. 7). Zum Beweis der These, „daß kein Mensch gefunden wird/ dessen Wille in allen Stücken mit eines andern seinen Willen übereinstimme“ (GL: S. 32), greift Thomasius auf seine wesentlich in der „Ausübung der Sittenlehre“ entwickelte Affektentheorie zurück. So erklärt er die empirisch evi-

---

<sup>65</sup> Auf der Verstandesgleichheit basierte die „Gleichheit des Rechts und so fern sie Menschen sind/ das nemlich alle Menschen/ sie mögen auch von andern an Gütern des Gemüths/ des Leibes und des Glücks einen so grossen Vorzug haben/ als sie wollen/ nichts desto weniger die Pflichten des Rechts der Natur andern erzeigen sollen/ eben so gut/ wie sie wollen/ daß ihnen andere solche erzeigen sollen ...“ (GRG: S. 161). In der Aufzählung erfaßt Thomasius die traditionellen weltlichen Glücksgüter, wie sie seit der Antike gelten: das bonum honestum, bonum jucundum, bonum utile. Vgl. auch ESL: Zuschrift o.S. sowie S. 32ff.

dente Individualität jedes Menschen aus der Dominanz eines seinen Willen (und mithin seinen Verstand) wesentlich beeinflussenden Hauptaffekts bzw. dem individuell-spezifischen Verhältnis der Hauptaffekte unter- und zueinander. Die derart den Willen affizierenden Leidenschaften teilt Thomasius in die drei Hauptaffekte<sup>66</sup> *Wollust, Ehrgeiz* und *Geldgeiz* ein, auf die sich alle anderen Gemütsbewegungen zurückführen lassen (z.B. Hoffnung, Furcht, Freude, Traurigkeit usw.)<sup>67</sup>. Gemein ist allen drei Affekten, daß sie gleichermaßen als Ausdruck des Liebes-Begriffs von Thomasius zu verstehen sind (wenn auch der *unvernünftigen* Liebe), so wie er ihn bereits in der Sittenlehre entwickelt hatte, nämlich als Verlangen nach Vereinigung mit einer angestrebten Person oder Sache<sup>68</sup>. Die Ursache, warum den Affekten die Funktion eines Movens für Wille und Verstand zukommt, ist vor und nach dem anthropologischen Paradigmenwechsel dieselbe und liegt erkenntnistheoretisch im Sensualismus von Thomasius begründet<sup>69</sup>. In entscheidender Modifikation des klassischen, seit der Antike bekannten Erkenntnisgrundsatzes „nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu“ weitet Thomasius das sensualistischen Prinzip jedoch auch auf den *Willen* aus. Analog den Ideen des Verstandes „haben wir auch nach der unbekanntem Begierde keine Willen/ sondern alle und jede Begierde erfordert zum wenigsten zur Würckung eine Empfindung oder Erkänntniß eines äuserlichen Sinns.“<sup>70</sup> (GL: S. 18). Im übrigen geht der sensualistische Ansatz, wie Heinrich Rüping nachwies<sup>71</sup>, nicht auf die Wirkung Lockes zurück, sondern wurde eigenständig von Thomasius entwickelt.

---

<sup>66</sup> Meist redet Thomasius nur von *drei* Hauptaffekten. In seiner „Einleitung der Sittenlehre“ zählt er diese zu den Passionen der unvernünftigen Liebe. Der eigentlich *vierte* Affekt, die vernünftige Liebe, spielt für die obige Argumentation jedoch keine besondere Rolle mehr, da er, als prinzipiell unterlegener und weitaus schwächster, allenfalls marginal zur Charakterbildung des Menschen beiträgt.

<sup>67</sup> Zur Diskussion seiner Affektentheorie als Spiegel seines Gesellschaftsbildes vgl. hier Kapitel VIII.1. und VIII.1.a.

<sup>68</sup> Sie „sind drey wirkende und den Verstand und Bewegungs-Krafft (= Wille, M.K.)/ sich mit einer angenehmen/ auch abwesenden Sache zu vereinigen/ antreibende Eigenschaften“ (GL: S. 43).

<sup>69</sup> „Die Gemüths-Neigungen sind Bewegungen des menschlichen Willens zu angenehmen oder widrigen Dingen die abwesend oder zukünftig sind/ welche von denen starken Eindrückungen äusserlicher Dinge in das Hertze des Menschen/ und der daraus erfolgten ausserordentlichen Bewegung des Geblüths entstehen.“ (ASL: S. 105).

<sup>70</sup> Verstand *und* Wille sind zunächst nur ein bloßes Vermögen, facultas (GL: S. 15). Im übrigen beeinflussen den Willen nicht nur die Hauptaffekte, sondern auch allgemein die physischen Bedürfnisse der menschlichen Natur: z.B. Verdauung, Sexualität, Hunger usw., vgl. GL: S. 21f. „Alle Leidenschaften der Seelen kommen von denen Sinnlichkeiten her. Und wie die Philosophi insgemein sagen/ es sey nichts im Verstande/ daß nicht zuvorhero in die Sinne gefallen/ also können wir auch mit Fuge sagen/ es sey nichts im Willen/ das nicht zu vorhero in die Sinne gefallen ...“ (ASL: S. 92).

<sup>71</sup> Rüping (1968: S. 33f.) hat darauf verwiesen daß Thomasius' Sensualismus (wenn auch noch ohne die Applikation auf den Willen) sich bereits in seiner „Philosophia auli-

Ohne an dieser Stelle die Thomasische Affektentheorie und -psychologie weiter ausführen zu wollen, muß hier die Feststellung genügen, daß die anthropologische Annahme eines prinzipiellen Willensprimates, verbunden mit dessen gleichzeitiger Determiniertheit durch die Affekte, ein sowohl erkenntnistheoretisches wie normatives Problem für das Naturrecht aufwirft. Die erste, *erkenntnistheoretische* Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß es praktisch ausgeschlossen ist, daß alle Menschen vermittelt ihrer Vernunft zur Erkenntnis derselben allgemeinen moralischen bzw. naturrechtlichen Normen gelangen können, weil ihr Verstand nicht frei ist, sondern abhängig vom Willen<sup>72</sup>: „Denn nicht so wohl deshalb/ weil es dem Verstande etwas gutes zu seyn deucht/ begehrte solches der Wille/ sondern deshalb/ weil der Wille etwas verlangt/ welches dem Verstande scheint gut zu seyn.“ (GL: S. 23) Demnach erscheint das Gute für jeden Menschen als dasjenige, worauf seine Leidenschaften zielen, bzw. erscheint umgekehrt dasjenige, was der affektdeterminierte Wille anstrebt, zugleich als gut, mithin moralisch gerechtfertigt. Entsprechend der jeweiligen affektbedingten, psychophysischen Individualität muß sich nahezu notwendig auch die Definition des jeweils „Guten“ oder „Bösen“ von Mensch zu Mensch unterscheiden. Damit entfällt die Möglichkeit eines Rückgriffs auf das menschliche Gewissen. Dennoch ließen sich diese Schwierigkeiten noch als ein Problem begreifen, das in der Irrtumsfähigkeit subjektiver Erkenntnis liegt, das aber gleichwohl noch die Möglichkeit der Existenz eines allgemeinen, obersten Naturrechtsprinzips offenhielt. Mit der affektbestimmten Individualität des Menschen wirft Thomasius aber zudem ein wesentlich weitergehendes *normatives* Problem auf, denn somit existiert auch ein von Mensch zu Mensch objektiv differierendes „Gut“ oder „Böse“. Zwar ergibt sich auch für die Erkenntnis eines subjektiven Guten das eben dargestellte erkenntnistheoretische Problem<sup>73</sup>.

---

ca“ von 1688 unter Berufung auf *Epikur* (PHA: S. 108) findet, und damit eindeutig unabhängig von *Locke*, d.h. vor der Kenntnis seines Werkes „De intellectu“ (Essay concerning human understanding von 1690). Damit ist die Annahme *Sauters* (1932: S. 163f.) widerlegt, der hier die Übernahme des Lockschen Axioms und dessen Umwandlung als Willensprinzip sieht. Im übrigen vertrat auch *Hobbes* (1998: S. 11) diesen sensualistischen Rationalismus: „... denn es gibt keine Vorstellung im menschlichen Verstand, die nicht zuerst ganz oder teilweise in den Sinnesorganen erzeugt worden.“

<sup>72</sup> „Aber die Sehnsucht des Hertzes regieret nicht allein die Bewegungs-Krafft des Leibes/ sondern auch den Verstand selbst an/ daß er die geliebte Sache sehr betrachte und auf Mittel dencke/ dieselbe zu erlangen und derselben zu geniessen. Dahero ist der Wille eine Begierde des Hertzens/ so allemahl mit der Gedancke des Verstandes vergesellschaftet ist.“ GL: S. 20f.; vgl. 23.

<sup>73</sup> Immerhin ist die Möglichkeit eines richtigen Urteils über die subjektiv adäquate Interpretation des individuell Guten nicht gänzlich ausgeschlossen: Sofern das Urteil der Vernunft frei, d.h. ohne jeglichen Einfluß des Willens, zustandekommt, ist noch die prinzipielle Verifikationsmöglichkeit des „wahren Guten“ aufrechterhalten. Als reine Verstandesfunktion vermag diese „gesunde Vernunft“ frei und richtig zu urteilen; falsch dagegen und unfrei unter dessen Einfluß („verdorbene Vernunft“), vgl. GL: S. 30. Nicht zuletzt hier liegt die ‘Restfunktion’ seiner im großen und ganzen geschei-



Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß Thomasius die objektive Existenz eines individuell verschiedenen „gut“ und „böse“ voraussetzt, denn nur deshalb kann es auch verkannt werden<sup>74</sup>. Ein Rückgriff auf die scholastische Idee angeborener Prinzipien entfällt ohnehin, da er diese, wie schon in den „Institutium“, aus seiner sensualistischen Perspektive kategorisch ausschließt<sup>75</sup>.

### b) *Das individualistische Naturrechtprinzip*

Diese Schwierigkeiten berücksichtigend, stellt Thomasius daher ein *allgemeines Naturrechtprinzip* auf, das, zum einen, sowohl auf dem Willen als Grundtrieb des Menschen beruht, als auch, zum anderen, noch hinter jegliche Interpretationspluralität bezüglich seines materialen Gehalts, d.h. der Vielfältigkeit der Gegenstände bzw. Inhalte des menschlichen Wollens, zurückweicht: „Die allgemeine Richtschnur aller Verrichtungen und der Grund-Satz des in weiten Verstande genommenen Natur- und Völcker-Rechts ist: dasjenige muß man thun/ was der Menschen Leben sehr lang und glücklich machet; und dasjenige muß man meiden/ was das Leben unglücklich machet und den Tod befördert.“ (GL: S. 114) Dieses Prinzip ist im Grunde *formal*, weil es sich - aufgrund der Annahme, die v.a. psychophysisch (affektiv) begründete Individualität aller Menschen variere objektiv hinsichtlich der jeweils *materialen* (inhaltlichen) Bestimmung<sup>76</sup> - gerade einer allgemeingültigen materialen Interpretation dessen enthält, *was* für den einzelnen Glück bedeutet oder das Leben verlängert. Statt dessen geht Thomasius auf die eher existentielle Ebene menschlicher Grundbedürfnisse zurück: Die *Motive* von Selbsterhaltung und Glücksstreben sind allen Menschen *gemein* und stehen als allgemeine Ursache noch vor jeder inhaltlich-individuellen Pluralisierung. Auf diese Weise nimmt Thomasius die voluntaristische Begründung des Naturrechts vor, das sich über

---

terten Sittenlehre. Vgl. zur ‘Vernünftigkeit’ moralischer Handlungen auch *Sauter* (1932: S. 164f.).

<sup>74</sup> „Aber in Bejahung des Guten oder Bösen/ welches uns selbst angehet (denn wenn es andere angehet/ so ist auch der Verstand freyer) ist der Verstand in Nachsinnung der Mittel/ so das gute zu erlangen geschickt seyn/ allezeit dem Antrieb des Willens unterworfen ...“ (GL: S. 23)

<sup>75</sup> GL: S. 79f., vgl. GH 3/VII: S. 714f.

<sup>76</sup> Ein solches allgemeines Naturrechtprinzip resultiert aus der Unmöglichkeit, eine für alle Menschen gültige Definition dessen, was für sie gut oder schlecht, nützlich oder schädlich ist, aufzustellen. Es trägt der Tatsache Rechnung, daß zwar alle Menschen ein langes, vergnügtes und glückliches Leben anstreben und Schmerz und Unglück meiden wollen, dabei aber „nicht einerley Empfindung von der Vergnügung und Schmerzen haben.“ (GL: S. 36) Dem eigenen Urteil müssen überlassen bleiben „die meisten Fragen von unserem Glück oder Unglück; von deme/ was zu Erhaltung unserer Gesundheit diene; von Gewissens-Fällen; von Dingen/ die da gegenwärtig und mit den Sinnen leicht zu begreifen sind/ und dergleichen.“ (PK: S. 249f.)

die *Gleichheit des menschlichen Wollens* konstituiert, denn schließlich treffen alle individuell verschiedenen Willensäußerungen im Grundbedürfnis nach einem langen, glücklichen Leben zusammen. Somit führt auch die anthropologische These vom Willensprimat, in deren Folge sich zunächst der Schwerpunkt von der natürlichen Gleichheit des Verstandes auf die Ungleichheit der Menschen, ihre Individualität und Differenz, verschob, zur Begründung menschlicher Gleichheit. Der Gegensatz zu seinem früheren Naturrechtsentwurf ist jedoch fundamental: Während in jenem das oberste Prinzip im Gebot der socialitas bestand, d.h. in der *Pflicht* zum vernunftgemäßen, gemeinwohlorientierten Handelns, ist nunmehr das menschliche *Recht* auf Glückseligkeit die zentrale Norm. Zwar ohne explizit eine prinzipielle Priorität zu setzen<sup>77</sup>, darf man begründet von einer individualistischen Tendenz dieses Prinzips sprechen: Das ergibt sich schon allgemein aus der Tatsache, daß die angestrebten Güter eines langen Lebens und menschlichen Glücks nur in bezug auf den einzelnen Menschen einen Sinn besitzen, und im besonderen daraus, daß Glück ausschließlich als jeweils individuell zu erlangendes Gut vorgestellt werden muß. Nicht zuletzt begründet Thomasius auch die nunmehrige Ablehnung des, seinem früheren Naturrechtsentwurf noch zugrunde liegenden und von Pufendorf übernommenen, socialitas-Gebotes damit, daß es unvermögend war zur Herleitung derjenigen Normen, welche die Sorge des einzelnen um sich selbst betreffen: Es „mißfällt“ ihm vor allem deshalb, weil es sowohl so viel „Umschweiffe brauchet/ die Pflichten des Menschen gegen sich selbst dazuthun“, als auch die Gebote des Honestum (also die zur Glückseligkeit des inneren Friedens führende Individualethik) nicht „deutlich begreifet“ (GL: S. 114)<sup>78</sup>.

Allerdings ist der Weg zur Begründung eines voluntaristischen Naturrechts nicht unproblematisch, denn sie geschieht um den Preis einer faktischen Gleichsetzung von Moral und Physis. Generell führt Thomasius die Möglichkeit moralischer Werturteile darauf zurück, daß die meisten menschlichen Handlungen auf den Willen zurückgehen und daher auch ethisch zu verantworten sind. Der Maßstab der Moralität ist jedoch mit dem Prinzip der Selbsterhaltung identisch: Wenn „kein Körper ohne die Erhaltung seiner Kräfte (also auch der individuell verschiedenen Seelenkräfte Wille, Verstand, M.K.) bestehen kan, also heisset dasjenige gut/ was die Kräfte eines Körpers erhält/ böse hingegen/ was die Kräfte eines jeden Körpers destruiert/ weil nachdem die Kräfte destruiert seyn/ der Körper selbst zernichtet wird/ wenn aber die Kräfte erhalten werden/ wird

---

<sup>77</sup> Ausdruck dessen ist die bewußt unpersönliche „man“-Formulierung des Naturrechtsprinzips, welche die unpersönliche Form des Lateinischen wiedergibt: „Facienda esse, quae vitam hominum reddunt & maxime diuturnam & felicissimam; & evitanda, quae vitam reddunt infelicem & mortem accelerat.“ (FJN: S. 172)

<sup>78</sup> Die Vermengung der Gebote des Justum und des Decorum ist erst als drittes Argument angeführt.

auch der Körper erhalten.“ (GL: S. 27f.)<sup>79</sup> Indem er die moralische Natur des Menschen als „Begriff der Krafft zu wollen mit denen dem Willen unterworfenen Kräfften“ definiert (GL: S. 25), mithin physisch bestimmt, geht er sogar so weit, die Moralphilosophie selbst als Disziplin der Physik zu betrachten: „Dannhero ist offenbahr/ daß die Moralia ohne die natürlichen Dinge nicht können verstanden werden/ weil sie derselben Schlüsse seyn und also die Philosophia moralis einen absonderlichen Theil der Physic abgiebt.“ (GL: S. 25) Demgegenüber hebt er die Gegenüberstellung von entia moralia und entia naturalia, d.h. die Sphäre sittlicher Freiheit gegenüber den Kausalitätsgesetzen unterworfenen Gegenständen der physischen Natur, als einen der Mängel des Pufendorfschen Naturrechts hervor<sup>80</sup>. Das von ihm voluntaristisch begründete allgemeine Naturrechtsprinzip, das Selbsterhaltung und Glückseligkeitsstreben zum Ausgangspunkt jeder weiteren Normativität erhebt, ist das Resultat der Position, mit der Physis als Grundlage der Moral einen sicheren Weg zur Deduktion ihrer Normen gefunden zu haben. Einiger grundsätzlicher Probleme war er sich offenbar nicht bewußt: Gemessen am Maßstab logischer Stringenz ist zu konstatieren, daß er sich wegen der „prinzipiellen Unmöglichkeit der Reduktion von Normen auf Tatsachenaussagen“ (Röd 1970: S. 167) hoffnungslos in der Sein-Sollen-Aporie verfangen hat bzw. die Unmöglichkeit des Übergangs von der Deskription zur Norm zumindest nicht als solche wahrgenommen hat<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> In der „Rechtsgelahrtheit“ hatte Thomasius dieses utilitaristische Prinzip nur bezüglich des gemeinen Nutzens gelten lassen, wobei allerdings dessen moralische Qualität noch an die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers gebunden blieb (GRG: S. 71f.). In den „Grundlehren“ greift er auf Erkenntnisse seiner „Einleitung der Sittenlehre“ zurück. Schon hier war er prinzipiell von der Ableitbarkeit des Moralischen aus dem Physischen ausgegangen, d.h. ohne die Qualität moralischer Begriffe an weitere Bedingungen zu knüpfen, sofern sie dem Wohl des Menschen in der Gesamtheit seiner Teile dienen: Die These, daß „dasjenige alleine gut sey/ was des Menschen Wesen und Kräfte am dauerhaftesten erhält/ und vermehret“ (ESL: S. 10) führt zu dem Grundsatz: „Dieses Leben ist nicht alleine gut/ sondern auch der Grund alles Guten...“ (ESL: S. 17). Vorbereitet war diese Position aber schon längst seit der Ablehnung angeborener Begriffe. In seinem Bericht über „Meine zu Leipzig Anno 1689. gehaltene Lections de praejudiciis“ schreibt er: „Entia moralia sunt abstractiones a rebus physicis.“ (GH 3/VII: S. 715) Zur Differenz der Thomasischen von der Pufendorfschen Ontologie vgl. *Kobusch* (1993: S. 173ff.).

<sup>80</sup> GL: S. 3. Zu dieser Einteilung Pufendorfs vgl. *Welzel* (1990: S. 132ff.), *Hammerstein* (1987: S. 178), *Denzer* (1985: S. 152).

<sup>81</sup> Zum Problem vgl. v.a. *Röd* (1970: S. 166f.). *Ilting* (1983: S. 91) sieht dessen Begründung „unter totaler Verkennung und Ignorierung der Einsichten Pufendorfs“. *Sauter* (1932: S. 163f.) kommt in seiner kritischen Analyse zu einem absolut negativen Urteil über Thomasius' Beitrag zum Naturrecht. In dessen Hinwendung auf das individuelle Glück erblickt er lediglich die Vollendung des neuzeitlich-modernen „Abstieges“ des Naturrechts aus den Höhen metaphysischer und transzendentaler Qualität zu einem profanen, individuell-utilitaristischen Prinzip: „Grotius hat in seiner Definition die drei Elemente: Gott, die vernünftige und die soziale Natur des Menschen ... Pufendorf hat noch zwei: natura rationalis et socialis; bei Thomasius ist auch das „sociale“ gefallen und der Utilitätsgedanke an dessen Stelle getreten ...“ (*Sauter* 1932: S. 175).

Auch fehlt eine überzeugende Erklärung dafür, auf welche Weise das wahre Gute bzw. Nützliche angesichts des unfreien Verstandes überhaupt zu erkennen ist, insbesondere dann, wenn die affektiv-willensverklärte Rechtfertigung eines irrefeleiteten Glücksstrebens vorliegt. Selbst der Hinweis auf die wenigen „Weisen“, die zu einer solchen Erkenntnis in der Lage sind, ist zirkulär<sup>82</sup>. Ungeklärt bleibt auch die Frage, wie aus der Feststellung der Berechtigung des menschlichen Glücksanspruches zugleich eine Verpflichtung zum Glücksstreben werden kann; so evident ihm der Übergang vom Recht auf Glück zur Pflicht auf Glück auch scheinen mag.

Mit der Begründung des Naturrechts auf dem voluntaristisch-eudämonistischen Prinzip erfolgt indes ein starker *Säkularisierungsschub*. Dessen submetaphysische Begründung wehrt explizit die These ab, ein solches Prinzip sei aus der Übereinstimmung mit dem göttlichem Willen abzuleiten, da dieser aufgrund der Irrtumsfähigkeit des Verstandes ohnehin nicht zweifelsfrei erkennbar sei<sup>83</sup>. Doch vor allem resultiert die Säkularisierung aus einem, von Thomasius nunmehr tiefgreifend korrigierten *Gesetzesbegriff*, der nicht mehr weltliche wie göttliche Gesetze als ihrer Natur nach gleiche Dinge behandelt. Allein noch positivrechtlichen Gesetzen (aufgrund ihrer Sanktionsgewalt) kommt dieser Status zu, wohingegen göttliche Gesetze mehr als Ratschläge (*consilia*) anzusehen sind. In der „Rechtsgelahrtheit“ hatte Thomasius zur Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes noch auf die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers zurückgegriffen, wobei die Übereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem göttlichen Gesetz zum Maßstab der Moralität der Handlung diene. Nunmehr verzichtet er mit der Grundlegung des Naturrechts im innerweltlich-eudämonistischen Prinzip auf eine metaphysisch-religiöse Legitimation. In dem Moment freilich, in dem Thomasius das Naturrechtsprinzip nicht mehr als „göttliches“ Gesetz versteht, sondern vielmehr als einen Imperativ, der sich selbst legitimiert im menschlichen Glücksstreben<sup>84</sup>, beschreitet er,

---

<sup>82</sup> Voraussetzung einer solchen Erkenntnis ist ein nicht durch (affektbedingte) Interessen, d.h. ohne Einfluß des Willens zustande gekommenes Urteil der „gesunden“ Vernunft. Thomasius hält allerdings die meisten Menschen für dazu unfähige „Narren“, die im Grunde der Aufklärung durch Weisheit bedürfen, weil sie auf der Jagd nach falschen Glücksgütern sind, die zwar ihren Leidenschaften entsprechen, jedoch nicht zum Ziel der Gemütsruhe führen. Dennoch besitzt diese Argumentation erkenntnistheoretisch auch weiterhin eine offene Flanke: Wie sollten selbst Weisheit darin zweifelsfrei sicher sein, auf welchem Weg ein der „gesunden“ Vernunft zugeschriebenes Urteil tatsächlich zustande gekommen ist, da doch der von Leidenschaften affizierte Wille den Verstand mit Vorurteilen verdunkelt?

<sup>83</sup> GL: S. 111ff. Auch verweist er direkt auf seine (bereits in der „Rechtsgelahrtheit“ stattgefundenen) Ablehnung der Deduktion eines Naturrechts aus einem prälapsarischen Unschuldzustand, wie etwa im christlichen Naturrecht *Valentin Albertis*. Näheres hierzu unter Kapitel II.1.a.

<sup>84</sup> Indem Gott mehr als Vater und Ratgeber (*pater, consiliarius, doctor*) denn als absoluter Gesetzgeber (*legislator despoticus*) anzusehen ist (GL: S. 102f.), verliert er prak-

wenn auch ungewollt, letztlich jenen atheistischen Weg, den er zuvor Hobbes vorgeworfen hatte<sup>85</sup>.

Freilich bleibt auch Thomasius mit seiner voluntaristisch-eudämonistischen Begründung des Naturrechts innerhalb der Tradition des rationalen Naturrechts. Zwar stützt es sich im Gegensatz zum „rationalen“ Naturrecht nicht auf die vernünftige, sondern die „moralische“ Natur des Menschen. Doch wenngleich die Vernunft als Charakteristikum der menschlichen Natur abgelehnt wird, so bleibt sie als Erkenntnisprinzip zweifellos auch dem voluntaristischen Naturrecht erhalten<sup>86</sup>. Sein Prinzip bleibt allen Menschen zugänglich, weil der Beweis der ausnahmslos jedem Willen zugrunde liegenden Motive in rationalen Kategorien (wahr, deutlich, adäquat und zulänglich) geführt werden kann: Der Grundsatz des Naturrechts ist *wahr*, „da alle Menschen das längste und glücklichste Leben lieben/ jedennoch alle ihre Verrichtungen das Leben verkürzten und solches unglücklich machen“ und *deutlich*, weil er allen Menschen, selbst den Uneinsichtigen, gleichermaßen einzuleuchten vermag, „denn die Verbindung des Subjecti mit dem Praedicato ist dem Begriff und Geschmack der Narren sehr anständig/ weil sie alle gerne lange und glücklich leben wollen.“ (GL: S. 114) Diese rational-unmittelbare Evidenz ist freilich von zentraler Bedeutung, weil von ihr der angestrebte Erfolg des Naturrechts abhängig ist: nämlich die säkular-rationale Begründung allgemeiner Normen, die auch Anders- und Abergläubige wie Atheisten einschließt<sup>87</sup>.

### c) Die normative Ausdifferenzierung des Naturrechts

Mit der Neukonstruktion eines eudämonistischen Naturrechtsprinzips als Resultat veränderter anthropologischer Prämissen ergibt sich hinsichtlich der Aufgabe zur Regelung der sozialen Beziehungen ein weiteres grundlegendes Problem für das Naturrecht: Denn wird die *socialitas* als das die Gesellschaft verbindende Prinzip vom Glücks- und Selbsterhaltungsstreben der einzelnen ver-

---

tisch sowohl für den Inhalt als auch für die *Verbindlichkeit* des Naturrechts seine zuvor denknötwendige Bedeutung. Das Naturrecht bleibt lediglich darin noch „göttlich“, daß es „in der Menschen Herten geschrieben ist“ (GL: S. 99), was aber, da der Wille eine Begierde des Herzen darstellt, nichts anderes mehr heißen kann, als daß Thomasius das menschliche Streben nach Glück als eine von Gott seinem Geschöpf verliehene, und damit legitimierte Eigenschaft seiner Natur mitgegeben hat. Man muß voraussetzen, „daß Gott alle Creaturen nicht zum Unglücke und daß sie in beständiger Traurigkeit leben sollen/ sondern zu einem glücklichen und freudigen Leben geschaffen habe.“ (CRG: S. 9).

<sup>85</sup> Das gilt freilich nur in bezug auf den Verzicht, die Verbindlichkeit des Naturrechts auf den Willen eines göttlichen Gesetzgebers zurückzuführen.

<sup>86</sup> GL: S. 99.

<sup>87</sup> GL: S. 111f., 137.

drängt, treten notwendig umgekehrt diejenigen Kräfte in den Vordergrund, die sozial desintegratives Potential bergen. Interpretieren die Menschen entsprechend ihrer jeweiligen Affektdisposition ihr Glück verschieden, konfliktieren sie daher auch in ihren Handlungen<sup>88</sup>. Dies gilt um so mehr, als Thomasius eine ausgesprochen pessimistische Sicht im Blick auf die moralischen Fähigkeiten der von ihren Affekten determinierten Menschen hat, die eine sittliche ‘Besserung’ (Zivilisierung der eigenen Affekte) allenfalls in einem sehr begrenzten Maße überhaupt zuläßt. Das Verhältnis der Menschen zueinander wird dadurch äußerst ambivalent. Der einzelne ist zwar nie „so stark und mächtig/ daß er nicht zuweilen allerhand Menschen Hülffe benöthiget“, dies aber wohl nicht zuletzt wegen der Bedrohung anderen, d.h., weil er „nicht zu weilen den Nachstellungen allerhand Menschen unterliegen müsse.“ (GL: S. 50). Die Menschen sind sich Hoffnung und Hindernis zugleich<sup>89</sup>. Das in der gegenseitigen Hilfsbedürftigkeit noch verbliebene Rudiment einer socialitas-Vorstellung tritt aber vor dem pessimistischen Menschenbild von Thomasius deutlich in den Hintergrund. In den Vordergrund rückt die gegenseitige Gefährdung<sup>90</sup>: „Jedoch sind die Menschen mehr zu fürchten/ als daß man Hoffnung auff sie setzen kan/ weil sie offte mehr schaden können und wollen.“ (GL: S. 51) Folglich steigt um so mehr der Bedarf nach einem auf soziale Disziplinierung und Konfliktvermeidung zielenden Naturrechts: „Was bißher gesaget worden/ zeigt an/ daß die menschlichen Verrichtungen einer Norm benöthiget seyn/ weil die grössten Schäden und Nachtheile unter denen Menschen entstehen würden/ wenn ein jeder nach seiner eigenen Neigung ... handeln wolte/ und würde in gewis kurtzer Zeit ein Krieg aller gegen alle entstehen.“ (GL: S. 76) Mit der Beschreibung dieser Situation rückt Thomasius freilich unübersehbar an die Aussagen von Thomas Hobbes heran.

Auf welche Weise aber kann gerade aus einem Naturrechtsprinzip, das scheinbar nicht mehr als ein auf Selbsterhaltung zielendes und eudämonistisches Postulat darstellt, auch die erforderliche konfliktpräventive Funktion abgeleitet werden? Thomasius sucht die Antwort in der Aufstellung von *drei* normativen Regelbereichen: Der Satz des Naturrechts ist - und hier liegt schließlich das dritte Argument für dessen Rationalität - „*adaequat* und *zulänglich*: weil er ... alle moralischen Gebothe unter sich begreiffet und zugleich den Schlüssel an

---

<sup>88</sup> „... es lehret auch die Erfahrung/ daß die Ehrgeitzigen/ Geldgeitzigen und wollüftigen Menschen von Natur in denen äuserlichen Verrichtungen einander zuwieder seyn.“ (GL: S. 37) Zu den von Thomasius aufgestellten Eigenschaften der bestimmten Affekttypen bzw. -kombinationen vgl. die Beispiele GL: S. 69ff. bzw. die zugrundeliegenden Erörterungen in der „Ausübung der Sittenlehre“, ASL: S. 157ff.

<sup>89</sup> „Am meisten aber kan ein Mensch dem andern helfen und schaden.“ (GL: S. 50).

<sup>90</sup> Mit der Schwerpunktverlagerung auf das Schadenspotential gibt Thomasius für sein Menschenbild letztlich auch die Pufendorfsche Vorstellung eines relativen Gleichgewichts zwischen gegenseitiger Gefährdung und Hilfsbedürftigkeit auf.

die Hand giebt/ die Principia des ehrlichen/ anständigen und gerechten zu unterscheiden.“ (GL: S. 114) Diesen drei Prinzipien entsprechen drei Regeln, die sich aus dem allgemeinen Naturrechtsprinzip ableiten lassen<sup>91</sup>: Das Ehrbare oder *Honestum*<sup>92</sup> mit seiner Regel „Was du wilt/ daß andere sich thun sollen/ das thue dir selbst.“ Dessen Sinn besteht sowohl in der Erkenntnis der eigenen Torheit sowie der ‘Selbsttherapie’ der Dämpfung der eigenen Affekte. Auf Gebote unter Inkaufnahme des eigenen, freiwilligen Rechtsverzichts zielt das Wohlanständige bzw. *Decorum* mit seiner Regel „Was du wilt/ daß andere dir thun sollen/ das thue du ihnen.“ Und schließlich gründet sich das Gerechte, das *Iustum*, auf das Motiv, andere Menschen nicht an ihrem Rechtsgebrauch zu hindern, formuliert in der Regel „Was du dir nicht wilt gethan wissen/ das thue du andern auch nicht.“ Daß alle drei Prinzipien in einer reziproken Logik formuliert sind, ist nicht zufällig: Thomasius vertritt die Überzeugung, daß nicht Altruismus, sondern allein individueller Egoismus („gesunde“ Eigenliebe) die Wurzel eines freundlichen Sozialverhaltens ist: „Niemand liebet andere/ es sey denn wegen seiner eigenen Glückseligkeit: Niemand liebet sich alleine/ er liebe denn vieles ausser sich.“ (GL: S. 83). Die Erklärung, warum auch die Selbstliebe an die Liebe zu anderen Menschen gebunden wird, liegt in seinem Verständnis von Glückseligkeit als Liebe begründet, wie er es v.a. in seiner „Sittenlehre“ entfaltet hatte: Die Ursache des Zusammenhangs von Sozialität und Individualität bestand in der Definition des Glücks als einem Seelenzustand inneren Friedens, der auf die Vereinigung mit gleichgesinnten Menschen (seelenverwandten „Gemütern“) ebenso angewiesen war wie sich darin erfüllte. Von hier aus muß auch die Formulierung des *Honestum* verstanden werden. Die genannten Gebote freilich sind im Grunde nicht neu und stellen Varianten der „Goldenen Regel“ dar, die sich bereits im Neuen Testament findet. Auf diese hat etwa auch Hobbes rekurriert, allerdings hat er diese nicht nach spezifischen Bedeutungsebenen ausdifferenziert<sup>93</sup>. Demgegenüber versteht Thomasius - und

---

<sup>91</sup> Zu allen drei Regeln GL: S. 118 und ff. Die Struktur der Dreiteilung menschlicher Normbereiche hat Thomasius indes bereits im „Discours sur la Bienséance“ vorgefunden (vgl. MG 1689/3: bes. S. 165): Allerdings sind dort Gerechtigkeit (*la justice*), Ehrbarkeit (*l’honnêteté*) und Wohlstand (*bienséance*) weder in einem naturrechtlichen Sinne verwendet noch ist ihre Bedeutung mit den Bestimmungen, die Thomasius dem *iustum*, *honestum* und *decorum* gibt, identisch.

<sup>92</sup> In der gesamten Arbeit werde ich aus Gründen der begrifflichen Klarheit nur die lateinischen Termini verwenden, denn diese schließen Mißverständnisse aus.

<sup>93</sup> Matth. 7, 12. „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das sollt ihr ihnen tun.“ Auf dieses Wort des Evangeliums bezieht sich auch *Hobbes* (1998: S. 100): „Dem entspricht dieses Gesetz der Heiligen Schrift: Was ihr wollt, daß euch andere tun sollen, das tut ihnen.“ Ebenso gilt für alle Menschen das Gesetz: „*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*“ Im Gegensatz zu Thomasius unterscheidet er jedoch nicht funktional (nach sozialer Aufgabe) zwischen dem Gebot (positiv) und dem Verbot (negativ). Vielmehr benutzt er sie offenbar völlig synonym: Am deutlichsten wird das an der Passage, wenn er formuliert, alle Naturgesetze seien in dem einzigen Satz enthalten - in der englischen Version aber die negative Formulierung der Verbotsformel, in der lateinischen jedoch

hier liegt die Wurzel für die selbständige und weitreichende Bedeutung seines Naturrechts - diese Varianten nicht mehr lediglich als alternative, sinngleiche Bedeutungen. Vielmehr umreißt er in Form eines negativen Verletzungsgebotes (Justum bzw. Gerechtigkeit/Recht) und zweier positiver Gebote (Decorum bzw. Anstand/Wohlanstand und Honestum bzw. Ehrlichkeit/Ehrbarkeit) funktional differenzierte Normbereiche, die letztlich auf die voneinander unterschiedenen Ebenen des Rechts, der Sozial- und der Individualethik bezogen werden.

Vor der Ausdifferenzierung der jeweiligen sozialen Norm- und Bezugssebenen betont Thomasius jedoch die Einheit aller Prinzipien, insofern sich alle zusammen auf die moralische Besserung eines Individuum beziehen. Das Naturrecht erscheint hier in einer Bedeutung als Gesamtbegriff der *Moralphilosophie*, da für ihn erst das Gefüge eines zugleich ehrlich, anständig und gerecht geführten Lebens zum Ziel eines „geruhigen Lebens“ (*vita quieta*) führt<sup>94</sup>. Unter der Voraussetzung des Willensprimates und dessen affektuell bedingter, jeweils individueller Ausprägung, stellt Thomasius grundsätzlich auch nicht die Pluralität individueller Glücksauffassungen infrage - oder genauer: einen individuellen Weg zum inneren Frieden (Gemütsruhe). Auf diese Weise bedeutet etwa dem Ehrgeizigen der Ruhm, dem Wollüstigen die Annehmlichkeit und dem Geizigen der materielle Wohlstand die Erfüllung seines Glücks<sup>95</sup>. Zugleich aber sieht er

---

die positiv formulierte Gebotsformel verwendet; vgl. *Hobbes* (1998: S. 208). Beide Sätze sind für ihn lediglich verschiedene Ausdrücke seines zweiten natürlichen Gesetzes: „Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten, soweit er dies um des Friedens und der Selbstverteidigung willen für notwendig hält, und er soll sich mit soviel Freiheit gegenüber anderen zufriedener geben, wie er anderen gegen sich selbst einräumen würde.“ (*Hobbes* 1998: S. 100) Zwar erwähnt auch er, daß ohne Zwang die natürlichen Gesetze nicht eingehalten werden. Doch differenziert er bei deren Einhaltung nicht nach inneren oder äußeren Pflichten und trennt auch nicht deren soziale Bezugs- und Geltungsebenen: „Denn die natürlichen Gesetze wie Gerechtigkeit, Billigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit, kurz, das Gesetz, andere so zu behandeln wie wir selbst behandelt werden wollen, sind an sich, ohne die Furcht vor einer Macht, die ihre Befolgung veranlaßt, unseren natürlichen Leidenschaften entgegengesetzt ...“ (1998: S. 131) Zur vorthomasischen Verwendung der Begriffe Justum, Decorum und Honestum und ihrem Verhältnis vgl. die instruktive Übersicht von *Beetz* (1989: S. 208ff.), dem es allerdings - vor der angeblichen „Überbewertung“ „des Innovationswertes seiner Systematisierungsleistung“ warnend - um die Hervorhebung der Anknüpfungspunkte zu Traditionslinien geht.

<sup>94</sup> So kann „niemand weder geruhig/ noch löblich/ noch angenehm noch genügend leben ... wenn er nicht zugleich ehrlich/ anständig/ und gerecht lebet“ (GL: S. 116). Insofern sind alle drei Normen „durch eine freundliche Verbindung von Natur vereinigt“ (GL: S. 117).

<sup>95</sup> Vgl. GL: S. 115. Diese Ansicht verweist auf Grundannahmen der Thomasischen Anthropologie. Die beiden Teile des Menschen, Seele und Leib, existieren nicht lediglich nebeneinander, sondern lassen sich nicht ohne wechselseitigen Einfluß verstehen. Gegen die stoische oder epikureische Ansicht erachtet er den Leib also nicht als Gefängnis der Seele, und wertet dadurch auch dessen Wohlergehen ethisch auf: Beide sind „in höchster und unbeschreiblicher Vereinigung verknüpft ... dergestalt/ daß die Seele



das Erfordernis einer differenzierten ethischen Strategie gegen die sich aus der jeweiligen Affektdisposition ergebenden Laster, eben damit ein jedes Individuum auf seinem spezifischen Weg zum inneren Frieden gelangen kann. In diesem Sinne sollen die drei von ihm angeführten Naturrechtsprinzipien (Honestum, Decorum, Justum) deshalb auch als moralphilosophische Korrektive gegen die aus den dominanten Affekten jeweils folgenden Laster fungieren: „Das ehrliche Leben bestreitet mit seiner Lieblingkeit und Annehmlichkeit aufs heftigste die unangenehme Vergnügung und unlustige Freude an der Wollust; das anständige Leben mit seiner Lobwürdigkeit bestreitet die unlöbliche Begierde des Ehrgeitzes. Endlich das gerechte Leben mit seiner Vergnüglichkeit löscht den uner-sätlichen Durst der geitzigen Ungenügsamkeit.“<sup>96</sup> (GL: S. 116)

Neben der moralphilosophischen Bedeutung der drei Naturrechtsprinzipien, insofern sie sich die individuelle Erlangung eines inneren, privaten Seelenfriedens beziehen, kommt ihnen aber zugleich eine *soziale* Aufgabe zu. Denn die lasterhaften Affekte bedrohen nicht allein den inneren Seelenfrieden der einzelnen Menschen, sondern, „wenn sie in äusserlichen Thaten ausbrechen“ (GL: S. 117), auch den *äußeren, öffentlichen Frieden*. Hierbei nun unterscheidet Thomasius äußerst differenziert zwischen den spezifischen Aufgaben der drei Regeln. So soll das Decorum den äußeren Frieden befördern und das Justum dessen Störungen verhindern<sup>97</sup>. Dem Honestum kommt dagegen praktisch keine unmittelbare soziale Relevanz mehr zu<sup>98</sup>. Waren so beim innerlichen Frieden noch alle drei Naturrechtsprinzipien wirksam, obliegt die Aufgabe bezüglich des äußeren Friedens faktisch nur Decorum und Justum. Erhalten bleibt die Einheit aller Prinzipien insofern, als Thomasius die Erlangung menschlicher Glückseligkeit, d.h. des inneren Friedens, zugleich an die Existenz des äußeren Friedens bindet<sup>99</sup>.

---

von der Gesundheit des Leibes/ der Leib aber von dem Leben/ denen Sinnlichkeiten und denen Gedancken der Seele participiret.“ (ESL: S. 66).

<sup>96</sup> Zur gleichen Zuordnung vgl. PK: S. 11.

<sup>97</sup> „Das ehrliche zwar/ daß dem innerlichen Frieden gerathen werde; das anständige damit andere uns Hülffe zu leisten und den äusserlichen Frieden befördern angelockt werden; das gerechte/ daß andere nicht gereizet werden/ den äusserlichen Frieden zu stören.“ (GL: S. 117).

<sup>98</sup> Gleichwohl ist m.E. die Ursache der merkwürdig reziprok konstruierten Regel des Honestum mittelbar auch dem Anliegen geschuldet, dem einzelnen einen Prüfstein zur Allgemeinverträglichkeit seines subjektiven Glücksstrebens zu geben: Ich strebe ein solches Glück an, von dem ich weiß, daß es, wenn ich es dem anderen gleichermaßen zubillige, nicht in Konflikt mit meinem eigenen geraten würde (was ja im Falle inneren Friedens zutrifft). Erst auf diese Weise kann das dem Mitbürger gewünschte Glück zum Maßstab meines eigenen werden: „Was du wilt/ daß andere sich thun sollen/ das thue du dir selbst.“ (GL: S. 118).

<sup>99</sup> Weil „die Narren durch ihre Verrichtungen anzeigen/ daß ihnen die innerliche Ruhe fehle/ und also nicht geschickt seyn/ die euserliche Ruhe zu befördern oder zu erhalten/ sondern daß sie vielmehr zur Verwirrung der euserlichen Ruhe Anlaß geben“, fol-

Diese beiden grundsätzlichen Aufgaben des Naturrechts, die moralphilosophische zur Erlangung des inneren Friedens und die sozialphilosophische zur Beförderung und Gewährung des äußeren Friedens, nimmt Thomasius auch zum Maßstab seiner Bestimmung der Kategorien des „Guten“ (bonum) und des „Übels“ bzw. Bösen (malum)<sup>100</sup>: So kommt dem *Justum* hinsichtlich der Beförderung des *Guten* für das *Individuum* der geringste Wert zu, da es (als reine Verbotsregel) nicht vermögend ist, aus Feinden Freunde zu machen. Dem *Decorum* entspricht der mittlere Wert, weil es zeigt, auf welche Weise Freunde gewonnen werden können. Das *Honestum* befördert nun das höchste Gute, weil es den „Brunnquell“ der Weisheit darstellt, d.h. als einzige Regel den Weg aus der Torheit aufzeigen kann. Bezüglich ihrer *sozialen Funktion* verhält es sich umgekehrt proportional: Hier ist das *Justum* am nötigsten, weil es das größte *Übel* bekämpft, d.h. das Verbot von Taten darstellt, welche die Ursachen von (Bürger-) Krieg und Haß darstellen. Dem *Honestum* kommt aus diesem Blickwinkel die geringste Bedeutung zu. Es bekämpft lediglich das geringste Übel, weil die Nichtbefolgung seiner Gebote an sich keine Gefahr für die Ruhe und Sicherheit der Gesellschaft darstellt. Das *Decorum* schließlich übernimmt auch hier die Mittelstellung, denn die von ihm *gebotenen* Taten verursachen bei Nichtbefolgung wenigstens nicht den „äußersten“ Haß oder Krieg<sup>101</sup>.

Merkwürdig aber ist die Sachlage, daß Thomasius eben *nicht* die Bedeutung seiner drei Naturrechtsprinzipien im Blick auf das Gute *und* Böse für den je-

---

gert Thomasius, „daß die Normen eines weisen Mannes/ welche die Narren von der Unglückseligkeit zur *Glückseligkeit* zu führen zum Endzweck hat/ auf deren *drey* Punkte ihr Absehen richte: auff die Erlangung der innerlichen Ruhe/ das ist/ die Thorheiten der *drey* Haupt-Begierden zu mäßigen; auf die Beförderung der euserlichen Ruhe durch friedfertige Verrichtungen; auff die abzuwendende Verwirrung der euserlichen Ruhe durch Unterlassung friedensstörender Verrichtungen.“ (GL: S. 88, Herv. M.K.) Der äußere Frieden muß demnach als formale, doch *unabdingbare* Rahmenbedingung für die Möglichkeit eines glücklichen Lebens angesehen werden. Zwar definiert Thomasius wahres Glück als innere Gemütsruhe. Das scheint aber auch den (mäßigen) Genuß weltlicher Glücksgüter als nicht unwesentlichen Beitrag zur Erlangung der Gemütsruhe einzuschließen (vgl. GL: S. 115). Dafür jedoch ist äußerer Frieden die notwendige Voraussetzung.

<sup>100</sup> Vgl. zum folgenden die entsprechende Passagen GL: S. 122f. Vgl. auch GL: S. 90: „Aus demjenigen/ was gesaget ist/ fließet auch die Eintheilung der Verrichtungen in gute/ böse und mittlere. Die sehr guten sind/ welche zu Erlangung des innerlichen Friedens abzielen/ sehr böse dahingegen/ welche den äusserlichen Frieden stören/ mittlere aber/ die zwar den äusserlichen Frieden nicht stören/ aber denselben auch nicht befördern/ oder die auch wol den äusserlichen Frieden suchen/ aber ohne gehörige Sorgfalt des innerlichen.“

<sup>101</sup> Das *Decorum* stellt aufgrund seiner ambivalenten Struktur auch einen Sonderfall zwischen Moral und Recht dar, denn es kann in seinen ethisch-sittlichen Gehalt und seine juristischen Implikationen zerlegt werden. Auf der Ebene der Motivation ist es eine innerliche und moralische Haltung - auf der Ebene der Handlung selbst kann es dem im positiven Recht aufgehenden *Justum* unterliegen.

*weils* inneren *oder* äußeren Frieden bestimmt. Denn ohne das zusammengehörige Begriffspaar auf derselben Bezugsebene zu bestimmen, mißt er statt dessen das Gute nur am individuellen Seelenfrieden, während das Böse nur in bezug auf den äußeren, sozialen Frieden gesetzt wird. Dieses Problem findet sich, soweit ich das sehe, auch in der Sekundärliteratur nicht erklärt<sup>102</sup>. M.E. verweist diese inkonsistente Verwendung *zweier* unterschiedlicher Maßstäbe innerhalb *eines* Begriffspaares, obwohl von Thomasius weder begründet noch reflektiert, vor allem auf den tiefen Zusammenhang von innerem und äußeren Frieden, der im Verhältnis von individueller Erlangung und äußerer, sozialer Voraussetzung, steht. Während ein äußerstes Böse nur als dasjenige, „was in Ansehung *aller* Menschen böse“ ist, bestimmt wird, bleibt der Weg zum äußersten Guten notwendig individuell verschieden, denn „die Art zu demselbigen zu gelangen ist *mancherley*/ weil die Art der Abweichung *mancherley* ist.“ (GL: S. 102, Herv. M.K.) Somit liegt die Vermutung nahe, daß im Thomasischen Naturrecht ein positiv bestimmbares „Gutes“ faktisch nur in bezug auf das Glück der Individuen existiert. Stimmt das, so kann auch für das Gemeinwesen kein den Individuen vor- oder übergeordnetes Gut bzw. Gemeinwohl angenommen werden<sup>103</sup>. Erscheint das Böse hingegen vorrangig als äußerer Konflikt, als Krieg und Haß (und eben nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, als Gemütsunruhe), so läßt sich daraus folgern, daß Thomasius die unmittelbaren, praktischen Hindernisse bei der Erlangung individuellen Glücks in sozialen Konflikten sieht; mithin eröffnen erst friedliche, äußere Verhältnisse - als notwendige Voraussetzung - dem einzelnen die Chance auf sein inneres Glück<sup>104</sup>. Trifft diese Interpretation zu, dann hat Thomasius auf diese Weise de facto auch die vordergründige Unentschiedenheit seines naturrechtlichen Grundprinzips zwischen Individual- und Gemeinwohlpriorität entschieden: alle seine drei Naturrechtsprinzipien zielen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, eindeutig auf das Individualwohl.

#### d) Die Unterscheidung von Recht und Moral

Aus ideengeschichtlicher und rechtshistorischer Perspektive besteht das wohl wichtigste Ergebnis der von Thomasius vorgenommenen Unterscheidung seiner

---

<sup>102</sup> Vgl. u.a. *Rüping* (1968: S. 48), *Wiebking* (1973: S. 87f.), *Larenz* (1943: S. 211f.). Auch *Schneiders* (1971: S. 269) beschreibt lediglich die „ausdrücklich auf zwei verschiedenen Ebenen durchgeführte Einteilung der Güter“.

<sup>103</sup> Dazu vgl. GL: S. 115.

<sup>104</sup> In diesem Sinne auch kann Thomasius das *Honestum* als das moralische höchstwertige Prinzip verstehen und das *Justum* als das (praktisch) notwendigste, GL: S. 124. Im übrigen erscheint so auch der äußere Frieden nicht als selbständiger, ontologisch von der *socialitas* oder der göttlichen Ordnung vorgegebener Wert, denn er ist, als äußere Rahmenbedingung des geruhamen Lebens, nur Ausdruck des im allgemeinen Naturrechtsprinzip legitimierten individuellen Anspruchs auf ein langes Leben und Glück.

‘arbeitsteilig’ in moralphilosophische und sozialphilosophische Aufgaben unterschiedenen naturrechtlichen Normen in der darin implizierten *Trennung* von *Recht und Moral*. Hierfür geben vor allem zwei Annahmen den Ausschlag: die Unterscheidung von inneren und äußeren Pflichten sowie eine Neudefinition des Rechtsbegriffs. Allgemein bestimmt Thomasius eine Pflicht als das Hervorrufen einer Verbindlichkeit durch die damit verbundenen jeweiligen Nach- oder Vorteile. Sie stellt „eine Neigung des Willens durch die eingejagte Furcht (und erweckte Hoffnung)“ dar, vermittelt durch einen „Weisen“, „der die Gewalt hat/ eine Furcht zu verursachen/ und der mit einer Klugheit Schrecken machet oder eine Hoffnung erwecket.“ (GL: S. 86) Die darauf folgende Aufspaltung des Pflichtbegriffs in einen inneren und einen äußeren korreliert der Unterscheidung von menschlichen Handlungen in innere (seelische) und äußere. Eine *innere Verpflichtung* wird allein aus Angst vor seelischen Schäden (Gemütsunruhe) oder - umgekehrt - aus Hoffnung auf diesbezügliche Vorteile hervorgerufen, „so aus der Natur der Sache entsteht“ (GL: S. 86)<sup>105</sup>. Umgekehrt setzt das voraus, daß eine innerliche Pflicht sich tatsächlich auch nur auf das Ziel individueller Glückseligkeit qua Gemütsruhe beziehen kann. Demgegenüber entsteht eine *äußere Verpflichtung* erst aus der Reaktion anderer Menschen auf ein bestimmtes soziales Verhalten, also praktisch aus Furcht vor - nicht notwendig mit der Sache verknüpften, jedoch von menschlicher Willkür herrührenden - weltlichen Strafen bzw. in der Hoffnung auf weltliche Belohnungen (Gewinn)<sup>106</sup>. Eine derartige Pflichtenlogik macht freilich die faktische Säkularisierung des Thomasischen Naturrechts manifest, denn mit dieser wertneutralen, psychologischen Begründung löst er „den Begriff der Verpflichtung aus dem Rahmen eines absoluten transzendenten Wertesystems“ (Wiebking 1973: S. 92). Das Motiv zur Befolgung einer naturrechtlichen Norm ist nicht mehr als eine individuell-utilitaristische Entscheidung zwischen den Alternativen von Furcht oder Hoffnung, Vor- oder Nachteil, subjektiven Unglück oder Glück. Aufgrund der Tatsache, daß die Tugend und ihre Ausübung selbst zum Mittel des erstrebten Glücks wird, stellt auch das oberste Prinzip des Thomasischen Naturrechts genau genommen „gar kein Sittengesetz, sondern nur eine allgemeine Klugheitsregel“ dar (Schneiders 1971: S. 267).

---

<sup>105</sup> Es scheint aber, daß Thomasius in seiner Unbestimmtheit, welcherart die Strafen auf die Verletzung innerer Pflichten sind, sich noch nicht ganz von der Idee eines Gottes, wenn auch nicht eines offenbarungstheologisch gedachten, befreien kann. Zumindest erinnert die Formulierung einer innerlichen Pflicht daran, „welche aus dem Gewissen der natürlichen Gefahr nach der Verfügung der *ersten und ewigen* Kraft (FJN: S. 135: „ex ordinatione potentiae primae & aeternae“, Herv. u. Einfügung M.K.)/ so nothwendig würcket/ daß sie nicht kan vermieden werden“ (GL: S. 86).

<sup>106</sup> Auf die Bedeutung, daß Thomasius die Aufgabe der Hervorrufung solcher Verbindlichkeiten in gegenseitiger Ausschließlichkeit dem Rat einerseits und dem Fürsten andererseits zuspricht, wird später einzugehen sein. Zu dieser Thematik vgl. hier insgesamt Kapitel IV.2.

Neben diesem doppelten Pflichtbegriff basiert die Trennung von Recht und Moral auf der Neudefinition seines Rechtsbegriffs. Nach Thomasius ist das Recht immer *äußerlich* und sein wesentliches Charakteristikum die Erzwingbarkeit<sup>107</sup>; damit beruht es erst auf einem zwischenmenschlichen Sanktionsverhältnis. Folglich kann sich diese Erzwingbarkeit, sofern sie den Status eines Rechts beansprucht, auch nur auf äußere Verpflichtungen und äußere Handlungen erstrecken. Daß ein äußerer Zwang eine innerliche Verpflichtung hervorruft, wird definitiv ausgeschlossen. In diesem Sinne kann allein das *Justum* (als Verbotsregel<sup>108</sup> der friedens- und freiheitsverletzenden Handlungen) ein Recht hervorbringen. Demgegenüber kann dem *Honestum* schon deshalb kein Recht korrelieren, da es lediglich ein Verhältnis des einzelnen mit sich selbst darstellt. Es ist gleichwohl eine innerliche (von der Existenz anderer Menschen unabhängige) Pflicht, nämlich die Verpflichtung zur Mäßigung der Affekte, „weil die vernünftige Furcht des Schadens überbliebe/ wenn er darwieder handelte.“ (GL: S. 97)<sup>109</sup>. Als moralische Norm reicht das *Honestum* jedoch weiter als ein (bloßes) Recht. Das *Decorum* richtet sich zwar auch auf eine gegenseitige, äußere Verpflichtung von Menschen. Doch ebensowenig wie das *Honestum* begründet es ein Recht (im eigentlichen Sinne), weil es nicht erzwingbar ist: Es „kan niemand zur Anständigkeit gezwungen werden/ und wenn er gezwungen wird/ so ist es keine Anständigkeit mehr.“ (GL: S. 97) Folglich sind *Honestum* wie *Decorum* grundsätzlich nicht-rechtliche, ‘innerlich’ verpflichtende Prinzipien, denen per se keine Rechtsqualität zukommt<sup>110</sup>.

Demnach ist die Erzwingbarkeit als wichtigstes Kriterium anzusehen, das die Sphäre des Rechts von der Moral (und des Anstands) scheidet. Nur das *Justum* kann ein Recht hervorbringen, denn es betrifft die Einhaltung einer äußeren Pflicht und kann daher ausschließlich äußere Handlungen (nicht deren innere Motive!) mit Zwang und Verboten sanktionieren. Rechtsbefolgung wird der Substanz nach, zumindest tendenziell, zu bloßem *Rechtsgehorsam* reduziert: „Was aber der Mensch nach denen Regeln des Gerechten/ oder aus der äusserli-

---

<sup>107</sup> GL: S. 97f.

<sup>108</sup> Falsch ist die Darstellung der Trennung von Recht und Moral bei *Barudio* (1981: S. 215f.), weil hier gerade das Prinzip des *Justum* mit dem des *Decorum* verwechselt wird.

<sup>109</sup> Thomasius geht an dieser Stelle aber nicht darauf ein, daß dies keineswegs allen Menschen evident ist, weswegen das drohende Resultat (Gemütsunruhe) den meisten - als Narren (*stulti*) - erst von weisen Räten (*doctores, sapientes*) aufzuzeigen ist. Da ihnen ohne diese Weisen eine solche vernünftige Erkenntnis keineswegs offensteht, ist das Argument wenig stimmig.

<sup>110</sup> Vgl. GL: S. 86ff. Das allgemeine Motiv der Erweckung von Furcht (oder Hoffnung) als Mittel der Verbindlichkeit erfährt so eine differenzierte Umsetzung: Bei der äußeren Verbindlichkeit (*Justum*) hat dies ausschließlich über äußeren Zwang zu geschehen, die innere Verbindlichkeit (*Honestum, Decorum*) kann lediglich sittlich-moralisch aufgezeigt werden, d.h. gänzlich unter Verzicht auf äußeren Zwang.

chen Verpflichtung thut/ das wird von der Gerechtigkeit regieret/ und von dergleichen Verrichtungen wird er gerecht genennet.“<sup>111</sup> (GL: S. 98) So wie das Justum über seine eigene naturrechtliche Herleitung hinaus keinen moralischen Anspruch mehr erheben kann, kann ‘legales’ Handeln umgekehrt auch nicht den Anspruch erheben, zugleich per se tugendhaft zu sein: „Non omne quod licet, honestum est.“ (JH 1/V: S. 131) Der mit der ausschließlichen Begrenzung des Rechtszwanges auf äußere, friedensstörende Handlungen komplementäre Gedanke des Rückzugs des Rechts qua Justum aus einer möglichen, äußeren Erzwingbarkeit von Moral und Anstand, mithin dem Verzicht auf jegliche Anmaßung über das Gewissen der Individuen, ist zu Thomasius’ Zeit alles andere als selbstverständlich, was ebenso für die damit einhergehende Negation des ius divinum als Rechtsquelle gilt<sup>112</sup>: „Ein derartiges Rechtsverständnis mußte sich mit der überkommenen Naturrechtstheorie als unvereinbar empfinden, deren Postulat die untrennbare Einheit von Recht und Sittlichkeit, von positivem und natürlichem Recht war, eine Einheit, die auf der lex aeterna und auf der ‘convenientia cum sanctitate divina anteceder ad voluntatem divinam’ beruhte.“ (Link 1979: S. 267)

Mit dem Zwang liefert Thomasius im Grunde erstmals ein systematisches Kriterium zur Unterscheidung von Recht und Moral, das ihn von anderen Naturrechtlern wesentlich abhebt. So etwa von Grotius, dessen von Thomasius abgelehnte Gegenüberstellung von vollkommenen und unvollkommenen Rechten bereits in Richtung einer vorsichtigen Scheidung von Recht und Moral lief. Auch war bei Hobbes die Erzwingbarkeit von Rechten nur das Kriterium der Verbindlichkeit von Normen überhaupt, während bei Thomasius Normen immer verbindlich sind, sowohl innerlich wie äußerlich. Pufendorf dagegen hielt alle vollkommenen Rechte für erzwingbar und die (äußere) Rechtspflicht blieb zugleich eine moralische Pflicht<sup>113</sup>; letzteres bleibt auch später für Kants be-

---

<sup>111</sup> Das gilt auch umgekehrt: „Hieraus fließet auch/ daß das/ was der Mensch aus der innerlichen Verpflichtung/ und nach denen Regeln des ehrlichen und anständigen thut/ von der Tugend überhaupt regieret/ und daß der Mensch daher tugendhaft/ nicht gerecht genennet werde.“ (GL: S. 98).

<sup>112</sup> Auch in diesem Jahrhundert ist diese Fundamenteleistung für das liberale Denken mit kulturkritischem Duktus kritisiert worden - unter bewußter Ignorierung der dadurch denkbar werdenden individuellen Integrität und gesellschaftlichen Freiräume. So *Johann Sauter* (1932: S. 177): „Während Thomasius und mit ihm die ganze Literatur diese Dreiteilung und damit die strenge Abgrenzung von Recht und Moral als eine Kulturleistung ersten Ranges preisen, können wir darin nur das betrübliche Zeichen für den Zerfall der Wissens- und Kultureinheit, die gerade die Philosophie begründen soll und im Mittelalter auch tatsächlich begründet hat, erblicken.“

<sup>113</sup> Zu *Hobbes* und *Pufendorf* vgl. *Illing* (1983: S. 204ff.), der seinen Schwerpunkt jedoch auf die Vorwegnahme der Trennung von Recht und Moral, noch vor Thomasius, setzt. Vgl. auch *Wiebking* (1973: S. 92f.). Zu andern Vorläufern in der Trennung von Recht und Moral, z.B. *Grotius*, *Pufendorf* und *Lambert Velthuysen*, aber auch zu vermuteten Einflüssen von *Samuel Rachel* und *Johann Franz Budde* vgl. *Rüping* (1968:

rühmte Unterscheidung von Legalität und Moralität charakteristisch<sup>114</sup>. Entscheidend für eine trennscharfe Scheidung von Recht und Moral ist bei Thomasius jedoch nicht allein die Definition des Rechts über das Kriterium der Erzwingbarkeit - auf diese Weise könnte noch alles, was irgendwie gewaltsam erzwingbar ist, den Anspruch auf Rechtsqualität erheben. Vielmehr ist es erst die Art der Verknüpfung zwischen der, an sich ebenfalls nicht neuen, Innen-Außen-Struktur (Pflichten, Handlungen) mit dem Gedanken der Nichterzwingbarkeit bzw. Erzwingbarkeit, die auf diese Weise in ihrer Wirksamkeit als „erster Ansatz zur Unterscheidung von Recht und Moral zu einer Umgestaltung der traditionellen praktischen Philosophie geführt hat“. (Schneiders 1971: S. 278). Wenn Thomasius, im Gegensatz zu Kant und Pufendorf, auf diese Weise dem Rechtsgehorsam strenggenommen keine innere moralische Verpflichtung mehr korrelieren läßt, mag man dies als ethische Verarmung des Rechtsbegriffs empfinden<sup>115</sup>. Entscheidend aber dürfte die unmittelbare Bedeutung dieser Leistung für die Rechtsauffassung seiner Zeit sein: Hatte Thomasius doch als erster anhand von unzweideutigen Kriterien die *prinzipielle Illegitimität* des juristischen Zugriffs auf die moralischen und sittlichen Überzeugungen der Individuen begründet.

Schließlich bleibt der auf dem Erzwingbarkeitskriterium aufbauende Rechtsbegriff nicht ohne Konsequenz für das *Naturrechtsverständnis* bzw. den Begriff des Naturrechts selbst. Thomasius trägt dem Rechnung, indem er das Naturrecht nach einer „weitem“ und einer „engem“ Bedeutung (*ius naturae late & stricte dictum*) nimmt<sup>116</sup>. In seiner besonderen, *engen* Bedeutung erfaßt das Naturrecht nur das *Justum*. Denn erst dessen Ausrichtung auf die äußeren, mithin erzwingbaren Handlungen kann das so verstandene Naturrecht auch tatsächlich als *Recht* im Sinne seiner Definition qualifizieren. Folglich ist auch das Mittel zur

---

S. 45ff.). Generell zum neuem, auf Zwang aufgebauten Rechtsbegriff vgl. *Link* (1979: S. 266ff.).

<sup>114</sup> Recht und Sittlichkeit, Legalität und Moralität, unterscheiden sich nicht nach dem Inhalt oder der Weise ihrer Verpflichtung, sondern nur dadurch, daß sich das Recht bei seiner Befolgung auf den äußeren Gehorsam beschränkt und diesen nicht wegen der (sittlich) gegebenen Pflicht verlangt. Die Ethik aber erhebt die Forderung, das Rechts-handeln selbst als *Maxime* der Handlung zugrunde zu legen. Vgl. *Kant* (1991: bes. S. 319, 323ff.). Dazu *Kersting* (1993: S. 97ff.); *Welzel* (1990: S. 166). Trotz dieser Differenzen - entscheidend war der von Thomasius ausgehende Impuls, der letztlich in Gemeingut übergang: „Aber Kant hat schon kein Bewußtsein mehr davon, wie sehr seine Metaphysik der Sitten mit ihrer Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre von Thomasius herkommt und wie geschichtlich sie selbst ist.“ (*Schneiders* 1989b: S. 3).

<sup>115</sup> Etwa *Wieacker* (1996: S. 314ff.). Auch *Ilting* (1983: S. 92) hält es für einen „Fehlschluß“ von Thomasius, im strengen Sinne nur das positive Recht für verbindlich zu halten (unterschlägt aber die normative Kraft des *consilium*) und beklagt gegen *Hans Welzel* (1990: S. 165) oder *Norberto Bobbio* die „Nachwirkung dieser Absolutsetzung des positiven Rechts ... bis in die gegenwärtigen Rechtslehren“.

<sup>116</sup> GL: S. 104, 102f.

Durchsetzung der so verstandenen Gerechtigkeit der äußerlich verpflichtende und mit Zwangsbefugnis verbundene Befehl (*imperium*) im Gegensatz zu dem rein innerlich verpflichtenden Rat (*consilium*). Damit allerdings geht ein derartiges *ius naturae strictae* praktisch im positiven Recht auf<sup>117</sup>. Problematisch ist die Tatsache, daß das *Justum* zunächst als positivierbares Naturrecht erscheint, aber darauf v.a. als bereits positives Recht betrachtet wird, also „ohne daß der wichtige Unterschied von positiv und positivierbar herausgearbeitet wird.“ (Schneiders 1971: S. 277) Vorausgesetzt, Thomasius hat dieses Problem nicht lediglich bloß übersehen, könnte die Verwischung der Grenzen zwischen Naturrecht im engeren Sinn und positivem Recht darauf deuten, eine prinzipielle Entscheidung über deren Verhältnis zueinander zu umgehen. Ob bewußt oder nicht: Normenkonflikten zwischen Natur- und positivem Recht ist so von vornherein ihre letztlich denkbare Schärfe bzw. politische Brisanz genommen.

Die allgemeine, *weitere* Bedeutung des Naturrechts umfaßt dagegen die gesamte Moralphilosophie, worunter das *Honestum* und das *Decorum* fallen. Dabei wird auch deutlich, daß beide aufgrund der Unterscheidung ihrer Bezugsebenen zugleich eine relativ deutliche Trennung von Individual- und Sozialethik markieren: „Denn die *Ethica* lehret die *Principia honesti*, die *politica* die *Principia decori*.“ (GL: S. 104)<sup>118</sup>. Die Unterscheidung von Individual- und Sozialethik steht jedoch nicht nur für eine neue Binnendifferenzierung der Moralphilosophie selbst, in deren Ergebnis mit dem *Honestum* nicht nur ein gegenüber der Tradition diametral entgegengesetzter, tendenziell egalitärer Ehrbegriff auftaucht, weil er durch Verinnerlichung individualisiert wird, also vom äußeren sozialen (ständischen) Status unabhängig erlangt und gedacht werden kann. Darüber hinaus erlangt für die politische Ideengeschichte die im *Decorum* sich ausdrückende Idee eines Normenbereiches menschlicher Beziehungen in ihrer Abgrenzung zum positiven Recht außerordentliche Bedeutung. Dessen Regeln zielen nicht nur auf den Bereich der gesellschaftlichen Sitten und des Anstands, das *Decorum* erhält auch nur aus der nicht vom positiven Recht reglementierten

<sup>117</sup> *Welzel* (1990: S. 165f.) hebt als (erstmalige) „unverlierbare Einsicht“ hervor, „daß die Positivität (Gesetztheit und Durchsetzbarkeit) ein Wesensmoment des Rechts ist“, beklagt aber, daß dies „leider“ um den Preis der Aufgabe des inneren Zusammenhang von Sittlichkeit und Recht, nämlich mit dem „unseligen Begriff der ‘Zwangspflicht’“ geschieht.

<sup>118</sup> Der Politik-Begriff dieser Passage darf allerdings nicht in einer staatspolitischen Bedeutung verstanden werden, sondern in der einer Klugheit (*prudencia*), die als rationales Kalkül (Reziprozität des Nutzens) der Befolgung der Anstandsregeln zugrundeliegt. Der Begriff der „*Politic*“ bei Thomasius ist doppeldeutig, weil er sich sowohl auf private Klugheit wie Staatsklugheit sowie öffentliches Recht beziehen kann. Offenbar ist sich der selbst der Übersetzer *J. G. Zeidler* über die hier genannte Bedeutung im unklaren gewesen, wenn er im folgenden Satz „*Politic*“ ungeschickt und mißverständlich mit „*Etats-Lehre*“ (GL: S. 104; vgl. FJN: S. 158) wiedergibt und somit wohl nicht zuletzt die Fülle der Fehlinterpretationen in der Sekundärliteratur hervorrief. Zum Politik-Begriff von Thomasius vgl. hier insges. III.1.



sozialen Interaktion seine Normativität, also gerade nicht aus dem Faktum einer äußeren Gesetzgebung, die durch das staatliche Gewaltmonopol sanktioniert ist. Im Gegenüber von Decorum und Justum liegt, wenn auch noch ohne terminologische Konsequenz, so erstmals in der Geschichte des politischen Denkens der Keim zu einer systematischen Unterscheidung von *Gesellschaft* und *Staat*<sup>119</sup>.

Den ambivalenten Charakter des Thomasischen Naturrechts kennzeichnen grundsätzlich zwei gegenläufige Tendenzen: Einerseits beansprucht es als Naturrecht im engeren Sinne weiterhin seinen Rechtsstatus. Das (Verbots-)Prinzip des Justum erscheint positivierbar bzw. geht im positiven Recht tendenziell auf. Andererseits bleibt das Naturrecht insgesamt als Moralphilosophie vom positiven Recht unterschieden und wird als solches (da un erzwingbar) zugleich 'entrechtlicht'. Damit kann es nicht mehr als unmittelbare Quelle des positiven Rechts fungieren, sondern lediglich als dessen moralische Norm. Auf diese Weise wandelte sich die Naturrechtslehre von Thomasius „in eine Lehre vom 'richtigen' Recht, in Rechtsphilosophie und in materiale Rechtsethik“ (Welzel 1990: S. 165) um<sup>120</sup>. Allein die menschlichen, auf äußere Handlungen bezogenen Gesetze (*imperia*) gelten im exakten Wortsinn als Rechtsnormen<sup>121</sup>. Recht ist daher eine menschliche Setzung, entstanden durch ein mit Sanktionsgewalt ausgestattetes Machtverhältnis, das - zumindest um Recht zu werden, d.h. damit es Rechtgeltung besitzt - in letzter Konsequenz keiner Naturrechtsbegründung mehr bedarf<sup>122</sup>. Die unmittelbare Grundlage des Geltungsanspruches der Gesetzgebung ist somit weniger das Naturrecht als der Gesetzgeber. Die Aufnahme von Naturrechtsgeboten in die Form menschlicher, positiver Gesetze verbleibt letztlich in der freien Entscheidung der Fürsten. Dennoch ist die scheinbare Ausschließlichkeit des Naturrechts im engen und weiten Sinne, als Rechtsphilosophie (Justum) einerseits und Moralphilosophie (*Honestum/Decorum*) andererseits, nicht so rigoros, wie sie zunächst erscheint. So verbietet sich, trotz der faktischen Ununterscheidbarkeit des positiven Rechts vom Justum - als dem Naturrecht im engeren Sinne - der Thomasius häufig entgegengehaltene Vorwurf eines faktischen *Rechtspositivismus* schon deshalb, weil alle drei Prinzipien ausnahmslos aus dem Zentrum des Naturrechts (Lebenserhaltung, Glücksanspruch) hergeleitet werden und ihre Trennung, für Thomasius ein analytisches

<sup>119</sup> Vgl. hier die gesamte Diskussion im V. Kapitel.

<sup>120</sup> Ebenso *Link* (1985: S. 124), der dem Thomasischen Naturrecht seine unmittelbare normative Verbindlichkeit abspricht.

<sup>121</sup> „Das natürliche und göttliche Gesetze gehöret mehr zu denen Rathschlägen/ als zu denen Herrschafften; das menschliche Gesetze in dem eigentlichen Verstande genommen wird nur von der Norm der Herrschafft gesaget.“ (GL: S. 99f.).

<sup>122</sup> GL: S. 97ff. Vgl. *Lieberwirth* (1989: S. 174f.), der hierin die auffällige Nähe zu *Hobbes* betont.

Hilfsmittel, ihre grundsätzliche Einheit nicht aufhebt<sup>123</sup>. Auch das *Justum* bleibt ein Satz des Naturrechts im weiteren Sinne<sup>124</sup> und steht in einem Spannungsverhältnis zum positiven Recht. Damit sind alle drei Prinzipien als naturrechtliche Normen auch für den Gesetzgeber verbindlich<sup>125</sup>.

### 3. Zwischenfazit

Betrachtet man beide Naturrechtsentwürfe von Thomasius, läßt sich feststellen, daß sie in bezug auf das Verhältnis von *Individuum und Gesellschaft* dahingehend verbunden bleiben, als in ihren Zentren das Glück des Menschen steht. Dieses basiert auf dem Konzept der vernünftigen Liebe und wird verstanden als Gemütsruhe bzw. innerer Frieden. Ohne friedliche Sozialität kann Glück jedoch nicht gedacht werden. Der innere Frieden des Individuums bleibt somit angewiesen auf den äußeren im Gemeinwesen. Durch den, zeitlich zwischen beiden Konzeptionen stattgefundenen, anthropologischen Paradigmenwechsel vom Verstandes- zum Willensprimat ergeben sich jedoch substantielle Unterschiede für die Art und Weise, auf welche sich dieser Anspruch auf Glückseligkeit in Naturrechtsprinzip und -norm niederschlägt. Das Naturrecht der „Rechtsgelahrtheit“ war Vernunftrecht, dessen Kernprinzip in der *socialitas* bestand. Das Naturrecht der „Grundlehren“ ist voluntaristisch und erhält in Verbindung der These von der naturrechtlichen Legitimation des menschlichen Glücksanspruchs mit der Auffassung vom individuellen Charakter des subjektiven Glückes einen individualistisch-eudämonistischen Charakter. Im Mittelpunkt dieser

---

<sup>123</sup> GL: S. 116f. Erhoben wird dieser Vorwurf u.a. von *Sauter* (1932: S. 173), *Welzel* (1990: S. 164ff.) oder *Erik Wolf* (1927: S. 110), der mit Thomasius zumindest „die Grundlage zu dem späteren Rechtspositivismus, zur ‘Allgemeinen Rechtsschule’“ gelegt sieht. Auch *Ilting* (1983: S. 92) verkennt Thomasius’ Intention, wenn er von dem „Fehl-schluß, im strengen Sinne verbindlich sei nur das positive Recht“ spricht. Ebenso unzutreffend ist es auch, Thomasius abzusprechen, daß sein Naturrecht keinen Anspruch mehr erhebt, verbindlicher Maßstab des bestehenden Rechts zu sein (*Wieacker* 1996: S. 318). Gerade der im *Justum* manifeste Ausschluß des positivrechtlichen Zugriffs auf die moralische und sittliche Sphäre der Bürger wird von Thomasius durchweg als Kriterium für die Legitimität des Rechts eingesetzt! Allerdings hat er *ungewollt* dem Rechtspositivismus vorgearbeitet, weil er keinen sittlichen Begriff einer inneren Verbindlichkeit mehr kennt und diesen faktisch durch seine Theorie vom psychologischen Zwang ersetzt hat. Zur Problematik sehr differenziert *Larenz* (1943: S. 216f.). Gegen den Rechtspositivismus-Vorwurf vgl. u.a. *Luig* (1991: S. 193f.).

<sup>124</sup> Vgl. GL: S. 99. „Jedennoch wird das Recht der Natur entweder late so ferne es alle moralische Gebothe/ die aus dem Vernunftt-Schlusse herkommen/ begreifet/ sie mögen nun Regeln des gerechten/ oder auch des ehrlichen und anständigen seyn; oder stricte vor die Gebieth des gerechten einzig und allein genommen/ so ferne es von dem ehrlichen und anständigen unterschieden wird.“ (GL: S. 99)

<sup>125</sup> Vgl. *Link* (1979: S. 124f.), *Hammerstein* (1972: S. 77).

Lehre stehen nunmehr die individuellen Rechte eines Menschen und nicht mehr, wie zuvor, die Pflichten gegenüber den anderen.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede bestehen auch hinsichtlich der unmittelbaren politischen Stoßrichtung des Thomasischen Naturrechts: Beide Male geht es Thomasius ganz wesentlich um die Trennung des Naturrechts von der Theologie, was letztlich auf die rechtsphilosophisch begründete Emanzipation der Jurisprudenz gegenüber der zeitüblichen, beständigen Durchdringung des weltlichen Rechts durch die Moralthologie hinausläuft. In der „Rechtsgelahrtheit“ konzentrierte sich dieser Versuch aber noch auf die Enttheologisierung des Naturrechts, der mit dem Konstrukt eines allgemeinen positiven göttlichen Rechts äußerst ambivalent verlief. Die Verbindlichkeit des Naturrechts blieb zudem abhängig von der Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers. In den „Grundlehren“ dagegen geht Thomasius zu einer weitgehenden Säkularisierung des Naturrechts über: er verzichtet gänzlich auf die Vorstellung des erwähnten göttlichen Rechts und er führt die Verbindlichkeit aller naturrechtlichen Normen jenseits aller transzendenten Wertvorstellungen rein weltimmanent auf das psychologisch-utilitaristische Kalkül einer Vor- und Nachteil-Erwägung zurück.

Die entscheidende, innovative Konsequenz des Thomasischen Naturrechts liegt aber sicher in der in den „Grundlehren“ erfolgten Dreiteilung der Naturrechtsnormen in *Justum*, *Decorum* und *Honestum*. Als voneinander geschiedene Prinzipien der Rechts-, Sozial- und Individualethik, denen verschiedene soziale Aufgaben zukommen<sup>126</sup>, enthalten sie - in Verbindung mit dem Rechtskriterium der Erzwingbarkeit - den ersten Ansatz zu einer wirklich systematischen Unterscheidung von Recht und Moral, genauer: von Rechtsnormen und un erzwingbaren, rechtsindifferenten Normen für Individualmoral und soziales Verhalten. Bezogen auf verschiedene soziale Bezugsebenen, ist in dieser Scheidung zugleich das Gegenüber von Staat und Gesellschaft antizipiert. Zugleich steht die Ausdifferenzierung des Naturrechtsprinzips „mit ihrer charakteristischen Berücksichtigung verschiedener Ebenen der sozial relevanten Normativität“ auch „im Gegensatz zum Normen-Monismus des nach ‘geometrischer’ Methode zu begreifenden ‘politischen Körpers’, wie er im ‘Leviathan’ konstruiert wurde“ (Röd 1970: S. 183). Das Thomasische Naturrecht ist daher seinem Ansatz nach ebenso Staatsrechts- und Rechtstheorie wie Theorie der Gesellschaft<sup>127</sup>. Allerdings ist Thomasius, zumindest bei der Präzisierung der zu den Bereichen gehö-

---

<sup>126</sup> Das *Justum* soll Störungen des äußeren Frieden lediglich verhindern, während das *Decorum* den äußeren Frieden befördern soll. Das *Honestum* dient der Erlangung des innerlichen Friedens.

<sup>127</sup> Gemessen am Umfang, den diese beiden Komplexe im Naturrecht der „Grundlehren“ einnehmen, wendet sich Thomasius der Individualethik selbst - so wie sie aus der Norm des *Honestum* zu entfalten wäre - kaum zu. Das freilich ist nicht verwunderlich: hat er dieses Thema doch bereits in seiner „Einleitung“ und „Ausübung der Sittenlehre“ ausführlich behandelt.

rigen Materien, über erste Ansätze nicht hinweggekommen. Eine systematische Neu- bzw. Zuordnung der von ihm behandelten rechtlichen, gesellschaftlichen oder individualethischen Themen entsprechend seiner eigenen Normenstruktur blieb aus<sup>128</sup>, so wie es etwa ein staatsrechtlicher Entwurf aus dem Geist des *Justum* oder eine Gesellschaftstheorie aus dem Geist des *Decorum* gewesen wäre. Die unmittelbare Wirkung dieser faktischen Neugliederung des Naturrechts bleibt in vielen Schriften beschränkt auf ad hoc eingestreute Hinweise, welche der drei naturrechtlichen Regeln in der jeweiligen Thematik Anwendung finden solle.

---

<sup>128</sup> Kritisch *Ilting* (1983: S. 218): „Zu einer gründlichen Erörterung oder gar Rechtfertigung dieser Grundnormen ist Thomasius nicht imstande gewesen, so daß sein Versuch einer systematischen Abgrenzung von Recht und Moral ... mehr als seine jeweiligen Deutungen zu überzeugen vermögen.“

## II. Die theoretische Grundlegung des Staatswesens

Thomasius hat sich ausführlich mit der Thematik von Staat und Politik auseinandergesetzt, aber bekanntermaßen kein geschlossenes Werk hierzu vorgelegt, sondern sich hierzu in verschiedenen Textgattungen und aus verschiedenen Perspektiven heraus, etwa naturrechtlicher, staatsrechtlicher, philosophischer, juristischer usw., geäußert. Eine zusammenfassende Darstellung dieser komplexen Gesamthematik scheint aber um so mehr geboten, als die Urteile der Sekundärliteratur ein sehr widersprüchliches Bild von Thomasius vermitteln, das die gesamte denkbare Bandbreite vom Vertreter eines autoritären oder paternalistischen Absolutismus bis hin zum Vorläufer liberalstaatlichen Denkens umfaßt<sup>1</sup>, die aber häufig aus einem sehr themen- oder quellenspezifischen Blickwinkel induziert wurden. Auch das generell sicher zutreffende Stichwort vom „aufgeklärten Absolutismus“ hat nur begrenzten Aussagewert, denn es erfährt m.E. weder die Vielschichtigkeit noch die Spezifik seines staatspolitischen Denkens. Im folgenden sollen daher systematisch seine Vorstellungen über die Funktion des Staates sowie sein Verständnis von Politik erfährt und diskutiert werden. Das bezieht sich sowohl auf den Überblick, welche Themen hier überhaupt einbezogen werden müssen, als auch auf die geordnete Darstellung der zu behandelnden thematischen Gegenstände selbst, die teils erst aus den verschiedenen Kontexten herauszukristallisieren sind. M.a.W., der Schwerpunkt liegt im Versuch einer Art Rekonstruktion der politischen Theorie von Thomasius, die er zwar nicht als konsistenten Entwurf vorgetragen hat, deren Umfang und Aussagen sich aber anhand ihrer Elemente - freilich: in unterschiedlichem Maße ausführlich - nachzeichnen lassen. Auf diese Weise sollen die Voraussetzungen zu einem ebenso differenzierten Urteil über die einzelnen, von ihm eingenommen Positionen zu bestimmten Themenkomplexen, wie für eine Gesamteinschätzung gelegt werden. Dies geschieht in den Kapiteln II-IV auf drei Ebenen: Zu Anfang ist sich den *theoretischen* Grundlagen seines Staatsverständnisses zuzuwenden, d.h. denjenigen - hauptsächlich im Naturrecht vorgetragenen - prinzipiellen Überlegungen, die dem Verständnis vom Wesen, Zweck und der Kompetenz von Herrschaft bzw. fürstlicher Macht zugrunde liegen (Kapitel II). Im weiteren konzentriert sich die Untersuchung auf seine Positionen zur politischen *Praxis*, mithin seine Auffassung und Definition von Politik. Da dieser grundsätzlich zwei Bedeutungen zukommen, ergibt sich, daß zunächst der Politik als Klugheit zum staatspolitischen Handeln nachzugehen ist, und dem sich,

---

<sup>1</sup> Vgl. hier die in der Einleitung angeführten Urteile.

dadurch bedingt, die Frage nach den beiden Grundformen politischer Ämter (Fürst, Rat) anschließt (Kapitel III). Darauf folgend wird schließlich auf zentrale Gegenstände der Politik bzw. des Regierungshandelns (Politikfelder) einzugehen sein (Kapitel IV).

Das theoretische Fundament seines Staatsverständnisses entwickelt Thomasius, zeitgemäß, aus dem naturrechtlichen Denken heraus. Doch ebenso wie dieses, von der „Rechtsgelahrtheit“ zu den „Grundlehren“ hin, schon allgemein substantielle Veränderungen (anthropologische Prämissen, Grundprinzip) erfährt, gilt das auch im besonderen für jene Überlegungen, welche Grundsätzliches über die Notwendigkeit, das Wesen und den Zweck einer staatlichen Ordnung aussagen. Es wird zu zeigen sein, daß Thomasius, im Kontext der beiden Naturrechtsentwürfe, im Grunde zwei verschiedene Ansätze vorgelegt hat, die, obwohl sie nicht unmittelbar miteinander konkurrieren, dennoch als alternative Modelle zu verstehen sind. Zunächst greift Thomasius die kontraktualistische Hypothese des modernen, subjektiven Naturrechts auf. Doch während der Vertragsgedanke in der „Rechtsgelahrtheit“ noch die zentrale, staatstheoretische Hypothese darstellte, gerät er in den „Grundlehren“ nahezu völlig in den Hintergrund. Er wird abgelöst durch eine genuin rechtsstaatliche Argumentation, d.h. eine aus dem Rechtsbegriff selbst und der Definition des *Justum* abgeleitete, genauer: darin implizierte Vorstellung von Rechtsstaatlichkeit. Diese tritt zwar weder mit dem expliziten Anspruch auf, das Vertragsmodell zu ersetzen, noch fungiert sie unmittelbar als Theorie zur Begründung einer staatlichen Ordnung. Es wird jedoch zu zeigen sein, daß sie die logische Struktur des Vertragsmodells aushöhlt, aber zugleich eine Kompensation durch die Übernahme und Modifikation wesentlicher Intentionen und Inhalte der kontraktualistischen Hypothese stattfindet.

## 1. Die kontraktualistische Begründung des säkularen Staates

Wie schon erwähnt, wird von Thomasius die Frage nach der Notwendigkeit, dem Zweck und der Form einer staatlich verfaßten menschlichen Gesellschaft, wie bei anderen ‘neuzeitlichen’ Naturrechtsdenkern auch, etwa Hobbes, Locke oder Pufendorf, zunächst unter Rückgriff auf das theoretische Modell eines Gesellschafts- bzw. Herrschaftsvertrages angegangen. Dieses stand generell noch dem Konzept des mittelalterlich-scholastischen Naturrechts gegenüber, das die staatliche und gesellschaftliche Ordnung als weltliche Erfüllung eines göttlichen und teleologischen *lex naturalis* interpretierte, welche daher im hierarchisch-geordneten Kosmos der göttlichen Schöpfung ihren Ursprung nahm. Demgegenüber besteht das Charakteristikum der Hypothese des modernen, subjektiven

Naturrechts<sup>2</sup> in der Deduktion der staatlichen Ordnung aus einem vertragstheoretischen Zusammenschluß von - im naturrechtlichen Sinne - frei und gleichberechtigt vorgestellten Subjekten. Der Vertrag ist ein rationales Konstrukt, in dem die einzelnen auf ihre uneingeschränkte natürliche Freiheit verzichten, um sie (größtenteils) einer weltlichen Herrschaft zu übertragen. Er liegt, einsichtig für alle Menschen, in dem gemeinsamen Interesse begründet, auf diese Weise eine Rechtsordnung zu installieren, welche sie vor den Bedrohungen schützen soll, die gerade von ihrem Verhalten gegeneinander ausgehen. Im wesentlichen konstituiert sich das Modell über zwei Elemente: die Annahme eines vorstaatlichen Naturzustandes und die des erwähnten Vertragsschlusses. Über diese Gemeinsamkeiten hinaus sind freilich teils erhebliche Unterschiede der 'modernen' Naturrechtler zu konstatieren: Die Aussagen ihrer Vertragstheorien zu den spezifischen Zwecken und der konkreten Form der staatlichen Ordnung variieren deshalb notwendig, weil sie Folgerungen aus jeweils unterschiedlich interpretierten Grundannahmen darstellen, also insbesondere zur 'eigentlichen' Natur des Menschen und zum Naturzustand (*status naturalis*). Generell können sich in derartigen kontraktualistischen<sup>3</sup> Modellen zwei Intentionen verbinden, die sich häufig gegenseitig bedingen und kaum voneinander zu trennen sind: Auf der einen Seite steht die Legitimation absolutistischer Herrschaft, während sich auf der anderen Seite darin die bürgerliche, normative Forderung ausdrückt, daß diese Herrschaft nur zum Nutzen der Individuen existiere und es daher um nichts anderes als um die rechtliche Verbürgung von naturrechtlich begründeten individuellen Freiheits-, Eigentums- und Menschenrechten geht.

#### a) Naturzustand und Unschuldzustand

Logischer und entscheidender Ausgangspunkt aller auf ein kontraktualistisches Modell führenden Überlegungen ist die Bestimmung des Naturzustandes. Bei Thomasius fällt hierbei zunächst der erhebliche Aufwand auf, mit dem er das biblische Motiv eines Zustandes vor und nach dem Sündenfall in seiner Be-

---

<sup>2</sup> Zum Überblick über die Grundzüge des traditionellen und des modernen Naturrechts ist auf die übersichtliche und präzise Darstellung von *Walter Euchner* (1979: S. 14-42) zu verweisen. Zu Entstehungsursachen, Funktionen, den wichtigsten Vertretern des modernen Naturrechts sowie den Bezügen zum *ius publicum universale* vgl. *Stolleis* (1988: S. 268-297), aus philosophiehistorischer Perspektive *Schneiders* (1971: S. 62-96). Zum Kontraktualismus im deutschen Naturrecht vgl. *Kersting* (1995). *Welzel* (1990) gibt zur Geschichte des Naturrechts einen Überblick aus rechtsethischer Sicht. Zum modernen Vernunftrecht im Blick auf die Privatrechtsgeschichte vgl. *Wieacker* (1996: S. 249-322).

<sup>3</sup> Ich verwende den in der politikwissenschaftlichen Literatur gängigen Terminus „kontraktualistisch“ zur allgemeinen Kennzeichnung der naturrechtlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag, unerachtet ob im Einzelfall andere Termini als *contractus* verwendet werden, etwa *pactum* oder *consensus*.

deutung für die Begründung eines staatlich verfaßten Gemeinwesens (Republik<sup>4</sup>) diskutiert. Ursache dessen ist die Sachlage, daß diese Thematik einen wesentlichen Bestandteil der Auseinandersetzung zwischen einem rationalen, immanent-säkularen Naturrecht und einem *christlichen* Naturrecht einnimmt. Einen zentralen Stellenwert nimmt hier die Argumentation gegen den Leipziger Theologieprofessor (und ehemaligen Lehrer) Valentin Alberti ein, der ein neoscholastisch-protestantisch geprägtes Modell eines christlichen Naturrechts entwickelt hatte<sup>5</sup>. Dessen Grundhypothese bestand in der offenbarungstheologischen Fundierung der Grundaxiome des Naturrechts aus der Fiktion eines paradiesischen, prälapsarischen Unschuldzustandes, der mit dem *status naturalis* gleichgesetzt wird. Auf diese Weise entwickelte Alberti das Naturrecht gerade nicht, wie Pufendorf, aus dem Prinzip der *socialitas* und die naturrechtlichen Pflichten des einzelnen als Gemeinschaftspflichten. Vielmehr beruhen seine naturrechtlichen Normen primär auf der Verpflichtung der Menschen gegenüber Gott, wobei der *status integritatis* als moralisches Leitbild fungiert<sup>6</sup>. Hatte Alberti seine Vorstellungen in Gegnerschaft zu Pufendorf entwickelt, so begreift Thomasius umgekehrt sein Naturrecht schon als Verteidigung der Grundsätze Pufendorfs gegen Alberti<sup>7</sup>. Tatsächlich deckt er das zentrale Problem ein

---

<sup>4</sup> Republik ist im Sprachgebrauch von Thomasius (und seiner Zeitgenossen) lediglich der Terminus für ein staatlich verfaßtes Gemeinwesen, der sich auf keine spezielle Staatsform (Monarchie, Aristokratie, Demokratie) bezieht. Ein staatlicher Zustand, der keine Republik ist, wird nicht genannt.

<sup>5</sup> Thomasius legt *Albertis* „Compendium Juris Naturae“ (vgl. ders. 1696) auch in seinen Vorlesungen über die „Institutiones“ als Gegenkonzept zugrunde, vgl. KTS VIII: S. 369ff. Andere Vertreter des christlichen Naturrechts sind u.a. *Dietrich Reinking*, *Veit Ludwig v. Seckendorff*, *Valentin Veltheim (Velthusen)*, auch *Gottfried Wilhelm Leibniz* (*Respublica Christiana*). Zu dieser Gegenfront der naturrechtlichen „Säkularisierungstendenz“ vgl. *Stolleis* (1988: S. 273ff.). Im übrigen vertrat auch *Heinrich Bode*, Thomasius' späterer Fakultätskollege in Halle, im Anschluß an *Augustinus* die Vorstellung eines christlichen Naturrechts, das im Willen Gottes und nicht in der menschlichen *Ratio* gründet. Mit ihm kam es jedoch zu keinen Auseinandersetzungen, vgl. *Lieberwirth* (1997: S. 28). Im Grunde hat sich bei Thomasius schon die Stoßrichtung des Naturrechts verschoben: Der Hauptgegner ist nicht mehr das scholastische Naturrecht, wie bei Hobbes, sondern bereits das in Gegenreaktion zu *Hobbes* und *Pufendorf* entwickelte zeitgenössische christliche Naturrecht.

<sup>6</sup> Damit stehen sich im Grunde zwei nur bedingt vergleichbare Modelle gegenüber: Während es Pufendorf um die Begründung der Rechtsbeziehungen unter Menschen geht, intendiert *Alberti* auf ein moraltheologisches Ziel. Damit steht auch nicht das Gemeinschaftsleben der Menschen im Vordergrund, sondern die moralische Vervollkommnung des einzelnen Individuums. Alberti hat die von ihm entwickelte Fiktion einer *respublica in statu integritatis*, eines Paradiesstaates, daher letztlich nicht als naturrechtliches Leitbild eines idealen Staates eingesetzt. Zu dessen Naturrechtstheorie (und deren Probleme) vgl. die Darstellung von *Baudach* (1993: S. 95-110); kurz *Welzel* (1990: S. 135f.).

<sup>7</sup> Dies wird schon im Titel der „Rechtsgelahrtheit“ manifest: „Herrn Christian Thomassii Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrtheit/ In welchen Die Grundsätze des natürl. Rechts nach denen von dem Freyherrn von Pufendorff gezeigten Lehrsätzen deutlich



nes derartigen, auf den Unschuldszustand gegründeten Naturrechts auf. Der Denkfehler liegt darin, daß die Vollkommenheit des Unschuldzustandes nach dem Sündenfall unwiederbringbar verloren ist und folglich sich darauf nicht mehr in Analogie der staatliche und rechtliche Gesellschaftszustand gründen läßt<sup>8</sup>.

Von besonderem Interesse für die vorliegende Thematik ist freilich seine Hinterfragung des Modells eines prä- und eines postlapsarischen Zustandes in seiner Funktion für die Begründung und Legitimation von staatlicher Herrschaft. Alberti ging hierbei von der Fiktion von Republiken aus, die es bereits im Stande der Unschuld hätte geben können (Paradiesstaat). Hierbei knüpfte er an das - von Thomasius bereits abgelehnte - aristotelische bzw. peripatetische Motiv von der Vollkommenheit eines Staatswesens an<sup>9</sup>, denn wäre die Republik ein vollkommenes Gemeinwesen, dann „würde sie auch dem vollkommensten Stande nicht übel angestanden haben.“ (GRG: S. 468). Problematisch ist hierbei jedoch die Vorstellung menschlicher Vollkommenheit, die weder die Vorstellung von Ungleichheit noch die von Herrschaft als Zwangsinstitution in Reaktion auf die menschliche Unvollkommenheit (Sünde) zuläßt. Alberti (wie auch Johann Heinrich Boecler) suchten zur Vermeidung dieses Widerspruchs eine Lösung des Problems in der Ausdifferenzierung des Herrschaftsbegriffs: in einen mit *zwingender* Macht verbundenen und einen - für den Unschuldszustand geltenden - lediglich *leitenden* (*imperium directivum*). Dieses Modell lehnt Thomasius ebenso prinzipiell wie radikal ab<sup>10</sup>. Einerseits ist die Vollkommenheit des Unschuldzustandes gleichzusetzen mit der Abwesenheit jener zentralen Ursachen, welche die Gründung eines staatliche verfaßten Gemeinwesens erfordern. Weder können sich vollkommene Menschen gegenseitig bedrohen, noch kann in der Vollkommenheit ein Mangel an lebensnotwendigen Gütern bestehen, kein Eigentum (das erst eine Reaktion auf die Güterknappheit darstellt), und keine sich daraus ergebenden Ungleichheiten und Konflikte. Folg-

---

bewiesen/ weiter ausgearbeitet/ Und von denen Einwürffen der Gegner desselben/ Sonderlich Herrn D. Valentin Alberti befreyet ...“, Halle 1709. Wenn man so will, war *Alberti* für Thomasius das, was für *John Locke* Sir *Robert Filmer* war: ebenso Gegner wie Chance zur eigenen, kontradiktorischen Profilierung. Natürlich unterstellt diese Bemerkung keine inhaltliche Gleichsetzung der Überlegungen *Filmers* und *Albertis*.

<sup>8</sup> „Denn wenn ich die Vollkommenheit des Standes der Unschuld/ auch nicht einmal im geringsten Grad/ wieder erlangen kan/ so fällt das fundament über einen hauffen/ daß der Stand der Unschuld die Richtschnur des Rechts sey. Denn was ist eine Richtschnur/ nach welcher sich kein Ding richten lasset.“ (GRG: S. 57) Vgl. auch KTS VIII: S. 369ff. Dazu *Baudach* (1993: S. 101): „Der *status integer* ... könne niemals die Norm des *status corruptus* sein, da eine vom Normierten in keiner Weise erreichbare Norm sinnlos sei.“

<sup>9</sup> Vgl. dazu u.a. GRG: S. 56f., 468.

<sup>10</sup> GRG: S. 55f. Furcht und Mangel fungieren für Thomasius, wie später zu zeigen sein wird, als Haupt- und Nebenursachen der Staatsgründung. Zu *Albertis* Hypothese einer zwangsfreien, nur leitenden Herrschaft vgl. *Baudach* (1993: S. 106f.).

lich hätte auch keine Notwendigkeit zur Errichtung einer Herrschaft bestanden. Andererseits schließt Thomasius einen bloß regierenden Herrschaftsbegriff, dem nicht die Zwangsbefugnis implementiert ist („ein kaltes Feuer“ GRG: S. 56), definitiv aus.

Die Gründung von Staaten kann allein für den postlapsarischen Stand angenommen werden. Dies wirft allerdings ein weiteres Problem auf, das sich aus einer Bestimmung des Unschuldszustand als des Standes der „richtigen Natur“ einerseits und dem Stande nach dem Sündenfall als der „verderbten Natur“ andererseits ergibt<sup>11</sup>. Wenn Thomasius darauf verweist, daß er unter der Verderbtheit des postlapsarischen Standes nicht „eine moralische Verderbnis was das äuserliche Thun anlanget“, sondern eher eine „moralische[] Verderbnis des innerlichen Thuns“ (GRG: S. 58) versteht, ist das insofern von Relevanz für das Naturrecht, weil damit nicht der Zustand nach dem Sündenfall selbst den Makel trägt, sondern nur die Natur der Menschen<sup>12</sup>. Damit soll die aus dem Naturzustand abgeleitete Notwendigkeit der Institution des Staates und dessen Gründung gegen den Vorwurf geschützt werden, selbst auf einer verderbten, sündigen Grundlage zu beruhen<sup>13</sup>. Erschienen demgegenüber das staatliche verfaßte Gemeinwesen als unmittelbarer Ausdruck der verderbten Natur des Menschen, wäre zugleich das moraltheologische Urteil über dieses als per se sündige Ordnung präjudiziert. Der Sinn dieser Argumentation liegt darin, den Staat dem Einfluß der Moraltheologie (in ihrer Funktion als gewissermaßen ‘notwendiges’ Korrektiv) von vornherein zu entziehen.

Die Thomasische Opposition gegenüber einem christlichen Naturrecht richtet sich freilich weniger gegen dessen logische Schwächen. Vielmehr steht dessen Widerlegung im unmittelbaren Kontext der Auseinandersetzung um die normativen Grundlagen des politisch verfaßten Gemeinwesens bzw. einer säkularen Rechtsordnung. Führen die Hypothesen des christlichen Naturrechts letztlich zur Position, „aktives Christentum mache das Naturrecht entbehrlich“, wie Stolleis (1988: S. 274f.) in bezug auf Dietrich Reinkingk, Veit Ludwig von Seckendorff, Valentin Alberti oder Valentin Veltheim feststellt, dann bergen

<sup>11</sup> GRG: S. 58f.

<sup>12</sup> Thomasius verweist darauf, daß *Strimesius Pufendorf* vorwarf, dieser hätte das Recht der Natur aus dem verderbten Stande hergeleitet (GRG: S. 58). Auch die Vorstellung *Johann Ludwig Praschs* von zwei verschiedenen Naturrechten, nämlich für den Unschuld- sowie den verderbten Zustand, lehnt Thomasius ab. Denn da „in Ansehen der Mensch durch den Fall sein Wesen nicht verändert hat“ (MG 1689/2: S. 90, vgl. 79ff.), kann es auch nur ein (unveränderliches) Naturrecht geben.

<sup>13</sup> Wäre „die moralische Verderbnis des Menschen“ Anlaß für die Gründung einer Gesellschaft, müßte demnach auch „das Verlangen nach der Republic sündlich“ sein (GRG: S. 470). Später verzichtet er völlig auf eine Diskussion dieses Arguments: Seine Position in der „Rechtsgelahrtheit“ zeugt noch von der Vermengung der theologischen Bilder vom vollkommenen und verderbten Zustand und gehört *gänzlich* aus diesem Argumentationszusammenhang heraus (GL: S. 182).

diese Theorien zumindest ihrer Tendenz nach solche Implikationen, die Thomasius vehement bekämpft<sup>14</sup>: Einerseits die Konvergenz von Theologie und Politik bzw. deren Zielen - mit der Konsequenz, daß die weltliche Herrschaftsordnung keine autonome, d.h. ihren eigenen (kontraktualistischen) Zwecken geschuldete, säkulare Institution ist. Andererseits verbinden sich damit für Stellung der Untertanen weitreichende Konsequenzen. Wenn nämlich Politik und Recht sich nicht von theologischen Vorgaben emanzipieren, wird das Recht lediglich zum Durchsetzungsmittel moraltheologischer Absichten - mit der Folge von religiöser Intoleranz, Gewissenszwang und Ketzerverurteilung. Beides zusammen führt jedoch geradezu notwendig zu konfessionell motivierten Konflikten, die letztlich die Ruhe und den Frieden des Gemeinwesens gefährden, d.h. potentielle Bürgerkriegsursachen sind. Gerade das aber karikiert die Absicht des enttheologisierten (immanent-säkularen) und damit überkonfessionell angelegten Naturrechts.

Nach der Ablehnung der Hypothesen des christlichen Naturrechts wendet sich Thomasius einer exakten Bestimmung des *status naturalis* aus rational-naturrechtlicher Perspektive zu. In seiner äußerst differenzierten Typologisierung, angelehnt an Pufendorf, bestimmt er im ganzen vier verschiedene Bedeutungen des Terminus' vom „natürlichen Stand“<sup>15</sup>: Erstens den gegenüber den Tieren bestehenden anthropologischen *status humanitas*, nämlich der menschlichen Vernunft. Zweitens bezeichnet der Naturzustand den Stand der in Einsamkeit atomisierter Individuen (*status vitae solitariae*). Drittens ist darunter eine herrschaftsfreie Gesellschaft der Freien und Gleichen zu verstehen. Und viertens kann er sich auf den natürlichen Rechtsstatus eines Menschen beziehen, der sich aus den natürlichen Akzidentien ergibt (Alter, Geschlecht). Für den vorliegenden Kontext soll der Hinweis auf drei wesentliche Aspekte genügen: Zum einen dienen diese Bedeutungen für die systematische Begründung naturrechtlicher Pflichtkomplexe: gegen Gott, gegen die Mitmenschen, gegenüber der Republik. Zum zweiten richtet sich Thomasius bei seinen Bestimmungsversuchen durchweg gegen das konkurrierende Modell von Hobbes und dessen längst berühmte und umstrittene Charakterisierung vom Krieg aller gegen alle<sup>16</sup>. Damit wird zum dritten die Natur der Menschen beschrieben: vernünftig und gesellig, hilfsbedürftig und einander gleichgestellt.

<sup>14</sup> Vor allem in seinen kirchenrechtlichen Schriften. Vgl. hier Kapitel IV.1.

<sup>15</sup> Vgl. GRG: S. 60ff. Pufendorf (1994: S. 141ff.) nannte drei Bedeutungen für den *status naturalis*: als *status humanitatis* (gegenüber den Tieren), als *status naturalis in se* (Einsamkeit, Hilfsbedürftigkeit) und als *status naturalis in ordine ad alios homines* (Menschen untereinander in Herrschaftsfreiheit). Dazu Baudach (1993: S. 80ff.).

<sup>16</sup> „Wie heftig bisher die Politici des Hobbes seinen Natürlichen Stand/ den er vor jedermans Krieg wider jederman ausgiebt/ und ihm den geselligen Stand entgegen setzt/ widerstritten/ wissen fast alle junge Anfänger...“ (GRG: S. 59f., Herv. M.K.)

*b) Der Charakter des Naturzustandes zwischen socialitas und Kriegszustand*

Innerhalb der vertragstheoretischen Konstruktion greift Thomasius allerdings nicht unmittelbar auf diese Typologie zurück, sondern rekurriert auf einen primär *vorstaatlich* zu charakterisierenden Zustand. Dessen Beschreibung offenbart schon relativ vielfältige soziale Strukturen: So existieren bereits vor jeder staatlichen Organisation längst Ehe und Patrimonium als Formen sogenannter „natürlicher“ menschlicher Gesellschaft, denen ein „innerlicher Trieb der Natur“ zugrunde liegt<sup>17</sup>. Ebenfalls setzt Thomasius die Existenz von geordneten ‘Oikos’- Wirtschaften voraus, sowie, damit verbunden, von Ungleichheit geprägte Eigentumsstrukturen. Auf dieser Basis sieht er zudem die Erwirtschaftung der für den Lebensunterhalt notwendigen Güter gewährleistet. So „kan auch dieses nicht geleugnet werden/ daß ... ehe noch eine Republic gestiftet worden/ und die Menschen in Familien zerstreuet weit aus einander wohnten/ der Notdurfft des menschlichen Lebens schon gnugsam damit geholfen gewesen/ daß der Ackerbau/ Viehzucht/ Weinbau/ Kleiderwerk/ und andere Künste erfunden waren ...“ (GRG: S. 472). Selbst „Handel und Wandel“ (commercium) unter den Hausvätern bzw. wirtschaftliche Beziehungen der Familien untereinander sind zum Austausch von Waren üblich<sup>18</sup>. Auf diese Weise beschreibt Thomasius eine sozioökonomische Situation, die sich bereits als Subsistenzwirtschaft charakterisieren läßt und die keinen ausgesprochenen Mangel an existentiellen Gütern, z.B. an Nahrung, aufweist. Insgesamt läßt sich ein solcher Zustand damit zwar als vorstaatlicher, jedoch *nicht* zugleich als *vorgesellschaftlicher* Zustand bestimmen: Neben den familialen, „innerlich“ triebhaft (Sexualität) bedingten Sozialstrukturen existieren bereits Abhängigkeitsbeziehungen von Ungleichen (Herr-Gesinde) auf der Basis von Eigentum sowie marktähnliche Verhältnisse. Thomasius findet sich auch bereit, das Verhältnis von Hausherr und Knechten als „natürliche“ Gesellschaft zu bezeichnen, obwohl es sich, im Gegensatz zu den verwandtschaftlichen, familiären Beziehungen, äußeren Entstehungsgründen verdankt, nämlich Not und Mangel. Offensichtlich versucht er damit einen Spagat zwischen Aristotelismus und Vertragstheorie - ohne beide in gegenseitige Ausschließlichkeit zu setzen. Denn ebenso wie die durch äußere Ursachen bedingte, aber gleichwohl natürliche Hausherrschaft kann auch die Republik noch als „natürliche Gesellschaft“ bezeichnet werden<sup>19</sup>.

Das bereits aufgeworfene Problem, warum Thomasius hier wider Erwarten, nicht zuletzt weil er sich auf das Naturzustandsmodell von Hobbes bezog, nicht

---

<sup>17</sup> GRG: S. 470.

<sup>18</sup> Vgl. GRG: S. 472.

<sup>19</sup> Allerdings nicht in dem Sinne der „Ausleger des Aristotelis“, daß der Mensch „auch mit gewalt dazu gezogen werde/ also daß die Natur die bewegende Haupt Ursach sey“ (GRG: S. 469).

mit einem von ihm alternativ definierten *status naturalis*-Begriff operiert, läßt sich darauf zurückführen, daß dessen einzelne Bedeutungsschichten letztlich zur Begründung einer politischen Ordnung unzureichend wären. Hinzu tritt offenbar ein irgendwie geartetes *historisches* Verständnis des vorstaatlichen Zustandes<sup>20</sup>. So kann etwa die Gründung einer Republik weder allein auf die Bedeutung des *status naturalis* als Stand der Einsamkeit zurückgreifen, weil der Vertragsschluß bereits eine Vielzahl von Menschen voraussetzt. Gleichwohl ist er notwendig für die Vorstellung gegenseitiger Hilfsbedürftigkeit, die im Staat überwunden werden soll. Noch reicht er als Beschreibung der Herrschaftsfreiheit und Gleichheit aller Menschen aus, denn Thomasius beschreibt die Existenz aller Menschen im vorstaatlichen Stand bereits in Herrschafts- und Unterordnungsverhältnissen: das ist nicht zuletzt der Grund, weshalb von Thomasius (ebenso Pufendorf) als Existenzbeispiel nur das Verhältnis der Völker untereinander, und nicht das der Individuen, angeführt wird<sup>21</sup>. Dennoch muß die Vorstellung dieser bestehenden Gleichheit in Freiheit (logisch oder historisch) für den Abschluß des Gesellschaftsvertrages vorausgesetzt werden, weil sie die Voraussetzung für die Qualifikation von rechts- und vertragsfähigen Subjekten darstellt. Die gegenseitige, furchterweckende Bedrohung der Menschen in einem ungesicherten, rechtlosen Zustand, die, wie sich zeigen wird, dann aber als stärkstes Argument für die Beendigung desselben fungiert, kommt hingegen in den oben vorgenommenen Bedeutungen des *status naturalis* überhaupt nicht vor. Folglich enthält die im unmittelbaren Kontext des Vertragstheorems zugrunde gelegte Naturzustandsvorstellung letztlich ein Konglomerat verschiedener Elemente: etwa die von allen sozialen Beziehungen abgezogene Einsamkeit zur Vermittlung von Hilfsbedürftigkeit, ahistorisch-fiktive Gleichheit sowie die Existenz historisch-konkret vorgestellter, sozialer (Herrschafts-)Beziehungen. Im Blick auf die logische Stringenz kann man dieses Vorgehen einer unausgesprochenen Synthese teils widersprüchlicher Vorstellungen wohl kaum als besonders glücklich bezeichnen.

Problematisch ist zudem, zumindest aus heutigem Blickwinkel, die darin enthaltene Spannung zwischen dem allgemeinen Gleichheits- und Freiheitspostulat und der Annahme von ungleichen, herrschaftlichen Familien- und Oikos-Strukturen für den Natur- bzw. vorstaatlichen Zustand. Denn die Verbindung beider Annahmen sorgt dafür, daß allein die Hausväter als politische Subjekte in Erscheinung treten können, weil Frauen oder Angehörige des Gesindes sich bereits in Ehe- oder Knechtschaftsverhältnissen, mithin Herrschaftsverhältnissen, ihrer naturrechtlichen Freiheit entäußert haben. Die Aufgabe der ursprüng-

<sup>20</sup> Vgl. GRG: S. 474, sowie, retrospektiv, GL: S. 112, 183.

<sup>21</sup> GRG: S. 62. Das Völkerrecht ist nur ein Sonderfall des individuellen Naturrechts, d.h., die Beziehungen zwischen den Völkern sind analog denen von Individuen zu betrachten.

lichen Freiheit des Gesindes wird von Thomasius als Resultat eines Vertrages zwischen ursprünglich gleichen und freien Subjekten angesehen. Es ist eine „Knechtschafft/ worzu die Einwilligung oder Consens gegeben“ (GL: S. 180). Mit dieser Veräußerung, die in extremster Konsequenz sogar auf Seiten der Herrschaft „das Recht über Leben und Tod“ beinhaltet (GL: S. 180), verfügt ein Knecht folglich auch zu dem Zeitpunkt, an dem der vorstaatliche Zustand mittels Gesellschaftsvertrag beendet wird, nicht mehr über die Freiheit, die für die Subjekte des Gesellschaftsvertrages vonnöten ist. Soweit ich sehe, war es unter den bedeutenden Naturrechtlern erst Jean-Jacques Rousseau, der in seinem „Contrat social“ diesen Gedanken im Rekurs auf Grotius überzeugend ad absurdum führte, und dessen Argumentation dann auch von Kant übernommen wurde<sup>22</sup>. Als mit den vollen ursprünglichen Rechten ausgestattete Vertragssubjekte kommen bei Thomasius daher nur die Hausväter infrage, die untereinander sozial gleichgestellt sind (sowie im Verhältnis zu einem noch nicht existierenden gemeinsamen Herrscher).

Welche Gründe aber sind nunmehr für die notwendige Beendigung des Naturzustandes entscheidend? Zunächst waren von Thomasius als Motive für das Zustandekommen eines Gemeinwesens zurückgewiesen: erstens, die christlich-naturrechtlichen Vorstellungen (Alberti<sup>23</sup>), und zweitens, innerlich-triebhaftige Ursachen (Aristoteles bzw. der *appetitus societatis* von Grotius). Doch ebenso hat, drittens, seine Beschreibung des vorstaatlichen Zustandes gezeigt, daß die Gründung einer Republik nicht hauptsächlich auf einen ökonomischen Mangel rückführbar ist, weil längst vor dieser die existentiellen, materiellen Grundbedürfnisse durch wirtschaftende und Handel treibende Hausgemeinschaften abgedeckt waren<sup>24</sup>. Dem schließt sich zudem die Frage nach der Leistungsfähigkeit der modifizierten *socialitas*-These an, so wie sie Thomasius in Form ihrer Identifizierung von Geselligkeit und Vernunft vertritt<sup>25</sup>. Hierbei zeigt sich jedoch deren beschränkte Reichweite: Sie reicht als positiv bestimmbares, gesellschaftsstiftendes Argument allein nicht soweit, daß es keine negative Ursache zur Gesellschafts- und Staatsgründung gäbe. Gegenläufig zur *socialitas*, vermag

---

<sup>22</sup> Ein solcher Vertrag ist deshalb ungültig, weil der, der seine Freiheit zugunsten seiner eigenen Versklavung aufgibt, sich selbst als mündiges Vertragssubjekt disqualifiziert. In der völligen Aufgabe seiner Freiheit zeigt sich, daß er nicht bei Verstand ist - wie aber sollte ein 'Verrückter' einen Vertrag abschließen können? Vgl. *Rousseau* (1981: S. 44); *Kant* (1991: S. 451). Für *Grotius* (1707: S. 102) stellt dies ausdrücklich kein Problem dar: „Es ist nemlich einem jeden Menschen erlaubt/ sich einer Privat-Person/ welcher er will/ zur Leibeigenschaft zu ergeben [...] Warum sollte denn einem freyen Volcke nicht erlaubt seyn/ sich einem einzigen oder vielen zugleich dergestalt zu übergeben/ daß es ihm das Recht/ über dasselbe zu regieren/ gänzlich zueignet/ und nicht das geringste von solchen Rechte vor sich behält?“

<sup>23</sup> Vgl. GRG: S. 470.

<sup>24</sup> Vgl. GRG: S. 50ff, 472.

<sup>25</sup> Vgl. hier Kapitel I.1.a.

weder das vernunftinduzierte natürliche Gesetz noch die Gottesfurcht die Unterdrückung menschlicher Bosheit zu garantieren<sup>26</sup>. So steht die Situation der scheinbar so selbstgenügsamen Oikos-Gemeinschaften doch unter permanenter Bedrohung, „weil es darinnen eine grosse Menge Leute giebt/ die sich an kein Recht kehren ... Und weder die Furcht vor GOTT/ noch das beissen ihres bösen Gewissens kräftig gnug ist/ aller Menschen Boßheit im Zaum zu halten ...“ (GRG: S. 473). Mindestens aber muß das Fehlen einer Sicherheitsgarantie im Naturzustand für die friedlich in ihren Hausgemeinschaften leben wollenden Menschen festgehalten werden.

In der späteren Konzeption der „Grundlehren“ kippt diese Einschätzung auf der Basis seiner dort vertretenen pessimistischen Anthropologie endgültig um. Thomasius radikalisiert die gegenseitige Bedrohung der Menschen im Naturzustand und kommt im Ergebnis zu einer nahezu identischen Position wie Hobbes; vermutlich sogar mehr, als ihm bei seiner fortbestehenden Gegnerschaft zu diesem lieb ist. Zwar betrachtet er den Menschen nicht grundsätzlich als aggressives Wesen, das rücksichtslos nach Macht und Besitzanhäufung strebt, doch ist ein jeder hin und her gerissen zwischen seiner Kenntnis des Naturrechts, das ihm die Respektierung der Rechte der anderen vorschreibt, und seinem affekt-determinierten Willen, in dessen Folge er „dem Wunsch ausgeliefert ist“, seinen Mitmenschen „etwas fortzunehmen. Der Mensch des Thomasius, der widersprüchlichen Impulsen ausgeliefert ist, ist eine Gefahr für sich und andere.“<sup>27</sup> (Brückner 1973: S. 179). So erscheint der natürliche Zustand aller Menschen zwar theoretisch noch als Zustand eines Weder-Noch, praktisch ist er jedoch mehr Kriegszustand als ein geselliges und friedliches Nebeneinander: Er ist „weder der Zustand des Krieges/ noch der Zustand des Friedens/ sondern ein Mischmasch aus beyden/ welches dennoch mehr von dem Zustande des Krieges/ als dem Zustande des Friedens participiret.“ (GL: S. 68)<sup>28</sup>. Angesichts dieser Bestimmung ist daher letztlich die *Gemeinsamkeit* von Hobbes und Thomasius hervorzuheben<sup>29</sup>. Obwohl sich für Thomasius, nach eigenem Verständnis, der Naturzustand wahrscheinlich immer noch friedlicher darstellen mag als derjenige Hobbes, weil er an seinen Begriff von Frieden einen weitaus höheren Maßstab als die bloße Abwesenheit von aggressiven, gewaltsamen Konflikten

<sup>26</sup> GRG: S. 473.

<sup>27</sup> Später glaubt Thomasius prinzipiell, „daß das die Menschlichen Verrichtungen dirigirende principium nicht der Verstand/ sondern der Wille/ alle und jede individua der Menschen aber mit unterschiedenen und widrigen Willen von Natur begabet seyn/ ja daß ein Mensch zuförderst von den Willen angetrieben werde/ daß er bald dieses/ bald etwas anders begehre/ so dem vorigten Willen zuwieder war u.s.f.“ (GL: S. 7)

<sup>28</sup> In den „Fundamenta“ spricht er von einem „confusum chaos ex utroque, plus tamen participans de statu belli, quam de statu pacis.“ (FJN: S. 75f.).

<sup>29</sup> Ebenso Brückner (1973: S. 179) oder Hammerstein (1979: S. 32).

bzw. Krieg anlegt<sup>30</sup>, ist diese Konvergenz unübersehbar. Damit hat sich Thomasius endgültig von der Konzeption seines Lehrers Pufendorf entfernt, denn dieser hatte im natürlichen Stand noch relativ optimistisch „eine von der Vernunft bestimmte friedliche Ordnung“ gesehen, der auch die Einschränkung, daß sie „immer gefährdet ist ohne die Existenz eines Heers, einer Herrschaft und keiner Gesetze“ (Hammerstein 1987: S. 180), ihrem Charakter selbst nichts anhaben konnte.

Im Ergebnis der Thomasischen Beschreibung des Naturzustandes kommen daher nur zwingende äußere Gründe als Ursachen infrage, warum sich der Mensch entgegen seinem natürlichen Freiheitsdrang<sup>31</sup> in gesellschaftliche Unterordnungsverhältnisse unter Veräußerung seiner natürlichen Freiheit begibt. Thomasius faßt dies zusammen in einer Haupt- und einer Neben-Ursache. Ganz ohne Zweifel führt er die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft auf die *Furcht* als „die bewegende Haupt-Ursach“ (GRG: S. 471) zurück<sup>32</sup>; in dieser Einschätzung hat Thomasius seine Position nie geändert. Diese Furcht ist als Grundskepsis hinsichtlich der potentiellen Gefahren, die in den zwischenmenschlichen Verhältnissen lauern, nämlich als „Muthmassung eines künftigen Schadens und ein Mißtrauen“ (GL: S. 471) zu verstehen<sup>33</sup>. Diese Haltung induziert daher notwendig eine Schwerpunktsetzung, welche die (staatlich) geordnete menschlichen Gesellschaft im wesentlichen als eine Schutzgemeinschaft versteht. Den inneren wie äußeren und sonstigen Bedrohungen ist allein mit einem geordneten Zusammenschluß einer bestimmten Menge von Menschen zu hinreichend großen sowie verteidigungsfähigen Gesellschaften zu begegnen<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Die Ursache liegt darin, daß er, über den anthropologischen Paradigmenwechsel zum Willensprimat hinaus, Frieden auch als positiven, Freundschaft implizierenden Begriff auffaßt: „So ferne nemlich der wahrhaffte Friede nicht allein die Nachlassung des Hasses/ sondern überdies eine Freundschaft in sich begreift.“ (GL: S. 162).

<sup>31</sup> Er ist „durch seyne angebohrne Neigungen dahin getrieben/ daß er niemand un-terthänig seyn ... will“ (GRG: S. 472).

<sup>32</sup> „Dieweil die Furcht/ daß einem von frembden möchte Gewalt gethan werden/ die rechte und einige Ursache ist/ warumb eine Stadt oder Republic gestiftet ist. (Und nicht des Menschen Natur/ wie die Peripatetici phantasiren/ indem sie den Spruch Aristotelis: daß der Mensch von Natur ein politisch Thier sey/ gemißbrauchet/ daher sie eben so ungereimt ihnen einige Republicquen im Stande der Unschuld erträumet.“ (AS 1/I: S. 61) Vgl. GL: S. 183.

<sup>33</sup> Die Gründung der bürgerlichen Gesellschaft wäre nur dann prinzipiell nicht nötig gewesen, „wenn man sich für lieblosen Leuten nicht zu fürchten angefangen/ und für deren Haß zu beschützen gesucht hätte.“ (ESL: S. 360).

<sup>34</sup> So ist es für Thomasius gewiß, „daß wider allerhand von der Menschen Bosheit bevorstehendes Unglück/ einzeln Menschen kein gewisser Ort/ noch Wehr und Waffen und unvernünftige Thiere gnugsamen und kräftigen Schutz leisten können, sondern daß dazu andere Menschen/ und zwar die beyeinander seyn/ und derselben nicht wenige/ sondern eine große Menge/ welche auch nicht gantz plötzlich und unbedachtsam zusammen gelauffen ... sondern welche darinnen untereinander einig sind/ was vor Mittel



Lediglich als „Neben-Ursach“ ist hingegen der *Mangel* der „zum menschlichen Leben nötigen Dinge“ (GRG: S. 470) anzusehen. Würde dieser oben zwar als ein Hauptbeweggrund verneint, erhält er doch zumindest noch einen untergeordneten Stellenwert. Zentrale Bedeutung kommt ihm aus existentieller Sicht nicht zu, weil die Menschen im Naturzustand längst durch ihre Oikos-Wirtschaften und ihre Handelsverhältnisse in der Lage waren, das zum Leben Nötige zu erwirtschaften oder einzutauschen. Erst *nachdem* Republiken gegründet waren, ist, wie Thomasius mit augenscheinlich zivilisationskritischen Impetus bemerkt, „das menschliche Leben zu lauter Pracht und Wollust ausgekünstelt worden“. (GRG: S. 472). Eine wirklich zwingende ökonomische Notwendigkeit für die staatliche Vergesellschaftung der Menschen existiert nicht.

### c) Staatszweck und Vertragsmodell

Es wäre nun zu erwarten, daß die *Zwecke* des Staates entsprechend den beiden Ursachen definiert wären. Logisch müßte der Staat so hauptsächlich dem Erfordernis der Beseitigung von Furcht Rechnung tragen, d.h. als Garant innerer und äußerer Sicherheit eines Gemeinwesens auftreten. Weiterhin hätte er in gewisser Weise dafür Sorge zu tragen, daß, analog seiner Nebenursache, zumindest kein Mangel an bestimmten, zur Lebenserhaltung nötigen Gütern auftreten kann. Das aber trifft nur bedingt zu. Die Republik, so formuliert Thomasius, „ist eine natürliche Gesellschaft/ welche die höchste Herrschaft in sich begreift/ aller Gnüge und bürgerlichen Glückseligkeit halben.“ (GRG: S. 469). Die so definierten Zwecke weichen insofern von den Ursachen ab, als die „bürgerliche Glückseligkeit“ als neuer Begriff eingeführt wird, es sei denn, man verstünde darunter lediglich eine staatliche Sicherheitsgarantie, welche der Furcht der Menschen voreinander Rechnung trägt. Zunächst aber leitet sich erwartungsgemäß und geradlinig der *Nebenzweck* der sogenannten „Gnüge“ (sufficiencia) oder Autarkie von der Neben-Ursache der Mangelvermeidung ab. Über die bloße Erwähnung dieses Zwecks hinaus, wird dieser Gedanke von Thomasius allerdings nicht weiter aufgegriffen. Er bleibt diffus und läßt im Grunde keine weitere Aussage zu, als daß dem Staat eine irgendwie geartete allgemeine Sorge um die wirtschaftliche Grundlage des gesamtgesellschaftlichen Wohlstandes zukommt<sup>35</sup>. Sicher aber ist, daß Thomasius einem ökonomischen Staatszweck (im Sinne aktiver staatlicher Tätigkeit) allenfalls eine peri-

---

zu demselben Zweck zu gebrauchen/ und in solcher Einigkeit verharren/ erfordert werden.“ (GRG: S. 473f.)

<sup>35</sup> Über die bloße Erwähnung der fürstlichen Verantwortung für die Förderung von „Handel und Wandel“ (AS 1/I: S. 4) oder daß „derer Unterthanen Nahrung mercklich gehäuffet und befördert werden könne“ (KTS I: S. 28), kommt Thomasius kaum hinaus.

phere Bedeutung beimißt. Die Ursache dürfte nicht zuletzt in einer bereits tendenziell liberalen Auffassung von einer individualistischen Wirtschaftsweise liegen<sup>36</sup>.

Der *Hauptzweck* des Staates aber besteht nun in der „ευδαιμονια, oder bürgerliche(n) Glückseligkeit/ welche nicht einen einzeln Menschen/ sondern das ganze Volck betrifft“ (GRG: S. 469). Die zentrale staatliche Aufgabe besteht demnach allgemein in der Beförderung des Gemeinwohls als „bürgerlicher Glückseligkeit“. Eine positive Definition bleibt Thomasius schuldig. Was daher unter einer solchen *beatitudo civilis* zu verstehen ist, wird nicht ganz klar<sup>37</sup>. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber verbindet er damit wohl die Vorstellung eines durch die Aktivität der einzelnen Bürger prosperierenden Gemeinwesens, deren Voraussetzung eine zuverlässige Rechtsordnung ist und deren Verwirklichung als oberster Staatszweck anzusehen ist<sup>38</sup>. Die inhaltliche Unbestimmtheit des Begriffs einer bürgerlichen Glückseligkeit, der keine apriorische Festlegung erhält, impliziert eo ipso daher weder eine paternalistische Staatsvorstellung noch das Modell eines ‘erzieherisch’ wirkenden Absolutismus. Ebenso wenig liegt, aufgrund der peripheren Bedeutung ökonomischer Zwecksetzung, hier die Vorstellung eines kameralistischen Wohlfahrtsstaates<sup>39</sup> vor. Festzuhalten ist, daß die Garantie einer friedlichen Ordnung (Rechtsordnung) nicht nur als primärer Staatszweck gelten muß, sondern (mangels anderer Bestimmungen) zugleich im wesentlichen auf diese Aufgabe beschränkt bleibt.

---

<sup>36</sup> Insofern kann wirklich nur sehr vorsichtig von einem „Anklang an einen ‘Merkantilismus’“, so *Rüping* (1968: S. 62), die Rede sein. Daß Thomasius im Blick auf Wirtschaft und Marktgeschehen (Preisbildung etc.) tendenziell bürgerlich-liberale Vorstellungen vertritt, ist später zu erläutern, vgl. hier Kapitel VIII.3.b.

<sup>37</sup> Mal scheint Thomasius die bürgerliche Glückseligkeit mit der Aufgabe der Friedenssicherung zu identifizieren (GRG: S. 346), mal scheint er den öffentlichen Frieden eher als dessen Element oder als Voraussetzung zu verstehen (GRG: S. 469). *Luig* (1991: S. 191; 1997: S. 121f.) interpretiert schon die oben zitierte Passage (GRG: S. 369) strikt besitzbürgerlich: „Für einen guten Fürsten bedeutet das Glück im Staat vor allem, daß sich die Bürger ihres Besitzes erfreuen können.“ Sie wird damit aber überstrapaziert, weil sie in ihrer Allgemeinheit keineswegs auf diese konkrete Aussage zu reduzieren ist. Freilich schließt die bürgerliche Glückseligkeit, die sich auf das ganze Volk bezieht, auch diesen Aspekt mit ein, denn sie bietet allgemeinen Rechtsschutz: also überhaupt die Gewähr individueller Rechte und Freiheiten.

<sup>38</sup> Wenn Thomasius zur Erhaltung der „Wolfahrt des Volcks“ (*salus populi*) die zur Erhaltung des „Endzwecks“ der Republik nötigen Regalien aufzählt, lassen sich diese fast alle letztlich auf das Ziel der Bewahrung von Ruhe und Frieden (einschließlich Rechtssicherheit) zurückführen. Entsprechend dem Nebenzweck bleibt natürlich auch die Ernährung nicht aus, „den Unterthanen zur Nahrung helfen“ (GRG: S. 498).

<sup>39</sup> Ebenso *Luig* (1987: S. 241), der meint, daß im Katalog der Staatsaufgaben die „direkte ‘Bereitstellung des zum Leben Erforderlichen durch den Polizeistaat keine Rolle spielt“.

Zur Erklärung, auf welche Weise nun ein solcher Staat logisch zustande kommt, entwirft Thomasius - nach dem Vorbild Pufendorfs, der das seine gegen Hobbes entwickelt hatte<sup>40</sup> -, in insgesamt *drei* Schritten ein zweigeteiltes Vertragsmodell mit der Zwischenstufe eines Verfassungsbeschlusses. Der Gesellschaftsvertrag ist hierbei als Vereinigung der partikularen *Willen* zu denken, der Herrschaftsvertrag als Vereinigung der *Kräfte*; beiden Verträgen kommt zudem eine spezifische Funktion für die Rechtskonstruktion des Modells zu. Außerdem erscheinen beide Verträge in ihrer Beschreibung zugleich als ‘institutioneller’ Reflex auf zwei menschliche Verhaltensweisen: einerseits differierende Ansichten und Urteile über die Wahl der Mittel, wie das gemeinsame Ziel zu erreichen ist (Schutz, Frieden), einschließlich der konfliktträchtigen gegenseitigen Intoleranz beim Verfechten dieser Positionen<sup>41</sup>, und andererseits die Unwilligkeit, freiwillig gemeinwohlorientiert zu handeln, sofern es mit Mühe und Aufwand verbunden ist (also mit dem unmittelbaren Eigeninteresse konfligiert).

In einem ersten Vertrag ist daher zunächst eine Einheit und Einmütigkeit der Interessen herzustellen, und zwar in der Gestalt, aus der Vielzahl aller partikularen Willen einen *einheitlichen Gesamtwillen* zu bilden, so „daß aller und jeder Wille auff ewig vereiniget werde/ welches geschieht/ wenn ein jeder seinen Willen dem Willen eines andern Menschen/ oder einer Versammlung unterwirft.“ (GRG: S. 474) Diesen Sozialvertrag (pactum) schließen, auf der Basis ihrer ursprünglichen Freiheit, alle Glieder eines künftigen Gemeinwesens untereinander. Sie werden auf diese Weise Mitbürger und behalten als solche zunächst auch ihre im Verhältnis aufeinander bestehende Gleichheit. Es steht jedem *frei*, diesen Vertrag einzugehen - wer dies allerdings verschmäht, der verzichtet auf die Mitgliedschaft im sozialen Verband und wird „von der künftigen Republic ausgeschlossen.“ (GRG: S. 474) Bloße Mehrheitsentscheidungen besitzen - im Gegensatz zu Hobbes - ausdrücklich keine rechtliche Bindekraft für die davon abweichenden. Dissidenten können und dürfen weiterhin in ihrer natürlichen Freiheit verbleiben, sie werden nicht in den Gesellschaftsverband gezwungen<sup>42</sup>. Als vertragsschließende (Rechts-)Subjekte kommen, wie oben er-

---

<sup>40</sup> Vgl. Pufendorf (1994: S. 163ff.) sowie (1698: S. 663ff.). Zur Struktur des Pufendorfschen Vertragsmodells vgl. Wyduckel (1996); Lieberwirth (1977: S. 36f.), Denzer (1985: S. 256f.), Hammerstein (1987: S. 181ff.).

<sup>41</sup> Die Leute sind „so dumm und so trotzig ... ihre Meynungen auff's äußerste zu verfechten.“ (GRG: S. 474).

<sup>42</sup> Vgl. GRG: S. 474 sowie GL: S. 183. Hobbes (1998: S. 136, 138) hingegen erachtet den Mehrheitsentscheid auch für die in ihrem Votum abweichenden für absolut verbindlich. Wer dies nicht akzeptiert, kann „rechtmäßig von den übrigen vernichtet“ werden.

wähnt, allerdings nur die Hausväter in Frage. Hier bricht Thomasius keineswegs aus den geläufigen Vorstellungen seiner Zeit aus<sup>43</sup>.

Die im Gesellschaftsvertrag stattgefundene Willensvereinigung scheint jedoch mehr als eine bloße Summe der Einzelwillen darzustellen, sie kommt der Vorstellung eines Allgemeinwillens von einer eigenen, selbständige Qualität bereits sehr nahe. So konstituiert sie nicht allein die Gesellschaft, sondern überwindet als eine Festschreibung auf „ewig“ schon die Zeitlichkeit aller Partikularwillen. Auch scheint dieser Gemeinwille schon vor dem Moment des Herrschaftsvertrages über eine logische ‘Existenz’ zu verfügen, d.h. er verflüchtigt sich nicht sogleich im Moment seiner Entstehung, wie etwa bei Hobbes<sup>44</sup>. Da auch, wie später zu zeigen sein wird, noch vor dem Herrschaftsvertrag ein Beschluß über die zu wählende Staatsform stattfindet, kann dieser - nach erfolgter Willensvereinigung - bereits als Äußerung eines Allgemeinwillens (und Ausdruck einer Form von Volkssouveränität) angesehen werden. Und schließlich bleibt er ein konstitutives Element für den Begriff der Republik, die von Thomasius als eine „moralische zusammen gesetzte Person“ (*persona moralis composita*) definiert wird. Denn für diesen - von Pufendorf übernommenen - Begriff<sup>45</sup> zur Bezeichnung der Rechtspersönlichkeit des Staates ist auch die Vorstellung charakteristisch, daß die Republik selbst über einen eigenen Willen verfügt<sup>46</sup>. Aus ideengeschichtlicher Perspektive liegt es angesichts dieser Sachlage zumindest nicht fern, hierin bereits eine Vorstufe jener Idee eines Allgemeinwillens zu sehen, so wie er später von Rousseau mit seiner *volonté générale* entworfen wird<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Das gilt freilich für das gesamte ältere deutsche Naturrecht (*Pufendorf, Wolff, Thomasius*) wie für *Hobbes* oder *Locke*.

<sup>44</sup> Bei diesem konstituiert die Vereinigung der Willen in einem Akt zugleich den Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag. Die Vertragssubjekte übertragen sofort ihren Willen auf den Herrscher. Dessen Wille ist für den aller zu halten - ohne daß es zuvor einen eigenständigen Allgemeinwillen gegeben hätte. Vgl. *Hobbes* (1998: S. 134).

<sup>45</sup> Vgl. *Pufendorf* (1994: S. 165f.). Dieser wiederum konnte ihn schon der Spanischen Spätscholastik entnehmen. Der Begriff der *persona moralis composita* baut schon auf dem der *persona moralis* auf, der einen Menschen nicht als solchen, sondern nur in bezug auf eine bestimmte Funktion oder auf ein bestimmtes (öffentliches) Amt bezeichnet. Vgl. *Kobusch* (1993: S. 65ff.), auch *Rüping* (1968: S. 63f.).

<sup>46</sup> Die über den Allgemeinwillen charakterisierte Republik ist als „moralische Person“ „von allen einzeln Menschen unterschieden“ und verfügt daher über „sonderlichen Rechte und Eigenschaft“; vgl. GRG: S. 480.

<sup>47</sup> Dieses Ergebnis hat aber nichts zu tun mit der These von *Bruno Nieser* (1992: S. 106), der Thomasius zuschreibt, schon früh „den Keim einer Gesellschaftstheorie“ gelegt zu haben, „wie sie später in Rousseaus ‘*contrat social*’ als ‘*volonté générale*’ der französischen Revolution den Weg ebnet.“ Denn dieser stützt seine Annahme gerade nicht auf die vertragstheoretische Konstruktion, sondern auf das Ideal der im Konzept der vernünftigen Liebe entwickelten Gemütsruhe, welche, da sie nicht ohne die Vereinigung von Menschen mit seelenverwandten Gemütern auskommt, eine Willensvereini-

In einem zweiten, dem *Unterwerfungs- bzw. Herrschaftsvertrag*, vollzieht sich die Vereinigung der *Kräfte*. Erst in diesem kann die Gesellschaft aus sich selbst den Staat als Not-, Zwangs- und Rechtsordnung hervorbringen. Die Installation einer mit Sanktionsmitteln versehenen Herrschaft als *summa potestas* stellt so die Reaktion auf die fehlende Bereitschaft der Menschen dar, im Interesse des Gemeinwohls zu handeln, sobald sie unmittelbar mit individuellen Nachteilen verbunden ist. Weil die Menschen „so nachlässig sind/ und sich scheuen etwas freywillig zu thun/ das dem gemeinen besten zuträglich“ ist, wird es nötig, daß „eine Gewalt auffgerichtet wird/ welche denen welche sich der gemeinen Wohlfart widersetzen/ ein gegenwärtiges und in die Sinne fallendes Ubel anthun könne“. (GRG: S. 474). Dieser, die Staatsgewalt etablierende Vertrag wird nun zwischen allen Gesellschaftsgliedern und ihrer Regierung geschlossen. Erst hier verzichtet der einzelne auf seine natürliche Freiheit zugunsten des Herrschers und wird diesem gegenüber Untertan. Von nun an repräsentiert praktisch der Wille des Fürsten den Willen aller<sup>48</sup>, d.h. den im Gesellschaftsvertrag konstituierten Allgemeinwillen. Gerade auch deswegen sind ihm die Untertanen als Individuen Gehorsam schuldig. Das Verhältnis von Gemein- und Individualwohl fällt mit dem von Allgemein- und Partikularwillen zusammen und stellt sich somit faktisch als das zwischen dem Willen des Fürsten und den der Untertanen dar. Daher stellt die Festlegung, was im Einzelfall als Allgemeinwille zu gelten hat, für Thomasius kein selbständiges Problem dar: Grundsätzlich hat der Wille des Herrschers als allgemeiner Wille zu gelten. Während dies in der Monarchie dem Fürsten obliegt, übernimmt in nichtmonarchisch regierten Gemeinwesen eine Versammlung diese Funktion, die generell nach einem Mehrheitsentscheid diese Entscheidung trifft. Auch die Definition der „Republic“ ist in dem Sinne offengehalten, als sie keine Aussage über die Regierungsform trifft: Sie ist, „eine moralische zusammen gesetzte Person/ deren Wille so aus vieler Menschen Vergleich verwickelt und vereinigt ist/ vor ihrer aller Willen gehalten wird/ damit sie aller und jeder Kräfte und Vermögen zum gemeinen Fried und Ruhe gebrauchen möge.“ (GRG: S. 480) Über Vertrag und Repräsentationsfunktion ist freilich der Fürst an die Norm zur Wahrung und Herstellung des *Gemeininteresses* gebunden - und nicht, wie Thomasius betont, an sein eigenes Machtinteresse, wie er es etwa in Machiavellis „Principe“ vorzufinden glaubt<sup>49</sup>. Institutionalisiert wird diese Absicht freilich noch nicht, d.h. es findet sich keine Forderung nach einer verfassungsrechtlichen Gesetzesbindung des Regenten oder Gewaltenteilung.

---

gung impliziert. Thomasius geht es hierbei aber um eine gänzlich andere Thematik, nämlich nicht um die staatstheoretische Begründung und Legitimierung einer Rechtsordnung, sondern um die von individual- wie sozialetischen Verhaltensnormen.

<sup>48</sup> GRG: S. 480.

<sup>49</sup> GRG: S. 481.

Generell ist der Vertrag für alle Mitglieder des Gemeinwesens absolut bindend, er bleibt, einmal geschlossen, unkündbar<sup>50</sup>. Durch die Vereinigung der Kräfte wird jene Macht geschaffen, der es obliegt, den einzelnen zum Nutzen des gemeinen Besten zu verpflichten, auch und gerade, wenn dies seinen individuellen Interessen zuwiderlaufen mag. Als Untertan muß er der „fremdben Herrschaft“ in letzter Konsequenz sogar die Gewalt über Leben und Tod<sup>51</sup> einräumen. (GRG: S. 472). Freilich ist darunter nicht die Legitimation des Herrschers zur Ausübung beliebiger Zwangsmaßnahmen zu verstehen, da sich die Herrschaftsausübung am primären Staatszweck einer öffentlichen Sicherheits- bzw. Friedensgarantie zu orientierten hat. Es scheint zwar zunächst und ausdrücklich so, daß dem einzelnen nach der Entäußerung seiner natürlichen Freiheit im Vertragsschluß im Grunde keinerlei Reservatrechte verbleiben. Tatsächlich bricht Thomasius dieses Prinzip in dem Moment auf, in dem er dem einzelnen ein vorstaatliches Recht auf *Religionsfreiheit* zuspricht. Da es nicht zu denjenigen im Unterwerfungsvertrag übertragenen Rechten gehört, kann es folglich auch nicht von diesem berührt, mithin vom Staat abgesprochen werden<sup>52</sup>. Daneben besteht natürlich auch im bürgerlichen Zustand ein (straffreies) Recht auf *Notwehr* fort, sofern die obrigkeitliche Gewalt aktuell nicht in der Lage ist, den Schutz der Rechtsordnung zu gewährleisten<sup>53</sup>. Dieses ist allerdings eng beschränkt auf zwei Fälle: Erstens bei einem Angriff auf das eigene Leben, vorausgesetzt, eine akute Bedrohung liegt vor in Gestalt eines bewaffneten Angreifers in einer für diesen Anschlag günstigen Situation und Zeit<sup>54</sup>. Dieses Notwehrrecht gilt allerdings nur gegenüber anderen Bürgern, prinzipiell nicht gegenüber dem Herrscher<sup>55</sup>, weil das einem Widerstandsrecht gleichkäme. Der zweite Grund wäre ein schwerer Angriff auf das Eigentum („ein unwiderbring-

---

<sup>50</sup> Die Vereinigung aller Willen gilt „auff ewig“ (GRG: S. 474).

<sup>51</sup> Keine Begründung liefert Thomasius dafür, wann ein solcher Fall eintritt und was unter den zum Nutzen des Gemeinwesens notwendigen Dingen verstanden werden kann, „von welchen man sonst einen Abscheu hätte.“ (GRG: S. 472). Nach *Luig* (1987: S. 247) überträgt der Untertan dem Fürsten somit auch die letzte Verfügungsgewalt über alle beweglichen und unbeweglichen Dinge (Eigentum) im Staat. Das *ius eminens*, der Eingriff in private Rechte, ist aber nur als Ausnahmefall vorgesehen.

<sup>52</sup> Vgl. u.a. GH 2/1\*: S. 6. Zum Recht auf Religionsfreiheit vgl. Kapitel IV.1.b.

<sup>53</sup> Vgl. GRG: S. 146f. Es existiert dann eine „stillschweigende Ausflucht“ aus der Verbindlichkeit aller menschlichen (und göttlichen) Gesetze, „wenn kein Mittel vorhanden ist/ der menschlichen Boßheit/ so die Verachtung Gottes zum Zweck hat/ zu entgehen.“ (GL: S. 143).

<sup>54</sup> Allerdings entwickelt Thomasius - zum Zeitpunkt der „Rechtsgelahrtheit“ - das hier zugrundeliegende Selbsterhaltungsrecht noch nicht primär individualistisch, wie etwa Hobbes, sondern aus der Vorstellung von Geselligkeit: „Trachte dich selbst also zu erhalten/ daß du die gemeine Ruhe menschlichen Geschlechts beförden mögest. [...] Und muß derhalben der Mensch die Mittel sich selbst zu erhalten/ welche zu Beförderung menschlicher Geselligkeit nothwendig erfordert werden/ gebrauchen.“ (GRG: S. 133)

<sup>55</sup> GRG: S. 143.

liches Gut“, GRG: S. 146) und „wenn derjenige/ der uns das unsere nehmen will/ nicht dahin zu bringen ist/ daß er vor Gericht erscheinen muß. In welchem Absehen es erlaubt ist einen Räuber/ oder nächtlichen Dieb umzubringen.“ (GRG: S. 149). Ansonsten jedoch soll die Verteidigung des Eigentums der Gerichtsbarkeit überlassen bleiben<sup>56</sup>. Daß Thomasius somit auch dem Schutz des Eigentums durch den Staat einen herausragenden Stellenwert einräumt, ist evident; eine Auffassung, die er mit den andern Naturrechtlern teilt. Jegliche Selbstjustiz, die auf der Verteidigung einer äußerlichen Ehrvorstellung beruht, wird kategorisch abgelehnt: Dahinter steckt freilich bereits die bürgerliche Vorstellung, daß wahre Ehre ein rein innerlich-moralischer, von Statusrepräsentation unabhängiger Begriff ist<sup>57</sup>.

Für die *Stellung des Regenten* ist die Zweistufigkeit der Vertragskonstruktion entscheidend, welche Thomasius, angelehnt an Pufendorf, dezidiert gegen diejenige von Hobbes stellt, weil dieser keinen Vertrag zwischen Herrscher und Untertanen vorsah<sup>58</sup>. Das markiert eine essentielle Differenz, die aus der Logik der Konstruktion folgt: Während dem Leviathan nur *Rechte* erwachsen, die aus dem ihn konstituierenden Begünstigungsvertrag resultieren<sup>59</sup>, ist der Herrscher dieses Modells vertragstheoretisch gegenüber seinem Volk in der *Pflicht*. Auf diese Weise kann Thomasius einen ganzen Komplex von Aufgaben skizzieren, die aus der, ausdrücklich so bezeichneten, *Pflicht* eines frommen Fürsten resultieren: Gebunden an das „allgemeine Gesetz“, daß die „Wohlfahrt des Volcks“ das „höchste Gesetz“ sein soll, kommen ihm solche Pflichten zu, die sich auf die beiden bekannten Staatszwecke beziehen<sup>60</sup>: z.B. die Anweisung zu guten Sitten, die Erlassung rechtlich eindeutiger („bequemer“) Gesetze sowie deren

---

<sup>56</sup> „Denn was erstattet werden kan/ davor hat man Gerichte. Das alles kan aber erstattet werden/ was in commercio ist/ also daß man Hoffnung hat/ entweder dasselbe/ oder deßen Preiß durch gerichtliche Hülffe wider zu erlangen.“ (GRG: S. 146) „Wo man das geraubte Gut durch Obrigkeitliche Hülffe wider erlangen kan/ soll man nicht zur Entleibung eines Räubers schreiten ...“ (GRG: S. 149).

<sup>57</sup> Hier dürfte sicher die Ablehnung des Duellwesens im Hintergrund stehen. Thomasius bestreitet aber auch das Recht einer Vergewaltigten zur Tötung ihres Peinigers aus diesem Grund: „Denn die wahre Keuschheit kan man einem nicht rauben. Und daß die geschändeten Personen unehrlich seyn sollen/ hat kein fundament.“ (GRG: S. 141, vgl. 147f.).

<sup>58</sup> GRG: S. 474.

<sup>59</sup> Vgl. *Hobbes* (1998: S. 136ff.). Indem bei diesem der „Gesellschaftsvertrag und Herrschaftsvertrag zu einer Vertragsklausel zugunsten des Souveräns verkümmerte“, übertrug der einzelne „alle Rechte auf diesen ... ohne daß ihm daraus Pflichten gegen das Volk erwachsen.“ (*Euchner* 1992: S. 35f.).

<sup>60</sup> GRG: S. 498. Selbst die von Thomasius erstgenannte Pflicht des Fürsten gehört im eigentlichen Sinn, trotz der Formulierung als Pflicht sich selbst gegenüber, mehr zu den Pflichten gegen die Untertanen, denn gemeint ist die Pflicht, sich die Wissenschaft *von* seinen (Amts-)Pflichten anzueignen: „Lerne/ was zu völliger Erkänntniß der Pflicht eines frommen Fürsten gehöret.“ (GRG: S. 498).

öffentliche Verbreitung, angemessene Steuererhebung und Steuerverwendung, Konfliktvermeidung, Sorge um ausreichende Nahrung, Vermeidung von Aufruhr und die Erhaltung der militärischen Wehrfähigkeit des Staates<sup>61</sup>. Freilich sind diese Pflichten *officia* im naturrechtlichen Sinne, ein rechtlich verbindlicher Status (*obligationes*) kommt ihnen nicht zu.

Obwohl die Logik eines Vertrages zwischen Untertanen und Herrscher jedoch auch den Gedanken des Vertragsbruches zuläßt<sup>62</sup>, bleibt dieser für Thomasius ohne staatsrechtliche Konsequenz: Nie geht er soweit, daraus ein *Widerstandsrecht* der Bürger bzw. ein Recht auf Revolution einzuräumen. Das im Vertrag bereits prinzipiell zum politischen Subjekt gewordene Volk darf über den Vertragsschluß hinaus keine politischen Rechte mehr einfordern - insofern läßt Thomasius, wie Grunert (1997a: S. 75) bemerkte, die „Potentiale, die hier greifbar werden ... weitgehend unrealisiert“. Selbst wenn der Herrscher vertragsbrüchig würde und den Untertanen „das größte Unrecht anthäte“ (GRG: S. 491), wären sie weder mit Ungehorsam noch mit Waffengewalt zum Aufbegehren berechtigt. Diese Position resultiert v.a. aus dem von Thomasius terminologisch als Majestät bezeichneten Begriff der Souveränität<sup>63</sup>. Widerstand bedeutet dessen Negation, weil ein legitimer Anspruch auf Widerstand eine gleichzeitige Aufspaltung der Souveränität zwischen Volk und Herrscher voraussetzt bzw. impliziert<sup>64</sup>. Souveränität jedoch ist für ihn nur unteilbar denkbar, ansonsten schlichtweg nichtexistent, was zur Erfüllung der Staatszwecke geradezu kontraproduktiv wäre. Thomasius wendet sich damit nachdrücklich gegen die Monarchomachen<sup>65</sup>. Wenn er auch kategorisch ein aktives Widerstandsrecht

<sup>61</sup> Vgl. GRG: S. 498.

<sup>62</sup> Vgl. Eucher (1992: S. 37), der darauf im Blick auf *John Locke* hinweist: „Aus dieser juristischen Konstruktion ergibt sich, daß der Herrscher Vertragsverletzungen begehen kann.“ Bei *Hobbes* dagegen fallen beide Verträge in einem Begünstigungsvertrag zusammen. Für diesen Vertrag ist es „charakteristisch, daß nicht die Untertanen ihn mit dem Souverän schließen; folglich kann er auch nicht gekündigt werden.“ (Saage 1989: S. 50f.).

<sup>63</sup> Schon *Jean Bodin* hatte „souveraineté“ mit „majestas“ übersetzt; vgl. Hoke (1973: S. 113).

<sup>64</sup> Das Widerstandsverbot gilt im übrigen für alle Unterordnungsverhältnisse: Es hat „in ungleicher Gesellschaft der Untere niehmal's Recht und Macht ... den Obern mit Kriege zu zwingen/ ob er gleich von demselben mit Unrecht beleidiget ist.“ (GRG: S. 201) Bereits in seiner Erstlingsschrift zur Staatslehre „*Disputatio politica de duplici majestatis subjecto*“ (1672) hatte sich der damals siebzehnjährige Thomasius gegen die *Bodin* entgegengesetzte Theorie der Monarchomachen bzw. gegen die von *Althusius* herrührende Lehre von der doppelten Majestät (reale und personale Majestät) gewandt, so wie sie u.a. bei *Hermann Kirchner*, *Matthias Bortius*, *Benedict Carpzov*, *Christoph Besold*, *Georg Brautlacht* oder auch *Johannes Limnaeus* vorkommt. Dazu ausführlich *Hoke* (1973).

<sup>65</sup> Denn diese „lehreten/ der Fürst wäre schuldig den gemeinen Nutzen zu befördern/ daß er/ wenn er es nicht thäte/ dem Volck/ davon Rechenschaft zu geben/ ja auch wohl sein Straffe darumb zu leiden/ verbunden wäre.“ (GRG: S. 481).



ablehnt, konzediert er den Untertanen jedoch das Recht auf *bürgerlichen Ungehorsam* für den Fall einer besonders schwerwiegenden, naturrechtlich illegitimen Verletzung ihrer Religions- und Gewissensfreiheit durch den Fürsten. Der gravierende Unterschied liegt auf der Hand: Im Falle einer Gehorsamsverweigerung sind die Untertanen verpflichtet, auch die Konsequenzen dieser Verweigerung in vollem Umfang zu ertragen: „Wenn ein Fürst über solche Dinge sein Recht extendiren will, sind ihm die Unterthanen zu gehorchen nicht schuldig, wohl aber sich ihm nicht zu widersetzen, sondern das ihnen wiederfahrne Unrecht zu dulden verbunden.“ (GH 2/I\*: S. 5)<sup>66</sup>. Als letzte rechtskonforme Ausflucht gesteht Thomasius den einzelnen, mit der Herrschaft unzufriedenen Bürgern ein *Emigrationsrecht* zu<sup>67</sup>.

Gleichwohl scheint das Modell eines zwischen Untertanen und Herrscher geschlossenen Vertrages doch zumindest als Maßstab für die moralische Legitimität obrigkeitlichen Handelns zu fungieren. In diesem Sinne diskutiert Thomasius später einmal das Problem eines bereits stattgefundenen Widerstandes, zwar nicht als Rechtsfrage, doch unter dem Aspekt einer ‘moralischen’ Schuldfrage. Wenn Herrscher „unter der Decke ihrer Souveränität und unter den Schein ihrer Gerechtsamen, offenbare und handgreiflich-schädliche Dinge für das allgemeine Beste ausgeben, so läuft es insgemein“, wie er zunächst konstatiert, „auch für die Regenten selbst übel ab.“ (KD: S. 10). Von dieser Feststellung ausgehend, kommt Thomasius jedoch zu dem Ergebnis, daß er einen sich derart am Gemeinwohl vergehenden Fürst für voll schuldig im naturrechtlich-moralischen Sinne erklärt. Er, und nicht etwa das aufbegehrende Volk, trägt letztlich die politische Verantwortung<sup>68</sup>. Obwohl so außer Zweifel steht, daß auf seiten der Untertanen keinerlei Recht auf Einklagbarkeit der Einhaltung des Herrschaftsvertrages existiert, deuten doch viele Indizien darauf hin, daß für Thomasius umgekehrt die Vertragstreue des Fürsten, mithin die daraus resultierenden fürstlichen Pflichten, auf keinen Fall als dispensabel erscheinen; allerdings ist fürstliche Vertragstreue damit kein rechtliches oder politisches, sondern (lediglich) das Problem eines fürstlichen Amtsethos’.

#### d) *Majestät und Volkssouveränität*

Bisher noch nicht betrachtet wurde ein eigenartiges Detail seines Vertragsmodells, nämlich der von ihm vorgesehene, jedoch nicht weiter ausgeführte

<sup>66</sup> Vgl. GMR: S. 30.

<sup>67</sup> Vgl. den gesamten Kontext in Kapitel IV.1.b.

<sup>68</sup> „... so wird hernach die Schuld des daraus entstehenden Unglücks nicht so wohl denen zur Desperation oder Verdruß gebrachten Unterthanen, als dem Fürsten selbst und denen ihn verleitenden Rätthen, von der unpartheyschen Welt beygemessen.“ (KD: S. 11).

„Verfassungsbeschluß“ (Rüping 1968: S. 63), der vor den Abschluß des Herrschaftsvertrages eingeschoben wird: „Nach diesem Vertrage muß ferner eine Verordnung gemacht werden/ was für eine Regierungs-Form eingeführt werden solle.“ (GRG: S. 474) Allerdings muß auch hinsichtlich dieser Idee wieder eine gewisse Unschärfe festgestellt werden: Denn über die bloße Aussage zur Funktion hinaus, nämlich die Auswahl und Festlegung der Staatsform, bleibt doch die Frage nach dem Modus dieser Verordnung offen<sup>69</sup>, d.h. auf welche Weise die bereits im Gesellschaftsvertrag vereinten Naturrechtssubjekte diese Wahl vornehmen<sup>70</sup>. Zwar kann aus der Logik der Konstruktion heraus die Festlegung der Staatsform schon deshalb keinem Herrscher obliegen, weil Herrschaft erst als Produkt des (noch nicht geschlossenen) Herrschaftsvertrages entsteht. Dennoch setzt ein solcher Beschluß bzw. eine solche Verordnung (*decretum*) voraus, daß es auf irgendeine Weise zu einer Entscheidung gekommen ist, die nicht das Resultat eines Vertrags darstellt, sondern bereits von einer Person oder einem Gremium, das über diese politische Macht- bzw. Entscheidungskompetenz verfügt, getroffen wurde. Verbindet man diese Sachlage dann mit dem Hinweis auf die zu erfolgende „Publikation“ des Dekrets, ergibt sich folgende Situation: Weil sinnvollerweise erst das publiziert werden muß, was anderen noch unbekannt ist, deutet das auf die Existenz eines (kollektiven) Gremiums. Dieses, ausgestattet mit einem bereits quasi-gesetzgeberischen Status<sup>71</sup>, womöglich in Form einer Art von verfassunggebender Versammlung, könnte dann denen, die nicht an der Entschlußfindung beteiligt waren, ihren bereits getroffenen Entschluß mitteilen und zur öffentlichen Abstimmung stellen. Allerdings erfolgt von Thomasius weder ein Hinweis auf den Kreis dieser Entscheidungsträger noch auf deren Legitimationsstatus; der Prozeß der Entsch-

---

<sup>69</sup> Auch in der lateinischen Version stellt Thomasius lediglich fest: „Post hoc pactum oportet ut *decretum* fiat, qualis forma regiminis sit introducenda.“ (IJD: S. 559). Im übrigen findet sich dieses Element auch schon bei Pufendorf, wird aber auch von diesem nicht weiter thematisiert (Pufendorf 1994: S. 165; 1698: S. 665f.). Wyduckel (1996: S. 159) vermutet bei Pufendorf eine legitimatorische bzw. Verbindlichkeit schaffende Intention, weil das Gesetz (dem das Dekret gleichkommt) aus einem voluntaristischen Gesetzesverständnis heraus gegenüber dem Vertrag Vorrang besitzt: „Es spricht jedoch einiges dafür, daß er an dieser Stelle ein gesetzliches Moment einführen will, das dem auf Konsens gegründeten Vertrag übergeordnet ist. Denn das Dekret stellt eine Anordnung dar, in der ein Höherer einen ihm untergeordneten durch Befehl verbindlich verpflichtet.“ (Wyduckel 1996: S. 151). In diesem Sinne scheint Bluntschli (1881: S. 235) auch Thomasius zu verstehen, denn er benutzt den Ausdruck „Verfassungsgesetz“. Im übrigen wird dieser eingeschobene Verfassungsbeschluß später u.a. noch von G. Hufeland und K.H. Heydenreich in ihren Naturrechtslehren übernommen (Kersting 1995: S. 96f.).

<sup>70</sup> Auch hier hilft die lateinische Passage nicht weiter: Es heißt schlicht „Post decretum circa formam regiminis altero pacto opus est ...“ (IJD: S. 559).

<sup>71</sup> Das liegt nahe, weil Thomasius' Gesetzesbegriff der „Rechtsgelahrtheit“ noch einen Willen voraussetzt (voluntaristische Rechtsbegründung): diese Voraussetzung wäre logisch durch die Willensvereinigung im Gesellschaftsvertrages gegeben.

dungsfindung bleibt nebulös. Ob er an eine Art öffentlicher Verfassungsdiskussion gedacht hat, bleibt offen. Die Formulierung, daß der Unterwerfungsvertrag erst nach „publicirter Verordnung“ (GRG: S. 474) geschlossen wird, setzt auf jeden Fall voraus, daß er Ergebnis einer mündigen und bewußten Entscheidung der Bürger über Form und Wesen der Herrschaft ist (oder sein sollte). Der Verfassungsbeschluß läßt sich daher als Ausfluß des im Gesellschaftsvertrag konstituierten Allgemeinwillens verstehen und er ist kaum anders als ein politischer Akt eines kollektiven Souveräns verständlich, der bereits vor der Institution staatlicher Herrschaft existiert.

Womöglich wird aufgrund der vorliegenden Unklarheiten die Bedeutung dieser Verordnung in der Literatur praktisch nicht thematisiert<sup>72</sup>. Eine Analyse des Verfassungsbeschlusses vermittelt jedoch den Eindruck, daß diesem unausgesprochen die Prämisse einer *gemäßigten* Form von *Volkssouveränität* zugrunde gelegt ist. Gemäßigt deshalb, weil sie mit der Lehre Althusius' und der Monarchomachen (und ihrem daraus resultierenden Widerstandsrecht) nur wenig gemein hat, denn der eher in der Linie Bodins stehende Souveränitätsbegriff von Thomasius schließt ein Verbleiben der Souveränität beim Volk ausdrücklich aus<sup>73</sup>. Wenn diese These zutrifft, dann stellt er sich jedoch selbst vor ein Dilemma: Einerseits unterstellt Thomasius stillschweigend das Zustandekommen des Verfassungsbeschlusses über die Staatsform dem im Gesellschaftsvertrag konstituierten Souverän, d.h. der Gesellschaft aller miteinander als Gleiche verbundenen Mitbürger. Da er aber andererseits in expliziter Gegnerschaft zur bekannten Form der Volkssouveränitätslehre steht, muß er auf eine Benennung dieses impliziten Volkssouveräns verzichten. Insofern erinnert die Konstruktion an seine bereits früher entwickelte Vorstellung einer Staatssouveränität, die, wie Rudolf Hoke dargestellt hat<sup>74</sup>, als Subjekt der Souveränität nicht das dem Herr-

---

<sup>72</sup> Über die Erwähnung kaum hinaus gehen etwa *Wiebking* (1973: S. 105) *Röd* (1970: S. 179) oder jüngst *Schröder* (1999: S. 76), alle aber, ohne dies als Indiz für die Volkssouveränität zu sehen. Selbst *Kersting* (1996: S. 96f.), der diese Eigenart bei einigen deutschen Naturrechtlern ausmacht - Thomasius allerdings bleibt unerwähnt -, geht nicht auf ihren spezifischen Sinn ein.

<sup>73</sup> Indirekt spricht für die These der impliziten Volkssouveränität auch das interessante Detail, daß der Thomasius-Schüler *Johann Heinrich Gottlob von Justi* das von *Pufendorf* und Thomasius geprägte Muster tatsächlich so deutet, daß man zwischen zwei Gewalten im Staat unterscheiden muß, nämlich: „die thätige oberste Gewalt, welche durch die Grundverfassungen des Staats eingeführt ist, und die Grundgewalt des gesammten Volkes, aus welcher jene entstehet, und die sich so lange ruhend verhält, bis die Frage von denen Grundverfassungen ist, oder bis der Staat in der äußersten Gefahr des Unteranges steht.“ (*Justi* 1760: S. 74).

<sup>74</sup> Vgl. *Hoke* (1973: S. 121ff.). Der Herrscher ist als Teil des Staats das *subjectum proprium* der Majestät und der gesamte Staat, der auch den Herrscher einschließt, das *subjectum commune*. Somit stimmt Thomasius *de facto* inhaltlich weitgehend mit den Theoretikern von der realen und personalen Majestät überein, denen er aber mißverständlich ein zweifaches Souveränitätssubjekt unterstellt.

scher gegenübergestellte Volk, sondern den Staat als die Gesamtheit von Herrscher und Beherrschten ansieht. Ganz offenbar hat Thomasius das kontraktualistische Element des Verfassungsbeschlusses nicht zu Ende gedacht oder politische Konsequenzen daraus abgeleitet. Staatstheoretisch steht es in einem Spannungsfeld: zwischen der dezidierten Ablehnung der anti-absolutistischen und generell als monarchomachisch diffamierten Konsequenzen der Volkssouveränität (Widerstandsrecht) und der gleichzeitigen Inanspruchnahme der Volkssouveränität als Legitimationsargument für die Realexistenz der Staatsformen, die aus einer irgendwie zustande gekommenen Wahl freier und gleicher Mitbürger hervorgegangen sind<sup>75</sup>.

Fest steht zumindest, daß für Thomasius prinzipiell die „Einwilligung des Volcks“ (GRG: S. 486) das *Kriterium* für die Rechtmäßigkeit einer Regierung darstellt, wenn auch die Art und Weise zur Erlangung dieser Rechtmäßigkeit verschieden sein mag. Allerdings geht die politische Bedeutung der Volkssouveränität auch nicht über ihre Funktion als Legitimitätskriterium hinaus, da ein Instrument (Widerstandsrecht) zu deren Sicherung fehlt<sup>76</sup>. Hierbei darf nicht unerwähnt bleiben, daß Thomasius neben der kontraktualistischen Legitimation auch die der faktischen, durch eine gute Regierungsführung, für berechtigt hält. Eine zwar unrechtmäßig, etwa durch gewaltsame Eroberung, erlangte Herrschaft erscheint spätestens dann zumindest nicht mehr verurteilenswert, wenn sie z.B. den Verlust demokratischer Selbstbestimmung mit einem „wohlen“ Regiment kompensiert. Dem „Pöbel“ wird stillschweigende Einwilligung zur unrechtmäßigen Herrschaft unterstellt, sobald wegen guter Regierung der Grund entfällt, sich der unrechtmäßigen Herrschaftsanmaßung zu empören. Sicherheit und Wohlstand werden hier ganz offenbar als ‘höherwertige’ Güter gegen den Verlust politischer Freiheit und Partizipation aufgerechnet<sup>77</sup>. Angesichts der von

---

<sup>75</sup> Implizit wäre damit auch jeder äußeren, revolutionären Änderung eines Staates (Änderung der Staatsform, Widerstandsrecht) die Berechtigung abzusprechen. Insofern scheint dem Verfassungsbeschuß ein eher konservativer Charakter eigen, weil sich mit ihm die legitimatorische Stärkung bestehender Herrschaftsstrukturen verbinden ließe: er stünde, als einmal getroffene Entscheidung, jeder Reformbestrebung entgegen, die auf äußere, institutionelle Veränderung gerichtet wäre. Das bleibt aber letztlich Spekulation. Diese Folgerungen befänden sich aber im Einklang mit der von Thomasius generell präferierten staatlich-gesellschaftlichen Reformstrategie, die prinzipiell nicht auf den Primat institutioneller Änderungen setzt, einschließlich der Änderung der Regierungsform, sondern auf das Wirken aufgeklärter Individuen innerhalb der bestehenden, institutionellen Strukturen.

<sup>76</sup> Insofern geht die These *Wiebkings* wohl etwas zu weit: „Das Prinzip der Volkssouveränität *sichert* den Rechtscharakter der Staatsgewalt.“ (1973: S. 114, Herv. M.K.).

<sup>77</sup> „... weil ein Volck in einer Monarchie eben so glücklich seyn kan/ als in einer Demokratie/ daß der Pöbel sich leicht das Verlangen nach der Freyheit vergehen lassen könne/ wenn der neue König wohl regieret/ welches von einer kleinen Gedult und Gewohnheit zu vermuthen ist/ Und wenn dieses geschehen/ so ist es mit dem Versehen wegen Einnehmung des Rechts schon richtig.“ (GRG: S. 488)

Thomasius ohnehin marginalisierten Frage nach der besten Regierungsform<sup>78</sup> ist diese rein herrschaftsstabilisierende Position allerdings kaum verwunderlich. Definitiv als Fortsetzung eines Unrechtszustandes muß jedoch eine durch Usurpation erlangte Herrschaft angesehen werden, wenn sie weiterhin die „Unterthanen unbarmhertzig tractiret“ (GRG: S. 488).

### e) Die Säkularität staatlicher Herrschaft

Auf eine moraltheologische Legitimation des Staates verzichtet Thomasius anfänglich noch relativ verhalten, später dann explizit und dezidiert. Die Beschäftigung mit diesem Problem wird ausgelöst durch die 1687 vom dänischen Hofprediger, dem lutherischen Theologen Hector Gottfried Masius (1653-1709) verfaßte Schrift „Interesse principum circa religionem evangelicam“<sup>79</sup>. Dort finden sich solche Thesen, daß allein die Religion das einzige gemeinschaftsstiftende, integrative Moment sei, oder daß alle menschlichen Gesetze ihre Verbindlichkeit erst durch die Religion erhalten. Vor allem aber läuft die Argumentation auf die Begründung eines Gottesgnadentums weltlicher Herrschaft hinaus, in dem Sinne, daß Gott - und nur der biblische, offenbarungstheologische Gott, und nicht der des *lumen naturale* - die *unmittelbare* Ursache jeder Majestät sei. Thomasius hingegen bestreitet dies und räumt lediglich ein, daß Staat und Herrschaft allenfalls *mittelbar* auf ihn zurückzuführen sind, also keine unmittelbar dem göttlichen Willen entsprungenen Institutionen darstellen. Nur insoweit der, im Gegensatz zu Masius, vernunftreligiös verstandene Gott als der „Urheber des natürlichen Gesetzes“ anzusehen ist (GRG: S. 483), das Gesellschaft impliziert, hat er den Menschen „in der That vorher befohlen/ daß bürgerliche Gesellschaften aufgerichtet werden solten/ weil ohne dieselben der Friede und Ruhe des menschlichen Geschlechts nicht bestehen könnte“ (GRG: S. 483). Aus der Verbindung dieses Gedankens mit dem kontraktualistischen Theorem vom Ursprung der Republiken stellt Herrschaft („Regiment“) jedoch eine säkulare Institution dar. Hatte Masius mit seiner These vom Gottesgnadentum zugleich jede Vorstellung von Volkssouveränität zurückgewiesen, scheint

<sup>78</sup> Vgl. dazu unten Kapitel II.1.f.

<sup>79</sup> Im folgenden geht es mir nicht um die Nachzeichnung der historischen Kontroverse selbst, sondern ich beschränke mich auf die im obigen Kontext thematisch wichtigste Konfliktlinie. Aus der Sicht von Thomasius selbst vgl. seine ausführliche und ebenso wort- wie detaillierte Schilderung seiner „Händel mit Herrn Hector Gottfried Masio“ (GH 2/III), die Hauptquelle, in der er u.a. auch die Masius-Thesen referiert (GH 2/III: S. 202-209). Eine gute Aufarbeitung des Streites im Blick auf seine ideengeschichtliche Substanz hat *Frank Grunert* (1997a) vorgelegt. Zum Verlauf des Streites, der aber v.a. als ein Element zu seiner unhaltbaren Stellung in Sachsen (Berufsverbot) wahrgenommen wurde und weniger Interesse an seinem theoretischen Gehalt erweckte, vgl. u.a. *Luden* (1805: S. 116ff, 178ff.); *Fleischmann* (1930: S. 30f.), *Lieberwirth* (1994a: S. 36f, 40); *Gierl* (1997: S. 423f.).

es, daß Thomasius dem zumindest eine vom Volk qua Vertrag ausgehende Legitimation entgegensetzt, die wiederum einer Volkssouveränitätsvorstellung sehr nahe kommt: „... ich bin aber nun so unverschämt/ und sage gleich das contrarium, daß die communitas die Majestatem virtualiter habe/ weil durch ihren Consens auff den König transferiret wird.“ (MG 1689/6: S. 451f.)<sup>80</sup>

Dennoch bestand die Intention von Masius zweifellos in der Stärkung einer souveränen, absolutistischen Macht, die gerade dahin führen sollte, die religiös begründete kirchliche Suprematie über die weltliche Macht, kirchliche Eigenständigkeit gegenüber dem Fürsten und schließlich ein antiabsolutistisches Widerstandsrecht auszuschalten<sup>81</sup>. In dieser Absicht treffen sich daher selbst Masius und Thomasius - ihre Begründungsmuster freilich, das theokratische und das kontraktualistisch-säkulare, sind diametral entgegengesetzt. Die theokratische Argumentation führt dahin, daß Masius im Ergebnis auf konfessionelle Intoleranz folgern mußte: Allein die Lutherische Theologie bzw. Konfession gewähre ein optimales, nämlich Gehorsam und Untertänigkeit sicherndes Verhältnis zwischen Untertanen und Fürst, während katholische wie reformierte Lehren (Zwingli, Calvin, Beza) die Unzuverlässigkeit der Untertanen bedingen und politische Instabilität bergen. Die Schlußfolgerung auf konfessionelle Intoleranz und die Option für ein Staatskirchentum indes war für Thomasius gänzlich inakzeptabel und erklärt daher auch die außerordentliche Heftigkeit, mit der er Masius in seinen „Monatsgesprächen“ polemisch attackiert hatte. Von welcher politischen Brisanz diese Thematik gegen Ende des 17. Jahrhunderts war, beweist die Tatsache, daß im Verlauf der darüber stattfindenden Kontroverse zwischen Thomasius und Masius letztlich drei Regenten Stellung bezogen: Masius' Beschwerde über Thomasius beim dänischen König veranlaßte diesen zur Beschwerde beim sächsischen Kurfürsten mit der Bitte um dessen Bestrafung, was nicht zuletzt einer der Faktoren war, der seinen letzten Rückhalt am sächsischen Hof endgültig zerstörte (Hochverratsvorwurf gegen alle Fürsten der Erde). Als Thomasius - nach seinem Wechsel nach Halle - schließlich voll Zynismus den Sammelband der Monatsgespräche von 1689 „Allen Meinen grösten Feinden, Insonderheit aber Herrn Hector Gottfried Masio“ widmete, wurde wiederum der dänische König auf Betreiben von Masius hin aktiv und ließ nicht nur dessen Schrift durch den Henker öffentlich verbrennen, sondern interve-

---

<sup>80</sup> Frank Grunert (1997a: S. 70) erachtet es - angesichts dieser Passage - allerdings eher für „untypisch“, daß Thomasius hier „in die Nähe eines Votums für die Volkssouveränität gerät“. Doch wie bereits dargestellt, ist die Legitimation der Herrschaft bei Thomasius praktisch durchgängig an das Volk gebunden. Auch Lieberwirth (1994a: S. 37, vgl. 1964: S. 76) spricht von Volkssouveränität.

<sup>81</sup> Das von Masius propagierte Gottesgnadentum hat, so der wichtige Hinweis Grunerts (1997a: S. 63), jedoch nichts mehr mit der mittelalterlichen Vorstellung zu tun, welche ja gerade ein religiös motiviertes Widerstandsrecht gegen die weltliche Gewalt einräumte.

nierte auch beim brandenburgischen Kurfürsten. Der jedoch verwandte sich auf Thomasius' Bitte hin für diesen; damit aber hatte die Kontroverse ihren Zenit überschritten und es blieben ebenso weitere diplomatischen Verwicklungen wie persönliche Konsequenzen für Thomasius aus.

Über die in diesem Kontext verfaßten Streitschriften<sup>82</sup> hinaus, hat Thomasius auch in seiner „Rechtsgelahrtheit“ und seinen „Grundlehren“ auf dieses kontroverse Problem der zeitgenössischen politischen Theorie rekurriert: dann, wenn er aus der Perspektive einer säkular-naturrechtlichen Legitimation die Frage nach der theokratischen für obsolet erklärt. Die Diskussion darüber erachtet er schlicht für einen „unnötigen Streit“ (GRG: S. 481), denn die „alberne Meinung“, „daß GOtt ein unmittelbare Ursache der Majestät sey“ (GRG: S. 481), so Thomasius abschließend, „ist gantz theoretisch und hat keinen Nutzen“ (GL: S. 184). Ebenso verworfen wird die Annahme des konsequentesten Vertreters der theokratischen Herrschaftsbegründung in Deutschland, Johann Friedrich Horn, und „insgemein aller Lutherischen Theologen“<sup>83</sup>, Gott sei nicht nur zur Gründung der ersten Republiken nötig, sondern auch dann fortgesetzt „unmittelbare Ursache“ (GRG: S. 483), sobald eine neue Republik, entweder durch Vertrag oder Krieg, sei er gerecht oder ungerecht, zustande käme.

Insgesamt läßt sich bei Thomasius eine Entwicklung von einem verhalten säkularisierten auf ein konsequent säkularisiertes Legitimationsmodell ausmachen. Obzwar in den „Grundlehren“ seine bisherige Argumentation nahezu unverändert bleibt, findet hier doch eine wesentliche Akzentverschiebung durch den fast nachlässig vorgetragenen Hinweis statt, daß „mir itzo des Grotii

---

<sup>82</sup> Auf die Masius-Schrift reagierte Thomasius zunächst mit einem „boshaften Verriß“ (Grunert 1997a: S. 54) in seinen Monatsgesprächen. 1689 erscheint unter dem Namen Peter Schippig die (vielleicht von Masius selbst verfaßte) Replik „Abgenöthigtes Gespräch von dem Bande der Religion und Societät, worinnen D. Masii interesse principum circa religionem Evangelicam gegen eines neulichen Scribenten Ernststhaiffe Gedancken vertheidiget wird“, die Thomasius dann auch, versehen mit Anmerkungen, in der Mai- und Juni-Ausgabe der Monatsgespräche von 1689 (MG 1689/5/6: S. 309-522) abdruckt. Selbst nach Ende der 'heißen' Streitphase der Kontroverse veröffentlicht Thomasius unter dem Pseudonym Attila Friedrich Frommhold den „Rechtsgegründeten Bericht Wie sich ein ehrliebender Scribent zu verhalten habe, wenn eine auswärtige Herrschaft seine sonst approbirte Schriften durch den Hencker verbrennen zu lassen, wie einigen Passionirten verleitet worden“ (1691). Masius kontert dann 1692 unter dem Pseudonym Aetium Dietrich Ehrenhold mit seinem „Vernunftgegründeten Bericht, was von einem Scribenten zu halten, dessen Schriften durch den Hencker verbrannt; darum, daß ehrlicher Leute guter Nahme muthwillig, und ohne alle ihm gegebene Ursach darinnen angegriffen und laediret worden.“

<sup>83</sup> Zu Horns Staatslehre vgl. *Heinrich de Wall* (1992), insbes. zu dessen theokratischer Herrschaftsbegründung der Monarchie, immediate a deo (*de Wall* 1992: S. 116ff.). Daß die von *Masius* und *Horn* vertretene Fassung des Gottesgnadentums allerdings nicht typisch für Deutschland, sondern für die dänische Staatsauffassung sei, so *Dreitzel* (1997: S. 28), hat aber mit der Brisanz des Streits in Deutschland offenbar nichts zu tun gehabt.

Meynung ... besser gefällt/ als die Meynung des Herrn von Pufendorf“ (GL: S. 184). Hatte er zuvor zugunsten der Meinung Pufendorfs optiert, d.h. eine mittelbare göttliche *Initiierung* der menschlichen Gesellschaft vertreten, v.a. durch das Geselligkeit implizierende natürliche Gesetz<sup>84</sup>, schließt er sich nun der Vorstellung Grotius' an, Gott stimme lediglich *nachträglich* dem Vertrag zu (Approbation), welche die Majestät im Akt der Regierungsübergabe eines Volkes an seinen Herrscher (Unterwerfungsvertrag) begründet. Damit gelangt er jedoch nicht allein zu einem tendenziell stärkeren Ausdruck staatlich-gesellschaftlicher Säkularität, sondern legt zugleich - wiederum - die Vorstellung einer Form von Volkssouveränität zugrunde: Schließlich besteht aus seiner Perspektive die Position Grotius' darin, „daß das Volk ordentlicher weise/ indem sie durch ihre Einwilligung das Regiment den Königen übergeben/ die Majestät zu wege bringen/ GOtt aber dieses heilsame Vorhaben der Menschen ihm gefallen lasse.“ (GRG: S. 482).

### f) Staatsform und Souveränität

Obwohl Thomasius sich bei dem vorzunehmenden „Verfassungsbeschluß“ an das traditionelle Muster der Staatsformen von Monarchie, Aristokratie und Demokratie hält, verzichtet er auf eine detaillierte oder gründliche Diskussion ihrer jeweiligen Vor- oder Nachteile. Statt dessen bewegt sich eine diese Staatsformen einschließende Diskussion zwischen den Bewertungspolen von „ordentlich“ oder „unordentlich“, von „krank“ oder „gesund“ im Hinblick auf den Zustand des staatlich verfaßten Gemeinwesens<sup>85</sup>. Hier schließt Thomasius unmittelbar an Pufendorfs Überlegungen an<sup>86</sup>: So unterscheidet er wie dieser zwi-

---

<sup>84</sup> „Wir lassen uns die ... mittlere Meinung derjenigen (*Pufendorf*, M.K.) gefallen/ die da vorgeben/ GOtt hätte den Menschen in der That vorher befohlen/ daß bürgerliche Gesellschaften auffgerichtet werden solten/ weil ohne dieselbigen der Friede und Ruhe des menschlichen Geschlechts nicht bestehen könnte/ und werde demnach GOtt mit Recht ein Urheber der Regierung in der Republic genennet...“ (GRG: S. 483). Aus dem Rückblick beschreibt er seine damalige, Pufendorf verteidigende Position so, „daß zwar die Majestät und alle weltliche Obrigkeit *ursprünglich* von GOtt herkäme, aber daß, wenn ein Volck einen König wählete, daß Volck für eine unmittelbare Ursache der Königlichen Majestät zu halten wäre“. (GH 2/III: S. 235f., Herv. M.K.). Er beruft sich dabei auf 1. Petrus 2, 13 („Seid untetan aller menschlichen Obrigkeit um des Herrn willen, es sei dem Könige als dem Obersten.“) sowie Paulus, Röm. 13, 1ff. („Jedermann sey Untertan der Obrigkeit ...“).

<sup>85</sup> GRG: S. 475ff. Vgl. *Pufendorf* (1994: S. 171ff.; 1698: S. 699ff.).

<sup>86</sup> *Pufendorf* subsumiert unter den Begriff einer regulären/regelmäßigen Staatsform die Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Demokratie, sofern Souveränität und Staatswille gewaltenmonistisch konzentriert sind. Irregulär/unregelmäßig geführte Staaten sind diejenigen, wo dies nicht zutrifft: hierunter werden auch die Depravationsformen Tyrannei, Oligarchie und Ochlokratie gezählt (*Pufendorf* 1773/1994: S. 171ff.). Die Ursache dieser Schwerpunktverlagerung auf die Begriffe ordentlich/unordentlich



schen „ordentlichen“ (regulären) und „unordentlichen“ (irregulären) Republiken. Als systematische Kriterien der Unterscheidung lassen sich im wesentlichen zwei Argumente ausmachen, die in engster Beziehung stehen: die Unteilbarkeit der höchsten Gewalt (Souveränität) sowie die Macht, den einen Willen „unzertheilet und unzuerrütet ... durch alle Theile und Geschäfte der Republic“ (GRG: S. 475) auszubreiten<sup>87</sup>. Somit korrelieren diese beiden Kriterien exakt mit der in beiden Verträgen geschlossenen Einheit der Kräfte (Herrschaftsvertrag) und des Willens (Gesellschaftsvertrag).

Eine *ordentliche Republik* ist durch die absolute Konzentration aller legislativen, judikativen und exekutiven Gewalten in einer obersten Gewalt (Majestät bzw. Souveränität) charakterisiert<sup>88</sup>. Sofern diese Souveränität *ungeteilt* von einer Person oder einem Gremium ausgeübt wird, können demnach auch die klassischen ‘reinen’ Staatsformen darunter subsumiert werden: die Monarchie als die Ausübung der höchsten Gewalt durch eine Person, die Aristokratie als die Regierung „von auserlesenen Bürgern/ oder von den Vornehmsten“ sowie die Demokratie als die „aus allen Hausvätern/ oder aus dem Volck“ ausgeübte Regierungsgewalt (GRG: S. 475). Somit ist für Thomasius zugleich die Frage nach der ‘besten’ Staatsform obsolet, weil die klassischen drei Formen im Grunde einander gleichgestellt sind: Vorausgesetzt, sie erfüllen die obige Bedingung, kann keine der Staatsformen einen staatstheoretisch begründeten, grundsätzlichen Vorzug gegenüber der anderen für sich beanspruchen<sup>89</sup>. Sie werden auf

---

führt letztlich auf *den* Streitpunkt der Reichspublizistik zurück: die Frage der Staatsform des Römischen Reiches. An herausragender Stelle stehen hier z.B. *Bogislaw Philipp Chemnitz* alias Hippolithus à Lapide mit seiner „Dissertatio de ratione status in imperio nostro Romano-Germanico“ von 1640 und eben *Pufendorfs* - unter dem Pseudonym des „Monzambano“ bekannt gewordene - Werk „De statu imperii Germanici“ von 1667, dt. „Die Verfassung des deutschen Reiches“. Hierin hatte Pufendorf die Erkenntnis gewonnen, das Deutsche Reich ließe sich überhaupt nicht auf eine der klassischen Staatsformen festlegen und klassifizierte es daher als einen „irregulären und einem Monstrum ähnlichen Körper“ (*Pufendorf* 1985: S. 106, vgl. 96ff.). Weder sei es eine beschränkte Monarchie noch eine Föderation verschiedener Staaten, sondern ein Mittelding, das am ehesten einem Staatenbund nahekommt, bei welchem der Fürst (Kaiser) lediglich eine hervorgehobene Stellung einnimmt: ohne jedoch unumstrittener Herrscher zu sein.

<sup>87</sup> Die hinreichend deutliche Repräsentation des Allgemeinwillens („Vereinigung des Willens der herrschenden, welche die Seele der Republicque ist“) als dem ausschlaggebenden Kriterium für die Einteilung in ordentliche und unordentliche Republiken betont Thomasius in den „Grundlehren“ noch stärker. Anhand dieses Kriteriums erhebt er für die Einteilung den Anspruch unmittelbarer Evidenz, gewonnen aus der politischen Realität („in der Natur der Sache selbst gegründet“) und eben „nicht in dem Gehirne der Welt-Weisen ausgehecket“ (GL: S. 184).

<sup>88</sup> Vgl. GRG: S. 497.

<sup>89</sup> Jede Regierungsform ist gleichermaßen der Gefahr der „Erkrankung“, d.h. dem Zerfall von Souveränität und politischer Macht durch bestimmte (äußere) historische Umstände ausgesetzt. Ohnehin, so stellt Thomasius zutreffend fest, sagt die grundsätzliche Ablehnung oder Schmähung als depravierte Form (Tyrannie, Oligarchie, Ochlarchie) weniger über die Krankheit der Republik, sondern mehr über die Position der Ur-

diese Weise faktisch zu unterschiedlichen Regierungsformen der einen Staatsform der ordentlichen Republik. Praktisch zieht Thomasius offenkundig nur die Monarchie ernsthaft in Betracht<sup>90</sup>. Das mag, pragmatisch begründet, an ihrem praktischen Vorzug bei der politischen Entscheidungsfindung liegen<sup>91</sup> oder schlicht an der politischen Situation der monarchischen Fürsteherrschaft. Eine ernsthafte Diskussion über die jeweils spezifischen Potentiale von Monarchien, Aristokratien oder Demokratien findet jedenfalls nicht statt.

Eine in diesem Sinne ordentliche Republik muß folglich, entsprechend des kontraktualistisch hergeleiteten Staatszwecks, auch über die für die Bewahrung des äußeren und des innerstaatlichen Friedens benötigten „Mittel/ die Absichten der Republic zu beförden“ verfügen (GRG: S. 495). Insbesondere im Hinblick auf die Garantie des inneren Friedens ist dies nach Thomasius identisch mit der Konzentration der *legislativen*, der *judikativen* und der *exekutiven* Gewalt in einer Hand<sup>92</sup>. Das Verständnis von Souveränität als der absoluten, d.h. unteilbaren Einheit und Konzentration aller Gewalten schließt bei Thomasius auch ein, daß die Regierung bzw. der Regent „höher als alle menschliche und bürgerliche Gesetze“ (GRG: S. 491) stehe. Damit steht er in ungebrochener Kontinuität zum traditionellen Postulat des *princeps legibus solutus*, mithin der Stellung des Gesetzgebers außerhalb der Rechtsbindung der von ihm erlassenen Gesetze<sup>93</sup>. Für diesen existiert weder eine Rechenschaftspflicht im juristischen Sinne, noch gegenüber seinen Untertanen. Die Frage nach der Rechtsstellung des Fürsten zu den Gesetzen ist ein freilich ein entscheidendes Kriterium für die allgemeine politische Tendenz des Thomasischen Naturrechts. Diethelm Klippel<sup>94</sup> hat seine These vom Charakter des *älteren* deutschen Naturrechts (Pufendorf, Wolff, Thomasius) als der „politische(n) Theorie des Absolutismus“ nicht zuletzt auf

---

teilenden aus, nämlich „ihren affect; oder Mißfallen bey gegenwärtigen Staat/ oder den Regierenden“ (GRG: S. 476).

<sup>90</sup> Das beweist allein sein Sprachgebrauch: vorwiegend ist vom Herrscher, Fürsten oder dem höchsten Regenten die Rede. Die Territorial- bzw. Kurfürsten sind die Träger der Monarchie.

<sup>91</sup> Wahrscheinlich sieht Thomasius einen pragmatisch begründeten Vorzug, denn in der Monarchie ist, im Vergleich zu den anderen Staatsformen, „leicht zu begreifen/ wie der Wille der Republic sich heraus lasse/ wenn das Regiment auff einem Menschen steht.“ (GRG: S. 480).

<sup>92</sup> Vgl. GRG: S. 495.

<sup>93</sup> „Fürstliche Personen sind wohl Göttlichen/ nicht aber menschlichen Gesetzen unterworfen. Denn sie machen dieselbigen/ und heben sie auch nach Gelegenheit wieder auff.“ (AS 2/I: S. 31) Dieses Moment findet sich generell bei jenen älteren Vertretern des modernen Naturrechts, etwa *Grotius* (1707: S. 100), natürlich auch *Hobbes* (1998: S. 204): „Der Souverän eines Staates ... ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen.“

<sup>94</sup> Zu den Phasen des deutschen Naturrechts und ihre Charakterisierung vgl. *Klippel* ausführliche Untersuchung „Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts“ (1976: bes. S. 202ff; vgl. ders. 1987).

das Faktum der fehlenden Rechtsbindung gestützt, während er das *jüngere* deutsche Naturrecht durch eine „Akzentverschiebung“, nämlich die Bindung des Herrschers an die selbst gegebenen Gesetze durch das Allgemeine Staatsrecht, bereits „als politische Theorie einer freiheitlicheren, im weiten Sinne liberalen Anschauung von Staat und Gesellschaft“ ausweist (Klippel 1987: S. 267).

Neben den drei grundsätzlichen Gewalten umfaßt der Thomasische Souveränitätsbegriff freilich weitere, obrigkeitliche Rechte (Regalien)<sup>95</sup>. Hervorgehoben findet sich die territorialstaatliche Bildungshoheit (Recht auf Universitäts- und Schulgründungen<sup>96</sup>) oder das Kirchenrecht (*ius circa sacra*)<sup>97</sup>. Der Funktionsfähigkeit des Staates dient das Recht auf Steuerhebung wie das auf Einsetzen der Verwaltung. Zur Sicherstellung des äußeren Friedens kommen schließlich das Bündnisrecht sowie das Recht zur Heeresrekrutierung, hinzu<sup>98</sup>. Bei der Darstellung der Souveränität, insbesondere bei der Auflistung der einzelnen Hoheitsrechte, zeigt sich, daß Thomasius zugleich in der damals noch aktuellen Diskussion über die Kompetenzen von Landesfürsten und deutschen Kaiser<sup>99</sup> Stellung bezieht. Denn indem er klar einer Gewaltenkonzentration das Wort redet und die *summa potestas* uneingeschränkt den Territorialfürsten zugesteht, geht es ihm nicht nur allgemein um eine ‘innenpolitische’ Stärkung ihrer absolutistischen Macht (gegenüber Kirche oder Ständen), sondern auch um ihre politisch-rechtliche Autonomie gegenüber dem Reich bzw. Kaiser<sup>100</sup>: die territorialfürstliche Gesetzgebungskompetenz aus eigener Macht und auch gegen das Reichsrecht (nicht zuletzt auch die Bedeutung des Naturrechts gegenüber dem Römischen Recht), das (konfessionsneutral) begründete Kirchenrecht, das Recht der Universitätsgründung oder das (uneingeschränkte außenpolitische) Bündnisrecht. Generell gilt: „Innerhalb des Territorialstaates komplettierte Thomasius den klassischen Katalog derjenigen Souveränitätsrechte um diejenigen Rechte, die die traditionelle Lehre als Reservatrechte nur dem Kaiser zueignen wollte.“ (Stolleis 1988: S. 301)

<sup>95</sup> Zum Katalog der einzelnen Staatsaufgaben vgl. *Luig* (1987: S. 241f.).

<sup>96</sup> Damit dort „solche Lehren öffentlich getrieben werden/ welche mit dem rechten Endzweck und Nutzen der Republicken übereinstimmen/ und die Unterthanen von Jugend auff der Dinge kundig werden.“ (GRG: S. 496).

<sup>97</sup> Vgl. hier Kapitel IV.1.

<sup>98</sup> Vgl. GRG: S. 496.

<sup>99</sup> Zur historischen Situation des Verhältnisses von Kaiser/Reich und Reichsständen vgl. die knappe, aber übersichtliche Darstellung bei *Vierhaus* (1984: S. 119 ff.).

<sup>100</sup> Vgl. *Luig* (1987: S. 237ff; 1991: S. 190). Ausführliches zur Reichsstaatsrechtslehre von Thomasius bei *Wiebking* (1973: S. 134-148). „Thomasius war ein unbedingter Anhänger territorialstaatlicher Rechte gerade auch im politischen Sinne, da allein gestärkte Territorien insgesamt ein blühendes Reich zu garantieren vermögen.“ (*Hammerstein* 1979: S. 37)

Gegenüber den ordentlichen stellen folglich die sogenannten *unordentlichen* Republiken solche Gemeinwesen dar, deren höchste Gewalt nicht machtmönisch konzentriert, sondern aufgespalten ist<sup>101</sup>. Diese Unvollkommenheit führt Thomasius jedoch weder prinzipiell auf die gewählte Staatsform selbst (also Monarchie, Aristokratie oder Demokratie) zurück, noch auf das defiziente Vermögen von Regierenden oder Untertanen<sup>102</sup>. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß diese Unvollkommenheit durch einen bestehenden *staatsrechtlichen* Zustand charakterisiert wird, d.h. wenn sie „durch ein öffentliches Gesetz oder Gewohnheit/ als ein Recht eingeführet ist.“ (GRG: S. 476). Als Kennzeichen solcher Gemeinwesen führt Thomasius bestehende Machtkonkurrenzen an, die aus gleichen oder sich überschneidenden politischen Kompetenzansprüchen unterschiedlicher Akteure resultieren<sup>103</sup>. Zwischen dem Faktum der außer Zweifel stehenden politischen Realität solcher unordentlichen Republiken (herausragendes Beispiel: das Römische Reich) und dem kontraktualistischen Modell, das gekennzeichnet ist durch die Willensvereinigung aller sowie die Errichtung einer gewaltenmonistisch verstandenen Souveränität, besteht freilich eine Spannung. Thomasius sucht dieses Problem zu lösen, ohne prinzipiell den Gedanken des Vertragsmodells aufzugeben bzw. ihn durch die politische Wirklichkeit widerlegt zu sehen. Dies geschieht, indem er die *historische* Gründung des Gemeinwesens selbst weiterhin *kontraktualistisch* deutet, jedoch den davon abweichenden Zustand auf externe Zwänge, also Faktoren einer geschichtlichen Entwicklung, zurückführt, und nicht auf den Willen der politischen Subjekte. Das ist etwa dann der Fall, wenn ein einstmals berechtigter Ausnahmezustand (etwa zur Abwehr von kriegerischen Angriffen und zur Herstellung des Friedens) sich perpetuiert<sup>104</sup>. Da auf diese Weise weder Untertanen noch Herrscher Schuld trifft, können diese auch nicht für den politisch ungewollten, depravierten Zustand der unordentlichen Republik verantwortlich gemacht werden. Auf diese Weise entschärft Thomasius auch das immerhin denkmögliche, systemsprenge und ‘revolutionäre’ Potential einer solchen Kategorisierung: Ist kein politisches Subjekt haftbar zu machen, entfällt - mit dem konkreten Adressaten - auch die Legitimität eines umstürzlerischen Aufbegehrens gegen diesen Zustand.

---

<sup>101</sup> D.h., wenn die „Vereinigung/ in welcher das Wesen einer Republic besteht nicht so vollkommen gefunden wird“ (GRG: S. 476).

<sup>102</sup> Vgl. insbes. GRG: S. 476f.

<sup>103</sup> Dies ist z.B. dann der Fall, wenn Rat und Gemeinde oder Herren (Adel) und König jeweils „auff beyden seiten mit höchsten Recht die öffentlichen Geschäfte verwalten/ also daß keins dem andern unterworfen ist. Oder wenn in einem Reich die Herrn so mächtig worden/ daß sie hernach dem Könige nicht anders/ als ungleiche Bundsgenossen unterworfen seyn.“ (GRG: S. 476).

<sup>104</sup> GRG 474, 477.

Zweifellos aber kommt dieser Argumentation ein durchaus *systemkritisches* Potential zu. Denn unbestritten bleibt der Befund einer strukturellen Misere einer unordentlichen, d.h. durch Uneinigkeit, Machtkonkurrenz und -dezentralisation gekennzeichneten Republik. Der scheinbar unwesentliche Schritt, den Thomasius, abweichend von Pufendorf<sup>105</sup>, mit der Gleichsetzung von „unordentlichen“ und „kranken“ Republiken vollzieht, ist von erheblicher Bedeutung: Denn werden die - wenn auch unverschuldet - eingerissenen Mängel unordentlicher Republiken als „Krankheit“ des Staates diagnostiziert, impliziert dies zugleich die Notwendigkeit der Heilung dieser Krankheit, also die (Wieder-) Herstellung eines ordentlichen Zustandes. Anhand der für Thomasius charakteristischen Metapher lassen sich tatsächlich wichtige Grundzüge seiner politischen Philosophie entnehmen, sofern sie sich auf die Kritik an der Realität politischer Verhältnisse und die Strategie ihrer Verbesserung beziehen: So führt die Analogie struktureller politischer „Systemfehler“ mit einer Krankheit etwa auf den Grundsatz, daß jede Änderung der politischen Ordnung nur *innerhalb* dieser als behutsame *Reform* vonstatten gehen darf - im Gegensatz etwa zu einer die politische Ordnung selbst beseitigenden Revolution. Der politische Ratgeber, der im konkreten Fall etwa die Abschaffung der Monarchie forderte, ist einem Arzt vergleichbar, „welcher/ nachdem er des Menschen Kranckheit erkant/ ihm zu solchen Artzneyen riethe/ die ihm den Kopff/ als den Sitz der Seele verderbten.“ (GRG: S. 473) In diesem auf schrittweise, allmähliche Reformen zielenden Ansatz sind selbst größere Übel zunächst hinzunehmen, wenn deren Beseitigung die Existenz der bestehenden Ordnung selbst gefährdete<sup>106</sup>.

Auf diese Weise impliziert das Bild des „kranken“ Staates zugleich die prinzipielle Legitimität von *Kritik* und *politischer Diskussion*. Die verwendete Metapher erlaubt es Thomasius - ganz ohne sich dem Verdacht ‘revolutionärer’ oder ‘majestätsfeindlicher’ Ambitionen auszusetzen - vorsichtig, aber bestimmt, eine öffentliche (Reform-)Diskussion zu führen: „... also muß man nicht mei-

---

<sup>105</sup> GRG: S. 470. „Die zeitbedingte, aber nicht praktikable Unterscheidung zwischen kranken und irregulären Staaten hatte bei Pufendorf die Funktion, seinen Gegnern, die ihm mit der Unterstellung, er habe das Deutsche Reich einen kranken Staat genannt, einen Strick zu drehen versuchten, den Wind aus den Segeln zu nehmen. Deshalb hatte er die Staatslehre durch die Einführung des Begriffs der Irregularität bereichert und damit die zeitgenössische Staatsrechtswissenschaft von der Versuchung befreit, die Verfassung eines jeden tatsächlich existierenden Staates in das bisher anerkannte Schema einzuordnen, auch wenn das nur sehr gezwungen und wenig überzeugend möglich war.“ (*Wiebking* 1973: S. 127)

<sup>106</sup> „Vielmehr wie das Amt eines guten Medicus öffters ist/ daß er in solchen Leibern welche mit bösen Unreinigkeiten angefüllet/ die bösen Feuchtigkeiten durch Artzneyen nicht rege machen darff/ damit nicht der gantze Mensch hingerichtet werde/ sondern vielmehr solche Medicamente brauchen muß/ welche die vornehmsten Gliedmassen stärken/ also muß der Rath öffters eine Kranckheit/ welche in der Republic tief eingewurtzelt/ gehen lassen/ und seine Rathschläge nur dahin richten/ damit das Uble nicht weiter einreisse.“ (GRG: S. 479)

nen/ daß ein jeder/ der da sagt/ daß etwas krank sey/ solches in dem Vorsatz thue/ daß er jemand beschimpffen/ oder injuriren wolle ...“ (GRG: S. 477) Zum einen folgt dies aus der ausgegrenzten politischen ‘Schuldfrage’, denn dadurch richtet sich die Kritik als Diagnose nicht direkt gegen einen Herrscher. Sie gibt sich lediglich als Beschreibung im historischen Prozeß eingeschlichener und von ihm nicht verantworteter Mängel<sup>107</sup>. Zum anderen hebt allein die Krankheitsmetapher die Tatsache staatlich-gesellschaftlichen Reformbedarfes hervor. Deren Aussage ist eben nicht die Festschreibung eines kranken status quo, sondern das Überwinden der Krankheit mittels einer geeigneten Therapie. Der Gelehrte als ‘politischer Arzt’ würde geradezu „offt wider seine Pflicht handeln/ wenn er die Krankheit verschwiege.“ (GRG: S. 477) Wenn diesem daher die Diagnose zukommt, läßt er doch keinen Zweifel daran, daß die Änderung politischer Strukturen definitiv allein in der Kompetenz des Regenten liegt, unabhängig davon, ob die Beseitigung der erkannten Mängel von diesem angestrebt oder ignoriert wird<sup>108</sup>.

## 2. Die rechtsstaatliche Begründung

Im Blick auf die Herleitung und die Zweckbestimmung staatlicher Macht verliert bei Thomasius das kontraktualistische Modell des Naturrechts zunehmend an Bedeutung; spätestens zum Zeitpunkt der „Grundlehren“ ist es derart marginalisiert, daß es lediglich noch als Rudiment des früheren Ansatzes auftaucht. An dessen Stelle tritt die Interpretation staatlicher (fürstlicher) Macht als einer *rechtsstaatlichen*<sup>109</sup> Institution. Zwar war bereits den bekannten kontrak-

---

<sup>107</sup> Unordentliche Republiken sind nicht krank aufgrund „der Mängel der regierenden/ sondern weil der Mangel am Staat liegt“. (GRG: S. 476).

<sup>108</sup> Um im Bild zu bleiben: Die Einnahme der Medikamente oder die Befolgung empfohlener Therapiemaßnahmen bleibt in der Verantwortung des Patienten, d.h. im Ermessen des den kranken Staat repräsentierenden Regenten.

<sup>109</sup> Im folgenden verwende ich den Begriff „Rechtsstaat“ bzw. das Attribut „rechtsstaatlich“ v.a. in der Bedeutung, daß es um eine Begrenzung der staatlichen Macht auf die Aufgabe der Herstellung eines äußeren, öffentlichen Rechtsfriedens geht, die dabei von jeglichen Absichten absieht, die Moral bzw. Tugend der Untertanen aus politischen, allgemein-sittlichen oder religiösen Interessen heraus strafrechtlich zu reglementieren oder mit Rechtsgewalt herbeizuführen versucht. Er dient zur Abgrenzung gegenüber einem christlichen oder auch aufgeklärtem Erziehungsstaat, ebenso gegenüber einem Vertragsdenken, das nicht per se die Möglichkeit ausschloß, auch moralische Pflichten zu erzwingen (Pufendorf) oder Meinungen im Interesse der Rechtsordnung unter Zwang zu stellen (Hobbes). „Rechtsstaatlich“ ist hier freilich noch in einem *tendenziellen* Sinne zu verstehen, da Thomasius vom Gedanken einer positivrechtlichen Gesetzesbindung des Gesetzgebers noch weit entfernt ist. Daß es ihm allerdings auch um weitere tragende Elemente des heute gängigen Rechtsstaatsbegriffs geht, etwa Rechtssicherheit durch Verfahren und Transparenz der Gesetzgebung, wird später zu erläutern

tualistischen Modellen, einschließlich des von Thomasius vertretenen, diese Tendenz insofern inhärent, indem der Staat v.a. als Institution der Rechtssicherheit im Interesse der vertragsschließenden Subjekte begriffen wurde. Doch über diese allgemeine Tendenz hinaus erfolgt in den „Grundlehren“ wohl erstmals ein Entwurf, der nicht mehr aus dem Vertragsgedanken selbst resultiert, sondern vielmehr diesen aushöhlt, überlagert und sogar funktional überflüssig macht. Daß Thomasius dabei jedoch nicht die normativen Intentionen des Vertragsdenkens aufgibt, sondern sogar zu einer stärkeren Position der Absicherung individueller Integrität aufgrund einer weitaus exakteren Funktionsbegrenzung des Staates gelangt, wird im folgenden nachzuweisen sein. Die Ursache, warum bei ihm das ehemals essentielle und zentrale Theorem für die gesamte (bisherige) neuzeitliche, naturrechtliche Staats- und Gesellschaftstheorie zur funktionalen Bedeutungslosigkeit hin tendiert, besteht in der in den „Grundlehren“ vorgenommenen Neudefinition des Rechtsbegriffs, dessen Kriterien jetzt Äußerlichkeit, Erzwingbarkeit und Vollkommenheit sind.

Zunächst geht Thomasius allgemein von zwei verwendeten Bedeutungen aus, die dem Rechtsbegriff (*ius*) anhängen: zum einen als Norm von Handlungen (*norma actionum*) und zum anderen als Kraft/Vermögen, entsprechend der Norm zu handeln („*potentia agendi in relatione ad illaem normam*“)<sup>110</sup>. D.h., der Rechtsbegriff umschließt sowohl die Verpflichtungen, die ein Recht hervorruft, als auch die Inanspruchnahme von Freiheiten, die den Pflichten als Rechte korrelieren. Im Zentrum seines Interesses steht hier aber klar die Frage nach dem unterschiedlichen Charakter der Verbindlichkeit, die das Recht - als *Gesetz* (*lex*) menschlichen Handelns - in verschiedenen Bedeutungen selbst annehmen kann. Generell versteht es Thomasius als Aufgabe aller Gesetze, Furcht zu erwecken, um auf diese Weise den im Grunde in Hinsicht auf die bestehenden Pflichten immer uneinsichtigen Menschen (*stulti*) - durch die ‘Wahl’ der mit einer bestimmten Handlung verbundenen Nach- und Vorteile - rational evident zu machen. Hierbei unterscheidet er jedoch zwei Arten von *Gesetzen*, die mit unterschiedlichen *Mitteln* sich auf jeweils spezifische *Pflichten* beziehen. Als Gesetz in einem engen Sinn versteht er den von Herrschern und Obrigkeiten erlassenen Befehl (*imperium*); demgegenüber steht die weitere Bedeutung des Gesetzes als Rat (*consilium*) und Vertrag (*pactum*). Die Instrumente dieses weiten Gesetzesbegriffs beinhalten den Rat, die Ermahnung, das Gebot, das Verbot, Strafe und Zwang. Demgegenüber ist „in einer genauern Bedeutung ... die unmittelbare Würckung des Gesetzes gebiethen und verbiethen/ die mittelbaren und daraus folgenden/ durch die Obrigkeiten straffen/ gerichtlich zwingen und

---

sein, vgl. hier Kapitel III.2. und IV.2. Zum Begriff des Rechtsstaates vgl. *Böckenförde* (1992: S. 143ff.).

<sup>110</sup> Diese Einteilung entspricht der von *Grotius*: in Gesetze (*leges*) einerseits und Eigenschaften einer Person (*attributa personae*) andererseits. Zur folgenden Darstellung vgl. GL: S. 94ff. sowie die entsprechenden lat. Passagen in FJN: S. 145ff.

die wieder die Gesetze lauffende Verrichtungen annulliren und zernichten.“ (GL: S. 95). Daß Thomasius den Zweck solcher Strafandrohung allein auf die sogenannten äußerlichen Verpflichtungen richtet, im Gegensatz zu den durch Rat und Vertrag hervorzurufenden innerlichen Pflichten, ist schließlich entscheidend für die von ihm durchgeführte prinzipielle Trennung von Recht und Moral.

Für seinen Rechtsbegriff ist es weiterhin wesentlich, daß er das Wesen des Rechts primär in der durch den Willen eines Gesetzgebers vorgegebenen Handlungsnorm, der *Verpflichtung* sieht. Das Recht in seiner Bedeutung als die einem Rechtssubjekt zukommende Eigenschaft, d.h. als Rechtsanspruch (subjektives Recht), bleibt hingegen ein sekundäres Folgephänomen der Pflicht (*correlatum obligationis*). Denn die Tatsache, daß jemandem ein Recht zusteht bzw. vergönnt werden kann (*permissio*), ist nur dann gegeben, wenn zuvor anderen Menschen zugleich die Verletzung dieses Rechts verboten wird, d.h. als Pflicht zum rechtskonformen Verhalten<sup>111</sup>. Darüber hinaus postuliert Thomasius zudem noch dessen Abhängigkeit davon, „von neuen durch ein menschlich Gesetz“ eingeführt zu werden (GL: S. 96). Bereits dadurch wird die Reduktion des Rechtsbegriffes auf die positive menschliche Gesetzgebung, gebunden sowohl an den *Willen* eines Gesetzgebers als auch an dessen *Sanktionsmacht* zur Durchsetzung dieses Willens, hinreichend deutlich.

Anhand dessen ergibt sich eine weitere, grundsätzliche Differenzierung zweier verwendeter Rechtsbegriffe: Einerseits steht das vom menschlichen Willen unabhängige und angeborene Recht (*ius connatum*), also nichts anderes als das vom Naturrecht selbst herrührende (*a norma juris naturalis*). Als Beispiel für *iura connata* nennt Thomasius, im Gegensatz zur Herrschaft oder dem Privateigentum, „die erste Freyheit und Gemeinschafft“ (Gemeineigentum)<sup>112</sup>. Gemessen an seinen Kriterien, können die vorstaatlichen, natürlichen bzw. angeborenen Rechte allerdings nur noch in sehr eingeschränkter Bedeutung noch als „Recht“ bezeichnet werden. Ebenso wenig können sie damit unmittelbare Rechtsgeltung beanspruchen. Sie bleiben im kontraktualistischen wie im rechtsstaatlichen Denken von Thomasius *politisch* daher weitgehend folgenlos, da sie keine unveräußerlichen Grundrechte begründen, die als unmittelbare Freiheitsrechte gegenüber dem Staat einklagbar wären und so grundsätzlich die souverä-

---

<sup>111</sup> Daher kann Thomasius auch alle Rechte reduzieren auf die ihnen korrelierenden und gebotenen Verpflichtungen, nämlich normative Handlungsgebote bzw. -Verbote: damit ist für ihn auch die Differenzierung von gebietenden und vergönnden Gesetzen obsolet (GL: S. 95). Auf exakt diese Weise definiert auch später *Immanuel Kant* den Begriff des Rechts, indem er es mit der Befugnis zu zwingen verbindet (*Kant* 1991: S. 336ff.).

<sup>112</sup> Vgl. GL: S. 96.



ne Gewalt einschränken würden<sup>113</sup>. Manfred Herrmann (1968: S. 42) hat aber zu Recht auf die grundsätzliche Bedeutung dieses Ansatzes hingewiesen: „Diese Unterscheidung wird für die Folgezeit zur Grundlage der weiteren Entwicklung des Persönlichkeitsrechts überhaupt.“ Freilich räumt Thomasius, wie auch Hobbes, ein Notstandsrecht ein, das auch innerhalb einer menschlichen Rechts- bzw. Herrschaftsordnung fortbesteht<sup>114</sup>. Selbst nach einer Straftat (Verletzung der Regeln des Gerechten gegenüber einem anderen Menschen) verlangt das Naturrecht nicht einen solchen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, daß sich der Delinquent freiwillig der Strafe unterziehen solle<sup>115</sup>. Ein derartiger (passiver) Ungehorsam stellt per se keinen naturrechtlichen Verstoß dar, weder gegen die Regeln des *Honestum* oder des *Decorum*, noch gegen die des *Justum*. Dies gilt allerdings nur unter der Voraussetzung, sofern sich damit kein erneuter (aktiver) Verstoß gegen die Regeln des Gerechten verbindet: Totschlag, Schändung, Ehebruch, Diebstahl. Naturrechtlich gestattet sind dagegen Flucht, Gefängnisausbruch und die Verweigerung eines (selbst belastenden) Schuldbekennnisses<sup>116</sup>. So wird auch hier deutlich, daß sich das (auf den Regeln des *Justum* begründete) positive Recht letztlich nur auf den durch Zwang erreichbaren Rechtsgehorsam beschränkt, absurd wäre es demgegenüber, von einem Rechtsbrecher verlangen zu wollen, sich der Strafe freiwillig und einsichtig zu unterwerfen.

Die naturrechtlichen Gesetze sind schließlich mehr als Ratschläge (*consilia*) denn als Befehle (*imperia*) anzusehen<sup>117</sup>, weil hinter ihnen keine Macht mehr

---

<sup>113</sup> Klippel (1976: bes. S. 201) hat dies als ein generelles Charakteristikum für das ältere deutsche Naturrecht (*Pufendorf, Thomasius, Wolff*) herausgearbeitet: „Für den Bürger sind die *iura connata* des älteren Naturrechts allenfalls im Privatrecht und als moralische Verpflichtung des Herrschers gegenüber seinen Untertanen von Bedeutung.“ Vgl. Wiebking (1973: S. 118ff.), knapp Rüping (1989: S. 140).

<sup>114</sup> Dazu GL: S. 186ff., 141f., 113.

<sup>115</sup> Eine solche Verpflichtung „erfordert auch nicht die Natur der Herrschaft“, „denn es ist genug/ daß derjenige/ so regieret/ durch einen Vergleich das Recht erlanget hat/ den Ubelthäter zu zwingen/ und daß dieser nicht klagen könne/ daß ihm Unrecht geschähe/ wenn ein Fürst dieses Recht brauchet.“ (GL: S. 187) Vgl. Hobbes (1998: S. 168ff.).

<sup>116</sup> Wenn Thomasius die Evidenz dieser Position durch die Praxis der *positivrechtlichen* Gesetzgebung illustriert sieht, die auf eine Strafverschärfung in diesen Fällen üblicherweise verzichtet (GL: S. 188), legt dies die Vermutung nahe, daß das Naturrecht hier weniger eine Norm des positiven Rechts als eine Erklärung des positiven Rechts darstellt.

<sup>117</sup> GL 99f. Vgl. FJN: S. 152: „*Lex naturalis & divina magis ad consilia pertinet, quam ad imperia ...*“ Hierbei verbleibt eine gewisse, doppelte Unbestimmtheit. Sie besteht erstens darin, was es bedeutet, daß die naturrechtlichen Gesetze lediglich „mehr“ den Charakter von Ratschlägen tragen: Es liegt daher nahe, auch solche zu vermuten, denen der Status eines *imperium* zukommt - das aber ist durch das Fehlen eines (irdischen) Gesetzgebers ausgeschlossen. Gott verfügt über keine Zwangsbefugnis mehr. Insofern kann dies nur zutreffen auf den Fall, wo naturrechtliche Normen unmittelbar in positives

steht, die ihre Pflichten erzwingen kann. Demgegenüber steht andererseits das „von der Norm eines menschlichen Willens“ hervorgerufene, angenommene Recht (*ius acquisitum*), das durch Gesetz (*ex lege*) oder durch Vertrag (*ex pacto*) begründet wird. Primär bestimmt als äußere Verpflichtung entspricht ihm so notwendig ein Unrecht als die Nichtbefolgung der Verpflichtung bzw. die Ver-sagung eines Rechts. Ohne eine menschliche Handlungsnorm existiert daher umgekehrt auch kein Recht. Recht ist es nur als Beziehung zwischen mindestens zwei Menschen zu denken.

Zusammenfassend stellt Thomasius daher fest, daß *alles* Recht *äußerlich* ist<sup>118</sup>: somit verschmilzt der Rechtsbegriff mit dem des positiven Rechts. Mit diesem bestreitet er etwa die von Grotius vorgenommenen Einteilung in ein vollkommenes und unvollkommenes Recht<sup>119</sup>. Die Annahme des letzteren erübrigt sich, weil es sich nur auf Gebote der Anständigkeit (*decorum*) bezieht, die keine mit äußeren Zwang durchzusetzende Verpflichtung beinhaltet, daher auch kein entgegengesetztes Unrecht kennt. Demgegenüber ist nach Thomasius jedes Recht als solches bereits immer *vollkommen*. Die ebenso vorgenommene Ablehnung einer Einteilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene richtet sich, wenn auch unausdrücklich, gegen Pufendorf, der diese Vorstellung im Anschluß an die Rechteinteilung von Grotius entwickelt hatte. Es gibt keine unvollkommenen Pflichten, die unverbindlich wären, da alle Pflichten *per se* verbindlich sind, sei es innerlich oder äußerlich, wenn auch die einen un-erzwingbar und die anderen erzwingbar sind<sup>120</sup>. Allein der Zwang, der sich auf äußere Pflichten beschränkt, ohne damit zugleich eine moralische, innere Ver-

---

Recht eingehen. Und zum zweiten fehlt dem Naturrecht als *consilium* der unmittelbar verbindliche Charakter. *Schneiders* (1971: S. 264) hat zu Recht festgestellt: „An-scheinend kann Thomasius auf Grund seiner Reduzierung des Begriffs des Gesetzes auf einen mit äußerlicher Schadensfolge drohenden Herrschaftsakt keinen adäquaten Begriff mehr von dem naturrechtlichen Gesetz und seinem spezifischen Gebotensein entwickeln. [...] Das Wesen der Verpflichtung bleibt unklarer denn je ...“ Insgesamt hält Thomasius also, wie in der „Rechtsgelahrtheit“, an der voluntaristischen Rechtsbegründung fest, doch verliert nunmehr gerade deshalb das Naturrecht seinen Rechtscharakter, da Gott nicht mehr als der mit Sanktionsmacht versehener Gesetzgeber anzusehen ist.

<sup>118</sup> GL: S. 97. Eine konsistente Argumentation, warum das so ist, liefert Thomasius nicht. Die Veräußerlichung des Rechtsbegriffs stellt im Grunde ein Postulat dar, das in der Äußerlichkeit der Pflichten, der Gesetze oder der Zwangsmittel nur variiert wird. Im übrigen gelangt er aufgrund dieser Bestimmung auch zum Ergebnis, daß ein Mensch kein Recht auf sich selbst haben kann (GL: S. 97).

<sup>119</sup> GL: S. 98. Vgl. *Schneiders* (1971: S. 86ff.) und *Rüping* (1968: S. 45ff.). Daher stimmt es nicht, gerade in der Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Rechten die „vollkommene Durchbildung einer absolutistischen Staatstheorie“ (*Bieber* 1931: S. 25) zu sehen.

<sup>120</sup> Denn, so Thomasius, „indem die innerliche Verpflichtung vollkommener ist/ als die äusserliche so kan jene nicht unvollkommen/ diese aber vollkommen genennet werden.“ (GL: S. 98).

pflichtung einzufordern (bei Pufendorf fordert die Rechtspflicht zugleich eine moralische Pflicht), definiert das Recht.

V.a. aber setzt Thomasius seinen äußerlichen Rechtsbegriff gegen Hobbes. Das geschieht sowohl gegen dessen Verständnis vom natürlichen Recht als auch gegen das der Entstehung des (positiven) Rechts aus Verträgen<sup>121</sup>. So sieht er zum einen dessen Behauptung widerlegt, alle Menschen besäßen (im status naturalis) ein Recht auf alles. Weder kann eine Verpflichtung (Selbsterhaltung) per se ein Recht, es sei denn im äußersten Notfall, sein bzw. hervorbringen<sup>122</sup>. Niemand besitzt im eigentlichen Sinne ein Recht auf sich selbst, da Recht wie Pflicht nur als interpersonales Verhältnis zu verstehen sind<sup>123</sup>. Noch kann ein derartiges Recht aller auf alles als Recht betrachtet werden, weil ein Recht nur als Korrelatum einer (den Rechtsgebrauch absichernden) Pflicht entsteht. Zum anderen aber bestreitet Thomasius die These der Entstehung des Rechts aus einem Vertragsschluß<sup>124</sup>. Denn „daß alles Recht ursprünglich aus den Pact herühre“ (GL: S. 98) ist aus seiner Sicht nicht nur wegen der angenommenen Existenz angeborener Rechte falsch, sondern vor allem deshalb, weil der Vertrag bereits eine verbindliche Rechtsnorm (Gesetz) voraussetze<sup>125</sup>. Folglich könne er auch „an und vor sich kein Recht entweder hervorbringen/ oder bestätigen.“ (GL: S. 98) und sei daher kein „Brunquel alles Rechtes“ (GL: S. 113).

Von hier aus jedoch ist es nur noch ein relativ kleiner logischer Schritt, das Ergebnis der Diskussion über die Rechtsauffassung von Verträgen im allgemeinen auch auf das kontraktualistische Modell zu beziehen - und damit schließlich auf das Unvermögen des Gesellschafts- wie Herrschaftsvertrages zu folgern, selbst normbegründend zu sein, d.h. Grundlage menschlichen Rechts und menschlicher Gesetze zu sein. Was aber tritt dann an die Stelle der bis dato für die Staatstheorie (Staatsursache, Staatszweck) logisch notwendigen Funktion der Vertragshypothese? Auf diese Frage gibt Thomasius keine unmittelbare Antwort - eine explizit der Vertragstheorie gegenübergestellte Argumentation sucht man vergebens. Ist freilich das zentrale Problem der Staatstheorie die Herstellung eines Rechtszustandes, ist die Auflösung des Problems in der Antwort auf die Frage zu suchen, wie Recht entsteht. Diese aber kann, angesichts des oben definierten Rechtsbegriffs, nicht anders lauten als: per Setzung. Und genauer: per Setzung durch den Willen eines menschlichen Gesetzgebers, der zudem über das Gewaltmonopol verfügt, seinen Rechtswillen mittels Zwang (Strafen) auch zu exekutieren. Auf diese Weise mag der Eindruck eines Rückschrittes gegenüber der neuzeitlichen Vertragstheorie entstehen, denn ein

---

<sup>121</sup> GL: S. 98f.

<sup>122</sup> GL: S. 98.

<sup>123</sup> GL: S. 97.

<sup>124</sup> Vgl. dazu Röd (1970: S. 180), *Bluntschli* (1881: S. 242).

<sup>125</sup> GL: S. 91f.

scheinbar willkürlicher Rechtspositivismus steht einer Hypothese gegenüber, welche die Legitimität des Staates grundsätzlich an die Interessen der staatsgründenden, politischen Subjekte band, und die mit der Definition der Staatsursachen und -zwecke zugleich die Begrenzung staatlicher Macht implizierte.

Wendet man sich dem Rechtsbegriff im Blick auf seine eigene normative Grundlage selbst zu, zeigt sich, daß trotz der von Thomasius gezogenen Trennung zwischen dem positiven, äußerlichen Recht einerseits und dem 'lediglich' innerlich verpflichtenden Naturrecht andererseits das erstere keineswegs unabhängig ist, sondern an die Norm des letzteren gebunden bleibt. Zwar ist das positive Recht gerade nicht als die Positivierung der Regeln des Naturrechts zu begreifen, sofern das letztere als Gesamtheit aller moralphilosophischen Regeln aufzufassen ist, d.h. als Naturrecht im weiten Sinne. Doch das positive Recht bleibt ausdrücklich normativ an das naturrechtliche Prinzip des *Justum* gekoppelt. Nicht allein dessen negativ als Verbot aufgestellte Regel, „was du dir nicht wilt gethan wissen/ das thue du andern auch nicht“ (GL: S. 118), ist als die einzige aus der Trias der Naturrechtsprinzipien in das positive Recht zu überführen. Vielmehr ist das positive Recht (gemeint ist der Gesetzgeber) auch nie dazu legitimiert, die Untertanen von dieser naturrechtlichen Regel, welche die Beleidigung bzw. Rechtsverletzung (*laesio*) anderer Menschen verbietet, zu befreien. In diesem Sinne beansprucht demnach das *Justum*, d.h. das Naturrecht in seiner engeren Bedeutung, auch positive Rechtsgeltung<sup>126</sup>.

Seine Selbständigkeit behauptet das positive Recht jedoch zunächst in dem von dem Naturrecht nicht reglementierten bzw. natur-rechtsfreien Raum. Daß es hier „vieles verbiethen (kann, M.K.)/ welches das Recht der Natur unberührt lasset“, deutet zwar auf ein erhebliches Maß an Autonomie menschlicher Gesetzgebung hin, die „wegen der sonderbahren Nutzbarkeit“ besteht (GL: S. 103). Doch nicht zuletzt sollen auch diese Maßnahmen dem Schutz des Naturrechts dienen<sup>127</sup>. Und selbst wenn Thomasius dem positiven Recht zugesteht, „in denjenigen Dingen/ welche sonst in dem Rechte der Natur verbotthen seyn/ an stat der Straffe einen anderen das Leben/ Ehre und Güther zu nehmen/ die Natur der Verträge setzen/ den Effect des gehalten Glaubens und Treue verhindern und so ferner“ (GL: S. 103) bedeutet dies kein Plädoyer für die grundsätzliche Loslösung des positiven Rechts, einschließlich einer prinzipiellen Berechtigung, auch in Widerspruch zum Naturrecht zu treten. Vielmehr ist hierunter wohl nur die Entscheidungsbefugnis des Fürsten zu verstehen, unter Abwägung der jeweiligen Umstände, Prioritäten unter den verschiedenen natur-

<sup>126</sup> GL: S. 103. Deutlicher die lat. Passage: „Contra jus naturae stricte dictum, quod prohibet laesionem, aliorum, nihil plane potest efficaciter disponere jus positivum, quod jure obligare possit subditum.“ (FJN: S. 156) Der Kontext zeigt hier die Bedeutung des *Justum* als undispensierbarer Norm des Privatrechts.

<sup>127</sup> GL 103. „... munimentum aliquid addere juri naturali.“ (FJN: S. 156).

rechtlichen Geboten zu setzen, wenn diese miteinander konfligieren. Dies gilt zum einen innerhalb einer Klasse von Normen, etwa wenn sowohl das Tötungsverbot als auch das der Einhaltung der Vertragstreue zum *Justum* gehören, doch eine gleichzeitige Geltung beider Gebote ausgeschlossen ist<sup>128</sup>. Dies gilt aber zum anderen auch für die Spannungen zwischen den verschiedenen Naturrechtsnormen untereinander<sup>129</sup>. Allerdings kann das Naturrecht nicht mehr als unmittelbare Rechtsquelle gelten, weil die Aufnahme des Naturrechts in das positive Recht und dessen Interpretation praktisch im Ermessen des Gesetzgebers liegt und diesem bei Normenkonflikten die alleinige Entscheidung obliegt. Vor diesem Hintergrund scheint die Bemerkung Denzers (1985: S. 259) nicht ganz unzutreffend, Thomasius habe damit die „Auslieferung des Naturrechts an den aufgeklärt-absolutistischen Fürstenstaat“ vorgenommen<sup>130</sup>.

Gleichwohl verbietet es sich, allein schon aus den angeführten Gründen, Thomasius einen Rechtspositivismus zu unterstellen<sup>131</sup>. Zudem darf trotz der Einschränkung, daß das positive Recht mit dem *Justum*, dem Naturrecht im engen Sinne, nicht identisch ist, die Bedeutung des letzteren als dem zentralen normativen Grundprinzip des positiven Rechts nie unterschätzt werden. Warum der Gerechtigkeit bzw. dem *Justum* dieser Rang zukommt, liegt auf der Hand: Allgemein kommt die legislative und die exekutive Kompetenz, Strafen zu verhängen und mit Zwang (*imperium*) durchzusetzen, allein dem Fürsten zu<sup>132</sup>. Strafen sind damit immer Ausfluß des weltlichen, positiven Rechts. In dem Moment aber, in dem Thomasius als Gegenstand der weltlichen Strafen ausschließlich den Bereich der äußeren Pflichten bzw. Pflichtverletzungen bestimmt, verschmilzt die Durchsetzung des *Justum* mit der staatlichen bzw. fürstlichen Aufgabe des Rechtsschutzes. Stellt die Regel des Gerechten die Reaktion auf jene äußeren menschlichen Handlungen (Beleidigung, Verletzung der Freiheit anderer) dar, welche den Frieden des Gemeinwesens akut bedrohen,

---

<sup>128</sup> „Also du solt nicht tödten gehöret unter die Gebothe des Gerechten/ und dennoch ist ein Fürst wegen gegebener Treu und Glauben verpflichtet/ die Ubelthäter zu straffen.“ (GL: S. 121) Vorausgesetzt, hier bezieht sich Thomasius auf die Vertragstreue des Fürsten gegenüber seinen Untertanen, dann deutet dies, trotz der Marginalisierung des kontraktualistischen Modells, zumindest noch auf dessen normative Nachwirkung.

<sup>129</sup> „Wenn die Gebothe des anständigen ohne Unterscheid denen Regeln des Gerechten weichen solten/ so würde niemahls eine Begnadigung der Ubelthäter geschehen können. Solten die Regeln des gerechten denen Regeln des anständigen weichen/ so würde gar keine Straffē statt finden.“ (GL: S. 121).

<sup>130</sup> *Rüping* (1989: S. 145) stellt für den Bereich der Rechtsanwendung fest: „Im Konflikt zwischen Naturrecht und positivem Recht schlägt sich der Pragmatiker Thomasius eindeutig auf die Seite des letzteren.“

<sup>131</sup> Vgl. hierzu Kapitel I.2.d.

<sup>132</sup> „Ja die Straffe ist ihrer Natur nach menschlich und willkürlich/ weil eine jede Straffē von einem herrschenden Menschen aufgelegt wird.“ (GL: S. 100) Vgl. GL: S. 89, 84ff., 129.

weil die „Thaten/ so durch dieselbe verboten werden“, „an und vor sich Ursachen des Krieges und des äussersten Hasses“ (GL: S. 122) unter den Menschen sind, dann bedeutet die daraus gezogene Folgerung: „Du solt die Ubelthäter bestrafen“ (GL: S. 122), nichts anderes, als die Begründung des positiven Rechts aus dem Geist des *Justum*, dessen Durchsetzung folglich als eine - wenn nicht *die* - zentrale, genuin staatliche Aufgabe angesehen werden muß<sup>133</sup>. Die prinzipielle Zulässigkeit, die rechtsstaatliche Argumentation als Alternative zum Vertragsmodell zu begreifen, beruht daher auf diesen Annahmen: Erstens leitet sich bei Thomasius positives, menschliches Recht letztlich normativ aus dem naturrechtlichen *Justum* ab und zweitens fallen bei ihm Recht bzw. Rechtsordnung und staatliche Herrschaft praktisch zusammen<sup>134</sup>.

Der aus dem *Justum* inhaltlich bestimmte Rechtsbegriff enthält zugleich die Begrenzung der Rechtssphäre. Mit dem normativen Rückbezug des Rechts auf das Naturrecht bleibt positives Recht zunächst allgemein auch auf dessen Grundprinzip verpflichtet. Das schließt nicht nur die grundsätzliche Akzeptanz menschlichen Glücksstrebens ein, sondern zugleich die Einsicht, daß aufgrund der voluntaristisch-affektuell bedingten Individualität aller Menschen die Möglichkeit ausgeschlossen ist, einen für alle gültigen Weg zur Erlangung ihres Glück zu entwerfen. Auf diese Weise erscheint bereits ex negativo die Idee eines individuellen Menschenrechts auf das Streben nach einem selbstdefinierten Glück. Im Zuge der ‚arbeitsteiligen‘ Ausdifferenzierung der Normen kommt dem *Justum* daher ausschließlich die Aufgabe der Herstellung des äußeren Friedens zu, der die für alle Menschen gleichermaßen notwendige äußere Voraussetzung bietet, auf einem dann individuell verschiedenen Weg zum innerlichen Frieden zu gelangen<sup>135</sup>. Die enge Verbindung von positivem Recht und dem Naturrechtsprinzip des *Justum* führt schließlich zur dezidierten Trennung von

---

<sup>133</sup> „*Inhaltlich* ist alles Recht, auch das positive, für Thomasius durch seine Beziehung auf den Grundsatz der Gerechtigkeit gekennzeichnet; das *positive* Recht fügt dem Naturrecht den äußerten Zwang hinzu und sorgt damit - im Interesse der Erhaltung der Menschheit, die ja ohne das im *Justum* verkörperte Mindestmaß an Sittlichkeit nicht bestehen kann - für die Einhaltung des Naturrechts ‘im strengen Sinne’ auch durch diejenigen, deren Einsicht nicht ausreichen würde, um ihren Willen dem Rechte gemäß zu bestimmen.“ (Larenz 1943: S. 215).

<sup>134</sup> Für Thomasius stellen Macht und Recht letztlich Synonyme dar: zwar sind „die Termini oder Wörter unterschieden“, doch „die Sache ist einerley.“ (GL: S. 128). Allerdings gilt das nicht im Sinne einer Tatsachenaussage, sondern - und ausschließlich - im Sinne einer *normativen* Forderung nach der Rechtsbindung der Macht, wie anderenorts deutlich wird: „Denn ob gleich Recht und Macht sehr unterschieden sind, so ist doch gewiß, daß gleich wie Macht ohne Recht eine Rauberey, also Recht ohne Macht ein unkräftiges Recht sey.“ (JH 2/V: S. 184).

<sup>135</sup> „Die Regeln des Gerechten zähmen das äußerste Böse/ das ist/ was in Ansehung *aller* Menschen böse ist: Die Regeln des ehrlichen sehen zwar auf das haupt Gute, die Art aber zu demselbigen zugelangten ist *mancherley*/ weil die Art der Abweichung *mancherley* ist.“ (GL: S. 102, Herv. M.K.)

Recht und Moral<sup>136</sup>: „Nemlich es sind eigentlich denen weltlichen Straff-Gesetzen diejenige menschliche Thaten unterworffen/ die dem Nechsten unrecht thun (quae violant praecepta justitiae) die andern aber/ die etwan wieder die Gebote der Liebe oder der Erbarkeit (praecepta honesti & decori) anstossen/ obgleich dadurch der Nächste geärgert wird/ schicken sich ordentlich theils ihrer Natur nach (die weil/ wenn sie durch Zwang unterlassen werden/ sie vor keine Liebes-Thaten gehalten werden mögen/ noch einen Menschen Erbar machen) theils nach der Natur des Regiments und Straff-Rechts nicht darzu/ daß man sie mit den Straff-Gesetzen in Zaum halte/ es wäre denn/ daß auch durch enormität derselben die äusserliche Ruhe der Mit-Bürger turbiret würde ...“ (GMR: S. 141)

Im Vergleich zwischen der Herleitung legitimer Herrschaft aus dem kontraktualistischen Modell mit der im Naturrechtsprinzip des *Justum* faktisch erfolgten Begründung eines Rechtsstaates, zeigt sich, daß (mit Ausnahme des im Modell der „Rechtsgelahrtheit“ ohnehin marginalisierten staatlichen Nebenzwecks zur Schaffung von materiellen Wohlstand) die entscheidenden Intentionen des ersteren im letzteren im wesentlichen substantiell kompensiert werden. So resultiert das *Justum* exakt aus der Prämisse, die im Vertragsmodell als Hauptursache der Staatsgründung fungiert: nämlich der friedensstörenden Aggressivität der Menschen untereinander, welche die Wahrnehmung der natürlichen Rechte gefährdet. Als Verbot derjenigen Taten, die „an und vor sich Ursachen des Krieges und äussersten Hasses nach der gemeinen Natur und Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts seyn“ (GL: S. 122) entspricht es als Leitmotiv des positiven Rechts demnach auch dem Hauptzweck der von Thomasius im Vertragskontext angestrebten Garantie von öffentlicher Ruhe und (Rechts-) Sicherheit, welche als die äußere Voraussetzung individueller Entfaltungsmöglichkeiten anzusehen war. Ebenso scheint die Regel des *Justum* zugleich einen mindestens vergleichbaren, wenn nicht sogar stärkeren Schutz solch *individueller Rechtspositionen* wie Freiheit (*libertas*), Herrschaft (*imperium*) und Eigentum (*proprietas*) zu implizieren<sup>137</sup>. Damit rückt bereits prinzipiell der Schutz individueller Rechte in den Vordergrund staatlichen Handelns.

Das derart entwickelte Rechtsstaatsverständnis verfügt gegenüber der kontraktualistischen Denkfigur, so wie sie bisher verwendet wurde, zudem über den entscheidenden Vorteil, daß es ein hinreichend deutliches Kriterium bereitstellt,

---

<sup>136</sup> Vgl. hier Kapitel I.2.c.

<sup>137</sup> Das gilt freilich schon allgemein, weil die Regel des *Justum* das Prinzip des *altere non laedere* formuliert. Daß konkret die oben genannten Gegenstände besonderen Rechtsschutz genießen, erschließt sich allerdings erst aus einem Umkehrschluß im thematischen Kontext der Quelle (GL: S. 120). Denn wenn es Thomasius gerade als ein Gebot des *Decorum* anführt, gegebenenfalls nicht auf Verletzungen gegen die eigene Freiheit, Herrschaft oder das Eigentum zu reagieren, dann setzt dieser freiwillige Rechtsverzicht bereits diesbezüglich feste, individuelle Rechtspositionen voraus.

wann ein Mißbrauch der souveränen Macht vorliegt<sup>138</sup>. Blieb im Vertragsmodell dem Herrscher zum Zwecke der Herstellung der öffentlichen Ruhe das Ausmaß seiner legislativen und exekutiven Befugnisse weitgehend der eigenen Interpretation überlassen, wird es durch das *Justum* streng begrenzt: nämlich auf die äußeren, friedensverletzenden Handlungen der Menschen selbst. A priori sind solche staatlichen Handlungen oder Gesetze, welche sich auf Meinungen, Gewissen, Religionsfreiheit etc. beziehen, ausgenommen oder wären zumindest aus rechtsphilosophischer Perspektive illegitimer Machtmißbrauch. Gerade auch weil Glück im Verständnis von Thomasius v.a. einen nur individuell zu erlangenden Zustand innerer Ruhe und Seelenfriedens bezeichnet, läuft jeder obrigkeitliche Versuch, das Glück seiner Untertanen herzustellen, auf staatliche Hybris hinaus<sup>139</sup>. Gegenüber dieser Beschränkung des positiven Rechts auf die Erzwingbarkeit äußerer Pflichten - und zwar keine Gebote, sondern ausschließlich die Verbote der zwischenmenschlichen Freiheitsverletzungen - hielt das Vertragsmodell, so wie bei Hobbes, noch die Option offen, auch bloße Meinungen unter Strafe zu stellen<sup>140</sup>. Insofern erweist sich der von Thomasius inhaltlich aus dem *Justum* deduzierte Rechtsbegriff mit seiner klaren Abgrenzung zur Sphäre der Moral, auch als wesentlich geeigneter zum Schutz individueller Integrität als ein Vertragsmodell, das nicht mit einem solchen Rechtsbegriff gekoppelt wäre.

Letztlich sogar bedarf Thomasius eigentlich nicht mehr des Vertragsmodells: Es ist nicht nur überhaupt, wie oben gezeigt, logisch problematisch zur Erklärung eines Rechtszustandes, sondern auch für die politische Staatszweckbestimmung funktional überflüssig. Vielmehr ist dem von Thomasius qua *Justum* bestimmten Rechtsbegriff sowohl dessen politische Funktion (Rechtsordnung und Friedensgarantie) als auch die Beschränkung der staatlichen Macht entsprechend den Interessen der zusammengeschlossenen Bürger inhärent. Die auf dem *Justum* aufbauende rechtsstaatliche Argumentationslinie kann daher gegenüber der kontraktualistischen als alternatives und konkurrierendes Modell aufgefaßt

---

<sup>138</sup> Bei Röd (1970: S. 176ff.), der zwar ebenso den Ansatz vertritt, daß die Thomasische Identifikation von Staat und Rechtsordnung die kontraktualistischen Ursprungshypothesen überflüssig macht, bleibt dieser m.E. entscheidende Aspekt unberücksichtigt.

<sup>139</sup> In diesem Sinne ist auch die folgende Passage (von 1717) interpretierbar: „Die Tugend, wie auch alle gute Lehre ist ihr eigener Lohn, dahero sie auch keiner Belohnungen oder Gesetze bedarff, als nur zur Beschützung wieder ihre Feinde.“ (JH 2/V: S. 196) Wenn Wiebking (1973: S. 121) aus den „Institutiones“ heraus generalisierend urteilt: „Das Wohl der Bürger ist zwar das Staatsziel, aber seine inhaltliche Festlegung und seine Realisierung sind ausschließlich Sache des absoluten Herrschers.“, dann übersieht er, daß die von Thomasius in den „Grundlehren“ entwickelten Positionen gerade eine inhaltliche Definition dessen, was für den Bürger Glück bedeutet, ausschließen.

<sup>140</sup> „Denn Menschen, die so nachlässig regiert werden, daß sie die Waffen ergreifen wagen, um eine Meinung zu verteidigen oder einzuführen, sind immer noch im Krieg ... Deshalb gehört es zu den Rechten des Inhabers der souveränen Gewalt, Richter über alle Meinungen und Lehren zu sein ...“ (Hobbes 1998: S. 140).



werden. Allerdings hat Thomasius diese Konsequenzen nicht explizit gezogen: Weder hat er aufgrund dieser Überlegungen unmittelbar gegen die naturrechtliche Vertragstheorie als solche argumentiert, noch hat er auf das Motiv des Gesellschafts- und Herrschaftsvertrages verzichtet. Letzteres erscheint jedoch in den „Grundlehren“ allenfalls als funktionslos gewordenes Rudiment, als Reminiscenz an die kontraktualistische Tradition, weil es keinerlei zwingende logische Notwendigkeit mehr besitzt<sup>141</sup>. Es hat eine gewisse Folgerichtigkeit, wenn es von Thomasius offenbar nur noch, im Gegensatz etwa zu Hobbes oder Pufendorf, als mehr oder minder unwahrscheinliche *historische* Hypothese begriffen wird, der allenfalls in Ermangelung einer verifizierbaren historischen Erklärung eine gewisse Bedeutung zukommt<sup>142</sup>. Gänzlich erübrigt sich der Rückgriff auf das Vertragsmodell, wenn die historische Entstehung von Staatswesen bekannt ist<sup>143</sup>.

Festzuhalten ist schließlich, daß Thomasius dem Zustandekommen eines Staates im Grunde keine Bedeutung mehr beimißt, sei es in Form einer kontraktualistischen Ursprungshypothese oder als historisches Faktum, etwa ob es „eine gewaltsame Monarchie oder eine künstliche durch List aufgerichtete erste Republique gewesen“ (GL: S. 183) sei<sup>144</sup>. Die für das politisch-naturrechtliche Denken bisher entscheidende Frage nach der *Entstehung* von Staaten wird faktisch durch die Frage abgelöst, ob die aktuelle Herrschaft im Sinne des *Justum* dem aufgestellten Kriterium der Rechtsstaatlichkeit genügt. Angesichts dieser Schwerpunktverlagerung ist also nicht lediglich die bloße Marginalisierung des Vertragsgedankens zu konstatieren. Man kann Thomasius sicher vorwerfen, er hätte mit seiner historischen Interpretation des Vertrages nicht dessen ursprüngliche Intention und Bedeutung verstanden, d.h. vermittelt einer Fiktion, einer Als-ob-Annahme, die Existenz einer Herrschaft rational zu begründen und vor allem die Staatszwecke an die Interessen der Bürger zu binden und einzugrenzen. Doch tatsächlich muß die Achillesferse dieser Theorie darin gesehen werden, daß es keinen unmittelbar einsichtigen Grund gibt, aus der Virtualität eines logisch-rationalen, historisch jedoch gänzlich unbewiesenen Konstrukts Konsequenzen für die politisch-historische Realität in dieser oder jener Richtung abzuleiten. Thomasius vermeidet dieses Problem, indem er es umgeht: Für ihn ist

---

<sup>141</sup> Röd (1970: S. 178) spricht von „gedankenlos mitgeführte(n) Relikten einer überlebten Tradition“.

<sup>142</sup> GL: S. 183.

<sup>143</sup> Etwa „bey Anrichtung der Nimrodischen/ Römischen und andere Republiken.“ (GL: S. 184).

<sup>144</sup> Er setzt freilich auch konsequent fort, was sich in der „Rechtsgelahrtheit“ andeutete, denn schon dort konnte die Legitimationsleistung des Vertragsmodells durch die Faktizität einer guten Regierung kompensiert werden, vgl. GRG: S. 488.

es irrelevant, *wie* ein Staat entsteht, entscheidend ist nur, *daß* er als Rechtsstaat existiert bzw. daß seine Regierung rechtsstaatlich agiert<sup>145</sup>.

Die mit der Marginalisierung des Vertragsgedankens einhergehende, auf die Rechtsstaatlichkeit aktueller Herrschaft abgehobene Schwerpunktverlagerung birgt jedoch auch eine Implikation, die, obwohl von Thomasius nicht thematisiert, doch ein bezeichnendes Licht auf sein staatstheoretisches Denken wirft: Denn während das Vertragsmodell noch prinzipiell davon ausging, die einzelnen seien *politische* Subjekte, gerät dieser Gedanke nunmehr völlig aus dem Blick. So besitzen sie zwar einen berechtigten Anspruch auf die Wahrung ihrer Rechte gegenüber dem Staat, insbesondere desjenigen auf die Unverletzlichkeit ihres individuell zu realisierenden Glücksanspruches (innerer Frieden), sie treten jedoch in bezug auf diesen von vornherein nur noch als *apolitische* Untertanen in Erscheinung<sup>146</sup>.

### 3. Nachtrag: Die Kontinuität des rechtsstaatlichen Motivs

Angesichts der in der Differenzierung der naturrechtlichen Normen von *Iustum* einerseits und *Honestum* und *Decorum* andererseits implizierten Scheidung einer Rechtssphäre vom Bereich der Moral und der Sitte, d.h. die prinzipielle Ausgrenzung der letzteren aus dem Bereich des Rechts und damit der Erzwingbarkeit, wurde von Schneiders (1971: S. 288) die Frage aufgeworfen, „ob diese unübersehbare politische Funktion der Naturrechtsgliederung schon deren bewußtes Motiv war.“ Zwar sei es unwahrscheinlich, daß Thomasius „die gesellschaftspolitische Bedeutung seiner grundlegenden Gliederung des Naturrechts ganz und gar übersehen hätte“, dennoch ließen sich bei der Trennung von Recht und Moral nicht unmittelbar politische Motive ausmachen; „biographisch nachweisbar“ sei „nur ihre Entstehung aus der Unterscheidung von Liebe und Gerechtigkeit, d.h. aus der Entwicklung der Liebesethik.“ (Schneiders 1971: S. 288) Sicher ist der Hinweis auf die korrelierenden Argumentationsstrukturen im Blick auf die von Thomasius zuvor entwickelte Ethik der „Sittenlehre“ absolut zutreffend. Dennoch fällt m.E. Schneiders Antwort zu vorsichtig aus. Denn ebenso unübersehbar ist, daß die *inhaltliche Substanz* der mit dem *Iustum*

---

<sup>145</sup> Der eigentliche Kern der Problematik wird daher nicht getroffen, wenn man, ohne diesen Schluß zu ziehen, bei der Feststellung verbleibt, Thomasius halte „noch daran fest, daß die Staatsentstehung nicht anders als mit Hilfe der Vorstellung eines Urvertrages begriffen werden könne. Er scheint jedoch nicht behaupten zu wollen ... daß Staaten geschichtlich durch Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrag entstehen müssen.“ (*Röd* 1970: S. 180).

<sup>146</sup> Allerdings ist der Schritt vom Vertragsdenken zum rechtsstaatlichen Denken bei Thomasius nicht so groß: Hatte er doch ohnehin nie dessen politisch-partizipatives Potential genutzt.

als dem Prinzip der menschlichen Rechtsordnung getroffenen Aussage, d.h. der ausschließlichen Beschränkung des fürstlichen Machtanspruchs auf die Erzwingbarkeit eines bloß äußeren Rechtsgehorsams, bei ihm in langer und ungebrochener Kontinuität steht<sup>147</sup>.

Bereits 1690 ging Thomasius (in seiner ersten halleschen Dissertation) unmißverständlich davon aus, daß sich der Fürst letztlich mit reinem Rechtsgehorsam begnügen muß. Obwohl er zwar auch als „frommer“ Landesfürst „sein Absehen nicht bloß allein dahin gerichtet/ das seine Unterthanen schlecht wege äusserlich verrichten was ihnen geboten ist/ sondern sie auch so viel wie möglich einen ungezwungenen Gehorsam leisten/ und innerlich dem Willen nach/ fromm seyn mögen.“ (AS 1/I: S. 17), kann und darf er dieses Ziel doch nicht mit seinen genuinen herrschaftlichen Mitteln gewaltsam durchzusetzen versuchen<sup>148</sup>. Die Ausdehnung der Rechtsgewalt auf den sittlich-moralischen Bereich innerer Motivation erscheint weder praktisch möglich, noch wäre sie aus Gründen öffentlicher Ruhe zu rechtfertigen<sup>149</sup>. Diese Überzeugung stellt Thomasius auch dann nicht infrage, als er nach seiner Wende zu einem negativ-pessimistischen Menschenbild<sup>150</sup> die moralisch-sittliche ‘Besserungsfähigkeit’ der Menschen praktisch prinzipiell negiert. Die Menschen hinsichtlich ihrer Moral durch Strafen bessern zu wollen, ist unmöglich; Strafen wären „nichts mehr als Heuchler zu machen geschickt“ (ASL: S. 518). Das Recht hat sich auf Abschreckung zur Verhinderung des äußeren Ausbruchs rechtswidriger Handlungen zu beschränken, unerachtet der Tatsache, daß damit keine moralische Besserung der Menschen eintreten wird. Mehr zu verlangen wäre die Hybris weltlicher Gesetze. So kann ihnen lediglich, „wo nicht der Wille/ doch die Gelegenheit zuweilen benommen ... (werden, M.K.) ... nach ihren herrschenden Passionen zu thun ... Wiewohl offenbahr/ daß durch diese Furcht kein Mensch fromm oder tugendhafft gemacht wird/ sondern im Grunde böse bleibet ...“ (ASL: S. 517)

---

<sup>147</sup> Dies dürfte zweifellos feststehen. Nicht unmittelbar nachzuweisen ist hingegen die These, daß die Gegenüberstellung von *Honestum* und *Justum* unmittelbarer Ausfluß der Argumentationen zur Gewissensfreiheit und religiöser Toleranz ist.

<sup>148</sup> Hierin ist bereits das Verhältnis von Lehrer und Herrscher antizipiert, das in den „Grundlehren“ ausgeführt wird. Der Fürst kann als Weiser auch Ratgeber sein - jedoch nicht in seiner Funktion *als* Herrscher. Zur Thematik vgl. Kapitel III.4.

<sup>149</sup> Denn weil „kein Mensch ein Hertenkündiger ist/ und eines andern heimliche Tücke errathen kan/ solche widersinnige Gedancken auch den gemeinen Friede und Ruhe nicht stören/ muß ein Fürst zu frieden seyn/ wenn seine Unterthanen ihre böse Gedancken nur verborgen halten/ und sie bezwingen/ daß sie nicht in bösen Häudeln ausbrechen/ und nur andern kein Aergernis geben/ dergleichen zu thun. Massen für weltliche Gerichte nicht viel dran gelegen/ ob einer aus Liebe zur Tugend sich von bösen Thaten enthält/ oder ob er solches aus Heucheley thut.“ (AS 1/I: S. 17f.).

<sup>150</sup> Vgl. hier Kapitel I.2.a.

Ebenfalls auf dem Boden der bereits genannten These, daß innere Überzeugungen als solche nicht bereits den äußeren Frieden des Gemeinwesens bedrohen<sup>151</sup>, bestreitet Thomasius in der Debatte um die Strafbarkeit von „Ketzerey“ (1697) die „gemeinen Einwende“ seiner (lutherisch-orthodoxen) Gegner, welche für den Einsatz von Zwangs- bzw. Rechtsmitteln zur Herstellung der Glückseligkeit der Untertanen eintreten. Denn das Argument, daß die fürstlichen Untertanen Schaden an ihrer Seligkeit nehmen, wenn sie durch den Zustand staatlich gewährter und garantierter Toleranz religiösen Irrtümern (Ketzerey) ausgesetzt sind, setzt die s.E. staatsrechtlich falsche Prämisse zugrunde, „daß die Vorsorge vor der Unterthanen Seligkeit einem Fürsten zustehe/ da doch schon anderswo gezeiget/ daß sich dieses anders verhalte. Einem Fürsten stehet die Vorsorge vor die äusserliche Ruhe und Frieden im Lande zu/ nun thut es aber hierinnen keinen Schaden/ wenn gleich eine falsche Lehre ausgebreitet wird.“ (AS 1/III: S. 286) Religiösen Dissidenten ist vielmehr, sofern sie nicht den äusseren Frieden gefährden, d.h. sofern „dieselbe sonst ruhig, fromm und stille als treue Unterthanen leben“ (AS 2/V: S. 273), Toleranz zu gewähren<sup>152</sup>.

Demnach ergibt sich folgendes Bild: Zwar läßt sich die *naturrechtlich* vermittels *Justum* und (insbesondere) *Honestum* durchgeführte Trennung von Recht und Moral nicht, und schon gar nicht kausal, zurückführen auf die *religiöse* Begründung seines Eintretens für Glaubensfreiheit<sup>153</sup>. Ohnehin bezieht sich das *Honestum* auf die rein irdische Möglichkeit von Glück (innerer Frieden), während sich religiöser Glaube auf die Erlangung der ewigen Seligkeit bezieht. Beide Motive lassen sich daher keinesfalls in eins setzen, sondern ergänzen einander auf verschiedenen Ebenen als notwendige Voraussetzungen menschlicher Glückseligkeit; es handelt sich hier um parallele, aber nicht aus-

---

<sup>151</sup> Obschon Verbrechen als Werke des verderbten Willen anzusehen sind, sind jedoch umgekehrt nicht alle Werke des verderbten Willens zugleich strafbare Verbrechen. So sind etwa zwar menschliche Laster (Neid, Ehrgeiz, Geldgeiz, Wollust) zwar äußerlich, sie schaden aber nicht per se der Republik (Vgl. AS 1/III: S. 270ff.)

<sup>152</sup> Zur Toleranzproblematik vgl. hier Kapitel IV.1.b.

<sup>153</sup> Insofern ist *Schneiders* (1970: S. 288) in seiner Argumentation gegen *Friedrich Julius Stahl* zuzustimmen, wenn er bezweifelt, daß das religiöse Motiv der Glaubensfreiheit direkt der Trennung von Recht und Moral zugrunde lag. Eben dieser Einwand der nicht unmittelbaren Nachweisbarkeit gilt auch für die Rückführung auf die Trennung von Jurisprudenz und Theologie: auch wenn die Vermutung nahe liegt, daß die letztere „einer der Gründe dafür war, daß Thomasius das Recht von der Moral trennte, eine seiner weitreichenden und zu Recht vielgerühmten Taten.“ (*Hammerstein* 1979: S. 34). Horst *Dreitzel* (1991: S. 600) sieht das Ziel der Reduktion des positiven Rechts „in der Freiheit von Zwang für die übrigen Bereiche des individuellen Lebens, eine Freiheitsforderung, die sich bewußt an die alte protestantische Forderung der Freiheit vom Gewissenszwang anschloß“. *Stolleis* (1988: S. 288) konstatiert: „In der Begrenzung der Staatsgewalt auf das Gebiet des Rechts und in der Verinnerlichung und Privatisierung von Religion und Ethik ist der Ansatz zum individualisierten Individuum im ‘Rechtsstaat’ gegeben.“

einander deduzierbare Argumentationen. Umgekehrt jedoch liegt sowohl der naturrechtlichen Trennung von Recht und Moral als auch dem Eintreten für religiöse Toleranz *dieselbe* Überzeugung von der ausschließlichen Kompetenzbegrenzung des menschlichen Rechts auf allein friedensverletzende äußere Handlungen der Menschen zugrunde. Folglich ist es berechtigt, von der Einheit und Kontinuität einer rechtsstaatlichen Argumentationslinie zu sprechen.

Hingegen ist es eine andere Frage, ob das politische Motiv der auf eine tendenziell liberal zu nennende staatsrechtliche Auffassung hinauslaufenden Aussagen tatsächlich in einem liberalen Impuls begründet liegt oder ob es bloß eine liberal scheinende Konsequenz ist, die sich dem pessimistischen Menschenbild von Thomasius verdankt, d.h. der resignativen Einsicht, daß auch staatliche, äußere Gewalt praktisch unvermögend ist, die Menschen zu ihrem Glück zu zwingen? Oder anders formuliert: Insistiert Thomasius bewußt auf die Schaffung von individuellen Freiräumen gegenüber dem Staat oder sind diese Freiräume lediglich Nebeneffekte? Genaugenommen aber erweisen sich die aus einer Entweder-Oder-Perspektive gestellten Fragen dem Thomasischen Denken gegenüber als inadäquat. So ist etwa Skepsis angebracht, die in den „Grundlehren“ erfolgte Trennung von Recht und Moral uneingeschränkt als Plädoyer für die Behauptung individueller (moralischer) Freiheit gegenüber dem Zugriff des Staates zu behaupten, weil Thomasius hierfür die wichtigste Voraussetzung fehlt: nämlich der produktive Begriff einer menschlichen Freiheit selbst. Statt dessen bestreitet er im Grunde nahezu gänzlich jedwede Willensfreiheit<sup>154</sup>. Die meisten Menschen bleiben daher, auch im Hinblick auf ihr privates Glück (die im Honestum angestrebte Zügelung ihrer Affekte), angewiesen auf den Rat der wenigen Weisen, der, wenn auch ohne äußerlichen Zwang, doch mittels psychischen Drucks (Furcht und Hoffnung) im Grunde nur autoritär zu vermitteln ist. Damit scheint die dem Justum gegenübergestellte Sphäre der Moral weniger auf die Nutzung von privaten Freiräumen abzuheben, sondern eher der Unmöglichkeit geschuldet, einen für alle Menschen gültigen material definierten Glücksbegriff festzulegen.

Sicher jedoch ist dies: Bei Thomasius findet sich kein Hinweis darauf, ob ein absolutistischer Tugendstaat dann gerechtfertigt wäre, wenn die Menschen grundsätzlich einsichtiger bzw. weniger affektgesteuert wären. Weil dies auch für die Zeit *vor* seinem pessimistisch gefärbten anthropologischen Paradigmenwechsel zum Willensprimat gilt, können die tendenziell liberalen Elemente seines Staats- und Naturrechts daher zumindest nicht als bloße Nebeneffekte eines anthropologischen Pessimismus abgetan werden<sup>155</sup>. Entscheidend ist, daß er ein

---

<sup>154</sup> GL: S. 26.

<sup>155</sup> Der in der Trennung von Recht und Moral implizite „politische Befreiungseffekt“, so *Schneiders* (1979: S. 15), sei „von ihm ursprünglich anscheinend nicht beabsichtigt“. *Brückner* (1973: S. 168) vermutet die aus seinem anthropologischen Pessimismus ge-

außerordentlich ausgeprägtes Bewußtsein besitzt für die absolute Illegitimität des staatlichen, respektive juristischen Zugriffs auf die moralische und religiöse Integrität der Untertanen. Insofern dürfte es kaum vermessen sein, in Thomasius' Staatsverständnis durchaus ein von ihm intendiertes liberales Moment zu konstatieren. Vor dem Hintergrund der bis hierhin insgesamt angestellten Überlegungen zu seiner politischen und Rechtstheorie ist es m.E. daher sinnvoll, das von ihm angestrebte staatstheoretische Modell mit dem Begriff eines *rechtsstaatlichen Absolutismus* zu charakterisieren<sup>156</sup>.

---

nährte Einsicht in die Vergeblichkeit einer menschlichen 'Besserung' mit gewaltsamen Mitteln als Ursache der Trennung von Recht und Moral. Folglich sieht sie Thomasius auch nicht als Vorläufer des liberalen Individualismus, weil ihm das Motiv zur Schaffung von individuellen Freiräumen der Trennung abgeht.

<sup>156</sup> Näheres dazu in Kapitel IX.

### III. Handlungstheoretische Grundlagen der Politik

#### 1. Zum Begriff der Politik

Der von Thomasius verwendete Begriff der Politik (Politic, Politick, politique) ist vielschichtig und seine jeweilige Bedeutung oft nur aus dem Kontext zu erschließen; meist steht er terminologisch in einem engen, oft synonymen und bis zur Identität gehenden Verhältnis zum Klugheitsbegriff (prudentia)<sup>1</sup>. Eine systematische Darstellung der Politik, die alle die von ihm gebrauchten Aspekte des Begriffs erfaßt, hat er nicht vorgelegt. Dieses Problem betrifft insbesondere jene Dimension, die das Gemeinwohl bzw. das staatliche Handeln erfaßt. Im folgenden geht es zunächst darum, die wesentlichen Ebenen des Thomasischen Politikbegriffs - aus dem Blickwinkel seines Bezuges auf regierungspraktisches Handeln - zu klären. Und zum anderen ist dessen Verbindung zum Klugheitsbegriff nachzugehen, dem sich die Frage nach den daraus resultierenden Konsequenzen für die politische (gesetzgeberische) Praxis anschließt.

Generell verortet Thomasius Politik bzw. Klugheit als Teildisziplin in der Philosophia practica bzw. Moralphilosophie, womit er hinsichtlich ihrer Stellung an die aristotelische Tradition anknüpft. Damit kommt ihr allgemein, wie der Ökonomie auch, die Aufgabe der Beseitigung der äußeren Hindernisse zur Glückseligkeit zu, und im spezifischen die der Abwehr von Feinden, während die Ethik (Sittenlehre) die inneren Hindernisse bekämpft (Affektdisziplinierung)<sup>2</sup>. Allerdings schwankt bei ihm das System der Philosophia practica bzw. das Verhältnis der Politik zu den andern Disziplinen, Ethik und Ökonomie<sup>3</sup>. Auch finden sich bei Thomasius wechselnde Definitionen (bzw. wech-

---

<sup>1</sup> Zur Historie und Entwicklung des Prudentia- und Politik-Begriffs, u.a. bei *Thomas von Aquin*, *Christian Weise*, *Johann Schilter*, *Hermann Conring*, vgl. *Tubies* (1975: S. 21ff.). Einen ausführlichen und guten Überblick über Politik als allgemeine Lebensklugheit sowie Politik und Naturrecht vermittelt *Jutta Brückner* (1973: S. 92ff., 149ff.) in den Kapiteln III und IV ihrer Untersuchung. Zur historischen und systematischen Verortung der Thomasischen Politik bzw. Klugheitslehre vgl. *Hammerstein* (1972: S. 63ff.) und *Schneiders* (1989c: bes. S. 94ff.). *Merio Scattola* (1997: S. 350ff.) reflektiert bei Thomasius das Verhältnis von Decorum und Prudentia, blendet aber den staatspolitischen Bezug nahezu völlig aus. Zum Verständnis von Politik als Klugheit kurz *Forstmann* (1977: S. 186f.).

<sup>2</sup> ESL: S. 52, AVL: S. 55.

<sup>3</sup> Die Philosophia practica umfaßt Sittenlehre (Ethik), Politik, Oeconomie und das Decorum, um das er die klassische Trias ergänzt (KTS IV: S. 218f.) Thomasius kann sich aber auch ohne Hinzusetzung des Decorum auf das traditionelle Schema beziehen

selnde Schwerpunkte) des Politikbegriffs selbst. Generell lassen sich aber zwei Bezugsebenen unterscheiden, auf welche er sich richtet: auf den *staatlich-öffentlichen* und auf den *privaten* Nutzen. So bestimmt er etwa in einem Vorlesungsprogramm von 1689 „Politik“ als Lehre, die zeigen soll „wie man so wol den Nutzen des gemeinen Wesens, als seinen eigenen in vita civili befördern müsse“ (KTS IV: S. 229). Daß der Begriff der Politik geradezu notwendig *Gemein- wie Individualwohl* miteinander verknüpft und beinhaltet, liegt darin begründet, daß Thomasius das Gemeinwohl nicht allein aus der Perspektive des staatlichen Nutzens definiert, d.h., daß er das Individualwohl nicht auf abstrakte Art nur rein begrifflich an das Gemeinwohl bindet, sondern sich jenes erst aus dem Wohl der einzelnen zusammensetzt. Wenngleich die prinzipielle Unterordnung des Individual- unter das Gemeinwohl unstrittig sei, kann doch „kein gemeiner Nutzen begriffen werden ... wenn die einzelen Personen in einem miserablen Zustand leben; Als wäre die Politique nicht höchst unvollkommen, wenn man der Jugend nicht gewisse Lehr-Sätze giebet/ nach welcher sie salvis semper regulis honestatis in vita civili ihren Nutzen befördern, und ihren Schaden abzuwenden, vergewissert seyn könnte ...“ (KTS IV: S. 235)

Weiterhin zeigt sich, daß der auf das Gemeinwohl bezogene Zweig der Politik seinerseits zwei Bestandteile enthält, die einer Unterscheidung in politische *Theorie* einerseits und politischer *Praxis* andererseits entsprechen; zumindest läßt sich das von Thomasius vorgegebene thematische Konglomerat des Politikbegriffs auf diese Weise strukturieren. Mit dieser de facto existenten Zweiteilung schließt er im Grunde an die Tradition des spätaristotelischen Politikverständnisses an, das zwischen einer systematischen *scientia* und den verschiedenen Politiken als *prudentialia* unterscheidet<sup>4</sup>. Als *Theorie* umfaßt Politik (politic) hier die rechtlichen Grundlagen des Staates bzw. des Staats- und Regierungssystems (allgemeines Staatsrecht/*ius publicum*, Kirchenrecht) und basiert damit wesentlich - im Gegensatz zur genannten Tradition - auf den Normen des modernen, subjektiven Naturrechts. Als *Praxis* erstreckt sich Politik auf Regierungs- bzw. Staatsklugheit, teils auch Wirtschaftspolitik<sup>5</sup>. Darüber hinaus läßt

---

(vgl. ESL: S. 52). Im „Summarischen Entwurf“ (1699) schließt Klugheit bzw. Politic die Ökonomie ein (SE: S. 127ff.), ebenso werden ökonomische Themen in seiner „Politischen Klugheit“ behandelt (PK: S. 208ff.). In den „Cautelen der Rechtsgelahrtheit“ (1713) unterscheidet Thomasius zwischen einem Politikbegriff im weiten Sinne, der auch medizinische und ökonomische Aspekte unter sich begreift, und einem im engeren Verstand, der die letzteren in die Disziplinen der Medizin und Ökonomie verweist (CRG: S. 406).

<sup>4</sup> Etwa bei *Henning Arnisaeus*, *Christoph Cellarius*, *Johannes von Felde*, *Hermann Conring*, *Johannes Althusius*, *Altsted*, *Christoph Besold* oder *Johann Friedrich Horn*; vgl. hierzu *Denzer* (1985: S. 238), teils *Brückner* (1973: S. 154ff.) und *Münkler* (1985: S. 55ff.).

<sup>5</sup> Im „Gemischten Discurs“ nennt Thomasius im einzelnen folgende Themen: Fragen nach dem Gemeinnutz von Republiken allgemein und im Hinblick auf ihre speziellen Regierungsformen, Regalien, eine Beamtenlehre der fürstlichen und Verwaltungsämter



sich inhaltlich die weitere Ausdifferenzierung der praktischen Seite staatlicher Politik konstatieren: einerseits in die Lehre von der *Gesetzgebung* und *Gesetzesauslegung* und andererseits in die Lehre von den notwendigen Kenntnissen zur obrigkeitlichen *Amtsführung* selbst.

In den „Cautelen der Rechtsgelahrtheit“ von 1710 bestimmt Thomasius Politik allgemein als Lehre der Nützlichkeit bzw. „dessen daraus die Ruhe der Menschen besteht“ (CRG: S. 406), d.h. als Klugheitslehre zur optimalen Gestaltung der *äußeren* menschlichen Lebensumstände, die zur Beförderung der inneren Ruhe (Glückseligkeit) beitragen können<sup>6</sup>. In einem engeren Sinne sind die Gegenstände der Lehre der Politik jene Mittel, mit denen man sich einer Störung des äußeren Friedens durch Feinde erwehren soll. Damit eröffnet sich eine *private* wie eine *öffentliche* Dimension von Politik, denn sie kann sich sowohl auf die von einem Individuum angestrebte Abwehr seiner persönlichen Feinde beziehen als auch auf die Abwehr von Feinden des Gemeinwesens<sup>7</sup>. Auf diese Weise fällt die regierungspraktische Bedeutung von Politik mit der Rechtsgelahrtheit zusammen bzw. die Grenzen von *Jurisprudenz* und Politik werden fließend, weil die erstere den Anspruch der letzteren erfüllt: Die Jurisprudenz soll die „Mittel und Wege zeigen/ denen äuserlichen politischen Frieden zu befördern/ zu erhalten/ und dessen geschehene Turbation wieder zu Wege zubringen.“ (CRG: S. 66) Das hat im wesentlichen in Form der von ihr zu vermittelnden gesetzgebenden und richterlichen Klugheit - auf Basis der allgemeinen, ratgebenden Klugheit - zu geschehen<sup>8</sup>. Gleichwohl geht die Rechtsgelahrtheit nicht im prudentistischen Begriff der Politik auf: Vielmehr stellt die Politik nur deren regierungspraktisch und innenpolitisch instrumentalisierbare Hilfsdisziplin dar<sup>9</sup>. Wenn sich Thomasius aus diesem Verständnis heraus ausdrücklich gegen die Konfusion des „politic“-Begriffs mit dem Naturrecht wendet, die er im Staatsrecht bei den „meisten“ sieht<sup>10</sup>, ist darin auch das Bemühen um eine begriffliche

---

(Räte, Minister, Staats- und Kriegsbediente), Kirchenrecht („Nutzen und unsäglichen Schaden der Clerisey für den Staat“), Prozeßordnungen, und schließlich die Rolle von Handel, Manufacturen und Handwerken. (KTS IV: S. 234). Zu den vom Politikbegriff eingeschlossenen Themen vgl. u.a. auch GH 3/VII: S. 686f; JH 2/V: S. 172ff.; AS 2/VI: S. 306; PK: S. 41ff. (Kap. III); A-Osse: S. 345.

<sup>6</sup> Hier räumt Thomasius materiellen, äußeren Umständen offenbar eine bedeutendere Funktion zur Erreichung der inneren, also seelischen Gemütsruhe ein, vergleicht man dies gegenüber früheren Ansichten, daß diese letztlich nicht notwendig für das individuelle menschliche Glück sind, wie Reichtum, Ehre, Freiheit, Decorum. Vgl. ESL: S. 58ff., 97ff.

<sup>7</sup> „Denn es besteht die politische Klugheit in regierung eines Staats. Diese aber besteht in bestraffung der Bösen und vertheydigung der Guten/ nemlich wieder die gemeinen Feinde.“ (CRG: S. 406).

<sup>8</sup> CRG: S. 68f.

<sup>9</sup> Die „Politica“ ist „ein Werckzeug der Rechtsgelahrtheit“ (AS 1/II: S. 186).

<sup>10</sup> CRG: S. 407. Unter Berufung auf *Ulrich Huber* (vgl. ders. 1694).

Trennung von normativer Rechtsphilosophie (Naturrecht) und Rechtspraxis (Politik/Klugheit) zu erblicken. Darüber hinaus findet sich in den „Cautelen“ auch jener Aspekt politischer Klugheit, der als Grundlage für die obrigkeitliche Amtsführung selbst dient.

Daß Thomasius unter dem Begriff der Politik jedoch nicht allein die *prudencia*, sondern auch das *ius publicum* versteht, ist schon erwähnt worden. Doch immer geht es darum, Politik weder auf die staatsrechtliche Theorie noch auf eine Verwaltungslehre zu reduzieren, sondern sich ihrem prudentistischen Aspekt zuzuwenden. Die Ursache muß in seinem *reformerischen* Impetus gesehen werden: Denn in der Lehre einer Regierungs- und Gesetzgebungsklugheit liegt nicht nur die Voraussetzung dafür, „wie ich ungezogene Leute regieren soll“. Vielmehr soll sie als Grundlage zur „Besserung des krancken Regiments“ (A-Osse: S. 345) fungieren, d.h. die Aufgabe einer „Politischen Artzney-Kunst“ (JH 2/V: S. 174) zur Reform des Staates als einer Reform der Rechtsordnung übernehmen. Aufgrund dessen kritisiert er etwa trotz der von ihm anerkannten Leistung Johann Friedrich Horns um die *Politica Architectonica* (die gesunde Policy) doch dessen einseitige Konzentration darauf<sup>11</sup>. In der prudentistischen Orientierung des Thomasischen Politikbegriffs liegt zugleich der Grund, warum in diesem auf eine mindestens doppelte Art - und über die grundsätzliche Verknüpfung von Individual- und Gemeinwohl hinaus - *private* und *staatliche* Politik aufs engste miteinander verbunden bleiben: Zum einen geschieht dies durch die Übernahme der Technik der Gemütererkenntnis für die politische Amtsführung und zum anderen über die Ableitung der praktischen Politik aus dem unspezifizierten Begriff einer allgemeinen ratgebenden Klugheit (*prudencia*). Insgesamt darf aber weder die enge Verbindung von Privat- und Staatsklugheit zur Marginalisierung der staatspolitischen Bedeutung eines zunächst privaten Klugheitskonzeptes führen<sup>12</sup>, noch darf der prudentistische Schwerpunkt zur Unterschlagung der staatsrechtlichen Seite der Politik führen.

#### a) Die Affektenlehre als Instrument der Politik

Politik als private Klugheitslehre, als Anleitung für den einzelnen zur Erlangung seines *privaten Nutzens* bzw. zur Abwehr von Schaden, basiert bei Tho-

<sup>11</sup> Vgl. JH 2/V: S. 174. Zu Horns Politikbegriff und -verständnis vgl. *de Wall* (1992: bes. S. 37ff.). Vor dem Hintergrund seines Reformanliegens hebt Thomasius auch die „*Elementis Prudentiae civilis*“ von *Johann Nicolaus Hertius* (vgl. ders. 1712) hervor, die alle bisherigen „grossen operibus Politicis“, etwa von *Conze*, *Arniseus*, *Besold*, *Reinkingk*, *Bodin*, *Lipsius* oder *Knichenius* übertreffen (A-Osse: S. 346).

<sup>12</sup> Etwa bei *Bienert* (1993: S. 314ff.), der Politik auf Klugheit und diese auf eine private Lebensführungskunst reduziert, die somit auch dem Fürsten in seinem Beruf der Regierungsausübung nützt.

masius wesentlich auf der Kunst der Gemüts-erkennung. Im erwähnten „Gemischten Discurs“ scheint Privatpolitik sogar weitgehend identisch mit der pragmatischen Instrumentalisierung seiner Affektenpsychologie. D.h. sie wird hier nicht zur moralischen Selbstverbesserung, nämlich als Affektentherapie wie in der Ethik, sondern als Technik der Gemüts-erkennung gegenüber anderen Menschen eingesetzt. Es gilt, deren (geheime) Absichten gegen die eigene Person in der Konversation - von ihnen unbemerkt und auch gegen deren Verstellungskünste („dissimulieren“) - zu ergründen und folglich den eigenen Nutzen aufgrund dieser Kenntnisse zu befördern. Analog soll sie dazu befähigen, ein vorsichtiges, beherrschtes Konversationsverhalten zu entwickeln und dabei andere über die eigenen Affekte zu täuschen, um Rückschlüsse auf den eigenen Charakter zu verhindern<sup>13</sup>.

Eine solche Gemüts-erkennungskunst ist freilich nicht allein im privatpolitischen Sinne zur Optimierung des privaten Nutzens verfügbar, sondern auch im staatspolitischen Interesse, d.h. dann, wenn sie ein öffentlicher Funktionsträger für seine *Amtsführung* einsetzt. Ausdrücklich zählt Thomasius diese psychologische Technik zu den absolut notwendigen Grundkenntnissen eines Politikers, eines Regenten oder Ministers. Die Neujahr 1691/92 veröffentlichte und Friedrich III. gewidmete neue „Erfindung der Wissenschaft anderer Menschen Gemüth zu erkennen“ illustriert exemplarisch diese Position<sup>14</sup>. Die Kardinäle Richelieu und Mazarin werden als Beispiele für den politischen Erfolg auf der Grundlage einer derartigen Menschenkenntnis angeführt. Die derart instrumentalisierte Affektenpsychologie stellt für Thomasius sogar „das vornehmste Stück der Politic“ dar (KTS X: S. 430f.), denn sie befähigt dazu, „daß man aus gewissen wenigen, und in der allgemeinen menschlichen Natur offenbaher gegründeten Regeln, durch eine nicht allzulange Zeit daurende Conversation anfänglich des andern seinen Haupt-Affect, und hernachmahls die unterschiedenen Grade derer andern affecten, die dem menschlichen Geschlecht gemein sind, ergründen, und daraus hernachmahls von eines andern seiner Capacität, was er *dem gemeinen Wesen für Nutzen* schaffen oder thun könne, ingleichen wie er nothwendig gegen uns gesinnet seyn müsse, und wessen wir uns zu demselben zu versehen haben, durch eine unbetriegliche Folgerung schliessen kan.“ (KTS X: S. 424, Herv. M.K.). In dieser Bedeutung ist es keinesfalls zufällig, daß er u.a. die Beherrschung dieser Kunst in der Widmung zu seiner „Einleitung der Vernunftlehre“ an den Leipziger Bürgermeister Adrian Steger als eine von denen ihn zum Weltweisen qualifizierenden Fähigkeiten hervorhebt<sup>15</sup>. Für diese Lehre, welche

<sup>13</sup> Vgl. KTS IV: S. 235ff; PK: S. 135ff. Vgl. AVL: S. 235.

<sup>14</sup> KTS X: bes. S. 424ff.

<sup>15</sup> Unter den Kennzeichen eines „Weltweisen“ befinden sich auch diese: „Der von seiner Selbsterkänntniß seine Philosophie anfängt/ und durch die Dämpfung seine Gemüths-Bewegungen sein höchstes Gut/ die innerliche Gemüths-Ruhe sich zu verschaffen bemühet ist; der nach diesem die Boßheit der Welt kendet/ durch eine tägliche/ und auff

den Charakter und die Absichten anderer Menschen enthüllen soll, nimmt Thomasius im Gegensatz zu den bisherigen Lehren in zwei auf *Verwissenschaftlichung* zielenden Punkten Originalität in Anspruch: Verallgemeinerbare Regeln und - darauf fußend - ein Erkenntnisgewinn aus dem Kommunikationsverhalten (und nicht bloß mimische oder physiognomische Kennzeichen)<sup>16</sup>.

Die Grundlage dieser psychologischen Kunst stellt bei Thomasius die Einsicht in das von ihm entworfene Strukturmodell der menschlichen Affekte dar, das er qua empirischer Selbstanalyse, also vermittels einer empirisch-induktiven Methode, erkenntnistheoretisch für zugänglich hält. Gegenüber der Fremderkenntnis kommt der *Selbsterkenntnis* so der Primat zu<sup>17</sup>. Diese wiederum stellt einen Teil der Sittenlehre (Ethik) dar bzw. kann nur durch diese vermittelt werden. Folglich gründet auch die politische Klugheit in der Ethik: „Denn weil die Erkäntüß anderer Menschen ohne die Erkäntüß sein selbst nicht wohl erlernt werden kan, als müssen nothwendig mit allerersten Grund-Lehren der politischen Wissenschaft, und wie man seine affecten lernen müsse, aus der Sittenlehre hergeleitet werden.“ (KTS X: S. 436)<sup>18</sup>. Natürlich bleibt das primäre Ziel der Sittenlehre die individuelle Affektentherapie<sup>19</sup> auf der Basis der Kenntnis

---

unbetriegliche Regeln sich gründende Erfahrung allen Menschen/ mit denen Er conversiret/ wenn sie auch noch so sehr dissimuliren/ biß in das innerste ihrer Gedancken penetriret/ und diese seine Wissenschaft zu Nutzen des gemeinen Besten/ und zu Anwendung des gemeinen Schadens anzuwenden weiß ...“ (EVL: Widmung o.S.)

<sup>16</sup> Ansätze für eine Verwissenschaftlichung, die allerdings noch keine Regeln kannte, sieht er bei *Huartus, Claramontius, de la Chambre, Theophrastus, Ludovicus Molinaeus* oder auch schon *Sokrates*. Im Unterschied zu ihnen sieht Thomasius seine Neuansatz auch v.a. darin, zur Erkenntnis der Affekte weniger „aus natürlichen und physicalischen Ursachen, als aus der Conversation im bürgerlichen Leben und Wandel“ zu gelangen (vgl. KTS X: S. 431) Die Konversation als Medium des Erkenntnisgewinns ersetzt methodisch die bis dahin in den Lehren vertretene Physiognomik, vgl. *Schneiders* (1971: S. 218). Allerdings wird Thomasius in seiner Schrift vom 31. Dezember 1691 dem selbstgestellten Ziel kaum gerecht: Die von ihm angekündigte „Wissenschaft“ bleibt schemenhaft, weil gerade von der sich selbst zugerechneten Innovation der Verwissenschaftlichung, d.h. der „Ordinirung derselben in gewisse Grund-Regeln“ kaum etwas auszumachen ist.

<sup>17</sup> Vgl. PK: S. 101ff. „Je weiter du in Erkäntüß deiner eigenen Thorheit kommen bist/ iemehr wirst du anderer Leute Klugheit und Thorheit ohne alle andere Regeln erkennen; und ieweniger du dich selbst kennest/ iemehr werden dir auch tausend Regeln/ wie man andere erkennen solle/ nicht helfen.“ (PK: S. 102)

<sup>18</sup> Ebenso in der „Einleitung der Sittenlehre“: Das Wissen über die Gemüter, Temperamente, Leidenschaften bzw. Affekte der anderen sind unabdingbar für denjenigen „der die Welt recht kennen/ und seine Politique recht verstehen will“, „wenn er anders die Gemüther recht erforschen/ und die Capacität der Menschen erlernen will.“ (ESL: Vorrede o.S.).

<sup>19</sup> Die Affektenlehre stellt nicht bloß das erkenntnistheoretische Fundament zur Selbstanalyse bereit, sondern zeigt zugleich die *Art und Weise* auf, wie eine moralisch-sittliche Verbesserung der Menschen möglich wird: mittels Affektentherapie (Dämpfung der dominanten, lasterhaften Affekte, Schaffung eines ausgewogenen Affektenverhältnisses). Demgegenüber spricht er der „Aristotelisch-Cartesianischen“ Sittenlehre ihren

der Affektenpsychologie, nämlich die Dämpfung der eigenen Leidenschaften und Laster als „Tyranen meiner Seele“ zwecks Erreichung der Gemütsruhe. Gleichwohl sind diese Kenntnisse quasi als Nebenprodukt zur Erkenntnis anderer Menschen einsetzbar<sup>20</sup>. Hauptsächlich in diesem pragmatischen Sinne ist daher auch das bekannte Thomasische Diktum zu verstehen: „Daß keiner kein wahrer Politicus sey/ wer nicht ein guter Ethicus in der That ist.“<sup>21</sup> (SE: S. 134). Häufig wurde dies als Beleg für die normative Bindung der Politik an die Ethik mißverstanden<sup>22</sup>. Tatsächlich geht es hierbei weniger um das ethische Motiv des politischen Handelns, sondern vielmehr um die Voraussetzung für dessen Erfolg auf der Basis der in der Sittenlehre erworbenen Beherrschung der Gemütserkennungskunst.

### b) Politik als Klugheit (*prudentia*)

Private wie obrigkeitliche Politik bleiben aber nicht nur über die universal einsetzbare Affektenlehre als erkenntnispsychologischer Basis einer nutzenorientierten ‘Herrschaftstechnik’ miteinander verknüpft. Denn neben dem beabsichtigten Nutzen für ein im privaten oder öffentlichen Interesse agierendes Subjekt kann sich Klugheit auch auf das Wohl anderer richten: in Form der *Ratgabe*<sup>23</sup>. Auch hier gelten, so Thomasius, sei es in ihrer Anwendung im pri-

---

praktischen Nutzen ab, da sie nur etwas über Tugenden aussagt, jedoch nicht, auf welchem Wege diese zu erlangen sind. Vgl. JH 2/V: S. 171.

<sup>20</sup> „So viel aber die Erkänntniß anderer Menschen angehet/ daß ich vielerley erwege/ (denn der Nutzen so wohl als der Mißbrauch ist hierbey vielfältig/) z.e. ob sie wohl nach ihrem temperament eine natürliche Zuneigung zu mir tragen können/ oder ob ihre Freundschaft nur zum Schein oder interesiret sey? Wie weit ihr Vermögen gehe/ mir oder andern zu dienen? Worzu sie sich/ etwas Erwünschtes auszurichten/ schicken oder nicht? In was für Stücken ich Ursache habe/ ihnen mißzutrauen/ und mich für ihnen in acht zu nehmen? Worinnen und auff was für Weise sie mir leichtlich schaden können oder nicht? Wie ich durch Bestreitung ihrer Haupt-Passion ihren Fallstricken leicht entgegen könne? u.s.w.“ (ASL: S. 368).

<sup>21</sup> Ebenso: „Derohalben ist keiner ein guter Politicus, der nicht in seinen Verrichtungen zeigt/ daß er ein guter Ethicus ist.“ (CRG: S. 415).

<sup>22</sup> So u.a. bei Bloch (1991: S. 335f.), Rüping (1968: S. 54), Wiebking (1973: S. 120), Röd (1970: S. 183). Zutreffend hingegen die Interpretation von Forssmann (1977: S. 166). Damit ist nicht gesagt, daß keine normative Bindung der Politik bzw. Klugheit an die Ethik bestünde. Nur besteht diese auf eine andere Weise, nämlich in der Zweck-Mittel-Relation von Naturrecht im weiten Sinne (gesamte Moralphilosophie) und Politik/Prudentia. Zu den daraus folgenden Konsequenzen für die Beschränkung des Gegenstandsbereiches der gesetzgebenden Klugheit vgl. hier III.2.a.

<sup>23</sup> Klugheit baut, im Gegensatz zur Weisheit, auf dem empirischen Datum der *Selbsterfahrung* des Bösen auf und ist somit das Streben nach dem Guten im Bewußtsein um das Böse, das dem entgegensteht. Der Rat eines derart erfahrenen Weisen gegenüber einem Toren kann diesem jedoch selber die negative Erfahrung ersparen helfen (vgl. PK: S. 18). Im übrigen läßt sich auch die Herrschaftstechnik der Gemütserken-

vat- oder staatspolitischen Bereich, letztlich dieselben allgemeinen Regeln<sup>24</sup>. Daher erstreckt sich der weitergefaßte Politik- bzw. Klugheitsbegriff auf die *gesetzgebende*, die *ratgebende* und die *richterliche* (gerichtliche) Klugheit<sup>25</sup>; alle drei Formen sind wiederum aufs engste miteinander verbunden<sup>26</sup>. Wenngleich die gesetzgebende Klugheit (*prudencia legislatoria*) im Hinblick auf die Staatsklugheit die wichtigste und dem Rang nach erste darstellt, da sie zum Verständnis der Gesetze unabdingbar und damit Voraussetzung der Rechtsprechung wie Rechtsberatung ist<sup>27</sup>, stellt sie selbst doch nur eine „*species consultoriae*“<sup>28</sup> dar. Thomasius vertritt also die These, die „gesetzgebende“ oder „bürgerliche“ Klugheit leite sich von der allgemeinen Klugheit ab<sup>29</sup>.

Als ‘Staatsklugheit’ ist in diesem Sinne diejenige auf den Nutzen der Untertanen abzielende Ausübung der staatlichen Potestas zu begreifen, die sich auf die Ausgestaltung des Rechtswesens bezieht. Die „Klugheit zu herrschen“ bzw. die synonym verwendete „bürgerliche“ Klugheit<sup>30</sup> stellt sich in einem engeren

---

nungskunst im weitesten Sinne als Selbststratgabe auffassen, nämlich als nutzenoptimierte Ausrichtung des eigenen Handelns auf Grundlage der vermittels allgemeiner Regeln gelungenen Ausforschung der Absichten anderer Menschen.

<sup>24</sup> Zur expliziten Bestimmung der *Prudentia* als Klugheit der Ratgabe und ihre globale Ausdifferenzierung in die Ratgabe seiner selbst und der gegenüber andern Menschen vgl. generell den Aufbau der „Politischen Klugheit“ (PK). Überhaupt war die Lehre von der *prudencia* im allgemeinen wie im besonderen eine Neuheit, vgl. *Tubies* (1975: S. 193).

<sup>25</sup> Vgl. GL: S. 82 sowie PK: S. 39, 58. In einem engeren Sinne fallen die Begriffe von Regierung, Gesetzgebung und Politik zusammen. Auf terminologischer Schärfe liegt offenbar nicht immer Thomasius’ Anliegen, denn die „Klugheit das gemeine Wesen zu regieren“ kann man offenbar problemlos auch anders bezeichnen: „man mag nun dieselbe die bürgerliche, oder Klugheit Gesetze zu geben oder die Politik nennen“ (JH 2/V: S. 173).

<sup>26</sup> „Quia tres prudentiae, Legislatoria, Consultoria & Judicialia ita sunt connexae, ut sine alterae frigeat, incipiendum quidem est a judiciali tanquam faciliori, sed habent tamen reliquiae duas suas speciales regulas. (PL: S. 1). Politik kann bei Thomasius aber auch das Bewußtsein über die Verschiedenheit der Formen bedeuten, denn sie sollte insgesamt lehren „wie die Richterliche Klugheit von der Klugheit eines Rathgebers, und wie die politische oder die Klugheit, Gesetze zu geben, von denen vorigen beyden unterschieden sey.“ (JH 2/V: S. 172)

<sup>27</sup> Die gesetzgebende Klugheit macht das „Haupt-Werck bey der politischen Klugheit“ aus (CRG: S. 51).

<sup>28</sup> Vgl. PL: S. 2; PK: S. 58f.

<sup>29</sup> Als Vorläufer einer allgemeinen Klugheitslehre führt Thomasius *Hermann Conring* an (u.a. JH 2/V: S. 172). Dieser hatte schon die Idee einer *prudencia communis* bzw. *universalis* vorgetragen, sie aber nicht ausgeführt. Vgl. *Forssmann* (1977: S. 181, 186); *Tubies* (1975: S. 23f.); *Denzer* (1985: S. 245ff.).

<sup>30</sup> „Bürgerlich“ meint hier entgegen dem heutigen Gebrauch des Wortes gerade nicht die private, sondern die staatspolitische Klugheit.

Sinne v.a. als praxisorientierte Gesetzgebungstheorie dar<sup>31</sup>. Warum die Gesetzgebung als obrigkeitliche, mit *Sanktionszwang* verbundene Handlung überhaupt unter die allgemeine Klugheit der *Ratgabe* fällt, sucht Thomasius so zu erklären, indem er Herrschaft in einem weiteren Sinne letztlich auch als eine Form von Rat begreift. Zwar sind die jeweiligen Mittel von Rat und Herrschaft (*consilium, imperium*) und die speziellen Kompetenzbereiche streng voneinander abgegrenzt. Gemeinsam ist ihnen aber, daß sie es beide mit dem Vorschreiben einer Norm für zukünftige Handlungen zu tun haben: „Und in diesem Absehen wird die Klugheit zu herrschen unter der in einem weitem Verstande genommenen Klugheit Rath zu ertheilen begriffen.“ (GL: S. 82). Die damit verbundene Absicht besteht im Versuch der Rationalisierung der Gesetzgebung auf der Basis jener allgemeinen Klugheitslehre, deren universale Gültigkeit Thomasius im Titel seiner „Politischen Klugheit“ (1710)<sup>32</sup> beansprucht, wenn er sie als Lehre bezeichnet, „sich selbst und andern in *allen* Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen ...“ (Herv. M.K.)

Dieser, von Thomasius derart in der allgemeinen Klugheitslehre vorgenommenen Verankerung der gesetzgebenden bzw. bürgerlichen Klugheit war ein außerordentlicher Erfolg beschieden: Mit Ausnahme von Andreas Rüdiger übernahmen die im Anschluß an Thomasius in den nächsten Jahrzehnten entstandenen Klugheitslehren von Gottfried Polycarp Müller, Dieterich Herrmann Kemmerich, Christian August Heumann, Julius Bernhard von Rohr, Gottlieb Stolle oder Christian August Crusius nicht nur weitgehend generell seine Themen und Inhalte, sondern im besonderen auch seine Bestimmung dieses Verhältnisses<sup>33</sup>. Die Ursache dessen dürfte nicht zuletzt im generellen Anspruch der Aufklärung, ihrer Ausrichtung auf den praktischen Nutzen, liegen. Die Ableitung der gesetzgebenden aus der allgemeinen Klugheit ist vor allem als Entwurf einer *rationalen Theorie* für die *politische Praxis* zu interpretieren. Schon die Konzeption der Thomasischen Klugheitslehre stellt als solche den Versuch dar, die *prudentia* zu verwissenschaftlichen. D.h. sie ist unmittelbar v.a. gegen den Aristotelismus (und seine Tradition) gerichtet, der davon ausging, daß es für die *Prudentia* als Umsetzungsstrategie der ethischen Ziele unmöglich sei, allgemeine Gesetze aufzustellen, mithin auch keine Handlungstheorie, die den Anspruch auf eine Wissenschaft erheben könnte, weil dem ebenso die Individualität der

---

<sup>31</sup> Sie richtet sich „vornehmlich auf die Regierung einer Republic und alle Theile der Majestät/ dahero man sie auch die Klugheit Gesetze zu geben zu nennen pfeiget/ weil die vornehmste Sorge eines Regenten seyn soll/ seinen Unterthanen Gesetze zu geben und die Regeln der Gerechtigkeit fest zu setzen.“ (PK: S. 39).

<sup>32</sup> Zu dieser Schrift vgl. *Schneiders* (1989c).

<sup>33</sup> Vgl. *Brückner* (1973: S. 138f.).

Menschen wie auch die jeweilige Zufälligkeit der Umstände des menschlichen Handelns entgegenstehen<sup>34</sup>.

## 2. Gesetzgebung aus der Perspektive der allgemeinen Klugheit

Was aber bedeutet für Thomasius konkret die Deduktion der gesetzgebenden aus der allgemeinen Klugheit? Eine hinreichend präzise oder im einzelnen nachvollziehbare Antwort auf diese sehr naheliegende Frage hat er jedoch - wider Erwarten - nicht gegeben, weshalb die von ihm so hervorgehobene These zunächst eine Leerformel bleibt. Demnach bleibt man eher auf Folgerungen angewiesen, die sich indirekt aus der inneren Logik bzw. den Implikationen seiner Argumentationen ergeben. Hierbei scheint es sinnvoll, zwischen den Ebenen der Zwecksetzung und der Mittel zu unterscheiden.

### a) Zwecke

Hinsichtlich der spezifischen Zwecke der gesetzgebenden Klugheit finden sich im Rahmen seiner als privater Weltklugheitslehre konzipierten „Politischen Klugheit“ erwartungsgemäß nur wenige Hinweise. Gleichwohl läßt deren Verbindung zur allgemeinen Lehre der *Klugheit* einige mittelbare Schlüsse zu, die aus der von Thomasius vorgenommenen allgemeinen Verhältnisbestimmung der Klugheit zur *Weisheit* zu ziehen sind. Generell stehen Klugheit und Weisheit für Thomasius in einer außerordentlich engen Verbindung. Beide sind notwendig für die Erlangung menschlichen Glücks<sup>35</sup>. Den Weg dahin sieht er nun in einem

---

<sup>34</sup> Man hat bisher „etliche hundert Jahr sich überreden lassen/ daß die in der Morale gehörige Dinge nicht zu einer gründlichen Wissenschaft gebracht werden könten/ weil das menschliche Thun und Lassen nur ein accidens oder zufällige Ding ist/ das keine gewisse und beständige Substanz hat.“ (PK: S. 57) Zur aristotelischen Prudentia und ihrer Vertreter, u.a. *Thomas Sagittarius*, *Christian Matthiae*, *Conrad Horn* oder *Bartholomie Keckermann*, vgl. *Merio Scattola* (1997: S. 333ff.) Thomasius verweist in seiner „Prudentia legislatoria“, dabei eine der „häufigsten Definitionen“ (*Tubies* 1975: S. 50) zitierend, darauf, daß bisher (ungenannt: Aristoteles, Cicero, Scholastik und aristotelische Neoscholastik, lutherische Orthodoxie) davon ausgegangen wurde, daß aufgrund der Unberechenbarkeit und Kontingenz des menschlichen Handelns eine (wissenschaftliche) Lehre der Prudentia unmöglich sei: „Quia Philosophi putarunt prudentiam nullam doceri posse, inde nec de judiciali ordine tractarunt, aut regulas saltem interpretandi tradiderunt bonas. Nam Prudentia est rerum contingentium, actionum scilicet humanarum. Harum vero juxta communem non datur demonstratio.“ (PL: S. 4) Zur Auffassung von Klugheit durch *Aristoteles* selbst vgl. ders. (1985: bes. S. 28, 135f., 140f.).

<sup>35</sup> Thomasius richtet sich hier gegen scholastische, platonische bzw. nachplatonische Positionen, das höchste Gute in der Spekulation zu suchen, und hebt demgegenüber die Lehren der Stoiker und Epikureer hervor, die auf ein tugendhaftes Leben zielten, die



gerechten, ehrbaren und sittsamen Lebenswandel, also in der Orientierung an den in seinen „Grundlehren“ vorgegebenen *naturrechtlichen* Regeln des Justum, des Honestum und des Decorum<sup>36</sup>. Folglich richten sich Weisheit wie Klugheit auf eine dementsprechende Lebensführung. Ihre entscheidende Differenz besteht darin, daß sie sich zueinander verhalten wie Zweck und Mittel. Klugheit stellt die Lehre dar, welche (richtigen) Mittel ein Mensch einsetzen muß, um vom Bösen zum Guten, mithin von der Torheit zur Weisheit zu gelangen<sup>37</sup>. Worin das Gute besteht, kann jedoch nur die Weisheit vermitteln, denn die Klugheit selbst ist zur Zwecksetzung unvermögend. Konkret bedeutet das, ein kluges, auf das Gute bzw. das menschliche Glück führende Verhalten basiert auf dem Bewußtsein um die Regeln des Honestum, Decorum und Justum. Auf diese Weise wird deutlich, daß das *Naturrecht* (bzw. die Gesamtheit seiner Prinzipien) als Norm der Klugheitslehre bzw. der als Klugheit begriffenen Politik fungiert<sup>38</sup>.

Gleichwohl gilt die Bestimmung als Zweck-Mittel-Relation nur mit Einschränkung, weil Klugheit allein nicht zur Erreichung des Ziels menschlicher Glückseligkeit führen kann. Sie bleibt beschränkt auf die Beseitigung jener äußeren Störfaktoren, welche die Erlangung des inneren Friedens (Gemütsruhe) behindern. Auf diese Weise kann Thomasius der Weisheit die positiv formulierte Aufgabe zusprechen, sie Sorge mehr für die Erlangung des Guten, demgegenüber der Klugheit mehr die, negativ formulierte, Vermeidung des Bösen zukomme<sup>39</sup>. In der konsequenten Fixierung auf das menschliche Glück liegt der Grund, warum Thomasius Weisheit und Klugheit zwar begrifflich unterscheidet, doch ihre faktische Einheit betont<sup>40</sup>: „Denn die menschliche Weißheit und

---

aber in seinem Sinne noch nicht aus der gesunden Vernunft hergeleitet sind. Vgl. PK: S. 4f.

<sup>36</sup> Im übrigen betont er hier die Übereinstimmung seiner Naturrechtslehre mit dem Christentum, denn ein gerechtes, ehrbares und sittsames Leben (also gemäß der Normen des Justum, Honestum und Decorum) dient Gott am besten, weil es dessen Wille ist, daß die Menschen ein tugendhaftes, zur wahren Glückseligkeit hinführendes Leben führen (PK: S. 5f.).

<sup>37</sup> PK: S. 10. Die Wahl ‘falscher’ Mittel kennzeichnet die der Klugheit entgegengesetzte Torheit. Zum Verhältnis von Klugheit und Weisheit vgl. das gesamte Kap. I der Politischen Klugheit (PK: S. 1-20); das Kap. III der Prudentia legislatoria“ (PL: S. 6ff.) sowie CRG: S. 10ff.

<sup>38</sup> Die Klugheit ist weniger ein „praktisches Korrektiv“ der Sätze des Naturrechts, so Rüping (1989: S. 141), als ein erfahrungsgespeistes Anwendungswissen. Thomasius sieht in ihr die Voraussetzung, unter Berücksichtigung aller Umstände über die jeweils anzuwendenden Normen des Naturrechts (Justum, Decorum, Honestum) zu entscheiden (GL: S. 121f.).

<sup>39</sup> Diese ebenso knappe wie präzise Aussage findet sich in der Kapitelübersicht (vgl. PK: S. 1).

<sup>40</sup> „... Weißheit und Klugheit (sind, M.K.) einerley, und zum wenigsten nicht von einander zu sondern.“ (PK: S. 4) „Wiewohl aber Weißheit und Klugheit bey dem Men-

rechte Gelehrsamkeit ist so wenig ohne Klugheit/ als die Klugheit ohne Weißheit ist.“ (CRG: S. 10)

Aus dieser sehr allgemeinen Verhältnisbestimmung ergeben sich nunmehr Rückschlüsse auf die regierungspraktische Dimension der Klugheit. So impliziert die Ableitung der bürgerlichen bzw. *gesetzgebenden Klugheit* (*prudentia legislatoria*) aus der allgemeinen Klugheit zugleich auch deren prinzipielle Beschränkung auf die Beseitigung *äußerer* Hindernisse des menschlichen Glücks, denn was für diese gilt, muß auch für jene gelten. Die Beseitigung der inneren Hindernisse bleibt der Weisheit überlassen. Demnach sind auch Gewissen und Moral per se als Gegenstände der gesetzgebenden Klugheit entzogen. Während freilich der Klugheit ganz allgemein noch undifferenziert die Abwehr aller möglichen schädlichen äußeren Handlungen (z.B. Torheit, Arglist, Ränke, Dummheit, Betrügerei<sup>41</sup>) zukam, konzentriert sich die gesetzgebende auf den öffentlichen Frieden, d.h. auf die Abwehr jener Handlungen, die Thomasius so beschreibt, daß sie, „durch offenbahre Gewalt das Vorhaben der Weisen zu verhindern trachten“ (PK: S. 14). Wenn sich analog die *gerichtliche Klugheit* (*prudentia iudiciaria*) auf die Gesetzesinterpretation und -anwendung „nach den Regeln der Gerechtigkeit oder den menschlichen Gesetzen“ erstreckt, meint das dieselbe Einschränkung<sup>42</sup>.

Irritierenderweise nennt Thomasius aber in seiner, erst 1740 von Gottlieb Stolle herausgegebenen, aber auf eine Privatlektion von 1702 zurückgehenden, „*Prudentia legislatoria*“<sup>43</sup> gerade die Verbesserung der *Sitten* der Bürger eines Staates mittels wirksamer Gesetze als Zielvorgabe gesetzgebender Klugheit: „*Prudentia legislatoria est prudentia emendandi mores corruptos civium per leges salutare.*“ (PL: S. 161). Dies steht scheinbar im Gegensatz zu der bisher konstatierten normativen Bindung der gesetzgeberischen Klugheitslehre an das Naturrecht und dessen Regeln: denn demnach müßten gute Sitten zum Normen-

---

schen allezeit vereinigt seyn soll/ sind sie doch unserm Concept oder Begriff nach etwas unterschieden.“ (PK: S. 6) „Weil aber Weißheit und Klugheit keines ohne das andere seyn kan/ darff man sich nicht wundern, wenn in der Lehre der Weißheit öfters auch Regeln der Klugheit/ und hinwiederum in der Lehre der Klugheit auch Regeln der Weißheit mit vorkommen.“ (PK: S. 9) „Daß keine ächte Gelahrheit (Weißheit) ohne Klugheit/ noch Klugheit ohne Weißheit sey.“ (SE: S. 4)

<sup>41</sup> PK: S. 12.

<sup>42</sup> Dies gilt auch dann, wenn Thomasius der menschlichen Gesetzgebung zubilligt, zuweilen nicht nur nach dem *Justum* (vgl. PK: S. 62ff.), sondern auch nach den Regeln des *Honestum* und des *Decorum* zu entscheiden, wie im Falle von Trunksucht und Hurerei (PK\*: S. 24). Im übrigen findet sich das Beispiel noch nicht in der Ausgabe von 1710 (PK: S. 20). Das ist jedoch dann kein Widerspruch, wenn hier nicht die innere Einstellung, sondern das soziale Verhalten unter Strafandrohung gestellt wird, das die öffentliche (äußere) Ordnung gefährdet.

<sup>43</sup> Diese geht auf eine Privat-Lektion vom Sommersemester 1702 zurück. Zur Authentizität der Schrift weiter unten, Fußn. 52.

bereich des Decorum gehören, deren Verwirklichung also nicht in die Rechtssphäre gehört<sup>44</sup>. Ausschlaggebend ist jedoch, daß Thomasius das Gebot zur Beförderung guter Sitten hier schon eher präventiv versteht. D.h., nicht als Aufforderung, gute Sitten mit Gewalt zu erzwingen<sup>45</sup>, sondern verstanden im Sinne der Verhinderung weiteren Verfalls. Sind die Sitten bereits verdorben, seien diese auch nicht mehr durch Gesetze zu ändern, sollte dies dennoch angestrebt werden, ist das Scheitern der Gesetze vorprogrammiert<sup>46</sup>. Auch sei von einer per Gesetz beabsichtigten Änderung selbst tief eingewurzelter Fehler abzusehen, wenn sie nur um den Preis der Störung des gesellschaftlichen Friedens möglich wäre<sup>47</sup>. Auch dürfte das Verzichtsgesetz solcher Gesetze, deren Sanktionierbarkeit nicht gewährleistet werden kann, zudem es die Gefahr eines obrigkeitlichen Autoritätsverfalls impliziert, sich vor allem gegen eine Moral und Sitte reglementieren wollende Gesetzgebung richten: „Caceat princeps, ne leges ferat, quarum poenas non potest executioni dare.“ (PK: S. 166).

Dabei verzichtet Thomasius keineswegs auf das Ziel der Herstellung guter Sitten überhaupt, nur ist die Frage der dafür gewählten Mittel - Zwang oder Vorbild - entscheidend. So findet sich auch das in der „Prudentia legislativa“ genannte Prinzip des generellen Effizienzvorranges des positiven Beispiels guter Sitten gegenüber dem Zwang von Gesetzen<sup>48</sup> vielfach in Thomasius' Werk wieder und beruht auf der Überzeugung der Nichterzwingbarkeit von guten Sitten einerseits und ihrer sozialen Notwendigkeit (Sozialintegration) andererseits. Das schließt insbesondere das Vorbild des Fürsten ein: Die zentrale, der

<sup>44</sup> Darüber allerdings keine Diskussion bei *Tubies* (1975: S. 188ff.).

<sup>45</sup> So hatte er auch schon im „Discurs von der Nachahmung der Frantzenen“, vom Ideal eines Philosophenkönigs ausgehend, dem Herrscher u.a. die positiv formulierte Aufgabe beigemessen, wie die Untertanen „in guten Sitten aufzuziehen“ sind (KTS I: S. 27).

<sup>46</sup> „Dico: emendandi mores corruptos, non, praecavendi ne corrumpatur. Non enim datur casus, ubi mores civium iam bene se habeant, quia omnium hominum mores sunt corrupti, & princeps etiam, si novam condat civitatem, reperit tamen in suis civibus corruptionem morum, exemplo Mosis & Romulus.“ (PL: S. 161f.). Dieser Grundsatz findet sich auch in der „Politischen Klugheit“, in der er es als den die „Zerrüttung in Christlichen Republicken“ bedingenden „Haupt-Irrthum“ bisheriger Politik ansieht, „daß man die Laster und Thorheit durch entgegenstehende Dinge als durch ein allgemeines Hülfsmittel curiren/ und alte eingewurzelte Sitten/ die kein Gesetz zu dämpfen vermögend ist/ durch gewaltsame Bestrafung ausrotten wollen ...“ (PK: S. 63). Ohnehin scheitern erfahrungsgemäß Sitten reglementierende Gesetze und Policy-Ordnungen in der Praxis, z.B. beim Versucht, Wollust, Verschwendung oder Trinkgewohnheiten („Zuprosten“) einzuschränken, vgl. JH 2/V: S. 191ff. Zur Vergeblichkeit vgl. auch seine Kritik an *Melchior von Osse* (A-Osse: S. 506).

<sup>47</sup> „Vitia nimis radicata, que absque turbatione quietis publicae tolli nequeunt, dissimulanda sunt, & exemplo bono impugnanda, magis, quam legibus, aut per indirectum impositione oneris, concessione privilegiorum &c.“ (PL: S. 165).

<sup>48</sup> „In specie vero princeps observabit: plus valere bonos mores, quam bonos leges.“ (PL: S. 162).

Gesetzgebung zugrundeliegende These lautet: „Ad bonos vero mores introducendos plus valet exemplum principis absque legibus, quam mille leges absque exemplo.“ (PL: S. 163)<sup>49</sup>.

Die Nachahmung guter Sitten ist freilich nichts anderes als das Funktionsprinzip des Decorum<sup>50</sup>, mithin bleibt die sozialetische Aufgabe letztlich der normsetzenden Kraft vorbildlich-positiven gesellschaftlichen Verhaltens überlassen, die nicht durch staatliche bzw. rechtlicher Reglementierung zu leisten ist. Dies legt auch für die „Prudentia legislatoria“ die Annahme nahe, daß die erwähnte positive Beförderung der Sitten weniger als eine genuin gesetzgeberische bzw. herrschaftliche denn als eine gesellschaftliche Aufgabe aufzufassen ist: Fungieren die gesellschaftlichen Oberschichten insgesamt als sittenprägend und im angestrebten Idealfall als soziale Trägerschichten ziviler Umgangsformen zwecks Sozialintegration, dann stellt das gute fürstliche Exempel im Grunde nur einen Sonderfall der von Thomasius geforderten Vorbildfunktion dar.

### b) Mittel

Die entscheidende Frage nach dem Nutzen der These von der Ableitung der gesetzgebenden aus der allgemeinen Klugheit ist freilich die nach den unmittelbaren Konsequenzen für die *Praxis*, d.h. für die *Regeln der Gesetzgebung*<sup>51</sup>. Zu erhoffen ist indes nicht viel: Thomasius erklärt in seiner „Politischen Klugheit“ ausdrücklich, die „Lehre der bürgerlichen Klugheit andern überlassen“ zu wollen (PK: S. 40). Tatsächlich hat er keineswegs auf die systematische Thematisierung der bürgerlichen Klugheit verzichtet<sup>52</sup>. Die schon erwähnte „Prudentia

<sup>49</sup> „Daß das die wohlgeordneteste Republic sey/ da gute Sitten mehr gelten/ denn anderswo tausend Gesetze/ und wo der *Gesetzgeber* den Unterthanen mehr mit guten Exempeln vorgehet/ als wo er sie mit Furcht der Straffen/ oder mit verheissenden Beschenckungen fromm machen will.“ (AA 1/V: S. 66, Herv. M.K.) „Es „geht aber das Amt christlicher/ ja auch heydnischer und vernünfftiger Obrigkeit dahin/ daß sie davor Sorge/ wie auch diese ärgerliche Dinge theils durch Bitten/ Flehen/ Vermahnen/ Warnen der Lehrer/ theils aber fürnehmlich durch gute Exempel der Obern/ so wohl von Wehrals Lehr-Stande/ und dadurch eingeführte gute Sitten ohne äuserlichen Zwang in dem gemeinen Wesen abgeschafft werden.“ (GMR: S. 141) Vgl. auch AS 1/I: S. 12ff.

<sup>50</sup> Zu dieser Thematik vgl. hier Kapitel V.2. und V.3.

<sup>51</sup> Im übrigen hat diese Frage m.W. in der Literatur kaum Beachtung gefunden.

<sup>52</sup> In der Auflage der Politischen Klugheit von 1725 (=PK\*) spricht Thomasius an derselben Stelle auch nur noch davon, „die Lehre der bürgerlichen Klugheit biß zu anderer Zeit aussetzen“ (PK\*: S. 50). Insgesamt hat er, wie aus dem Vorlesungsverzeichnis ersichtlich (vgl. *Fleischmann* 1931: Anhang III), in den Jahren 1702-1728 regelmäßig Lectiones gehalten, deren Gegenstand die prudentia legislatoria oder civilis war, oder die zumindest unter dem Stichpunkt der Prudentia Ictorum consultatoria dieses Thema mit gestreift haben dürfte. Vgl. auch *Lieberwirth* (1989: S. 179). In den „Primaelineae de Jureconsultorum prudentia consultatoria“ von 1710 gibt Thomasius in der Praefatio (PC: o.S.) eine Inhaltsübersicht seiner Lektion De Prudentia legislatoria, die

legislatoria“ gibt davon augenfällig Zeugnis, und es scheint sogar wahrscheinlich, daß sie auf eine schriftliche Fassung von ihm selbst zurückgeht. Thomasius hat sogar, obwohl er vom Begriff her an Johann Schilter und Hermann Conring anknüpfen kann<sup>53</sup>, „als erster in aller Ausführlichkeit die prudentia legislatoria zum Gegenstand einer juristischen Vorlesung gemacht“ (Tubies 1975: S. 24)<sup>54</sup>.

Die Hauptschwierigkeit besteht darin, daß Thomasius einen wirklichen Beweis für seine These, daß die bürgerliche/ gesetzgebende Klugheit im Grunde keine neuen Regeln gibt, „sondern dieselben nur von ihr erborget“ und „auf das politische Regiment appliciret“ (PK: S. 40), schuldig bleibt. Nirgendwo findet sich systematisch (synoptisch) der Gedanke ausgeführt, welche Regeln der allgemeinen Klugheit in welcher spezifischen Bedeutung für die gesetzgebende Klugheit fruchtbar werden könnten. Wenn er sogar meint, erst die (kommende) Zeit werde Regeln (regulae) der Prudentia legislatoria überliefern<sup>55</sup>, liegt die Frage nahe, ob er sich dem Anspruch seiner eigenen These überhaupt ernsthaft gestellt hat.

Um es vorweg zu nehmen: M.E. materialisiert sich die mit dem Anspruch auf *praktischen Nutzen* verbundene Ableitung der Gesetzgebungsklugheit aus der allgemeinen Klugheit in der Übernahme derjenigen Regeln, die sich auf die Art und Weise beziehen, in welcher *Form* ein Rat zu geben ist, d.h. auf welche Weise auch ein Gesetz abzufassen ist. Damit ist Ratgabe und Gesetzgebung die *Technik* gemein, in welcher (allgemeinen) Form die Vermittlung von Normen zu geschehen hat, die zur Orientierung für das (künftige) Verhalten anderer

---

identisch ist mit der Gliederung der von *Stolle* herausgegebenen Schrift. In seinen „Cautelen der Rechtsgelahrtheit“ von 1713 kündigt er offensichtliche eine schriftliche Fassung an, wenn er darauf verweist, davon ausführlicher in dem „Tr.(= Tractat, M.K.) de prudentia legislatoria“ (CRG: S. 407) zu handeln oder seine diesbezüglichen Gedanken „zu seiner Zeit in der prudentia legislatoria seu rectoria“ zu äußern (CRG: S. 419). Zur Authentizität der von Stolle veröffentlichten Schrift vgl. auch *Tubies* (1975: S. 7ff.), die im Anschluß an *Fleischmann* (1930: S. 114) auch die Existenz einer irgendwie gearteten schriftlichen, jedoch verlorenen Fassung von Thomasius selbst annimmt. Von einer „Thomasische(n) Abstinenz von einer Staatsklugheit“, so *J. Brückner* (1973: S. 189), kann nicht die Rede sein. Die Bemerkung *Schneiders* (1989c: S. 104) über den Verzicht Thomasius', eine „systematische Politik qua Staatsklugheit“ zu schreiben, besagt daher wenig, auf keinen Fall aber den Verzicht auf diese Thema.

<sup>53</sup> Vgl. *Tubies* (1975: S. 23f.) und *Forssmann* (1977: S. 186). *Johann Schilter* unterscheidet zwischen prudentia legislatoria und prudentia iudiziaria. *Hermann Conring* bestimmt die Prudentia legislatoria bereits als Teil der civilis prudentia.

<sup>54</sup> Generell ist im Hinblick auf eine Gesamtdarstellung der Systematik und des Argumentationsverlaufs der „Prudentia legislatoria“ v.a. auf die Arbeit von *Helga Tubies* (1975) zu verweisen, die den Vorteil außerordentlich enger Textnähe besitzt. Allerdings geht es ihr nicht darum, Thomasius' These von der Ableitung der Staats- aus der Privatklugheit nachzuweisen. Auch *Lieberwirth* (1989: S. 180f.) zählt lediglich die einzelnen Regeln der gesetzgebenden Klugheit auf, ohne aber darauf einzugehen, worin ihr Zusammenhang mit der allgemeinen Klugheit bestehen könnte.

<sup>55</sup> „Iam tempus erit tradere regulas prudentiae legislatoriae.“ (PL: S. 161).

Menschen dienen. Nichts anderes bedeutet das zunächst irritierende, weil der Applikationsthese scheinbar widersprechende Postulat, daß auch für die prudentia legislatoria gerade keine Regeln (praecepta, regulae) aufgestellt werden können<sup>56</sup>. Doch ist das nicht mit der Absage an die prinzipielle Möglichkeit zur Aufstellung von Regeln überhaupt gleichzusetzen (im Gegensatz zur aristotelischen prudentia-Tradition). Zwar geht es Thomasius in der gesamten Klugheitslehre nicht zuletzt um die Vermittlung des Bewußtseins dafür, daß keine für alle Zeiten und alle Umstände ewiggültigen (Verhaltens-)Regeln aufgestellt werden können, da Klugheit ein Habitus des Wollens ist, der sich auf einzelne Gegenstände richtet<sup>57</sup>, abhängig von Zeit und Umständen. Die Absage an die Universalität von Klugheitsregeln betrifft daher nur die *inhaltliche* Substanz von Ratschlägen (mithin auch Gesetzesinhalte). In diesem Zusammenhang gehört auch das von Thomasius immer wieder hervorgehobene Ideal der Mosaischen Gesetzgebung: Er beabsichtigt damit keinesfalls die Übernahme der Inhalte alttestamentarischer Gesetze<sup>58</sup>. Vielmehr dient ihm die Mosaische Gesetzgebung als *das* Musterbeispiel für eine behutsame Anpassung der Rechtsordnung an eine konkrete soziopolitische Realität. Ihre Idealität besteht in ihrem „normsoziologischen Vorzug“, nämlich in der „vollkommenste(n) Adaption eines Gesetzeswerkes an die sozialen Verhältnisse und Bedürfnisse eines Volkes“ (Link 1979: S. 256)<sup>59</sup>. Von daher wird auch verständlich, warum sich Thomasius auch in seiner „Prudentia legislatoria“ ausführlich den Mosaischen Geset-

---

<sup>56</sup> „Quia vero prudentiae in genere nulla dari possunt praecepta & regulae, ita nec legislatoriae, sed saltem observationes quaedam & cautelae utiles erunt ad evitandos errores communes.“ (PL: S. 162) Für die Politik bzw. Klugheit gilt insgesamt, daß „obgleich dieses in gewissen Stücken gewiß ist/ daß die Klugheit nicht könne gelehret werden/ so muß man sich doch nicht einbilden/ daß man keine Regeln von der Klugheit geben könne/ sondern man muß sich nur um einige wenige und deutliche Regeln bemühen...“ (CRG: S. 408).

<sup>57</sup> „Omnis Prudentia eminenter dicta versatur circa singularia, non universalia: Hoc enim respectu scientia magis dicitur. Probo: quia Prudentia est voluntas. Omnis autem voluntas ets circa singularia.“ (PL: S. 10).

<sup>58</sup> Im Gegensatz zu *Grotius* lehnt Thomasius dezidiert eine materielle Übernahme der Inhalte des alttestamentarischen Rechts bzw. der konkreten Mosaischen (Straf-) Gesetze ab: Denn in diesen „hat GOtt auff den Nutz der Jüdischen Republic gesehen. Christliche Obrigkeit aber muß eine jede den Nutzen ihrer eigenen Republic vor Augen haben/ welcher vom Nutzen der Jüdischen Republic gantz unterschieden seyn kan.“ (GRG: S. 80) Deswegen sind diejenigen „gantz und gar irrig/ die da meinen das göttliche politische Mosaische Gesetz schreibe allen Fürsten und Obrigkeiten eine Regel vor/ nach welcher sie auch ihre Gesetze in ihren Republicken einrichten müsten...“ (GRG: S. 81) Vgl. GH 2/V: S. 503.

<sup>59</sup> Die Vermutung *Wolfgang Wiebking*s (1973: S. 130), daß das Postulat der Vollkommenheit des Mosaischen Rechts v.a. dem „radikalem Biblizismus“ Thomasius' geschuldet ist, geht am Kern vorbei und berührt allenfalls einen Nebenaspekt.

zen und ihren Vorzügen zuwendet<sup>60</sup>: „So konkretisiert er seine ‘praktische’ Vorstellung von der *prudentia legislatoria* am Beispiel des Mosaischen Rechts.“ (Tubies 1975: S. 132)

Somit geht es Thomasius gerade um die Möglichkeit, mehr oder minder *formale* Voraussetzungen für den Erfolg von Ratschlägen (die ja der Kern der *Prudentia* sind) aufzustellen, welche ihrerseits die Form von Regeln annehmen. Damit hat man es faktisch mit einer anderen Klasse von Regeln zu tun, die Thomasius im Rahmen seiner „*Prudentia legislatoria*“ teils als „*cautelae*“ bezeichnet, teils aber weiterhin „*regulae*“ nennt<sup>61</sup>. Sie stellen empirisch gewonnene Leitsätze dar (Klugheit ist eine reine Erfahrungswissenschaft), die in ihrer Summe zwar nicht den Anspruch auf Totalität, jedoch den auf unmittelbare Nützlichkeit erheben.

Folglich bieten auch die von Thomasius aufgestellten Regeln der *prudentia legislatoria* das Bild eines (losen) Katalogs von Kriterien, denen Gesetze genügen müssen, damit sie - entsprechend den Erfahrungen und Kautelen allgemeiner Klugheit - einfach, zweckmäßig, verständlich und zu befolgen sind. So ist es z.B. töricht, Gesetze nicht in der Sprache des Volkes abzufassen und fremde (ausländische) Gesetze einfach zu importieren<sup>62</sup>. Ebenso sollte es nur wenig geschriebene Gesetze, und zwar allgemeine und einfache, geben<sup>63</sup>. Sie sollten des weiteren widerspruchsfrei, kurz und deutlich sein<sup>64</sup>. Tatsächlich lassen sich m.E. einige der von Thomasius angeführten Kautelen als Modifikationen jener der allgemeinen *Prudentia consultatoria* auffassen: Vor allem entsprechen die zentralen Postulate, Gesetze in der Muttersprache abzufassen sowie die Ablehnung der Übernahme fremder Gesetze, dem Grundsatz der individuellen Anpassung eines Rates an den Adressaten<sup>65</sup>, hier: an ein bestimmtes Volk und seine eigene Rechtstradition. Auch gehen den für die Gesetze weiterhin geforderten formalen Kriterien der Widerspruchslosigkeit, Kürze und Deutlichkeit Äquivalente in der

<sup>60</sup> Zwar nur 3 Kapitel von 12, aber dafür ca. ein Drittel vom Seitenumfang. Cap. VI, De Lege Mosaica; Cap. VIII, De Praestantia Legum Mosaicarum; Cap. IX, Nullas dari Leges sapientiores Mosaicis, (PL: S. 57-122).

<sup>61</sup> Im übrigen wird der Begriff der Kautelen von Thomasius häufig verwendet - nicht zuletzt als Bezeichnung seiner Rechtslehrbücher, den „Kautelen der Rechtsgelahrtheit“ oder den „Kautelen der Kirchenrechtsgelahrtheit“.

<sup>62</sup> „Stultum est, leges habere non in eo idiomate, quod intelligit populus.“ „Stultum est habere leges peregrinas“ (PL: S. 164).

<sup>63</sup> „Quo pauciores sunt leges scriptae, & quo generaliores ac simpliciores, eo meliores sunt“ (PL: S. 163).

<sup>64</sup> PL: S. 163ff. (bes. §§ 9, 12, 14).

<sup>65</sup> Man muß zum Vorteil des Ratsuchenden „auff daß Temperament dessen/ der uns um Rath fraget/ sein Absehen richten“ (PK: S. 255); vgl. auch PK: S. 96, 245, 254f.; ebenso GL: S. 84; PL: S. 12. Da Thomasius auch von einem bestimmten Volkscharakter ausgeht (vgl. KTS X: S. 416ff.), dürfte die obige Analogie nicht inadäquat sein.

Privatklugheit voraus<sup>66</sup>. Eine weitergehende komparative Gegenüberstellung einzelner Regeln der *prudentia consultatoria* mit der *prudentia legislatoria*, sofern sie sich auf die Gesetzgebung selbst bezieht, läßt das vorhandene Textmaterial allerdings kaum zu. Freilich betont Thomasius auch, daß die gesetzgebenden Klugheit über spezifische Regeln verfügen muß; allerdings „erweitert“ sie dabei nur die Regeln der allgemeinen Klugheit<sup>67</sup>. Derartige Beispiele dürften etwa solche sein: Es soll dem Richter genügend Ermessensspielraum bleiben. Gesetze selbst sollen die Diskussion anregen, die Wurzel und nicht bloß die Folgen von Fehlern bekämpfen, auch sollen keine Schlüsse aus unsicheren Rechtsquellen aufrechterhalten bleiben. Theologen sind nicht als juristische Ratgeber einzusetzen. Überhaupt muß der Aufwand verfahrensrechtlicher Reglementierungen bei profanen oder kirchlichen Solennitäten und Zeremonien so gering wie möglich gehalten werden, um das Recht nicht unnötig zu verkomplizieren. Und nur solche Gesetze sollten erlassen werden, deren Sanktionierbarkeit garantiert werden kann<sup>68</sup>.

Insgesamt ist die These von der Deduktion der gesetzgebenden aus der allgemeinen Klugheitslehre prinzipiell als Bemühen Thomasius' um eine Rationalisierung der Gesetzgebung auf empirischer Basis - der jeweiligen landesspezifischen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Verhältnisse - zu verstehen. Selbst wenn diese Ableitung der Form nach wenig überzeugt, konnte Thomasius schließlich wichtige Impulse für die Praxis der Gesetzgebung vermitteln, denn das letztlich auf verlässliche Rechtssicherheit zielende Bemühen um eine durch Standardisierung und Formalisierung rationalisierte Gesetzgebung war alles andere als selbstverständlich: Gab es doch bis dato keine festen bzw. formalisierten Vorstellungen über Form und Gestalt eines Gesetzes. Thomasius hat somit bereits im wesentlichen die methodischen Forderungen an das Recht bzw. die Gesetzgebung erhoben, die für den Beitrag der Aufklärung überhaupt als zentral und charakteristisch anzusehen sind<sup>69</sup>. Unübersehbar ist zudem seine Kritik am bestehenden Rechtssystem, denn „obwohl seine Aufstellung von ‘Regulae’ zwar kein bestimmtes System erkennen“ läßt, so macht es „wohl aber die ganzen Mängel des damaligen Rechtszustandes in den deutschen Fürstentstaaten“ sichtbar (Tubies 1975: S. 190) und zeigt zumindest im Negativ die Al-

---

<sup>66</sup> Insgesamt sollten es wenige Regeln, eine aus der anderen zu erklären (widerspruchsfrei deduzierbar), v.a. aber deutlich, allgemein und unzweideutig sein, vgl. PK: S. 30.

<sup>67</sup> PK: S. 44.

<sup>68</sup> Vgl. PL: S. 161ff.

<sup>69</sup> Vgl. *Luig* (1995: S. 162): „Die Gesetze müssen klar, eindeutig, sicher, erschöpfend, und allumfassend sein. Ein schleuniger Prozeß muß gewährleistet sein. Das Recht muß leicht verständlich und leicht erlernbar sein. Auch das Volk muß seine Gesetze kennen und verstehen. Um das zu ermöglichen, muß das Gesetz in systematischer Form in deutscher Sprache aufgezeichnet werden. Es muß Prinzipien festsetzen, aus denen sich die einzelnen Folgerungen in logischen Schlüssen entwickeln lassen. [...]“.



ternative auf: In der Ablehnung der lateinischen Gesetzgebung, der unkritischen und generellen Übernahme des Justinianischen und Kanonischen Rechts, der ungeheuren Vielzahl von Gesetzen und deren Unübersichtlichkeit, sowie gegen die aus der Rechtskonfusion von Justinianischen, Kanonischen (und teils deutschem) Recht resultierenden Widersprüchlichkeit, Verworrenheit und Unsicherheit der Rechts. Offenbar sind die Anregungen Thomasius zur Gesetzgebung später auch praktisch aufgegriffen worden. Lieberwirth (1989: S. 186) erwähnt, bezogen auf den Topos der Kürze der Gesetze, sogar einen möglichen Einfluß auf Friedrich II. und auf den Hauptredaktor des Allgemeinen Landrechts, Carl Gottlieb Svarez.

### 3. Zum Thomasischen Verständnis von Politik

Insgesamt zeigt sich, daß Thomasius in seinem Politikverständnis im Grunde wieder jene enge Verbindung von Politik und Ethik aufgreift, wie sie schon in der spätaristotelischen Tradition bestand<sup>70</sup> und sich gegen jene Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts richtete, welche in der machiavellistischen Tradition die Politik von der Moralphilosophie lösten und ihr mit der Staatsräson eine selbständige, per se amoralische bzw. zumindest moralunabhängige und autonome Zielvorgabe und Handlungslogik zubilligten. Gleichzeitig nimmt sein Politikverständnis die Impulse des modernen Naturrechts auf, womit er diese Bindung in einem ganz entscheidenden Sinne modifiziert: Denn das im *weiteren* Sinne die gesamte Moralphilosophie umfassende Naturrecht verbannt die Herstellung der individuellen Tugend systematisch aus dem Bereich der Gesetzgebung bzw. Rechtssphäre. Politik (sowohl *ius publicum* als auch *prudentia legislatoria*) bleibt damit trotz ihrer dezidierten Unterscheidung zum Naturrecht an dessen Normen gebunden. D.h., der Spielraum des politischen Handelns konzentriert sich im wesentlichen auf die Rechtssphäre, die begrenzt ist auf den Normenbereich des *Justum*. Das aber bedeutet gegenüber der christlich-aristotelischen Tradition - und ohne Rückgriff auf den Theoriestrang der Staatsräson - den faktischen Rückzug der Politik aus einer ethisch-moralischen Verantwortung; zumindest in jenem aktiven Sinne, wie sie das Ziel, die Untertanen notfalls mit Zwang zur Tugend zu führen, darstellen würde. Auf diese Weise reduziert sich das Thomasische Politikverständnis allerdings stark auf den bloßen Bereich des Rechts bzw. der Rechtsverwirklichung (*ius publicum*, *prudentia legislatoria*). Andere Politikfelder, etwa kameralistische Wohlfahrtspolitik (wie etwa bei Christian Wolff oder Johann Heinrich Gottlob von Justi) oder eine über die In-

---

<sup>70</sup> Vgl. *Schneiders* (1989c: S. 98).

nenpolitisch hinausgehende Außenpolitik bleiben als Gegenstände der Politik nahezu unbeachtet<sup>71</sup>.

Für seine Klugheitslehre erhebt Thomasius, infolge ihrer Fundierung auf der Affektenpsychologie und seines Versuches, sie in empirisch begründeten und unmittelbar praktisch-nützlichen Kautelen fassen zu können, den gegen die aristotelische Tradition vorgetragenen Anspruch auf eine erstmalige Verwissenschaftlichung der von zufälligen Umständen abhängigen Prudentia. Somit hat er sich insgesamt nicht allein mit der Politik aus staatstheoretischer Perspektive auseinandergesetzt (Naturrecht, *ius publicum*), sondern auch aus *regierungspraktischer* Sicht (*prudentia*)<sup>72</sup>. Dies gilt in besonderer Weise für die auf Rechtssicherheit zielende Rationalisierung und Formalisierung der Gesetzgebung. Hierin drückt sich zugleich klar der Anspruch auf eine *Reform* des Rechtswesens aus. Ebenso deutlich ist es, daß Thomasius allein in der Lehre der Prudentia das Mittel zur Verwirklichung einer Rechtsreform sieht, denn deren empirisch-induktive Methode versteht er als unmittelbare Alternative gegen die Übernahme der mathematischen Methode auf den Bereich der Politik. Dabei bedient er sich selbst des alten, aristotelischen Einwandes: Weil die Mathematik allgemeiner Regeln bedarf, die Gegenstände der Politik bzw. Gesetzgebung sich jedoch wegen der Mannigfaltigkeit der Umstände allgemeinen Regeln entziehen, ist diese als Grundlage der Gesetzgebung gänzlich ungeeignet. Insofern muß sich auch seine Klugheitslehre, respektive der gesetzgebenden, letztlich mit Wahrscheinlichkeiten begnügen, die von der Gewißheit mathematischer Schlüsse wesentlich unterschieden sind<sup>73</sup>. Das tat seiner Überzeugung keinen Abbruch, mit seiner Klugheitslehre erstmals eine Theorie vorgelegt zu haben, die solche Regeln bzw. Kautelen bereitstellt, welche gerade die Unbeständigkeit, Unberechenbarkeit oder Unvorhersehbarkeit der Gegen- und Umstände der Politik systematisch berücksichtigen, und daher selbst mehr oder minder allgemeine Geltung beanspruchen, was sich dann ganz praktisch in seinen allgemeinen Kautelen für die Formulierung von konkreten Gesetzen niederschlägt.

<sup>71</sup> Vgl. Brückner (1973: S. 193).

<sup>72</sup> „Alleine es ist eben dieses von der Politica Aristotelis zu erinnern/ was wir oben von der Ethic geklaget/ daß sie gantz nicht zulänglich sey/ daß man die Klugheit zu regieren daraus lernen könne. Mein seel. Vater gestehet in seinen Tabulis Philosophiae Practicae in der Tabelle de Legibus & Consiliis, daß es an diesen vornehmsten Stücke der Politic bei dem Aristotele mangle.“ (A-Osse: S. 345) Vgl. dazu PK: S. 54, 57.

<sup>73</sup> Wenn Thomasius zwar den Nutzen der mathematische Methode nicht generell infrage stellt, betont er doch im Hinblick auf Gesetzgebung bzw. Rechtsreform ihre Nutzlosigkeit: „Denn Rathschläge werden von zukünftigen Dingen gegeben, deren Ausgang nur wahrscheinlich, und von der Gewißheit derer mathematischen Wahrheiten gantz unterschieden ist; weswegen es kein Wunder, daß auch derer grösten Mathematicorum Rathschläge von Verbesserung der Justiz und Beförderung der Gewißheit im Rechten vom Zweck abgegangen, und in praxi mit Nutzen nicht gebraucht werden können.“ (JH 2/V: S. 171). Allgemein: „Consilia dantur, de rebus futuris, adeoque non omnino certis. Ergo in consiliis non debent quaeri decisiones mathematicae.“ (PL: S. 12f.).



Fakultät heraus<sup>79</sup>, in der sie bis dahin war, sondern die Jurisprudenz löst als Leitwissenschaft des aufgeklärten, überkonfessionellen Absolutismus die Theologie in dieser Funktion ab. Überhaupt gilt ihm allein die Jurisprudenz als Garant für eine vernünftige und praxisorientierte Politik, etwa dann, wenn er schlechte Politik nicht auf individuelle, defizitäre Fähigkeiten einzelner Herrscher zurückführt, sondern auf den objektiven Mangel an einer wissenschaftlichen Lehre der Politik auf Universitäten, weswegen auch die Fürstenerzieher (*praeceptores*) keine solchen Kenntnisse erwerben konnten<sup>80</sup>. Das Bemühen um die wissenschaftliche Etablierung und Reflexion einer Lehre der Politik durch Thomasius ist daher auch als implizite Forderung nach einer durchgängigen, Theorie und Praxis erfassenden Rationalisierung der Politik zu verstehen, deren Protagonisten die *Jureconsulti* sind.

Schließlich sind, bei aller gebotenen Vorsicht, für das Thomasische Politik- und Klugheitsverständnis noch zwei tendenziell bürgerlich-emanzipatorische Implikationen auszumachen: Erstens bedeutet die Aufstellung einer *allgemeinen* und damit für alle sozialen Schichten und Gelegenheiten gültigen Klugheitslehre des gesellschaftlichen Umgangs die Auslösung des *prudentia*-Lehre aus der adligen und der Sphäre des Hofes, denn sie gehörte ebenso lange wie ausschließlich in den Wissensbestand für Staatsmänner, Diplomaten oder Hofleute<sup>81</sup>. Die Ableitung der Staats- und Regierungsklugheit aus dieser allgemeinen Klugheit dürfte dann zweitens, sieht man von den theorieimmanenten Schwierigkeiten ab, auch den Effekt haben, daß damit die Grundlagen der Herrschaftsausübung auch gegenüber den (zumindest des Lesens fähigen) Untertanen weitgehend rational einsichtig und 'transparent' werden können. So weist, ob beabsichtigt oder nicht, die von Thomasius 'wissenschaftlich' fundierte und auch auf deutsch publizierte allgemeine Klugheitslehre bereits mittelbar in Richtung einer weitaus breiteren 'politischen' Aufklärung, weil sie sich an Menschen aller Schichten wendet: an Studenten wie an Hofleute und Adlige, an die Kaufmannschaft und die von der „Haußwirtschaft“, an Männer und sogar Frauen<sup>82</sup>. Ob-

<sup>79</sup> Vgl. *Lieberwirth* (1989: S. 179). Thomasius faßt die Aufeinanderfolge und Interdependenz von Ethik, Naturrecht, Politik und Recht anläßlich einer Vorlesung im Wintersemester 1702 über seine „Sitten-Lehre“ so zusammen: „... die Sitten-Lehre (ist, M.K.) der Grund des Rechts der Natur und Politic ... das Recht der Natur und Politic aber der Grund von Jure privato & publico ...“ (AS 2/XIV: S. 21).

<sup>80</sup> Vgl. A-Osse: S. 73f.

<sup>81</sup> Insofern führt Thomasius auch *Christian Weises* Ansatz der „Personal-Politicken“ und *Hermann Conrings* (vgl. ders. 1662) Idee einer *prudentia universalis/ communis* ebenso fort wie zusammen. Vgl. *Forssmann* (1977: S. 186f.), *Denzer* (1985: S. 241). *Schneiders* (1989c: S. 106) unterstreicht, daß von der Privatpolitik Thomasius', als einer „prudentistische(n) Alltagsethik“, eine Linie bis hin zu *Knigges* Umgangslehre (vgl. ders. 1977) führt.

<sup>82</sup> Nicht zuletzt optiert Thomasius auch anderenorts für eine bildungs-öffentliche und gründliche, jedoch alles andere als geheimzuhaltende Lehre der Regierungskunst. In einem skizzierten Bildungskatalog für Hohe und niedere Schulen führt er ausdrücklich die

wohl er sich in seiner „Politischen Klugheit“ zwar der Politik hauptsächlich aus privater Nutzenperspektive zuwendet, dürfte es aus den angegebenen Gründen nicht unproblematisch sein, „die Politik gleichsam von Grund auf entpolitisiert“ (Schneiders 1989c: S. 104) zu sehen.

#### 4. Die Grundformen politischer Ämter: Fürst und Lehrer

Das aus dem Kontraktualismus- wie aus dem Rechtsstaatsmodell fließende Herrschafts- bzw. Staatsverständnis von Thomasius ist gekennzeichnet durch die Vorstellung von unteilbarer Souveränität bzw. absoluter Macht. Dies war besonders auf die Wahrnehmung der Gefahren zurückzuführen, die durch einen strikt konfessionell verpflichteten Staat entstanden: Religiöse Intoleranz und Gewissenszwang waren ebenso Ursache für Übergriffe des Staates auf die Integrität seiner Bürger wie Auslöser für Unruhen unter den Bürgern eines Gemeinwesen. Zugleich konnte ein solcher Staat nicht die Probleme bekämpfen, die er teils selbst produzierte, weil er der Kirche machtpolitisch unterworfen und daher politisch instabil war: Abhängig von der konfessionellen Legitimation durch die Kirche und unfähig, als unparteiischer, überkonfessioneller Schlichter zur Herstellung der durch Intoleranz gestörten öffentlichen Ruhe zu fungieren. Dem begegnet die im modernen Naturrecht begründete, auf die Emanzipation des säkularen Staates gegenüber der Kirche zielende ‘absolute’ Machtkonzentration in den Händen des Fürsten. Sie allein scheint der Garant zur Verhinderung potentieller Bürgerkriegsursachen und Übergriffe auf das Gewissen des einzelnen, indem sie den Untertanen Schutz und Rechtssicherheit durch Toleranz und konfessionelle Neutralität gewährt. Dieses Ziel steht für das ältere deutsche Naturrecht offenbar dermaßen im Vordergrund, daß demgegenüber mögliche, aus absoluter Machtkonzentration resultierende Gefahren scheinbar restlos in den Hintergrund treten<sup>83</sup>. Das trifft allgemein auch auf Thomasius zu<sup>84</sup>, doch erfaßt es nicht die ganze Wahrheit. Zwar findet sich nirgendwo in seinem Werk die Forderung nach einer institutionellen Gewaltenteilung, wie bei Locke oder Montesquieu. Aus seiner Perspektive, also gemessen

---

Regiments-Lehre als eine der „höchtnöthigen“ Disziplinen auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit und „zu practicirung des wahrhaftigen guten ... auf dieser Welt“ an (V-Osse: S. 31). Zu seinen Vorstellungen über eine „freywillige Submission“ vgl. hier Kapitel VII.1.a.

<sup>83</sup> Anstelle vieler *Link* (1985: S. 132): „Die Bedrohung der Freiheit scheint eher von den alten gesellschaftlichen Mächten, vor allem von den beiderseits in Orthodoxien erstarrten Kirchen auszugehen.“

<sup>84</sup> „Thomasius sah in der Intensivierung der Staatsgewalt offenbar eher Vorteile als Gefahren für die Erreichung des Staatszwecks der Ruhe, Sicherheit und Glückseligkeit der Bürger. Die Gefahren wurden in seinen Augen zumindest aufgewogen durch die Vorzüge ...“ (*Stolleis* 1988: S. 302).

an seinen Kriterien für eine „ordentliche“ Republik, müßte ihm eine Dezentralisierung staatlicher Potestas notwendig als Dekonstruktion der Souveränität erscheinen. Ebenso wenig kann der Gesetzgeber - ganz traditionell: *princeps legibus solutus* - seinen eigenen Gesetzen selbst unterworfen, d.h. nicht verfassungsrechtlich gebunden sein<sup>85</sup>. Gleichwohl dringt Thomasius zum Gedanken der Etablierung eines ‘informellen’, gleichwohl normativ verbindlichen *Korrektivs* und *Regulativs* fürstlicher Herrschaft vor, das mit der Begrenzung des legitimen Geltungsbereiches staatlicher Gewaltausübung gegenüber den Untertanen einhergeht: Seinen Ausdruck findet das im Modellentwurf eines arbeitsteilig aufgesplitteten Fürsten- und Gelehrtenregiments, welches als amtstheoretische Konsequenz seiner Trennung von Recht und Moral anzusehen ist.

#### a) *Das Verhältnis der Weisen zu den Narren*

Seinen Ausgang nimmt dieses Modell auf dem Boden des im Zuge seines anthropologischen Paradigmenwechsels zum Willensprimat wesentlich pessimistisch geprägten Menschenbildes, d.h. der Überzeugung Thomasius', daß die meisten Menschen Narren bzw. Toren (*stulti*) sind, die auf der Suche nach Glück in einer Art Bedürfnissteigerungs- und Bedürfnisbefriedigungsspirale ihrer Leidenschaften (Affekte) genau das Gegenteil des Angestrebten erreichen und sich schließlich dadurch gegenseitig gefährden<sup>86</sup>. Daher benötigen „die menschlichen Verrichtung(e)n einer Norm“, welche das asoziale Potential des egoistischen Glücksstreben entschärft und die Gewähr für ein friedliches Gemeinwesen bietet, in dem letztlich doch die einzelnen zu ihrem Glück finden können. Diese allgemeine Norm ist, wie schon gezeigt wurde<sup>87</sup>, das individualistisch-eudämonistische Prinzip des Naturrechts. Allerdings erkennen im Grunde nur (wenige) Weise (*sapientes*), wie die Individuen zum Glück hin geführt werden können. Gemessen am jeweiligen Gefährdungspotential menschlicher Torheit für den äußeren oder inneren Frieden in äußerlich-rechtliche und innerlich-moralische Pflichten finden hier die drei naturrechtlichen Regeln des *Justum*, des *Decorum* und des *Honestum* abgestuft Anwendung. Ihre Durchsetzung hat mit unterschiedlichen Mitteln zu geschehen, die den verschiedenen Arten der Einflußnahme der Weisen auf die Narren entsprechen: Während sich *Herrschaft*

---

<sup>85</sup> GRG: S. 491. Ebenso AS 2/I: S. 31: „Fürstliche Personen sind wohl Göttlichen/ nicht aber menschlichen Gesetzen unterworfen. Denn sie machen dieselbigen/ und heben sie auch nach Gelegenheit wieder auf.“

<sup>86</sup> „... weil die grössten Schäden und Nachtheile unter den Menschen entstehen würden/ wenn ein jeder nach seiner eigenen Neigung/ welche auf so viele unendliche Art und Weise der Neigung anderer wiederstrebet/ handeln wolte/ und würde gewis in kurtzer Zeit ein Krieg aller wieder alle entstehen.“ (GL: S. 76).

<sup>87</sup> Vgl. hier Kapitel I.2.b.

(imperium) auf den Bereich des äußeren Rechtsfriedens (Justum) richtet, kommt dem *Rat* (consilium) die Vorgabe einer normativen Orientierung im ethischen wie zivilisatorischen Bereich (Honestum, Decorum) zu. Auf dieser Unterscheidung baut das Konzept der personalen Ämtertrennung zwischen Lehrer (doctor) und Fürsten (princeps) auf<sup>88</sup>.

Gemeinsam ist Rat und Herrschaft aber das Ziel, den künftigen Handlungen der Menschen eine Orientierung zu ihrem Glück hin zu vermitteln, also, entsprechend der Grundnorm des Naturrechts, darauf hinzuwirken, „was der Menschen Leben sehr lang und glücklich machet“ und dasjenige zu „meiden/ was das Leben unglücklich machet und den Tod befördert.“ (GL: S. 114). Hier liegt die konzeptionellen *Einheit* der Ämter von Fürst und Gelehrtem begründet, die als Weise dasselbe Ziel verfolgen. Somit steht die Beförderung des Glücks der Individuen auch im Zentrum der öffentliche Aufgabe des Staates. Gemeinsam ist ihnen zudem die generelle ‘pädagogische’ Strategie, das Motiv zur Befolgung von Regeln - angesichts der affektiv bedingten Willensunfreiheit - durch das Aufzeigen der Perspektiven von Furcht oder Hoffnung, Nach- oder Vorteilen, zu legen<sup>89</sup>. Hierbei finden die allgemeinen Regeln der Klugheit zur Ratgabe gegenüber anderen Menschen (prudentia consultatoria) Anwendung. So hat sich der Weise ebenso an den jeweiligen Fähigkeiten der mehr oder minder törichten Adressaten zu orientieren<sup>90</sup> wie er bei der Ratgabe deutlich und rational einsichtig den Nutzen aufzuzeigen hat<sup>91</sup>.

Im Gemeinwesen ist nun der differenzierte Einsatz von Rat und Herrschaft notwendig und richtet sich nach dem spezifischen Gefährdungspotential, der von den Narren ausgeht: Ausschließlich mit moralisch, innerlich-verbindlicher Ratgabe (äußerlich unverbindlich) ist so dem - hinsichtlich sozial negativer Folgen - geringsten der „Narren“ zu begegnen, dem es nur an innerlicher Ruhe ermangelt, weil dadurch allein noch keine direkte *Störung* des gesellschaftlichen Friedens eintritt (Normenbereich des Honestum). Im Gegensatz dazu ist der „alleggrößte“ Narr derjenige, der beim Gebrauch seiner „Freyheit zu thun und zu lassen“ durch sein Handeln die Freiheit seiner Mitmenschen beeinträchtigt. Da nach Thomasius hier kein Rat mehr hilft, ist - entsprechend der Aufeinanderbezogenheit von Äußerlichkeit und Zwang - allein die Herrschaft unter Drohung oder Einsatz von Zwangsmitteln (Strafen) vermögend, die Störung des äu-

---

<sup>88</sup> Zum Thema vgl. *Schneiders* (1987: S. 35-38), der dieses Verhältnis als arbeitsteilige „Kooperation zwischen Philosophie und Politik“ bezeichnet hat. Knapp *Brückner* (1973: S. 194), *Röd* (1970: S. 182). *Weber* (1997) widmet sich eher beamtenthretischen Anknüpfungspunkten und allgemeinen Inhalten des politischen Denkens von Thomasius. Das Binnenverhältnis von Fürst und Rat wird hingegen nicht thematisiert.

<sup>89</sup> GL: S. 82ff.

<sup>90</sup> „Ein weiser Mann richtet sich im rathen und im herrschen nach der Fähigkeit der Narren/ nicht aber theilet Er ihnen Rath mit nach seiner eigenen Fähigkeit.“ (GL: S. 84).

<sup>91</sup> Vgl. GL: S. 84.

ßeren Friedens zu verhindern (Normenbereich des *Justum*). Mittlere Narrheit dagegen äußert sich darin, daß sie weder eine Beförderung noch eine Gefährdung des äußeren Friedens darstellt, jedoch ist hier je nach sozialer Wirkung differenziert zu reagieren (Normenbereich des *Decorum*). Solange lediglich keine Freundschaft erworben wird, ist es Aufgabe des Rates, dem abzuhelpfen. Die Grenze zum gerechtfertigten Einsatz von obrigkeitlichen Mitteln kann jedoch dann erreicht werden, wenn dadurch mittelbar eine Störung des äußeren Friedens provoziert wird, d.h. „wenn dennoch durch dergleichen lieblose Verrichtungen andere gar leicht gereizt werden/ andern Schaden zu thun“ (GL: S. 88) Die Unschärfe der letztgenannten Grenzziehung und die Dehnbarkeit ihrer Auslegung kann an dieser Stelle nur konstatiert werden.

Genaugenommen folgt aus der von Thomasius festgestellten Tatsache des gleichzeitigen Auftretens aller drei Formen besagter Torheit bisher aber nur das Erfordernis, dieser aufgrund ihrer jeweils individuellen oder sozialen Relevanz zu begegnen, und zwar mit dem abgestuften Einsatz der Mittel des moralisch innerlich verpflichtenden Rates und der rechtlich äußerlich erzwingbaren Herrschaft. Insofern wäre auch eine ‘Personalunion’ von Rat und Herrschaft in der Person des Fürsten denkbar<sup>92</sup>. Jedoch argumentiert Thomasius gerade *gegen* diese denkbare Art einer ‘absoluten’ Monarchie mit dem Argument der Unvereinbarkeit der spezifischen, gegenüber den Narren anzuwendenden Mittel von *consilium* und *imperium*. Die *Unvereinbarkeit der Ämter* von Fürsten und Gelehrten<sup>93</sup> ergibt sich also aus der Spezifik der den Weisen zur Verfügung stehenden Instrumente: Der *Rat* zielt primär auf den Nutzen des Ratsuchenden, wird auf dessen Verlangen erteilt und stellt ein Verhältnis unter Gleichgestellten dar. Sein Mittel ist das Aufzeigen von Gefahren im individuaethischen Bereich, d.h. die „natürlich“ und „notwendig“ mit den lasterhaften Leidenschaften verbunden sind und setzt daher auf Überzeugung des anderen von der Vernünftigkeit des Ratschlages. Obwohl Thomasius dessen normative „innerliche“ Verbindlichkeit hervorhebt, bleibt die Annahme eines Rates letztlich freiwillig. Dagegen intendiert *Herrschaft* (mit Ausnahme der väterlichen Gewalt) primär den eigenen Nutzen und setzt ein Unterordnungsverhältnis voraus. Ihr Verpflichtungscharakter ist äußerlich und willkürlich, weil sie sich des Mittels bedient, Schäden und Vorteile mit sich zu bringen, die „nicht nothwendiger weise mit denen Verrichtungen des Menschen vergesellschaftet/ sondern freywillig/ das ist/ von Menschen erfunden“ sind (GL: S. 85). Herrschaft ist auch gewaltsam

---

<sup>92</sup> Wenn Thomasius die Notwendigkeit des guten Vorbilds durch die Person des Fürsten hervorhebt, dann betrifft ihn das allgemein als Weisen und nicht in seiner spezifischen Funktion als Herrscher, die weiterhin durch das Mittel des rechtlichen Zwanges gekennzeichnet ist; vgl. GL: S. 128f.

<sup>93</sup> Dazu GL: S. 84ff.



und gerade gegen den Willen des Untergeordneten mit Zwang<sup>94</sup> durchsetzbar. Der Rat richtet sich daher eher an einsichtige Weise, welche sich mehr vor dem Mangel an innerer Glückseligkeit fürchten, Herrschaft dagegen an Narren, die mehr Furcht vor der Zufügung eines äußeren Schmerzes (Strafen) haben.

Infolgedessen postuliert Thomasius die *strikte Arbeitsteilung* zwischen den „Ämtern“ eines Lehrers und eines Fürsten. Während der erstere vermittels des Rates auf die Überzeugung der Narren zielt, und sich damit der Mittel der Bitte, des Flehens, des Vermahnens und - vor allem - des guten Beispiels „in Liebe und Sanftmuth“ bedient, besteht demgegenüber das Wesen eines Regenten „in dem Bestraffungs und Zucht-Rechte“ (CRG: S. 71)<sup>95</sup>. Dies ergibt sich für ihn u.a. auch aus anthropologischen Gründen, denn weil „eine jede Norm einen ganzen Menschen“ verlangt, folgt, daß „die Personen eines Lehrers und eines Fürsten nicht leichte beysammen stehen.“<sup>96</sup> (GL: S. 89). So führt Thomasius selbst die optimale Eignung zu verschiedenen Ämtern auf unterschiedliche Affektkombinationen zurück: Fürst und Lehrer sollten zwar beide über die Kombination der beiden Affekte von Wollust und Ehrgeiz verfügen. Die Dominanz des jeweiligen Hauptaffekts ‘prädestiniert’ jedoch offenbar zur spezifischen gesellschaftlichen Funktion. Der dominante Hauptaffekt des Lehrers ist Wollust, der des Fürsten Ehrgeiz. Im Gegensatz dazu läßt etwa die Vermischung von Ehrgeiz und Geldgeiz Fürst wie Lehrer zur Tyrannei tendieren, „sehr tyrannische“ Fürsten und „grausame Lehrer“ sind hingegen das Ergebnis der aus sozialer Sicht negativsten Affektkombination von Geldgeiz und Wollust<sup>97</sup>. Im üb-

---

<sup>94</sup> Zwang ist definiert als „die Macht ... den Thörigten einen empfindlichen Schmerzen zuzufügen/ der von dem Willen des zufügenden dependiret.“ (GL: S. 85). Vgl. auch PL: S. 38f.

<sup>95</sup> „Dannhero kan ein Lehrer nicht zugleich ein Regente/ noch ein Regente ein Lehrer seyn.“ (CRG: S. 72). Im übrigen beruft sich Thomasius auch hier wieder auf das Neue Testament, 1. Kor. 4, 15; Gal. 3. Diese von ihm in bezug auf den Unterschied der Ämter eines Rechtslehrers (als Lehrers der Weisheit) und eines Regenten getroffenen Aussagen besitzen allgemeine Geltung.

<sup>96</sup> „Der Rath erfordert/ daß ein weiser Mann in seinen äusserlichen Verrichtungen mehr gelinde und freundlich, als ernsthaftig sey; Die Herrschaft dahingegen will haben/ daß er mehr Ernst als Gelindigkeit brauchen soll.“ (GL: S. 89) „So schicken sich auch ... die Lehrer (ich nehme mich selbst und meines gleichen nicht aus) und alle die von GOTT begabet sind/ durch speculationes die Warheit zu forschen/ am allerwenigsten zur reformation. GOTT theilet ... seine Gaben unterschiedlich aus/ und ist selten ein grosses ingenium, das geübt ist in Erkenntniß der Warheit/ mit der Prudentia agendi begabet. Jedes will einen absonderlichen Menschen haben.“ (AS 2/XIV: S. 35.) Natürlich kann auch der Herrscher einen Rat geben, doch kann er dies nur auf der Grundlage normativ-zwangsfreier Verbindlichkeit unter Gleichgestellten - also nicht in seiner Funktion als Herrscher. Jeder Befehl (imperium) ist per se herrschaftliche Handlung.

<sup>97</sup> Zur Begründung: Weil die „Mixtur der Wollust die Excesse des Ehrgeitzes/ und die mixtur des Ehrgeitzes die Excesse der Wollust sehr mäßige/ also daß aus dieser mixtur die grössesten Tugenden hervor kommen/ welcher die Menschen von Natur fähig seyn/ ingleichen daß diese Vermischung eine Vortrefflichkeit des ingenii und judicii und

rigen scheint das von Thomasius in seiner Naturrechtslehre entwickelte Prinzip der Ämtertrennung auch ein Reflex seiner Überzeugungen zum Verhältnis von Kirche und Staat; auffällig sind die strukturelle Parallelen zum Verhältnis von geistlichen und weltlichen Amt (Theologe, Fürst)<sup>98</sup>. Alle Versuche der Aufhebung der Ämtertrennung von Lehrer und Regent, besonders der auf moralischem Gebiet ohnehin sinnlose Einsatz (obrigkeitlicher) Zwangsmittel des mit der Kirche verbundenen Staates, führen schließlich nur zur Zerstörung des Friedens des Gemeinwesen<sup>99</sup>.

Aus der Unvereinbarkeit der Ämter, aber der gleichzeitigen Notwendigkeit beider für ein Gemeinwesen, weil in ihm die Vermischung aller Arten von Torheit auftritt, folgert Thomasius daß beide, Fürst *und* Lehrer, gemeinsam nötig sind, um ein Gemeinwesen „zu regieren“ (GL: S. 89). Dem Fürsten obliegt die Herstellung und Garantie der äußeren Bedingungen (Frieden durch Schutz und Rechtssicherheit), unter denen sich die Bürger von äußerem Zwang ungestört und letztlich nur individuell ihrem Glück (innerem Frieden) nähern können. Die Vorgabe einer materialen Glücksdefinitionen oder der Versuch, mit Zwangsmitteln die Tugend seiner Untertanen herzustellen, wäre Machtmißbrauch. Die ethische und zivilisatorisch-sozialethische ‘Erziehung’ der Untertanen fällt dagegen in die Kompetenz des Gelehrten (doctor), dessen Rat ausschließlich normative, innere Verbindlichkeit besitzt. Fürst und Gelehrter repräsentieren somit die funktionale Arbeitsteilung des Weisen gegenüber den Narren. Aber erst die Einheit beider Ämter und Funktionen kann den dauerhaften Bestand des Gemeinwesens absichern. Wenn die genuin obrigkeitlichen Machtmittel sich im Bezug auf das *Justum* erschöpfen, vermögen sie nicht mehr als die erzwingbare Herstellung des äußeren Rechtsfriedens, der genaugenommen nur den Zerfall der Gemeinwesens zu *verhindern* vermag, sie können jedoch nicht die ethischen und die notwendigen sittlichen Grundlagen für die Beförderung des Zusammenhalts legen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, warum nach Thomasius „alls Strafen und Belohnungen ... vor die lange weile“ (GL: S. 128) sind, sofern nicht die ethische und sittliche Anleitung durch die Gelehrten hinzutritt, insbesondere

---

eine gelinde und sanftmüthige Duldung und Liebe der Schwachen hervorbringe. (GL: S. 79) Dieselbe Affektkombination von Wollust und Ehrgeiz prädestiniert aber auch zu einem guten Untertan (GL: S. 89f.).

<sup>98</sup> Vgl. AS 1/IV: S. 361.

<sup>99</sup> „Alle reformationes, die die Lehrer angefangen/ sind der Kirche und dem gemeinen Wesen schädlich gewesen. [...]. Ja so bald sie sich nur drein gemischt/ haben sie alles bißherige Gute verderbet/ gehindert/ oder doch in das stecken gebracht. [...] Drumb sagt auch Christus. Die weltlichen Könige herrschen. Vos autem non sic. Lasset euch begnügen/ daß ihr mit der Lehre der Warheit/ und mit euren bitten/ flehen/ vermahnen fürnehmlich aber mit euren Exempel das worzu ihr destinirt seydt/ verrichtet.“ (AS 2/XIV: S. 36) Allem Anschein nach dürfte Thomasius hier auch auf die Versuche August Hermann Franckes anspielen, die weltliche Macht für sich zu instrumentalisieren und sein religiös geprägtes Waisenhaus als staatliche Institution zu etablieren.

in Form des vorgelebten guten Beispiels: „Die Exempel richten am meisten aus bey denen Regeln des ehrlichen/ die Belohnungen bey denen Regeln des anständigen/ die Straffen bey denen Regeln des gerechten: Durch die Straffe gewöhnen sich die Leute ab thörigt zu thun/ und hören auf böse zu seyn: durch die Belohnungen fangen sie an klug zu werden und gut zu seyn; durch die Exempel werden sie zur Vollkommenheit gebracht.“ (GL: S. 129)<sup>100</sup>. Eine ‘absolute’ Herrschaft, die sich über die Straf- bzw. Belohnbarkeit von äußeren Handlungen hinaus Rechtskompetenz anmaßt, disqualifiziert sich nach den Thomasiischen Kriterien zumindest aus moralischer Sicht selbst, wenn sie die Gegenstände des Rates zum Zwang macht.

*b) Das Verhältnis zwischen Fürst und Lehrer bzw. Rat*

Auf dem Boden dieses dialektischen Verhältnisses von normativer Einheit und gleichzeitiger personaler Trennung der Ämter von Fürst und Gelehrtem gelangt Thomasius schließlich zur These, daß eine „Herrschaft ohne Rath ... auf eine Tyranny hinausläufft/ der Rath ohne Herrschaft zu der Verbesserung unzulänglich ist.“ (GL: S. 89) Außer Zweifel steht zwar das Unterordnungsverhältnis des Gelehrten und fürstlichen Ratgebers zum Regenten, die Annahme eines Rates bleibt allein dessen freien Urteil überlassen<sup>101</sup>. Denn würde die fürstliche Autorität infrage gestellt, droht gerade das, was durch die staatliche Souveränität verhindert werden soll: Krieg<sup>102</sup>. Beide aber stehen in der Pflicht, sich mit ihren spezifischen Mitteln *gegenseitig zu kontrollieren*: „Wenn die Weisen selbst wieder auf die Thorheit verfallen/ alsdenn bringet der Fürst den Lehrer durch seine Herrschaft wiederum zurechte/ der Lehrer aber den Fürsten durch seinen Rath.“ (GL: S. 89) Hierbei dürfte dem Lehrer nach der bisherigen Logik wohl vor allem die Aufklärung des Fürsten über die Grenze zur illegitimen Machtausübung bzw. zur Verhinderung von Zwangsmaßnahmen auf ethisch-sittlichen Gebiet zukommen; nicht zuletzt erachtet Thomasius Fragen der Anwendung der Naturrechtsregeln für den konkreten Fall als eine außeror-

---

<sup>100</sup> Ähnlich: „Zwangs-Mittel/ es heissen nun dieselben Gesetze/ oder Ordnungen/ oder Lebens-Regeln thun wenig oder nichts zur Sache/ als wenn schon bey denen meisten und ansehnlichsten allenthalben die Exempel der guten Lehre herfür leuchten.“ (AS 2/ XIV: S. 34).

<sup>101</sup> „Die Stimmen der Rätthe haben die Krafft nicht/ daß sie den Fürsten verbinden/ sondern er kan auch der wenigsten Parthey seiner Rätthe folgen. Wo die Stimmen gezelet werden/ da sind die votirenden nicht als Rätthe/ sondern als Regenten zu betrachten/ und also gehöret dieses letzte zum Herrschen.“ (GMR: S. 66).

<sup>102</sup> „Wenn der Lehrer den Fürsten durch Gewalt will zu recht bringen/ so entsteht nothwendiger Weise ein Krieg/ wenn aber der Fürst den Lehrer durch einen blossen Rath wieder zu rechte bringen sucht/ so muß er besorgen/ er werde seine Herrschaft verlieren.“ (GL: S. 89).

dentlich schwierige Angelegenheit<sup>103</sup>. Daher erfaßt die Charakterisierung des Verhältnisses von Fürst und Lehrer als Modell eines impliziten „Anspruch(s) auf politische Mitbestimmung im Sinne von Mitregierung“ (Schneiders 1987: S. 38) durch Philosophen<sup>104</sup> nur einen Aspekt. Denn über diesen hinaus, der sich aus dem Verhältnis beider als Weise gegenüber den Narren ergibt, ergibt sich ein zweiter Aspekt aus ihrem Verhältnis untereinander: die *Kontrolle* absolutistischer Macht. In Ergänzung zum Anspruch auf Mitbestimmung führt erst ein aktives Moment politischer Kontrolle dahin, in der Beteiligung der Räte am Prozeß der politischen Entscheidungsfindung ein Instrument zur intendierten Verhinderung der Tyrannei zu sehen. Dieses ist um so wichtiger, als davon auszugehen ist, daß Thomasius die tyrannische Depravation der fürstlichen Herrschaft nicht lediglich als zufällige Gefahr für möglich erachtet, sondern als eine, die ihr per definitionem bereits immanent ist. Indem er die Herrschaft der Obrigkeit wesentlich dadurch charakterisiert, tendenziell eher auf den eigenen Nutzen als auf den der Untertanen zu orientieren, greift er faktisch - wengleich nicht explizit darauf verweisend - auf ein Kriterium zurück, das schon Aristoteles dazu diente, eine Tyrannis von einer rechtmäßigen Monarchie zu unterscheiden<sup>105</sup>. Garant dieser Art von aufgeklärter, d.h. kontrollierter Monarchie sind somit auch nicht die aufgeklärten Fürsten selbst, sondern die sie aufklärenden Lehrer. Damit stellt diese Diskussion ihrer Form nach auch weniger, wie vermutet, einen „typischen Appell an die Einsicht des Fürsten“ (Luig 1987: S. 251) dar, sondern eher einen Appell an die potentiellen Berater (Beamten) der Fürsten<sup>106</sup>.

Mit diesem ‘weichen’, also nichtinstitutionalisierten Konzept von Mitregierung und Machtkontrolle des Fürsten durch Räte, das in der zeitgenössischen politischen Literatur Originalität für sich beanspruchen kann, steht Thomasius faktisch zwischen Hobbes und Locke: Hatte Hobbes zwar formal ganz ähnlich

---

<sup>103</sup> Nur der „Weise“ ist befähigt, unter der „gehörigen Behutsamkeit und Überlegung“ der gegebenen „Umstände“, die jeweilige Anwendung der Regeln auf die menschlichen Handlungen (entsprechend den drei Stufen menschlicher Torheit) zu erkennen, denn der „geringste Umstand verändert die Regeln des natürlichen Rechts/ oder vielmehr derselben Application.“ (GL: S. 121) „Dannhero bezeuget er aus diesen Ursachen bey der Application bald eine Neigung zu den Regeln des gerechten/ bald zu den Regeln des anständigen: bald inculciret er dieses: Es geschehe/ was Recht ist/ und gehe die Welt unter/ bald jenes: Das strengste Recht ist öftters das höchste Unrecht.“ (GL: S. 122)

<sup>104</sup> „The teachers give moral consel, which is of purely internal obligation, and the princes issue is legal commands; but both equally make up the authority of the state.“ (Krieger 1957: S. 64) Vgl. auch Luig (1987: S. 232f.; 1995: S. 614) oder Grunert (1997b: S. 641).

<sup>105</sup> Vgl. Aristoteles (1990: S. 144).

<sup>106</sup> Nicht zuletzt ist diese Thematik eingebettet in ein Naturrechtslehrbuch, das wie es im Titel (wie so oft) heißt, „zum Gebrauch des Thomasischen Auditorii“ erscheint, und somit zunächst an die künftigen Jureconsulti und Amtsträger adressiert ist.

in seinem „Leviathan“ ein Kapitel über das Ratgeben verfaßt, so dennoch nur, um die Voraussetzungen für einen aus Perspektive des Herrschers fähigen Ratgeber zu skizzieren<sup>107</sup>. Weder erhob er einen Anspruch auf deren angemessene Beteiligung an der Macht - etwa qua Aufgabendifferenzierung einer gemeinsamen öffentlichen Aufgabe - noch folgte ein normatives Verdikt bei deren Ausbleiben. Locke hingegen setzt bei seiner Vorstellung von Machtkontrolle auf das gänzlich andere Konzept einer garantierten Begrenzung der Macht mittels institutionalisierter Gewaltenteilung<sup>108</sup>.

Das Verhältnis von Lehrer und Fürst gestattet nicht zuletzt einen genauen Blick auf die Herrschaftsvorstellung von Thomasius, die, und hierin ist Jutta Brückner (1973: S. 194) zuzustimmen, nicht mehr in der „potestas des absoluten Monarchen“ besteht. Gleichwohl ist die von ihr wie von Hammerstein (1972: S. 77f.) vertretene Position, es handele sich um ein patriarchalisch-obrigkeitliches bzw. hausväterlich-gerechtes Regiment in der Tradition der lutherischen Staatsauffassung eher irreführend: Tatsächlich ist das Kontrollmoment der Lehrer gegenüber dem Fürsten gerade deshalb logisch notwendig, weil fürstliche Herrschaft für Thomasius per se gerade keine väterliche, also keine primär auf den Nutzen der andern zielende Herrschaft darstellt<sup>109</sup>. Ebenso resultiert die dezidierte Option für die arbeitsteilige Trennung beider Ämter aus der Überzeugung, daß eine patriarchalische Herrschaft ein falsches politisches Leitbild darstellt. Besonders deutlich wird dies am Beispiel der Religion: Wenn, so führt Thomasius gegen Pufendorf an, dieser etwa behauptet, „daß ein Fürst sey ein Vater des Vaterlandes“, dann beinhaltet das auch die elterliche Pflicht, „die Kinder in der Religion informiren, non vim intendano, sed docendo, hortando, obsecrando, iram Dei annunciando. Wann nun ein Fürst ein Vater der

---

<sup>107</sup> Hobbes (1998: S. 196-202, = 25. Kap.). Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß Hobbes zwar auch Menschenkenntnis fordert, er jedoch nicht sagt, *wie* diese zu erlangen ist. Thomasius hingegen erhebt mit seiner Gemütekennungskunst auf der Basis seiner Affektenpsychologie genau dafür den Anspruch der Begründung einer wissenschaftlichen Methode.

<sup>108</sup> Vgl. in Lockes „Zweiter Abhandlung“ die Kap. 12, 13, 18 (1992: S. 291ff., 325ff.).

<sup>109</sup> „Die „Herrschaft ... pfeget theils vornehmlich auff den Nutzen der gehorchenden/ als die Väterliche Herrschafft/ theils auff den gemeinen Nutzen des gebietenden als die herrschafftliche Gewalt/ zu sehen.“ (GL: S. 84f., Herv. M. K.) „Die öffentlichen Herrschafften nehmen nach der mannigfaltigkeit der Regiments-Form bald einen größern Anteil an der väterlichen/ bald an der herrschafftlichen Gewalt/ *insgemein aber mehr an der Herrschafftlichen.*“ (GL: S. 100, Herv. M.K.). Wolfgang Webers Vorhaben, vor dem Hintergrund der Beamtendebatte des 17. Jahrhunderts eine Verortung des Thomasischen Denkens vorzunehmen und daher „unter einem bestimmten Aspekt zu einer vertieften Einschätzung der bekanntermaßen nach wie vor umstrittenen politisch-ideengeschichtlichen Leistung zu kommen“ (Weber 1997: S. 80), kann aber gerade unter diesem Aspekt nur bedingt dazu beitragen, weil er das Binnenverhältnis von Fürst und Rat nicht thematisiert und daher nicht zu diesen Ergebnissen gelangt.

Republik seyn soll, so muß er nothwendig selbst oder durch andere seine Unterthanen eodem modo, quo parentes liberos suos, zur Religion führen. Ein Fürst aber kan nicht imperans & docens seyn, denn diese zwei Functiones schicken sich nicht wohl zusammen, es giebt auch keinen sonderlichen Respect, sondern es ist eben als wann einer des Morgens ein Hochzeitbitter und Nachmittags ein Leichenbitter ist. Ein Lehrer muß mit Liebe und Sanftmuth bitten; ein Fürst aber muß Autoritatem cum serevitate conjunctam haben, und also schicken sich lehren und vermahnen, strafen, freundlich und ernsthaftig seyn, nicht wohl auf eine Person.“ (EKRG: S. 55)

Gleichwohl kann die normative Einheit beider Ämter im Konzept des Weisen in bezug auf die Narren einen autoritären Zug nicht verhehlen, der sich nahezu notwendig aus der unaufhebbaren Spannung zwischen Thomasius' aufklärerischen Intentionen und seinem tiefen anthropologischen Pessimismus ergibt, der eine freiwillige bzw. einsichtige sittliche Besserung der Menschen aus eigenem Antrieb wegen der affektuell bedingten Willensunfreiheit praktisch ausschließt<sup>110</sup>. Weder Lehrer noch Herrscher erreichen das Ziel, die Individuen zur Glückseligkeit anzuleiten, sofern sie nicht als „Weise“ (der Torheit der Narren geschuldete) Druckmittel zur Beeinflussung von deren Willen benutzen, d.h. entweder zu erwartende Schäden *fürchten* lassen oder zu *erhoffende* Vorteile in Aussicht stellen<sup>111</sup>. Der Weise bedient sich hierbei einer Gewalt, denn: „Die Tugend ohne Gewalt ist eine ohnmächtige Gewalt/ das ist/ die weder schaden/ noch nützen kann/ und also nach moralischer Betrachtung ein thöriges Ding. Die Gewalt ohne Tugend ist der Brunnell alles Übels. Die Tugend mit der Gewalt verknüpffet/ ist der Brunnell alles guten.“ (GL: S. 127) Das heißt jedoch nicht, daß sich letztlich die Grenzen zwischen Fürst und Lehrer vermischen, weil der Gewaltbegriff in seiner ausdifferenzierten Form als physische (Strafe) oder psychische Gewalt („freundliche Gewalt“<sup>112</sup>, GL: S. 127) dennoch unzweideutig jeweils Herrschaft und Rat zugeordnet bleibt<sup>113</sup>. Die Erweckung

---

<sup>110</sup> „Die Narren thun niehmals freywillig etwas gutes/ sondern allezeit durch Furcht und Hoffnung so von den Weisen erwecket werden/ gezwungen.“ (GL: S. 127) Vgl. *Schneiders* (1987: S. 36f.). Das Dilemma ist für die Aufklärung charakteristisch: Einerseits sollen die Menschen aufgeklärt und zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt werden, andererseits bestehen massive Zweifel an der Mündigkeit eben dieser Menschen, was zur Befürwortung von autoritär-erzieherischen Mittel führen kann.

<sup>111</sup> Vgl. GL: S. 85f.

<sup>112</sup> Deutlicher in den „Fundamenta“: Die „vis amica“ bedient sich der praemia und exempla als Mittel (FJN: S. 188f.).

<sup>113</sup> Ebenso: „Doctor emendat amice coactione amica, i.e. interna. Legislator emendat iracunde coactione externa.“ (PL: S. 38) Es ist daher ungenau, wenn *Rüping* (1968: S. 65) für Thomasius annimmt, „in der Person des Herrschers“ müßten Tugend und obrigkeitliche Gewalt verbunden sein, weil die Passage sich nur allgemein auf den „Weisen“ bezieht. Im übrigen kann ich nicht den Widerspruch zu dem von Thomasius in den „Institutionum“ aufgestellten Widerstandsverbot erkennen, da das eine mit dem andern nichts zu tun hat. Auch entspricht das Verhältnis von Fürst und Rat weniger dem

einer inneren Furcht, welche durch Aufzeigen des Schadens für die innerliche Seelenruhe (Glückseligkeit) auf die Beherrschung von den sie verhindernden Leidenschaften zielt, bleibt daher von der Erweckung einer äußeren Furcht vor physischer Strafe *substantiell* unterschieden - wenn sie auch einer psychischen Konditionierung verdächtig nahe kommt. Von einer paternalistischen Tugendbekehrung kann daher allenfalls in Hinsicht auf die sozioethisch-normative Intention beider Ämter gesprochen werden. Zur Charakterisierung des Herrschaftsbegriffs selbst ist Tugend ungeeignet, weil dadurch weder der Rat der Lehrer gegenüber den Narren zum Herrschaftsinstrument wird, noch die Trennung von Recht und Moral aufgehoben wird<sup>114</sup>. Folglich muß auch Hans-Jürgen Engfer dezidiert widersprochen werden. Denn wenn dieser hier den „Umschlag der Aufklärung in die Gewalt, den Adorno und Horckheimer ... als Schicksal der Aufklärung diagnostiziert haben“, ausmacht, und den Terreur Robespierres antizipiert sieht, wenn man „nur ein Wort, das Wort von einer doch eher väterlich geübten ‘Gewalt’ (potentia) bei Thomasius, durch ein anderes, durch das Wort ‘Terror’“ ersetzt<sup>115</sup> (Engfer 1989: S. 35), dann wird gerade die für Thomasius charakteristische Unterscheidung zwischen Zweck und Anwendungsbereich von äußerlich-rechtsverbindlicher und rein innerlich-verpflichtender Gewalt unzulässig marginalisiert.

Der Entwurf des ‘arbeitsteiligen’ Verhältnisses von Fürst und Lehrer aus dem Geist der Trennung von Recht und Moral markiert jedoch vor allem eine wesentliche Modifikation (genauer: Abkehr) des von Platon aufgestellten Ideals

---

von Macht und Recht, so *Rüping* (1989: S. 140), sondern mehr dem von Recht und Moral.

<sup>114</sup> Dafür spricht auch die von Thomasius im Grunde seit jeher vertretene strikte Scheidung von Recht und Tugend. Gleichwohl hält er gegebenenfalls auch die Manipulation von Menschen für berechtigt, was stark an das Motiv des legitimen Priesterbetrugs in Platons „Politeia“ erinnert. Weil „wenig Leute geschickt seyn/ die Wahrheit zu ertragen“, so ist ein Weiser gegenüber einem Narren „aus denen Regeln der Anständigkeit schuldig/ nicht alleine die Wahrheit zu verhehlen/ sondern sich auch öfters einer falschen Rede/ Verstellung/ Verdrehung u.s.f. zu bedienen.“ (GL: S. 151) Erklärlich ist dies vor dem Hintergrund des Nützlichkeitsprimats, das Thomasius für das Wissen aufstellt: „Es ist nicht alles nöthig/ was wahr ist/ denn es ist nicht alles was wahr ist/ nützlich. Ein wahres ist nöthig/ nehmlich das wahre das gut ist. Es ist aber nichts gut/ ohne was einen Menschen glücklich macht/ und es macht nichts den Menschen glücklich/ wen(n) es ihn nicht auch ruhig macht. Und eben dieses ist die einige Wahrheit/ die zur Weißheit erfordert wird.“ (AA 1/V: S. 54); „böse Wahrheiten“ sind hingegen die, die ihn „unruhig machen“ (AA 1/V: S. 55).

<sup>115</sup> *Hans-Jürgen Engfer* bezieht sich hier auf das folgende Zitat *Maximilian Robespierres* vom 5.2.1794 vor der französischen Nationalversammlung: „Ohne die Tugend ist der Terror verhängnisvoll, ohne Terror die Tugend machtlos. Tugend und Terror zusammen sind daher in Zeiten der Revolution der Kraftquell der Volksregierung.“ (zit. nach *Engfer* 1989: S. 35).

des Philosophenkönigs<sup>116</sup>, das weitgehend das Herrscherbild der Vormoderne prägte, etwa in den Fürstenspiegeln. Selbst Thomasius schien in seiner aufklärerischen Programmschrift „Von Nachahmung der Franzosen“ (1687) noch diesem Ideal anzuhängen, wenn er darauf verweist, daß sich in seinem Verständnis vom Amt eines „Christlichen und Weisen Fürsten insgesamt“ das ausdrückt, worauf Platon schon zielte, „wann er gesaget: Daß alsdenn die Republicquen höchst glücklich seyn würden, wenn entweder die Fürsten philosophirten, oder denen Philosophis die Regiments-Last aufgetragen würde.“ (KTS I: S. 29). Zwar projiziert er schon hier das Bild eines „aufgeklärten“ Fürsten, der als vorurteilsfreier und umfassend, allgemein-gebildeter Mensch sich seiner politischen Entscheidungen auf rational-aufgeklärte Art bewußt sein soll. Es enthält jedoch noch längst kein Regulativ zur Ausübung fürstlicher Macht, das Tyrannei verhindern kann und scheint vielmehr Ausdruck einer Hoffnungshaltung, daß gute Herrschaft v.a. das Produkt der persönlichen, moralisch-sittlichen Qualitäten eines Fürsten und nicht das Ergebnis einer grundsätzlichen politischen Arbeitsteilung darstellt. Spätestens vor dem Hintergrund seiner „Grundlehren“ aber ist nicht nachvollziehbar, wie sich die Annahme in der Sekundärliteratur verbreiten konnte, Thomasius würde, im Widerspruch zu seinen sonstigen Überzeugungen, den Fürsten von seinem ethischen Pessimismus ausnehmen und - mehr oder minder naiv - nur auf dessen Persönlichkeit vertrauen<sup>117</sup>. Tatsächlich ist der Fürst (wie jeder andere Mensch) keinesfalls von Thomasius' pessimistischen Menschenbild ausgenommen. Die wechselseitige Kontrollfunktion von Lehrer und Fürsten dürfte nicht zuletzt seiner Einsicht Rechnung tragen, daß oft „die mächtigen und gelehrten Narren die grösten Narren seyn; und dennoch öfters Rath ertheilen und Herrschafft ausüben“ (GL: S. 84).

Wichtige Fragen bleiben allerdings offen, denn im Grunde konkretisiert Thomasius das relativ abstrakt-theoretisch diskutierte Verhältnis von Princeps und Doctor nur im Hinblick auf den erhobene Anspruch auf politische Mitregierung der Lehrer: nämlich im Rahmen seiner Vorstellungen über die Funktion der Universitätslehrer und die Aufgabe der Universität als Reformzentrum der gesamten Gesellschaft<sup>118</sup>. Zwar können die Lehrer daher auch mittelbar, d.h. über die akademische *Öffentlichkeit* und die dort bestehende bzw. geforderte Lehr- und Meinungsfreiheit, im weitesten Sinne als Ratgeber der Politik aufge-

<sup>116</sup> Explizit in seinem Programm zur Lektion der „Prudentia legislativa“ im Sommersemester 1702 (AS 2/VI: S. 315). Kurz dazu *Schneiders* (1987: S. 38, 51).

<sup>117</sup> *Dreitzel* (1997: S. 46) spricht Thomasius in diesem Sinne ein „nahezu naives Vertrauen in die absolute Monarchie“ zu; ähnlich *Schröder* (1999: S. 77). *Rüping* sieht eine Garantie vor Machtmißbrauch nur darin, „daß Thomasius als *selbstverständlich* davon ausgeht, der Herrscher fühle sich an die von Gott gesetzten Normen gebunden.“ (*Rüping* 1989: S. 140, Herv. M.K.) Ähnlich *Hammerstein* (1972: S. 77), der vermutet: „Willkür oder Machtmißbrauch sind für Thomasius in diesem Zusammenhang (die Befolgung der Natur- und Vernunftgesetze, M.K.) undenkbar.“

<sup>118</sup> Vgl. hier Kapitel VII.2.



faßt werden. Auf welche Weise jedoch im Sektor der unmittelbaren Politikberatung des Fürsten, also in speziellen Staatsämtern, konkret das Verhältnis von Fürst und Ratgeber aussehen könnte, wird von Thomasius kaum erörtert, ja sogar, wie später zu zeigen sein wird, bewußt aus der Diskussion ausgegrenzt, weil er es einem *nichtöffentlichen* Arkanbereich zurechnet: Hier hat ein Rat seiner Natur nach geheim zu bleiben. Die Unterscheidung von *doctores* und *politici* spiegelt diese Trennung wider; darauf wird später zurückzukommen sein<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Vgl. hier in Kap.VII.1.b.

## IV. Kirchenpolitik, Justizpolitik, Wirtschaftspolitik

### 1. Die Trennung von Kirche und Staat

Mit dem Verhältnis von Kirche und Staat hat sich Thomasius in etlichen kirchen-, staats- und naturrechtlichen Werken sowie Streitschriften intensiv auseinandergesetzt<sup>1</sup>. Es ist schlechthin eines der zentralen Themen seines Wirkens (und seiner Zeit) überhaupt. Auffällig ist, daß sich dieses Problem für ihn primär und generell als eine *machtpolitische* Frage gestellt hat, und daß er aus diesem Blickwinkel heraus auch die diesbezüglichen (juristischen) Einzelprobleme untersucht hat. Vehement streitet für eine strikte *Säkularisierung* des Staates und dessen *Emanzipation* gegenüber dem machtpolitischen Einfluß der Kirche, untrennbar verbunden mit der Option für einen gestärkten und konfessionsneutralen Absolutismus, die ihren staatsrechtlichen Ausdruck im - später so genannten - Prinzip des *Territorialismus*<sup>2</sup> findet. Unmittelbar zurückzuführen ist diese Position als Konsequenz auf seine implizit wie explizit immer wieder geäußerte Einsicht, die Ursachen von Kriegen oder latenten Gefahren für den Friedens des Gemeinwesens ergäben sich vor allem aus der Instrumentalisierung der weltlichen Macht durch die Kirche.

Zur Erklärung seiner These von der machtpolitischen Verflechtung von Kirche und Staat bzw. der Beherrschung des Staates durch die Kirche als *der* Ursache von Unruhe und Gewalt bedient sich Thomasius in einem außerordentlich

---

<sup>1</sup> Zu seinem Kirchenrecht vgl. u.a. AS 1/II, GH 2/1\*, RTS, CKRG: S. 17. Kap. (269-292). Hierzu vgl. u.a. *Bienert* (1934: S. 404ff.), *Wiebking* (1973: S. 156ff., 189ff.), *Link* (1979: S. 292ff.).

<sup>2</sup> *Dreizel* (1997) hat zwar zu Recht darauf hingewiesen, daß die Wahrnehmung von Thomasius' Wirken unter dem typologischen Schlagwort des neueren Territorialismus (als Gegenbegriff zum Konfessionalismus) in gewissen Maße inadäquat ist, denn sie berücksichtigt nicht den zeitgenössischen geistigen und juristischen Diskussionsrahmen, in dem im Grunde drei verschiedene Problemkreise zu unterscheiden sind: die Organisation der Kirche, das Verhältnis von Kirche und Staatsgewalt sowie die Häresie- und Toleranzthematik. Das trifft natürlich für die jeweilige Zielstellung und den Argumentationsverlauf diesbezüglicher Schriften uneingeschränkt zu. Gleichwohl lassen sich letztlich alle drei Argumentationen im konsequenten Individualismus von Thomasius zusammenführen: So wie der Emanzipation des Staates gegenüber der Kirche ein ausgesprochen privatisiertes Verständnis von Religion korrespondiert, fungiert letzteres zugleich als notwendige Prämisse für die Begründung eines konfessionsneutralen Staates, der die Möglichkeit nach der Zulassung von individueller Religions- und Gewissensfreiheit eröffnet - eine Position, die Thomasius als politische Forderung zeitlebens vertritt.

starken Maße der Methode *historischer* Beweisführung. (Es sei an dieser Stelle nur vermerkt, daß er der erste war, der der Geschichte derart konsequent und systematisch den Eingang zum Wissenschaftskanon eröffnete, indem er ihre Bedeutung als eine universal nötige Grund- und Hilfswissenschaft für alle Fächer begründete<sup>3</sup>.) Er entwirft dabei eine Verfallsgeschichte der christlichen Religions- und Glaubensgemeinschaft hin zur kirchlichen Machtinstitution<sup>4</sup>, die bereits auf das Ende der Christenverfolgung der ersten Jahrhunderte und zugleich auf die Übernahme des Christentums als Staatsreligion durch den römischen Kaiser Konstantin den Großen im 4. Jahrhundert fällt. Hierbei zeigt sich, daß er von Gottfried Arnold und dessen „Unpartheischer Kirchen- und Ketzerhistorie“ von 1699/70, an der er wohl auch selbst mitgearbeitet hatte, entscheidende Impulse erhielt<sup>5</sup> und im Ergebnis „wie keiner seiner deutschen Zeitgenossen ... ein historisches Bewußtsein vom Ende des Konstantinischen Zeitalters der Kirche“ (Dreitzel 1997: S. 17) entwickelte.

Korruptiert durch die Verbindung mit weltlicher Macht<sup>6</sup>, findet eine Abkehr von den ursprünglichen christlichen Werten statt, etwa Demut und Sanftmut. Der Verlust der religiösen Einfalt schreitet mit einer Veräußerlichung des Glaubens fort, wobei u.a. der Anstieg der Zeremonien (äußerer Gottesdienst) die Bildung einer Klasse von Klerikern bedingt. Aufgrund ihrer machtpolitischen Ambitionen degradieren diese nun unter Anmaßung eines religiösen Interpreta-

---

<sup>3</sup> Wissenschaftstheoretisch ist dies auf seinen Empirismus zurückzuführen: Neben der subjektiven, individuellen Erfahrung fungiert die Historie - als Quelle von Fremderfahrung - als gleichberechtigtes Mittel zur wissenschaftlichen Erkenntnis, denn Wissenschaft bedeutet, die Ursachen von Sachverhalten zu erkennen. Zur universalen Bedeutung der Historie im Thomasischen Wissenschaftssystem vgl. ausführlich *Hammerstein* (1972: bes. S. 124ff.).

<sup>4</sup> Vgl. dazu AS 1/I: S. 22ff., AS 1/II: S. 87ff., ThS: S. Vorrede 4f. Die zentrale Bedeutung der Kirchengeschichte als notwendige Voraussetzung zum Verständnis des Kirchenrechts wird augenfällig an den „Cautelen der Kirchen-Rechts-Gelahrheit“: Hier nimmt die Darstellung der Kirchengeschichte (Kapitel 1-16) vom Umfang her mehr als die Hälfte des gesamten Werks ein (CKRG: S. 1-269).

<sup>5</sup> Dieses Buch ist für Thomasius „nach der heiligen Schrift das beste und nützlichste Buch/ das man in hoc scribendi genere gehabt hat/ und scheue mich nicht/ dasselbe allen meinen Auditoribus zu recommendiren/ und wenn sie das Geld dafür ihren Munde absparen/ oder erbetteln solten.“ (AS 2/IV: S. 227) Vgl. CKRG: S. 122ff. Zum kirchengeschichtlichen Interpretationsmuster der Abfallstheorie und seinem Verhältnis zu *Arnold* vgl. *Bienert* (1934: S. 432ff.) und *Buchholz* (1997), der im übrigen auch darauf verweist, daß Thomasius letztlich, und gegenüber *Arnold*, zur Meinung übergeht, die Verfallsgeschichte beginne bereits im ersten Jahrhundert (*Buchholz* 1997: S. 176). Zu *Arnold* selbst vgl. *Kantzenbach* (1993).

<sup>6</sup> „... so haben die Laster/ welche Leuten/ die in floribus und allem Überfluß leben/ zu begegnen pflegen/ nehmlich Ehr- und Geldgeiz/ und daraus entstehender Haß und Verfolgung der Widriggesin(n)ten/ alsbald auch die Christen/ vornehmlich die Bischöffe und Geistlichen angestecket/ als welche sich der Gunst des Keysers Constantini sonderlich bedienten.“ (AS 1/II: S. 89).

tions- und Wahrheitsmonopols die anderen Christen zu unwissenden Laien, womit der „erste Grundstein des Papstthums“ (GMR: S. 249) gelegt ist<sup>7</sup>. Auf diese Weise gelingt ihnen ein schleichender Staatsstreich, weil sich ihr Joch über das Gewissen der Laien damit zugleich auf die Inhaber der weltlichen Macht als Laien senkt. Die Fürsten wurden, insbesondere bei der Ketzerverfolgung, zu Erfüllungsgehilfen der Kleriker, indem sie mit dem Gewissenszwang erpreßbar wurden<sup>8</sup>. Ein herausragendes Druckmittel des Papsttums zur Erlangung der weltlichen Macht war etwa der *Sakramentenstatus* der Ehe, welcher die klerikale Einflußnahme in die Heiratspolitik der Fürsten sicherte<sup>9</sup>.

Im übrigen kann auch Thomasius' frühere Stellungnahme in der „Erörterung von der Lutherischen und Reformirten Fürstlichen Personen Heirath“ von 1689 (=AS 2/I) aus der Perspektive um die prinzipielle Klärung des Verhältnisses von Staat und Kirche betrachtet werden<sup>10</sup>. Die politische Brisanz dieser Kontroverse war erheblich: In Reaktion auf das seitens der lutherischen Orthodoxie in der anonymen Schrift „Der Fang des edlen Lebens durch Fremdb Glaubens-Ehe“ des Magdeburger Domprobstes Philipp Müllers ausgesprochene Verdikt der gemischtkonfessionellen Ehe zwischen dem lutherischen Fürsten Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz und der verwitweten, reformierten Prinzessin Maria Amalia (einer Tochter Friedrich Wilhelm des Großen), hatte Thomasius gerade für die Legitimität dieser Ehe plädiert<sup>11</sup>. Damit stand er nicht nur quer zur luther-

<sup>7</sup> Vgl. AS 1/I: S. 22f.

<sup>8</sup> Es wurde ihnen „zugelassen/ daß sie leben möchten/ wie sie wolten/ und ihnen Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit versprochen/ wenn sie nur die Ketzter brav verfolgten und ausrotteten.“ (AS 1/IV: S. 348).

<sup>9</sup> Die Kleriker konnten nämlich „unter diesem Vorwand/ nachdem sie sich/ als Stadthalter Gottes die Gewalt zu dispensiren und zu excommuniciren vorbehalten/ das gantze Volck/ vornehmlich aber die Fürsten unter ihrer Botmäßigkeit behalten“ (GL: S. 163) Vgl. JH 1/XXV: S. 358. Demgegenüber ist die Ehe nach Thomasius ein rein „weltliches Geschäft“ (AS 2/I: S. 6f.) Zu Sinn und Funktion der Ehe vgl. hier Kapitel VI.2.

<sup>10</sup> In der Sekundärliteratur wird oft der Eindruck erweckt, hier ginge es Thomasius schon prinzipiell um die Frage individueller Religionsfreiheit. Zwar ist unbestritten, daß religiöse Toleranz seine Grundhaltung ist, doch diskutiert er in diesem Kontext konkret nur die Rechtsposition von fürstlichen Personen, vgl. AS 2/I: S. 29.

<sup>11</sup> Thomasius hat Müllers Pasquill später in einer seiner Sammlungen selbst abgedruckt (=AS 2/II). In seiner ziemlich umständlichen Widerlegung argumentiert er allerdings noch stark theologisch und lediglich am Rande auf naturrechtliche Weise. Zur Kontroverse u.a. *Fleischmann* (1930: S. 31ff.) und *Lieberwirth* (1994a: S. 37f.). Aus Thomasius' Blickwinkel vgl. v.a. seine „Letzte Verfolgung wegen der von mit publicirten Ehe- und Gewissens-Frage“ (=GH 2/V), knapp auch GH 2/II: S. 55ff. Für den Probst Müller, der brandenburgischer Beamter war, ging die Angelegenheit übrigens weit unangenehmer aus: er wurde in Spandau inhaftiert. Thomasius beteuert: „... daß ich mit meiner Schrift nichts weniger intendiret/ als dem Probst Müller das Unglück/ das er sich selbst über den Haß gezogen/ zuwege zu bringen ... Also bemühethe ich mich vielmehr/ so bald ich in Brandenburgische Bedienung getreten war/ aus Christlicher intention für seine demission schriftlich zu intercediren...“ (GH 2/II: S. 57f.) Aus der Interpre-

rischen Orthodoxie und den Wittenberger Theologen, sondern auch zur kursächsischen Politik, was schließlich einer der Faktoren war, die ihn seines Rückhaltes am Dresdner Hof gegen seine Gegner (v.a. Valentin Alberti, Benedict Carpzov, August Pfeiffer) beraubte, die ihm aber andererseits mit dem Fürsten von Sachsen-Zeitz einen Fürsprecher am brandenburgischen Hof bescher-  
te<sup>12</sup>.

Zurück zur Kirchengeschichte: Wenn auch die Beziehung der Kirche zum Staat mit der Reformation eine Wende erfuhr, indem die Reformatoren die Kirche wieder der weltlichen Obrigkeit unterstellten, und den Laien ihre „Christliche Freyheit“ wieder zusprachen, war diese doch nur vorübergehend. Denn, so Thomasius, bald nach dem Tod der Reformatoren erneuert sich, jetzt nur unter anderen konfessionellen Vorzeichen, der Gewissenszwang, der zudem im protestantischen Bruderzwist zwischen Lutheranern und Reformierten noch eskalierte, so „daß sie ... an statt des hölzernen Jochs/ ein eisernes bekommen haben“ (AS 1/I: S. 23f.). Schließlich führte die auf einer fortgesetzten und forcierten Erhaltung der Uneinigkeit und gegenseitigen Verketzerung beruhende Macht der Theologen<sup>13</sup> geradewegs in die Katastrophe konfessionell verursachter Kriege<sup>14</sup>: „Denn es ist leicht zu beweisen/ daß alles Unglück/ so wir in den grossen Kriegen in hundert Jahren und länger erlitten/ aus dieser Schlammgrube alles Übels fast einig und allein hervor gequollen.“ (AS 1/I: S. 25)

---

tationsperspektive der Minimalisierung des Gegensatzes zwischen Reformieren und Lutheranern vgl. *Buchholz* (1991: S. 412ff.).

<sup>12</sup> *Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz* schrieb am Tag von Thomasius' Emigration aus Sachsen, der ihn noch am selben Tag aufgesucht hatte, einen für dessen Protektion wohl maßgeblichen Brief an den brandenburgischen Kurfürsten. Ab 1708 war Thomasius als Geheimrat für den Fürsten tätig. Obwohl sich schließlich im Ergebnis seines Plädoyers für die konfessionelle Mischehe mehr Vor- als Nachteile ergaben, kann man Thomasius nicht vorwerfen, in seiner Schrift politische Rücksichten genommen zu haben. Wenig glaubwürdig aber betont er im Nachhinein seine politische Naivität: Er wäre über die ihm entgegengebrachten negativen Reaktionen überrascht gewesen, weil er sich gerade nicht in politische Angelegenheiten hätte einmischen wollen: „... ich auch bey der Frage nur in terminis moralibus geblieben war, und mich in politica, oder ob dergleichen Heyrathen nützlich wären, nicht eingelassen hatte, eben damit ich des Staats-Ministerii zu Dreßden (welches ... diese Heyrath propter rationes politicas nicht gerne sahe) Feindschaft nicht erwecken möchte...“ (GH 2/V: S. 506) Entscheidend war, daß sich hier seine Überzeugung „mit dem persönlichen und Familieninteresse des Kurfürsten von Brandenburg traf und überdies an den brennenden Streit der Konfessionen in den Kurlanden rührte: damit gewann der Fall eine politische Bedeutung; der Schutz des Thomasius ging die höchste Staatsstelle an.“ (*Fleischmann* 1930: S. 34f.).

<sup>13</sup> Dem liegt offenbar die Überzeugung zugrunde, daß die Theologen ihre politisch einflußreiche Stellung nur aufgrund von ansonsten unnützen, selbstproduzierten theologischen Streitigkeiten und Subtilitäten erhalten können. Das Säen von Zwietracht unter Protestanten und Reformierten charakterisiert Thomasius als „Staatsstreich der falschen Pfaffen-Politic“ (AS 1/II: S. 196).

<sup>14</sup> „Bezeuget nicht gantz Deutschland und alle Königreiche in fast gantz Europa/ was Religions-Streit und Empörung vor Unheil und Schaden bringet?“ (AS 1/II: S. 110f.).

Der Zweck der historischen Suche nach den Ursachen solcher Fehlentwicklungen liegt auf der Hand: nämlich als Ansatzpunkt für die Beseitigung solcher macht- wie rechtspolitischen Mißstände, welche nach wie vor eine latente Gefahr für den öffentlichen Frieden darstellen, wie etwa die Ketzermacherei der Theologen<sup>15</sup>. Im Zentrum seiner Kritik steht daher jede Form eines theokratischen Staates. Thomasius diagnostiziert daher das grundsätzliche *Problem* in der staatsrechtlichen Struktur einer *Staatsreligion*, weil sie tendenziell die staatliche Souveränität untergräbt: „Soll es denn eine herrschende Religion seyn/ so wird dazu erfordert/ daß die Geistlichen sich eine Herrschafft über die Gewissen anmassen/ und sich hinter die Weltliche Obrigkeit stecken ... Das ist/ daß sie nicht allein den Willen/ sondern auch die Macht zu regieren haben. (AS 1/IV: S. 330) Mit diesem Angriff läutet er endgültig das Ende des konfessionalistischen Zeitalters ein. Gerade das im Augsburger Religionsfrieden<sup>16</sup> von 1555 installierte und im Westfälischen Frieden von 1648 erneuerte (und nunmehr auch die Reformierten einbeziehende) System des Konfessionalismus, das zur Verhinderung von weiteren Religionskriegen den Territorialfürsten des Reiches das *ius reformandi* nach dem Prinzip „*cuius regio, eius religio*“ zugestand, wird von Thomasius nunmehr seinerseits als Gefahr für den Frieden verstanden<sup>17</sup>.

Egal, ob die Kirche die staatliche Gewalt instrumentalisiert („Päpstlich Keyserthum“) oder ob die Regenten „den Leuten die Lehre mit dem Schwert aufdringen“ („Keyserlich Papstthum“) (AS 1/IV: S. 361)<sup>18</sup>, beide Fälle werfen dasselbe Dilemma auf: Sie konterkarieren die genuine, in der Wahrung und dem Schutz des äußeren Friedens bestehende Aufgabe des Staates, weil ein sich so oder so dem Einfluß einer Konfessionskirche aussetzender und daher notwendig Intoleranz praktizierender Staat selbst zur Hauptursache der Zerstörung des öffentlichen Friedens wird; mithin ist er auch zur Beendigung der somit z.T. mitverantworteten Konflikte unfähig. Zudem bedarf die (Wieder-) Herstellung des Friedens gerade eines aus dem Souveränitätsbegriff abgeleiteten staatlichen Machtmonopols. Dieses jedoch ist nicht gegeben, weil die machtpolitische Dominanz der Kirche die staatliche Souveränität faktisch aufgehoben hat. Wenn Thomasius in diesem Kontext den Begriff des Papsttums verwendet, steht dieser unabhängig von der Konfession als Synonym für die Beherrschung der weltlichen Macht durch die Kirche. Er schließt, im Gegensatz zu Pufendorf, der sich fast nur gegen den Katholizismus gewandt hatte<sup>19</sup>, also auch die Kritik an der

---

<sup>15</sup> RTS: S. 5f.

<sup>16</sup> Zu Deutschland im konfessionellen Zeitalter ausführlich *Heckel* (1983), vgl. *Greschat* (1993: S. 16ff.).

<sup>17</sup> AS 1/II: S. 104f.

<sup>18</sup> Vgl. auch AS1/IV: S. 355; AS 1/II: S. 102.

<sup>19</sup> Zu Gewissensfreiheit und Toleranz im Vergleich von *Pufendorf* und Thomasius vgl. *Simone Zurbuchen* (1996).

lutherischen Orthodoxie ein<sup>20</sup>: Am deutlichsten und unmißverständlichsten findet diese universalistische, weil konfessionsneutrale Wendung seinen Ausdruck in den Termini des „formalen Papstthums“ oder des „Politischen Papstthums“<sup>21</sup>. Aus dieser Analyse hat Thomasius schließlich in einer für seine Zeit bis dato unbekanntem und radikalen Weise die politische Forderung nach einer klaren Trennung von Staat und Kirche überhaupt erhoben.

*a) Die säkulare Emanzipation der staatlichen Macht aus dem „Politischen Papstthum“ und die Wiederherstellung der Souveränität*

Die angestrebte Emanzipation und Säkularisierung staatlicher Macht gegenüber dem Einfluß der Kirche ist das Resultat der Erkenntnis, daß die Religion als machtpolitisches Werkzeug mißbrauchbar ist und insofern zur primären, friedenszerrüttenden Gefahr werden kann<sup>22</sup>. Wenn die Ursache der Instrumentalisierbarkeit der Religion in ihrer Verknüpfung mit öffentlichen bzw. rechtlichen Machtmitteln zu sehen ist, dann begegnet dem Thomasius nun mit einer konsequenten Privatisierung bzw. Individualisierung der Religion. Daß er diesen Weg einschlägt, geschieht aber nicht etwa aus rein pragmatischen oder machtechnischen Gründen, vielmehr macht er auch die eigene Religionsauffassung für seine staatskirchenrechtliche Argumentation fruchtbar<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> „Was das Exempel eines Päpstlichen Keyserthums anlanget/ so suchet dasselbige fast jedermann nur im Papstthum/ daß aber die Evangelische Gemeinen davon befreyet wären/ solches ist die gemeine Fabel/ aber es ist eine Fabel und nichts mehr. Haben denn nicht an vielen Orten die Prediger den einen Fuß auff dem Rathause?“ (AS 1/IV: S. 355).

<sup>21</sup> Vgl. u.a. AS 2/XIV: S. 28; V-Osse: S. 27; JH: Vorrede o.S.; JH 3/I.

<sup>22</sup> „... daß die Religion bey vielen Menschen eine so verkehrte Wirkung habe/ daß sie sich solcher als eines Werckzeuges gebrauchen/ die ärgsten Laster zu verüben/ und nicht allein die Republic, in welcher sie leben/ zu verwirren/ sondern auch ihre Nachbarn zu drücken/ zu zerrütten und zu verstören.“ (AS 1/II: S. 109).

<sup>23</sup> Nicht zuletzt ist es das Wesen seiner sowohl von lutherischen, mystischen, pietistischen und reformierten Einflüssen geprägten Gläubigkeit, Religion nur als privates und persönliches Verhältnis des einzelnen mit Gott zu definieren, das im Grunde keiner kirchlich-institutionellen Vergemeinschaftung bedarf. Beispielhaft seien angeführt die starke Hervorhebung der von Luther entwickelten Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen (GH 3/VII: S. 758ff.), der mit den Pietisten geteilte individuelle Ansatz eines persönlichen Glaubens oder die zunehmende 'reformierte' Skepsis gegenüber dem äußerlichen Gottesdienst (GH 2/I\*: S. 5). Auch vom Standpunkt der natürlichen Religion erübrigt sich ein äußerer, d.h. kirchlich organisierter Gottesdienst: „Denn er ist ein genauer Herzenkündiger/ und bedarff keiner äusserlichen Ceremonien/ daß wir ihm damit unsern Willen erklären/ und was ihm in seinem Dienst am meisten gefället/ dasselbige ist ihm auch am besten bewußt und bekant. Daher muß nun unsere vernunft schliessen/ daß in dem Wesen Gottes nichts sey/ welches einen äuserlichen Gottesdienst gebiete.“ (AS 1/II: S. 82) Vgl. AS 1/II: S. 83. Dazu u.a. *Hattenhauer* (1993: S. 180ff.).

Auf der Basis eines privatisierten Verständnisses von Religion ist Thomasius in der Lage, eine scharfe Trennlinie zwischen ihrer religiösen und institutionellen Ebene zu ziehen. Somit liegt die Aufspaltung in eine religiöse Glaubensgemeinschaft und eine weltlich-säkulare Institution dem Grundprinzip des Thomasischen Kirchen- bzw. Fürstenrechts (*ius circa sacra*) zugrunde: Die religiöse *Überzeugung* ist privat, liegt in der freien Entscheidung jedes Menschen und ist das originäre Aufgabengebiet der Kirche. Dagegen unterliegt die in den öffentlichen Raum ragende *Praxis* der *Religionsausübung* grundsätzlich der Autorität der säkularen, staatlichen Rechtsgewalt. Umgekehrt bedeutet dies zugleich eine klar umrissene Begrenzung der kirchenrechtlichen Kompetenzen des Staates auf die rein äußeren Handlungen der Religionsausübung, nicht aber auf die religiöse Überzeugung der Gläubigen. Das Einfallstor der Theologen in den staatlichen Machtbereich wird geschlossen, indem die Definition der staatlichen Macht als *Rechtsgewalt* mit Sanktionsbefugnis für die äußeren, friedensstörenden menschlichen Handlungen sich keine weitergehende sittlich-moralische Verantwortung anmaßen darf, also auch nicht mehr für Glaubensangelegenheiten zuständig ist. Die Auffassung einer derart entinstitutionalisierten Kirche und eines auf private Gläubigkeit reduzierten Religionsverständnisses muß als der Angelpunkt angesehen werden, von dem aus Thomasius zu einer derart „umfassende(n) und konsequente(n) Destruktion der Legitimität des christlichen Staates und der Kirche als politischer und sozialer Institution“ (Dreitzel 1997: S. 45) gelangt, wie sie bis dato unbekannt war<sup>24</sup>. Selbst Pufendorf hatte trotz seines Eintretens für Gewissensfreiheit doch letztlich nie die Grundprinzipien der lutherischen Kirche aufgegeben, wenn er die Obrigkeit zumindest weiterhin in der Pflicht sah, mit ihren Mitteln für die Durchsetzung der natürlichen Religion zu sorgen. Demgegenüber tritt Thomasius für die strikte Trennung von Kirche und Staat als zwei substantiell unterschiedenen Vergesellschaftungsformen menschlicher Gemeinschaft ein. Seine wichtigsten Argumente lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Zum ersten sind Staat und Kirche hinsichtlich der *Ursache ihrer Entstehung* gänzlich verschieden, weil der Staat aufgrund der aggressiven gegenseitigen Gefährdung der Menschen erforderlich wird, die Kirche dagegen eine Stiftung Gottes darstellt. Der Staat ist das säkulare (kontraktualistische) Produkt menschlicher Übereinkunft<sup>25</sup>, die Kirche entsteht aus dem „Bunde des grossen Gottes mit den Menschen“ (RTS: 1)<sup>26</sup>. Ebenso existierte Religion, als das persönlich-individuelle Verhältnis zu Gott (d.h. noch nicht als intersubjektives),

---

<sup>24</sup> Ähnlich Hunter (1998: S. 45): „The spiritualisation of religion was thus reciprocally related to the secularisation of the church.“. Dreitzel (1997: S. 45) vergleicht die Radikalität der Thomasischen Kirchen- und Kleruskritik bereits mit *Voltaire*.

<sup>25</sup> Vgl. RTS: S. 27, GH 2/I\*: S. 3.

<sup>26</sup> Vgl. GH 2/I: S. 8ff.



ohnehin längst vor der Errichtung bürgerlicher Gesellschaften<sup>27</sup>. Zum zweiten unterscheiden sich ihre *Zwecke* fundamental. Während die (vertragstheoretisch<sup>28</sup>) „mit der höchsten Gewalt versehene Gesellschaft“ (GH 2/I\*: S. 9f.) auf die Erhaltung des öffentlichen Friedens und somit auf das weltliche Glück seiner Glieder zielt, sucht die Religion die ewige Glückseligkeit, den Frieden mit Gott, zu erlangen<sup>29</sup>. Daraus ergibt sich drittens, die Verschiedenheit der hierfür notwendigen *Mittel*. In den Bereich obrigkeitlicher Rechts- und Zwangsgewalt fallen nur diejenigen Handlungen, welche den Frieden des Gemeinwesens aufheben<sup>30</sup>. Religion hingegen „leidet keinen Zwang“ (GH 2/I\*: S. 6), ihr einziges Mittel ist der „Glaube, der durch die Liebe thätig ist.“ (GH 2/I\*: S. 17). Und schließlich ist die Kirche, bezogen auf Gott, eine Gesellschaft unter Gleichgestellten<sup>31</sup>. Hierin liegt zudem ein Grund für die gegenseitige Unvereinbarkeit des fürstlichen und des theologischen Amtes<sup>32</sup>. Der Inhaber der höchsten Gewalt verfügt über keine andere religiöse Kompetenz als jeder andere Christ. Insgesamt ist zu konstatieren: Thomasius dringt zu einer solch radikalen Trennung von Kirche und Staat, wie sie seinerzeit ein *Novum* darstellte: „Die Christliche Kirche oder Gemeinde hat mit einem weltlichen Staat oder gemeinen Wesen *nichts* gemein ...“ (GH 2/I\*: S. 13, Herv. M.K.)

Mit dem Schritt der säkularen Emanzipation des Staates, der diesen prinzipiell der politischen Einflußnahme unter moraltheologischen Vorzeichen entzieht, hat Thomasius zugleich die Grundlage zur Wiederherstellung der *Souveränität* gelegt, die nur machtmönistisch vorstellbar ist. Alle Machtmittel werden in der Hand des absoluten Fürsten konzentriert: „Denn zwey wiedrige Köpfe können ohnmöglich einen Leib regieren/ sondern es muß der eine den andern nothwendig unterdrücken.“<sup>33</sup> (GMR: S. 133) Der staatsrechtliche Status der Kirche ist demnach der einer *weltlichen Institution*<sup>34</sup>, die sich nicht über oder neben, son-

---

<sup>27</sup> „Ehe die bürgerliche Gesellschaft oder das gemeine Wesen entstanden, ist schon eine Religion gewesen.“ (GH 2/I\*: S. 5) Vgl. RTS: S. 5.

<sup>28</sup> AS 1/II: S. 108.

<sup>29</sup> GH 2/I\*: S. 17; RTS: S. 1.

<sup>30</sup> GH 2/I\*: S. 3f.

<sup>31</sup> Alle, einschließlich Fürsten *als* Christen, sind „in Ansehung ihres einzigen und gemeinen Vaters allesamt unter einander Brüder“ (GH 2/I\*: S. 14).

<sup>32</sup> Vgl. GH 2/I\*: S. 16. Nach Thomasius begreift auch das nach der Reformation für die protestantischen Fürsten beibehaltene Episkopalsystem die Fürsten nicht als Lehrer.

<sup>33</sup> „Es können in einem gemeinen Wesen nicht zwey höchste Gewalte oder Obrigkeiten seyn, weil sodann der gemeine Friede ohnmöglich erhalten werden könnte.“ (GH 2/I\*: S. 5).

<sup>34</sup> Thomasius hat im Zuge der Trennung der Rechtssphäre von der privaten Sphäre, zu der auch der Glaube des einzelnen zählt, einen spezifisch juristischen, nämlich kollektivistischen Begriff von Kirche entwickelt. Er bestimmt sie als Kollegium, d.h. als Religionsgemeinschaft aus dem Zusammenschluß einzelner. Weil ihr theologischer Status als *congregatio sanctorum* auf ihre rechtliche Stellung keinerlei Einfluß mehr hat, unterliegt sie als einfache Personenvereinigung der Korporationshoheit des Staates. Er

dem *im* Staat befindet, d.h. der weltlichen Jurisdiktion unterstellt ist: „Nun kömst es aber allein dem Fürsten zu/ daß er Rechts spreche darin/ daß Friede und Ordnung im gantzen Lande gehalten werde/ (die Kirche aber ist auch mit im Lande) und kan die Ordnung und Friede der Kirchen nicht davon ausgenommen/ oder die Verwaltung dieser Ordnung/ ohne offenbare zertrennung der Einigkeit/ welche die Seele der Republic ist oder ohne verringerung der Majestät nicht der Geistlichkeit überlassen werden/ wie unter anderem aus dem Exempel der Pöpstischen Lehre zu sehen.“<sup>35</sup> (AS 1/II: S. 182) Folglich kann sich so auch die Jurisprudenz von der Oberherrschaft der Theologie emanzipieren und die Theologen verlieren ihren (bisherigen) Sonderstatus<sup>36</sup>.

Aus dem neu definierten Status der Kirche folgt auch die Ablehnung der traditionellen „Papistischen Lehre/ daß der Kayser das Haupt in weltlichen/ und der Papst in geistlichen dingen sein müsse“ (GMR: S. 138f.). Statt dessen wird dem Regenten im Interesse des öffentlichen Friedens<sup>37</sup> die Oberhoheit „so wohl in weltlichen/ als in geistlichen Dingen“ (AS 1/II: S. 111) zugesprochen<sup>38</sup> und zum Kern des neuen Staatskirchenrechts. Das Fürstenrecht über geistliche Dinge ist jedoch nicht das Element einer moralphilosophischen Verantwortung, sondern genuiner Bestandteil einer rein *vernunft- bzw. naturrechtlich* begründeten staatlichen Souveränität<sup>39</sup>. Die Rechtskompetenz über geistliche Dinge bezieht sich jedoch nur auf diejenigen Angelegenheiten, welche kirchlich-institutionelles Handeln im öffentlichen Raum darstellen, also nicht auf die (ihnen zugrundeliegenden) religiösen Überzeugungen selbst. Mit seinem Ansatz, der

---

knüpft hierbei an Pufendorf an, der die Kirche als Kollegium im Staat bestimmte. Den Satz „*Est Ecclesia in Republica, non Republica in Ecclesia*“ hatte aber wohl erstmals *Dietrich Reinking* (1590-1664) 1616 aufgestellt. Dazu *Wiebking* (1973: S. 178ff.), *Rüping* (1968: S. 65ff.).

<sup>35</sup> Der Fürst solle deshalb auch den Amtsträgern der Kirche klar auseinandersetzen, „daß sie erkennen die Kirche sey in der Republicque, und nicht die Republicque in der Kirche/ und damit nicht im gemeinen Wesen eine zweyköpfigte gleichgültige Gewalt entstehen möge/ oder auch damit die geistliche Gewalt die weltliche nicht gar verschlucke.“ (CKRG: Widmung o.S).

<sup>36</sup> „So ferne aber die Kirche in der Republic ist/ sind die Kirchendiener eben so wohl des Fürsten Unterthanen/ als die Zuhörer.“ (AS 1/IV: S. 352).

<sup>37</sup> Vgl. AS 1/II: S. 108.

<sup>38</sup> Vorausgesetzt, diese gehen auf freiwillige Handlungen zurück und sind daher (juristisch) imputierbar. Es ist „alles Thun und Lassen der Unterthanen/ der Gewalt des Fürsten unterworfen/ wenn es nur dergleichen Thun und Lassen ist/ welches in dem freyen Willen der Unterthanen stehet/ so wohl natürlich und moralisch. Denn unmögliche Dinge den Unterthanen zu gebieten/ wäre Tyrannisch/ böse Dinge aber/ gottloß.“ (AS 1/II: S. 111).

<sup>39</sup> „Und gleichwie das höchste Recht, in dem gemeinen Wesen alles wohl zu ordnen, dem Fürsten zusteht, die Kirche aber, als eine Gesellschaft in dem gemeinen Wesen sich befindet, also gehöret auch die Ordnung in den Religionsachen zu dem Rechte eines Fürsten.“ (GH 2/I\*: S. 34) „Denn das Recht in Kirchensachen ist ein Stück der höchsten regierung/ und folglich auch der hohen Landes-Herrschaft.“ (AS 1/II: S. 118).

die Kirche als Institution und als religiöse Gemeinschaft unterscheidbar macht<sup>40</sup>, kann Thomasius auch die Scheidung in „äußerliche“ und „innerliche“ Religionsangelegenheiten (Pufendorf) durch die Trennung von juristischer und religiöser Kompetenz ersetzen<sup>41</sup>. Besonderen Wert legt er dabei auf die Feststellung, daß damit nicht lediglich eine terminologische Differenz zur bisherigen Behandlung der kirchenrechtlichen Thematik, etwa durch Henricus Coccejus, Philippus Mornaeus, Johann Heinrich Heidegger, Johannes Schilter oder Melchior Goldast<sup>42</sup> besteht. Vielmehr ist sie der Ausdruck eines substantiell neuen und gänzlich veränderten Verständnisses über das Verhältnis von Kirche und Staat. Denn der Einteilung in „innerliche“ und „äußerliche“ Religionssachen liegt letztlich noch die (undurchschaute) papistische Annahme der Einheit von Kirche und Staat zugrunde, die sich in der doppelten Führung des Gemeinwesens durch einen weltlichen und einen geistlichen Herrscher ausdrückt<sup>43</sup>. Demgegenüber betont Thomasius mit der scharfen Trennung von rechtlicher und religiöser Kompetenz die untergeordnete Stellung der Kirche unter den Staat. Ohnehin sei auch praktisch kaum feststellbar, ob eine äußerliche Religionssache zur religiösen Substanz gehört oder nicht - und daher bliebe immer strittig, welche Angelegenheit unter die fürstliche Jurisdiktion gehört<sup>44</sup>.

Für eine ausführliche Behandlung der diversen Rechtsmaterien, die in seinen Schriften zum Kirchenrecht behandelt werden, ist hier nicht der Ort<sup>45</sup>. Generell gilt, daß alle Fragen des äußeren Gottesdienstes (cultus externus) unter die säkular legitimierte fürstliche Kompetenz fallen, im einzelnen etwa Gottesdienstordnung, Gottesdienstzeiten<sup>46</sup>, Begräbnisfeierlichkeiten<sup>47</sup>, die Festlegung des

---

<sup>40</sup> Im übrigen kann Thomasius auch auf den von Luther begründeten Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zurückgreifen: allein die letztere wird von ihm als die wahre Kirche verstanden, (vgl. EKR II: S. 17). „Der wahre GOTTES-Dienst bestehet in nichts anders, als in Erkänntniß seines Elendes, und GOTT dienen, heisset den Willen GOTTES erfüllen, so daß der wahre GOTTES-Dienst nicht in Ritibus, sondern in Amore bestehet.“ (EKR II: S. 142)

<sup>41</sup> Vgl. AS 1/IV: S. 354; AS 1/I:111; CKRG: S. 282f.

<sup>42</sup> Vgl. CKRG: S. 271.

<sup>43</sup> Vgl. GMR: S. 27. So auch CKRG: S. 273: „... so kommen sie doch darinn fast alle überein/ daß das Kirchen-Regiment in der Republicque zwar unterschieden und besonder vom weltlichen Regiment seyn müsse/ aber es sey dasselbe dennoch dem weltlichen Regiment nicht entgegen zusetzen/ sondern man müsse sich bemühen/ diese beyde durch eine beständige Einträchtigkeit zu vereinen. Dieses aber könne gar füglich durch den Unterscheid zwischen der Macht in äusserlichen und innerlichen Kirchen-Sachen (circa interna & externa ecclesiae) geschehen/ so daß in jenen dem Fürsten/ in diesen aber den Bischöffen/ oder dem Papst sein Recht unbeschädiget bleibe: und dahin gehöre auch die Rede Christi: gebet dem Käyser was des Käysers ist/ und GOTT was GOTTES ist.“

<sup>44</sup> Vgl. AS 1/II: S. 111f., AS 1/IV: S. 354f.

<sup>45</sup> Zu den Teilrechten des ius circa sacra vgl. *Wiebking* (1973: S. 193ff.).

<sup>46</sup> AS 1/IV: S. 356ff.

Kalenders sowie die von Feiern und kirchlichen Festtagen, Kirchenmusik oder auch die Kleidungsordnung der Theologen<sup>48</sup>. Dadurch, daß sämtliche Zeremonien der sichtbaren Kirche für Thomasius im Grunde ohne jeglichen Belang für das Verhältnis des einzelnen zu Gott sind, ihnen jedoch günstigenfalls eine wichtige *soziale* bzw. eine sozialdisziplinierende Funktion zukommen kann<sup>49</sup>, werden sie von ihm durchaus als Angelegenheiten betrachtet, die letztlich der politischen Entscheidungsbefugnis des Fürsten unterstellt sind und derer er sich bei der Erfüllung seiner zentralen Aufgabe der Friedenswahrung bedienen kann. Wenn Thomasius auch die Besoldung der Theologen als fürstliche Amtspflicht betrachtet, gründet das in der Überzeugung, daß der Religion durchaus prinzipiell eine wichtige soziale Aufgabe zukommt. Ohne diese kann „keine menschliche Gesellschaft/ geschweige denn das gemeine Wesen bestehen“ (CKRG: Widmung o.S.). Da die Pflege der Religion aber gerade nicht in die Kompetenz des fürstlichen Amtes fällt, muß der Regent die angemessene Besoldung der Kirchendiener sicherstellen<sup>50</sup>.

Das im säkularen Souveränitätsverständnis verankerte Kirchenrecht des Fürsten ist nach Thomasius dennoch nicht zu verstehen als eine Blankobefugnis des Souveräns, traditionelle Kirchenbräuche je nach Gusto (oder Staatsräson) per Gesetz abzuschaffen oder neue einzuführen. Vielmehr handelt es sich nur um die grundsätzliche Legitimation der Möglichkeit, dann mit den Mitteln des Gesetzgebers intervenieren zu können, sobald eine Gefährdung der öffentlichen Ordnung droht; auch dann, wenn eine weitere Verbreitung ‘schädlicher’ oder ‘falscher’ Zeremonien verhindert werden soll<sup>51</sup>. D.h., die Form der Anbetung

---

<sup>47</sup> Dazu indes die „Abhandlung vom Recht Evangelischer Fürsten in Solennitäten bey Begräbnißen“ von 1702 (=AS I/V).

<sup>48</sup> Vgl. AS I/II: S. 159ff. Das Beispiel des Kalenders bezieht sich auf die seinerzeit umstrittene Einführung des Gregorianischen Kalenders, der ja erst 1700 in Brandenburg eingeführt wurde. Das Feiertagsgebot illustriert u.a. „das Christliche Edict unseres Gnädigsten Chur-Fürsten von Heiligung des Sabbaths“, welches u.a. das Arbeitsverbot an Sonn- und anderen kirchlichen Feiertagen wie auch die Schließung von Gasthäusern verordnet. (vgl. RTS: S. 3). Diese Kompetenz hat sich bis auf den heutigen Tag gehalten: Noch immer nehmen unsere Parlamente ihre gesetzgeberische Oberhoheit in „Mitteldingen“ wahr, wenn sie über die Festsetzung von Feiertagen entscheiden.

<sup>49</sup> Die Zeremonien sind „zu nichts anders nutze, als daß man mit einander pacifice lebe“, werden aber von Gott selbst „nicht ästimiret“ (EKRK: S. 33).

<sup>50</sup> CKRG: S. 286., vgl. EKRK II: S. 140.

<sup>51</sup> „Gleichwie aber ein MEDICUS besser thut, wann der die Kranckheit toleriret, und nur vorbawet, damit dieselbe nicht weiter um sich greiffe, als wann er sie mit Gewalt in den Leib hinein treibet, also ist es auch hier, wann ich die Dissentirenden tolerire, so kan ich damit allezeit mehr ausrichten, als wann ich Kirchen-Ordnungen und leges mache; solches beweise ich ex natura rei, dann man wird in denen Historien finden, daß durch die Verfolgung allezeit eine Meynung und Secte befördert worden.“ (EKRK II: S. 33). „Der Fürst umschräncke die Ceremonien, jedennoch lasse er einem jeden seine Freyheit, und lasse die wahre Lehre fleißig lehren, hernach soll der Fürst auch quoad

bzw. Religionsausübung verbleibt praktisch solange im freien Ermessen der Gläubigen, solange damit keine sozialen Konflikte provoziert werden. Im Gegensatz zu Hobbes' kirchenrechtlichen Vorstellungen fungiert der Fürst bei Thomasius also nicht zugleich als religiöses Oberhaupt, sondern nur als weltlicher Hüter der öffentlichen Ordnung in bezug auf die äußere Religionsausübung<sup>52</sup>. Ausgenommen von dieser fürstlichen Kompetenz bleiben diejenigen Zeremonien, die nicht als religiöse „Mitteldinge“ (adiaphora)<sup>53</sup> interpretiert werden, d.h. welche von Christus selbst gestiftet wurden, etwa Taufe oder Abendmahl<sup>54</sup>, sowie diejenigen Kirchenbräuche, die essentieller Bestandteil der christlichen Überlieferung sind<sup>55</sup>. Der Fürst übertritt erst dann die Grenze seiner Kompetenz, „wenn ein Eingriff substantiell dem göttlichen Wort widerspricht.“ (Link 1979: S. 314) Allerdings scheint Thomasius zuweilen auch eine noch radikalere Konsequenz aus dem absoluten Primat säkular-naturrechtlicher Politik zu erwägen. Ausdrücklich in Abgrenzung zu Pufendorf, der noch von der notwendigen Übereinstimmung fürstlicher Anordnungen mit religiösen und kirchlichen Regeln ausgegangen war, verweist er auch auf die Legitimität solcher staatlichen Anordnungen, die unter Umständen der Religion widersprechen<sup>56</sup>. Ein äußerliches Widerstandsrecht aus religiöser Motivation wird kategorisch ausgeschlossen. Ob und inwieweit es Thomasius in seiner radikal verinnerlich-

---

Conceptus falsam doctrinam toleriren, jedoch so weit einschräncken, damit dieselbe nicht weiter um sich greiffe.“ (EKRG II: S. 36f.).

<sup>52</sup> Bei *Hobbes* oblag dem Fürsten kraft Amtes auch die Initiative zur Festlegung der Kirchenbräuche, die inhaltliche Entscheidung über Glaubensfragen, die Schriftauslegung etc. Beide aber kommen im Ziel überein, die weltliche Souveränität gegenüber der Kirche zu stärken, und stützen sich hierbei auf die Prämisse, daß die wahre Religion nur ein innerliches Verhältnis des einzelnen zu Gott sei, also die äußere Kirche im Grunde nichts mit dem Seelenheil des einzelnen zu tun habe. Vgl. dazu den gesamten 3. Teil des „Leviathan“: „Vom christlichen Staat“ (*Hobbes* 1998: S. 285-459) Ein guter Vergleich der kirchenrechtlichen Grundsätze von *Hobbes* und Thomasius findet sich bei *Peter Schröder* (1997). Allerdings liegen die Motive beider weiter auseinander, als dieser annimmt: Während das Postulat von der Verinnerlichung des Glaubens bei *Hobbes* eher bloß als instrumentell-pragmatisches Argument zur Stärkung des Souveräns erscheint, wurzelt es bei Thomasius in einer zweifellos tiefen und echten religiösen Überzeugung. Flankiert wird es von der Überzeugung von der absoluten Illegitimität (und nicht der praktischen Undurchführbarkeit) des staatlichen Zugriffs. Wenn *Schröder* (1997: S. 61) angesichts der Gemeinsamkeiten zum Schluß kommt, Thomasius hätte bei seinen Überlegungen tatsächlich wesentlich auf *Hobbes*, und sogar mehr als auf *Locke*, rekurriert, scheint das m.E. durch die Quellenlage nicht belegt: „Man kan also leicht zwischen dieser Lehre des Hobbes und der Lehre des Lockens einen Vergleich anstellen. Was der Hobbesses gutes hat/ solches findet man bey dem Locken/ ohne daß es solte mit der verkehrten Lehre des Hobbesii vermischet seyn.“ (CKRG: S. 130).

<sup>53</sup> Vgl. dazu insgesamt „Vom Recht Evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien“ von Thomasius und Brenneisen (AS I/II).

<sup>54</sup> AS I/II: S. 87.

<sup>55</sup> GH 2/I\*: S. 34.

<sup>56</sup> GMR: S. 30.

ten Religions- und Kirchengauffassung am Verständnis für die essentielle Bedeutung der institutionellen Seite für eine Glaubensgemeinschaft ermangeln mochte, ist freilich eine Frage, die getrost der theologischen Diskussion überlassen werden kann<sup>57</sup>. Wichtiger ist, so der Hinweis Dreitzels (1997: S. 48), daß Thomasius es folglich auch nicht durchschaute, „daß im konfessionellen Fürstenstaat die relative Autonomie der Kirche und die Teilhabe der Stände an ihrem Regiment ein wesentliches Element zur Eindämmung der Willkür war“.

### b) Religiöse Toleranz

Die gegenüber der Kirche erfolgte Herstellung der staatlichen Souveränität ist die Voraussetzung für die Erfüllung der friedenswahrenden Aufgabe des Fürsten. Denn diese besteht nunmehr primär - entsprechend der von Thomasius als Hauptursache der Friedenszerrüttung diagnostizierten konfessionellen Intoleranz - in der Sicherung von *Toleranz* und damit der Gewährung von *Religionsfreiheit*<sup>58</sup>: Der Fürst, so Thomasius, soll darauf achten, daß er „auch denen dissentirenden in der Religion/ wenn dieselbe nur sonst ruhig/ fromm und stille als treue Unterthanen leben/ Auffenthalt in der Republicque verschaffe/ und über ihre Gewissen nicht zu herrschen suche/ wie nicht weniger denenjenigen die sich von denen abergläubischen Ceremonien loß reissen wollen/ Freyheit solches zu thun vergönne...“ (AS 2/V: S. 273). Hierbei existiert eine strenge Komplementarität zwischen obrigkeitlichen Rechten und Pflichten<sup>59</sup>. Der Fürst verfügt über die genannten Rechte in Religionsangelegenheiten nur deshalb, weil er in der Pflicht steht, den öffentlichen Frieden herzustellen. Das Kirchenrecht ist somit Ausdruck einer rein *säkular* legitimierten Amtsbefugnis, die ausschließlich auf die *naturrechtlich* begründete Zwecksetzung des Staates und ihrer dazu erforderlichen Mittel zurückgeht<sup>60</sup>. Es resultiert nicht, wie selbst in der lutheri-

---

<sup>57</sup> Schon *Bienert* (1943: S. 430) vermißt bei ihm „das Verständnis für die Selbstverwaltung der Kirche“. *Schmidt* (1954: S. 443) beklagt, daß die Kirche „praktisch dem Staate ausgeliefert“ wurde und zum „Instrument der Staatshoheit“ geworden war. Ähnlich *Gericke* (1989: S. 53), der bei Thomasius „ein mangelndes Bewußtsein dafür, daß Wesen und Form der Kirche nicht auseinandergerissen werden dürfen“, konstatiert.

<sup>58</sup> *Simone Zurbuchen* (1996: S. 178) hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Thomasius im Gegensatz zu Pufendorf, der aus dem Primat des Friedensschutzes u.U. noch den Zwang zu einer einheitlichen Konfession zuließ, dem Schutz der Dissidentierenden höchste Priorität einräumt.

<sup>59</sup> Vgl. GH 2/I\*: S. 21.

<sup>60</sup> „Und derhalben/ wenn eine Republicq, so bisher Heidnisch gewesen/ den Christlichen Glauben annimmt/ so wird der Staat derselben Republic, was das Fürsten-Recht anlangt/ nicht geändert/ oder abgethan/ sondern es bleibt die höchste Regierung in allen Stücken/ es bleiben die Unterthanen mit allen ihren Aemptern und Pflichten. Denn die Aenderung/ welche durch das Christenthum mit den Unterthanen geschicht/ oder doch geschehen soll/ hat mit der Verbündnis des Fürsten mit seinen Unterthanen nichts

schen Staatsauffassung, aus der Sorge der weltlichen Obrigkeit um die Durchsetzung der religiösen Gebote. Folglich ist auch die Wahrnehmung des Kirchenrechts völlig unabhängig von der Konfession des Herrschers: „Denn das Recht der Natur machet keinen Unterschied unter einem ungläubigen und gläubigen Regenten.“ (GMR: S. 47)<sup>61</sup>. Das ist die ideengeschichtliche Basis, auf der sich später auch der preußische König Friedrich II. in seinem „Politischen Testament“ von 1752 als konfessionsneutrales weltliches Oberhaupt aller Konfessionen verstehen kann: „Ich bin gewissermaßen der Papst der Lutheraner und das kirchliche Haupt der Reformierten. Ich ernenne Prediger und fordere von ihnen nichts als Sittenreinheit. [...] Ich bin neutral zwischen Rom und Genf.“ (Friedrich der Große 1987: S. 45)

Erst das Prinzip des *Territorialismus*<sup>62</sup>, das den Staat vom machtpolitischen Einfluß der Kirche befreit, und das nicht mehr am Gedanken einer einheitlichen Staatsreligion festhält, läßt erstmals prinzipiell und ausdrücklich eine *individuelle* Religionsfreiheit zu<sup>63</sup>: „Was seine eigene Unterthanen betrifft, ist es ausgemacht, ... daß ein Christlicher Fürst dieselben zu seiner Religion nicht zwingen könne, *nicht einen einzigen*, geschweige denn alle.“<sup>64</sup> (GH 2/I\*: S. 24, Herv. M.K.) Der epochale Bruch zum konfessionalistischen System ist offenkundig: Wurde dort die individuelle Religionsfreiheit noch als prinzipielle Gefährdung

---

zu thun/ sondern gehet nur auf die innerliche Beschaffenheit des Gemüths/ und bleibt demnach das Fürsten-Recht über die Unterthanen in seinen Würden.“ (AS 1/II: S. 106f.) „Also muß man für allen Dingen das Recht eines jeden Fürsten (er mag gleich ein Heydnischer oder Christlicher Fürst seyn/) nach denen Regeln der gesunden Vernunft untersuchen.“ (CKRG: S. 282). Die rein naturrechtliche Begründung des *ius circa sacra* unterscheidet Thomasius wiederum von *Pufendorf*, vgl. *Zurbuchen* (1996: S. 179).

<sup>61</sup> Zur Einsetzung von Theologen in ihre Ämter vgl. auch GMR: S. 54.

<sup>62</sup> Territorialismus ist „die aus dem Bestimmungsrecht der Staatsgewalt über alle Sozialbereiche des Territoriums auch dasjenige über die ‘äußeren’ Angelegenheiten der Kirche hergeleitete“. (*Link* 1985: S. 137), vgl. ders. (1979: S. 292ff.), *Dreitzel* (1997: S. 48), *Bienert* (1934: S. 416ff.), *Stolleis* (1988: S. 288). Die spätaufklärerische Gegenbewegung zum Territorialismus ist der sog. „Kollegialismus“, welcher der Kirche als einem Kollegium bzw. einer Religionsgemeinschaft ein eigenes Recht eingesteht, d.h das Kirchenregiment der staatlichen Hoheitsgewalt entzieht. Vertreter sind u.a. *Christoph Matthäus Pfaff* (Tübingen), *Lorenz von Mosheim* (Göttingen), *Georg Ludwig Boehmer* (Göttingen).

<sup>63</sup> Vgl. auch AS 1/II: S. 104. Aus religiöser Sicht war es für die Denkmöglichkeit individueller Toleranz bereits wesentlich, daß Thomasius den Glauben als rein persönliche Beziehung zwischen dem einzelnen und Gott verstand, unabhängig von jeder institutionell vorgegebenen Bekenntnisform oder Gottesdienstpraxis. *Rüping* (1968: S. 67) hat daher zutreffend von einer „antikirchliche(n) Prägung seines Toleranzbegriffs“ gesprochen.

<sup>64</sup> Im übrigen bezieht sich die individuelle Religionsfreiheit auch auf den Fürsten selbst, denn dessen Konfession bleibt ebenso wie die seiner Untertanen Privatsache (vgl. GH 2/I\*: S. 26). Wenn man so will, liefert Thomasius damit auch die staatsrechtliche Legitimation für die Tatsache eines reformierten brandenburgischen Herrscherhauses über weitgehend lutherische Untertanen.

für den innerstaatlichen Frieden wahrgenommen, die es gerade mit dem *ius reformandi* zur Herstellung einer innerstaatlichen konfessionellen Einheit zu bannen galt, stellt sie für Thomasius umgekehrt ein effizientes und erfolgversprechendes *politisches Instrument* in den Händen des säkular-rationalen Staates dar, das ihm zur Erfüllung seiner friedenswahrenden Aufgabe dient<sup>65</sup> und dadurch zu einem seiner konstitutiven Elemente wird.

Die *Grenzen* der fürstlichen Toleranzpflicht zieht Thomasius genau dort, wo die Toleranz bzw. ihre Garantiemacht selbst bedroht wird. Insbesondere muß der Herrscher kraft seines Rechts sicherstellen, daß er die Theologen als potentielle Unruhestifter „so wohl als andere Unterthanen/ in gebührenden Gehorsam halte/ und ihnen nicht gestatten auff andere Religions-Verwandten/ die der Fürst in seinem Lande duldet/ zu schmähen/ auch diejenigen die hierinnen nicht pariren wollen gebührend zu straffen.“ (AS 2/V: S. 273) Auch rechnet Thomasius die Pazifizierung von eskalierenden theologischen Streitigkeiten zu den wesentlichen Elementen der obrigkeitlichen Aufgabe zur Wahrung des öffentlichen Friedens. Dennoch ist ein Herrscher im Hinblick auf den Inhalt der strittigen Glaubensfragen weder als Mensch noch Christ, v.a. aber nicht als Fürst befugt, sich zum Richter zu erheben und diese mit exekutiven Machtmitteln zu entscheiden<sup>66</sup>, da religiöse Differenzen nicht per se gefährlich sind, d.h. „weil unterschiedene Meinungen und Gebräuche in Religionssachen den gemeinen Frieden nicht hindern.“ (GH 2/I\*: S. 33). Selbst eine drohende Kirchenspaltung verpflichtet ihn nur zu einer *neutralen* Vermittlerrolle zwischen den Streitparteien, der aber keine Amtsbefugnis über die Entscheidung von Glaubensangelegenheiten zugrunde liegt. Scheitert jedoch sein Schlichtungsversuch, „ob durch sanftmüthige Unterredungen friedfertiger Leuthe von beyden Theilen diese Spaltungen können gehoben werden“, berechtigt ihn seine fürstliche Sankti-

---

<sup>65</sup> Diesen Aspekt hat besonders *Ian Hunter* hervorgehoben: Seine These lautet, daß das Staatskirchenrecht von Thomasius (und Pufendorf) „not based on a modern ‘philosophical liberal’ conception of the ‘inalienable’ moral rights“, sondern daß der Begriff von religiöser Toleranz primär als staatsrechtlich relevantes „instrument of social pacification“ (*Hunter* 1989: S. 48f.) entstand. Allerdings schießt er mit dieser pointierten, rein politisch-funktional argumentierenden Darstellung wohl über das Ziel hinaus, denn er unterschätzt die Bedeutung des bei Thomasius ebenso präsenten Gedankens von der absoluten Illegitimität eines staatlichen Zugriffs auf die Sphäre individueller Religiosität oder Moral, vgl. hier II.2, II.3 sowie IV.1.b.

<sup>66</sup> Vgl. GH 2/I\*: S. 33. Ebenso RTS: S. 75. „Von der Wahrheit derer durch Theologische Controversien in Streit gezogenen geistlichen Dinge durch einen Rechts-Spruch zu urtheilen/ kömmt keinem Menschen zu/ und also auch nicht einem Fürsten/ vermöge seines Fürsten-Rechts zu.“ Aus der gleichen Intention heraus, nämlich theologische Streitigkeiten als Unruheherde im Gemeinwesen auszuschalten, hatte *Hobbes* einen gänzlich anderen Schluß gezogen: Der weltliche Herrscher verfügt zugleich über alle religiöse Kompetenz, somit auch die inhaltlichen Entscheidungen in religiösen Streitfällen oder die verbindliche Interpretation der heiligen Schrift Vgl. den 3. Teil des „Leviathan“: „Vom christlichen Staat“ (*Hobbes* 1998: S. 285-459).



onsmacht, die gegenseitige, äußerliche Tolerierung der Streitparteien im Interesse des Gemeinfriedens zu erzwingen<sup>67</sup>. Allerdings hat Thomasius trotz der rein naturrechtlich-säkular definierten Funktion des Staates das Prinzip religiöser Neutralität nicht immer in letzter Konsequenz durchgehalten: Weil für ihn Religionsfreiheit keineswegs mit religiösem Indifferentismus gleichzusetzen ist, spricht er dem Fürsten gelegentlich durchaus die Sorge um die Beförderung der „wahren“ Religion zu<sup>68</sup>. Mit der aktiven Unterdrückung Andersgläubiger hat das allerdings nichts zu tun<sup>69</sup>.

Darüber hinaus ist ein Regent nicht zur Duldung solcher Lehren verpflichtet, die „notwendig zur Rebellion und Unfrieden Anlaß geben“ (GH 2/I\*: S. 28). Das sind zum einen diejenigen, die „unter dem Prätext der Religion“ oder bereits mit dem „Prärogativ“ einer bestimmten Religion die allgemeinen (natur-)rechtlichen und sittlichen Grundlagen des Gemeinwesens verleugnen. Als Beispiel findet sich hier die religiöse Legitimierung von Diebstahl, Raub oder Mord<sup>70</sup>. Zum anderen betrifft das solche Lehren, welche aus religiöser Perspektive unmittelbar die naturrechtlich fundierte Legitimität des säkularen, absolutistischen Rechtsstaates untergraben. Von Thomasius hervorgehoben ist etwa die Aufhebung des naturrechtlichen Gebots der Vertragstreue gegenüber Ketzern, insbesondere dessen Variante der Aufkündigung der Loyalität gegenüber exkommunizierten oder andersgläubigen Herrschern<sup>71</sup>. Ebenso wenig tolerierbar ist ein generelles Primat der Loyalität gegenüber einer Kirchenführung, die nicht der Autorität des Territorialfürsten unterworfen ist; egal ob diese in Konstantinopel sitzt, in Rom, Wittenberg „oder wo es sonst wolle“ (GH 2/I\*: S. 29). Allerdings schließt gerade das Thomasische Prinzip, daß Toleranz nur jene in

---

<sup>67</sup> GH 2/I\*: S. 33.

<sup>68</sup> Dann etwa, wenn er im Zuge der Pfarrerbesoldung die Sorge des Fürsten um eine „wahre Religion und wahre Frömmigkeit“ anführt, welche (wenn auch konfessionell nicht definiert) nur „die reine Christliche Religion/ wenn sie aus dem Evangelio genommen ist“, meint, oder wenn er die fürstliche Toleranzpflicht mit der Bedingung versieht, „daß die wahre Lehre keinen Schaden leyde“ (CKRG: S. 286, 291; Herv. M.K.). Daher ist die von *White* (1913: S. 122) getroffene Feststellung, Thomasius wäre „nicht nur zur Duldsamkeit, sondern zu völliger religiöser Freiheit“ vorgedrungen, wohl etwas zu euphorisch.

<sup>69</sup> Auch *Dreitzel* verweist auf diese Spannung: „Thomasius konnte sich niemals entscheiden zwischen einer konsequenten Säkularisierung des Staates und einem Absolutismus, der seinen Typus des vernünftigen Christentums *durchsetzt* - vermutlich konnte er mit diesem Widerspruch in seiner Lehre deshalb leben, weil die Auswirkungen beider Positionen in seiner Wahrnehmung in die gleiche Richtung gingen: in die Reduktion von Kirche und Religion auf eine ‘christliche Gesinnung’ des einzelnen.“ (*Dreitzel* 1997: S. 23, Herv. M.K.) Allerdings würde ich statt des stark repressiv klingenden „durchsetzen“ eher von „befördern“ sprechen.

<sup>70</sup> GH 2/I\*: S. 27f.

<sup>71</sup> GH 2/I\*: S. 28.

Anspruch nehmen können, welche sie auch selbst praktizieren, zunächst auch die drastische Konsequenz der Nichtduldung von Katholiken ein<sup>72</sup>.

Die strikt säkular-naturrechtliche Legitimierung der weltlichen Herrschaft impliziert zudem die Stärkung der Fürstensouveränität, weil mit ihr auch die Möglichkeit der Berufung auf ein religiös begründetes Widerstandsrecht gegen einen unchristlichen oder ketzerischen Herrscher entfällt, so wie dies die mittelalterlichen Vorstellungen eines Gottesgnadentums noch zuließen. Es bedarf schließlich kaum noch der Erwähnung, daß ebenso alle Ambitionen auf eine religiöse Instrumentalisierung der fürstlichen Autorität unter ein Verdikt fallen. Darunter zählen etwa Lehren, die eine zwangsweise Exekution von Konzil-, Synodal- oder anderen klerikalen Entscheidungen durch den Fürsten als weltlichen Arm vertreten oder die ihm eine Politik der Intoleranz (Verweigerung des Asylrechts!) vorschreiben wollen<sup>73</sup>. Für den Fall des notwendigen Einschreitens gegen derartige Bestrebungen von intoleranten und streitlustigen Theologen empfiehlt Thomasius gleichwohl eine angemessene, moderate Reaktion. Sie solle nicht in einer drastischen Bestrafung bestehen, etwa Landesverweisung oder Gefängnis. Statt dessen soll Toleranz, gestützt durch Geldbußen, selbst als Mittel der Deeskalation eingesetzt werden, denn sie kann in theologischen Konflikten verhindern, daß sich solche „Ketzermacher“ gerade durch ihre Bestrafung als Märtyrer profilieren können<sup>74</sup>.

Da Thomasius seinen Toleranzbegriff prinzipiell universalistisch anlegt, kann er ihn auch über die drei - seit dem Westfälischen Frieden für das Reichsgebiet anerkannten - christlichen Hauptkonfessionen, d.h. der Römisch-Katholischen, der Lutheraner und der Reformierten, hinaus ausweiten. Einher geht das mit der Überzeugung, es sei ohnehin unmöglich, 'objektive' Kriterien für einen allein wahren und seligmachenden Glauben zu ermitteln. Auf diese Weise wird generell allen potentiell Irrenden das Recht auf ihre religiöse Freiheit zugestanden, vorausgesetzt, sie verletzen durch ihr Handeln nicht den Frieden des Gemeinwesens. Folglich tritt Thomasius daher nicht nur für die Toleranz gegenüber christlichen Sekten ein (Arianer, Socinianer), sondern kann auch die von Juden einschließen<sup>75</sup>. Daß er nach eigener Aussage selbst keine besonderen

---

<sup>72</sup> „Daher ists ohne Zweiffel nicht klug gehandelt/ wenn man die Papisten duldet/ all-diweil ihr erstes Principium dieses ist/ daß man die dissentirenden oder irrenden nicht toleriren müsse.“ (CKRG: S. 291).

<sup>73</sup> GH 2/I\*: S. 28.

<sup>74</sup> A-Osse: S. 55.

<sup>75</sup> AS 1/II: S. 112f.; vgl. AS 1/II: S. 305. „Man machet sich auch insgemein einen falschen Concept de Blasphemia: Wann nun ein Jurist darüber kommt, und saget: Die Theologie halten die Socianer, Arrianer, Juden, etc. alle für Blasphemos; so thun nun solche Leute, v.g. daß der Jude ausspeyete, wann er den Namen Christi nennen höret, zwar nicht recht, allein deßwegen müssen sie schon GOtt Rechenschaft geben. Ich kan aber mit gutem Gewissen kein Urtheil über solche Leute abfassen, indem auch Christus selbst saget: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun. Nun ist aber ein

Sympathien für Juden hegt, denn „iedermann/ der mich kennet/ weiß/ daß ich sonst kein sonderlicher Gönner der Jüden bin/ auch mit ihnen nichts zu thun habe.“ (JH 1/XXI: S. 223), exemplifiziert daher um so mehr die Aufrichtigkeit und Folgerichtigkeit seines Toleranzkonzepts: Mit der konsequenten Ablehnung des Gewissens- und Religionszwanges gegenüber Juden gibt er ein Zeugnis für die prinzipielle Universalität seines Toleranzbegriffes ab, das begleitet wird von der konsequenten Ablehnung gegenüber irrationalen Vorurteilen als Grundlage rechtlicher Repressionen.

Dennoch ist die prinzipielle Universalität seines Toleranzbegriffs für ihn selbst keineswegs unproblematisch gewesen. Von seinem Ringen um ihre letzten Konsequenzen zeugt die von ihm zunächst noch eingeräumte Option zur Nichtduldung von *Atheisten* in einem Staat<sup>76</sup>, welche im Grunde seiner eigenen Argumentation widerspricht. Diese könnten, so Thomasius, deshalb vom Genuß der Religionsfreiheit ausgeschlossen werden, weil er Atheismus mit einer völligen ethischen Normlosigkeit gleichsetzt und dann in einem Analogschluß auf die allgemeine Nichtakzeptanz jeglicher menschlicher Normen folgert. So mögen sie zwar äußerlich die menschlichen Gesetze befolgen, doch angesichts eines mangelnden, inneren Unrechtsbewußtseins - sie glauben an keinen Gott, vor dem sie sich verantworten müssen - besteht die Gefahr, diese Gesetze nicht hinreichend zu respektieren<sup>77</sup>. Mit aller Deutlichkeit ist jedoch festzuhalten: Die mögliche Nichtduldung von Atheisten (ebenso die von Konfessionen oder Sekten mit intoleranten oder ein religiöses Widerstandsrecht implizierenden Tendenzen) ist nie gleichzusetzen mit einer strafrechtlichen Repression von Überzeugungen als solchen; strafbar ist allein das gemeinschaftsschädigende Verhalten<sup>78</sup>. Gleichwohl räumt Thomasius einem Fürsten das Auswanderungsgebot (*consilium abeuni*) als legitime Handlungsoption gegenüber den in seinem Land befindlichen Atheisten ein. Allerdings stellt dies auch zugleich die *einzig* rechtlich legitime Maßnahme dar. Um aber den Widerspruch zu seinem Grundsatz der Nichtstrafbarkeit von Überzeugungen zu vermeiden, interpretiert er dieses Vorgehen lediglich als ‘bloßen’ Entzug des Aufenthaltsrechts. Belegt der Fürst eine Person mit Auswanderung, nimmt er ein naturrechtliches Recht als

---

Jude in seinem Gewissen also versichert, daß Christus nicht der wahre Meßias gewesen sey; ein Delictum erfordert aber eine Proaeresin, welche sich hier nicht findet, und dannerhero kan man auch einen solchen Menschen nicht strafen; alleine hier machet man sich einen gantz andern Concept von dem Delicto.“ (EKR: S. 66).

<sup>76</sup> Zu dieser Thematik vgl. *Gawlick* (1989) und *Zurbuchen* (1996: S. 174f.).

<sup>77</sup> Der Fürst „hat sich allezeit von ihm zu befahren, daß, wenn er sich getrauet, seine Begierden und deren Ausübung insgeheim zu verrichten, er sodann die Gesetze und die Ruhe des gemeinen Wesens nicht beobachten, sondern dieselbe stören werde.“ (GH 2/I\*: S. 29) „Wann aber iemand keinen GOTT glaubet, denselben hält innerlich nichts ab, und findet tausend Gelegenheiten, die ärgsten Delicta zu begehen, ein solcher lädirt alle Jura, und es heisset bey ihm: Propter Imperium violetur Religio.“ (EKR: S. 57).

<sup>78</sup> GH 2/I\*: S. 30.

Repräsentant der Gesellschaft wahr, denn es „fließt aus der natürlichen Freyheit einer jeden Gesellschaft, denjenigen, der sich nicht nach dem Zweck der Gesellschaft bequemen will, ohne seine Beschimpfung daraus zu dimitieren.“ (GH 2/I\*: S. 32) Der Unterschied zur Landesverweisung (*exsilium, relegatio*) ist gravierend, weil die anempfohlene Auswanderung, d.h. die Landesräumung (*consilium abeundi, emigratio*) seiner Interpretation nach keine Strafe (*poena*) darstellt, was Thomasius - offenbar gegen die gängige Rechtsauffassung - nicht müde wird zu betonen<sup>79</sup>: Ihrer Idee nach verletzt sie weder die Ehre des Emigranten, noch darf dessen Eigentum angetastet werden. Dem korreliert auch das individuelle *Recht* der Untertanen auf Auswanderung<sup>80</sup>. Es fungiert bei angemäßen Übergriffen des Staates auf die individuelle Integrität der Untertanen (Religionszwang) gewissermaßen als Ventil, weil es durch die prinzipielle Illegitimität des Widerstandes zumindest diesen Ausweg für die einzelnen Individuen bietet.

In praxi allerdings war die Spannung zwischen dem Prinzip der individuellen Religionsfreiheit und der legitimen obrigkeitlichen Option auf eine Nichttduldung hochproblematisch: Theodor Ludwig Lau, der sich nach der Atheismus-Beschuldigung und dem vom Magistrat in Frankfurt am Main ausgesprochenen *consilium abeundi* auf seine Schrift „Meditationes Philosophicae de Deo, Mundo, Homine“ von 1717 in der Hoffnung auf ein unterstützendes Gutachten an Thomasius gewandt hatte, „wurde gründlich enttäuscht“ (Gawlick 1989: S. 266), denn dieser bestätigte die Rechtmäßigkeit des gegen ihn erfolgten Vorgehens<sup>81</sup>. Die von Thomasius hier vertretenen Argumente sind nicht allein der Tatsache geschuldet, daß er auf dem Boden des geltenden Rechts argumentierte, sondern daß er offenbar auch nicht gewillt war (wie etwa im Fall der Hexenprozesse) deren Grundlagen in Frage zu stellen. Günther Gawlick hat diese Stellungnahme, die scheinbar auch in einem eklatanten Widerspruch zu der sonst vertretenen Denkfreiheit steht, damit erklärt, daß aus Thomasius' Perspektive derjenige sich nicht auf solche Regeln berufen darf, der selbst die Anerkennung des Normenkontextes dieser Regeln verweigert<sup>82</sup>. Dieser These liegt, unausgesprochen, seine Konzeption von Denkfreiheit zugrunde: „Nur wer Gott als den ‘Oberherrn’ des Verstandes anerkennt, kann die gottgewollte Freiheit des Ver-

<sup>79</sup> GH 2/I\*: S. 31; CKRG: S. 291; EKR: S. 146f.

<sup>80</sup> GH 2/I\*: S. 32. Dieses individuelle Emigrationsrecht hat allerdings schon eine lange Tradition, denn es wurde bereits im Augsburger Religionsfrieden von 1555 festgeschrieben, wengleich es als „beneficium emigrandi“ dort zur Kompensation eines nichtexistenten individuellen Rechts auf Religionsfreiheit diene (Heckel 1983: S. 47f.).

<sup>81</sup> Vgl. JH 1/XXIV („Elender Zustand eines in die Atheistery verfallenen Gelehrten“). Dazu Gawlick (1989: bes. S. 266ff.).

<sup>82</sup> Wiebking (1973: S. 165) greift wohl etwas zu kurz, wenn er Thomasius eine im Grunde unreflektierte rechtspositivistische wie obrigkeitliche Position unterstellt: „Damit hat Thomasius den Absolutismus und das obrigkeitliche Denken auf die Spitze getrieben und wohl die Abgründe, die sich hier auftun, unterschätzt.“

standes von menschlicher Autorität in Anspruch nehmen. Atheisten und Spinozisten erkennen aber Gott entweder überhaupt nicht oder nicht als den 'Oberherrn' des Verstandes an, also können sie nicht die Duldung ihrer Meinungsäußerungen mit Berufung auf die Thomasische Theorie der Denkfreiheit verlangen.“ (Gawlick 1989: S. 271f.)

Schließlich aber hat sich Thomasius doch noch von seiner wenig stichhaltigen relativen Intoleranz gegenüber Atheisten abgewandt und sich auch zu allen Implikationen seines bis dato nur potentiell universalistischen Begriffs von Religionsfreiheit bekannt<sup>83</sup>. Nunmehr können auch diese - nicht zuletzt aufgrund des anthropologischen Arguments der allen Menschen gleichen, und damit glaubensunabhängigen Anlagen zur Bosheit, also konsequent naturrechtlich argumentiert<sup>84</sup> - in den Genuß von Toleranz kommen, mithin als Bürger eines Gemeinwesens akzeptiert werden. Gegen Pufendorf, der noch Verstöße gegen die natürliche Religion für strafrechtlich relevant erachtete, und sich zugleich Pierre Bayle anschließend, der die Ansicht vertrat, daß der religiöse Glaube kein Garant für ein rechtskonformes Verhalten sei<sup>85</sup>, setzt Thomasius die faktische Trennung von Legalität und Moralität, wie sie dezidiert kaum sein kann: „Alleine der Fürst muß in Jure puniendi nicht auf jemandes Capacität sehen, sondern auf die That selbst. Alle Menschen sind, so ferne man den Menschen nach seiner Natur betrachtet, vel ad Superstitionem, vel ad Atheismum geneigt, und solches ist ein Exceß unserer Affecten, der Exceß lädiret aber Rempublicam nicht.“ (EKRG: S. 59) Ebenso negiert Thomasius nunmehr auch die von ihm früher noch eingeräumte Möglichkeit, Katholiken („Papisten“) wegen ihrer Intoleranz Andersgläubigen gegenüber die Inanspruchnahme von Toleranz zu

---

<sup>83</sup> „Also habe ich vor diesem dafür gehalten und defendiret, daß nichts der Republik schädlicher seyn könne, als der Atheismus; numehro erkenne ich aber, daß solches falsch ist.“ (EKRG I: S. 349) Zur obigen Bewertung vgl. *Dreitzel* (1997: S. 38, 42). *Gawlick* (1989: S. 273, vgl. 261) hingegen zieht nicht diesen Schluß und kommt zu dem Ergebnis, daß es erst der Thomasius-Schüler *Nicolaus Hieronymus Gundling* war, der sich für die Duldung von Atheisten ausspricht.

<sup>84</sup> Die „communio opinio Ictorum“, „daß ein Atheiste gestraft werden müßte, weil er fähig wäre, die grösseten Scelera zu begehen“, ist aus Thomasius' Sicht nicht zuletzt deshalb falsch, weil die menschliche Bosheit universal ist: „Solches gehet nicht an, indem ein ieder Mensch zum Bösen incliniret, & Homo est Homini Lupus, Angelus &c.“ (EKRG I: S. 58).

<sup>85</sup> Denn ein Abergläubiger (superstitiosus) ist womöglich noch gefährlicher, wenn er aus religiösen Gründen den Mord an am Fürsten legitimieren will (vgl. EKRG I: S. 59f.) Hierzu *Bayle* (1975: S. 311): „Denn da die Erfahrung bezeugt, daß diejenigen, die ein Paradies und eine Hölle glauben, fähig sind, alle Arten der Verbrechen auszuüben, so ist klar, daß die Neigung, Böses zu tun, nicht daher rührt, weil man nicht weiß, daß ein Gott sei ...“ Vielmehr ist die Neigung eines Atheisten zum Bösen nicht stärker als bei einem religiösen Menschen auch.

verwehren<sup>86</sup>. Allein mit der prinzipiellen Tolerierung von Atheisten und Katholiken ist Thomasius schließlich weiter als Pufendorf und sogar Locke gegangen<sup>87</sup>, von Christian Wolff gar nicht zu reden<sup>88</sup>. Selbst „Türcken und Tartaren“ zog er explizit mit ein<sup>89</sup>. Dennoch darf die fortbestehende Ambivalenz der Thomasischen Kirchenrechtsvorstellungen nicht übersehen werden: Da die absolute Souveränität des Fürsten bzw. die Staatsräson oberstes Prinzip bleibt, kann das von Thomasius mit universalem Geltungsanspruch vorgetragene Toleranzpostulat doch nie dahin führen, dem Fürsten prinzipiell das Recht abzusprechen, nach seinem Ermessen ein Consilium abeundi bzw. emigrationis zu verhängen<sup>90</sup>. Insofern schlägt die Überzeugung von Thomasius hier letztlich noch nicht in eine klare politische Forderung um.

## 2. Justizwesen und Justizreform

Nahezu durchweg haben sich für Thomasius Mängel der staatlichen Ordnung als Probleme der Rechtsgrundlage oder der Rechtspraxis gestellt. Dies gilt sowohl für die rechtlichen Grundlagen des Staates selbst (ius publicum, Naturrecht, Staatskirchenrecht), als auch für die Rechtsbeziehungen seiner Bürger untereinander (ius civile, ius privatim). Von daher hat sich Thomasius, durchaus auch im Rahmen seines Politikbegriffs<sup>91</sup>, intensiv mit den Ursachen der Probleme des Justizwesens und ihren Lösungsmöglichkeiten beschäftigt. Hier tref-

---

<sup>86</sup> CKRG: S. 291; vgl. EKR I: S. 349f. Wird dieser Positionswandel übersehen, hinterläßt dies ein falsches bzw. unvollständiges Bild, wie etwa bei *Schröder* (1999: S. 134).

<sup>87</sup> Vgl. *Hunter* (1998: S. 46). Zu *Lockes* Auffassung von Toleranz vgl. *Euchner* (1979: S. 218ff.), *Link* (1979: S. 197f.).

<sup>88</sup> Vgl. *Wolff* (1996: S. 322ff., bes. 327ff.). Dieser forderte, indem er einen „Konfessionsstaat der natürlichen Religion“ (*Dreitzel* (1997: S. 47) entwarf, die Ausbürgerung von Atheisten, den Zwang zu Gottesdienst und Bekenntnis oder die Bücherzensur.

<sup>89</sup> EKR I: S. 347f. Die Einbeziehung von Nichtchristen ist eine logische Konsequenz seines universalistischen Toleranzbegriffs - ein solcher Satz kann ihm daher keineswegs bloß „entglitten sein“, wie *Fleischmann* (1930: S. 84) meint.

<sup>90</sup> „Finden sich aber in seinem Lande schon einige, die dergleichen Principia hegen (gemeint ist ein religiös motiviertes Widerstandsrecht, M.K.), wann er dieselben nicht leiden will, so kan er ihnen das Consilium Emigrationis geben, Emigratio aber infamiret nicht. Eadem Ratio ist es auch mit Atheisten.“ (EKR I: S. 60). Die konstatierte Ambivalenz kann übrigens gut zur Illustration des Verhältnisses von Doctor und Princeps, Rat und Fürst, herangezogen werden. Denn Thomasius tritt hier praktisch als Ratgeber auf, die Annahme des Rates (in diesem Falle die Toleranz) bleibt dem Fürsten allein überlassen.

<sup>91</sup> Eines der Themen, die Thomasius im „Gemischten Discurs“ der Politik in ihren nichtprudentialistischen Teil zuordnet, lautet „Prozeßordnungen und Gerichtshändel“ (KTS IV: S. 233).

fen beide Aspekte zusammen: Denn wenn die wesentliche Aufgabe der Politik die Herstellung des öffentlichen Friedens ist, dann bedeutet das vor allem die Gewähr einer funktionierenden Rechtsordnung, welche allen Bürgern den Schutz ihrer individuellen Freiheiten und Rechte - gerade voreinander - garantiert. Daß Thomasius im Naturrecht der „Grundlehren“ die Aufgabe der Rechtsordnung vom Prinzip des *Justum* her bestimmt, belegt das besonders deutlich: ist das doch jene Norm, die Freiheit der Mitmenschen beim Gebrauch eigener Freiheiten nicht zu verletzen.

Tatsächlich läßt sich diese Vorstellung von bürgerlicher *Rechtssicherheit* als das zentrale Motiv der Thomasischen Kritik am bestehenden Rechtssystem ausmachen. So diagnostiziert er das Kernproblem des Justizwesens darin, daß es tatsächlich nicht oder nur in sehr geringem Maße überhaupt Rechtssicherheit zu bieten vermag. Es existiert eine derartig allgemeine Rechtsunsicherheit, „daß fast unter 100. vielfältig vorkommenden Rechts-Fragen zumwenigsten 70. biß 80. sind, bey derer Beantwortung beyde Partheyen berühmter Juristen Meynung für sich, und wider die Gegen-Parthey anführen können“. (GH 1/IIX: S. 230f.) Aus der zudem nicht nur materialen, sondern auch formalen Unsicherheit über den Prozeßablauf resultiert das in einer derart ausgedehnten Prozeßlänge bestehende Hauptübel der Justiz<sup>92</sup>. Nicht selten gerät die Einklagung eines Rechts zu einem aussichtslosen Unterfangen, das in der Beschreibung von Thomasius nahezu kafkaeske Züge annimmt: „Denn was hilfts michs, wenn mir jemand unrecht gethan/ oder dasjenige was er mir schuldig ist/ nicht bezahlen will/ wenn mich der Richter vertröstet/ daß mir binnen 20.30 und mehr Jahren Recht wiederfahren/ oder ein Urtheil für mich gesprochen werden soll. Ja was hilfts michs/ wenn der Richter ... wie gerne er auch wolte/ mir nicht eher helfen/ noch ein Urtheil vor mich sprechen kan. Endlich was hilft es mich, wenn gleich der Richter ein gut Urtheil für mich gesprochen/ und die Hände sind ihm gebunden/ daß er es nicht zur execution bringen kan. Das ist ein schlechter Trost/ daß meine Kinder oder Enckel einmahl das Ende des Processes erleben werden.“ (A-Osse: S. 435) Die Notwendigkeit einer auf eine Verkürzung der Prozesse und die Herstellung von Rechtssicherheit zielenden Rechtsreform ist daher evident. Konkrete Anlässe für Thomasius, dieses Thema umfassend zu diskutieren, waren etwa das „Testament“ Melchior von Osses, das er mit einem eigenen ausführlichen Anmerkungsapparat veröffentlichte, oder das um 1700 veröffentlichte „Unbegreifliche Bedencken/ über den gegenwärtigen Zustand des Justitien-Wesens/ und dessen künftige Verbesserung“ des damaligen Kanz-

---

<sup>92</sup> V-Osse: S. 28, 30; vgl. JH 2/V: S. 182.

lers von Zeitz, Georg Friederich von Helldorf<sup>93</sup>, anhand dessen er eigene Positionen vielfach als Antithesen entfaltete.

Nach Thomasius resultiert nun „diese verdammte Weitläufigkeit der Prozesse“ (V-Osse: S. 28) hauptsächlich aus der *Rechtskonfusion* von Römischem bzw. Justinianischem Recht sowie Kanonischem Recht einerseits und dem herkömmlichem, tradierten „teutschen“ Gewohnheitsrechts andererseits. Somit liegt die Unsicherheit zunächst auf der Ebene der Rechtsquellen selbst, und stellt damit ein *systemimmanentes* Problem der existierenden Rechtsordnung dar, also keines, das sich aus der subjektiven Unfähigkeit der Juristen ergeben würde. Seinen Ursprung habe dies vielmehr in der Zurückdrängung des deutschen Gewohnheitsrechts durch das päpstliche bzw. Kanonische und Römische Recht, wodurch es zur Vermischung zwischen einheimischen und fremden Rechten kam<sup>94</sup>. Neben diese ohnehin schon juristisch hochproblematische Verkomplizierung tritt zudem eine weitgehende Verunsicherung der Bevölkerung über die Rechtssituation, weil dieses Recht nicht allein eine Spannung zwischen dem geschriebenen und dem mündlich tradierten Recht produziert, sondern zudem in fremder, d.h. lateinischer Sprache abgefaßt ist<sup>95</sup>. Es muß daher der Mehrheit der Menschen unbekannt bleiben, und ist nur einer (lateinisch) ausgebildeten Elite zugänglich. Auf diese Weise entstand auch der Riß zwischen den verschiedenen bzw. den hohen und niederen Gerichtsbarkeiten, d.h. zwischen akademisch gebildeten Juristen mit römisch-kanonischer Rechtsauffassung und den sich auf deutsches Gewohnheitsrecht berufenden Schöffenstühlen, wobei sich historisch die ersteren trotz Gegenwehr der letzteren durchsetzen konnten<sup>96</sup>. Demgegenüber projiziert Thomasius sein Idealbild einer von Verständlichkeit, Eindeutigkeit und Kürze der Prozesse geprägten Rechtsordnung in eine Vergangenheit, in der allein deutsches Gewohnheitsrecht herrschte und daher „alle Layen/ Fürsten/ Adel/ Bürger und Bauren/ auch wenn sie gleich nicht lateinisch verstanden/ ja wohl gar weder schreiben noch lesen kunten/ so wohl das Recht als den Process inn hatten“ (A-Osse: S. 45). Auch die aus einer völligen Überlastung der Justiz (Anhäufung unerledigter Verfahren) entstehende,

<sup>93</sup> Thomasius druckt diese Schrift im 2. Teil seiner „Juristischen Händel“ von 1720 ab (JH 2/I: S. 1-34). Ihre mutmaßliche Autorenschaft kann er aber erst im ersten Teil seiner „Gemischten Händel“ von 1723 lüften (GH 1/II: S. 210f.).

<sup>94</sup> V-Osse: S. 28; A-Osse: S. 48, 46. Auf sogar 15 von 16 Teilen führt er die Verzögerung der Prozesse auf das Kanonische Recht zurück (GH 1/II: S. 231).

<sup>95</sup> GH 1/II: S. 231.

<sup>96</sup> Wenn Thomasius generell zur Aufhebung der Mängel des Justizwesens das historische Studium zur Ursachenforschung empfiehlt (dazu weiter unten), so schließt dies auch die Entwicklung der Rechtsinstitutionen selbst ein, so etwa die „Historie der Uneinigkeit zwischen denen Professoribus Juris und Scabinis in Teutschland, und hauptsächlich in Sachsen“ (vgl. JH 2/V: S. 178f.).



häufig mehrjährige Prozeßdauer<sup>97</sup> ist nur das Produkt einer prinzipiell unübersichtlichen und komplizierten Rechtslage.

Den wesentlichen Impuls der Rechtskonfusion sieht Thomasius in der Einführung und Vorherrschaft des Kanonischen Rechts, weil von hier die Übernahme des Römischen Rechts und seiner Prozeßordnungen ausging. Aus der nahezu abgöttischen Verehrung des Kanonischen Rechts folgen die Mißstände der politischen und rechtlichen Ordnung, die trotz der Reformation auch im Protestantismus strukturell fortbestehen<sup>98</sup>. Für deren Bezeichnung verwendet er den pejorativen Begriff des „Politisch-Juristischen Papstthums“. Thomasius variiert hier das antikirchliche Motiv, das sein gesamtes Werk durchzieht: d.h. die Erklärung politischer und rechtlicher Mißstände als Resultate kirchlichen Machtkalküls. Selbst der Ort, von dem aus diese Rechtskonfusion ihre Verbreitung nahm, ist für diese Position charakteristisch: In völligem Einklang mit seiner generellen, historisch-argumentierend aufgestellten These, die Universitäten seien als Institutionen zur Sicherung der politisch-weltlichen Macht der Kirchen gegründet, ist die Rechtskonfusion „den Papentzenden Universitäten zuzuschreiben“ (GH 1/IX: S. 230). Diese Annahme bleibt, wie sich zeigen wird, gerade für die Lösung des Problems von Bedeutung: Muß doch - in Umkehrung der Ursachen - auch eine Rechtsreform hier ihren Ausgang nehmen.

Führt Thomasius die Mängel des Justizwesens auf die eben angeführten objektiven bzw. systemimmanenten Gründe zurück, dann muß er alternative Erklärungsversuche, welche nicht zu seinen Ergebnissen gelangen, als in die Irre führend empfinden, weil sie keinen erfolgversprechenden Weg zur Realisierung einer grundlegenden Rechtsreform aufzeigen können. Völlig am Kern der Problematik vorbei argumentieren für ihn Osse oder Helldorf, deren Annahme er verwirft, der verkommene Zustand der Rechtsordnung sei primär auf 'subjektive' bzw. personelle Ursachen zurückzuführen, d.h. auf die persönliche Schuld, Unfähigkeit oder Bosheit von Regenten, Beamten (Hofbedienten), Richtern, Advokaten oder Rechtsprofessoren<sup>99</sup>. Zwar wird ein gewisser Einfluß von derartigen subjektiven Faktoren auch von ihm nicht geleugnet, doch stellen diese nur sekundäre Ursachen von Justizübeln dar<sup>100</sup>.

Angesichts der Analyse und Problembeschreibung des Justizwesens wäre die Forderung nach einer grundlegenden Reform zur Beseitigung ihrer objektiven

<sup>97</sup> A-Osse: S. 446.

<sup>98</sup> JH 2/V: S. 190f.

<sup>99</sup> Vgl. u.a. V-Osse: S. 18; A-Osse: S. 449, 451f.; JH 2/V: S. 190; GH 1/IX: S. 228.

<sup>100</sup> Thomasius erklärt sie letztlich durch die äußeren Umstände, d.h. er führt sie de facto auf die objektiven Strukturfehler der politischen und Rechtsordnung zurück: So könne man „vielmehr die streitenden Partheyen, die Richter und Advocaten als krancke Glieder des Politischen Leibes, oder als Mittel-Ursachen, die aus anderen Haupt-Ursachen entstehen, ansehen.“ (JH 2/V: S. 190).

systemimmanenten Mängel, insbesondere hinsichtlich der Geltung der verschiedenen und teils miteinander konkurrierenden Rechtsquellen, zu erwarten. Tatsächlich tritt das Gegenteil ein, denn Thomasius antizipiert für den Fall einer radikalen Reformgesetzgebung als Problemlösungsvariante durchweg Ergebnisse, die in kontraproduktiver Spannung zu dem von ihm diagnostizierten Reformbedarf stehen würden. Exemplarisch für seine Ablehnung einer grundsätzlichen Neustrukturierung des Justizwesens, auch in institutioneller Hinsicht, welche mit einem Schlag einen historisch über lange Zeiträume gewachsenen Zustand beseitigen wollte, steht die von ihm häufig verwendete Metapher von Arzt und Patient: Denn ebensowenig wie „ein contracter, von der Gicht geplagter Mensch durch Zwang und Schläge kan curiret werden, so wenig (kann, M.K.) auch die etliche secula eingewurtelte üble administration der Justiz durch Poenal-Gesetze oder Proceß-Ordnungen, nach denen Regeln der politischen Klugheit gehoben werden ...“ (JH 2/IV: S. 159)<sup>101</sup>

Die Ursache für die Ablehnung eines grundsätzlichen Neuaufbaus des Justizwesens liegt allerdings nicht vordergründig in der bloßen Radikalität eines solchen Vorgehens, sondern darin, daß es dem für Thomasius zentralen Kriterium der Praktikabilität nicht genügen würde. Wie sehr dieser Anspruch auf die unmittelbare ‘Machbarkeit’ von Reformen sein Denken bestimmt, zeigt auch die Ablehnung anderer Vorschläge. So wäre etwa der Versuch, in juristischen Zweifelsfällen den Sinn einer Gesetzesaussage im Rückgriff auf die authentische Intention des Gesetzgebers zu ermitteln<sup>102</sup> - so eine These Helldorffs - wenig erfolgversprechend: Dieses Ansinnen würde lediglich den Gesetzgeber überfordern, wenn nicht sogar in Widersprüche verwickeln - schon allein wegen der großen Anzahl tradierter und ungebräuchlicher Gesetze. Ohnehin ist ja gerade die Auslegung der Gesetze die genuine Aufgabe der Juristen<sup>103</sup>. Gänzlich konterkariert wäre der Ansatz der Rechtsvereinfachung, wenn sie durch die Flut einer weiteren Gesetzgebungswalune aufgehoben werden sollte, denn sie müßte in einem unendlichen Progreß weitere Rechtsunsicherheit produzieren: „Wenn alle Juristische einander widersprechende interpretationes der zweifelhaften Gesetze solten per interpretationem authenticam gehoben werden, würden die Legislatores nichts ander zu thun haben, als alle Tage neue Gesetze zu machen, und die ohne dem schon grausame Menge derselben unendlich vermehren müs-

---

<sup>101</sup> „Alle Politische lang eingerissene Mängel im gemeinen wesen könne so wenig durch übereylte Gesetze gehoben werden/ als wenn ein Medicus einen Gichtbrüchigen bey Straffe der Prügelung anbehehlen wolte/ daß er aufstehen und herum gehen solle.“ (A-Osse: S. 450) Vgl. auch JH 2/V: S. 191ff.

<sup>102</sup> „... die Iudices solten sich nicht unterfangen, die zweifelhaften Gesetze zu erklären, sondern die Erklärung von dem Gesetzgeber erwarten...“ (GH 1/IX: S. 239f.) Vgl. insges. GH 1/IX: S. 239ff.

<sup>103</sup> „Wenn die Juristen bey allen zweifelhaften Fällen der interpretation sollen den Fürsten beschwehren, weßhalb sind sie denn Juristen? warum ist denn die Rechts-Gelahrtheit eine Geschicklichkeit die Gesetze zu erklären?“ (GH 1/IX: S. 241)

sen.“ (GH 1/IIx:243) Als völlig sinnlos lehnt Thomasius den Vorschlag nach einer völligen Abschaffung des Juristenstandes ab<sup>104</sup>; die Kritik an ihrer großen Anzahl nimmt er indes auf und rät, daß man den Überfluß an Juristen nicht per Verordnung, sondern „allmählich absterben lasse“ (A-Osse: S. 46).

Natürlich hält Thomasius am Ziel einer wesentlichen Verkürzung der Prozesse als dem unmittelbaren Ziel einer Justizreform fest<sup>105</sup>. Nur sieht er andere Mittel für eine Vereinfachung der Rechtslage geeignet. Entsprechend der von ihm diagnostizierten Hauptursachen der Mißstände plädiert er folgerichtig auf eine Aufhebung der bestehenden Rechtskonfusion „mit grosser Behutsamkeit“; zuvor ist „an keinen gedeylichen Success der gegebenen Rathschläge zudencken“ (V-Osse: S. 30). Dazu muß eine grundsätzliche Diskussion über den Stellenwert der einzelnen Rechte bzw. Rechtsquellen zueinander stattfinden. Der Tendenz nach läuft dies bei Thomasius auf die Abwertung des Römischen und Kanonischen Rechts einerseits und die Aufwertung des „Teutschen Rechts“ andererseits hinaus. Die Vorzüge des letzteren, das er zuweilen als Idealzustand eines einfachen und unkomplizierten Rechts interpretiert<sup>106</sup>, machen es zu einem zentralen und unentbehrlichen Element einer Rechtsreform. Ohne dessen Rehabilitation als Rechtsquelle bzw. ohne die Wiedereinführung des deutschen Gewohnheitsrechts<sup>107</sup>, etwa des Sachsen- oder des Schwaben-Spiegels, scheint es ihm unmöglich, „daß auch nur die geringste Besserung der von der Fussohlen biß auf das Haupt krank liegenden Justiz mit Bestande zu hoffen sey.“ (A-Osse: S. 389).

Allerdings geht Thomasius nie soweit, eine gänzliche Abschaffung oder Ersetzung des Römischen und Kanonischen Rechts durch deutsches Recht zu fordern<sup>108</sup>, auch empfiehlt er nicht dessen unreflektierte und pauschale Übernahme. Sie sollte etwa dann unterbleiben, wenn sie nicht mehr dem gegenwärtigen ge-

---

<sup>104</sup> JH 2/V: S. 194

<sup>105</sup> „Also komt allenthalben das Haupt-Moment bey den Rathschlägen von Verbesserung der Justiz auf die Hebung der Langweiligkeit an.“ (A-Osse: S. 446).

<sup>106</sup> A-Osse: S. 45.

<sup>107</sup> Thomasius verweist auf seine schon über zehnjährigen Bemühungen, den Sachsen- und Schwaben-Spiegel zu drucken und „drüber entweder publicè oder privatim zu lesen/ und das Teutsche Recht wieder bekandt zu machen.“ (A-Osse: S. 389). Positiv erwähnt er die Stiftung einer „Profession des Sächsischen Rechts“ in Leipzig (JH 2/V: S. 196ff.).

<sup>108</sup> Wünsche nach einer Reform des Rechts wurden auch von pietistischer Seite geäußert, wie *Hinrichs* (1971: S. 58f.) beschreibt. Allerdings wurden hier die Absichten der Vereinfachung des Rechts und seiner Verdeutlichung (deutschsprachiges Gesetzbuch) oder die Verkürzung der Prozeßlänge mit Mitteln angestrebt, die zu Thomasius' Reformansatz kontradiktorisch stehen: Etwa die völlige Aufhebung aller bisherigen Rechte und Rechtsgewohnheiten und die Einbeziehung der Heiligen Schrift als Rechtsquelle. Womöglich hat Thomasius mit seinem so moderaten Reformkonzept auch auf diese Diskussion reagiert?

sellschaftlichen Zustand entspricht<sup>109</sup>. Zudem sind im Justinianischen und im Päpstlichen Recht neben „thörichte(m) Zeug“ auch „viel herrliche Dinge ... von denen zu wünschen, daß sie bey uns auch im Gebrauch seyn möchten“ (JH 2/V: S. 182). Ausschlaggebend für die Anwendung der jeweiligen Rechtsquelle ist vielmehr die faktische Geltung ihrer Regeln sowie ihr Gebrauchswert und ihre Angemessenheit in einer historisch-konkreten, d.h. spezifischen politischen, gesellschaftlichen und rechtlichen Situation. Dafür ist es jedoch nötig, die jeweiligen Rechte aus dem Kontext ihrer Entstehung verstehen zu lernen, um in Kenntnis dieser Voraussetzungen zu entscheiden, ob sie auf gegenwärtige Verhältnisse anwendbar seien. Auf diese Weise gewinnt die *Geschichte* eine unerläßliche Bedeutung für die Jurisprudenz als Hilfswissenschaft<sup>110</sup>. Mit ihrer Hilfe kann im besonderen auch die Rezeptionsgeschichte von Gesetzen ermittelt werden, um die Frage zu beantworten, ob sie überhaupt jemals als geltendes Recht betrachtet wurden. Hierbei hat Thomasius eine Hierarchie der Beweislasten aufgestellt: Wer sich auf Verordnungen des Römischen Rechts beruft, muß den Nachweis ihrer bisherigen Geltung im deutschen Recht erbringen. Gegenüber dem Römischen, das prinzipiell subsidiäres Recht ist, kann indes das Kanonische Recht einen Vorrang behaupten, weil es in „fast allen Juristischen Materien unter die Teutschen Sitten gemenet“ ist (CKRG: S. 441), also ohnehin Rechtsgeltung besitzt. In Zweifelsfällen, in denen die Rezeption des letzteren nicht nachzuweisen ist, hat prinzipiell deutsches Gewohnheitsrecht zu gelten, das somit an oberster Stelle steht<sup>111</sup>.

Gegen die schlagartige Ersetzung des Justinianischen und Kanonischen Rechts durch die Wiedereinführung „des einfältigen und meistens gewissen“ deutschen Rechts spricht zudem ein ‚sozialpolitischer‘ Grund: Thomasius befürchtet, daß dadurch ein ganzes Herr von Juristen unverschuldet<sup>112</sup> in Arbeitslosigkeit und Elend fiele. Doch auch dieses etwas kurios wirkende Argument veranschaulicht seine generelle Reformstrategie: Nie dürfen die Mittel zur Aufhebung bestehender Mängel so radikal sein, daß sie mit anderen Nachteilen für das Gemeinwesen erkauf werden bzw. die öffentliche Ruhe gefährden; alle Reformen müssen behutsam verlaufen.

---

<sup>109</sup> A-Osse: S. 46.

<sup>110</sup> Zum Verhältnis der verschiedenen Rechtsquellen, ihrem Bezug auf die jeweiligen Rechtsverhältnisse sowie zur Bedeutung der Historie vgl. hierzu die differenzierten Ausführungen von *Hammerstein* (1972: bes. S. 84ff.).

<sup>111</sup> Vgl. CKRG: S. 435ff. (= 23. Kap.) Dazu *Hammerstein* (1972: S. 91ff.), *Wiebking* (1973: S. 136ff.). In besonderer Weise wird indes die Rehabilitierung des deutschen Rechts für das *ius publicum* entscheidend.

<sup>112</sup> Es könnten nämlich „unzehlige Menschen, so biß anhero, da diese Vermischung des fremden Rechts allerwegen geduldet und gerühmet worden, aus guter ja lobwürdiger Meynung dasselbe mit Fleiß erlernen haben, ins tiefste Elend gerathen und fast Hungers würden sterben müssen.“ (JH 2/V: S. 196).

Doch auf welche Art und Weise soll nunmehr die Aufhebung der Konfusion und die Neubewertung der verschiedenen Rechtstraditionen in der Rechtswirklichkeit realisiert werden? Es scheint, daß sein jegliche Radikalität bestreitendes Konzept, das einer umfassenden Gesetzesreform bzw. einem institutionell gesteuerten Umbau des Justizwesens außerordentlich skeptisch gegenübersteht, im Grunde seinem eigenen Reformanliegen entgegen steht, denn wie sonst sollten die allgemeine Rechtskonfusion und deren Folgen (Prozeßlänge, Rechtsunsicherheit) beseitigt werden? Die Lösung des Problems sucht Thomasius darin, den Ort, an dem die Rechtskonfusion ihren Ursprung hatte, umgekehrt wieder zum Ausgangspunkt einer allmählichen Reform zu machen. Gehen also derartige Fehlentwicklungen von den „Papentzenden Universitäten“ aus<sup>113</sup>, muß folgerichtig bei der Beseitigung dieser Mißstände die *Universität* eine Schlüsselrolle spielen. Der erste Schritt hierzu ist bei den Studenten, den potentiellen Staatsdienern, das Erwecken eines Bewußtseins für die Notwendigkeit von Reformen damit diese - in einem zweiten Schritt - durch ihr späteres Wirken in den politischen Ämtern das politische und Rechtssystem, gleichsam von innen heraus, reformieren können<sup>114</sup>. Auf diese Weise wird der umfassende Reformansatz zur Hoffnung auf einen Generationenwechsel in den Staatsämtern heruntertransformiert, deren Umsetzung sich allmählich dadurch realisiert, wenn „die von denen bißherigen Lehren eingenommene Leute an Höfen, auf denen Universitäten, in Städten und Dörffern werden dermahleins ad patres gegangen seyn“ (JH 2/IV: S. 160).

Demzufolge kommt auch der *Reform der universitären Ausbildung*, insbesondere des juristischen Studienganges, der Primat vor äußeren Systemänderungen zu; sie erst bildet den Ausgangspunkt von politischen und rechtlichen Reformen<sup>115</sup>. Besonders deutlich wird dies, wenn er die umfassenden Kenntnisse aufzählt, deren Erwerb er als Voraussetzung für einen jeden erachtet, der sich dem Anliegen einer Justizreform stellen will: Hierunter fallen Affektenpsychologie und Anthropologie (als Wissen um die richtige Verhältnisbestimmung von Wille und Verstand), Vernunftlehre (Logik), „echte“ Sittenlehre im Gegensatz zur Aristotelischen Ethik, Klugheitslehre bzw. Politik, Geschichte als universale, einschließlich juristische Hilfswissenschaft, (modernes, subjektives) Natur- und Völkerrecht, Römisches und Kanonisches Recht, v.a. aber deutsches

<sup>113</sup> GH 1/IX: S. 230.

<sup>114</sup> „Das Ubel ist durch Academische Lehren gezeuget, und nach dem in die Gerichts-Stellen und an die Höffe gebracht worden. So ist es auch billig und venünfftig, daß die Artzney darwieder auch auf denen Academien bereitet werde, und darauf in die Gemüther derer Rechts-Gelehrten und Hoff-Bedienten eindrige, und durch diese endlich gebilliget und ins Werck gerichtet werde. [...] Auf gleiche Art ist das Ubel ins gemeine Wesen gebracht worden.“ (JH 2/V: S. 196). Daher gehört auch das Studium der Universitätsgeschichte als Hilfswissenschaft zu den nützlichen Kenntnissen eines Justizreformators (JH 2/V: S. 176).

<sup>115</sup> Zu den Funktionen der Universität vgl. hier Kapitel VII.2.

Recht<sup>116</sup>. Entscheidend dabei ist, daß er hier eine Wissensaneignung verlangt, die sich generell unter seinen neuen, aufklärerischen Prämissen vollziehen muß, also etwa Vorurteilsfreiheit, Empirie (unter Einschluß der Geschichte), Praxisbezug und Nutzenorientierung, Säkularität und Antiaristotelismus. In diesem Sinne fungiert das Projekt einer akademischen Bildungsreform ebenso als notwendige und 'objektive' Voraussetzung einer Justizreform wie als deren Strategie, denn sie führt im Idealfall zur Erziehung und Ausbildung solcher mündigen und in ihrem Urteil selbständigen Persönlichkeiten, von deren Wirken sich Thomasius rechtliche und politische Reformen erhofft. Umgekehrt war das Fehlen einer solchen Bildungsreform bis dato der entscheidende, objektive Faktor, der alle bisherigen Vorschläge, etwa die Melchior von Osses<sup>117</sup> oder Georg Friederich Helldorfs, schon vom Ansatz her zum Scheitern verurteilte<sup>118</sup>: „Bey diesem Zustand nun ware es fast ohnmöglich, daß jemand unter denen Evangelischen Juristen und Politicis wäre capable gewesen, einige nützliche Vorschläge zu Verbesserung des Justiz-Wesens zu thun“ (GH 1/II: S. 228).

Die oft geäußerte Ansicht, Thomasius setze an die Stelle von öffentlichen Reformen nur auf die Vervollkommnung der Individuen und sei deshalb weitgehend unpolitisch<sup>119</sup>, trifft zwar sicher in der Beschreibung seiner Reformstrategie zu. Denn definitiv tritt bei ihm an die Stelle von institutionellen Reformvorhaben die Hoffnung auf das reformerische Wirken der einzelnen Subjekte, insbesondere als Amtsträger, das sich innerhalb der bestehenden institutionellen und rechtlichen Strukturen vollzieht. Der daraus gezogene Schluß auf eine im Grunde unpolitische Haltung wird indes nicht der politischen Dimension dieses Ansatzes gerecht. Tatsächlich geht es hier um eine Reformidee, die nur dann Erfolg verspricht, wenn sie von bestimmten politisch-rechtlichen Maßnahmen begleitet wird. Seine Forderung nach einer weitgehenden Gewährung von Lehr-

---

<sup>116</sup> Ein Bildungskatalog, spezifisch für den „politischen Arzt“, d.h. den *Jurisconsultus* als Reformier findet sich in JH 2/V: S. 190ff. Weniger umfassend, aber von gleicher Intention JH 2/IV: S. 159f. oder GH 1/II: S. 222ff. Ein Compendium des für einen *Jurisconsultus* generell notwendigen und - modern gesprochen - interdisziplinär angelegten Wissenskanons hat Thomasius mit seinen „Cautelen der Rechtsgelahrtheit“ (CRG) vorgelegt. Vgl. *Hammerstein* (1972: S. 82f.; 1979: S. 36f.).

<sup>117</sup> Weil dieser „nach dem elenden Zustand der damaligen Zeiten keine fundamenta genuine Politicæ“ erlernen konnte, hatte er „folglicly weder den wahren Ursprung des verderbten Justiz wesens begriffen/ noch vielweniger die Beschaffenheit heilsamer Rathschläge wieder alle Politische Unordnungen verstanden“ und war deshalb „nicht geschickt gewesen ... dem Churfürst Augusto ein heilsames und practicables Consilium zu geben.“ (V-Osse: S. 15).

<sup>118</sup> Obwohl das „Bedenken“ Helldorfs „tumm“, weil „zu dem vorgesetzten Zweck gantz unzulänglich und impracticable“ ist, hält Thomasius den Autor dennoch für einen der gelehrtesten seiner Zeit, und führt das Problem auf die damalige Situation seines Studiums an der Leipziger Universität zurück; vgl. GH 1/II: S. 222ff.

<sup>119</sup> *Schneiders* (1983a: S. 113; 1971: S. 288; 1979: S. 5; 1989a: S. 106; 1989b: S. 13), auch *Hammerstein* (1972: S. 43).

freiheit, nämlich als der flankierenden obrigkeitlichen Maßnahme einer bildungspolitischen Umorientierung, kann wohl kaum unpolitisch genannt werden, insbesondere vor dem Hintergrund einer Reform des Justizwesens: „Derwegen halte ich dieses vor das vornehmste geschickte Mittel zu Beförderung einer behenden Justitz, auf Academien diese Lehre zu dulden, in welcher deutlich und mit klahren Beweißthümern gezeigt wird, daß diese Vermischung die Quelle des Ubels sey und worinnen sie eigentlich bestehe. [...] Ich sage mit Fleiß, dulden, nicht anbefehlen.“ (JH 2/V: S. 196) Wenn Thomasius umgekehrt den Sinn von staatlichen Zwangsmaßnahmen (etwa per Gesetz) zur Durchsetzung eines Reformwillens bestreitet, dann stellt das die andere Seite dieser Position dar. Weder würde das gesetzliche Vorschreiben einer bestimmten (aufgeklärten) Lehre den erwünschten Erfolg bringen, noch existieren zur gegenwärtigen Situation Gesetzgeber bzw. Lehrer, die bereits im Geist der Aufklärung ausgebildet wurden. Daher würde jede aufoktroierte - wenn auch formal im Reformbedarf begründete - Reform erneut auf eine Unterdrückung der Gewissens-, Meinungs- und Lehrfreiheit hinauslaufen<sup>120</sup>.

Es ist bekannt, daß die Reformdiskussion des Justizwesens für Thomasius spätestens mit der an die halleische Juristenfakultät gerichteten königlichen Cabinets-Order vom 18. Juni 1714 eine unmittelbar praktische Dimension erhielt. In dieser wurde von König Friedrich Wilhelm I. innerhalb einer knappen Dreimonatsfrist die „Ausfertigung einiger Constitutionen“ zum märkischen Landrecht verlangt - u.a. mit der Absicht, „diese auch dem Gemeinen Mann leichtlich“ verständlich zu machen, und damit „dem weitläufftigen Processen gänzlich möge abgeholfen werden“ (zit. nach Fleischmann 1931: S. 219)<sup>121</sup>. Damit geriet Thomasius, zudem als Verantwortlicher für diese Aufgabe, er war Ordinarius der Fakultät und Direktor der Universität, jedoch in eine höchst schwierige, weil widersprüchliche Lage: Einerseits entsprach das inhaltliche Anliegen dieser Order seinen eigenen Zielvorgaben um eine Reform des Justizwesens in Richtung auf ein erhöhtes Maß an Rechtssicherheit<sup>122</sup>. Andererseits aber ergab

---

<sup>120</sup> „Die Tugend, wie auch alle gute Lehre ist ihr eigener Lohn, dahero sie auch keiner Belohnungen oder Gesetze bedarff, als nur zur Beschützung wieder ihre Feinde. Es würden auch die Gesetze diese heilsame Lehre nicht befördern, wenn sie solche gleich zu treiben befählen. Denn man kann sie nicht so flugs aus dem Ermel schütteln, sondern muß sie in vieler Zeit und mit grosser Mühe an den Tag bringen. Denn mein, wie wollen diese etwas lehren, das sie selbst nicht gelernt haben? Ja es würden sich unter der Larve, als wolte man die Gesetze in acht nehmen, die Feinde der Wahrheit meisterlich verstecken.“ (JH 2/V: S. 196).

<sup>121</sup> Zum Kodifikationsauftrag vgl. *Fleischmann* (1930: S. 139ff.), *Hammerstein* (1972: S. 79f.), *Lieberwirth* (1989: S. 1981ff.), *Tubies* (1975: S. 185f.). Als Verfasser der Order wird *Samuel von Cocceji*, der spätere Großkanzler in der Funktion eines Justizministers, vermutet.

<sup>122</sup> Die dort vorgegeben Richtlinien weisen eine außerordentliche Nähe zu den Thomasischen Reformzielen auf. Neben der Verkürzung der Prozeßlänge und der Abfassung der Gesetze in deutscher Sprache wäre etwa die Aufnahme des landestypischen Ge-

sich eine Spannung zu der von ihm präferierten Reformstrategie, weil hier gerade eine solche grundlegende, universal gültige Gesetzesreform verlangt wurde, von der er sich wegen der historischen Bedingtheit des Rechts keinen Erfolg versprechen konnte. Zwar erfüllte die Hallesche Juristenfakultät ihre Aufgabe und sandte den verlangten Entwurf ein. Gleichzeitig aber erklärte Thomasius „seinem Landesherrn, daß eine Codifikation nicht abstrakt, allein vernunftrechtlich zu konstruieren ist, sondern allenfalls bei detaillierter Kenntnis der historischen Rechtsentwicklung“ (Hammerstein 1972: S. 80). Sie sei daher praktisch undurchführbar, weil es gegenwärtig an historischen Kenntnissen der Rechtsentwicklung noch ermangele. Im Ergebnis ist es schließlich auch nicht zur angestrebten Gesetzesreform gekommen: „Das Unternehmen blieb Plan und führte nicht vor 1792, und dann unter veränderten Umständen, zur Proklamation des Allg. Preuß. Landrechts.“ (Hammerstein 1972: S. 80). Seine prinzipielle Skepsis hat Thomasius denn auch später, anlässlich eines erbetenen Gutachtens zu einer 1717 erschienen Prozeßordnung, wiederholt<sup>123</sup>: „... so wären wir zwar so willig, als schuldig, Unseren Hochgeehrten Herren auch hierinnen zu dienen, absonderlich da wir wohl begreifen, daß es keine Kunst sey, etwas zu tadeln, wenn man es nicht verbessern kan; Alleine wir sind nach genauer Überlegung dieser wichtigen Sache der gänzlichen Meynung, daß dem verderbten Justitiën-Wercke auch durch die schönste und beste Proceß-Ordnung noch zur Zeit nicht zu helffen sey, sondern daß derjenige, der zu Heilung dieses Übels nützliche Rathschläge geben wolte, zuförderst die Beschaffenheit haben müsse, daß er nebst denen nur kurtz vorher gemeldten studiis auch diese Qualitaeten besitze ...“ (JH 2/IV: S. 159). Allerdings spricht vieles dafür, daß die Abfassung des Allgemeinen Landrechts, zumindest mittelbar, inhaltliche wie formale Impulse von ihm aufnehmen konnte: „Mit Sicherheit aber hat er vielen seiner Studenten, die später in verantwortlichen Stellen der preußischen Staatsverwaltung tätig waren, ein vertieftes Wissen über die Gesetzgebung und über die Mängel in der Justiz vermittelt und damit die Durchführung der Justizreform erleichtert.“ (Lieberwirth 1989: S. 186). Es scheint nicht unangebracht, der Thomasischen Reformstrategie letztlich ihren historischen Erfolg zu bescheinigen.

---

wohnheitsrechts in das geschriebene, positive Recht, sowie die Beibehaltung der nachweisbar in deutsches Recht übernommenen Vorgaben des Römischen Rechts zu nennen: „Und da auch bey vielen Nationen es an guten Gesetzen, Gebräuchen, Handvesten und Verfaßungen nicht fehlet, so kan denselben frey stehen, dergleichen in die abzufaßende Constitutionen einfließen zu laßen, wenn nur dieselbe sich auff die Lande schicken, und zu des Landes Besten und Aufnahme gereichen kan.“ (zit. nach *Fleischmann* 1931: S. 222). „Und weil das alte Römische Recht bishero zu einer Richtschnur in diesen Landen gedienet, so soll daßelbe in so weit beybehalten werden, alß solches sich auff den Zustand dieser Länder schicket, und mit der gesunden Vernunft übereinstimmet.“ (zit. nach *Fleischmann* 1931: S. 221)

<sup>123</sup> „Bedencken über einen neuen Versuch/ die Langwierigkeit der Prozesse zu heben“ (= JH 2/IV). Die Grafschaft, für welche diese Prozeßordnung verfaßt wurde, bleibt indes ungenannt.



### 3. Wirtschaftspolitik und Ökonomie

In einem Lehrprogramm vom 10. Juni 1689 („Gemischter Discurs“) kündigt Thomasius an, die *Philosophia practica* in ihren einzelnen Teilen: der Ethic, der Politik, der Ökonomie und - als *Novum* - des *Decorum*, vorzutragen. Dabei fällt auf, daß wirtschaftliche Themen nicht nur innerhalb der ökonomischen, sondern auch in der politischen Disziplin zur Behandlung kommen sollen. Der Sache nach liegt dem die Unterscheidung eines Bereiches staatlicher Wirtschaftspolitik einerseits und privater (Haus-) Wirtschaftslehre andererseits zugrunde. Zum nichtprudentialistischen Teil der Politik<sup>124</sup> gehören Handel, Manufakturen und Handwerk, und zwar als Gegenstände staatlicher, auf das Gemeinwohl bezogener Politik. Demgegenüber steht der Bereich, der ganz in aristotelischer Tradition eine Teildisziplin der praktischen Philosophie ausmacht, und der mit dem traditionellen Terminus der „*Oeconomia*“ bezeichnet wird. Dessen Subjekt ist das Individuum, das Thomasius als Adressat der Themen des Erwerbs, der Erhaltung, der Verwaltung und der sinnvollen Ausgabe von Vermögen belehren will. Um eine definitive Klärung des Verhältnisses der Ökonomie zur Politik hat sich Thomasius aber nie ernsthaft bemüht<sup>125</sup>.

Will man sich beiden Aspekten inhaltlich zuwenden, fällt auf, daß Thomasius dem hier mit staatlicher Wirtschaftspolitik bezeichneten Komplex gegenüber der Privatökonomie eine weitaus geringere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Zumindest finden sich über die hier angekündigten Themen (Handel, Manufakturen, Handwerk) im Kontext staatlicher Politik allenfalls spärliche Äußerungen. Für eine systematische Rekonstruktion seiner diesbezüglichen Positionen existiert daher keine ausreichende Basis. Dies schließt nicht aus, daß sich Thomasius gelegentlich der Diskussion volkswirtschaftlicher oder fiskalpolitischer Themen zuwendet. Exemplarisch wäre hier das Februarheft seiner Monatsgespräche von 1688. Hier läßt er für ein breites Publikum seine Reisegesellschaft in aller Ausführlichkeit über zwei aktuelle Bücher referieren, anhand de-

---

<sup>124</sup> Vgl. KTS IV: S. 233f. Zum Thomasischen Politikbegriff vgl. hier v.a. Kapitel III.1.

<sup>125</sup> Obwohl im „Gemischten Discurs“ (=KTS IV) als eigenständige Disziplin wie auch als Teil der Politik behandelt, stellt die Ökonomie im „Summarischen Entwurf derer Grundlehren“ (SE: S. 129ff.) keine eigenständige Disziplin mehr dar, sondern wird unter die Klugheitslehre bzw. *Politik* subsumiert. Letzteres erfolgt auch im Rückblick auf die 1689 gehaltene Vorlesung „*De Praejudiciis*“ (vgl. GH 3/VII: S. 687). In den „*Cautelen der Rechtsgelahrtheit*“ stützt Thomasius wieder in ausgesprochen dezidierter Weise den Anspruch der Ökonomie als eigener, auch gegenüber der Politik abgegrenzter Disziplin und Wissenschaft, betrachtet sie aber auch hier als Klugheit (CRG: S. 421ff.). Zum Verhältnis von Politik und Ökonomie bei Thomasius vgl. *Hartung* (1997).

rer es inhaltlich v.a. um die Diskussion der Vor- und Nachteile sowie der Praktikabilität von indirekten und direkten Steuern, von Konsumtions- oder vermögensabhängigen Steuern geht<sup>126</sup>. Seine eigene Position ist hier auf der Seite auszumachen, auf der sich charakteristisch merkantilistische bzw. kameralistische Topoi finden<sup>127</sup>. Etwa dann, wenn das Fehlen einer aktiven Handelsbilanz (Exportüberschuß) als Hauptursache gesamtgesellschaftlicher Armut angesehen wird oder durch hohe Importzölle (bes. auf Luxusgüter) das heimische Handwerk Schutz genießen soll. Seine Zustimmung finden offenbar auch solche Vorschläge zur Steigerung des gesamtgesellschaftlichen Wohlstandes, welche u.a. darauf zielen, den Adel und dessen Vermögen gesamtgesellschaftlich nutzbringend, also ökonomisch sinnvoll zu nutzen: etwa die permanente (und wirtschaftlich unsinnige) Teilung des adligen Landbesitzes durch das jus primo geniturae zu beenden, die gesellschaftliche Akzeptanz für die standesüberschreitende Heirat verarmter Adliger mit reichen Bürgerstöchtern und -witwen zu schaffen oder das bislang unproduktive adlige Vermögen dem Wirtschaftskreislauf zuzuführen, indem mit neu zu etablierenden Werkhäusern und Manufakturen Investitionsmöglichkeiten geschaffen werden<sup>128</sup>. Insgesamt aber bleiben seine Äußerungen über staatliche Wirtschaftspolitik bzw. die konkrete Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Wirtschaftsordnung fragmentarisch.

Der demgegenüber relativ breite Raum, den Thomasius der Beschäftigung mit der Ökonomie als einer privaten Erwerbskunst widmet, kann jedoch als Indiz für eine bereits weitgehend liberale Grundhaltung angesehen werden, von der aus einer aktiven staatlichen Wirtschaftspolitik keine zentrale Bedeutung zukommt. Dem entspricht die in seinem kontraktualistischen Modell vorgenommene Bestimmung der Staatszwecke: Die wirtschaftliche Autarkie als aktive Staatsaufgabe fungiert lediglich als Nebenzweck<sup>129</sup>, weil bereits für den Naturzustand derart differenzierte gesellschaftliche und wirtschaftliche Strukturen angenommen wurden, die existentielle Not durch Hauswirtschaft und Handel verhinderten<sup>130</sup>. Tatsächlich herrscht bei Thomasius ein weitgehend liberales, privatisiertes Verständnis von Wirtschaft vor. Der einzelne ist weniger das Objekt staatlicher Wohlfahrtspolitik, sondern das in seinem wirtschaftlichen Wohl-

---

<sup>126</sup> MG 1688/2: S. 117-152. Vorgestellt und diskutiert wird hier die 1685 von *Christianus Teutophilus* publizierte „Entdeckte Gold-Grube in der Accise“ (vgl. *Teutophilus* 1685) sowie die 1687 darauf anonym erschienene Gegenschrift „Geprüffte Goldgrube der Universal Accise“.

<sup>127</sup> Zu den einzelnen Merkmalen vgl. *Kunisch* (1986: S. 97ff.) oder *Vierhaus* (1984: S. 45ff.).

<sup>128</sup> Vgl. insbes. MG 1688/2: S. 135-152.

<sup>129</sup> Vgl. GRG: S. 470ff. Wird hingegen die marginalisierende Funktion der Aufnahme des wirtschaftlichen Argumentes in den *Nebenzweck* übersehen, führt das zu der falschen Annahme, hier würde schon „deutlich der „Merkantilismus als das ‘System der landesfürstlichen Wohlstandspolizei‘“ heraustreten (*Bieber* 1931: S. 22).

<sup>130</sup> GRG: S. 472.

ergehen weitgehend eigenverantwortliche Individuum<sup>131</sup>. Darauf wird zurückzukommen sein<sup>132</sup>.

Obwohl die Behandlung der Ökonomie damit genaugenommen weniger in die Thematik des Thomasischen Staatsverständnisses fällt, sondern eher in den Bereich einer bürgerlichen Privatsphäre, erfordern doch zwei Gründe, auch hier darauf einzugehen: der Zusammenhang von Individual- und Gemeinwohl sowie die Forderung nach einer akademischen Lehre der Ökonomie. So interpretiert Thomasius das Prinzip von der notwendigen wechselseitigen Bedingtheit von Gemein- und Individualwohl auch im ökonomischen Sinne. Das bedeutet, daß der gesellschaftliche Reichtum auf den privaten Vermögenserwerb zurückgeführt wird: Ein „Welt-kluger Mensch“ sollte „die Wissenschaft, ein ehrlich Vermögen zuwege zubringen, gelernet haben, weil Geld und Gut die Mittel seyn, dadurch so wohl das zeitliche Wohlseyn eines Staats unterhalten, als die Tugend in desto herrlichern Glantz erhalten wird...“ (KTS IV: S. 238). Der wirtschaftliche Erfolg des selbständig agierenden Privatmannes führt zur wirtschaftlichen Prosperität des Gemeinwesens. Von daher ist es nur logisch und konsequent, wenn Thomasius der „Oeconomie“ als der Lehre der *privaten* Vermögenserwerbs-, Vermögensverwaltungs- sowie Ausgabenklugheit einen neuen, erhöhten Stellenwert in Wissenschaft und Gemeinwesen beimessen will und sich auf deren Thematisierung konzentriert<sup>133</sup>.

Mit seinem privatpolitischen Ökonomie-Begriff (der also noch keine selbständige volkswirtschaftliche Dimension kennt), knüpft Thomasius noch nahtlos an die seit der Antike bestehende Tradition an, die Ökonomie als Hauswirtschaftslehre der Oikos-Gemeinschaft versteht. Allerdings stellt Hauswirtschaft im eigentlichen Sinne (und zwar unter den Bedingungen des Stadt- wie des Landlebens) nur einen Aspekt unter jenen anderen dar, die er unter der Fragestellung des Vermögenserhaltes zu diskutieren ankündigt<sup>134</sup>. Neben diesem Aspekt stehen etwa Fragen der Darlehensvergabe oder des Immobilienerwerbs. Darüber hinaus ist es ein ausdrückliches Ziel der Thomasischen Ökonomie, ein „ehrlisches Vermögen“ (KTS IV: S. 229) zu erwerben, d.h. sich nicht lediglich mit bloßer Subsistenz zu begnügen. Zwar vermittelt sich auf den ersten Blick der Eindruck, daß Thomasius unter diesem nur eine materielle Grundsicherung der wichtigsten Lebensgrundlagen versteht. Als „eine Klugheit ein Vermögen zu erwerben und zu administriren“ dient die „Oeconomie“ scheinbar lediglich der „Vermeydung von Armuth als auch der Betteley“ (CRG: S. 423) und löst

---

<sup>131</sup> So spielt auch im Katalog von Staatsaufgaben im Naturrecht der „Grundlehren“ „anders, als man vielleicht erwarten könnte, die ‘direkte Bereitstellung des zum Leben Erforderlichen’ durch den Polizeistaat keine Rolle“ (Luig 1987: S. 241).

<sup>132</sup> Vgl. hier Kapitel VIII.3.b.

<sup>133</sup> Vgl. KTS IV: S. 238f.; GH 3/VII: S. 686f.; CRG: S. 423.

<sup>134</sup> Dazu und zum folgenden vgl. KTS IV: S. 238f., teils GH 3/VII: S. 687.

sich vordergründig nicht vom Leitbild der sich selbst versorgenden, ohne kommerzielle Absicht betriebenen Hauswirtschaft<sup>135</sup>. Daß diese Zielvorgabe für Thomasius dennoch mit dem individuellen Gewinnstreben vereinbar ist, und er hierin mit dem klassischen Verständnis bricht, wird noch zu zeigen sein<sup>136</sup>.

Wie sehr sich Thomasius' Ökonomie-Begriff an den einzelnen - und zwar primär an den Privatmann und weniger an den Amtsträger - richtet, verdeutlicht die Inhaltsangabe des Teils seiner Lehrveranstaltung, in der er sich dem Vermögenserwerb zuwenden will. Hier, in einer *akademischen* Lehrveranstaltung, beabsichtigt er, diese Fragen zugeschnitten auf die Berufsprofile von Gelehrten, Soldaten, Kaufleuten, Handwerkern (!) und schließlich auch im Hinblick auf ein auskömmliches Ehrenamt zu behandeln. Das läßt nicht nur Rückschlüsse auf den Anspruch zu, eine auch außeruniversitäre Öffentlichkeit anzusprechen, sondern es steht exemplarisch für das zugrundeliegende Verständnis von Ökonomie als einer Form der *privaten Klugheitslehre*. Das wird bestätigt durch die angekündigte Diskussion anderer, von Thomasius als relevant angesehener Faktoren wie Lebensalter oder Lebensart. Die Verbindung dieser beiden Tatsachen, der privatpolitischen Auffassung von Ökonomie und ihrer Thematisierung als akademischer Lehrgegenstand, veranschaulicht, wo im Thomasischen Verständnis das Fundament des gesellschaftlichen Reichtums liegt: auf dem *individuellen* wirtschaftlichen Engagement.

Von dieser Haltung aus erhebt er folgerichtig die Forderung nach der Rehabilitation bzw. Neubewertung der Ökonomie *als Wissenschaft* und ihrer systematischen Vermittlung an der Hochschule. Hierbei existiert ein enger Zusammenhang zu seinen Bemühungen um die Neuetablierung der Politik als Klugheitslehre. Ebenso wie diese muß sie sich dem Argument stellen, daß man von ihr keine exakte Wissenschaft haben könne, weil sie abhängig ist von zufälligen, da zukünftigen und unvorhersehbaren Geschehnissen<sup>137</sup>. Vor allem aber definiert Thomasius Ökonomie explizit als eine Form der „Klugheit“<sup>138</sup>. Das ist der Ansatzpunkt dafür, auch der ökonomischen Thematik einen wissenschaftlichen Rang bzw. eine neue Stellung im wissenschaftlichen Fächerkanon einzuräumen: Denn durch die grundsätzliche Neudefinition ihres Charakters als „Klugheit“ oder „Kunst“ wird Ökonomie - ebenso wie die bereits als Klugheit verstandene Politik - nunmehr prinzipiell als *Lehre* vermittelbar. Demgegenüber

---

<sup>135</sup> „Ökonomie in diesem Sinn war privatwirtschaftliche Landwirtschafts- und Haushaltskunde; sie stand unverkennbar in der Nachfolge der ‘alteuropäischen Ökonomik’“. (Bödeker 1985: S. 149)

<sup>136</sup> Vgl. hier Kap. VIII.2.

<sup>137</sup> Vgl. AA 1/V: S. 57, 62; CRG: S. 436. Daher ist auch für die „Kunst reich zu werden“, die Ökonomie - wiederum wie für die Politik - die mathematische Methode ungeeignet.

<sup>138</sup> CRG: S. 423; A-Osse: S. 95.

führt er das von ihm konstatierte bisherige Defizit ihrer wissenschaftlichen Untersuchung und akademischen Lehre auf ein falsches Verständnis ihres Status zurück, das sie als „Handwerk“ und nicht als „Kunst“<sup>139</sup> definierte. Ein Handwerk aber kann naturgemäß, als reine Praxis, kein Gegenstand akademischer Lehre sein. Weitere Gründe für die bisherige Vernachlässigung der Ökonomie stellen Varianten seiner prinzipiellen Einwände gegen das reformbedürftige akademische System dar<sup>140</sup>: Weil Universitäten primär Institutionen im Interesse kirchlicher Machtpolitik waren, wurden sie durch das Papsttum geprägt, das sich ausschließlich an der Philosophie Aristoteles orientierte. Weil dieser aber keine ökonomischen Lehrbücher hinterlassen habe, werde Ökonomie folglich bis heute nicht gelehrt. Außerdem wurde deren Lehre aus dem vom Papsttum künstlich aufgebauten Gegensatz von Gelehrten und Laien (einschließlich Ständedünkels), mithin dem von Theorie und Praxis, unterlassen.

Innerhalb der einzelnen Themengebiete der Ökonomie nimmt bei Thomasius der Zweig des *Landbaus* (agricultura) die zentrale Stellung ein. Das steht freilich einerseits in der Tradition des ursprünglichen Begriffs und der alteuropäischen Ökonomik, weil die Oikos-Wirtschaft primär auf agrarischer Grundlage beruhte und sich auf die ländliche, nicht städtische Hauswirtschaft bezog. Andererseits reflektiert das die allgemeine wirtschaftliche Situation seiner Zeit, da die Gesellschaft auf weitgehend agrarischer Grundlage stand. Landwirtschaft stellt aufgrund der Nahrungsgüterproduktion den für das Gemeinwesen nützlichsten und notwendigsten Wirtschaftszweig dar: Ackerbau und Viehzucht „sind der Grund aller anderer Nahrung und Erwerbe in allen Ständen“ (CRG: S. 428). Aus dieser Einsicht heraus erhebt Thomasius aber nun die heute merkwürdig anmutende Forderung, daß gerade die Vermittlung *agrarischer* Kenntnisse für das Studium eines *Juristen* außerordentlich wichtig und nützlich ist. Diesen nämlich kommt, als Staatsbeamten in spe, die künftige Gestaltung der Politik zu, und erfordert demnach das Wissen um die Grundlagen der Schaffung des gesellschaftlichen Reichtums<sup>141</sup>. Das läßt den Schluß zu, daß er davon ausgeht, Landwirtschaft - als der wichtigste Wirtschaftszweig - bedürfe in irgend einer Weise verstärkt staatlicher Aufmerksamkeit, Aufsicht oder Förderung<sup>142</sup>, was wiederum darauf deutet, sie nicht mehr ganz allein den weitgehend noch feudalen Formen der Selbstversorgung zu überlassen. Andeutungsweise verbindet sich mit der Erkenntnis der besonderen gesellschaftlichen Nützlichkeit der

<sup>139</sup> CRG: S. 422, 427.

<sup>140</sup> Vgl. CRG: S. 422ff.

<sup>141</sup> „Ein Studiosus juris aber ist auch ein Holtz daraus man auch Kammerräthe schnitzen kan. [...] Nun aber ist der vornehmste Grund aller Cammer consilien, daß man den Land-Bau verstehe.“ (CRG: S. 429).

<sup>142</sup> *Bieber* (1931: S. 28f, 32) sieht die agrarpolitischen Aktivitäten von Friedrich Wilhelm I. und Friedrich II. nicht zuletzt auf diesen Thomasischen Gedanken beruhen, d.h. auf seiner agrarökonomischen Schwerpunktsetzung.

Landwirtschaft wohl auch der Gedanke einer sozialen Aufwertung des Landstandes: Denn wenn der Landbau als „die allerälteste/ edelste und unschuldigste Kunst“ (CRG: S. 427) darstellt wird, impliziert das auch, daß die Beschäftigung mit diesem keinen für den Status (eines Studierenden, sei er Bürger oder Adliger) negativen bzw. herabsetzenden Beigeschmack trägt.

Allerdings kann Thomasius wohl kaum als bedeutender ökonomischer Theoretiker angesehen werden, dem inhaltlich neue Erkenntnisse zu verdanken gewesen wären<sup>143</sup>. Vielmehr hat er bewußt auf einen eigenen Theorieentwurf verzichtet, weil er die bereits existierenden Abhandlungen zur Wirtschaftsproblematik ganz offenbar für ausreichend hielt und inhaltlich kaum ergänzenswert: „Es fehlet auch heute zu Tage an dergleichen Büchern nicht/ sondern es sind selbige in Überfluß vorhanden.“ (CRG: S. 429). So verweist er im Blick auf die ökonomischen Lehrinhalte insbesondere auf die neueren Werke von Johann Wilhelm Wüdschen (vgl. ders. 1680-83) oder von Wolf Helmhard von Hohberg (vgl. ders. 1682), welche als wissenschaftliche Untersuchungen mittlerweile das überholte „Hausbuch“ des Johannes Colerus (vgl. ders. 1592), eine alte Sammlung von Bauernregeln, abgelöst haben<sup>144</sup>. Bedeutsam war hingegen sein allgemeines Bemühen, die Aufmerksamkeit des öffentlichen Bewußtseins auf den außerordentlichen Stellenwert wirtschaftlicher Fragen zu lenken. Dies illustrieren anschaulich auch seine diesbezüglichen Hinweise für den reisenden Privatmann, der sich, als Protagonist wirtschaftlicher Prosperität, aus der Perspektive eines möglichen ökonomischen Wissenstransfers die Erfahrungen in anderen Ländern zu nutze machen solle<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> Sein Erkenntnisinteresse lag weniger auf den konkreten Gegenständen der Ökonomie oder volkswirtschaftlichen Zusammenhängen als auf den subjektiven Voraussetzungen jeder wirtschaftlichen Tätigkeit, d.h. den Einstellungen der Individuen zur Arbeit, den Zielen des Erwerbstrebens oder den Verhaltensprinzipien in Wirtschaftsbeziehungen. Bei der Herausbildung einer bürgerlichen *Arbeitsethik* dürfte Thomasius einen wichtigen Beitrag geleistet haben, vgl. hier Kapitel VIII.2. Insofern konnte schon Roscher (1874: S. 345) - wohl mit Blick auf die Thomasische Arbeitsethik - zutreffend feststellen: „Seine eigenen Ideen über *Volkswirtschaft* sind bei Weitem mehr nach der *ethischen*, als nach der ökonomischen Seite hin durchgebildet.“

<sup>144</sup> Vgl. CRG: S. 429; KTS IV: S. 234; A-Osse: S. 95f.

<sup>145</sup> „Sonderlich sey man auf Reisen curieux, die Manufacturen-Häuser zu besuchen, und befrage sich allda bey denen, so darüber gesetzt, oder welche arbeiten, wie alles angestellt? woher die Materialien genommen werden? wohin die verfertigten Sachen getrieben werden? Wie viel es Profit gebe? und ob auch gedruckte Ordnungen heraus? die schaffe man zur Hand, ob einer vielleicht in seinem Vaterland dergleichen anzulegen Gelegenheit hätte. Salpeter-Hütten und Stahlhütten, Ziegelscheunen, sonderbahre Mühlen, Zucht-Spin und Waysen-Häuser nehme man gleichfalls in merksamen Augenschein. So erkundige man sich auch an fremden Oertern derjenigen Vortheile, die zu Haußhaltungen, was z.E. zu Wartung des Weins gehöret, was den Feldbau, die Viehzucht und Mastung anbetrifft.“ (GC: S. 629f.).

Seine wichtigste Leistung besteht sicher darin, die Ökonomie, einschließlich ihres landwirtschaftlichen Schwerpunktes, ebenso als Gegenstand einer wissenschaftlichen Beschäftigung wie einer akademischen (mithin staatlichen) Förderung etablieren zu wollen. Um den erbarmungswürdigen Zustand zu beenden „daß es heut zu tage dahin gekommen, daß man ehe gute Haushaltungs-Regeln auf einem Dorffe unter denen Bauren, als auf einer hohen Schule unter den Lehrern lernen kan“ (KTS IV: S. 238), münden seine Argumentationen folgerichtig in seiner berühmten Forderung nach der Einrichtung eines ökonomischen Lehrstuhls: Es sollte, so Thomasius, „von rechtswegen auch die Oeconomia auf Universitäten gelehret/ und ein eigener Professor dazu bestellet werden ...“ (CRG: S. 421f.) Diese findet zu Recht bis heute regelmäßig Erwähnung<sup>146</sup>, weil von ihr ein wahrscheinlich entscheidender Impuls für die Entwicklung des Kameralismus ausging, wenngleich es sicher „überzogen“ wäre, ihm „die Entstehung der Kameralistik als Fachdisziplin an preußischen Universitäten zuzurechnen“ (Hartung 1997: S. 116). Auf jeden Fall blieb es nicht bei der von ihm erstmals explizit erhobenen Forderung, sondern diese nahm auch bald Realität an<sup>147</sup>: 1727 wurde an der halleischen Universität - und damit erstmals an einer deutschen Universität - von Friedrich Wilhelm I. ein Lehrstuhl für „Oeconomia, Policy und Cammer-Sachen“ eingerichtet, besetzt durch den Verwaltungsfachmann Simon Peter Gasser. Noch im selben Jahr folgte die Einrichtung einer solchen Professur auch in Frankfurt/O., die der Historiker Justus Christoph Diethmar übernahm.

---

<sup>146</sup> Schon *Roscher* (1874: S. 344). Nach *Fleischmann* (1930: S. 72) tritt Thomasius auf diese Weise „in die Reihe der Kameralisten“. *Bieber* (1931: S. 27) sieht durch diesen Impuls Thomasius als den Begründer einer neuen Epoche in der „Geschichte der ökonomisch politischen Wissenschaften, zum wenigsten in Preussen-Norddeutschland“, denn er war „der erste, der es unternahm die ökonomisch politischen Disziplinen aus dem ausgefahrenen Geleise der scholastisch-aristotelischen Philosophie, Chrematistik und Politik herauszuführen und der damit zum Begründer einer auf die Verhältnisse des preussischen Staates zugeschnittenen Cameralistik wird.“

<sup>147</sup> Vgl. *Hartung* (1997: S. 112ff.).

## V. Umriss einer Gesellschaftstheorie in der ständischen Gesellschaft: die Lehre des Decorum

In der Naturrechtskonzeption hat Thomasius, wie in Kapitel I.2 gezeigt, die spätere Trennung der Bereiche des Rechts und der Moral systematisch begründet. Allerdings ist der der Rechtssphäre gegenübergestellte Bereich nur unzulänglich mit einem undifferenzierten Begriff der Moral zu erfassen, weil er sich seinerseits auf eine individualethische *und* eine sozialetische Normebene bezieht, *Honestum* und *Decorum*<sup>1</sup>. Dieser Ausdifferenzierung kommt aber gerade aus ideengeschichtlicher Perspektive eine besondere Bedeutung zu, weil die Thomasische Konzeption des *Decorum* (dt. Wohlanständigkeit oder Anstand) als der genuinen Grundnorm einer naturrechtlichen Sozialetik bereits einen selbständigen Begriff von Gesellschaft impliziert: Mit ihr wird eine bestimmte Art von sozialen Beziehungen sowohl gegenüber der Privatsphäre der Individualmoral als der Sphäre des Rechts systematisch abgegrenzt<sup>2</sup>. Am deutlichsten schlägt sich das sicher in den „Grundlehren“ nieder, weil das *Decorum* hier innerhalb des Theorierahmens des Naturrechts einen systematisch klar definierten Platz zwischen den beiden anderen Regeln, *Honestum* und *Justum*, erhält. Tatsächlich aber hat Thomasius neben diesem *natürlichen* bzw. naturrechtlichen auch den Begriff eines *politischen* *Decorum* entwickelt, und erst beide zusammen lassen jene zwei Wege erkennen, auf denen sich bei Thomasius ein eigen-

---

<sup>1</sup> Z.B. sieht *Karl-Heinz Ilting* (1983: S. 217f.), der die Trennung von Recht und Moral faktisch nur aus dem Blickwinkel des von Thomasius in seiner Ethik entfalteten Gegenübers von Gerechtigkeit und Liebe wahrnimmt, daher in den „Fundamenta“ keine Vertiefung der dortigen Ansätze und erfaßt nicht wirklich die spezifische Bedeutung des *Decorum*. „Wenig einleuchtend“ erachtet er ohnehin die von Thomasius dort vorgenommene Zuordnung der drei Grundnormen des Naturrechts zu ihren Regeln.

<sup>2</sup> Wenn ich im folgenden den *Terminus* Gesellschaft (zur Begriffstradition vgl. *Riedel* 1992: bes. S. 732ff.) verwende, geht dies nicht auf den Thomasischen Wortgebrauch zurück, der, zeittypisch, noch keine Unterscheidung zwischen bürgerlicher und politischer Gesellschaft vornimmt. Allerdings soll er bereits schon jene Sphäre bezeichnen, die als „Inbegriff aller nichtstaatlichen Gruppenstrukturen“ (*Angermann* 1963: S. 91) dem Staat gegenübertritt, der, begriffen als souveräne Ordnungsmacht mit Gewaltmonopol, tendenziell auf die Aufgabe zur Durchsetzung des äußeren Rechtsfriedens beschränkt ist. Da aber, wie hier nachzuweisen ist, dem Theoriekonzept des *Decorum* bereits die Abgrenzung von der staatlichen Sphäre eigen ist, zeigt sich, daß Thomasius (vom Ansatz her) schon über diesen *Begriff* verfügt, obwohl sich das bei ihm noch nicht terminologisch niederschlägt. Freilich ist dieser, weil ihm eine dezidiert gemeinschaftsbezogene Intention eigen ist, noch nicht zu identifizieren mit dem liberalistischen Modell, wie es sich gegen Ende des 18. und im Verlauf des 19. Jahrhunderts durchsetzt.



ständiger Begriff von Gesellschaft konstituiert: Zum einen konstituieren die sozialetischen Normen in ihrem spezifischen Geltungsanspruch zugleich ihren sozialen Gegenstandsbereich. Zum anderen geschieht das dadurch, daß bestimmten gesellschaftlichen Verhaltensweisen in ihrer historisch-konkreten Faktizität (Sitten) selbst der Status einer Normquelle zugestanden wird. Derartige sozialetische Normen können daher nicht nur naturrechtlichen, sondern auch historisch-empirischen Charakter tragen.

Dabei ist das naturrechtliche *Decorum* erst ein relativ spätes Ergebnis der Thomasischen Sozialphilosophie. Als empirisches, sozialhistorisches Phänomen beschäftigt ihn das *Decorum* im Blick auf dessen soziale Funktion hingegen seit Beginn seiner öffentlichkeitswirksamen Tätigkeit. Obwohl in der Literatur Konsens über den außerordentlich wichtigen Rang des *Decorum* für Thomasius' Philosophie herrscht, wird dennoch nur selten wirklich deutlich warum, und der Begriff bleibt oft merkwürdig unscharf. Das liegt hauptsächlich an zwei Problemen: Zum einen werden oft nur Teilaspekte dieser Thematik erfaßt und diskutiert, weil eine genaue Darstellung der beiden verschiedenen, von ihm verwendeten *Decorum*-Begriffe fehlt, die nicht selten derart undifferenziert und vermischt verwendet werden, daß auch eine adäquate Analyse ausbleibt. Das ist freilich wiederum nicht zuletzt auf die inneren Schwierigkeiten und Inkonsistenzen der Thematik bei Thomasius selbst zurückzuführen<sup>3</sup>. Dadurch bleiben jedoch, zweitens, auch die ganz spezifischen Aufgaben der beiden *Decori* oft im Dunkeln, mithin auch die ganz konkrete sozialphilosophisch-politische Dimension der Theorie<sup>4</sup>. Wenn in der Thomasius-Literatur das *Decorum* teils sogar

<sup>3</sup> „Das Unklare und Unbefriedigende dieser Lehre (vom *Decorum*, M.K.) fällt nicht nur uns heute auf ... sondern war schon zu Lebzeiten des Thomasius Gegenstand heftiger Kritik.“ *Hammerstein* (1972: S. 60), führt z.B. die grundsätzliche Ablehnung dieser Lehre durch *Leibniz* an.

<sup>4</sup> Zur Thomasischen *Decorum*lehre vgl. u.a. *Schneiders* (1971: S. 268ff., 281ff.), der das natürliche *Decorum* beschreibt und vor allem theorieimmanente Probleme diskutiert. *Rüping* (1968: S. 50ff.) beschränkt sich innerhalb seines Themas auf eine kurze Theorie-Deskription beider *Decori* und deren Traditionsstränge. *Hammerstein* (1972: S. 58ff.) geht praktisch nur auf das *Decorum politicum* ein. Der sonst einen guten Überblick vermittelnden Beschreibung von *Forssmann* (1977: S. 331ff.) fehlt die Diskussion unter soziopolitischen Aspekten. In *Hinrichs* (1971: S. 352-387) kenntnisreicher Darstellung liegt der Schwerpunkt auf der Einordnung in ideengeschichtliche Grundtendenzen und historischen Details, weniger auf der systematischen und begrifflichen Ebene. Die instruktive Darstellung von *Beetz* (1989) stellt die Thomasischen Überlegungen zu *Decorum* in den Kontext der historischen Theorienentwicklung von Anstandslehren. Ohne begriffliche Schärfe hebt *Fleischmann* (1931: S. 105ff.) allgemein die kulturelle Bedeutung des Thomasischen Anliegens zur Etablierung ziviler Umgangsformen nach den Spätfolgen der Sittenverrohung des Dreißigjährigen Krieges hervor. *Scattola* (1997: S. 350ff.) diskutiert von einer wissenschaftssystematischen Fragestellung das *Decorum* aus der Perspektive seiner Berührungspunkte zur Klugheit. Auf die gesellschaftspolitische Dimension und Intention des Thomasischen *Decorum* konzentriert sich am ehesten *Barnard* (1988; 1989), der aber die Spezifik der beiden Bedeutungsebenen und ihrer jeweiligen Inhalte und Funktion unberücksichtigt läßt.

auf völliges Unverständnis oder Nichtbeachtung stieß<sup>5</sup>, deutet dies auf eine Wahrnehmungsperspektive, welcher - vor einem philosophisch-überzeitlichen Hintergrund oder auf der Suche nach Theoriestringenz - der Sinn für die unmittelbaren gesellschaftspolitischen Bezüge seiner Überlegungen und Intentionen fehlte. Im folgenden wird zu zeigen sein, wie Thomasius über seinen anfänglich noch undifferenzierten Decorum-Begriff durchaus zu einer inhaltlich relativ konsistenten Theorie gelangt, in der beide Formen des Decorum auf eine jeweils eigene und konkrete Weise als Sozialnormen für das Verhalten des einzelnen in einer *ständisch-strukturierten* Gesellschaft fungieren sollen. Ebenso ist die Ambivalenz dieses Konzepts aufzuzeigen, in dem sich eine durchaus sozialkonservative Substanz mit der Vorstellung einer weitgehenden Selbstorganisation sozialen Beziehungen, d.h. einer jenseits staatlicher Regelungen angesiedelten sozialetischen Autonomie, verbindet.

### 1. Das Decorum als soziohistorisches Phänomen und als systematisches Problem der Philosophia practica

Bereits 1689 macht Thomasius den Vorschlag, den Ethik, Politik und Ökonomie umfassenden Kanon der philosophia practica zusätzlich um einen vierten Bereich zu erweitern, nämlich den des Decorum<sup>6</sup>. Dieser Vorschlag resultiert aus einem von ihm diagnostizierten Problem. Denn einerseits existiert in der Gesellschaft zweifellos ein Maßstab für das Sozialverhalten, welcher „dem Thun und Lassen der Menschen eine gemeine Richtschnur ist, absonderlich aber Polite, Welt-kluge und höfliche Leute von plumpen, groben und ungeschickten Tölpeln absondert.“ (KTS IV: S. 240) In der Feststellung dieses normativen Sachverhalts waren sich freilich „alle Philosophi“ bewußt, nämlich, „daß über die Tugend noch etwas anders sey/ daß man im gemeinen Leben und Wandel als eine Richtschnur in acht nehmen müsse“ (ESL: S. 33). Andererseits ist aber dieser Normenbereich bisher kein Gegenstand von ernsthaften Reflexionen der Praktischen Philosophie: „Was das Decorum betrifft/ daran hat bißhero niemand gedacht/ was es für ein Gut sey ...“ (ESL: S. 33) Obwohl sich der Begriff selbst bis auf Aristoteles und Cicero zurückverfolgen läßt<sup>7</sup>, konstatiert Thoma-

---

<sup>5</sup> U.a. bei Sauter (1932: S. 176f.). Unklarheit über Begriff und Funktion bei Bühler (1991: S. 40f.).

<sup>6</sup> KTS IV: S. 218ff. (= Gemischter Discurs).

<sup>7</sup> Marcus Tullius Cicero: De officiis I, 93 seq. (Cicero 1994: S. 80ff.). Dieser unterscheidet zwar terminologisch zwischen Decorum (gr.: *πρεπων*) und Honestum, doch sind bei ihm die Übergänge zwischen Ethik und Sitte bzw. Anständigkeit fließend. Er denkt (im Gegensatz zu Thomasius) ebensowenig an eine klare Trennung nach verschiedenen Norm- und Bezugsebenen wie er ein sicheres Kriterium zur Unterscheidung von decorum und honestum zu nennen weiß. Das decorum erscheint ihm offenbar mehr als

sus für diesen, wie für jede bisher stattgefundene Beschäftigung mit sozialen Umgangsformen, wenn sie denn überhaupt stattfand, den gravierenden Mangel an einem Bewußtsein für deren besondere Bedeutung, mithin auch jede begriffliche Schärfe. In diese Kritik sind auch diejenigen eingeschlossen, die er als seine Vorgänger in dieser Materie begreift<sup>8</sup>. Seine Methode ist daher vor allem dadurch bestimmt, dem Decorum-Begriff hinsichtlich seines ethischen, sozialen und wissenschaftssystematischen Status' Konturen durch Abgrenzung zu verleihen. D.h. im einzelnen etwa gegenüber den traditionellen ethischen Kategorien (*honestum*, *jucundum* und *utile*), gegenüber dem Gerechtigkeits- bzw. Rechtsbegriff (*iustum*) und schließlich gegenüber den anderen Disziplinen der Praktischen Philosophie (Ethik, Politik, Ökonomie)<sup>9</sup>. In der Tat kann erst Thomasius als der „eigentliche Vater des modernen Begriffs des ‘decorum’“ (Scattola 1997: S. 350) angesehen werden, weil er sich diesem erstmals als einem ernstzunehmenden wissenschaftstheoretischen Problem zuwandte und es als eigene Disziplin begründete<sup>10</sup>.

Insbesondere dort, wo die Thematisierung des Decorum, also des höflichen und zivilisierten Sozialverhaltens, am ehesten zu erwarten wäre, d.h. in der Ethik, zeigt sich das bisherige Defizit deutlich. Seine Pauschalkritik an allen bisherigen Ethikansätzen bezieht sich daher auf das völlige Mißverhältnis zwischen der evidenten sozialen Bedeutung des Decorum und dem gänzlichen Fehlen einer darauf reflektierenden Theorie. Besonders auffällig wird das bei der Kernfrage der Ethik nach dem „Guten“. Denn dieses *bonum humanum* setzt sich, nach der seit der Antike bestehenden Einteilung<sup>11</sup>, aus den drei Gütern der Seele (*honestum*), des Leibes (*utile*) und des Glücks (*jucundum*) zusammen. Die Grundproblematik des Modells besteht aber darin, daß die Bedeutung sozialer Normen aus dieser Perspektive offenbar nicht zu erfassen ist. Das Decorum könne weder zu den seelisch-ehrbaren Gütern (Verstand, Wille bzw. Weisheit und Tugend), noch zu den leiblich-nützlichen Gütern (Leben, Sinnlichkeiten, Bewegungskraft), noch zu den belustigenden Glücksgütern (Reichtum, Ehre, Freiheit, Freunde) „nach der gemeinen Beschreibung/ gerechnet werden“ (ESL:

---

eine Funktion des *honestum* und die ganze Diskussion darüber eher theoretischer Natur als von praktischer Bedeutung. Vgl. *Beetz* (1989: S. 209).

<sup>8</sup> Vgl. KTS IV: S. 240; CRG: S. 367, 373. Als Vorgänger nennt er neben *Cicero* und *Lambert Velthuysen*, *Baldessare Castiglione* (vgl. ders. 1559), *Johannes Christophorus Becman*, *Adam Rechenberg* (vgl. ders. 1719), *Johann Christoph Wagenseil*, *Christian Weise*, den anonymen *Discours sur la Bienséance* (Autor vermutl: *Jean Pic*, 1689), *Johann (Georg) Grob*, *Stephano Guazzo* (vgl. ders. 1599). Als (von Thomasius ungenannte) Vorläufer von Thomasius wären etwa noch *Justus Georg Schottelius*, *Johannes Althusius*, *Johan Martin Husanus* oder *Caspar Dornau* zu nennen. Dazu *Beetz* (1989: S. 209), *Rüping* (1968: S. 52f.).

<sup>9</sup> Vgl. KTS IV: S. 240f.; MG 1689/3: S. 196ff.

<sup>10</sup> Vgl. *Forssmann* (1977: S. 339f.).

<sup>11</sup> Vgl. etwa *Aristoteles* (1990: S. 236).

S. 40)<sup>12</sup>. Zunächst ist das wenig plausibel, denn faktisch zielt das Decorum, genauer: die Anpassung des einzelnen an das existente Decorum, auf den Erwerb von jenen Gütern, die bereits als Glücksgüter erfaßt sind, also Reichtum, Ehre, Freiheit oder Freunde. Ein Zugang zur spezifischen Eigenart des Decorum eröffnet sich tatsächlich erst dann, wenn Thomasius die Möglichkeit bestreitet, innerhalb der abstrakten, ahistorischen und übergesellschaftlichen Hierarchie der einzelnen Güter (an deren unterstem Ende aus ethischer Sicht die Glücksgüter stehen), *Bedeutung und Funktion* des Decorum, weder für das in konkreten gesellschaftlichen Umständen befindliche Individuum noch für die Gesamtgesellschaft, zu erfassen.

Aus diesem Grund fügt Thomasius das Decorum nicht lediglich als zusätzliches viertes den traditionellen ethischen Gütern von *honestum*, *jucundum* und *utile* hinzu. Vielmehr verwirft er generell diese Einteilung, weil sie nur mit verschiedenen Begriffen im Grunde ein und dasselbe Gut aus verschiedener Perspektive beschreibt<sup>13</sup>, zugunsten einer Neuklassifizierung des Guten und des Bösen und skizziert einen prinzipiellen Neuanatz, der auf einer binären Struktur von *notwendig* und *nicht notwendig* (bzw. weniger notwendig) gründet. Zwar postuliert Thomasius, daß es einerseits „sehr edele und höchstnothwendige Güter“ gäbe, wie etwa Gesundheit, Weisheit oder Tugend, denen Güter gegenüberstehen, die „nicht so nothwendig“ sind und vorwiegend unter das Decorum zu rechnen sind, z.B. Freiheit, äußerliche Ehre oder Reichtum<sup>14</sup>. Und dementsprechend existiert auch eine doppelte Art des Bösen als Negation des Guten. Böse (sozusagen notwendig böse) sind Krankheit, Unweisheit oder Laster. Indifferent (bzw. nicht notwendig böse) ist hingegen der Mangel an den nicht notwendigen Gütern, also der Mangel an (äußerer) Freiheit oder der Verlust von (äußerlicher) Ehre und Reichtum<sup>15</sup>.

Entgegen dem ersten Anschein darf aber nicht auf eine generelle Nicht-Notwendigkeit des Decorum geschlossen werden. Vielmehr offenbart sich gerade hier der systematische Vorteil der von Thomasius mit dem Kriterium der Nützlichkeit vorgenommenen neuen Einteilung des Guten und Bösen, weil da-

---

<sup>12</sup> Vgl. ESL: S. 32.

<sup>13</sup> „... in dem man diese Meinung hat/ als diese dreyerlei Güter würrklich von einander unterschieden wären/ da doch ihr Unterscheid nur darinnen bestehe/ daß das Gute in unterschiedener Betrachtung bald ehrbar/ oder ehrlich/ oder rechtmäßig/ bald belustigend/ bald nützlich genennet werde. [...] Denn alles wahrhaftig Gute (das Schein-Gute haben wir oben schon ausgemertzet) ist nützlich/ weil es den Menschen in seiner Dauerhaftigkeit erhält.“ (ESL: S. 34) „Daß man aber insgemein die nützlichen/ belustigenden und ehrbaren Güter von einander absondert/ geschieht theils daher/ daß man diese Güter nicht recht beschreibet/ theils daß man ganz offenbah das Schein-Gut mit dem wahren Gute/ theils auch endlich andere zufällige und geringe Arten des Guten mit denen edelsten vermischt.“ (ESL: S. 36)

<sup>14</sup> ESL: S. 46.

<sup>15</sup> ESL: S. 47.

mit ein gravierendes Problem der bisherigen Ethik umgangen werden kann: Denn es erlaubt eine Bewertung, welche die Notwendigkeiten bestimmter Güter von der jeweils gewählten *Perspektive* abhängig macht. Das bedeutet konkret, daß Notwendigkeit oder Nicht-Notwendigkeit nicht absolut, sondern *relativ* zu bestimmen sind, je nachdem, ob der Mensch in seinem Seinsmodus als übergesellschaftlich-abstraktes ethisches Subjekt oder in seinem konkreten Sozialbezug als Bürger eines Gemeinwesens betrachtet wird<sup>16</sup>. Damit kann das Decorum zwar im Hinblick auf die Erlangung der individuellen Glückseligkeit kaum als notwendig angesehen werden, ebenso wie die äußeren Güter Reichtum, Ehre oder Freiheit selbst. Und vorausgesetzt, es bezieht sich hierbei auf die Nachahmung indifferenter und nicht mit ethischen Werten konfligierender Verhaltensweisen, mag die Anpassung des einzelnen an die historisch-konkreten Sitten, zum Zwecke der Erlangung derartiger Güter, aus ethischer Perspektive „mehr ein eitles Nichts als was gutes“ (ESL: S. 30) darstellen. Die spezifische Relevanz und Berechtigung dieser „erbaren Sitten“ (AS 2/IV: S. 235) wird aus dieser Perspektive allerdings ignoriert. Hingegen kann das Decorum im Hinblick auf seine Funktion für den Bestand der Gesellschaft sowie auf das individuelle Fortkommen im gesellschaftlichen Ordnungsgefüge durchaus unter die notwendigen Güter gezählt werden, denn es enthält immerhin jene gesellschaftlichen Sitten, die durchaus „eusserlich gebraucht werden“ (AS 2/IV: S. 235). Hier liegt die Ursache, warum Thomasius denn auch nicht auf die generelle Wertlosigkeit bzw. ethische Nichtigkeit des Decorum folgert. Das Neue seines Ansatzes besteht somit darin, an die konkrete Realität sozialer Umgangsformen keinen inadäquaten, von der historisch und landestypisch konkreten Sozialität abstrahierenden, ethisch-absoluten Maßstab anzulegen, sondern vielmehr umgekehrt deren Bedeutung im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zu ermitteln.

In diesem Wechselverhältnis schreibt Thomasius dem Decorum zwei komplementäre Ziele zu: die Beförderung des individuellen *und* des gesellschaftlichen Nutzens. Ausgangspunkt ist hierbei sowohl die historisch konkrete Sozialordnung selbst als auch der innerhalb von sozialen Verhältnissen und Bindungen existierende Mensch. Im Gegensatz zum naturrechtlichen Theorieansatz wird hier also nicht auf die Vorstellung eines ahistorischen oder atomisierten Individuums zurückgegriffen. Für den einzelnen Menschen fungiert nun die Orientierung am Decorum, d.h. an den Konventionen der konkreten Gesellschaftsordnung, als notwendige Voraussetzung für seinen materiellen wie sozialen Erfolg. Ohne es kann er „in vita civili ohnmöglich fortkommen“ (ESL:

---

<sup>16</sup> Die „nothwendigsten Güter seyn entweder solche in Ansehung des menschlichen Wesens (necessaria absolutè) oder in Betrachtung der menschlichen Gesellschaft/ in der wir leben/ und die nicht so vollkommen ist/ wie sie seyn solte und könnte (necessaria ex hypothesis status corrupti societatis civilis.)“ (ESL: S. 47) Auf diese Weise löst sich also der „sehr fragwürdige Wert“ (Scattola 1997: S. 353) des Decorum als zugleich Gutes wie Nicht-Gutes auf.

S. 30). Darüber hinaus erfährt dieses an den Umgangsformen der Sozialordnung orientierte Verhalten sogar eine ethische Aufwertung. So ist selbst das honestum, die Ehrbarkeit, „...ohne dem decoro gleichsam todt und erstorben ... Denn obgleich dem Wesen nach das honestum und decorum von einander entschieden sind/ so ist doch die Vollkommenheit des Menschen vor eine Unvollkommenheit zu achten/ wenn er nicht sowohl das honestum als decorum zugleich in einem hohen Grad besitzt.“ (MG 1689/3: S. 172) Aus gesamtgesellschaftlicher Sicht stellt es die Substanz und den Kern der Sozialintegration eines jeden Gemeinwesens dar: „Das Decorum ist die Seele der menschlichen Gesellschafften/ es ist eine Schwachheit/ aber es ist kein Laster.“ (AS 2/III: S. 214) Es fungiert als Voraussetzung für die Möglichkeit, daß jeder Mensch seinen spezifischen Nutzen für das Gemeinwesen erbringen kann: „Wer noch so gelehrt ist/ und keine guten Sitten (denn die Welt heist nicht die Tugend/ sondern die Eitelkeit des Decori, oder die Mode gute Sitten) an sich hat/ den kan man zu nichts brauchen.“ (ASL: S. 238) Die Decorumtheorie von Thomasius ist als „Zivilisationsprogramm“ (Weigl 1997: S. 37) konzipiert, das auf soziale Kompetenz und Weltklugheit zielt.

Die Thematisierung des Decorum durch Thomasius muß als sozialphilosophischer Ansatz angesehen werden, dem es um die Erfassung der besonderen Funktionen sozialer Regeln und Umgangsformen (Sitten) geht. Auf diese Weise wird das Decorum selbst zum Ausgangspunkt eines genuinen *sozialethischen* Gutes, das anhand eines eigenen Wertmaßstabes soziales Verhalten ausdrücklich auch *als* soziales, d.h. den konkreten soziohistorischen Verhältnissen geschuldetes Verhalten wahrnehmen und werten kann. Freilich steht das Decorum auch immer in einem Spannungsverhältnis zur *Ethik*, weil es sich nicht generell einer individualethischen Wertung entzieht<sup>17</sup>. Es kann sich jedoch dieser gegenüber dann als selbständiger Normenbereich behaupten, soweit sich sein Gegenstandsbereich auf jene Sitten erstreckt, denen keine unmittelbare ethische Relevanz beigemessen wird, die sich also gegenüber ethischen Werturteilen *indifferent* verhalten: also die sogenannten „Mitteldinge“ (indifferentia, adiaphora)<sup>18</sup>. Daß damit freilich ein außerordentlich breiter Interpretationsspielraum existierte, liegt auf der Hand. Nahezu zwangsläufig entbrannte um das Decorum denn auch eine außerordentlich heftige Kontroverse zwischen Thomasius einerseits und pietistischen Theologen andererseits<sup>19</sup>. Darauf wird später einzugehen sein.

---

<sup>17</sup> Vgl. ESL: S. 30.

<sup>18</sup> Gemeint sind hier solche sozialen Verhaltensweisen, die prinzipiell weder ethische Verstöße darstellen noch per se zur Erlangung der individuellen Gemütsruhe oder existentiellen Befriedigung körperlicher Grundbedürfnisse notwendig sind, also in bezug darauf weder „gut“ noch „böse“ sind. Vgl. AS 2/IV: S. 235.

<sup>19</sup> Mitteldinge können freilich dann der gesellschaftlichen Selbstorganisation durch die Obrigkeit entzogen werden, wenn sie den öffentlichen Frieden stören, denn dann verlieren sie ihre Indifferenz gegenüber dem Recht. In diesem Sinne ist auch die Diskus-

Die Beschäftigung mit dem Decorum stellt den Versuch dar, eine eigenständige normative Theorie für den sozialen Umgang zu entwickeln, die eine Verschränkung von Individual- und Gemeinwohl leisten kann, und die auf die gesellschaftliche Selbstorganisation eines sittlichen Sozialverhaltens hinwirkt, d.h. das nicht auf die staatliche bzw. gesetzgeberische Initiative (und die damit verbundene Sanktionsmacht) zurückgeht<sup>20</sup>. An dieser Theorie herrscht schon deshalb ein Bedarf, weil sie die normative 'Lücke' zwischen Rechtsnorm und individueller Moral schließen kann, die gleichwohl eine Differenz zur Legalität wie Ethik wahrt.<sup>21</sup> Insbesondere ergibt sich die soziale Notwendigkeit des Decorum aus der Funktion der *Konfliktprävention*, „denn ohne diese Lehre werden die Leute ... unverschäm/ und verursachen ... allerhand Unruh in der Republique“ (CRG: S. 367). Darüber hinaus stellt erst das Decorum das positive Mittel der *Sozialintegration* dar, weil es sich generell als Strategie des Freundeserwerbs definiert<sup>22</sup>.

Wie neu auch der Sache nach der Versuch einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Decorum ist, zeigt schon die Schwierigkeit, auf die Thomasius zu Beginn seiner Beschäftigung mit dem Decorum stößt, denn er findet im Deutschen noch keinen hinreichend deutlichen Terminus vor, der „den genium dieser Sache recht exhaurirte“ (KTS IV: S. 240). Deshalb greift er anfänglich auch auf ursprünglich höfische Termini und Traditionen der klassischen Höflichkeitslehre zurück. Die von ihm mangels deutscher Begrifflichkeit gezogene Parallele zum französischen Begriff der „Galanterie“<sup>23</sup> verdeutlicht dies ebenso wie der generelle Rückgriff auf Balthasar Gracián, über dessen „Homme de Cour“ er eine Vorlesung in seiner berühmten Schrift „Von Nachahmung der Franzosen“ von 1687 ankündigt. Inhaltlich hatte er schon hier seine Beschäfti-

---

sion um die äußeren Kirchengebräuche zu verstehen, die zwar von den Konfessionen oder Sekten ausgehen, aber grundsätzlich der weltlichen Jurisdiktion unterstellt sind. Vgl. hier Kapitel IV.1.a.

<sup>20</sup> Das Decorum ist das Produkt einer Nachahmung von Sitten, die aus Freiwilligkeit bzw. Gefälligkeit entsteht: „Denn so wenige Liebe und Danckbarkeit/ so wenig kan auch die Manierligkeit gezwungen werden.“ (CRG: S. 381)

<sup>21</sup> Denn ebensowenig wie „nicht alles was recht ist/ und was man zu thun Macht hat/ sich allemahl wohl schicket und wohlänständig ist“, sei die These der „Cynischen“ Philosophie richtig, nichts sei „schändlich/ was nicht unrecht sey“ (CRG: S. 365). Vgl. SE: S. 113.

<sup>22</sup> „Es ist aber das Decorum oder die Wohlänständigkeit eine moralische Beschaffenheit des Menschlichen Thun und Lassens/ nach welcher ein Mensch auff vernünftige Art sich suchet Freunde zu machen.“ (CRG: S. 368). Vgl. GL: S. 123.

<sup>23</sup> Vgl. KTS IV: S. 240; vgl. auch CRG: S. 368. Der in der Literatur zuweilen kommentarlos übernommene terminologische Hinweis, daß die Lehre des Decorum gleichbedeutend mit der Galanterie oder des guten Benehmens sei (u.a. *Wundt* 1992: S. 35), ist jedoch dann irreführend, sobald er nicht die semantische Relation von Oberflächlichkeit und Galanterie überwindet und auf die Dimension der Thomasischen Wohlänständigkeitslehre als Kern der Sozialintegration verweist.

gung mit dem Decorum vorbereitet - allerdings noch in den Termini der galanterie, politesse, mode, bienséance oder honnêteté<sup>24</sup>.

Der von Thomasius wahrgenommene Mangel eines fehlenden adäquaten deutschen Begriffs kennzeichnet indes paradigmatisch die soziokulturelle Situation: Spiegelt er doch wie kaum ein anderes Indiz die kulturelle Rückständigkeit Deutschlands wider, dem es zu diesem Zeitpunkt schlichtweg an höflichen und geselligen Umgangsformen fehlte, d.h. welche den gesellschaftlichen Umgang insbesondere von der latenten Eskalationsgefahr der Androhung oder Ausübung von Gewalt als Mittel der Konfliktlösung befreien könnte. Nicht umsonst zielt die von Thomasius - teils sogar als erste genannte - Regel des Decorum auf die Vermeidung von provokativen Affektreizungen anderer, um soziale Konflikte oder deren (gewalttätige) Eskalation zu verhindern<sup>25</sup>: Es geht um die freiwillige Unterlassung all jener Handlungen, „wenn man merckt/ daß anderer Menschen ihre Wollust/ Ehr-Geitz/ oder Geld-Geitz dadurch gereizet werden können“ (AS 2/IV: S. 239<sup>26</sup>). Wenn hier sogar davon abzusehen ist, ob diese Handlung selbst rechtlich weder strafbar wäre noch ethisch verurteilenswert („sündlich“) oder sogar empfehlenswert wäre, illustriert das die eigenständige Bedeutung eines von rechtlichen oder ethischen Normen relativ unabhängigen sozialen Werthorizonts<sup>27</sup>. Die ursprüngliche Anlehnung an höfische Begriffe und Traditionen erfolgt zwar noch aus der realen gesellschaftlichen Situation heraus, daß außerhalb des Hofes im Grunde kein eigener Raum städ-

---

<sup>24</sup> Vgl. KTS I: passim. Ein weiterer Terminus ist das griechische *πρεπων* (SE: S. 114).

<sup>25</sup> Der Realitätsbezug ließe sich besonders plastisch mit der Thomasischen Argumentation gegen die zwar bereits verbotene, aber weiterhin in allen Ständen bestehende Duellpraxis illustrieren: „Und hat nichts ungereimters können erdacht werden/ als daß einer meinert er wolle vermittelst des Duellirens seine Ehre retten/ und seinen ehrlichen Nahmen erhalten und wieder erlangen. Es ist kein Ding das einen Menschen einer Bestie ähnlicher macht/ als wenn eine Privat-Persohn mit der andern sich schläget und balget/ entweder daß einer warhafftig von dem andern beleidiget ist/ oder sich sonst fälschlich offendiret befindet. Und ist gleichsam wohl kein Ding ärger/ nicht nur bey gemeinen Leuten/ sondern auch bey den grossen/ ja theils Fürsten und Herren eingewurtzelt/ und so fest ihnen eingebildet/ daß bishero in Deutschland solch Unheil durch so viel scharffe Edicta und Ordnungen nicht ausgerottet werden können.“ (AS 1/I: S. 42, vgl. 42ff.).

<sup>26</sup> „Du wirst dich auch gerechter und vergönneter Verrichtungen enthalten/ wenn du wahrnimmest/ daß dadurch anderer Leidenschafften angereizet werden; Du wirst dich aber auch gerechter und vergenneter Verrichtungen enthalten/ wenn du merckest/ daß solche andern wegen der Natur allgemeiner menschlicher Schwachheit nicht gar zu angenehm seyn.“ (GL: S. 120) Eine andere Formulierung lautet, „daß man nicht solche Dinge begehe/ die vielen Menschen eine Eckel zu erwecken pflegen.“ (CRG: S. 386).

<sup>27</sup> Beim frühen Thomasius liegt der Schwerpunkt noch auf der bloßen (freiwilligen) Vermeidung von Konflikten, erst später wird das Decorum auch positiv als Strategie zum Freundeserwerb bestimmt.



tisch-bürgerlicher Kommunikations- und Sozialdisziplinierung existiert<sup>28</sup>. Der grundlegende Unterschied aber, der Thomasius von den bisher bekannten höfisch-aristokratischen Modellen der Affektenzivilisierung abhebt, ist die Ausdehnung des Zivilisationsprogramms auf prinzipiell *alle* gesellschaftlichen *Schichten*, einschließlich der untersten. Gegenstand der systematischen Lehre des *jus decori* werden so etwa die Sitten der Hausväter, Bauern, Land- und Edelleute, Pfarrer, der „geringsten Leute als Tagelöhner u.s.w. in der Stadt“, Handwerker, Kaufleute, Stadtprediger, Professoren, Studenten, Obrigkeiten und Gerichtspersonen, Hofleute, Fürsten, Abgesandten oder Soldaten (AS 2/IV: S. 234f.)<sup>29</sup>.

## 2. Das Decorum als Produkt der Ständegesellschaft

Das wissenschaftliche Interesse Thomasius' um das Decorum nimmt seinen Ausgang in der Wahrnehmung der *Existenz* bestehender sozialer Umgangsnormen und -formen. Insofern entwickelt er seine diesbezüglichen Überlegungen zunächst auf soziologisch-deskriptive Weise, d.h. anhand einer Erscheinung, die später von ihm als „Decorum politicum“ bezeichnet wird und die den Bereich gesellschaftlich-kulturell bedingter höflicher Sitten erfaßt<sup>30</sup>. Ein derartiges Decorum besteht „in der Ubereinstimmung des menschlichen Thun und Lassen solcher Personen, die für etwas sonderliches in der menschlichen Gesellschaft aestimiret werden“ (KTS IV: S. 241), indem ihnen untergeordnete „freywillig der obern und vortrefflichern Menschen ihr Thun und Lassen zu imitiren anfangen/ welches man eine Ehrbezeugung/ Höflichkeit/ Complaisance u.s.w. nennen kan“ (ESL: S. 29). Obwohl Thomasius im Verlauf des Prozesses seiner Theoriebildung immer wieder darauf verweist, daß die *Norm* der Wohlanständigkeit bzw. des Decorum streng auf die begrenzte Nachahmung der Sitten von Personen *innerhalb* eines bestimmten Standes zielt<sup>31</sup> (alles andere ist „unanständig“, ein Indecorum), hat er zumindest bei der Erklärung dieses gesellschaftlichen

---

<sup>28</sup> Nur sozialgeschichtlich ist das scheinbare Paradox zu erklären, daß die deutsche (bzw. Leipziger/Hallesche) Aufklärung mit einer „Empfehlung der Lebensformen des Hofes“ beginnt, wie Engelhard Weigl (1997: S. 45) verdeutlicht: Da zwischen Universalität und Hof kein „kommunikativer Raum“ der Stadt existierte, hatte bisher nur die höfische Kultur „Formen der Kommunikation, der Geselligkeit entwickelt, die die leidenschaftlichen Gewaltausbrüche des 17. Jahrhunderts zu bändigen vermochten.“

<sup>29</sup> Neben dem auf die verschiedenen Stände bezogenen Verhalten wendet er seine Lehre vom Decorum auch auf die einzelnen Gegenstände der Sitten: u.a. Mode, Tischverhalten, Wohnungen und Hausrat oder die Konversation auf *allen* sozialen Ebenen, desgleichen bei verschiedenen gesellschaftlichen Gelegenheiten wie Kirchgang, am Hofe und auf dem Rathaus, Hochzeiten etc. Vgl. CRG: S. 389ff.

<sup>30</sup> CRG: S. 368f.

<sup>31</sup> Vgl. SE: S. 115f.; CRG: S. 379f.

Phänomens als eines empirisch-historischen Faktums zunächst vor allem an die Nachahmung einer sittenprägenden Oberschicht (Hof, Adel, geistlicher Stand) durch die sozialen Unterschichten gedacht<sup>32</sup>. Allerdings wurde die Unbestimmtheit, wer genau wessen Sitten nachahmen solle, schon zum Gegenstand zeitgenössischer Kritik<sup>33</sup> und von Thomasius später durch die Doppelkonstruktion eines natürlichen und eines mannigfaltig stratifizierten politischen Decorum zu beseitigen versucht.

Prinzipiell ist das Decorum somit nicht nur von Ungleichheit geprägt, sondern muß auch notwendig darauf aufbauen, weil jede Nachahmung die Existenz einer Differenz logisch voraussetzt. Ein Gleichheitsverhältnis wie die vernünftige Liebe (unter Weisen) freilich schließt nicht nur die Nachahmung aus, sondern auch deren Notwendigkeit. Das Decorum hingegen ist für Thomasius damit zugleich ein Indikator für die moralische Unvollkommenheit der Mitglieder einer Gesellschaft. Die Menge der Sitten (Manieren, Ceremonien) reflektiert das Ausmaß des Regelungsbedarfs der sozialen Beziehungen, der nicht bestünde, wenn die Menschen tugendhaft wären, sich also nicht in ihrer Torheit und ihrer affektgereizten Unruhe gegenseitig provozieren würden. Damit ist deutlich, daß die soziale Notwendigkeit des Decorum im Grunde aus den moralischen Defiziten der Gesellschaftsglieder resultiert, deren potentiell negative Folgewirkungen es mittels äußerer Sitten zu kompensieren gilt. Das Ideal von moralischer Vollkommenheit projiziert Thomasius hingegen mit kulturkritischem Impetus in die seiner Ansicht nach einfach lebenden, d.h. mit wenigen Sitten auskommenden Völker wie die Juden zu Zeiten des Alten Testaments oder die „alten Teutschen“<sup>34</sup>. Weshalb die Ungleichheit des (politischen) Decorum faktisch zugleich und vor allem eine soziale ist, ist später zu untersuchen.

---

<sup>32</sup> Vgl. AS 1/I: S. 12ff.; AS 2/XIV: S. 32f.; AS 2/III: S. 215ff.; KTS II: S. 108; EP: S. 415. Hier erscheinen insgesamt der Hof bzw. Wehrstand (scholam decori) und der geistliche Stand als die Quelle des Decorum bzw. der Sitten. Dadurch wird auch die Sittenverderbnis des obersten bzw. der beiden obersten Stände als Ursache für die Verderbnis des lediglich nachahmenden dritten Standes angeführt, was voraussetzt, daß dieser im Grunde keine eigenen Sitten besitzt oder prägt und daher auf das Vorbild der oberen Stände angewiesen ist.

<sup>33</sup> „Aber was sind das für Personen, die für etwas sonderliches in der menschlichen Gesellschaft aestimiret werden: Sind es Hof-Leute? So haben dann Gelehrte, oder Kauf-Leute, oder auch Handwercks-Leute kein decorum? Oder sollen alle diese sich nach jenen richten, das wird sich auch nicht schicken?“ (KTS: S. IV/A: S. 398) Diese anonyme Kritik findet sich in: „Wohlmeinendes Gutachten Uber Herrn Thomas Bißherige Art zu schreiben/ Nach dem unlängst heraus gekommenen Vorschlag, Wie er Einen jungen Menschen binnen drey Jahren in der Philosophie und singulis Jurisprudentiae partibus zu informiren gesonnen sey. Entworfen Von einem Unbekanten“, abgedruckt von Thomasius als Anhang zu seinem hier angesprochenen Programm (= KTS IV/A: S. 253-300). Vgl dazu *Beetz* (1989: S. 205).

<sup>34</sup> Vgl. CRG: S. 376ff.; SE: S. 115ff. Bewußt versucht er die seit der Römischen Antike bestehende Ansicht über die Barbaren zu rehabilitieren: Nicht der Mangel an Sitten,

Außerordentlich wichtig ist die von Thomasius postulierte *Freiwilligkeit*, auf deren Impuls jene Nachahmung basiert, welche das Decorum hervorbringt, denn im Gegensatz dazu schließt er umgekehrt Zwang als Mittel der Sittenreglementierung aus, sei es aus pragmatischen (Undurchführbarkeit) oder ethischen Gründen (Verletzung individueller Integrität wegen des gewaltsamen Übergriffs auf das Gewissen). Folglich lehnt er auch eine staatliche Reglementierung der Sitten, die durch legislative und exekutive Mittel erfolgt, dezidiert ab<sup>35</sup>. Statt dessen, so muß Thomasius interpretiert werden, kann und muß es die Gesamtheit der Ober- und Unterschichten einschließenden Gesellschaft selbst sein, die sich im Decorum ihre eigenen sozialen Wertmaßstäbe setzt, auch wenn dieser Prozeß vertikal von oben nach unten verläuft. Die Theorie des Decorum trägt daher ambivalente Züge: Einerseits konstituiert sich Gesellschaft als eine dem Staat gegenüber unterscheidbare Einheit qua sozialetischer Autonomie. Insofern läßt sich dieses Motiv als Teil der *bürgerlichen Entwicklung* verstehen, welche die alte Einheit von sittlicher und rechtlicher Ordnung auflöst. Andererseits aber beinhaltet der explizite Bezug auf die gesellschaftliche Ordnung ein starkes *sozialkonservatives Element*, weil diese in der Realität weitgehend noch die hierarchische Ständeordnung ist. Denn aus der Tatsache, daß „eine gewisse Ordnung unter allerley Personen von unterschiedenen Ständen zu beobachten“ ist, folgert Thomasius nahtlos auf die Norm zur Bewahrung dieser Ordnung, „damit keine Unordnung unter ihnen entstehe/ wen ein jedweder nach eignen Gefallen sein Thun und Lassen anstellen wolte.“ (AS 2/IV: S. 236, Herv. M.K.)

Daß die Entstehung des Decorum bzw. des gesellschaftlichen Sittenbestandes als Nachahmungsprozeß gesellschaftlicher Vorbilder keineswegs unproblematisch ist, d.h. durchaus Konflikte zwischen Moral und scheinbarer Sozialnorm einschließt, sieht Thomasius durchaus. Zwar kann das Decorum dann als „gut“ eingestuft werden, wenn „gute“ Vorbilder nachgeahmt werden. Dessen Etablierung aus rein historisch- und gesellschaftlich gewachsenen Umgangsformen, mithin die gesellschaftliche Relativität und Kontingenz ihrer Leitwerte, hat jedoch eine Kehrseite: Es kann nämlich dann (aus ethischer Perspektive) negative Züge annehmen, sofern es sich „die Lasterhaftigsten und Gewaltigsten zum Spiegel nimmt“ (ESL: S. 30). In der Realität sind nämlich die in ihrem Sozialverhalten als nachahmungswürdig geschätzten Menschen keineswegs automatisch identisch mit denjenigen, die solches aus moralischer Perspektive gerechtfertigt in Anspruch nehmen können. Vielmehr wird oft derjenige nachgeahmt, „der für den fürnehmsten und vortrefflichsten gehalten wird“, obwohl er „nicht eben der vortrefflichste ist.“ (CRG: S. 383)<sup>36</sup>. Daß dies nach Thomasius

---

sondern das Ausmaß einer derartigen Zivilisation ist ein Zeichen von moralischem Verfall.

<sup>35</sup> Exemplarisch JH 2/V: S. 191ff.

<sup>36</sup> „Daß nicht allemahl der Würdigste oder der Ober-Herr in einer Gesellschaft das Decorum mache/ sondern die Opinion und blinde Liebe verursache/ daß man einen für

sogar der Regelfall ist, dürfte nicht zuletzt auf die Annahme zurückzuführen sein, daß das Motiv vertikaler Sittenimitation im Affekt des Ehrgeizes begründet liegt<sup>37</sup>. Besonders deutlich wird die Spannung in dem Moment, in dem Thomasius zwar das dem Decorum zugrundeliegende Motiv, d.h. die Nachahmung als *anthropologische* Eigenschaft postuliert<sup>38</sup>. Sie ist dem Menschen als ein natürliches Mittel gegeben, „sich aus der Thorheit durch die Nachahmung derer Weisen heraus zu reissen.“ (CRG: S. 379) Tatsächlich aber, so seine Überzeugung nach dem anthropologischen Paradigmenwechsel vom Verstandes- zum Willensprimat und dessen affektuell-pessimistischer Wendung, ist es den Narren, d.h. den meisten Menschen, nahezu unmöglich, aus freiem Antrieb den Weisen nachzuahmen<sup>39</sup>. Vielmehr müssen sich umgekehrt, entsprechend einem Grundsatz der Klugheit, die Weisen bei der Wahrnehmung ihrer pädagogischen Aufgabe den Narren gegenüber ihren Adressaten anpassen<sup>40</sup> und sich gesellschaftlich opportun verhalten<sup>41</sup>.

Wenn jedoch eine primär an ethischen Qualitäten orientierte Nachahmung eher unwahrscheinlich ist, welches Kriterium liegt ihr dann zugrunde? Es scheint, daß für Thomasius die logisch Differenz voraussetzende Nachahmung deshalb nicht lediglich in faktischer, sondern sogar in normativer Hinsicht auf der *sozialen* Ungleichheit der hierarchisch strukturierten Gesellschaft gründet. Denn obgleich als Beschreibung auftretend, wechselt er von der deskriptiven zur normativen Ebene: So „schickts sich doch besser“, zumindest in den Mitteldingen, wenn das Decorum eingeführt wird durch die Orientierung der „Armen und Geringen“ an den „Vornehmen und Reichen“ und nicht umgekehrt<sup>42</sup>. Also stellt die Nachahmung der Sitten der sozialen Oberschicht bzw. der sozial

---

vornehm und vortrefflich halte/ und dessen Sitten nachahme.“ (SE: S. 117) Da der Mensch „von Natur ein Thor ist“, hat er „folglic auch eine grössere Neigung böse als gute Exempel nachzuahmen.“ (CRG: S. 379).

<sup>37</sup> „Ehrgeitz hat das Decorum in die Welt gebracht. Dieses hat keinen festern Grund/ als die Willkühr Ehrgeitziger oder solcher Leute die von andern geehret und gefürchtet werden.“ (ASL: S. 238).

<sup>38</sup> Er geht davon aus „daß der Mensch ein solches Thier ist/ deme die Neigung anderer nachzuahmen von Natur angebohren/ so daß natürlicher Weise ein Mensch des andern Affe zu nennen...“ (CRG: S. 378f.) Ähnlich: „Die Tummeln und Albernern aber nehmen sich die meisten gleichförmigen Exempel zu ihrer Regel, und diese Gleichförmigkeit nimmt ihren Ursprung aus der thörichten Nachahmung, welche dem menschlichen Geschlecht angebohren ist.“ (PK: S. 18).

<sup>39</sup> „Denn wenn die Narren geschickt wären die Weisen nachzuahmen/ so wären sie keine Narren.“ (CRG: S. 383) Zum Verhältnis von Weisen und Narren vgl. hier Kapitel III.4.a.

<sup>40</sup> Vgl. auch GL: S. 84; PL: S. 12; PK: S. 96, 245, 254f.

<sup>41</sup> Dies bezieht sich freilich nur auf die Anpassung an solche Sitten, die ethisch indifferent sind: „... und die Weißheit zwinget den Weisen/ daß er vielmehr den Narren nachahme/ nicht zwar in der Narrheit/ sondern in Mittel-Dingen.“ (CRG: S. 383).

<sup>42</sup> Vgl. CRG: S. 383f.; SE: S. 117.

Hochstehenden innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsschicht einen Ansatz dar, die anthropologisch bedingte Unmöglichkeit moralischer Nachahmung zu kompensieren. Der in bezug auf die indifferenten Dinge bestehende Freiraum von moralischen Werturteilen wird ausgefüllt durch soziale Werturteile. Die Ursache, warum gerade die Sittenmimesis in vertikaler Richtung von unten nach oben stattfindet, verdankt sich jedoch keiner irgendwie transzendental begründeten Höherwertigkeit der oberen Stände oder bestimmter Menschen, sondern wird von Thomasius letztlich auf ein rein utilitaristisches Motiv zurückgeführt. Die Armen und Unterprivilegierten müssen sich nur deshalb den Sitten der Reichen und Oberen anpassen, weil sie in weitaus höherem Maße als diese von ihnen abhängig sind, und sich daher deren Gewogenheit (Freundschaft) versichern müssen. Ihre Nachahmung entspringt so letztlich einem individuellen Nutzenkalkül<sup>43</sup>. Jutta Brückner ist zuzustimmen, daß derartige Manieren deshalb nicht mehr „Ausdruck eines objektiven Bereichs gesellschaftlich-kultureller Formen“ sind, sondern lediglich „Mittel derer sich das Individuum bedient“ (1973: S. 137).

So drückt sich in Thomasius' sozialkonservativem Beharren auf den Strukturen der ständisch-hierarchisch organisierten Sozialordnung dennoch ein gegenüber der Tradition neues, diametral entgegengesetztes Verständnis von dieser Ordnung aus. Diese ist nämlich nicht länger Teil und Analogon der göttlichen Ordnung und dadurch transzendental legitimiert. Die Theorie vom (politischen) Decorum verabschiedet diese Vorstellung, weil sie die durch ständische Ungleichheit geprägte Sozialordnung nur noch als eine vorgefundene soziale Realität behandelt. Indem diese dann im Hinblick auf den sozialen und individuellen Nutzen instrumentalisiert erscheint, unterliegt sie folglich auch einem neuen funktional-pragmatischen Rechtfertigungsdruck. Wenn Thomasius zwar später ausnahmslos die Anweisung des Decorum politicum gerade über das Verdikt standesübergreifender Nachahmung formuliert und auf eine rein binnenständische begrenzt wissen will, ist das Ausdruck einer normativen Intention. Darüber darf dennoch nicht seine früher vorgetragene Beobachtung vergessen werden, daß generell der untere dritte Stand, also der - je nach dem verwendeten Ständemodell<sup>44</sup> - „Nehrstand“ bzw. „Hausstand“ (einschließlich Bürgertum), keine eigenen Sitten prägt oder besitzt, sondern lediglich die Sitten und Gebräuche der oberen Stände nachahmt; eine Prämisse, die für ihn von offenbar derartiger Evidenz ist, daß sie keine weitere Begründung erfährt<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> „Und diese Noth bringet die Armen und geringen dahin/ daß sie die Mitteldinge bey denen Reichen und Mächtigen selbst nachahmen.“ (CRG: S. 384).

<sup>44</sup> Zum Modell Lehrstand-Wehrstand-Nehrstand vgl. AS 2/XIV: S. 31ff. Diese Einteilung stellt allerdings eine Erfindung des Papsttums zwecks Machtgewinn dar (AS 2/IX: S. 433). Zum Modell weltlicher Stand - geistlicher Stand - Hausstand vgl. AS 1/I: S. 1ff.

<sup>45</sup> Vgl. z.B. AS 1/I: S. 16; AS 2/III: S. 216.

Zumindest für die Phase vor der Doppelkonstruktion des Decorum bietet, so paradox dies aus heutiger Sicht scheinen mag, gerade die prinzipielle Nicht-Infragestellung der Ständegesellschaft zugleich die Grundlage für ihre, von ihm oft in scharfer Form vorgetragene Kritik, weil diese sich am Maßstab ihrer derart definierten sozialen Funktion orientieren kann<sup>46</sup>. Erst auf dieser Grundlage wird der ursprüngliche Ansatz der Thomasischen Gesellschaftskritik wirklich verständlich. Indem die sittenkonstituierende Bedeutung der Oberschichten, und sei es in negativer Hinsicht, hervorgehoben wird, hebt das auch deren soziale Verantwortung für das Gemeinwesen hervor. Und obwohl Thomasius zwar keinen Zweifel daran läßt, daß er den gesellschaftlichen Ist-Zustand in seiner Gesamtheit, d.h. in allen Ständen für verdorben und unzivilisiert hält („allgemeine Verderbnüß“), so läßt er doch ebensowenig einen Zweifel daran, daß die Unterschichten (einschließlich Bürgertum) daran keine Schuld tragen, sondern ausschließlich die sittenprägenden Oberschichten<sup>47</sup>. Auf diese Weise steht plötzlich der Hof und der gesamte Adel unmittelbar in der Kritik. Weil die weltliche Oberschicht („Wehrstand“) das Decorum prägt<sup>48</sup>, ist sie deshalb auch dafür verantwortlich, „wenn in dem decoro exesse geschehen/ und unzuläßische Dinge im gantzen Volck mode werden“ (AS 2/III: S. 216). Mindestens ebenso, wenn nicht mehr, macht Thomasius die sittliche Verkommenheit des geistlichen Standes als Ursache aus. Zum einen hat dieser oft ebenso wie die weltliche Oberschicht teil an der Verderbnis der Sitten<sup>49</sup>. Teils führt Thomasius auch die Sittenverderbnis der weltlichen Oberschicht (und damit letztlich der gesamten Gesellschaft) direkt auf das Versagen der Kirche als moralischer Instanz zurück<sup>50</sup>. Die Menschen werden auf diese Weise zu moralisch orientierungslosen Epikurern und Atheisten, die nicht nur ihren eigenen Weg zur Tugend verfehlen, sondern auch zum zivilisierten und friedlichen sozialen Umgang unfähig werden<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Aus dieser Perspektive ergibt sich freilich eine erhebliche Problematik für die spätere Konzeption des Decorum politicum, die, soweit ich sehe, Thomasius weder thematisiert geschweige denn aufgelöst hat. Denn wenn er dort jede transständische Sittenimitation dezidiert ablehnt, läßt er nicht nur die sozialen Unterschichten sittlich orientierungslos zurück, weil ihnen das Vorbild genommen wird, sondern er verliert auch ein vorher theorieimmanentes Argument zur Ständekritik, sofern sie nicht auf den eigenen Stand beschränkt bleibt.

<sup>47</sup> Weil „der Nehrstand gleichsam in possessione ist“, folgt er auch der Sittenverderbnis der Oberschichten „blindlings“ (AS 2/XIV: S. 32f.). Vgl. AS 1/I: S. 12.

<sup>48</sup> Vgl. KTS II: S. 108, AS 2/III: S. 215.

<sup>49</sup> Z.B. Ehrsucht, Begierde nach Reichtum, endlose „Zänkereyen“ (AS 1/I: S. 12ff.).

<sup>50</sup> Aufgrund ihrer weltlichen Ausrichtung vermittelt sie nicht mehr die ursprünglichen christlichen Werte wie Demut und Sanftmut, die er in ihrer (pietistischen) Wiederbelebung durch *Spener* lobt (AS 1/I: S. 26).

<sup>51</sup> Vgl. AS 1/I: S. 18f. Wenn nämlich als sündhaft nur noch die vom Staat verbotenen Handlungen angesehen werden, dann fehlt gegenüber den zwar nicht strafbaren, aber

Eine Reihe weiterer Vorwürfe richtet sich dann unmittelbar an die Adresse der halleschen Pietisten (August Hermann Francke, Joachim Lange, Breithaupt, Johann Daniel Herrnschmidt). Diese bekämpften vehement seine Lehren von Decorum, weil hier Mitteldinge (indifferentia, adiaphora) zu Gegenständen von eigenständiger sozialer Bedeutung wurden, eingeschlossen 'oberflächlich'-höfliche (galante) Umgangs- bzw. Kommunikationsformen wie Geselligkeiten, Musik, Tanzen, Zuprosten usw. Im Gegensatz, auch zur lutherischen Orthodoxie, lehnten sie deren Existenz rigoros ab: Mitteldinge galten den Pietisten keineswegs als ethisch indifferent, sondern als prinzipiell sündige, weltliche Genüsse, die, den Bußkampf und damit den Weg zu Gott verhindernd, geradezu als Ursache der Sittenverderbnis und Gottlosigkeit anzusehen sind<sup>52</sup>. Daß selbst die Lebensführung von Thomasius bzw. seiner Frau und seinen Söhnen auch ganz persönlich von Francke angegriffen und er faktisch erpresserisch zur Bekehrung und Unterwerfung unter das *pietistische* Decorum genötigt werden sollte, soll hier nur am Rande erwähnt werden<sup>53</sup>. Carl Hinrichs hat diesen Kampf zwischen der Thomasischen und der pietistischen Position zu recht als Paradigma für die Auseinandersetzung zwischen zwei antagonistischen Identifikationsmöglichkeiten bürgerlichen Selbstverständnisses gesehen: Nämlich dem Bemühen um eine ebenso weltlich orientierte wie weltgewandte Lebensart einerseits und einer düster-asketischen, puritanisch-pietistischen andererseits<sup>54</sup>.

Entscheidend ist aber die Ursache, warum sich Thomasius hier in Frontstellung zu den Pietisten befindet: nämlich im Bemühen um eine im Kern *rational-*

---

dennoch letztlich asozialen Affekten (z.B. unmäßiger Geiz, Ehrsucht, Rachgier) ein Korrektiv.

<sup>52</sup> „Der Kampf um die Mitteldinge - vom Pflingstbier bis zur Oper - betraf das pietistische Kernideal der innerweltlich praktizierten Frömmigkeit.“ (Gierl 1997: S. 457).

<sup>53</sup> Francke schrieb Thomasius 1696 einen Brief, in dem er die Kleidung und Aufmachung („eiteln Pracht“) seiner Frau zur Osterzeit unter Androhung der Verweigerung des Abendmahls, was einer öffentlichen Ehrherabsetzung gleichkam, sowie das „hoffärtige und libertinische“ Wesen seiner Söhne tadelte. Das hatte zur Folge, daß Thomasius' Frau sich einen neuen Beichtvater wählte, denn auch er war keinesfalls bereit, ihr ihre Gewissensfreiheit zu rauben, wie er Francke drauf schrieb. Nach Schrader (1894/I: S. 205f.) und Hinrichs (1971: S. 376f.).

<sup>54</sup> Vgl. Hinrichs (1971: bes. S. 360ff.), dessen Darstellung insgesamt einen guten Überblick über die verschiedenen Konfliktlinien zwischen Thomasius und Francke und dessen Pietisten bietet. Zum Streit u.a. auch Schrader (1894/I: S. 205ff.), Nebe (1931), Hattenhauer (1993: S. 178ff.) und Gierl (1997: S. 456ff.). Maier (1995: S. 74f.) dringt nicht zu den antagonistischen sozialphilosophischen Dimensionen der Auseinandersetzung um die Erziehungs- und Decorumproblematik vor, wie seine Bemerkung zeigt, die Gründe lägen „eher im Atmosphärischen als im Lehrhaften, mehr im Psychologischen als in philosophischen oder theologischen Sätzen“. Udo Sträter (1995: S. 58) sieht im Kampf um das Decorum den im Grunde einzigen wirklich tiefen Dissens zwischen Pietismus und Aufklärung, da hier „das höfische Ideal mit dem pietistischen Grundsatz der 'abnegatio sui' kollidierte“. Allgemein zu den wichtigsten Merkmalen von Pietismus und Aufklärung und zum Verhältnis beider Strömungen vgl. u.a. Poser (1994).

*säkular* organisierte Gesellschaft, in der konfessionellen Konflikten die Sprengkraft genommen werden soll. D.h., das Motiv, dem Bereich der Landessitten eine derart hohe und positive Bedeutung beizumessen, liegt in der Überzeugung, daß zivile Umgangsformen der Kitt einer Gesellschaft sind, die dem einzelnen wie der Gesamtgesellschaft von Nutzen sind, weil sie den einzelnen in die Gesellschaft integriert und daher zur Beförderung des öffentlichen Friedens beiträgt. Demgegenüber führt jede Form von religiös-fundamentalistisch motivierter Intoleranz und pauschaler Verurteilung von bestimmten Gebräuchen zu gesellschaftlicher Desintegration sowie zur Eskalation von Konflikten: Die „unter dem Deckel des Christenthums oder der Gottseligkeit intendirete Abschaffung alles decori ist eine Kranckheit die dem Staat langsam anzehret/ daß er sich nach und nach ruiniret.“ (AS 2/III: S. 215) Unter völliger Verkenning der sozialen, integrativen Bedeutung des Decorum trägt eine derart „unvernünftige“ und intolerante (pietistische) Position zur Zerstörung sozialer Bindungen bei und produziert geradezu Konflikte in allen gesellschaftlichen Verhältnissen, bis hinein in die von Eltern und Kindern, Mann und Frau, Herr und Gesinde<sup>55</sup>. Vor dem Hintergrund dieses Streits, v.a. zur Vermeidung des Atheismus-Vorwurfes, sind denn auch die häufigen Beteuerungen von Thomasius zur Vereinbarkeit des Decorum mit Christentum zu verstehen: Gerade Christus oder Paulus hätten ja Beispiele für die Anpassung an die Landessitten gegeben<sup>56</sup>.

Darüber hinaus erhebt Thomasius gegen die Pietisten den Vorwurf eines neuen Papsttums: Derart fundamentalistische Positionen wollen sich der weltlichen Gewalt gegenüber den als verdorben erachteten Sitten bedienen und untergraben damit zugleich die Souveränität der weltlichen Macht, was zu Konflikten zwischen Obrigkeit und Untertanen führen kann. Das ist z.B. dann der Fall, wenn Theologen von der Kanzel aus die für Thomasius illegitimen Rechtsübergriffe auf den Bereich der Sitten propagieren, d.h. „ohne gnugsamen Verstand/ wie weit der Obrigkeiten Ihr Amt in Betrachtung vernünftiger Gesetze gehe/ alle Laster/ auch die sonst weltlicher Straffe nicht unterworfen sind/ gleich auff einmahl durch die Gesetze ausgerottet wissen“ wollen<sup>57</sup> (AS 2/III: S. 217). Um-

<sup>55</sup> Vgl. AS 2/III: S. 214f.

<sup>56</sup> „Christus hat auch die menschlichen Schwachheiten an sich genommen/ Christus giebt Lehren vom Decoro, Christus hat des Landes-Sitte niemahls so nachdrücklich getadelt oder dafür gewarnet/ als für denen Sitten der auch mit Paulo unsträfflich lebenden Pharisäer.“ (AS 2/III: S. 214) „Der Apostel Paulus spricht auch er sey allen allerley geworden/ den Juden als ein Jude/ den Griechen als ein Grieche/ und bestätiget dadurch dasjenige/ was ich gesaget ...“ (CRG: S. 396) „... so hat Christus niemals einen frölichen Umbgang mit guten Freunden auch bey Eßen und Trincken verbothen ...“ (CRG: S. 399). Christus und die Apostel hätten sich auch nicht durch ihre Kleidung von Leuten ihres Standes oder den übrigen Juden unterschieden (CRG: S. 397, 400). Selbst *Samuel Stryk* hatte ihm den Vorwurf gemacht, die Normen des Decorum widersprächen der Bibel (*Rüping* 1968: S. 52).

<sup>57</sup> „... und daß endlich weder der gesunden Vernunft noch Gottes Gebot gemäß sey/ wenn Lehrer/ wenn es nicht nach ihrem Kopffe gehet/ alsbald die Obrigkeit für der Ge-



gekehrt sahen die Pietisten in der säkularen Konzeption des Decorum zu Recht eine unmittelbare Konkurrenz und begriffen sie als „eine Alternative zu ihrer Doktrin von der praxis pietatis“: „Sie mußten erkennen, daß eine Hauptaussage hier in weltlicher Form eine Entsprechung gefunden hatte. Es ging bei dem Decorum um die Verwirklichung der Nächstenliebe im Alltag, ohne daß es dazu pietistischer Bekehrung bedurfte.“ (Hattenhauer 1993: S. 179). In der öffentlichen und akademischen Auseinandersetzung scheiterte Thomasius indes vorerst mit seinem Modell von säkularer, gesellschaftlich selbstorganisierter und toleranter Zivilität an den machtpolitischen Konstellationen. Denn im Zuge des wachsenden Einflusses der Pietisten bei Hofe konnte die Theologische Fakultät Halles schließlich mit königlichen Reskript vom 27. Oktober 1702 ein Verbot seiner öffentlichen Lehrveranstaltungen über das Decorum erstreiten<sup>58</sup>.

### 3. Das Decorum politicum

In seiner Theorie des Decorum unterscheidet Thomasius prinzipiell zwischen zwei Formen, dem „Decorum politicum“ und dem „Decorum Iuris naturalis“ oder „natürlichem“ Decorum. Daß bisher jedoch nur von einem noch undifferenzierten Begriff die Rede war, hat zwei Gründe: Zum einen erfolgt eine mehr oder minder systematische Ausdifferenzierung des Begriffs Decorum von ihm erst relativ spät; sie ist erst das Resultat einer jahrelangen Beschäftigung mit diesem Phänomen. Bis etwa 1705, mit dem Erscheinen seiner „Fundamenta“, behandelt er das Decorum terminologisch noch nicht ausdifferenziert in ein politisches und ein natürliches. Im Grunde legt Thomasius erst in seinen „Cautelen zur Rechtsgelahrtheit“ (1713; lat. 1710) eine relativ übersichtliche Systematik zu diesen beiden Begriffen vor<sup>59</sup>. Und zum andern ging es zunächst darum, Tho-

---

meine prostituiren/ sondern daß dieses vielmehr ein strafbares Aergerniß sey/ und noch unter die Religion aus dem Papstthum gerechnet werden müsse/ daß unter denen Protestirenden dergleichen Unfug bißher so selten gestraft worden ...“ (AS 2/III: S. 244).

<sup>58</sup> Thomasius hatte vom Wintersemester 1700 bis zum Wintersemester 1702 öffentliche - und daher wohl auch großen Zulauf sichernde - Lektionen über das Decorum gehalten, was aus dem bei *Fleischmann* (1931: S. 203f.) abgedruckten Vorlesungsverzeichnis ersichtlich ist. Hochproblematisch war insbesondere, daß er diese Materien anhand der Bibel als Geschichtsbuch (!) behandelte. Zum Lehrverbot vgl. *Schrader* (1894/I: S. 208), *Fleischmann* (1930: S. 195), aber v.a. *Schubart-Fikentscher* (1957), die sich den historischen Details dieser Auseinandersetzung widmet. Insgesamt zum Streit zwischen *Francke* und Thomasius vgl. *Hinrichs* (1971: S. 352-387).

<sup>59</sup> Vgl. dazu CRG: S. 364-405 (=Kap. 15). Thematisch ausgeführt wird hier allerdings nur das Decorum politicum, hinsichtlich des natürlichen Decorum wird auf die Erörterungen der „Grundlehren“ verwiesen. Schlicht und einfach falsch ist - mangels Quellenkenntnis - die Annahme von *Bühler* (1991: S. 41), „daß sich diese Unterscheidung jedoch nicht unmittelbar auf Thomasius zurückführen läßt“, und sie als Produkt der Forschungsliteratur zu betrachten.

masius' Wahrnehmung und Erklärung des in der gesellschaftlichen, mithin ständisch organisierten *Realität anzutreffenden Sachverhaltes* menschlicher Sitten nachzuvollziehen, wobei ihm zunächst nur ein unspezifischer Decorum-Begriff zur Verfügung stand. Hier entwickelte er aber bereits die entscheidenden Prämissen für seine Vorstellung vom Decorum: das Motiv der Nachahmung, der Freiwilligkeit, der vertikalen Orientierung von unten nach oben und der dafür notwendigen sozialen Ungleichheit.

Bei dem Versuch, das Decorum zu einer Sozialethik zu entwickeln, kommt nun explizit dem „Decorum politicum“ die Aufgabe zu, das sittliche Verhalten *innerhalb* eines Standes zu regeln: Es ist definiert als „eine vernünftige/ und aus der Gefälligkeit entstandene Nachahmung ... derer Menschen von unserm Stande/ die vor die vornehmsten und vortrefflichsten gehalten werden/ in dem Thun und Lassen/ das denen allgemeinen Regeln der Erbarkeit/ der Wohlständigkeit (Decori) und der Gerechtigkeit nicht zuwider ist.“ (CRG: S. 374f.) Im Gegensatz zum „natürlichen Decorum“ (das im Deutschen meist mit „Wohl-anständigkeit“ wiedergegeben ist) bezeichnet es eine gesellschaftsbedingte „Manierlichkeit“, die für Thomasius offenbar nur als *standesgemäßes* Verhalten denkbar ist. Entsprechend erachtet er jede standesübergreifende Imitation von Sitten für ein Indecorum bzw. unanständiges „Schein-Decorum“<sup>60</sup>.

Die Ursache, warum Thomasius eine derart sozialkonservative Position vertritt, wäre allerdings nur unzureichend erklärt durch sein eigenes Verhaftetsein in Denktraditionen, die das Individuum v.a. noch in seiner ständischen Gebundenheit sehen. Entscheidend ist m.E., daß er in den Auflösungsprozessen der ständischen Ordnung ein erhebliches Gefahrenpotential für den inneren Frieden des Gemeinwesens erblickt. Nichts anderes bedeutet die Ablehnung der Verwischung von Standesgrenzen durch die An- bzw. Übernahme von nicht jeweils genuin standestypischen Sitten und die Interpretation dieser Erscheinung als potentielle Ursache sozialer Konflikte: „Die Fürsten und Lehrer reitzen die geringern durch Häuffung der Ceremonien an Hoffe und in der Kirchen. Die Geringern aber reitzen dadurch die Vornehmen an/ wenn nemlich z.e. der Bauer leben will wie der Bürger/ der Bürger wie der Edelmann etc.“ (CRG: S. 381). Seine Beurteilung zeigt eine erhebliche Skepsis gegenüber dem Prozeß und den Formen des gesellschaftlichen Umbruchs von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Wie bekannt<sup>61</sup>, sind die von Thomasius beobachteten und kritisierten Erscheinungen Anzeichen für die Erosion der traditionellen Ständege-

---

<sup>60</sup> „Denn ahmet man eines geringern Standes Sitten nach/ so ist es eine Anzeige eines niederträchtigen/ ahmet man aber die Sitten eines höhern Standes nach/ so ists ein Zeichen eines hoffärtigen Gemüthes.“ (CRG: S. 380). Ebenso abgelehnt wird jede Art von Nachahmung, die gegen das Naturrecht verstößt oder die sich die „schlechtesten“ aus dem jeweiligen Stande zum Vorbild nimmt (CRG: S. 375).

<sup>61</sup> Vgl. hierzu die wegweisenden und einschlägigen Studien von *Norbert Elias* zur höfischen Gesellschaft (ders. 1999a) und zum Prozeß der Zivilisation (ders. 1999b).

sellschaft. Einerseits artikulieren die niederen Stände in der Übernahme der Sitten der oberen Stände ihren Anspruch auf sozialen Aufstieg und gesellschaftliche Anerkennung. Dabei findet dieser Prozeß noch innerhalb der traditionellen repräsentativen Formen statt (Mode, Habitus, Speise etc.). Dies trifft auch für die Emanzipationsversuche des Bürgertums zu, das nicht auf die prinzipielle Abschaffung des Adels, sondern auf die eigene Nobilitierung qua Leistung zielte. Die oberen Stände hingegen vermehren ihren diesbezüglichen repräsentativen Aufwand, um sich erneut abzusetzen. Im Ergebnis stehen dann die von Thomasius kritisierten Zeiterscheinungen wie „grosse Pracht in Kleidern/ auch Essen und auch Trincken/ in Titularien/ und Ceremonien“ (CRG: S. 380f.) Indem Thomasius nun die Wahrung der *innerständischen* Sitten in ihren äußeren Formen zur sozialen Norm erhebt, wird die spezifische Funktion des *Decorum politicum* deutlich: Es ist von ihm als sozialetisches Theorem konzipiert, das dem Erosionsprozeß ständischer Strukturen wegen des darin enthaltenen sozialen Unruhepotentials entgegenwirken soll. Die Konfliktprävention als zentraler Topos des *Decorum* führt aus dieser Perspektive unmittelbar zum Festhalten am Status quo der existenten bzw. tradierten Sozialordnung. Allerdings verfügt selbst diese derart sozialkonservative Position über eine bürgerliche Implikation: Als empirische Beschreibung des gesamten landestypischen, gesellschaftlichen Sittenbestandes löst das *Decorum politicum* nunmehr die Vorstellung ab, daß soziale Konventionen ausschließlich am Hof ihren Platz haben bzw. deren Normen nur von dort geprägt werden können. Demgegenüber verfügen bei Thomasius prinzipiell alle Stände, einschließlich der Unterschichten, über ein spezifisches *Decorum*: Das *Decorum politicum* erfaßt somit die Gesamtheit der Gesellschaft.

Ein interessantes Detail der Thomasischen Biographie ist die Tatsache, daß der sozialkonservative Impetus des *Decorum politicum* im Widerspruch zum persönlichen Auftreten des jungen Thomasius steht, denn schließlich hatte er, ein „Genie der Selbstdarstellung“ (Maier 1995: S. 72), selbst die Verletzung des standestypischen *Decorum* programmatisch genutzt und öffentlichkeitswirksam inszeniert: Das Auftreten auf dem Katheder in bunten, höfischen Kleidern mit Degen und goldenem Wehrgehänge stand für seine Gegnerschaft zu den in schwarze Talare gehüllten Schulgelehrten, gegen die Weltfremdheit der Universität, und damit für die Weltläufigkeit seines Wissenschaftsverständnisses. Es artikuliert aber zugleich den Anspruch auf den hohen gesellschaftlichen Rang eines bürgerlichen Gelehrten. Das wurde durchaus als sittenwidriger Skandal wahrgenommen, wie ein anonymer Kritiker zeigt, der nicht zuletzt aufgrund dieses Verhaltens zum Schluß kam, „es sey niemand ungeschickter das *Decorum* zu lehren, als Herr Thomas“<sup>62</sup> (KTS IV/A: S. 289). Warum Thomasius

---

<sup>62</sup> „Es ist eine beständige Gewohnheit in Leipzig, daß die Doctores, wenn sie disputiren, mit schwarzen Kleidern und Mänteln auf dem Catheder erscheinen, diese Gewohnheit observiren billig alle vernünftigen Leute ... aber wie comportiret sich hierbey der

letztlich zu solchen zu seinem früheren Auftreten in Spannung stehenden sozialkonservativen Ordnungsvorstellungen gelangt, muß zwar spekulativ bleiben. Es scheint indes nicht unwahrscheinlich, daß dies auf die spätere pessimistische Prägung seiner Anthropologie zurückzuführen ist, in deren Folge die sozialdisziplinierende Bedeutung eines relativ stabilen gesellschaftlichen Ordnungsgefüges steigt.

Im übrigen unterscheidet Thomasius noch zwei Unterarten des Decorum politicum. Das „absonderliche Decorum politicum“ bezeichnet den spezifischen und zugleich variablen regionalen oder ethnologischen Sittenbestand, d.h. es erfaßt die *divergierenden* Sitten unter Städten, Ländern oder Völkern. Hingegen bezeichnet das „allgemeine Decorum politicum“ dabei jene Sitten, in denen Übereinstimmung mit den „meisten Völkern die uns bekant seyn“ (CRG: S. 385) besteht, d.h. eine Schnittmenge *gemeinsamer*, transnationaler Sitten. Es darf, „obwohl es ihm sehr nahe kömmt“ (CRG: S. 386), jedoch ausdrücklich nicht mit dem natürlichen Decorum verwechselt werden, weil es nicht dessen statische Unveränderlichkeit teilt, die nur wenige Ausnahmen kennt.

Im Gegensatz zum natürlichen trägt das Decorum politicum prinzipiell kontingenten Charakter, indem es die Sitten einer historisch konkreten Gesellschaft widerspiegelt. Aus diesem Grunde können auch keine solche Regeln aufgestellt werden, die allgemeingültige Verhaltensnormen für spezielle Situationen oder konkrete Sozialbezüge darstellen. Dies liegt auf der Hand im Falle des „absonderlichen“ Decorum politicum, „eben weil es absonderlich ist und unzählig variiert“ (CRG: S. 391) und mit Mitteldingen zu tun hat, die von der „Willkühr der Menschen“ abhängen. In seiner unzähligen Vielfalt ist es abhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen Ständen sowie Gelegenheiten und Situationen (z.B. Kleidung, Mahlzeiten, Wohnung, Fortbewegung, Leibesübun-

---

Herr Thomas: Wunderlich genug, er kömmt in einem bunten Kleide nebst einem Degen, welcher mit einem niedlichen güldenen Leibgehäng angegürtet, angestochen. Ich weiß nicht, ob ihn etwa der Gratian oder die Philosophia Aulica, deren introduction er vielleicht damahls meditiret, eine idée d'un homme de Cour eingepreget, oder ob ihn die rechtschaffene Oratorie verleitet, daß er sich einbildet, er sey ein Abgesandter, der einem hohen Potentaten ein wichtig Dessen nachdrücklich vorstellen solte; das weiß ich gewiß, daß er das Ebenbild einer thörichten singularität so naturell repraesentiret, daß man es billig ad perpetuam rei memoriam solte lassen in Kupfer stehen ...“ (KTS IV/A: S. 296) Es spricht im übrigen für die Redlichkeit Thomasius', daß er diese Kritik in seinem Aufsatzband „Kleine teutsche Schriften“ selbst abgedruckt hat. Zum öffentlichen Auftreten von Thomasius vgl. die Schilderung von *Schultze-Galléra* (1930: S. 177f.). In Thomasius' „Betonung des Decorum“ generell nur das Element eines bürgerlichen Emanzipationsstrebens zu sehen, so wie es sich in seinem öffentlichen Auftreten manifestierte, wenn die auf dem Weg in die Universität verwendete „Kutsche des Professors ... die bürgerliche Gleichberechtigung des Gelehrtenstandes“ vorwegnimmt (*Maier* 1995: S. 73), ist angesichts der sozialkonservativen Intention des Decorum politicum aber zu einseitig.

gen, Spiele)<sup>63</sup>. Allerdings erlaubt die Kontingenz der Gegenstände die Möglichkeit, Regeln zumindest dafür zu ermitteln, auf welche Weise man sich mit dem Decorum beschäftigen muß<sup>64</sup>. Als wichtigste derartige Regeln sind etwa die zur Beachtung der jeweiligen Landessitten zu nennen oder zum Umgang mit wirklich „manierlichen Leuten“, an denen sich ein Vorbild zu nehmen ist<sup>65</sup>. Dieses Decorum ist nicht theoretisch, sondern nur in der Praxis gesellschaftlichen Umgangs erlernbar bzw. anzueignen. Im Hinblick auf das „allgemeine“ Decorum politicum trifft Thomasius zum einen ähnlich allgemeine Aussagen. Darunter zählt etwa die Regel der Variabilität selbst („daß das Decorum so vielerley sey/ als vielerley Stände sind“, CRG: S. 389) oder die, „daß man anderst mit höhern/ anderst/ mit Leuten seynes gleichen/ anderst mit Geringern umgehen müsse“ (CRG: S. 388). Dabei widerspricht die Anpassung des Sozialverhaltens an die Strukturen sozialer Ungleichheit für Thomasius explizit auch nicht dem natürlichen Decorum, das von der Gleichheit aller Menschen ausgeht<sup>66</sup>. Zum anderen finden sich hier konkrete inhaltliche Aussagen, etwa die „daß man seine so wohl natürliche als zufällige Mängel verberge“ oder „daß man nicht solche Dinge begehe/ die vielen Eckel zu erwecken pflegen“ (CRG: S. 386). Allerdings ändern auch diese „Regeln“ nichts am Status der Zufälligkeit und Varianz des Decorum politicum, denn sie stellen genaugenommen nur empirisch gewonnene Ergebnisse der Beobachtung von Gemeinsamkeiten unter den Völkern dar.

Aus dem veränderlichen Status des Decorum politicum ergäbe sich freilich ein normatives Dilemma: dann nämlich, wenn, zumindest bezogen auf die rechts- wie moralindifferenten Dinge, der existente gesellschaftliche Sittenkodex bereits seine eigene Norm darstellte, d.h. der Wertmaßstab und -horizont zur 'sittlichen' Bewertung der Sitten die Kriterien seiner eigenen Faktizität entnehmen würde. Solange Thomasius das Decorum also ausschließlich als ein von den historisch-gesellschaftlichen Konstellationen abhängiges Gut verstand, war es letztlich einem normativen Relativismus preisgegeben. Indem er aber schließlich prinzipiell den sittlichen Wert des Decorum politicum an die Voraussetzung seiner Vereinbarkeit mit dem Naturrecht knüpft, und zwar als Ge-

---

<sup>63</sup> Vgl. CRG: S. 380ff., 391.

<sup>64</sup> „... man kan aber jedoch solche Regeln geben/ die bey der Lehre desselben zu beobachten sind/ und die nur anzeigen/ wie man in dieser Lehre gantz kürtzlich und glücklich fortkommen könne.“ (CRG: S. 391).

<sup>65</sup> „Daraus folget von selbst/ daß ein Liebhaber der Weißheit die Lehre vom Decoro nicht negligiren/ sondern die Regeln der Höfflichkeit und derer Landes-Sitten in acht nehmen müsse.“ (CRG: S. 393, vgl. 394).

<sup>66</sup> Eine Erklärung dieser These liefert Thomasius nicht. M.E. aber liegt die Ursache darin, daß die unmittelbare inhaltliche Forderung des natürlichen Decorum in einem Mindeststandard an sozialer Freundlichkeit besteht, der nicht in Widerspruch zu den historischen Verhaltensformen und -normen der ständischen Sozialordnung treten will, sondern gerade zur Orientierung im transständischen Umgang dienen soll, ohne aber diese Ordnung selbst aufheben zu wollen. Dazu unten mehr.

samtheit aller übergesellschaftlichen Normen (also nicht nur der des natürlichen Decorum), stellt er diesem damit ein Regulativ gegenüber, das offenbar einer völligen inhaltlichen Beliebigkeit entgegenwirken soll. So ist das Decorum politicum erst dann kein Scheindecorum bzw. Indecorum, wenn es dem Naturrecht nicht widerspricht<sup>67</sup>, d.h. „denen allgemeinen Regeln der Erbarkeit/ der Wohlanständigkeit/ (Decori) und der Gerechtigkeit nicht zuwider ist.“ (CRG: S. 375). Für jenen Bereich menschlicher Sitten, die in bezug auf die naturrechtlichen Normen „Mitteldinge“ darstellen<sup>68</sup>, bleibt aber die inhaltliche Bestimmung des Decorum politicum weitgehend offen. D.h., hier kommt der Gesellschaft die normsetzende Autonomie zu, die sich ausdrückt in ihrem aktuellem Bestand an Verhaltensregeln, über den sie, bedingt durch historische, kulturelle oder ethnische Faktoren, verfügt. Das Decorum politicum vermittelt Werte, die im Gegensatz zu naturrechtlichen oder ethischen keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben und somit auch gegenüber soziokulturellen Entwicklungen prinzipiell offen sind<sup>69</sup>.

#### 4. Das natürliche Decorum

##### *a) Der systematische Ort des natürlichen Decorum im Naturrecht*

Der in den „Grundlehren“ von Thomasius vorgetragene Gedanke eines rein naturrechtlich verstandenen Decorum unterscheidet sich grundsätzlich von dem bisher thematisierten Phänomen des Decorum selbst, also der Vorstellung eines sozialen Anstandes entsprechend den standesspezifischen bzw. situationsbedingten Sitten und Konventionen einer ganz bestimmten Gesellschaft in einer ganz bestimmten soziokulturellen Situation. Es ist vielmehr unveränderlich,

---

<sup>67</sup> Der Zirkelschluß vom Sein auf das Sollen, von der Faktizität der sozialen Umgangsformen auf ihren normativen Charakter, wird für das Decorum politicum nicht prinzipiell aufgehoben, sondern dessen Geltung nur auf einen bestimmten Bereich begrenzt. Doch auch bei seinen Naturrechtsnormen stellt sich dasselbe Sein-Sollen-Problem: Das Naturrecht bleibt als moralphilosophisches Gesamtkonzept auf der physischen Natur des Menschen gegründet, weil es aus der Physis auf die Norm schließt. Thematisiert hat Thomasius dieses Problem nicht.

<sup>68</sup> „Dieses sind lauter Mittel-Dinge/ welche weder der Tugend/ noch dem natürlichen Decoro, noch auch denen Regeln der Gerechtigkeit zu wieder sind ...“ (CRG: S. 373)

<sup>69</sup> *F.M. Barnard* (1989: S. 189) hat daher das Decorum als jenen Bereich der sozialen Beziehungen („politics“) bezeichnet, der dadurch charakterisiert ist, daß er eine „area of discourse“ darstellt, „typified not by an overarching truth, but by the existence of a plurality of truths“. „And this is so because politics, unlike religion and ethics, is the realm of relativity and instrumentality.“ Es darf indes nicht die Spannung übersehen werden, die zwischen dieser prinzipiellen Offenheit (etwa die Etablierung neuer Sitten durch die Praxis der Nachahmung) und der ihrem Inhalt nach sozialkonservativen Intention von Thomasius selbst besteht.

weil es zum Rechte der Natur gehört, mithin allein aus der gesunden Vernunft fließt und unter allen Menschen dasselbe ist. Somit gründet es auch, im Gegensatz zum *Decorum politicum*, auf der *Gleichheit* aller Menschen<sup>70</sup>. Gerade aber *weil* es auf der naturrechtlichen Gleichheit aller Menschen beruht, kann es als normatives Orientierungsmodell v.a. für den *transständischen* Umgang fungieren. Denn tatsächlich war dem *Decorum politicum* das Problem inhärent - zumindest wenn ihm allein die Setzung von Normen für den sozialen Umgang oblag -, daß es aufgrund seiner ausschließlich binnenständischen Geltung ungeeignet war zu einer normativen Orientierung über die Standesgrenzen hinweg, also für die Begründung sozialetischer Mindest-Standards von universaler, d.h. gesamtgesellschaftlicher Geltung. Die Möglichkeit von den (mittels des politischen *Decorum* gewährten) ständischen Unterschieden abzusehen, eröffnet erst das auf die naturrechtliche Gleichheit aller Menschen rekurrierende *Decorum*. Bei seiner Unterscheidung zwischen einem natürlichen und einem politischen *Decorum* konnte Thomasius zumindest auf ähnliche intendierte Klassifikationen von Anstandsregeln zurückgreifen, etwa von Caspar Dornau (universelle Pflichten aller Gesellschaftsglieder im Gegensatz zu partikulären, standesabhängigen) oder vom anonymen Verfasser (Jean Pic) des „Discours sur la Bienséance“ (*bienséance en général, bienséance en particulier*)<sup>71</sup>.

Entwickelt wird das natürliche *Decorum* von Thomasius als eines der abgeleiteten Prinzipien seines Naturrechtsprinzips<sup>72</sup>. Seine Regel lautet: „Was du wilt/ daß andere dir thun sollen/ das thue du ihnen.“ (GL: S. 118). In ihrem Bezug auf andere Menschen unterscheidet sie sich damit zum einen von der rein individualetischen Regel des *Honestum* und zum anderen von der rein negativ gefaßten Verbotsregel des *Justum*, insofern sie positiv ein Gebot formuliert. Damit nimmt das *Decorum* eine Mittelstellung zwischen den Polen von *Justum* und *Honestum* ein. Das gilt in zweifacher Bedeutung: Zum einen ist es, bezogen auf den inneren Frieden eines Menschen, d.h. sein individuelles Glück (Gemütsruhe), weniger notwendig als das *Honestum*, wenn auch bedeutsamer als das *Justum*. Zum anderen ist es, bezogen auf den äußeren Frieden der Gesellschaft, weniger notwendig als das *Justum*, doch mehr als das *Honestum*<sup>73</sup>. Allerdings

<sup>70</sup> GL: S. 143, vgl. CRG: S. 368ff.

<sup>71</sup> Vgl. *Beetz* (1989: S. 204), *Pic* (1689: S. 66ff., 86ff.).

<sup>72</sup> „Die allgemeine Richtschnur aller Verrichtungen und der Grund-Satz des in weitem Verstande genommene Natur- und Völcker-Recht ist: dasjenige muß man Thun/ was der Menschen Leben sehr lang und glücklich machet; und dasjenige muß man meiden/ was das Leben unglücklich machet und den Tod befördert.“ (GL: S. 114) Vgl. zum Naturrecht der „Grundlehren“ und seine Dreiteilung der Normbereiche hier insges. Kapitel I.2.

<sup>73</sup> Deshalb sind einerseits die „Regeln der Anständigkeit ... herrlich genug/ und dennoch nicht notwendig/ vortrefflicher aber/ als die Regeln des gerechten/ nicht aber so notwendig/ noch so vortrefflich/ als die Regeln des ehrlichen.“ (GL: S. 124). Andererseits aber bekämpft das *Decorum* 'bloß' das mittlere Übel, da die Nichtbefolgung der

kann aus dieser prinzipiellen, doch relativ formalen Verortung im System der verschiedenen Naturrechtsnormen noch kaum dessen Spezifik erschlossen werden. Besonders im Blick auf den hier zu untersuchenden Bezug auf den äußeren Frieden und der gegenüber dem *Justum* konstatierten minderen Notwendigkeit kann nicht prinzipiell auf eine geringere Bedeutung geschlossen werden. Tatsächlich mißt Thomasius dem *Decorum* eine Aufgabe für das Sozialwesen zu, die weder Ethik noch Rechtsordnung erfüllen können, die aber in seinem gesellschaftspolitischen Denken den Rang einer unverzichtbaren Voraussetzung für eine friedliche Gesellschaft einnimmt: Konfliktprävention und Sozialintegration.

In den „Grundlehren“ wird das daran deutlich, daß ohne das *Decorum* zwischen den beiden Prinzipien von *Justum* und *Honestum* eine Art normatives Defizit für den sozialen Umgang bestünde, d.h. zwischen der bloßen Sanktionierung äußerer, friedenszerstörender Handlungen (Straftaten, Rechtsverletzungen) einerseits und der Beförderung innerer, individueller Glückseligkeit andererseits. So beschränkt sich die legitime Macht des Staates bzw. des Fürsten - mittels *Justum* - strikt auf die Wahrung der gesetzlich verfaßten Ordnung. Die Strafdrohung hat sich auf die bloße Erzwingung des Rechtsgehorsams zu beschränken. Sie kann bestenfalls auf die Unterbindung gesellschaftlicher Konflikte durch den Abschreckungswert von Strafe und Strafdrohung hoffen; also auf die Furcht vor den möglichen *Folgen* von Taten. Die Wirkung dieses bloßen Effekts wird von Thomasius eher skeptisch als gering angesetzt. Eine wirkliche Konfliktprävention, die an die Wurzel und Ursachen gesellschaftlichen Konfliktpotentials vordringt und diese selbst beseitigt, ist durch den Staat selbst nicht mehr zu erbringen: Es sei denn um den Preis des Rückfalls in die vormoderne, von Thomasius attackierte und theoretisch bereits überwundene Position, die den Staat als Wächter über die Tugend (und das Gewissen) seiner Untertanen betrachtet. Die andere Ursache liegt in seinem enggefaßten Verständnis von Moral, das aus der prinzipiellen Subjektivierung von Glück oder Unglück resultiert, und damit praktisch aus ihrem traditionellen, genuinen Normbereich der Intersubjektivität verdrängt erscheint<sup>74</sup>. Indem Thomasius die Zielvorgabe des *Honestum* in der Erreichung der ganz individuellen Glückseligkeit (Gemütsruhe) sieht, wird sie in einem solchen Maße verinnerlicht und ‘privatisiert’, daß sich auch von hier aus kaum ein unmittelbarer, normativer Impuls für die sozialen Beziehungen ergibt. Gleichzeitig aber ist der Bedarf nach einer verbindlichen, positiv zu bestimmenden Norm des sozialen Umgangs in dem Maße um so wichtiger, als sich für Thomasius - nach seinem anthropologischen Paradigma

---

Gebote des *Decorum* nach Thomasius nicht den „äußersten Haß und Krieg“ (GL: S. 122) verursacht.

<sup>74</sup> Auch bei Thomasius heißt die Ethik noch „Sittenlehre“ und zielt auf soziale Verhaltensnormen, d.h. mit den Tugenden der allgemeinen vernünftigen Liebe: Leutseligkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit und Geduld. Vgl. ESL: S. 208ff.



menwechsel - das Zusammenleben der in ihren individualethischen Vorstellungen differierenden Individuen grundsätzlich hochproblematisch, weil latent aggressiv, darstellt<sup>75</sup>.

Erst der Entwurf eines natürlichen *Decorum* füllt das ansonsten zwischen Staat und Individuum entstehende sozialetische 'Vakuum' der nicht-rechtlich reglementierten zwischenmenschlichen Beziehungen aus, weil er auf dieses Problem reagiert. Folglich ist das *Decorum* der Ansatz zu einer Theorie des sozialen Umgangs, die schon der Beseitigung der *Ursachen* dient, die zum Bruch und zur Zerstörung des gesellschaftlichen Friedens führen können. Hierbei erscheint, gleichsam subkutan, ein Begriff von Gesellschaft: als Bezugsebene und Träger dieses sozialetischen Prinzips, mithin als intermediäres Sozialgebilde zwischen Rechtsordnung und Individuum.

Die innere Ratio des *Decorum* führt Thomasius jedoch konsequent auf das Motiv *individuellen* Nutzens zurück. Die Form, in der dem *Decorum* die Funktion der Konfliktprevention und Sozialintegration zukommt, ist der Aufbau von *Freundschaft*: Seine Regeln zeigen, „wie man sich Freunde machen müsse.“ (GL: S. 123). In der in den „Cautelen der Rechtsgelahrtheit“ (1710) von Thomasius vorgenommenen Definition des (beide Formen einschließenden) *Decorum* wird der Erwerb von Freundschaft schließlich zu dessen Kernaussage<sup>76</sup>: Es ist „eine moralische Beschaffenheit des Menschlichen Thun und Lassens/ nach welcher ein Mensch auff vernünfftige Art sich suchet Freunde zu machen.“ (CRG: S. 368). Die individuelle Nutzenorientierung ergibt sich freilich schon allgemein aus der Herleitung des *Decorum* aus dem Kernprinzip seines individualistisch-eudämonistischen Naturrechts. Im besonderen aber ist der Erwerb von Freunden ein ausdrückliches Mittel, sich der notwendigen Hilfe anderer Menschen zu versichern. Die Notwendigkeit dazu resultiert ihrerseits aus einer von Thomasius angenommenen generellen Hilfsbedürftigkeit aller Menschen, so wie sie unten in ihrer Reziprozität zu den Gefälligkeitsleistungen noch zu

---

<sup>75</sup> Dies zeigt im übrigen auch die Beschreibung des Naturzustandes, der sich faktisch dem Hobbesschen Muster angleicht, vgl. GL: S. 68. *F.M. Barnards* Thesen, daß die Thomasische *Decorum*theorie „... not simply as a superficial gloss but as an essential condition of human association, without which social life would be need to be governed by either absolute love or absolute fear“ anzusehen ist, und diese daher zweitens als intermediäres „indispensable civil ethos“ zwischen einer privatisierten Moral und äußeren Rechtszwang fungieren soll (*Barnard* 1989: S. 187ff.; vgl. 1988; 1971: S. 238f.), ist voll zuzustimmen. Allerdings sind seine Darstellungen begrifflich wenig präzise, insbesondere wird die Differenzierung zwischen natürlichem und politischem *Decorum* nicht berücksichtigt.

<sup>76</sup> Obwohl Thomasius das Prinzip des natürlichen *Decorum* in den „Grundlehren“ entwickelt, legt er dort genaugenommen keine Definition vor (ebensowenig wie für das *Honestum* und *Justum*), statt dessen werden nur die „Regeln“ oder „Principia“ angeführt.

erläutern sein wird<sup>77</sup>. Aus systematischer Sicht ist diese Bestimmung allerdings nicht unproblematisch, weil ein als Strategie der individuellen Nutzenbeförderung begriffenes Decorum damit scheinbar mit der Disziplin der Politik (als prudentia, Privatklugheit) verschmilzt. Dennoch darf dies nicht zur Annahme einer Identität von Politik und natürlichem Decorum bei Thomasius veranlassen, obwohl eine mißverständliche Formulierung von ihm selbst darauf hinzuweisen scheint<sup>78</sup>. Daß die „politica“ die Regeln des Decorum lehrt (GL: S. 104), bezieht sich m.E. auf die Vernünftigkeit des natürlichen Decorum aus der Perspektive des einzelnen, d.h. die Befolgung seiner Regel erfolgt aus einem individuellen Nutzenkalkül heraus, also aus Klugheit bzw. Politik. Nie jedoch wird die letztere von Thomasius zum Naturrecht bzw. zu dessen Normen selbst gerechnet, sondern muß sich vielmehr an diesem normativ orientieren<sup>79</sup>.

Außer Zweifel steht, daß das Decorum, wie seine Regel „Was du wilt/ daß andere dir thun sollen/ das thue du ihnen an.“ (GL: S. 118) hinlänglich beweist, primär ein soziales Gebot der Mitmenschlichkeit darstellt. Die Verbindlichkeit dieser Regel wird aber erst aus dem rational einsichtigen Motiv des subjektiven Nutzens plausibel; nicht zuletzt dient aber auch der öffentliche Friede des Gemeinwesens dem Ziel individueller Glückseligkeit. Auf diese Weise fällt die Intention, daß „andere uns Hülffe ... leisten“, mit der Funktion zusammen, „den äusserlichen Frieden zu befördern“ (GL: S. 117). An der Zielstellung des beabsichtigten Freundeserwerbs zeigt sich wiederum die spezifische soziale Notwendigkeit des Decorum. Vom Honestum, das auf die Glückseligkeit des einzelnen Individuums zielt, d.h. auf dessen inneren Frieden, geht kein unmittelbarer Impuls für die Sozialordnung aus, weil es, da es nicht zum aktiven Erwerb von Freunden beiträgt, keine inhaltlich-normative Orientierung zur Gestaltung

<sup>77</sup> Dieses subjektive Motiv ist bereits bei den in seiner „Einleitung der Sittenlehre“ entwickelten Tugenden der vernünftigen Liebe untergründig vorhanden, denn über die Befolgung dieser sozialen Normen ist letztlich das Ziel der individuellen Glückseligkeit, zu erreichen, weil diese - als Gemütsruhe - per definitionem an die Vereinigung mit anderen Gemütern (Menschen) gebunden ist. Insofern sind gesellschaftliche Normen immer zugleich Funktionen individueller Sittlichkeit. Auch führt Thomasius die Nachahmung der Sitten von Oberen und Reichen durch Geringe und Arme beim Decorum politicum auf den subjektiven Nutzen zurück. Vgl. CRG: S. 383f.; SE: S. 117.

<sup>78</sup> Die von dieser Passage ausgehende Ungenauigkeit findet sich u.a. bei *Bluntschli* (1881: S. 242, 244), *Wolf* (1927: S. 122), *Sauter* (1932: S. 170), *Hinrichs* (1971: S. 366), *Rüping* (1989: S. 138f.), *Bühler* (1991: S. 20), *Ilting* (1983: S. 90). *Denzer* (1985: S. 259) gibt das Decorum unzutreffend mit „Klugheit“ wider. Eine differenzierte Diskussion zum Verhältnis von Politik und Decorum findet sich hingegen u.a. bei *Brückner* (1973: S. 113f., 133ff.), *Schneiders* (1971: S. 284f.) oder *Scattola* (1997: S. 350ff.).

<sup>79</sup> Politik ist erst die konkrete Lehre der Mittel, wie das im Naturrecht begründete Recht des einzelnen auf individuelles Glück in der konkreten Gesellschaft erlangt werden kann, und zwar im Hinblick auf die Beseitigung der „äußeren“, gesellschaftsbedingten Hindernisse. Erst bei dem außerhalb des Naturrechts angesiedelten Decorum politicum existieren fließende Übergänge zur Klugheitslehre.

sozialer Beziehungen zu geben vermag. Umgekehrt bedeutet die Nichtbefolgung der Regel des *Honestum* auch keine direkte Gefahr für den Frieden eines Gemeinwesens, weil sie der Sache nach nur individuelle ethischen und keinen sozialen Schaden hervorruft. Ebenso ungeeignet zur Stiftung von Freundschaft ist das *Justum*, weil es im Grunde nur der Abwehr von Feinden dient. Daher kann es der Sozialordnung auch keine positiven, d.h. integrierenden Impulse mittels freundschaftlicher Mitmenschlichkeit geben. Seine soziale Funktion ist - in Verbindung mit dem absolutistischen Gewaltmonopol - beschränkt auf die Bestandsgarantie der gesamten äußeren Ordnung, die Wahrung der Rechtsordnung. Folglich kommt allein dem *Decorum* die für die Existenz eines Gemeinwesens essentielle Aufgabe der *positiven* Beförderung des sozialen Friedens zu: Mit der intendierten Stiftung von Freundschaft, deren Basis Freiwilligkeit und nicht Zwang ist; übernimmt es eine Aufgabe, die der Staat weder leisten kann und darf. Das *Decorum* fungiert als Lebensnerv eines Gemeinwesens.

*b) Die inhaltliche Substanz des natürlichen Decorum: Normen für den transständischen Umgang*

Vor dem Hintergrund des bisherigen Systems der naturrechtlich gebotenen menschlichen Pflichten, so wie es Pufendorf<sup>80</sup> aufgestellt hatte und von Thomasius übernommen wurde, nämlich als Pflichtenkomplex gegenüber Gott, den Mitmenschen und schließlich der eigenen Person, stellt sich aus naturrechtlich-systematischer Sicht notwendig die Frage nach dem Verhältnis des naturrechtlichen *Decorum* zum Bereich der sogenannten Pflichten gegen andere Menschen. Schließlich dienten diese bisher zur Orientierung im sozialen Umgang. Nun läßt sich beobachten, daß das von Thomasius in den „Grundlehren“ entworfene Modell einer Dreiteilung der naturrechtlichen Normen faktisch die gesamte Systematik der bisherigen Pflichtbereiche aufbricht. Sieht man einmal von den Pflichten gegenüber Gott ab<sup>81</sup>, zeigt sich nicht nur, daß die Pflichten gegen die eigene Person in der Materie vom *Honestum* konsumiert werden. Sondern vor allem, daß mit *Justum* und *Decorum* gleich zwei Prinzipien in Konkurrenz zum bisherigen Komplex der allgemeinen mitmenschlichen Pflichten treten, weil Thomasius die inhaltliche Substanz ihrer Aussagen auf diese beiden Regelbereiche neu verteilt<sup>82</sup>. Das freilich ist von unmittelbarer Bedeutung für den Cha-

---

<sup>80</sup> Dieser naturrechtliche Pflichtenkanon wurde von *Pufendorf* in seinem „De iure naturae et gentium Libri VIII“ von 1672 (hier: Pufendorf 1698) entwickelt und dann in dem Kompendium „De officiis hominis et civis“ von 1673 (hier: *Pufendorf* 1994) verdichtet. Vgl. u.a. M. *Herrmann* (1968: S. 37ff.), *Luig* (1996).

<sup>81</sup> Thomasius versteht hierunter letztlich nur noch die staatskirchenrechtliche Thematik. Vgl. GL: S. 137ff.

<sup>82</sup> Vgl. GL: S. 143ff.

rakter ihrer Verbindlichkeiten: Kam bis dato den allgemeinen mitmenschlichen Tugenden bzw. Normen generell nur eine gleichermaßen bestehende naturrechtliche Verbindlichkeit (bzw. rechtliche Unverbindlichkeit) zu, dann können nunmehr ihre jeweiligen normativen Implikationen (zumindest analytisch) nach ihrer juristischen oder sozialetischen Relevanz und Kompetenz aufgesplittet und neu geordnet werden.

Folglich konsumiert auch das natürliche Decorum das normative Potential bereits bekannter Prinzipien, und zwar solcher, die Thomasius, bevor er sein System der dreigeteilten Naturrechtspflichten (Justum, Decorum, Honestum) entwarf, bereits schon innerhalb des naturrechtlichen Modells *mitmenschlicher Pflichten* sowie innerhalb seines ethischen Konzepts als (sittliche) *Tugenden der allgemeinen vernünftigen Liebe* diskutiert hatte. Im Rekurs von den „Grundlehren“ auf die „Rechtsgelahrtheit“ und die „Einführung der Sittenlehre“ läßt sich das gut nachweisen. Der systematische Schlüssel, mit dem Thomasius den normativen Gehalt der früheren naturrechtlich-mitmenschlichen Pflichten in den Bereich von Decorum *oder* Justum transformiert, ist die Erzwingbarkeit bzw. Nichterzwingbarkeit der Normen bzw. ihrer jeweiligen Aspekte: Im Gegensatz zu den verneinenden Geboten (Verboten) des Justum, die, mittels Strafwang, auch rechtlich sanktionierbar sind, erfaßt das Decorum diejenigen Aspekte, die ihrer Aussage nach als bejahende Gebote aufzufassen sind, und zu denen kein Menschen gezwungen werden kann noch darf<sup>83</sup>.

Allerdings unternimmt Thomasius keinen Versuch, den mit der Dreiteilung des Naturrechts gewonnen Ansatz auch konsequent fortzuführen. So greift er selbst in den „Grundlehren“ noch auf die Struktur des mitmenschlichen Pflichtenkomplexes zurück, und diskutiert nacheinander die Pflichten der Gleichheit, des Hochmutsverbots, des Beleidigungsverbotes, der Gefälligkeit und der Vertragstreue. Substantiell aber hat er die Einheit dieses Komplexes faktisch bereits aufgegeben, weil er deren normatives Potential den Normenbereichen von Justum und Decorum zuweist, teils sogar dem Honestum. Warum er sich mit lediglich korrigierenden Hinweisen entsprechend seines Neuansatzes begnügt, bleibt offen. Dies mag daran liegen, daß die „Grundlehren“ ihrer Struktur nach streckenweise praktisch nur den Korrekturband der „Rechtsgelahrtheit“, also kein wirklich konsistent konzipiertes Werk darstellen. Angesichts der vorgelegten Zuordnungsmöglichkeit mag Thomasius auch die Wiederholung eines Vortrages der inhaltlich im wesentlichen bereits erörterten Materien für überflüssig erachtet haben. Es kann freilich auch ein bewußter Verzicht sein, um die Fäden zur Tradition des modernen Naturrechts nicht abreißen zu lassen oder diese weiterhin aufzuzeigen. Letztlich jedoch ist eine Erörterung dieser Problematik müßig. Im folgenden soll das Verhältnis der einzelnen naturrechtlichen Pflichten zum Decorum aufgezeigt werden, weil sich auf diese Weise Gemein-

---

<sup>83</sup> GL: S. 143.

samkeiten und Unterschiede ermitteln lassen, mithin Aussagen zum Neuigkeitswert bzw. den spezifischen Charakter des Decorum im Traditionsstrang des modernen Naturrechts zu gewinnen sind.

Stellt die Regel des natürlichen Decorum ein positiv formuliertes Gebot der *Gleichbehandlung* dar - andere so zu behandeln, wie man selbst von diesen behandelt werden möchte - so knüpft es zunächst an die zentrale naturrechtliche Norm an. Ausgehend von der Annahme, daß der natürlichen Rechtsgleichheit zugleich eine Pflicht korreliert, fungierte in der „Rechtsgelahrtheit“ das Gleichheitspostulat als *primum principium* aller weiteren mitmenschlichen Pflichten<sup>84</sup>: dem Hoffartverbot, dem Beleidigungsverbot, dem Gefälligkeitsgebot und dem Gebot zur Einhaltung von gegebenen Versprechen. Die allgemeinste Formel des Gleichheitsgebotes lautet dort: „Tractire einen andern Menschen auch als einen Menschen.“ (GRG: S. 181) Die sich darin ausdrückende Intention beschreibt Thomasius in seinem ersten Naturrechtsentwurf schon auf eine doppelte Weise, auf die er dann später seine Regeln des *Justum* und *Decorum* gründet. So findet sich das dem späteren *Justum* entsprechende negative Verletzungsgebot: „Was du dir nicht wilt gethan haben/ das solt du einem andern auch nicht thun...“ (GRG: S. 162) Und ebenso wird auch die Gebotsregel des *Decorum*, „Was du wilt/ daß andere dir thun sollen/ das thue du ihnen an.“ (GL: S. 118), dann vorweggenommen, wenn es darum geht, ungeachtet aller sozialen Ungleichheit (etwa hinsichtlich der erlangten Güter des Gemüts, des Leibes und des Glücks) den naturrechtlich gleichgestellten Mitmenschen gegenüber auch „die Pflichten des Rechts der Natur andern erzeigen.../ eben so gut/ wie sie wollen/ daß ihnen andere solche erzeigen sollen...“ (GRG: S. 161). Das *Novum* der „Grundlehren“ besteht somit nur darin, diesen beiden Regeln jeweils spezifische und strikt voneinander getrennte Geltungsbereiche zuzuordnen. Alle mitmenschlichen Pflichten, die sich aus dem Grundsatz ableiteten, werden von ihm daraufhin diesen beiden Normebenen zugeordnet. Aber natürlich ist es für ein Naturrechtsprinzip im Grunde selbstevident, daß es auf dem Prinzip der Gleichheit beruht.

Interessanter sind die Parallelen zur „Einleitung der Sittenlehre“, seiner Ethik. Auch hier fungiert die Gleichheit als fundamentale Annahme aller weiteren mitmenschlichen Tugenden, und auch in diesem Kontext wird die spätere positive Gebotsregel des *Decorum* antizipiert<sup>85</sup>. Besonders aufschlußreich ist

---

<sup>84</sup> Das war offenbar nicht selbstverständlich, denn Thomasius hatte mit dieser Schwerpunktsetzung noch ein Problem des Pufendorfschen Naturrechts angegangen: Hatte dieser noch aus dem Gleichheitsgrundsatz keine weiteren Folgeregeln abgeleitet, und statt dessen als erstes und grundlegendstes Gebot das Beleidigungsverdict postuliert, blieb freilich das Motiv ungeklärt, aus welchem Grunde das Beleidigungsverbot normative Geltung beanspruchen durfte. Vgl. GRG: S. 161, 168.

<sup>85</sup> Dieser Sonderstatus des Gleichheitsgebots als Grundprinzip aller weiteren Pflichten, die nur dessen Ableitungen darstellen, findet sich auch in der „Einleitung der Sittenlehre“ wieder, wohl deshalb wird es auch nicht mehr als eine Tugend unter den ande-

aber der für das naturrechtliche Gleichheitspostulat vorgetragene Hinweis auf seine Äquivalenz zum christlichen Gebot der Nächstenliebe<sup>86</sup>. Zwar dürfte Thomasius vor dem Hintergrund der zeitgenössischen, theologisch-philosophischen Konfliktlinien hierbei vor allem auf die inhaltliche Konformität des säkularen Naturrechts mit den christlichen Normen insistiert haben. Doch unter der Voraussetzung, es ist legitim, Sinn und Inhalte des natürlichen Decorum in seinem ideengeschichtlichen Entstehungsprozeß bei Thomasius verstehen zu wollen und dieses selbst als ein Produkt dieser Theorieentwicklung, wirft bereits jene Aussage ein bezeichnendes Licht auf dessen Charakter: Sofern nämlich das Decorum später die positiven Gebote der naturrechtlichen Pflichten konsumiert, also jener, die nur gemeint sein können, wenn Thomasius das positive Gebot „Liebe deinen Nechsten wie dich selbst.“ (GRG: S. 162) zitiert, wird besonders deutlich, daß es damit in einen wesentlichen, traditionellen Funktionsbereich der Religion eindringt. So kann einerseits das gesamte Konzept des Thomasischen Decorum als „Seele“ der Gesellschaft als Konsequenz und Reaktion auf das völlige Versagen der Kirche (Konfessionsstreitigkeiten) hinsichtlich ihrer sozialen Aufgaben der Konfliktprävention und Sozialintegration verstanden werden<sup>87</sup>. Andererseits erhebt es den Anspruch, die essentiellen Normen der sozialen Beziehungen bereitzustellen und wird zum säkularen sozialethischen Konkurrenzmodell gegenüber der Religion.

Die allgemeine Aussage des Decorum, nämlich Mitmenschen so zu begegnen, wie man selbst behandelt werden möchte, findet bei Thomasius dann konkret in zwei komplementären Regeln ihren Ausdruck, die einer *aktiven* und einer *passiven* Seite eines decorumgeleiteten Verhaltens entsprechen. Zum einen ist das die freiwillige *Leistung von Gefälligkeiten*, die sogar über das Maß der vom Recht bzw. Naturrecht gesetzten Pflichten gegen andere Menschen hinausgeht, mithin ein gewisses „Übersoll“ (Beetz 1989: S. 203) gegenüber der bloßen Reziprozitätslogik eines individuellen Nutzenkalküls aufweist<sup>88</sup>. Und zum ande-

---

ren aufgeführt. „In der allgemeinen Gleichheit ... gründet sich die allgemeine Liebe/ die alle Menschen in so weit verbindet/ daß sie einander gleichmässig tractiren/ und einer dem andern/ er sey wer er wolle/ dasjenige erweise/ was er in gleichen Fällen von ihm erwiesen haben wolte.“ (ESL: S. 202f.)

<sup>86</sup> GRG: S. 161.

<sup>87</sup> Der Unterschied zum Gebot der christlichen Nächstenliebe ist dennoch gravierend, weil die normative Verbindlichkeit zur friedlichen Sozialität in keiner Weise mehr auf ein transzendentes Wertesystem angewiesen ist. Sozialität erscheint lediglich als eine vom Nutzen des Individuums abgeleitete Funktion, insofern sie als reziprokes Gebot der individuellen und rational zu gewinnenden Einsicht entspringt, daß jeder Mensch grundsätzlich auch der Hilfe anderer bedarf.

<sup>88</sup> GL: S. 119f. Dies gilt im doppelten Sinne: sowohl für die naturrechtlich wie positivrechtlich gebotenen Pflichten. Auch *Wolfgang Wittkowski* (1997: S. 449ff.) sieht das Decorum mehr als eine Sozialethik, die dominiert wird von einem „ethischen Idealismus“, einem „Überschuß“ freundlichen Tuns. Die Ursache dafür macht er allerdings in einer tiefen Verwurzelung der Thomasischen Varianten der Goldenen Regel im Neuen

ren korreliert diese Leistung mit dem auf Geduld und Toleranz zielenden Gebot eines freiwilligen *Verzichts* auf die Durchsetzung legitimer, eigener *Rechtsansprüche* im doppelten, d.h. sowohl naturrechtlichen als auch positivrechtlichen Sinne<sup>89</sup>. Auch hier läßt sich nachweisen, daß beide Aspekte bereits frühere Sozialregeln konsumieren, die Thomasius in seinem früheren Naturrechtsentwurf als Pflicht oder in seiner Ethik als Tugend<sup>90</sup> diskutiert hatte. Wenn daher das aktive Handlungsgebot des natürlichen Decorum von Thomasius als *freiwillige* Leistung von Gefälligkeiten, zu denen keine unmittelbare rechtliche Verpflichtung existiert, bestimmt wird<sup>91</sup>, knüpft es inhaltlich sowohl an die Tradition der sogenannten *officia humanitatis* an<sup>92</sup>, als auch an die sogenannte „Leutseligkeit“, welche als Tugend der allgemeinen vernünftigen Liebe in der „Einleitung der Sittenlehre“ die intentionale und funktionale Entsprechung der naturrechtlichen Pflicht zur Gefälligkeit darstellte<sup>93</sup>. Aufgrund der bestehenden inhaltlichen Kontinuität, insbesondere zur „Rechtsgelahrtheit“, ist daher auch eine Präzisierung dessen möglich, was Thomasius konkret unter *freiwilligen* Leistungen versteht, zu denen das Decorum auffordert: nämlich Leistungen, die nicht aus Rechtsverbindlichkeit zu erbringen sind, d.h. nicht die Erfüllung von Vertragspflichten darstellen<sup>94</sup>. Folglich sind damit auch alle diejenigen Leistungen ausgeschlossen, die aus den verschiedenen gesellschaftlichen bzw. ständischen

---

Testament, das Decorum wäre demnach dem Handeln des barmherzigen Samariters (Lukas 10, 27ff.) vergleichbar. Diese Schwerpunktsetzung, die einfach die Intention des Decorum mit der christlichen Nächstenliebe gleichsetzt, entspricht jedoch m.E., wie oben deutlich wird, nicht der Thomasischen Quellenlage. Im übrigen vertritt *Wittkowski* (1997: S. 457) die interessante These, daß etliche inhaltliche Parallelen von *Lessings* „Nathan“ mit „Wahrscheinlichkeit“ auf den Einfluß von Thomasius zurückzuführen („kein Zufall“) sind.

<sup>89</sup> Vgl. AS 2/II: S. 338. In diesem Sinne ist auch die von Thomasius gegebene Erläuterung zur Anwendung des natürlichen Decorum im transständischen Umgang zu verstehen: „Bistu anderer ihrer Herrschaft unterworfen; so wirstu mehr thun/ als worzu du von Rechts wegen verbunden wärest. Hastu aber andern zu befehlen/ so wirstu auch denen/ so es nicht verdienen/ Belohnungen geben/ und denen/ so es verdienen/ die Straffe erlassen.“ (GL: S. 120).

<sup>90</sup> Zu den einzelnen Tugenden der vernünftigen Liebe vgl. u.a die Darstellung bei *Joseph* (1913: S. 97ff.).

<sup>91</sup> „Das ist/ du wirst durfftigen Personen dasjenige reichen/ worzu du mit Rechte nicht kanst gezwungen werden ...“ (GL: S. 120).

<sup>92</sup> Die *officia humanitatis* sind in einem positiv formulierten Gebot zusammengefaßt: „Befordere eines andern Nutzen/ so viel du bequemlich thun kannst.“ (GRG: S. 177). Ein lediglich passives Wohlverhalten scheint Thomasius unzureichend: „Denn derjenige Mensch thut der menschlichen Geselligkeit noch kein völliges Genüge/ welcher sich nur enthält/ daß er andere nicht beleidiget/ und daß andern nichts übel wiederfahre. Sondern alsdenn haben wir erst ein glückseliges und ruhiges Leben/ wenn wir uns untereinander dazu helffen/ daß es uns wohl gehe.“ (GRG: S. 177) Zur Ableitung des Decorum aus der naturrechtlichen Gefälligkeitspflicht vgl. u.a. auch CRG: S. 382, 393, 401.

<sup>93</sup> Vgl. ESL: S. 208ff.

<sup>94</sup> GRG: S. 163.

Zwängen von Unterordnungs- bzw. Herrschaftsverhältnissen zu erbringen sind, weil diese von Thomasius als Vertragsverhältnisse interpretiert werden. Gefälligkeitspflichten können nur ohne Beachtung des sozialen Status der jeweiligen Person<sup>95</sup> unter einander gleichgestellten Menschen stattfinden bzw. unter Menschen, die sich hinsichtlich dieser Pflichten als gleichgestellte (naturrechtliche) Subjekte gegenüberreten<sup>96</sup>. Weil sich Gefälligkeitspflichten derart aus dem Grundsatz der Gleichheit ableiten, beanspruchen sie folglich auch *transständige* Geltung. Sobald die Basis der Gleichheit und Freiwilligkeit verlassen wird, kann von Gefälligkeitspflichten nicht mehr die Rede sein, sondern nur von Befehlen, etwa wenn die „Oben von den Untern diese Pflichten als eine Schuldigkeit“ fordern (GRG: S. 180)<sup>97</sup>.

Die Verbindlichkeit der Gefälligkeitspflichten begründet Thomasius rein innerweltlich rational, und zwar, ebenso wie später bei der allgemeinen Regel des Decorum, mit einer reziproken Argumentationsfigur: Gefälligkeitspflichten gründen auf dem Motiv der universal (latent) bestehenden Hilfsbedürftigkeit aller Menschen, die, da hierin auch die eigene eingeschlossen ist, zum Anlaß wird, aus einem letztlich individuellen Nutzenkalkül heraus, diese ändern gegenüber zu erbringen. Dabei wird diese Hilfsbedürftigkeit offenkundig bereits im Sinne eines - damit wohl auch berechtigten - Anspruchs eines über die schiefe Selbsterhaltung hinausgehenden (materiellen) Wohlstandes verstanden<sup>98</sup>. Das aus der Gleichheit aller Menschen in ihrer prinzipiellen Bedürftigkeit und in ihrem Anspruch auf Glück und Wohlstand auf diese Weise gefolgerte Gebot zu Gefälligkeitsleistungen bedeutet freilich nichts anderes, als die Instrumentalisierung einer egoistischen, weil reziproken Logik zur Grundlage von solidarischen Pflichten<sup>99</sup>. Wie sehr das eigene Wohl im Vordergrund steht, illustriert die Tatsache, daß es lediglich nur um die Erbringung von solchen Leistungen geht, die keinerlei Nachteile für die eigene Situation mit sich bringen<sup>100</sup>. Ebenso wird im

<sup>95</sup> Eine nur einer bestimmten Person entgegengebrachte Leistung ist per definitionem keine Gefälligkeit, sondern eine „Wohlthat“, vgl. GRG: S. 181, GL: S. 120.

<sup>96</sup> Vgl. GRG: S. 180ff.

<sup>97</sup> Das gilt ebenso wie für die parallele Tugend der Leutseligkeit: „Ja es würde auch eben diese Gleichheit der menschlichen Natur gröblich verletzt werden/ wenn man einigen Menschen darzu zwingen wolte.“ (ESL: S. 212).

<sup>98</sup> „Denn weil ein Mensch nicht nur dasjenige verlanget/ ohne welches er nicht leben kan/ sondern auch noch andere Dinge nöthig hat/ daß er sein Leben bequemlich hinführen möge/ solches aber ohne anderer Menschen Hülffe nicht erlangen kan/ und nicht nur etlicher/ sondern ohne unterscheid aller/ auch sonst geringer Leute Hülffe bedürfftige seyn kan...“ (GRG: S. 177).

<sup>99</sup> Dies wiederum gilt auch für die Tugend der Leutseligkeit, die sich ergibt aus der „Gleichheit der menschlichen Dürfftigkeit/ daß ein jeder einem jeden dergleichen Dienste erweise.“ (ESL: S. 209).

<sup>100</sup> Die Nutzenbeförderung des Mitmenschen braucht nur zu erfolgen mit solchen „Dingen/ durch deren Gebrauch uns nichts abgehet“ oder durch eine solche Leistung, die „wir ohne unsern Schaden thun können (res innoxiae utilitatis).“ (GRG: S. 182).



Kontext der „Sittenlehre“ die der Gefälligkeit entsprechende Tugend der Leutseligkeit beschrieben: Hilfsleistungen sollen zwar gegenüber „allen Menschen/ die dessen vonnöthen haben“ erfolgen, doch eben nur „mit allen Dingen/ die er nicht hoch aestimiret/ oder deren Mittheilung ihm nicht sauer ankömmt“ (ESL: S. 208f.)<sup>101</sup>.

Wie außerordentlich eng Thomasius das natürliche Decorum an den Gefälligkeitspflichten orientiert, zeigt auch die Wiederholung der schon in der „Rechtsgelahrtheit“ genannten Beispiele: Derartige Pflichten können etwa in Form von Dienstleistungen oder in Form der Nutzbarmachung des eigenen Eigentums für andere erbracht werden<sup>102</sup>. Wenn er formuliert: „Besitzest du entweder eigene/ oder gemeine Güther/ so wirstu sie etlichen verkauffen/ andern vermiiethen/ andern umsonst zu gebrauchen überlassen/ andern schencken.“ (GL: S. 120), dann ist darunter aber sicher nicht eine ungleiche Behandlung gegenüber anderen Menschen in bezug auf die gleichen Dinge gemeint, also eine Willkür beim Veräußern von Eigentum. Denn wie anderenorts deutlich wird, verlangt gerade das Gebot der Gefälligkeit, beim Kauf und Verkauf gerade keine Unterschiede der Personen gelten zu lassen; für Arme und Reiche haben etwa dieselben Preise zu gelten<sup>103</sup>. Gemeint ist vielmehr überhaupt das Bereitstellen von Gütern in unterschiedlicher Form, das Handel ermöglicht<sup>104</sup>, das aber auch bestimmte Formen von freiwilliger Wohltätigkeit einschließen kann<sup>105</sup>.

---

<sup>101</sup> Zum Unterschied der ohne die Inkaufnahme eigener Mühe oder Nachteile verbundenen officia humanitatis von den mit eigenen Kosten verbundenen Wohltaten (beneficia) vgl. auch EKR: S. 164f. Hinsichtlich der Priorität des Wohl des einzelnen zeigt sich eine ungebrochene Kontinuität, die sich über die Brüche zwischen „Rechtsgelahrtheit“ und „Grundlehren“ fortsetzt. Die Logik zur Begründung mitmenschlicher Pflichten ist freilich nicht neu, sondern ein Kerngedanke des subjektiven Naturrechts. *Grotius* hatte diesen Gedanken entwickelt und sich hierbei auf Beispiele von *Cicero*, *Seneca* und *Plutarch* berufen, die ebenso *Pufendorf* und Thomasius wiederholen: Z.B. jemandem Feuer geben, einem Verirrten den Weg zeigen oder ein Buch verleihen, einem Durstigen einen Schluck Wasser nicht verwehren; vgl. GRG: S. 182; ESL: S. 208ff. Hierzu *Luig* (1996: S. 138ff.). Was sie alle jedoch wesentlich unterscheidet, ist der normative Status dieser Verbindlichkeiten: Bei *Grotius* ist die Nichtgewährung ein rechtmäßiger Kriegsgrund, bei *Pufendorf* ist es eine socialitas-gestützte Pflicht der Solidarität, deren Durchsetzung durch Verträge gesichert werden soll, deren Einhaltung der Staat zu überwachen hat. Demgegenüber sind bei Thomasius diese schließlich qua Decorum völlig rechtsindifferent, d.h. weder rechtlich einklagbar noch erzwingbar, sondern stehen ausschließlich im freiwilligen Ermessen des Leistenden.

<sup>102</sup> Vgl. GRG: S. 177; GL: S. 120.

<sup>103</sup> Vgl. GRG: S. 292.

<sup>104</sup> Das Verkaufen von Gütern ist deshalb eine Leistung der Gefälligkeit, weil damit die Nachfrage von anderen befriedigt werden kann, vgl. GRG: S. 291.

<sup>105</sup> „Das ist/ du wirst durfftigen Personen dasjenige reichen/ worzu du mit Rechte nicht kanst gezwungen werden ...“ (GL: S. 120).

Schließlich nimmt Thomasius die weitgehende Identifizierung des natürlichen Decorum mit den Gefälligkeitspflichten vor. Explizit konsumiert es deren normativen Gehalt, denn von der Annahme, daß „das Geboth von denen Officiis humanitatis vornehmlich zu denen Regeln des Anständigen gehörte“, geht er letztlich zur These über, daß „ein ander Geboth/ welches also dahin gerechnet werden könnte/ nicht vorhanden ist ...“ (GL: S. 147<sup>106</sup>) Auch der *passive* Aspekt des Decorum, also das bloße *Unterlassen* von legitimen Handlungen, d.h. der Verzicht auf eigene Rechtspositionen, wird daher als Gefälligkeit interpretiert. Du sollst, formuliert Thomasius, „von deinem Recht freywillig etwas nachlassen“, d.h. „du wirst auch bedürfftigen Falls dasjenige erlassen worzu du mit Recht andere zwingen könntest“. (GL: S. 120) Hierbei wird eine weitere Quelle offenbar, aus der Thomasius die Substanz des Decorum speist, denn das Gebot des freiwilligen Rechtsverzichts steht - auch wenn in den „Grundlehren“ kein Hinweis darauf erfolgt - in Kontinuität zu dem in der „Einleitung der Sittenlehre“ als Tugend der *Geduld* behandelten sozialetischen Motiv<sup>107</sup>. Diese beruht auf der Fähigkeit zur Verzeihung, bildet damit die Grundlage für gegenseitige Toleranz und äußert sich als freiwilliger Rechtsverzicht. Ausdrücklicher Zweck dieses Gebots ist die Deeskalation von Konflikten bzw. die Herstellung von Frieden vermittels der Entschärfung des aggressiven bzw. asozialen Potentials, das gerade durch die Verletzung der anderen sozialen Tugenden, also der Leutseligkeit, der Bescheidenheit oder der Verträglichkeit, den Frieden der Gemeinwesens bedroht<sup>108</sup>. Dieselbe Intention findet sich denn auch wieder beim natürlichen Decorum: Denn auch hier beansprucht die Vermeidung eines „Aergerniß“ solche Priorität, daß man sich etwa dann selbst „gerechter und vergönnter Verrichtungen enthalten“ solle, wenn sie eines anderen Menschen Leidenschaften reizen oder wenn „solche andern wegen der Natur allgemeiner menschlicher Schwachheit nicht gar zu angenehme seyn.“ (GL: S. 120) Das aus der „Sittenlehre“ entlehnte Motiv des freiwilligen Rechtsverzichts wird zu einem entscheidenden Aspekt des systematisch neu entwickelten natürlichen Decorum. Indem in diesem die Pflicht der Gefälligkeit mit der Tugend der Geduld - einer Tugend der allgemeinen vernünftigen Liebe - verschmilzt, zeigt sich auch die neue Qualität des natürlichen Decorum gegenüber dem bisherigen Modell mitmenschlicher Pflichten.

---

<sup>106</sup> Vgl. u.a. CRG: S. 381f., 393.

<sup>107</sup> Vgl. ESL: S. 231ff.

<sup>108</sup> Geduld „ist eine Tugend/ die die Menschen antreibt/ daß sie denen andern Menschen/ die die allgemeine Liebe nicht wohl in acht genommen/ sondern vielmehr wider die bißher erzehlten vier Tugenden entweder aus Vorsatz oder aus Versehen angestossen/ ihre Beleidigung aus allgemeiner Lieb verziehen/ und sich solcher gestalt auch der nach denen natürlichen Rechten zugelassenen Mittel freywillig/ wegen des allgemeinen Friedens begeben.“ (ESL: S. 231).

Vergleicht man schließlich die „Regeln“ des Decorum als Naturrechtsprinzip einerseits mit dem bisherigen (naturrechtlichen) Pflichtenkomplex der mitmenschlichen Pflichten und dem Konzept der sittlichen Tugenden andererseits, sind zunächst die Gemeinsamkeiten aller drei Konzepte auffällig. Alle basieren auf der Gleichheit aller Menschen in ihrem naturrechtlichen Status, die v.a. in ihrem legitimen Anspruch auf Glück und Wohlstand und der daraus resultierenden Hilfsbedürftigkeit besteht. Ihre Verbindlichkeit ist sozialetisch geboten, ihre Befolgung aber beruht ausschließlich auf Freiwilligkeit. Das Motiv dieser Verbindlichkeit ist unter völligem Verzicht auf transzendente Werte lediglich im individuellen Vorteil begründet, vermittelt durch die Reziprozität von individueller Bedürftigkeit und mitmenschlicher Hilfsleistung. Und schließlich fungieren alle drei Ansätze als normatives Gerüst für denjenigen sozialen Umgang, der nicht durch Rechtsverbindlichkeiten geregelt ist und der seinen Geltungsanspruch vor allem auf der Ebene sozialer Ungleichheit bzw. in transständischen Beziehungen erhebt.

Der substantielle Unterschied des natürlichen Decorum einerseits von den sozialen Orientierungsmustern der mitmenschlichen Pflichten (Naturrecht) oder den sittlichen Tugenden der allgemeinen vernünftigen Liebe (Ethik) andererseits ist der, daß das natürliche Decorum nur einen *Teilbereich* ihrer normativen Potentiale aufnimmt. Ursache dessen ist die von Thomasius im Naturrechtsentwurf der „Grundlehren“ vorgenommene trennscharfe Unterscheidung zwischen der Sphäre des Rechts gegenüber der sozialetischen und individualethischen Sphäre, deren Ausdruck die durch das Kriterium der Erzwingbarkeit begründete Position ist, daß Recht *Verbote* formuliert und Sitte/Anstand *Gebote* - und zwar in gegenseitiger Ausschließlichkeit. Das führt faktisch zur *Auflösung* der Einheit des bisherigen Normenkomplexes der naturrechtlichen Pflichten der Mitmenschlichkeit: Zwar bleibt der normative Gesamtgehalt der bisherigen Pflichten bzw. Tugenden erhalten, doch er wird (sofern er nicht zum Bereich des Honestum gehört) ganz oder teilweise vom Justum oder Decorum konsumiert<sup>109</sup>. Die nichterzwingbaren Gebote werden zum Decorum gerechnet.

Alle diejenigen sozialen Pflichten (bzw. in der Ethik: Tugenden der allgemeinen vernünftigen Liebe), deren allgemeiner Sinn oder ein jeweils spezifischer Aspekt letztlich auf ein Verbot hinausläuft, ordnet Thomasius dem Bereich des mit Zwang durchsetzbaren Justum, d.h. letztlich dem positiven Recht zu. Im einzelnen wird in den „Grundlehren“ die naturrechtliche Verbotspflicht der *Hoffart* bzw. des *Hochmutes* (dem in der „Sittenlehre“ in positiver Formulierung die komplementäre Tugend der Bescheidenheit entspricht) etwa dann dem Justum zugeschlagen, wenn infolge einer unrechtmäßigen Anmaßung, etwa in bezug auf äußerliche Ehre, gegenüber anderen eine Störung des öffentlichen Friedens provoziert wird (wenngleich noch keine aktive Verletzung von deren

---

<sup>109</sup> Vgl. dazu insgesamt GL: S. 143ff.

Rechten)<sup>110</sup>. Auf ähnliche Weise spricht Thomasius das *Beleidigungsverbot* nahezu völlig dem Justum zu, denn er versteht Beleidigung als die aktive Verletzung von individuellen Persönlichkeits-, Freiheits- und Eigentumsrechten, die mit Zwangsmitteln juristisch zu ahnden ist<sup>111</sup>. Am eindeutigsten zum Justum gehörig ist das Gebot der *Vertragstreue* („Halt was du versprochen hast“), denn der Abschluß von Verträgen dient ja gerade der Herstellung einer Rechtsverbindlichkeit von Pflichten im Gegensatz zu der Freiwilligkeit der Gefälligkeitspflichten<sup>112</sup>. Das Gebot zur Haltung eines Versprechens wird als Verbot interpretiert, Verträge nicht zu brechen<sup>113</sup>.

## 5. Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung der Decorum-Konzepte

Die Neustrukturierung der naturrechtlichen Normen in die drei Regelbereiche des Justum, Decorum und Honestum und ihre Anwendung auf den bisherigen Komplex der naturrechtlich gebotenen mitmenschlichen Pflichten (sowie das sozialetische Konzept der Tugenden der allgemeinen vernünftigen Liebe) bedeutet für den letzteren ein Auseinanderfallen in zwei parallele Prozesse: Zum einen besteht die Tendenz zur Verrechtlichung der mitmenschlichen Beziehungen, denn die meisten der bisher rechtlich weitgehend unverbindlichen naturrechtlichen Pflichten werden letztlich zu privatrechtlichen, also juristisch sanktionierbaren Verhaltensnormen (Hochmutverbot, Beleidigungsverbot, Ver-

---

<sup>110</sup> GL: S. 144f. Dies gilt vor allem für jenen äußersten Hochmut, der als „unleidliche Beschimpfung“ (im Gegensatz zur untersten, gemeinen oder zur mittleren, der närrischen Hoffart) bereits mit dem Tatbestand einer Beleidigung der „Ehre“ (injurie) verschmilzt und daher juristisch strafbar sein muß, weil er Gegenreaktionen aus Rache anstachelt und somit eine Verletzung des öffentlichen Friedens provoziert. Die Anmaßung eines unrechtmäßigen Rechtsanspruchs kann in bezug auf Ehre oder Reichtum erfolgen. Vgl. GRG: S. 164ff.; ESL: S. 225ff.

<sup>111</sup> „Ist demnach dieses der Verstand unsers Gebots: Du solt eines andern Gut des Lebens oder Glücks/ welches er ohne einen Vergleich zwischen dir und ihm besitzt/ nicht verderben oder nehmen/ noch ihn in desselben Gebrach verhindern.“ (GRG: S. 169) Der unmittelbare juristische Sinn besteht in der Begründung von Schadensersatzansprüchen. Wenn Thomasius, bewußt im Gegensatz zu Pufendorf, die Verletzung der Ehre bzw. des ehrlichen Namens nicht unter dem Beleidigungsverbot, sondern dem Hochmutsverbot diskutiert, deutet dies darauf, daß Ehre für ihn im Grunde keine juristisch klar zu definierende Rechtsposition markiert, mithin kein klarer Begriff von Beleidigung zu gewinnen ist. Im übrigen zielt in seiner Ethik auch die Absicht der parallelen Tugend der Verträglichkeit v.a. auf den Eigentumsschutz, der sozial am notwendigsten ist, nämlich kriegsverhindernd; vgl. ESL: S. 230f.

<sup>112</sup> Vgl. GRG: S. 186ff. Dem entspricht in der Sittenlehre die Tugend der Wahrhaftigkeit; vgl. ESL: S. 215ff.

<sup>113</sup> „Denn das Gebot von Haltung einer Zusage ist mehr verneinend/ und hat den Verstand/ daß ich den andern nicht beleidige in Ansehung des Rechts/ so durch einen Vergleich erlanget ist.“ (GL: S. 144) Im Decorum hingegen ist der Ursprung der Verträge - nicht ihre Rechtsverbindlichkeit - angesiedelt.

tragstreue) erhoben. Zum anderen aber reduziert sich der Bereich mitmenschlicher Pflichten auf das (rechtlich unerzwingbare) Gebot zur Leistung von Gefälligkeitspflichten (einschließlich des freiwilligen Rechtsverzichts). Mit deren Übernahme durch das natürliche Decorum befindet sich zugleich ein wichtiges Mittel der innergesellschaftlichen Konfliktprävention prinzipiell im Bereich gesellschaftlicher Selbstorganisation. D.h. dem Staat kommt so nicht mehr, wie noch bei Pufendorf<sup>114</sup>, die Aufgabe zu, die Erfüllung der mitmenschlichen Solidarität, abgeleitet aus der Vertragskonstruktion, rechtlich zu erzwingen. All dies trägt dazu bei, daß Thomasius' Konzeption des Decorum begriffen werden kann als ein Beitrag zur Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft, weil er mit diesem Normenbereich eine der Staatlichkeit gegenübergestellte Sphäre antizipiert<sup>115</sup>. Wird hingegen der Unterschied zwischen Decorum und Justum lediglich graduell (bei der gleichermaßen angestrebten Erlangung des äußeren Friedens) interpretiert und daher letztlich als kaum noch klar auszumachen<sup>116</sup>, dann wird nicht nur diese sozialwissenschaftlich außerordentlich bedeutsame Implikation übersehen. Verkannt wird auch der substantielle Unterschied zwischen Verboten und Geboten, der sich spätestens dann zeigt, hielte man sich das repressive Potential vor Augen, das sich ergäbe, wenn Thomasius auch die Durchsetzung aller Gebote (des Decorum) mit Mitteln des Rechtszwanges für legitim erachten würde.

Betrachtet man sowohl das natürliche als auch politische Decorum, ist folgendes festzuhalten. Gemeinsam ist beiden Konzepten Ziel wie Motiv: Beide dienen grundsätzlich der gesellschaftlichen Konfliktvermeidung bzw. der Beförderung des gesellschaftlichen Friedens vermittelt freundlich-ziviler Umgangsformen und fungieren damit als Basis sozialer Integration. Neben dem gesamtgesellschaftlichen Nutzen steht hierbei der individuelle: Die Ratio beider Decori wird von Thomasius auf die Reziprozität der Interessenperspektiven und damit auf das Motiv eines individuellen Nutzenkalküls zurückgeführt (Freundeserwerb). Die Unterschiede liegen hingegen in der Quelle ihrer Normativität, ihrer hauptsächlichen, spezifischen Geltungsebene und in der Form ihres Beitrags zur gesellschaftlichen Konfliktprävention. Das *Decorum politicum* wird

---

<sup>114</sup> Bei diesem wird der Vertrag, der aus allgemeinen Pflichten der Mitmenschlichkeit erzwingbare Rechte macht, zum „Instrument der Organisation der Hilfeleistungen“, folglich liegt dem eine „egoistische Vertragsfreiheit ... fern“: „Staaten werden gegründet, um den Bürgern die Möglichkeit zu verschaffen, durch vertragliche Absprachen, aus der unvollkommenen Verbindlichkeit mitmenschlicher Hilfs- und Dankespflichten durchsetzbare Rechte zu machen.“ (Luig 1996: S. 141).

<sup>115</sup> Die Möglichkeiten des als Rechtsordnung gedachten Staates sind prinzipiell auf das Aussprechen von Verboten beschränkt, weil dessen Aufgabe auf den „Brunquel“ des Justum zurückzuführen ist, d.h., daß sich die Menschen bei der Wahrnehmung ihrer Rechte nicht gegenseitig behindern dürfen; vgl. GL: S. 122. Vgl. Scattola (1997: S. 352).

<sup>116</sup> So erst kürzlich wieder Schröder (1999: S. 93).

mit einer soziologischen Methode ermittelt, denn es geht vom historisch vorgefundenen, kontingenten und auch weiterhin in Veränderung begriffenen gesellschaftsspezifischen Sittenbestand aus. Die Widerspruchslosigkeit zu den naturrechtlichen Prinzipien vorausgesetzt, fungieren die vorgefundenen Sitten zugleich schon als Normen des sozialen Verhaltens, hinreichend legitimiert durch ihre bloße Faktizität. Damit wird im *Decorum politicum* nicht allein die gesellschaftliche Situation sozialer, ständischer Ungleichheit akzeptiert, sondern sie wird durch dieses aktiv gestützt. Im einzelnen umfaßt es die jeweiligen sozialen Umgangsformen der einzelnen Stände bzw. gesellschaftlichen Hierarchiestufen und stellt praktisch ein Orientierungsmodell für das *standesgemäße* Verhalten dar. Indem es den soziopolitischen Status quo konserviert, soll es den Ausbruch von Unruhe verhindern.

Demgegenüber schöpft das *natürliche Decorum* auf dem Wege der naturrechtlichen Deduktion aus der natürlichen Gleichheit aller Menschen seinen normativen Anspruch<sup>117</sup>. In einer von sozialer und materieller Ungleichheit geprägten Gesellschaft muß sein spezifischer Sinn daher als Orientierungsmodell für den *transständischen* Umgang der Menschen angesehen werden - zudem das binnenständische *Decorum politicum* per se keine standesübergreifenden Sozialnormen bereitstellen kann. Außerdem endet die selbständige, normative Kraft des sozialen Werturteils des *Decorum politicum* dort, wo es mit dem natürlichen in Konflikt gerät. Wengleich Thomasius einräumt, daß selbst die (einzelnen) Regeln des naturrechtlichen *Decorum* offenbar gewissen Veränderungen unterworfen sein können, eine durchaus problematische Spannung<sup>118</sup>, stellt es doch definitiv ein nach Form und Geltungsanspruch ebenso allgemeingültiges wie überzeitliches Prinzip mitmenschlicher Freundlichkeit (Gefälligkeitsgebot, freiwilliger Rechtsverzicht) bereit. Es ist daher zu einseitig, die inhaltliche Bestimmung des *Decorum* und seine Legitimation „ausschließlich in der historischen Faktizität und in der gesellschaftlichen Entwicklung“ zu erblick-

---

<sup>117</sup> Im übrigen existieren zur binären Konstruktion eines allgemeinen und eines besonderen, transständischen und binnenständischen *Decorum* bei Thomasius vielfältige strukturelle Parallelen: In der „Einleitung der Sittenlehre“ standen sich die Tugenden der „allgemeinen vernünftigen Liebe“ und der „absonderlichen vernünftigen Liebe“ gegenüber (ESL: S. 195ff., 205ff.), in der „Rechtsgelahrtheit“ waren dies die allgemeinen (absoluten, angeborenen) und die besonderen (hypothetischen, erlangten) Pflichten (GRG: S. 158f.), in der „Politischen Klugheit“ stehen sich schließlich die „allgemeine ratgebende Klugheit“ und die „bürgerliche Klugheit“ gegenüber (PK: S. 58f.).

<sup>118</sup> In der Lehre des *Decorum* sind „nicht solche allgemeinen Regeln befänglich ... als bey denen Regeln des gerechten und ehrlichen“ (GL: S. 124, vgl. 102; CRG: S. 387). Demnach besteht offenbar eine gewisse Abhängigkeit des ursprünglich ahistorisch zu denkenden Naturrechts von den historisch-konkreten soziopolitischen Umständen. In diesem Sinne kann, wenn auch sehr vorsichtig, von einer „Historisierung des Naturrechts“ (Hammerstein 1972) gesprochen werden. Werner Schneiders (1971: S. 284) kommt zu diesem Ergebnis: „Die sich andeutende Idee eines Naturrechts mit wechselndem Inhalt gewinnt keine klare Gestalt.“

ken oder es als eine rein „empirische-historische Größe“ (Hammerstein 1972: S. 60f.) anzusehen, weil das nur für das *Decorum politicum* zutrifft. Falsch aber ist es, gerade das überzeitliche, naturrechtliche *Decorum* mit den Sitten historischer und gegenwärtiger Gesellschaften zu identifizieren<sup>119</sup>.

Mit seiner allgemeingültigen, transständischen Freundlichkeit (Gefälligkeit) zielt das natürliche *Decorum* freilich ebenso wie das politische auf die Minderung sozialer Konflikte (zwischen den Ständen) und stellt hierbei keineswegs die Existenz sozialer Hierarchien selbst infrage. Folglich kann die Doppelung des *Decorum* in zwei unterschiedliche Formen daher gerade *nicht* lediglich als ungelöstes, theorieimmanentes Problem der Thomasischen Sozialphilosophie oder sogar als ein in der Theorie gescheiterter Vermittlungsversuch zwischen naturrechtlich-übergesellschaftlichen und historisch-gesellschaftlichen Normen angesehen werden<sup>120</sup>. Vielmehr ist das zweigeteilte Konzept seiner Wohlanständigkeits-Lehre die durchaus logische Konsequenz auf Haltung und Absicht, unter der Bedingung der prinzipiellen Akzeptanz einer mannigfach stratifizierten sozialen Ordnung (*Decorum politicum*) zugleich auf eine Minimierung ihrer transständischen, sozialen Spannungen (natürliches *Decorum*) hinzuwirken. Zweifellos muß die gesamte Theorie des *Decorum* als die unmittelbare, auf Kompensation zielende sozialphilosophische Reaktion auf den allgemeinen Verlust an Integrationskraft einer Umbruchgesellschaft verstanden werden, die auf dem Weg zur Individualisierung nicht mehr durch tradierte Wertvorstellungen, weder in Religion (Einheit des Bekenntnisses) noch Gesellschaftsbild (Ständeordnung), zusammengehalten wird.

Es muß indes verwundern, daß die von Thomasius erstmals mit wissenschaftlichem Anspruch vorgenommene Systematisierung und Konzeption des *Decorum* als Theorie und Disziplin als eine seiner wirklich originären Leistungen bisher praktisch nicht als wesentlicher Beitrag in der Ideengeschichte der politischen Theorie wahrgenommen wurde. Abgesehen von den theorieimmanenten Schwierigkeiten und dem Fehlen einer geschlossenen Gesamtdarstellung, mag das daran liegen, daß das *Decorum* - im Gegensatz zu seiner im bürgerlichen Denken letztlich Gemeingut gewordenen Trennung von Recht und Moral - als Theoriemodell einer gesellschaftlichen Einheit, die sich durch ihre Selbstorganisation von sozialen Normen abzeichnet, mithin dem Staat bzw. der

---

<sup>119</sup> So *Buchholz* (1991: S. 423).

<sup>120</sup> Gegen *Schneiders* (1971: S. 284), der das Auseinandertreten des *Decorum* in diese zwei Formen im Grunde als Ergebnis eines Scheiterns interpretiert, nämlich den Versuch, das natürliche *Decorum* als echtes naturrechtliches Systemprinzip mittels einer „Art von normativer Deduktion der geschichtlich-gesellschaftlichen Anständigkeit“ zu etablieren. Ebenso sieht *Beetz* (1989: S. 218) eine offenbar grundsätzliche Schwierigkeit: „Auf eine griffige Formel - soviel zeichnet sich ab - ist das Spannungsverhältnis zwischen *Decorum politicum* und *Decorum naturale* im Œuvre von Thomasius nur schwer zu bringen.“

Rechtsordnung gegenübertritt, letztlich keine bleibende Aufnahme im Traditionsstrang der bürgerlichen Entwicklung fand, sicher nicht zuletzt aufgrund seiner sozialkonservativen Inhalte. Darüber hinaus mag die mangelnde Aufmerksamkeit auch das Ergebnis einer solchen Auffassung des Politischen sein, die auf eine rein staatsbürgerliche und verfassungspolitische Dimension begrenzt bleibt.

Indes stieß Thomasius mit seiner Theorie des Decorum in eine systematische Lücke vor, die der Kontraktualismus Hobbesscher Prägung hinterlassen hatte. Zwar war es dieser Theorie soweit gelungen, die notwendige Existenz staatlicher Herrschaft von einem individualistischen Ansatz her ebenso zu legitimieren wie auf die Wahrung der Interessen seiner Bürger zu verpflichten (Schutz bestimmter individueller Rechte). De facto aber beschränkte sich die Aufmerksamkeit von Hobbes auf das Verhältnis von Untertan und Staat. Sie galt im Grunde nicht mehr dem Verhältnis der Bürger untereinander oder aber sie wurden auch innerhalb des von ihnen gebildeten Staates nur als in feindseliger Konkurrenz zueinander stehende Individuen wahrgenommen. Demgegenüber hat sich Thomasius in der Decorumthematik auch intensiv der Frage zugewandt, auf welche Weise nicht nur die - letztlich reaktive - Verletzung des öffentlichen Friedens vermieden werden kann (hierher gehört die Begründung des Rechtsstaates), sondern eine - aktive - Beförderung des öffentlichen Friedens stattfinden kann. Dabei ist dieser Entwurf, in dessen Zentrum soziale Umgangsformen stehen, die nicht durch den Staat erzwungen werden, und der auf Sozialintegration und Konfliktprävention zielt, auch die Konsequenz auf die klare Begrenzung seines Begriffs vom Staat als einer lediglich private Rechtsansprüche schützenden Rechtsordnung einerseits und der zunehmenden Privatisierung und Individualisierung menschlicher Glückseligkeit andererseits.

Die relativ klare rechtsstaatliche Begrenzung obrigkeitlicher Macht ist letztlich der innere Grund, warum sich Thomasius, trotz eines ähnlich negativen Menschenbildes wie Hobbes, auch der Begründung einer *sozialethischen* Theorie zugewandt hat. In Verbindung mit der impliziten Annahme, daß der Frieden des Gemeinwesens nicht allein von der Sanktion aggressiver Handlungen, sondern zugleich von der Kraft sozialer Integration abhängt, wird daher die Aufgabe der Friedenswahrung hinsichtlich ihrer verschiedenen Aspekte gleichermaßen auf den Staat *und* die sich in den mitmenschlich-positiven Normen konstituierende Gesellschaft aufgeteilt. Die in einem Gemeinwesen versammelten Individuen treten, im Gegensatz zu Hobbes, nicht nur in ihrer staatspolitisch-herrschaftsbegründenden Funktion in Erscheinung, die kausal aus der Wahrnehmung ihres Konkurrenzverhaltens erfolgte. Vielmehr kommt ihren zwischenmenschlichen Beziehungen, nachdem Thomasius ihr gleichwohl auch bestehendes Bedrohungspotential dem Reglement der Rechtsordnung unterworfen



hat<sup>121</sup>, eine unmittelbare gesellschaftspolitische Funktion zu, nämlich für den Bestand der öffentlichen Ordnung. Folglich trifft für sein politisches Denken auch *nicht* jener Vorwurf zu, den Erich Angermann einmal allgemein der älteren Naturrechtslehre in ihrer Konzentration auf die Lehre vom Gesellschaftsvertrag, nämlich ihre Unangemessenheit gegenüber der soziopolitischen Realität, gemacht hat: „Einmal war das atomistische und mechanistische Denken dieser Schule einer organischen Gliederung im Sinn gesellschaftlicher Struktur überhaupt abträglich. Zum anderen kam es ihr jedenfalls in den frühen Stadien fast ausschließlich auf die Fragen der Bildung und Rechtfertigung der politischen Gewalt an - eine Einseitigkeit des Denkens, die später vom Liberalismus weitgehend übernommen wurde.“ (Angermann 1963: S. 93)

Mit der Vorstellung eines *Decorum politicum* trägt Thomasius zudem der Tatsache Rechnung, daß es jenseits relativ abstrakter naturrechtlicher Normen zugleich gesellschaftliche Konventionen gibt, die über eine eigene Normativität verfügen. Parallel zu seinem konsequent individualistischen Ansatz stellt er auf diese Weise zugleich dessen Regulativ auf. Die Theorie des *Decorum* reflektiert gewissermaßen die antizipierte Vereinzelung der Individuen und hebt insofern auf die wichtige Aufgabe von sozialen Beziehungen ab, die ihnen angesichts der desintegrativen Gefahren eines vom bürgerlichen Individualismus hervorgerufenen bindingslosen Egoismus zukommen kann<sup>122</sup>. Wie sehr Thomasius mit seinen Ideen zu einer Gesellschaftstheorie zumindest den Nerv seiner Zeit getroffen haben mußte, illustriert die Tatsache der zeitweilig erheblichen Konjunktur der unmittelbar an ihn anknüpfenden Theorien des *Decorum*, etwa bei Johann Lorenz Fleischer, Ephraim Gerhardt, Dietrich Hermann Kemmerich, Jakob Gabriel Wolf, Nicolaus Hieronymus Gundling, Gottlieb Stolle, Christoph Heinrich Amthor, Sebastian Jacob Jungendres, Gentzken, Ludwig Martin Kahle, Johann Krug, Johann Burckhard Mencke oder Johann Franz Budde (Buddeus)<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Insofern ist die von *Wedemeyer* (1955: S. 527) vorgenommene unmittelbare Gegenüberstellung des sich im *Decorum* (und vernünftiger Liebe) materialisierenden Thomasischen Gesellschaftsbegriffs einerseits zu dem kontraktualistischen von *Hobbes* andererseits nicht ganz zutreffend, sondern muß als Ergänzung aufgefaßt werden.

<sup>122</sup> *Barnard* (1988: S. 597f.) hat daher den interessanten Gedanken geäußert, daß zwischen der Thomasischen *Decorum*-Theorie und dem heutigen Kommunitarismus, er nennt *Alasdair MacIntyre*, *Michael Sandel*, *Michael Walzer* und *Robert Bellah*, eine innere Verwandtschaft besteht. Das wäre freilich an anderer Stelle sorgfältig zu überprüfen.

<sup>123</sup> Vgl. dazu *Rüping* (1968: S. 104ff., 157ff.), knapp *Forssmann* (1977: S. 339).

## VI. Die Praxis des sozialen Umgangs: Gesellschaftsstruktur und Sozialverhalten

Die bisherige Untersuchung des von Thomasius zum Gegenstand sozialphilosophischer Überlegungen erhobenen Decorum hat auf einer theoretischen Ebene die prinzipielle Funktion von gesellschaftlichen Umgangsformen (Sitten) gezeigt, die er ihnen im Blick auf den Nutzen des einzelnen und der Gesamtgesellschaft beimißt. Für eine weitergehende und differenziertere Betrachtung der Thomasischen Sozialphilosophie ist es jedoch auch erforderlich, zu fragen, welche konkreten sozialetischen Wertvorstellungen er ganz bestimmten sozialen Verhältnissen zugrunde legt. Denn erst auf diese Weise erschließen sich konkrete inhaltliche Dimensionen sozialetischer Wertvorstellungen und ein unmittelbarer Bezug zur soziohistorischen Situation wird hergestellt. Im folgenden geschieht das für drei Themengebiete, welche wesentlichen Formen der sozialen Bezugsebenen eines Menschen erfassen: Zum ersten für den außerhalb der hausherrschäftlichen Strukturen stattfindenden Umgang der Bürger untereinander. Hierbei mußte Thomasius die Tatsache berücksichtigen, daß sie sich auf äußerst unterschiedlichen sozialen Hierarchiestufen einer mannigfach stratifizierten Gesellschaftsordnung begegnen. Soziale Ungleichheit spielt bei ihm auf vielfältige Art eine Rolle: bei der Interaktionen von Individuen im öffentlichen Umgang oder bei bestimmten gesellschaftlichen Gelegenheiten, allerdings auch noch bei der eher privaten Sphäre innerhalb von Freundschaften. In einem zweiten Punkt ist auf die Beziehungen der Geschlechter untereinander einzugehen. Dies knüpft zwar zunächst an die Ethematik an, so wie sie üblicherweise als eine Form der natürlichen Gesellschaft, d.h. innerhalb des traditionellen Oikos-Modells<sup>1</sup>, Behandlung findet, etwa im Naturrecht. Gleichwohl geht es im vorliegenden Kontext nicht um deren Bestimmung als Rechtsverhältnis, sondern vielmehr um die normativen Grundlagen, welche dieser Beziehung zugrunde liegen sollten. Diese aber stehen, wie zu zeigen sein wird, in einem engen Zu-

---

<sup>1</sup> Die „häusliche“ Gesellschaft umfaßt die verschiedenen „natürlichen“ Gesellschaften der Ehe, der Eltern-Kinder-Beziehung sowie das Verhältnis von Hausherr und Gesinde (vgl. GRG: S. 356ff., GL: S. 163ff.). Dieses Muster stellt keineswegs eine inadäquate Projektion antiker Vorstellungen dar, sondern entspricht noch weitgehend der sozialen Realität um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Vgl. u.a. *Brunner* (1980), *Ruppert* (1984: S. 23), *van Dülmen* (1990). Auf das hausherrschäftliche Verhältnis zum Gesinde wird hier nicht weiter eingegangen werden, da für dieses (außerhalb der Rechtsperspektive) im Grunde die gleichen Regeln des Sozialverhaltens wie gegenüber niedriger Stehenden gelten; vgl. PK: S. 200ff.

sammenhang mit der Bestimmung des allgemeinen Verhältnisses von Männern und Frauen sowie den anthropologischen wie sozialen Aspekten des Thomasischen Frauenbildes<sup>2</sup>. Zum dritten sind schließlich, ausgehend von der natürlichen Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern, die wesentlichen Zwecke der Erziehung sowie die dafür einzusetzenden Mittel darzustellen, also Grundzüge des von Thomasius vertretenen pädagogischen Konzepts.

### 1. Umgangsformen für die ständische Gesellschaft

Wenn Thomasius das konkrete gesellschaftliche Verhalten eines Individuums diskutiert, dann geschieht das allgemein innerhalb eines ständisch-hierarchisch strukturierten Gesellschaftsmodells, dessen Strukturen noch weitgehend intakt sind. Ein Blick auf die Inhaltsverzeichnisse jener Schriften von Thomasius, in deren Mittelpunkt die Fragen nach dem klugen, nutzenorientierten Sozialverhalten des einzelnen stehen, verdeutlicht indes die systematischen Schwierigkeiten, wenn er die Situation eines Individuums im Rahmen eines derartigen sozialen Ordnungsgefüges adäquat erfassen will: So enthält die „Politische Klugheit“ u.a. Kapitel über die alltägliche Konversation in der Ständegesellschaft oder die (spezifische) Konversation innerhalb gleichgestellter oder transständischer Freundschaften. Noch detailliertere Hinweise, einschließlich Konversationsbeispiele und -themen, Anreden, Komplimente etc., sucht Thomasius in der „Kurtzen Anleitung zu einer Guten Conduite“ zu geben, u.a. für das Benehmen am Hof und mit Standes-Personen, mit Ministern und Hofbedienten, auf Universitäten und mit Gebildeten allgemein, auf Reisen, mit Frauen und sogar mit Personen von niederen Ständen<sup>3</sup>. Die durchgängigen Überschneidungen ver-

---

<sup>2</sup> Aus diesem Grund wäre auch insgesamt eine Untersuchung der sozialen Verhältnisse auf der Basis einer Gegenüberstellung von öffentlicher und privater Sphäre, Gesellschaft und Familie, der Thematik unangemessen: Eine solche Darstellung, also: der öffentliche Umgang mit Frauen in Gesellschaften (Konversation) gegenüber dem privaten in der Ehe oder die öffentliche Kindererziehung gegenüber der privaten, würde ihre thematische Einheit, die meist auf den gleichen Grundsätzen beruht, weniger verdeutlichen können.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die einzelnen Kapitel der „Politischen Klugheit“ (PK) und der „Guten Conduite“ (GC). Unter dem Titel „Die Manier, Wie man sich in der Conversation sowohl mit Hohen/ vornehmen Personen/ seines Gleichen und Frauenzimmer/ bescheiden und klüglich verhalten/ und zu einer Galanten Conduite gelangen möge ...“ (Nürnberg und Leipzig o.J. [1716]) erschien die letztgenannte Schrift zunächst anonym, offenbar als Mitschrift eines von Thomasius gehaltenen Kollegs und - wie das Vorwort (o.S.) des Herausgebers nahelegt - auch ohne Genehmigung des hier ungenannt bleibenden Universitätslehrers. Die Niederschrift des Textes dürfte von *August Bohse* stammen, was sich ergibt aus dem in der Ich-Person vorgetragenen Hinweis auf eine unter seinem Pseudonym Talander angefertigte Übersetzung von *Francois de LaRochefoucaulds* „Gemüts-Spiegel“ (vgl. LaRochefoucauld 1699). Erst der Leipziger Verleger *Christian Friedrich Gefner*, der diese Umgangslehre 1745 unter einem etwas geänderten Titel in

schiedener Ordnungsmuster scheinen freilich der sozialen Realität angemessen, denn die Spezifik situationsbedingten Verhaltens muß sich notwendig mit statusbedingten Verhaltensweisen vermischen<sup>4</sup>. Die bestehenden sozialen Verhältnisse stellen indes für Thomasius nicht nur einen systematischen Ausgangspunkt derartiger Betrachtungen dar, sondern verbinden sich meist auch mit der Akzeptanz der existenten, relativ feststehenden sozialen Wertehierarchie für die einzelnen Statusgruppen. Dennoch sind hierbei zwei wichtige Einschränkungen zu machen. Zum einen interpretiert er den Standesbegriff schon überwiegend berufsständisch. Und zum anderen sieht er bei der Betrachtung des Individuums als Eigentümer und Wirtschaftssubjekt alle ansonsten bestehenden sozialen Werturteile suspendiert. Auf welche Weise er von diesen Ansätzen aus wesentliche Grundzüge eines Modells bürgerlicher Egalität entwickelt, das zudem eng verknüpft ist mit einem bürgerlichen Arbeitsethos, wird später zu behandeln sein<sup>5</sup>. Schon daß sich Thomasius überhaupt diesen tendenziell egalitären Beziehungen von Mitbürgern<sup>6</sup> zuwandte, zeigt, daß er den einzelnen keineswegs allein im Rahmen traditioneller Strukturen wahrnahm.

---

einem Band mit dem „Allzeitfertigen Briefsteller“ von *Chrysostomus Erdmann Schröter* veröffentlichte, hat diese als „in die Feder dictirt(e)“ Mitschrift einer Thomasischen Lehrveranstaltung veröffentlicht. *Fleischmann* (1931: S. 105, 111) berichtet überdies von einer handschriftlichen Nachschrift (1726) eines Kollegheftes. Zur Authentizität des Werks vgl. *Beetz* (1989: S. 198ff.).

<sup>4</sup> Ein und dieselbe Person kann unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden, was Einfluß auf das konkrete Verhalten besitzt: z.B. können Freunde gleichen oder anderen Standes sein, Bedienstete oder Frauen am Hofe eine wichtige (informelle) Rolle spielen usw. Dennoch spiegeln sich in der oft eher zufällig, unvollständig oder unsystematisch erscheinenden Gliederung dieser Schriften m.E. auch die Schwierigkeiten bei der adäquaten Erfassung der soziopolitischen Strukturen bzw. der vielfältigen Bezugsebenen wider, in denen sich ein Individuum in einer derart vielschichtig strukturierten Gesellschaft befinden kann.

<sup>5</sup> Vgl. hier Kapitel VIII.2.

<sup>6</sup> Die Diskussion der Eigentums- und Arbeitsbeziehungen von Individuen stand, indem sie auf einer tendenziell egalitär-bürgerlichen Ebene geführt wurde, außerhalb der traditionellen Schemata der familiären oder der hierarchisch-ständischen Ordnung. Thomasius führte diese v.a. im Rahmen eines eigenen Kapitels über die Klugheit in der bürgerlichen Gesellschaft. Dessen Aufnahme in eine Klugheitslehre (vgl. PK: S. 207ff.) war ein Novum. Andere Schwerpunktthemen der Klugheit (Ehe, Vater-Kinder, Herr-Knecht, Tod, Freunde) stammen bereits aus der lutherischen Rechtsethik, ihre theologischen Klugheitsregeln werden aber von Thomasius durch allgemein-säkulare ersetzt (vgl. *Brückner* 1973: S. 131). Grundlage dessen ist ein solcher Begriff von bürgerlicher Gesellschaft, der auch diejenigen einschließt, die sich in Dienst- oder Abhängigkeitsverhältnissen innerhalb der Oikos-Strukturen befinden, denn er bezeichnet „nichts anderes ... als eine Vereinigung vieler häuslicher Gesellschaften und derer darinnen lebenden Personen/ soferne sie unter einem allgemeinen Regiment stehen.“ (PK: S. 170) Somit baut der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bereits auf der Vorstellung einer tendenziell egalitären Untertanengesellschaft auf.

Der standesübergreifende Umgang wird von Thomasius mit den allgemeinen (und relativ unspezifischen) Begriffen von „höher“, „niedriger“ bzw. „geringer“ bezeichnet, dem grundsätzlich der Umgang von einander (in verschiedener Weise) jeweils Gleichgestellten gegenübersteht. Seine Betrachtungsperspektive ist hierbei wie selbstverständlich die eigene, d.h. der Status eines im höheren Bürgertum angesiedelten bürgerlichen Gelehrten, Juristen und Universitätsprofessors. Ihm gegenüber *höhergestellte* Personen sind daher solche im Umfeld des Hofes, also Geburtsadel oder Inhaber exponierter öffentlicher bzw. fürstlicher Ämter, die dem (bürgerlichen) „Privatus“ gegenüberstehen. Darunter zählen etwa Fürsten, (adlige) „Herren“, fürstliche und gräfliche Damen<sup>7</sup>, aber auch „Minister und andere Hoffbediente“, wie z.B. Hofprediger, Hofdiakon, Leib-Medicus, Cantzleyrath, Amtmann oder Cammer-Procurator. Alle von Thomasius für diesen Umgang empfohlenen Verhaltensregeln laufen im Grunde in einem Punkt zusammen: Man soll ihnen gegenüber generell eine „anständige Hochachtung und Ehrerbietigkeit“ (CRG: S. 389<sup>8</sup>) an den Tag legen, die sittsames Benehmen „in Worten und Geberden“ (GC: S. 571) unter sich begreift. Für den Fall, daß man sich von diesem Personenkreis einen Vorteil für die eigenen Vorhaben erhofft, scheint Thomasius diese Ehrerbietigkeit selbst bis zur devoten Unterwürfigkeit auszudehnen bereit. So rät er etwa situationsbedingt zum Einschmeicheln mittels Musikständchen und untertäniger Gratulationen zu diversen Anlässen (Neujahr, Namenstag, Geburtstag, Geburt von Kindern etc.)<sup>9</sup>. Dem, der eine höfische Karriere anstrebt, empfiehlt er gar unverhüllt opportunistisches Verhalten: Er solle „den Mantel nach dem Winde hängen, und die Hoffluft judiciren, wo sie herwehet ...“ (GC: S. 593)

Das Verhalten gegenüber Personen von *geringerem sozialen Stand*, also - im Gegensatz zu Adligen, Gelehrten oder sonstigen Personen „von Condition“<sup>10</sup> - „Bürgern“, Handwerkern, Kaufleuten oder Kaufdienern, soll lediglich allgemein freundlich, d.h. „leutseelig und bescheiden“ (CRG: S. 389) sein<sup>11</sup>. Konkret versteht Thomasius darunter u.a. die pünktliche und korrekte Zurückzahlung von Schulden gegenüber niedriger stehenden Gläubigern<sup>12</sup>, was den Rückschluß erlaubt, daß eine derartige Praxis im Geschäftsverhalten wohl durchaus keine Selbstverständlichkeit war und daher dieses Hinweises bedurfte. Das Prinzip allgemeiner Freundlichkeit gilt nach Thomasius sogar explizit für den Umgang mit den niedrigsten sozialen Schichten, etwa fremden Dienern und Gesinde<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Vgl. GC: S. 570ff., 582.

<sup>8</sup> Im selben Sinne: „Demuth und Ehrerbietung“ (GC: S. 568); vgl. PK: S. 117.

<sup>9</sup> GC: S. 584ff.

<sup>10</sup> GC: S. 649ff.

<sup>11</sup> Vgl. PK: S. 117, GC: S. 568.

<sup>12</sup> GC: S. 654.

<sup>13</sup> GC: S. 653.

Bezeichnend ist hierbei der Terminus der Leutseligkeit, weil diese, wie oben dargestellt, die Entsprechung der naturrechtlichen Gefälligkeitspflicht darstellt, die ihrerseits die inhaltliche Norm des natürlichen Decorum darstellt. Das läßt begründetermaßen den Schluß zu, daß das natürliche Decorum in einer von sozialer Ungleichheit geprägten Gesellschaft nicht nur allgemein als transständige Richtlinie fungiert, sondern seine besondere und unmittelbar praktisch-konkrete Bedeutung *vor allem* als Leitprinzip im Umgang gegenüber Menschen aus unteren sozialen Schichten erhält. Doch allein schon die Thematisierung dieser Form des Umgangs war ein sozialphilosophisches Novum: Die in der „Kurtzen Anleitung zu einer guten Conduite“ stattgefundenen Aufnahme eines gesonderten Kapitels über die „Conversation mit Leuten von geringern Stande“ markiert einen „Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Komplimentierliteratur“, so Beetz (1989: S. 220), und prägte auch unter diesem Aspekt die weitere Entwicklung derartiger Schriften<sup>14</sup>.

Dennoch darf die von Thomasius vorgenommene hierarchiekonforme Ausdifferenzierung des Sozialverhaltens nach den Grundsätzen von Ehrerbietung einerseits und Leutseligkeit andererseits nicht den Blick auf die *Gemeinsamkeiten* derart gebotener Verhaltensweisen verstellen. Diese sind freilich nicht in der inhaltlichen Norm oder ihrer äußeren Form zu finden, sondern in der ihnen zugrundeliegenden *Motivation*. Denn ungeachtet ihrer jeweiligen vertikalen Ausrichtung und ihrer in unterschiedlichen sozialen Positionen befindlichen Adressaten, führt Thomasius die Begründung der Normen ebenso ausschließlich wie konsequent auf das rationale Nutzenkalkül des Individuums zurück. Dies mag zwar für Klugheitslehren selbstevident sein, gestattet aber in seiner Argumentationslogik gleichwohl einen Blick auf die strikt rationalisierte Wahrnehmung der ständischen Ordnung. Nachweisen läßt sich dieses Motiv überall dort, wo er den empfohlenen Verhaltensweisen explizit Begründungen beifügt, denn diese lassen sich letztlich auf zwei Aussagen reduzieren, die in negativer und positiver Formulierung dieses Motiv variieren: die Abwehr von Nachteilen einerseits und der Gewinn von Vorteilen andererseits. Hier liegt auch die Ursache von universell gültigen Klugheitsregeln, d.h. solchen, die in ihrer Geltung zwar

---

<sup>14</sup> Die „Kunst complaisant u. galant zu conversieren“ von *Friedrich Wilhelm Scharffenberg* (ders. 1723) hält sich vom Kapitelaufbau bis zu den einzelnen Kapitelthemen, Formulierungen und Beispielen derart eng an Thomasius' Umgangslehre - und ohne auf diese zu verweisen -, daß man nach heutigen Maßstäben von einem Plagiat sprechen müßte. Lediglich die Kapitel über die Konversation mit Frauen und geringen Personen sind in ihrer Abfolge vertauscht. Den Umgang mit Niederen thematisierten in der Nachfolge Thomasius' u.a. *Claringus* (1716: S. 199ff.) oder *Johann Georg Neukirch* (1726: S. 527ff.). Das bleibt so bis *Knigge*. Auch hier findet sich ein Kapitel über den Umgang mit Geringeren (ders. 1977: S. 307ff.) und auch hier sind die zentralen Prinzipien noch dieselben wie bei Thomasius: allgemeine Höflichkeit und Freundlichkeit, keine allzu große Vertraulichkeit.

standesunabhängig, doch in ihrer Anwendung gerade für den Umgang in einer ständischen Ordnung von praktischer Relevanz sind.

Unmittelbar auf eine präventive Schadensabwehr bzw. auf den Schutz individueller Interessen zielend, begründet Thomasius etwa die universale Geltung desjenigen Klugheitsgebots, grundsätzlich allen Mitmenschen gegenüber keine allzu große „Familiarität“ entgegenzubringen, mithin ihnen zunächst mit *Mißtrauen* zu begegnen. Soziale Distanzlosigkeit und großes Vertrauen sind aber nur deshalb gleichermaßen „bei höhern/ niedern und gleichen Personen verächtlich“, weil sie den eigenen Sozialstatus tendenziell untergraben<sup>15</sup> und sich daraus für eigene Anliegen nur Nachteile ergeben können: „Die Niedern setzen die Ehrerbietung beyseite/ die gleichen verwandeln Höflichkeit in groben Schertz/ die Höhern aber brauchen uns zu Tellerleckern und Hofnarren/ fügen uns auch wohl Schaden/ an statt der gehofften Wohlthaten zu ...“ (PK: S. 118). Mißtrauen ist jedoch selbst für jede Form von Freundschaft geboten, da künftige Feindschaft nicht ausgeschlossen ist<sup>16</sup>. Auf dieselbe Weise interpretiert Thomasius den Sinn des (ehrverletzenden) Beleidigungsverbots<sup>17</sup>, insbesondere in Form übler Nachrede, mit dem dadurch mittelbar zu befürchtenden Schaden für den Beleidiger selbst. Bei höhergestellten Personen in Status und Amt ist dies unmittelbar einsichtig, denn: „Von grossen Herren übel sprechen und rai-sonniren, ist eine Sache, die einen um Glück, Ehre und Leben bringen kann.“ (GC: S. 566). Doch ebenso ergibt sich dieses Gebot gegenüber Geringeren, weil auch für diese die Möglichkeit eines Aufstiegs in eine solche Position (Stand bzw. Amt) nicht ausgeschlossen werden kann, die ihnen Gelegenheit zur ‘Vergeltung’ bietet: Selbst den „schlechtesten Menschen“ solle man nicht beleidigen, „denn wir wissen nicht, was GOtt aus ihm zu machen willens hat, und ob er nicht dermaleinst in einen Stand komme, da er uns auf das nachdrücklichste schaden könne.“<sup>18</sup> (GC: S. 568) Freilich: Das Gebot des Mißtrauens selbst

---

<sup>15</sup> Diese Regel korreliert im Ergebnis exakt der statuswahrenden Intention des *Decorum politicum*, sie wird hier jedoch nicht aus Sicht der gesellschaftspolitischen Funktion der Konfliktvermeidung, sondern nur aus der Perspektive des individuellen Nutzens (Politik) begründet.

<sup>16</sup> Das gilt für alle Formen sozialer Beziehungen. Gegenüber Freunden: „Traue/ aber schau wem. Das ist/ er trauet wohl/ aber nicht allzuviel/ daß diejenigen die er vor Freunde hält/ wenn sie dermahleins seine Feinde werden solten/ ihme dadurch nicht schaden können.“ (PK: S. 157) Gegenüber Hofbedienten: „... daß man keinem traue, er mag sich so aufrechtig stellen, als immer er will.“ (GC: S. 592) Gegenüber Niedrigstehenden: „Man vertraue sich keinem gemeinen Mann an, wo man ihn nicht vorher wohl und lange geprüft hat ...“ (GC: S. 654).

<sup>17</sup> In der obigen Bedeutung des Beleidigungsverbotes bezieht sich Thomasius demnach auf einen anderen Gegenstand (äußerliche Ehre) als im naturrechtlich Beleidigungsverbot, das sich unmittelbar gegen die Verletzung von individuellen Freiheits- und Eigentumsrechten richtet (GRG: S. 169).

<sup>18</sup> „So zeihe man auch sonst keinen gemeinen Mann wegen seiner Einfalt, oder anderer Eigenschafften, spitzig auf, und denke, daß dahinter ein Kunststück verborgen, je-

scheint Thomasius bereits Gracians Klugheitslehre für das Hofleben entlehnt, dann aber für *alle* gesellschaftlichen Beziehungen verallgemeinert zu haben<sup>19</sup>. Die Universalisierung des Beleidigungsverbotes ist im Blick auf sein Motiv wie auf seine Wirkung bemerkenswert: Aufgrund seines individuellen, rationalen Nutzenkalküls erscheint es primär gegründet auf dem Schadenspotential eines anderen Menschen in einer bestimmten sozialen Stellung - und damit nicht Ausdruck einer apriorisch bestehenden (bzw. metaphysisch begründeten) Dignität dieses Status selbst<sup>20</sup>. Die Wirkung aber kann keine andere sein als die einer - wengleich äußerlichen - Achtung *aller* Mitmenschen, einschließlich gegenüber den Mitgliedern sozial niedrig stehender Schichten.

Eine zweite Gruppe von Argumenten richtet sich, positiv gewendet, auf den Gewinn von Vorteilen. Deren Ratio liegt in der prinzipiellen Hilfsbedürftigkeit aller Menschen und der daraus gefolgerten Notwendigkeit, sich generell der *Freundschaft* anderer Menschen zu versichern<sup>21</sup>: „Ein kluger Mensch aber braucht anderer Leute Hülffe täglich/ er sey wo er wolle/ und kan also auch denen Narren nicht alle Freundschaftt versagen.“ (PK: S. 144) Freundschaft in diesem Sinne bedeutet die Vereinigung der Kräfte verschiedener Menschen zum Zwecke der Erreichung eines individuellen Anliegens<sup>22</sup>. Weil diese Hilfsbedürftigkeit jedoch nicht auf die Befriedigung rein existentieller Bedürfnisse beschränkt ist, sollte und muß sich diese Form von Freundschaft auch über Standesgrenzen hinweg erstrecken. Insbesondere bedürfen gerade die Vornehmen und Mächtigen der Freundschaft auch geringerer Personen, weil auch ihre Vorhaben größer sind<sup>23</sup>. Hierbei kommt ihnen, aus Eigeninteresse, zugleich eine

---

mand zu höhnen und zu schimpffen.“ (GC: S. 655) „In Summa: Man handele überall behutsam in der Conversation, oder Umgang mit Leuten; hüte sich, den geringsten Menschen zu beleidigen, lerne schweigen, und rede nur zu rechter Zeit, gebe Achtung auf die Conduite derjenigen, die bey Hofe sich zu insinuiren wissen ...“ (GC: S. 656).

<sup>19</sup> Gracian schreibt in der Maxime 217 seiner Klugheitslehre: „Nicht auf immer lieben, noch hassen. Seinen heutigen Freunden traue man so, als ob sie morgen Feinde seyn würden und zwar die schlimmsten.“ (Gracian 1982: S. 139). Das offenbar entlehnte Mißtrauensgebot scheint dann für Thomasius derart charakteristisch, daß es von Beetz (1989: S. 200f.) als eines der wesentlichen Textindizien für seine Autorenschaft der „Kurtzen Anleitung zu einer guten Conduite“ angeführt wird.

<sup>20</sup> Eine solche funktionale Auffassung setzt freilich einen im Kern berufsständischen (im Gegensatz zum geburts- bzw. altständischen) Standesbegriff voraus, der - im Falle des niedriger Stehenden - auf der Möglichkeit einer gewissen sozialen Mobilität beruht.

<sup>21</sup> So wie bereits die naturrechtlichen Gefälligkeitspflichten im Motiv der Hilfsbedürftigkeit (vgl. GRG: S. 177) gründeten, findet sich auch das Motiv des Freundeserwerbs in der Ratio des Decorum wieder, vgl. CRG: S. 368f.; GL: S. 123.

<sup>22</sup> Freunde sind diejenigen, die „ihre Kräfte zusammen setzen/ damit einer des andern Vorhaben befördere/ und des andern Vorhaben befördere/ und das Vorhaben ihrer Feinde hintertreibe.“ (PK: S. 142f.)

<sup>23</sup> PK: S. 148. „Niemand ist so mächtig/ daß er nicht geringerer Personen Beyhülffe bedürffen solle.“ (PK 147f.) Es muß daher das Ziel der Vornehmen sein, sich um der Geringern „Liebe und Zuneigung“ zu bemühen (GC: S. 649).



Schlüsselstellung zur Initiierung eines freundlichen Sozialverhaltens zu: „Wer geliebt seyn will/ muß auch wieder lieben/ und derjenige/ der den andern am nöthigsten brauchet/ muß mit Lieben den Anfang machen.“ (PK: S. 150f.) Das Ergebnis ist hierbei dasselbe, denn auch die unter subjektiv-utilitaristischen Gesichtspunkten heraus motivierte Sorge um die Erhaltung von Freundschaften mündet wiederum im Gebot zur *Achtung* des Mitmenschen<sup>24</sup>, insbesondere eines niedriger Stehenden: „... also hat auch ein Höherer hauptsächlich dahin zu sehen/ daß er durch unzeitigen Schertz sich nicht um einen treuen Freund bringe/ weil ein ehrliebendes Gemüth insgemein dergleichen von Höheren am wenigsten vertragen kan/ ohngeachtet es dies die von gemeinen Leuten zugefügte Beschimpffung gar leicht zu vergessen und zu übersehen pflaget.“ (PK: S. 160).

Nie aber geht es Thomasius um eine Nivellierung der Ständeordnung und nie hegt er Zweifel an der prinzipiellen Richtigkeit von sozialen Hierarchien, denn deren Infragestellung wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht auf einen sozialen Ordnungsfaktor, der für die sittlichen Grundlagen des Gemeinwesens notwendig, weil konfliktpräventiv ist. Das standesübergreifende Achtungsgebot allen Mitmenschen gegenüber darf daher nicht als Intention zur sozialen Egalisierung der Gesellschaft mißverstanden werden, denn gerade ein generell Standesgrenzen negierendes Verhalten, das sich in gleichbleibenden Umgangsformen unabhängig vom sozialen Status der Adressaten äußert, wäre bereits eine Gefahr, da es das politische Decorum aufheben würde<sup>25</sup>. Daß Thomasius unter diesen Voraussetzungen sorgfältig das Motiv der eigenen Statuswahrung hervorhebt, steht daher in voller Übereinstimmung mit seinen gesellschaftstheoretischen Überzeugungen und ist nicht lediglich als zu vernachlässigende Reminiscenz an die konkreten soziohistorischen Umstände zu betrachten. So verwirft er denn auch explizit eine sozial undifferenzierte, gleichbleibende Höflichkeit gegenüber allen Menschen: „Denn in gemeinen Leben ist närrischer Bauernstoltz und allzugroße Höflichkeit ohne Beobachtung des Unterscheids der Personen/ eines so tadelhafft als das andere.“ (PK: S. 117)

Daß er bei seiner Empfehlung, man solle sich gegenüber Geringeren „nicht allzu gemein mache(n)“ (GC: S. 649), durchaus nicht frei von traditionellen

---

<sup>24</sup> Klugheitslehre (Politic) und politisches Decorum fallen hier im *Ergebnis* praktisch zusammen, denn gerade die vermittels der Sitten beabsichtigte Erhaltung einer „allgemeine(n) Hochachtung“ in der Gesellschaft (CRG: S. 386) ist eine wichtige Aufgabe des Decorum, die indes weniger dem individuellen Interesse, sondern der innergesellschaftlichen Konfliktvermeidung geschuldet ist (etwa durch Unterlassung von Affektreizungen anderer).

<sup>25</sup> Vgl. CRG: S. 380, 389f. Hierbei spielt es keine Rolle, ob dies einer philosophischen oder einer religiösen Grundanschauung entspringt (Zyniker, Quacker). In diesem Sinne unterliegt auch das Bestreben, sich mit Vornehmen „familiar“ zu machen, dem (naturrechtlichen) Verdikt des Hochmuts (Hoffarth).

Status-Ressentiments ist, zeigen im übrigen Beispiele und Sprachwahl<sup>26</sup>. Die Grenzen der Höflichkeit können freilich auch gegenüber Gleichgestellten oder nur wenig Höherstehenden zur Unterwürfigkeit hin überschritten werden. Auf „allzutiefe Submission, Händeküssen u.s.w.“ sollte man verzichten, will man nicht „die Niedrigkeit seines Gemüthes an den Tag legen“ (PK: S. 136) und eine „poßirliche und lächerliche Gemeinmachung“ begehen (CRG: S. 389). Allerdings existiert auch im Umgang mit Höheren eine Schranke, an der sozialopportunes Verhalten endet und Ehrerbietigkeit in Unterwürfigkeit und „Knechtische Heucheley“ (CRG: S. 389) umschlägt. Diese Grenze wird markiert von der eigenen Würde und Selbstachtung, die auch nach oben auf die Wahrung sozialer Distanz angewiesen ist, es sei denn, man will Höhere dazu verleiten, „uns zu Tellerleckern und Hofnarren“ zu gebrauchen (PK: S. 118). Auch ist in sozial asymmetrischen Freundschaften darauf zu achten, weder zu schmeicheln noch sich zum „Sclaven“ eines Höheren machen zu lassen<sup>27</sup>. Manfred Beetz ist daher zuzustimmen, daß das Motiv zum Verzicht auf übermäßige Komplimente und Schmeicheleien bereits von einer „bürgerlich-gelehrten Selbstachtung“ zeugt, weil es nicht, wie etwa bei seinem Zeitgnossen August Bohse, dem Kalkül rein privatpolitischer Klugheitserwägungen geschuldet ist, nämlich der, letztlich eher schädlich als nützenden, heuchlerischen „Torheit der unablässigen Selbstverkleinerung“ (Beetz 1989: S. 215). Insgesamt läßt sich bei Thomasius eine deutliche Tendenz zur Etablierung eines *statusunabhängigen* Begriffs von individueller Würde ausmachen, der sich weniger als soziale, sondern mehr als individualethische Kategorie bestimmt: Die Unterscheidung „unter wahrer und eitler Ehre“ induziert die individuelle Freiheit, „keinen Ruhm bey dem Pöbel noch bey denen Thoren“ zu suchen<sup>28</sup>. Dies gilt auch und gerade dann, wenn deren sozialer Status exponiert ist, d.h. „wenn sie gleich in grossen Ruhm und Ansehen seyn“ (PK: S. 226). Folglich ist auch ein „guter Nahme“ im Sinne Thomasius’ weitgehend kein mehr an den aktuell gültigen sozialen Maßstäben der Gesellschaft ausgerichtet, sondern ein individualethischer, auf die eigene Selbstachtung reflektierender Begriff. Damit vollzieht Thomasius einen substantiellen Bruch zu bisherigen Höflichkeitslehren: Selbstachtung ist nicht mehr

---

<sup>26</sup> So ist etwa von Liebesverhältnisse mit Mägden abzuraten, es sei denn man wolle sich als Nebenbuhler eines „Schuhknechts von geringster Condition“ (GC: S. 655) sozial disqualifizieren. Obiges wird auch seine durch seine Überzeugung illustriert, daß die Nachahmung der Sitten eines niederen Standes das Anzeichen eines „niederträchtigen“ Gemütes ist (CRG: S. 380).

<sup>27</sup> PK: S. 151f. Die Bewahrung der eigenen Selbstachtung kann sich aber auch völlig verinnerlichen, d.h. etwa bei einer „Simulierung allezeit in seinem Herzen aufrichtig“ zu bleiben (GC: S. 592).

<sup>28</sup> So entspricht dem bonum honestum diese Position: „... ein rechter honnêt homme ... trachtet in allen nach der wahren Tugend-Ehre/ ob er schon von dem grösten Hauffen der Welt nicht sonderlich hoch/ sondern wohl gar verachtet wird.“ (ESL: Widmung o.S.).

ein Gebot „aufgrund politischer und ständischer Rücksichten“, etwa weil Unsicherheit „Irritation“ und „Peinlichkeitsgefühl“ hervorruft (Giovanni della Casa) oder „weil hohe Herren Servilität hassen“ (Erasmus Francisci), sondern Ausdruck eines bürgerlich-gelehrten Selbstwertgefühls (Beetz 1989: S. 214f.). Nichts aber kann diesen Paradigmenwechsel besser charakterisieren als die Transformation des traditionell statusgeprägten Begriffs vom *Honestum* zu einem schließlich rein verinnerlichten Ehrbegriff, der Ausdruck eines von sozialen Wertmaßstäben unabhängigen, individualethischen Vollkommenheitsgrades ist.

Als Leitbegriff des Sozialverhaltens gegenüber *Gleichgestellten* nennt Thomasius *Höflichkeit* (auch: Freundlichkeit)<sup>29</sup>, die somit, d.h. im Gegensatz zur „Ehrerbietigkeit“ gegenüber Höheren und „Leutseligkeit“ gegenüber Geringeren, eine spezifische Bedeutung erhält. Ansonsten gelten auch letztlich dieselben (wenn auch abgeschwächt) Verhaltensregeln, auf denen bereits die auf deutlichen Standesunterschieden (gegenüber Höheren oder Geringeren) beruhenden Umgangsformen aufbauen: Mißtrauen und Distanz, d.h. keine allzu große Vertraulichkeit und „Familiarität“ (PK: S. 118), sollen im Konkurrenzkampf um eigene Vorhaben oder Karrieren das Offenbaren eigener Absichten verhindern bzw. Blößen verdecken. Wichtig bleibt jedoch auch innerhalb einer weitgehenden sozialen Gleichrangigkeit die sorgfältige Wahrung binnenständisch abgestufter Statusdifferenzen (Amt, Erfahrung, Alter etc.)<sup>30</sup>. Deren Betonung ist für die Thomasische Sozialtheorie schon deshalb eine logische Notwendigkeit, weil sie die Voraussetzung des *Decorum politicum* ist, denn das entsteht über die freiwillige Nachahmung (des Verhaltens und Auftretens) derjenigen „Menschen von unserm Stande/ die vor die vornehmsten und vortrefflichsten gehalten werden“ (CRG: S. 375). Existierten keine Ungleichheiten auch unter sozial in etwa gleichgestellten Personen, wäre keine Nachahmung möglich, folglich entfiel auch die Möglichkeit einer sozialetischen Orientierung an guten Vorbildern<sup>31</sup>, mithin eine wesentliche Voraussetzung für ein zivilisiertes Sozialverhalten.

Soziale Gleichheit erlaubt jedoch auch, zumindest bis zu einem gewissen Maße, vom sozialen Status abzusehen. Weil sie im Umgang „eine grössere Freyheit“ erlaubt und nur „minderen Zwang nach sich“ zieht (PK: S. 152), ist sie daher auch die beste Grundlage für Freundschaft. Freundschaft unter

<sup>29</sup> Vgl. GC: S. 568; CRG: S. 389.

<sup>30</sup> PK: S. 118, 136.

<sup>31</sup> Ein Beispiel liefert etwa das gesamte Kap. IV der „Kurtzen Anleitung zu einer guten Conduite“ (GC: S. 594ff.), in dem Thomasius die Thematik guter Sitten an der Universität diskutiert, also innerhalb einer akademischen Gelehrtenschicht, die sowohl Studenten als auch bereits höhergestellte Akademiker umfaßt (Hofrätthe, Doctoren, Professoren, Assessoren).

Gleichgestellten ist damit substantiell von allen anderen sozialen Umgangs- und Verhaltensformen unterschieden: Diese im Vergleich zur transständischen Freundschaft andere Qualität wird daran deutlich, daß sie nur noch in sehr geringem Maße dem rationalen Zwang zu Mißtrauen und Distanz unterliegt und ein außerordentlich hohes Maß an wirklichem Vertrauen zuläßt<sup>32</sup>. Derartige Freunde begegnen sich damit weniger auf der Ebene ihres sozialen Ranges, sondern (als Weise) eher auf derjenigen eines Grades von moralischen Vollkommenheit, die von der gesellschaftlichen Bedingtheit abstrahieren kann, weil sie nicht mehr der in den Sitten intendierten sozialen Disziplinierung bedarf. Unter Menschen von gleicher Weisheit oder gleicher Vollkommenheit ihrer vernünftigen Liebe ist die Geltung jeglicher Sitten suspendiert<sup>33</sup>. Freilich wird dadurch um so mehr deutlich, daß ständisch-hierarchische Ungleichheitsstrukturen für Thomasius aus normativer Perspektive letztlich nicht mehr darstellen können als ein gesellschaftliches Ordnungsmodell bzw. Hilfskonstrukt zur Kompensation der latenten Gefahren für den öffentlichen Frieden, die von der anthropologisch bedingten moralischen Unvollkommenheit ausgehen können, keinesfalls mehr das Abbild einer göttlichen Ordnung.

## 2. Die Beziehungen der Geschlechter und die gesellschaftliche Stellung der Frau

Da bei Thomasius die Bestimmung des Geschlechterverhältnisses wesentlich von seinem Frauenbild und dessen anthropologischen wie sozialen Aspekten abhängt, ist zunächst darauf einzugehen. Ein Überblick über seine Schriften ergibt die Feststellung, daß er sich insgesamt dem Thema Frauen in einem für seine Zeit ungewöhnlichem Maße und aus den verschiedensten Blickwinkeln heraus zugewandt hat, und hierbei längst nicht auf den üblichen Diskussionsrahmen, d.h. die Erörterung der naturrechtlichen Grundlagen der Ehe, beschränkt bleibt. Aufmerksamkeit verdient allein die Tatsache, daß bei ihm Frauen zum Gegenstand *und* zu Adressaten philosophischer Beschäftigung werden: in Vernunftlehre und Ethik sowie in gesellschaftlichen Umgangslehren. Thomasius dürfte der erste Gelehrte in Deutschland gewesen sein, der derart explizit Frauen als Adressaten von Bildung sowie etlicher seiner Schriften mit ansprach. Im

---

<sup>32</sup> Nur hier kann sich man sich in seinem Verhalten einer so vertraulichen Freiheit bedienen, „als ob man ganz allein wäre“, sowie eine zutrauliche Offenherzigkeit der Gedanken pflegen, „daß keiner vor dem andern etwas geheim hält/ sondern frey heraus sagt/ was er dencket/ und wie es ihm ums Hertze ist“ (PK: S. 156). Das verbleibende Quentchen Mißtrauen rührt noch daher, daß sich Thomasius im Grunde von keinem Menschen eine moralische Vollkommenheit erhofft.

<sup>33</sup> Vgl. CRG: S. 376. Im übrigen ist daher auch die Sexualität innerhalb der ehelichen Gemeinschaft (als höchster Freundschaft) nicht schändlich.

folgenden soll freilich nicht nur allgemein der Frage nach seinem Frauenbild nachgegangen werden, so wie es sich aus den verschiedensten Kontexten herausarbeiten läßt, sondern vor allem, inwieweit seine diesbezüglichen Annahmen Auswirkungen im Hinblick auf seine Vorstellungen vom Verhältnis der Geschlechter und die soziale Stellung der Frau in Gesellschaft und Ehe haben.

Bereits in seiner berühmten Vorlesungsankündigung „Von Nachahmung der Franzosen“ (1687), der ersten deutschen Aufklärungsschrift, vertritt Thomasius offensiv gegen die gängige Meinung, „da doch bey uns für ein Wunder geachtet wird, wenn eine Dame nur in einem einigen stück von der Gelehrsamkeit etwas besitzt“ die seinerzeit aufsehenerregende These von der Egalität der Geschlechter auf der Ebene des Verstandes bzw. der Vernunft<sup>34</sup>: obwohl man es ihm „für eine Thorheit oder extravagance deuten wird, dass ich Frauenzimmer und Mannspersonen in eine Classe gesetzt“ (KTS I: S. 33). Von dieser Position der prinzipiell gleichen intellektuellen Fähigkeiten von Männern und Frauen<sup>35</sup> aus richtet er auch die erste deutsche Logik, seine „Vernunftlehre“ von 1688 an „alle vernünftigen Menschen wasserley Standes oder Geschlechts sie seyn“ oder empfiehlt das Studium seiner Klugeitslehre ausdrücklich auch dem „Frauenzimmer“<sup>36</sup>. Warum Thomasius Frauen überhaupt als Bildungsadressaten anspricht, resultiert sicher nicht allein aus der anthropologischen Prämisse von der intellektuellen Egalität der Geschlechter, sondern erst aus ihrer Verbindung mit seinem aufklärerischen Bildungs- und Wissenschaftsverständnis. Mit der strikten und ausschließlichen Orientierung am Kriterium der Nützlichkeit für jeglichen Wissenserwerb tritt eine solche Gelehrsamkeit in den Vordergrund, die sich in ihrer Praktikabilität in und an den vielfältigsten lebenspraktischen Bezügen messen lassen muß. Zugleich richtet sich eine solche Gelehrsamkeit potentiell an *alle* Menschen unerachtet ihres Geschlechts (oder auch Standes), denn sie soll sowohl dem Wohl jedes einzelnen dienen als auch ihn dazu befähigen, einen für die Gesellschaft nützlichen Platz einzunehmen<sup>37</sup>. Vor diesem Hintergrund erklärt sich so die Tatsache, daß mit Thomasius’ Wirken auch Frauen von Beginn an in den Gesichtskreis der Aufklärung treten. Beide Faktoren, d.h. die utilitaristische Orientierung des Wissens und die generelle Erweiterung des Adressatenkreises von Bildung, schlagen sich zudem ganz praktisch in

---

<sup>34</sup> *Schneiders* (1983b: S. 11f.) sieht hier einen möglichen Einfluß des Abbés *Armand de Gérard*. Schließlich hatte sich Thomasius kritisch mit dessen „Philosophie des gens de Cour“ in der 3. Aufl. von 1685 (1. Aufl. Paris 1680) auseinandergesetzt.

<sup>35</sup> „Weibes-Personen sind der Gelahrheit so wohl fähig/ als Manns-Personen.“ (EVL: S. 87).

<sup>36</sup> PK: Vorrede o.S. Vgl. u.a. auch EVL: Titel; KTS III: S. 197.

<sup>37</sup> „... es möge ein Frauenzimmer oder Mannsperson seyn ... daß sie hernach ohne fernere Handleitung und *für sich selbst* nach Belieben zu ihrer Vergnügung ohne Anstoß fort studiren, oder in der Welt gebraucht werden könnte, auch allbereit in Gesellschaft ... für geschickt und nicht ungelehrt passiren könnte“ (KTS I: S. 33, Herv. M.K).

der Abkehr vom Latein als Gelehrtensprache nieder. Damit eröffnet er erklärtermaßen den Bildungszugang für 'wissenschaftliche' Laien, einschließlich und unter besonderer Betonung der Frauen<sup>38</sup>. Im Vordergrund stehen hierbei solche Wissenschaften, die zum intellektuell und sittlich mündigen Subjekt führen sollen: Das sind v.a. die Disziplinen der als universaler Grundwissenschaft verstandenen Philosophie, also Vernunftlehre bzw. Logik einerseits (Abbau der intellektuellen Vorurteile) und praktische Philosophie andererseits, d.h. in ihren Formen als Ethik (Sittenlehre), Klugheitslehre (Politik) und Umgangslehre bzw. Sozialethik (Decorum). Wenn bald darauf der - so Günther Mühlpfordt (1989) - „kryptoradikale Thomasianer“ Christoph August Heumann den Beweis der wissenschaftliche Befähigung von Frauen sogar mit einer „Acta Philosopharum“, also einer Geschichte der Philosophinnen, im Rahmen seiner Acta Philosophorum<sup>39</sup>, belegen will und für diese dieselben Ansprüche auf gleiche Ausbildungs- und Betätigungschancen erhebt<sup>40</sup>, dann führt er nur konsequent fort, was Thomasius schon angedacht hatte.

Auch die Tatsache, daß Thomasius die gesellschaftliche *Konversation* bzw. Kommunikation mit Frauen überhaupt thematisiert, ist - zumindest in Deutschland - zeituntypisch. Ursache dessen ist aber wohl weniger die Hochschätzung der weiblichen Intellektualität, sondern mehr das subjektiv-utilitaristische Motiv des individuell-rationalen Nutzenkalküls: Denn wenn er schon allgemein aus der Annahme von der prinzipiellen Hilfsbedürftigkeit aller Menschen auf den Nutzen der Kommunikation mit allen Menschen der Gesellschaft gefolgert hatte, seien sie Höhere, Niedere oder Gleichgestellte, dann muß das auch die Kommunikation mit Frauen einschließen<sup>41</sup>. Freilich verfügt diese Argumentationslinie in ihrem Kern noch über keine eigenständige emanzipatorische Dimension, denn sie begründet sich nicht mit der bloßen Annahme von der Frau als

---

<sup>38</sup> „Aber zu Brauchung des natürlichen Lichts/ sind keine frembde Sprachen eben nothwendig/ sondern man kan sich dessen auch ohne dieselben bedienen/ es mögen nun Mannes- oder Weibes-Personen/ Junge oder Alte/ Reiche oder Arme seyn.“ (EVL: S. 81) „Aufklärung insistiert bei Thomasius noch dort auf Egalität, wo das emanzipierte Bürgertum sie unverhohlen zurücknehmen wird: in bezug auf die ungleichen Rollen der Geschlechter. Mit dem Bildungsmonopol des Gelehrten fällt das des Mannes über die Frau ...“ (Scheffers 1980: S. 109).

<sup>39</sup> Vgl. insges. *Christoph August Heumann* (1721). Er führt hier Beispiele seit dem 13. Jahrhundert bis zur seiner Gegenwart an, z.B. auch *Christine de Pizan*, *Madelaine de Scudery* oder *Brigitta Tott*, eine Übersetzerin der Werke *Senecas* in das Dänische.

<sup>40</sup> Dazu *Mühlpfordt* (1989: S. 329f.), der sogar den Terminus der „Frauenrechtsbestrebungen“ für diese seit Beginn der Mitteldeutschen Aufklärung vorhandenen Tendenzen verwendet. Vgl. *Schneiders* (1991: S. 64ff.).

<sup>41</sup> Das belegt allein die Aufnahme der Thematik in der „Politischen Klugheitslehre“ als jeweils einer Form des gesellschaftlichen Umgangs unter anderen; die utilitaristische Begründung der Aufnahme eines gesonderten Kapitels „Von der Conversation mit Frauenzimmern“ in der „Kurtzen Anleitung zu einer guten Conduite“ könnte nicht eindeutiger sein (vgl. GC: S. 632 und ff.).

gleichgestelltem mündigen Subjekt. Aus der Perspektive des eigenen Nutzens heraus gilt das Augenmerk daher eher ihrer Funktion, die sie in bezug auf den Erfolg eigener Vorhaben oder der Karriere einnehmen können, also aufgrund ihrer jeweiligen sozialen Stellung, etwa am Hof. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es sich schon um eine Art der ‘Normalisierung’ des gesellschaftlichen Umgangs mit Frauen handelt - indem der gesellschaftliche Umgang mit ihnen überhaupt zum Thema erhoben wird. Daß die gesellschaftliche „Conversation“ auch diejenige mit Frauen einschließt, und zwar als eine ganz normale und selbstverständliche unter weiteren Kommunikationsformen, ist sicher als eine wichtige Absicht von Thomasius herauszustreichen<sup>42</sup>. Als richtungweisend erachtet er im übrigen die Konversationsbücher der Mademoiselle de Scudery<sup>43</sup>.

Darüber hinaus finden sich bei Thomasius aber auch Hinweise auf Tendenzen zu einer *sozialen* Emanzipation der Frau. Das ist etwa dann der Fall, wenn er das Gebot zur ihrer gesellschaftlichen Achtung explizit mit dem Argument ihrer prinzipiellen intellektuellen Gleichrangigkeit begründet. Demgegenüber lehnt er einen solchen Umgang mit Frauen ab, der entweder auf einer übermäßigen Verehrung einerseits oder auch Geringschätzung andererseits gründet. Damit dürfte er sich implizit gleichermaßen von der höfisch-galanten Tradition der idealisierenden Verehrung von Damen wie von der christlichen Tradition der Geringschätzung des Weibes (Sündenfall) verabschieden: „Man gibt zwar dem weiblichen Geschlechte billig seine Ehre/ indem sie sowohl Menschen als wir/ auch öfters klüger und witziger als manche Männer seyn ... jedoch sind die Weibes-Bilder weder gute noch böse Engel/ sondern bloße Menschen ...“ (PK: S. 120f.)<sup>44</sup>. Auch wenn es Thomasius in dieser Form weitgehend unbegründet läßt bzw. nicht unmittelbar darauf zurückführt: Beide Gründe zusammen, d.h. die intellektuelle Gleichrangigkeit der Frauen als Subjekte *und* ihre unter Umständen nützliche Zuwendung aufgrund ihrerer sozialen Stellung, dürften schließlich die Ursachen sein, warum er für den gesellschaftlichen Umgang mit ihnen im wesentlichen faktisch dieselben Verhaltensregeln wie anderen Menschen (Männern) gegenüber empfiehlt. Man soll ihnen etwa nicht „gehäßig“, sondern allgemein freundlich begegnen („unschuldige Fröligkeit“), jedoch übergroße Freundlichkeit und allzu große Vertraulichkeit meiden und in Maßen

<sup>42</sup> Vgl. GC: S. 633f.

<sup>43</sup> Diese lobt er für die Beschreibung der für einen galanten Menschen nötigen „wahr(e)n Politesse“, u.a. darin, „daß man bey dem Frauenzimmer nicht gar ohne Rede sitze, als wenn man die Sprache verlohren hätte, oder das Frauenzimmer nicht eines Worts würdig achte; hingegen auch nicht allzu kühne sey, und sich mit selbigen, wie gar vielfältig geschiehet, zu gemein mache ...“ (KTS I: S. 15, vgl. GC I: S. 13). Vgl. *Madeleine de Scudery* (1682). Im übrigen enthält auch der von Thomasius geschätzte „Discours sur la Bienséance“ (vgl. GC I: S. 12) ein eigenes Kapitel „De la Bienséance des Dames“ (*Pic* 1689: S. 218ff.).

<sup>44</sup> Vgl. ESL: S. 334f.

mißtrauisch sein<sup>45</sup>. Somit stellt der Umgang mit Frauen letztlich nur eine unter den vielen Formen dar, in denen sich der gesellschaftliche Umgang in der ständisch strukturierten Gesellschaft vollzieht. Die Zugrundelegung derselben Motive bzw. Verhaltensprinzipien, die generell für alle gesellschaftlichen Beziehungen zutreffen, muß freilich selbst als ein weiteres Moment zu einer Gleichstellung des gesellschaftlichen Umgangs mit Frauen angesehen werden; das schließt natürlich nicht die Spezifik der Umgangsformen aus<sup>46</sup>.

Aus anthropologischer Sicht tritt neben das Postulat ihrer prinzipiellen intellektuellen Egalität naturgemäß die physisch bedingte *Ungleichheit* der Geschlechter. Die daraus gezogenen Folgerungen, d.h. die *Bewertung* dieser Differenz, insbesondere in bezug auf die Rolle der geschlechtlichen Anziehung, variieren jedoch bei Thomasius teils recht stark, denn sie sind abhängig von der Entwicklung seiner eigenen anthropologischen Grundannahmen. Nach dem anthropologischen Paradigmenwechsel zum (affektdeterminierten) Willensprimat verbindet er etwa die Auffassung von der physischen Schwäche der Frauen zugleich mit der These von ihren geringeren sittlich-moralischen Fähigkeiten. Die Tatsache, daß Frauen „schwächere Creatures als wir“ sind, „welches den Unterscheid des Geschlechts satksam anzeigt“, wird als weibliche Schwachheit „den Leibes und Gemüthskräften nach“ (PK: S. 120f.) ausgelegt. Überzeugt von der Unselbständigkeit der menschlichen Vernunft gegenüber dem Willen, der unter der Dominanz der Affekte steht, führt dies (aus männlicher Sicht) dahin, die geschlechtliche Anziehung eher als Gefahr zu interpretieren<sup>47</sup>. Allzu große Vertraulichkeit und Nähe ist deshalb wegen der Gefahr „unvernünftiger Liebe“ (PK: S. 121) zu meiden, denn die Sinneslust gibt „mehr zu thörichten als klugen Unternehmen Anlaß“ (PK: S. 147)<sup>48</sup>. Daß Thomasius die höhere moralische Unvollkommenheit der Frauen allerdings relativiert, indem er sie andeutungsweise auch auf soziale Ursachen zurückführt, nämlich männliches Fehlverhal-

---

<sup>45</sup> PK: S. 234.

<sup>46</sup> Geschlechtsspezifische Konversationsthemen sind etwa Tanz, Liebe, Ehe, Kinder, „Flatteriren“; vgl. GC: S. 633ff.

<sup>47</sup> Offenbar liegt dem die Überzeugung zugrunde, daß Frauen physisch-affektuellen Anfechtungen stärker als Männer ausgesetzt sind. Zu diesem Zeitpunkt hat Thomasius seinen anthropologischen Paradigmenwechsel vollzogen, der m.E. seiner Logik nach nicht ohne Auswirkung auf das emanzipative Potential bleibt: Denn solange noch der Verstand den Willen regiert, liegt die Betonung mehr auf der intellektuellen Gleichheit der Geschlechter, die u.a. auch die sittlichen Fähigkeiten generell gleichstellt. Verschiebt sich jedoch der Schwerpunkt auf den affektdeterminierten Willen, tritt zunehmend die Ungleichheit der Geschlechter aufgrund der vermuteten Schwäche ihrer gesamten Physis hervor. Wenn auch die intellektuelle Gleichheit als solche prinzipiell nicht davon nicht berührt wird, wird sie doch von der Ungleichheit überlagert, die mit der moralisch-sittlichen Schwäche begründet wird.

<sup>48</sup> Vgl. PK: S. 121, 147, 234. Die „unvernünftige Liebe“ ist freilich nicht nur im Sinne einer sexuellen Beziehungen zu verstehen.



ten<sup>49</sup>, dürfte nicht unwichtig sein. Denn die männliche Mitverantwortlichkeit dürfte zumindest theoretisch auch einer generellen sozialen Geringschätzung der Frau aufgrund ihrer rein physisch begründeten Schwachheit (also einem rein anthropologischen Datum) weitgehend vorbeugen.

Demgegenüber gelangte Thomasius vor seinem Übergang zum Willensprimat zu einer ganz anderen Einschätzung, insofern diese von keinem prinzipiellen Unterschied zwischen der männlichen oder weiblichen Befähigung zur moralischen Vervollkommnung („Tugend-Liebe“) ausging<sup>50</sup>. Demzufolge konnte er auch gerade die gegenseitige sexuelle Anziehung der Geschlechter im wesentlichen als moralisch-sittliche Chance im Rahmen seiner ethischen Theorie von der „vernünftigen Liebe“ verstehen<sup>51</sup>. Die Tatsache, daß er deshalb auch für einen weitgehend gleichberechtigten Umgang der Geschlechter eintritt, macht das dem Konzept der „vernünftigen Liebe“ inhärente außerordentlich hohe emanzipative Potential deutlich. Das gilt sowohl für die Stellung der Frau in der Öffentlichkeit als auch für ihre Rolle in der Ehe. Praktisch kehrt Thomasius mit seiner Interpretation der physischen Anziehung als einer eher moralisch-ethischen Chance denn als Anfechtung die traditionelle argumentative Stoßrichtung der Geschlechterdifferenz diametral um: Sie wird eben nicht als trennendes Moment aufgrund von sexueller Versuchung wahrgenommen, sondern eher als verbindendes Element durch wechselseitige Vorteile. Folglich erscheint ihm auch die grundsätzliche Trennung der Geschlechter im gesellschaftlichen Umgang als grundlegender Fehler, als „ein wiewohl gemeiner/ aber schädlicher Irrthum/ daß man nicht von Jugend auf Personen unterschiednen Geschlechts mit einander vernünftig umzugehen angewehnet“ (ESL: S. 261f.).

Die wesentlichen Argumente für einen vernünftigen Umgang der Geschlechter lassen sich vor allem auf das Ziel der moralisch-sittlichen Vervollkommnung bzw. die Erlangung individuellen Glücks zurückführen. Zum einen erachtet Thomasius den Umgang von Frauen und Männern offenbar zur Hervorbringung besonderer Tugenden geeignet - und das nicht obwohl, sondern *weil* zwischen Männern und Frauen eine besondere Anziehung besteht. Die speziell genannten Tugenden der Gefälligkeit, Guttätigkeit oder auch Gütergemein-

---

<sup>49</sup> „... die Laster aber/ so ihnen ankleben/ guten Theils aus Unachtsamkeit oder Thorheit des männlichen Geschlechts herrühren...“ (PK: S. 120f.)

<sup>50</sup> „Endlich ist auch die Bezeugung einer Unvollkommenheit dem weiblichen Geschlecht in diesem Stücke (der unvernünftigen Liebe, M.K.) nicht schimpfflich. Wir müssen dasselbige nicht zu sehr niederdrücken/ und uns durchgehends mehr Geschicklichkeit und Tugend-Liebe als ihnen zuschreiben ... Ein *jedes* Geschlecht hat tugendliebende und lasterhafte Personen/ und zwar jede von unterschiedenen Graden unter sich ...“ (ESL: S. 334, Herv. M.K.).

<sup>51</sup> Neben der auf dem gleichen intellektuellen und moralischen Potential fußenden Gleichrangigkeit fungieren also auch die aus der Geschlechtsspezifität herrührenden Besonderheiten als Argument für eine Normalisierung der Umgangsformen.

schaft<sup>52</sup> unterstreichen zugleich die Bedeutung dieser Art von Kommunikation für die Gesellschaft, da es soziale Tugenden sind, also Leistungen der Menschlichkeit intendieren. Die Hervorrufung dieser Tugenden durch die zwischengeschlechtliche Kommunikation gilt hierbei nicht allein für eine Liebesbeziehung, sondern generell. Daher erhält auch die öffentliche bzw. außereheliche Kommunikation der Geschlechter einen besonderen ethischen Wert und dadurch tendenziell einen neuen gesellschaftlichen Rang. Demgegenüber hindert ein falscher Schambegriff (u.a. das Problem der Eifersucht), der jede vertrauliche Kommunikation der Geschlechter außerhalb einer ehelichen Beziehung sittlich und moralisch „als was schändliches und unehrliches“ denunziert, „gantz offenbah die gantze Welt ... den besten Theil der vernünfftigen und absonderlichen Liebe auszuüben/ indem wir allbereit oben gesagt/ daß die Vertraulichkeit und Weichhertzigkeit zwischen zwoen Personen unterschiedenen Geschlechts natürlicher Weise viel stärker sey/ als zwischen denen von einem Geschlechte.“ (ESL: S. 262) Zum anderen eröffnet im Blick auf die Ehe die Konversation zwischen Unverheirateten die Chance zu einer „vernünfftige(n) Verheyathung“, d.h. zu einer Heirat, die auf gegenseitiger „Erkänntniß ihrer Gemüther“ (ESL: S. 262) zustande kommen kann. Das gegenseitige Kennenlernen vermittelt Konversation stellt daher eine wesentliche Voraussetzung für ein auf Vertrauen gegründetes späteres Eheglück dar<sup>53</sup>. Damit steht auch das individuelle Glück im Zentrum seiner Vorstellung von Ehe: denn das hier angestrebte Ziel einer Seelenpartnerschaft stellt im Konzept der vernünfftigen Liebe ein wesentliches Element zur Erreichung der inneren Gemütsruhe dar. Demgegenüber führt die (übliche) Vermittlung von Ehepartnern durch Dritte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zu ihrem Scheitern<sup>54</sup>. Und das Verbot der ver-

---

<sup>52</sup> ESL: S. 271ff. Die Gütergemeinschaft gilt Thomasiaus als Anzeichen und Ergebnis einer vollkommenen vernünfftigen Liebe.

<sup>53</sup> „Darum war des Lycurgi seine Anordnung nicht zu verwerffen, daß die jungen Manns-Leuthe mit denen vom weiblichen Geschlechte conversiren möchten, damit sie einander kennen lernten ... und wie will man einen sonst kennen lernen, wann man nicht mit ihme conversiret; wiewohl auch hier Exceptiones gemachet werden können, dann bißweilen kan man aus einer action von weitem von eines seinem Naturell genugsam judiciren, weil bißweilen signa fortiora sind. Dieses solte aber wohl das vornehmste seyn, daß man einander kennen lernet, dann die Frau soll ja consors mensae & thori seyn, und so können ja Ehe-Leuthe unmöglich in statu indifferentissimi bleiben, sondern es muß zwischen ihnen die grösseste Vertraulichkeit seyn. Bey uns ist es sehr absurd, daß zwey, welche einander heyrather wollen, einander zuvor nicht kennen, und beschämen uns also die Heyden, dann bey uns wird am ärgesten und meisten nach affecten geheyrathet.“ (EKRG II: S. 248).

<sup>54</sup> „Da wissen es dann die Leuthe schon zu machen; dann wann man fraget: Ob das Frauenzimmer auch Mittel habe, so werden aus kleinen minutis grosse Dinge gemachet, und ist also unter tausend Ehen kaum eine halbe, da es vernünfftige zugehet, und bey beyden Persohnen eine vernünfftige Liebe ist; sondern es ist mit denen Heyratheren mehrentheils nur ein hazard, und manche kan sich heilig stellen, ob sie schon sonst ein Teufel in der Haut ist. Da nun die meisten Ehen unvernünfftig, und nicht capable sind,

nünftigen Konversation zwischen den Geschlechtern befördert schließlich die „unordentliche Liebe“ durch den Reiz des Verbotenen<sup>55</sup>.

Im Idealfall stellt die Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau für Thomasius nicht bloß eine Form der vernünftigen Liebe, sondern zugleich ihre *höchste* Form dar<sup>56</sup>. Daher steht auch nicht das sexuelle Begehren bzw. dessen Erfüllung im Vordergrund, sondern das Verlangen, sich mit einem gleichgesinnten Gemüt zu vereinigen. Hierin war er seiner Zeit voraus: die Vorstellung der Ehe als „Gemütsverbindung“ setzt sich in den gebildeten Schichten erst ab Mitte des 18. Jahrhunderts durch<sup>57</sup>. Sexuelles Verlangen ist gleichwohl damit vereinbar, allein jedoch, also ohne die gegenseitige Beförderung der Gemütsruhe und Seelenverwandtschaft, schlicht eine Zeichen unvernünftiger Liebe<sup>58</sup>. Mit der Verankerung der Liebe zwischen Mann und Frau in dem Konzept der vernünftigen Liebe und ihre so erfolgte ethische Erhöhung räumt Thomasius der Geschlechterliebe jedoch nicht nur einen zeituntypisch hohen Rang ein, deren „natürliche Folge oder Voraussetzung“ in einer ebenfalls zeituntypischen „höheren Einschätzung der Frau“ liegt (Schneiders 1971: S. 178). Die moralphilosophische Begründung führt logisch auch zur Option der auf einer freien Entscheidung der Partner beruhenden bürgerlichen *Liebesheirat*<sup>59</sup>. Das Gegen-

---

bey Ehe-Leuthen eine vernünftige Liebe zu erwecken, so hat GOtt keinen Theil daran, und man kan nicht sagen, daß die Leuthe von GOtt zusammen gefüget wären.“ (EKRG: S. 249)

<sup>55</sup> ESL: S. 263. Diese Argumentation wird dann von *Nikolaus Hieronymus Gundling* übernommen: Zum Zwecke einer vernünftigen Heirat ist erstens die getrennte Erziehung aufzuheben und muß zweitens eine vernünftige Konversation möglich sein. Das beugt, drittens, Geilheit und verbotenen Lüsten vor. Vgl. *Gundling* (1705: S. 10f.).

<sup>56</sup> „Die erotische Liebe ist gewissermaßen - an Intensität - die größte Liebe.“ (Schneiders 1971: S. 177). Im übrigen weist Schneiders nach, daß Thomasius' Theorie der vernünftigen Liebe auch Bezüge zur Tradition der erotischen Liebeskunde aufweist (1971: bes. S. 174ff.).

<sup>57</sup> Vgl. *Sieder* (1991: S. 160). Das geht dann, ebenso wie schon bei Thomasius, einher mit einer Verurteilung der bürgerlichen Geldehe und, zumindest in den gebildeten Schichten, mit der Überwindung des Dualismus von Ehe und Sinnlichkeit. Vgl. auch den sozialgeschichtlichen Überblick zum Eheverständnis in der frühen Neuzeit und zur Geburt der bürgerlichen Familie bei *van Dülmen* (1990: S. 157ff., 229ff.).

<sup>58</sup> „Denn bey einer unvernünftigen Liebe liebet man sich/ weil man die Leiber mit einander vermischet. Bey einer vernünftigen Liebe aber kan man wohl zu weilen die Vermischung des Leibes verlangen/ weil man einander liebet.“ (ESL: S. 180).

<sup>59</sup> „Die Liebe ist keine Sache/ die durch Handel und Wandel erworben oder durch Geld erkaufft werden kan.“ (ESL: S. 268) Kinder sollten daher von ihren Eltern nicht zur Ehe gezwungen werden (PK: S. 199). In einer Trostschrift an einen Witwer hebt Thomasius in bezug auf die Verstorbene denn auch gerade die moralische Dimension ihrer freien Entscheidung aus Liebe hervor: „Sie hätte vielleicht, nach dem Wahnde der eitelgesinneten Welt, (die alles nach dem äusserlichen Glantze urtheilet,) vortheilhafter können verheyrathet werden; Aber was ist doch einer *Tugendliebenden* Ehe-Frauen, in den Augen der vernünftigen, *glücklicher*; als in ihrem Leben eine *vergnügte Ehe* führen ...“ (KTS V: S. 302, Herv. M.K.).

bild zur Vereinigung gleichgesinnter Gemüter zeichnet Thomasius als eine lediglich aus Gründen körperlicher Lust, Karriere oder um des Reichtums willen geschlossene Verbindung, d.h. die aus der Absicht der „Belustigung der Sinnen/ oder Beförderung/ oder Geld“ (ASL: S. 11) geschlossen wird<sup>60</sup>. Freilich argumentiert Thomasius nicht jenseits sozialer Realitäten. Daher erachtet er auch größere soziale Unterschiede (Reichtum, Stand) eher als ungünstigen Faktor zur ehelichen Verbindung; allerdings stellt das nur *einen* Aspekt bei der Partnerwahl dar, bei der generell Extreme vermieden werden sollten<sup>61</sup>. Zweifellos aber fungieren *Intellekt* und *Seelenverwandtschaft* als die beiden wichtigsten Kriterien, wenn sie auch nach dem jeweiligen Kontext unterschiedliche Gewichtungen erfahren. Während etwa in der „Sittenlehre“ das Moment der Seelenverwandtschaft im Vordergrund steht, wird in der Klugheitslehre der Intellekt hervorgehoben: „Es ist derowegen Klugheit wohl die reichste Mittgabe/ darbey der Mangel der Schönheit des Reichthums und vornehmen Standes leicht verschmertzet werden kan.“ (PK: S. 174)

Insgesamt nennt Thomasius drei Motive zur Eheschließung. Neben die als Vereinigung gleichgesinnter Gemüter begriffene Liebe treten die traditionellen Motive: der Zweck der Kinderzeugung und die Verhinderung von Unzucht. An die Funktion der Ehe als Institut der Fortpflanzung knüpft er anfangs sogar derart eng an, daß er im Rahmen seines frühen, auf dem socialitas-Gedanken begründeten Naturrecht noch ein Gebot zur Ehe vertritt. Dieses wird abgeleitet aus der naturrechtliche Solidarpflicht der Gefälligkeit, denn mit der Kinderzeugung kann man „ohne Unterscheid und auch ohne Vergleich/ andern dienen“ (GRG: S. 367), d.h. die gesellschaftliche Reproduktion sichern<sup>62</sup>. Später lehnt er ausdrücklich eine solche Pflicht zur Ehe ab, denn mit dem Übergang zu seinem individualistischen zweiten Naturrechtsentwurf, in dessen Zentrum primär das Glück des einzelnen steht, bleibt auch die Heirat der privaten Entscheidung und Neigung überlassen<sup>63</sup>. Traditionell ist das Motiv, daß die Ehe das Verlangen nach Sexualität kanalisieren und damit verhindern soll, daß Sexualität zur wahllosen physischen Vereinigung, zur Unzucht und Hurerei wird<sup>64</sup>. Das Tho-

---

<sup>60</sup> Dadurch, daß die drei verworfenen Ursachen exakt den drei Affekten von Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz entsprechen, wird auch indirekt deutlich, was Thomasius meint, wenn er die aus Affekten heraus geschlossenen Ehen kritisiert, vgl. EKR: S. 248.

<sup>61</sup> „Die Mittel-Strasse ist das sicherste/ man nehme keine allzu Schöne noch Häßliche/ keine sehr Reiche noch sehr Arme/ keine Vornehmere noch Geringere/ sondern die mit uns gleichen Standes ist/ und so wird auch bey den meisten übrigen Eigenschafften die Mittel-Strasse zu treffen/ das beste seyn.“ (PK: S. 173).

<sup>62</sup> Vgl. GRG: S. 366ff. Ein weiterer Grund für das Ehegebot besteht in ihrer Funktion als Kern gesamtgesellschaftlicher Geselligkeit.

<sup>63</sup> Vgl. GL: S. 163ff.

<sup>64</sup> Insgesamt verwirft Thomasius weder prinzipiell das sexuelle Verlangen als sündig, noch legitimiert er die sexuelle Vereinigung lediglich durch die Zeugungsabsicht. Vielmehr rechtfertigt die anthropologische Tatsache der Sexualität bereits den Wunsch ihrer

masische Idealbild der Ehe verbindet schließlich diese sozialetische Funktion mit dem Motiv der individualistischen Liebesheirat, denn die seelische und körperliche Vereinigung der Geschlechter kann als höchste Form der vernünftigen Liebe zugleich zur moralischen Vollkommenheit der Partner beitragen. In diesem Sinne ist die Absicht der Eheschließung daher keinesfalls auf die bloße Fortpflanzung zu reduzieren: Sie erfolgt nicht mehr „schlechterdings“ wegen der Zeugung, also gemäß der Funktionslogik nach dem lutherischen Eheverständnis<sup>65</sup>, „sondern wegen des *ehrlichen* und *anständigen* Kinderzeugens“<sup>66</sup> (GL: S. 165, Herv. M.K.). Offenbar tritt sogar die tugendbefördernde Funktion der Ehe selbst (vernünftige Liebe) in einen derart gleichwertigen Rang zur Kinderzeugung, daß schließlich auch Kinderlosigkeit kein Unglück mehr darstellt: „Eine tugendhafte Frau ist so gut als ein ganzer Tisch voll Kinder.“ (PK: S. 191). Damit wird auch einer kinderlosen Ehefrau zumindest wieder die Chance auf soziale Achtung eröffnet, die ihr in der nachreformatorischen Tradition aufgrund ihrer ausschließlich biologischen Funktionsbestimmung gänzlich genommen war.

Bei der Rechtsauffassung des ehelichen Verhältnisses hält Thomasius dennoch, d.h. trotz aller sonstigen emanzipativen Tendenzen in Hinblick auf Intellekt, Liebe und Partnerwahl<sup>67</sup>, weitgehend an Traditionen fest: Die Ehe bleibt ohne Zweifel eine auf die Herrschaft des Mannes gegründete Gesellschaft. Die ehemännliche Superiorität hat indes keine naturrechtliche Ursache, wie er gegen Pufendorf betont. Sie gründet sich weder auf die natürliche Vorzüge des Mannes, noch stellt sie aus naturrechtlicher Sicht ein herrschaftliches Verhältnis dar, sondern bleibt ein um der gleichen Zwecke geschlossener Vertrag gleichbe-

---

physischen Erfüllung. Die Liebe, auch in Form ihres sexuelles Verlangen ist „keine Würckung unserer eigenen Willkühr/ sondern der Natur“ und daher weder „ganz unvernünftig“ noch „gar zu vernünftig“ (ESL: S. 267, 178). Sexualität ist erst für denjenigen, der sich im Zustand der vollkommenen Gemütsruhe befindet, also praktisch für keinen, nicht mehr indifferent, sondern lasterhaft (GL: S. 164). Vgl. auch GRG: S. 361ff. Thomasius konzediert im übrigen auch der Frau das Recht auf sexuelle Befriedigung, denn der Mann soll sich auch darum sorgen, „daß er die geile Lust des Weibes nach vermögen stille ...“ (GRG: S. 401). Es trifft also nicht zu, wenn *van Dülmen* (1990: S. 237) Thomasius noch im Zusammenhang einer Dämonisierung der Erotik, Sinnlichkeit und Triebe ausmacht; richtig ist, gerade ihn als Vertreter für die Tendenz zur Liebesheirat anführen.

<sup>65</sup> Zu *Luthers* Eheverständnis und der Rollenbeschreibung der Eheleute, die für die nachfolgenden Jahrhunderte prägend blieb, vgl. *Lorenz* (1987: S. 21ff.).

<sup>66</sup> „Ehrlich“ bedeutet entsprechend der Regel des Ehrlichen, also des *Honestum*, „anständig“ entsprechend der Regel des Anständigen, also des *Decorum*; daher der Schluß auf die individual- wie sozialetische Dimension.

<sup>67</sup> Auch die Eröffnung der Liebe ist in ihrem Anfang nicht vom Geschlecht abhängig, sondern von dem höheren Grad der Tugendliebe, vgl. ESL: S. 334f. *Beetz* (1989: S. 221f.; indes. sehr knapp) geht nicht auf die genannten Aspekte ein. Daher verkennt er das Ausmaß der von Thomasius angedachten Gleichberechtigung und betont nur die, wenn auch milde, Superiorität des Mannes.

rechtigter Partner<sup>68</sup>. Statt dessen wird die ehemännliche Herrschaft noch *theologisch* mit dem Hinweis auf die Heilige Schrift begründet: „Ein jedes Weib soll dem Manne unterthänig seyn.“ (GRG: S. 410) Wenn Thomasius in seinem revidierten Naturrecht der „Grundlehren“ auf das theologische Argument - wegen der Vermischung von Theologie und natürlicher Vernunft - verzichtet<sup>69</sup>, folgt wider Erwarten dennoch nicht die These vom gleichgestellten Status der Ehepartner. Statt dessen greift er auf die früher abgelehnte naturrechtliche Begründung der Ungleichheit zurück<sup>70</sup>: Die Berechtigung der ehelichen Herrschaft des Mannes ist zwar nicht aus den Regeln des *Justum*, doch immerhin aus denen des natürlichen *Decorum* herzuleiten. Daß er dies für eine angemessene Begründung hält, macht indes deutlich, daß er die männliche Superiorität im Grunde als unhinterfragte und unhinterfragbare „natürliche“ Sozialnorm akzeptiert<sup>71</sup>.

Zweifellos aber vertritt Thomasius vor dem Hintergrund seines Frauenbildes eine relativ moderate Form ehemännlicher Dominanz, die auf Respekt vor der Frau beruht. Sie ist daher mehr als die Gefährtin des Mannes in Haushaltsführung und Schicksal zu betrachten als seinem Regiment untergeordnet<sup>72</sup>. Die Herrschaft des Mannes über die Frau soll deshalb eher dem Verhältnis von Fürst und Ratgeber ähneln, d.h. weniger „in würccklicher Beherrschung des Weibes“, sondern vielmehr im Gebrauch „seiner selbst eigene(n) Freyheit“ (PK: S. 197) liegen<sup>73</sup>. Auf diese Weise geht es Thomasius mehr um die vernünftige Wahrnehmung der männlichen Entscheidungsfreiheit - unter sorgfältiger Erwägung der Meinung der Ehefrau - als um eine aktive Machtausübung ihr gegenüber. Der klugen Gattin kann etwa die häuslichen Verwaltung, einschließlich der Finanzen, überlassen werden. Auch plädiert Thomasius dafür, daß eine Ehefrau, die Vermögen in die Ehe gebracht hat, auch weiterhin als Eigentümerin mit Verfügungsgewalt über ihr Vermögen (Nießbrauch) betrachtet werden soll,

<sup>68</sup> GRG: S. 374ff. Zum eherechtlichen Status im aufgeklärten Naturrecht vgl. *Schwab* (1992: S. 281ff.).

<sup>69</sup> GL: S. 172, 177.

<sup>70</sup> Übersehen von *Schwab* (1992: S. 281).

<sup>71</sup> „Eben diese Bewandniß hat es mit des Mannes Herrschaft/ als welche zwar selbst aus den Regeln des Gerechten nicht kan hergeleitet werden/ sie folget aber dennoch aus den Regeln des anständigen und der natürlichen Schwachheit des menschlichen Geschlechts.“ (GL: S. 166; vgl. 172) Vgl. *Schneiders* (1991: S. 63f.), *Beetz* (1989: S. 221f.). Über das Eindringen einer solchen, in europäische Sitten tradierten Norm in eine im Grunde ahistorisch-übergesellschaftliche, naturrechtliche Norm zeigt sich auch hier die vage „Historisierung“ des Naturrechts.

<sup>72</sup> Vgl. PK: S. 178. Interessanterweise ähnelt die von Thomasius gegebenen Beschreibung auffällig dem, was von seiner eigenen Ehe mit *Augusta Christina* (geb. *Heyland*) beschrieben wird, vgl. dazu *Neuß* (1931: S. 477f.).

<sup>73</sup> Zur traditionellen Herrschaftsbefugnis des Hausvaters vgl. *Brunner* (1980: S. 109ff.) Die Analogie zwischen dem Thomasischen Modell von Fürst und Rat und der Ehebeziehung dürfte wohl auch, wengleich maßstäblich verkleinert, über eine ähnlich aufklärende und kontrollierende Intention verfügen.

auch wenn die Rechtslage dies nicht gesetzlich fixiert. Tatsächlich kam Frauen de jure kein individueller Rechtsanspruch auf ihr in die Ehe eingebrachtes Vermögen zu, da sie keine selbständigen Rechtspersonen, sondern quasi Eigentum des Mannes waren<sup>74</sup>. Allerdings geht Thomasius nie so weit, aus diesen letztlich unverbindlichen Ratschlägen Konsequenzen in Hinsicht auf eine rechtliche Gleichstellung der Frau zu fordern: positive Rechtsnormen und Anstandsnormen bleiben getrennt<sup>75</sup>. Er lehnt sogar explizit die rechtlichen Gleichstellung von Frauen im Erbrecht ab, denn diese, aus dem Römischen Recht stammende Bestimmung, die dem deutschen Recht unbekannt war, so moniert er, befördere den Sittenverfall<sup>76</sup>. Außerordentlich modern wiederum mutet seine Position an, der Ehefrau, gleichsam als Ausdruck des auf ihren Intellekt (Klugheit) gegründeten Vertrauens, auch das Recht auf Selbstbestimmung, d.h. die Entfaltung ihrer eigenen Persönlichkeit<sup>77</sup>, zuzugestehen: Der Mann soll „ihr auch ordinair die Freyheit/ sich selbst zu gouverniren nicht entziehe(n)“ (PK: S. 181). Ebenfalls für seinen Respekt vor der Würde der Frau als einem gleichberechtigten menschlichen Subjekt spricht die ausdrückliche Verurteilung der körperlichen Züchtigung der Ehefrau<sup>78</sup>, auch dies eine Haltung, die alles andere als selbstverständlich in einer Zeit war, in der dies noch als legitimes ehemännliches Recht galt.

Insgesamt ist festzuhalten, daß Thomasius dem Thema Frauen eine seinerzeit ebenso außer- wie ungewöhnliche Aufmerksamkeit widmet. Zwar schloß die von anderen Naturrechtlern gemeinhin postulierte Gleichheit aller Menschen

---

<sup>74</sup> Vgl. PK: S. 183. Im übrigen hatte auch Thomasius' Ehefrau als Tochter eines braunschweigischen Geheim- und Hofrats beträchtliches Vermögen in die Ehe gebracht (vgl. Neuß 1931: S. 475). Allgemeines zur sozialen und rechtlichen Stellung der Frau bei *Helga Brandes* (1995: S. 126ff.).

<sup>75</sup> „Du schüttelst den Kopf/ und meynest/ ich spanne das Recht der Weiber allzuhoch ... Allein du must erwegen/ daß ich hier nicht der Rechte und Privilegia der Weiber erkläre/ sondern einem Manne rathe/ was er nach denen Regeln der Freundschaft thun soll.“ (PK: S. 183).

<sup>76</sup> „Nachdem aber unter denen Bürgern das Justinianeische Recht eingeführet worden/ und die Töchter denen Söhnen gleich geerbet/ auch öftters in ansehen der Gerade vieles für ihnen zum Voraus bekommen/ haben sich auch die Sitten des Frauenvolcks in Städten geändert/ und ist daselbst nicht allein der Pracht und Müßiggang/ ingleichen Unwissenheit des Hauswesens unter der Larve einer Galanterie grand mode worden/ weil auch die nachlässigsten und verderblichsten Creaturen/ wenn sie auch dabey untugendhaft/ säuisch und heßlich seyn, dennoch/ wenn sie Geld haben/ einen Mann zu bekommen pflegen; sondern es hat auch dieser Unterscheid zwischen denen bürgerlichen und adelichen Weibes-Personen/ (bey denen letztern das Justinianeische Recht wegen der Mitbelehnten nicht eingeführet werden können) zwischen dem Adel und Bürgerlichen Stand die vorherige jalousie und aemulation um ein grosses gemehret, welches dem gemeinen Nutz ohne Zweifel mehr geschadet/ als Vortheil gebracht.“ (A-Osse: S. 203).

<sup>77</sup> Auch *Schneiders* (1989c: S. 102) hebt dies als Auffälligkeit hervor.

<sup>78</sup> PK: S. 178f.

auch Frauen ein - doch meist nur, um ihnen mit der zugleich eingestandenen naturrechtlichen Freiheit gerade die Entäußerung dieser Freiheit im nach dem Modell des Unterwerfungsvertrages konstruierten Ehevertrag<sup>79</sup> zuzugestehen. Insofern war der naturrechtlich geführten Diskussion nur bedingt eine emanzipatorische Tendenz eigen. Thomasius geht häufig über diesen Diskussionsrahmen hinaus. Dabei trägt die Tatsache, daß er Frauen als Bildungsadressaten anspricht, besonders deutlich emanzipative Züge: Frauen werden als potentiell intellektuell mündige Subjekte angesehen und sind hierin den Männern gleichgestellt. Ihre Aufnahme in den Kreis der Bildungsadressaten macht deutlich, daß sie als Subjekte akzeptiert werden, die ebenso wie alle anderen Menschen einen legitimen Anspruch auf die Verwirklichung eigenen Glück besitzen. Bei der Thematisierung der zwischengeschlechtlichen Beziehungen sind drei verschiedene Tendenzen zu erkennen: Zum einen werden Frauen, ebenso wie Männer, unter der privatpolitischen Perspektive betrachtet, d.h. in Hinsicht auf ihre gesellschaftliche Stellung und den daraus instrumentalisierbaren eigenen Nutzen. Die deshalb erfolgte Zugrundelegung prinzipiell gleicher Kommunikationsregeln läuft allenfalls auf eine Art indirekte Emanzipation hinaus. Zum anderen werden Frauen aufgrund ihrer intellektuellen Gleichrangigkeit als gesellschaftliche Kommunikationspartner akzeptiert. Und zum dritten hat die positive Verankerung der besonderen Anziehung der Geschlechter bzw. der Sexualität im Thomasischen Konzept der vernünftigen Liebe weitgehende Folgen: Der ungezwungene Umgang beider Geschlechter ist von individuellem wie gesellschaftlichem Nutzen, weil er individuelle wie soziale Tugenden weckt. Diese Art der Ehe wird gegenüber der Geldehe oder der Ehe zwecks Kinderzeugung primär als Liebesverhältnis interpretiert, in deren Zentrum die Verwirklichung des individuellen Glücks durch Partnerschaft steht. Alle Elemente zusammen erlauben den Schluß, daß es Thomasius um eine weitgehende 'Normalisierung' der gesellschaftlich-öffentlichen Beziehungen der Geschlechter geht, d.h. um die Anerkennung von Frauen als prinzipiell gleichwertigen Kommunikationspartnern. Gleichwohl ergeben seine Überlegungen ein durchaus ambivalentes Bild, denn die vielfältig auszumachenden emanzipatorischen Tendenzen (Intellekt, Bildung, gesellschaftliche Konversation, Liebe, Recht auf Selbstbestimmung) führen im Hinblick auf die rechtliche Stellung, auch in der Ehe, letztlich zu keinen Konsequenzen, die Vorstellung ehemännlicher Superiorität bleibt unangestastet.

---

<sup>79</sup> In Grenzen halten dürften sich also die „Emanzipationseffekte“, die *Schwab* (1992: S. 281ff.) als Folge des modernen Naturrechts hervorhebt, weil es dort durch den Übergang von einer institutionen- zu einer vertragsrechtlichen Ebene zu einer individualrechtlichen Interpretation der familiären Beziehungen (Ehe, Kinder) kommt.



*Exkurs: Frauen im Kontext der Hexenprozeß-Argumentation*

Eine Untersuchung des Frauenbildes bei Thomasius führt nahezu zwangsläufig auf das Thema der Hexenprozesse: Nicht zuletzt verdankt sich sein gemeinhin vorhandener Bekanntheitsgrad seiner scharfen Verurteilung dieser Verfahren<sup>80</sup>. Schon Andrew Dickson White (1913: S. 103) hielt dafür, daß er aufgrund dessen „der Welt größere Dienste leistete als irgendein Deutscher zwischen Luther und Lessing“. Zweifellos dürfte die nachhaltige Wirkung seiner Argumente wohl maßgeblich für eine entscheidende Verbesserung der Rechtsituation von Frauen gesorgt haben<sup>81</sup>: Frauen waren schließlich die Hauptbetroffenen der wegen Zauberei angestregten Hexenprozesse. Aus diesem Grunde ist es an dieser Stelle nötig, kurz auf diese Thematik einzugehen. Ihrer Argumentationsstruktur nach gehört sie im Rahmen dieser Untersuchung allerdings weniger in den vorliegenden systematischen Kontext, denn im Zentrum der Hexenprozesse steht ein konkretes Problem der *Rechtsordnung*: D.h., es geht ausschließlich um eine juristische Diskussion über das Verfahren des Peinlichen Prozesses selbst, bei dem sozialetische Wertvorstellungen über den sozialen Status von Frauen, etwa als Grundlage einer bestehenden Rechtslage, keine Rolle spielen. Darüber hinaus stehen die Hexenprozesse - auch gegen den äußeren Anschein - in keinem ursächlichen Zusammenhang mit einer geschlechtsspezifischen Fragestellung. Deutlich wird dies daran, daß sich Thomasius in seinen der Hexenthematik gewidmeten Schriften<sup>82</sup> nahezu ausschließlich mit dem Nachweis beschäftigt, daß der Inquisitionsprozesses gegen Hexen in seinem Zentrum ein fiktives Verbrechen zur Last legt, das lediglich eine bloße unbewiesene Annahme darstellt: Seine Beweisführung konzentriert sich auf die Widerlegung

---

<sup>80</sup> Rolf Lieberwirth hat vielfach dieses Thema behandelt (u.a. 1997), zudem hat er sich 1967 (Nachdruck 1987) mit der deutsch/lateinischen Neuedition der zwei diesbezüglich wichtigsten Schriften von Thomasius (Vom Laster der Zauberei, Über die Hexenprozesse) verdient gemacht. Vgl. u.a. *Fleischmann* (1930: S. 129ff.), *Opel* (1894: S. 25ff.), *Bienert* (1934: S. 104ff.), *Adomeit* (1995: S. 58ff.), *Simson* (1951), der Thomasius als den „Sieger über den Hexenwahn“ sieht, *Zippelius* (1991: S. 138), sowie *Jerouschek* (1995). Einen Gesamtüberblick über die Geschichte der Hexenprozesse und des Hexenwahns (u.a. Wahrnehmung, Mentalität, Verfolgungen, Inquisitionsprozeß, Debatten) bietet *Behringer* (1993) in seiner Dokumentensammlung. Zum rechtsgeschichtlichen Forschungsstand der Hexenverfolgungen vgl. *Jerouschek* (1993).

<sup>81</sup> Insbesondere in Hinsicht auf den Zeitpunkt und das Territorium Brandenburg-Preußens: Hier fand 1728, dem Todesjahr Thomasius', die letzte Hexenverbrennung statt, während bereits 1716 *Friedrich Wilhelm I.* mit einem Edikt praktisch weitgehend die Hexenprozesse eingeschränkt hatte. *Lieberwirth* (1997: S. 21ff.) stellt Thomasius ideengeschichtlich indes zu Recht in den Kontext seiner Vorgänger und Kollegen.

<sup>82</sup> Genannt seien hier v.a.: *De crimine magiae*, Halle 1701, bzw. *Vom Laster der Zauberey (LZ)*, Halle 1724. *De origine ac processu contra sagas*, Halle 1712, bzw. *Historische Untersuchung vom Ursprung und Fortgang des Inquisitionsprozesses wider die Hexen (IH)*, Halle 1712. Ebenso die Vorrede zu *Johann Websters* (1719) „*Untersuchung der vermeinten und so genannten Hexereyen*“ (vgl. V-Webster).

des *Teufelsbündnisses*, mit dem der Straftatbestand der „Zauberey“ bzw. „Hexerey“ in der (jüngeren) Rechtsgeschichte konstruiert und legitimiert wurde<sup>83</sup>. Neben Franciscus Torreblanca, Jean Bodin, Martinus Delrio u.v.a. argumentiert Thomasius vor allem gegen die Lutheraner Benedict Carpsov und Theophilus Spizelius (Spizel)<sup>84</sup>.

Zur Beweisführung der Haltlosigkeit des Inquisitionsverfahrens lassen sich bei Thomasius im wesentlichen drei verschiedene Argumentationsebenen ausmachen: eine logisch-ontologische, eine historische und eine machtpolitische. *Logisch-ontologisch* bestreitet Thomasius dieses Bündnis aufgrund seiner eigenen Prämisse von der Immaterialität des Teufels, obgleich er dessen Existenz selbst nicht bestreitet. Ist dieser jedoch nicht physisch präsent, kann er keinen Pakt mit Menschen schließen<sup>85</sup>, was dann im Falle von Frauen das Bild sexuellen Verkehrs annahm. Ohnehin ist weder für den Teufel ein Pakt nötig, da er bereits immateriell, nämlich „auf eine innerliche und unsichtbare Weise in den Gottlosen sein Werck treibe“ (LZ: S. 45) und sich ihrer bemächtigen kann, mithin weder Vor- oder Nachteil von einem irgendwie gearteten Pakte hätte. Noch ist er für die Menschen nötig, weil die durch Teufelsbündnis unterstellten Vorteile (Wollust, Reichtum und Ehre) nach Ansicht von Thomasius auch „ohne Hülffe des Teuffels, und zwar mit leichter Mühe und List, oder auch auff zugelassene Art und Weise“ (LZ: S. 75) erreichbar sind<sup>86</sup>. Daneben geht es ihm um den Beweis, daß die Vorstellung von Hexen auf Basis des Teufelspaktes ein *historisches* Produkt ist, nämlich des Inquisitionsprozesses selber<sup>87</sup>. Zwar hat die Ansicht, daß es überhaupt ein Laster der „Zauberey“ oder Hexen und Zauberer gäbe, Ursprünge in den abergläubischen Irrtümern der antiken griechischen Philosophie (inbes. im Stoizismus und Platonismus), im Judentum (Pharisäer, Cabbala) und bei den Kirchenvätern (Lactantius, Athenagora, Tertullian, Hieronymus), die schließlich selber unter diesen Einflüssen „Orter der heiligen

---

<sup>83</sup> „Ich beschreibe aber das Laster der Zauberey so ferne ich dasselbe aus den Schrifftten, und der gemeinen Übereinstimmung derjenigen, die es behaupten, erkennt habe, daß es ein Verbrechen sey, da ein Mensch offte dem Satan, der sich entweder in einer viehischen oder menschlichen oder ungeheuren Gestalt sehen lässet, ein solches Bündniß eingehet, daß er, wenn der Teuffel seinen Lüsten, Geitz und Hochmuth eine Genügen leisten werde, mit ihm Unzucht treiben ... ja auch durch eben des Teuffels Beystand den Menschen, Vieh und Früchten entweder durch Wettermachen, oder auff eine andere übernatürliche Weise Schaden thun, und endlich nach Verfliessung einer bestimmten Zeit mit Leib und Seele des Satans seyn, auch in Ewigkeit bleiben wolle.“ (LZ: S. 51/53)

<sup>84</sup> Vgl. bei Thomasius v.a. LZ: S. 37ff., 59ff., 67ff. Zu den Quellen vgl. *Torreblanca* (1623), *Bodin* (1591), *Delrio* (1600), *Carpsov* (1693), *Spizelius* (1687).

<sup>85</sup> In dieser Argumentation mündete bereits die Beweisführung von *Balthasar Bekker*, vgl. *Simson* (1951: S. 41).

<sup>86</sup> Zum gesamten Katalog seiner auf der Immaterialität des Teufels fußenden Gegenargumente vgl. LZ: S. 71ff.

<sup>87</sup> IH: S. 115.

Schrift“ dementsprechend „verdreheten“ (LZ: S. 81)<sup>88</sup>. Zeugnisse für den Teufelspakt lassen sich gleichwohl weder in der Bibel noch im Römischen und Kanonischen Recht, noch in den Sammlungen deutschen Gewohnheitsrechts („Gesetze der alten Francken“) finden, was äußerst umfangreich und en détail nachgewiesen wird<sup>89</sup>. So ist nach Meinung Thomasius’ das Teufelsbündnis und der darauf sich gründende Inquisitionsprozeß ein historisch relativ neues Phänomen, das zu seiner Zeit gerade etwa zwei Jahrhunderte alt ist. Es ist datierbar auf die Amtsperiode des Papstes Innozenz VIII. (1484-1492) und gewissermaßen erst das Ergebnis des „Malleus Malleficarum“, des „Hexenhammers“ von 1484, das der Generalinquisitor von Mainz, Köln, Trier, Salzburg und Bremen, Heinrich Institoris, verfaßt hatte<sup>90</sup>.

Die eigentliche Ursache, warum Zauberer und Hexen unter diesem Vorwurf verfolgt wurden, führt Thomasius dennoch weniger auf Aberglauben als auf handfeste *klerikale Machtinteressen* zurück. Denn die Anklage von Zauberei und Teufelsbündnis ließ sich als ein ideales Instrument zur Beseitigung mißliebiger Personen einsetzen, wenn sich noch nicht einmal der Vorwurf religiöser Irrtümer bzw. der Ketzerei machen ließ. Der unmöglich zu erbringende Beweis wurde hierbei ersetzt durch das erpreßte Geständnis unter Folter<sup>91</sup>. Daß nach der Reformation selbst die Protestanten diese Form der Hexenprozesse fortführten, hat mehrere Gründe<sup>92</sup>, doch auch hier liegt letztlich die gleiche kirchliche Machterhaltungsstrategie zur Beseitigung von mißliebigen Personen vor, was er sarkastisch bemerkt: „... weil etliche Evangelische Lehrer damahls den herrlichen Nutzen, wodurch, wie droben gedacht, sich dieser Irrthum bei den Pöpstlichen Theologen sehr beliebt gemacht, und der ihnen gleichfalls daraus

---

<sup>88</sup> LZ: S. 77ff.

<sup>89</sup> Sehr ausführlich IH: S. 115ff.

<sup>90</sup> IH: S. 135ff.

<sup>91</sup> „Wann ein frommer und rechtschaffener Mann war, der der Clerisey aus vielfältigen Ursachen (denn wer kan alle diejenigen erzehlen weswegen man der Clerisey misfallen kan,) ein Dorn im Auge war ... da war kein besser Mittel einen solchen auff den Scheiter-Hauffen zu bringen, als wenn sie ihn wegen des Lasters der Zauberery verächtigt machten, und durch schwere Folter und Marter dahin brachten, daß er unzehlige und von der pästlichen Clerisey erdichtete Lügen von dem Umgange, und den Bündnissen des Teuffels mit den Zauberern, durch sein erzwungenes Bekänntniß bekräftigen muste.“ (LZ: S. 83/85). Ebenso diente die Anknüpfung der Scholastiker, insbes. der Scotisten, an die „Fratzen“ des Teufelsbündnisses auch als Zeugnis ihrer vorgeblichen katholischen Rechtgläubigkeit, da sie - mangels anderer Argumente - die Kontinuität zu den Kirchenvätern vorspiegelte. Zauberei konnte dem Klerus auch als betrügerisch erfundener Vorwurf dazu dienen, den eigenen „papistischen Aberglauben“ dann als rettende Alternative dem Volk zu präsentieren (LZ: S. 83).

<sup>92</sup> Etwa *Luthers* hierin fortbestehenden Aberglauben und *Melanchthons* Affinität zur scholastischen Theologie und Philosophie sowie die weitgehende (und unreflektierte) Übernahme der Positionen der „Pöpstlichen Scribenten“ in den Rechtsmaterien des Peinlichen Prozesses; vgl. LZ: S. 91.

zuwachsen konnte, schon zum voraus geschmecket, und sich solchen Gefallen lassen ...“ (LZ: S. 91)

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß dem Kampf Thomasius' gegen die Hexenprozesse im Kern keine geschlechtsspezifische Fragestellung zugrunde liegt, mithin weniger aus der spezifischen Perspektive des Rechtsschutzes für Frauen zu interpretieren ist. Wenngleich v.a. Frauen die Opfer dieser Prozesse waren, war der Hexenprozeß nicht an das Geschlecht gebunden<sup>93</sup>, sondern an den formal geschlechtsneutralen Vorwurf der Zauberei bzw. Hexerei. Zweifellos aber hat er die Prozeßpraxis, egal gegen welches Geschlecht sie sich richtete, als gleichermaßen unmenschlich und grausam empfunden, wie diesbezügliche Randbemerkungen belegen<sup>94</sup>. Daß das Motiv der 'Humanität' dennoch praktisch keine Rolle spielt, verdankt sich dem juristischen Argumentationskontext, besagt aber nichts über mangelndes Mitleid, da es schließlich der gesamten Auseinandersetzung zugrunde liegt. Indem er die Irrationalität der Anklagen und des Prozesses in ihren verschiedensten Formen aufzudecken suchte<sup>95</sup>, wollte er schließlich den Beweis ihrer Gegenstandslosigkeit überhaupt antreten - und nicht lediglich eine Milderung der Härte des Inquisitionsverfahrens erreichen<sup>96</sup>. Insofern bedurfte wohl auch seine Argumentationslogik nicht der ausdrücklichen Nennung von 'humanitären' Gründen.

Es ist bekannt, daß sein Wirken wesentlich dazu beigetragen hat, daß die Hexenprozesse ein Ende fanden. 1728, in seinem Todesjahr, wurde in Preußen zum letzten Mal eine Hexe verbrannt. Auch die Anwendung der Folter zur Er-

---

<sup>93</sup> „Daß aber der Titel („Vom Ursprung und Fortgang des Inquisitions Processes wieder die Hexen“, M.K.) bloß von Hexen redet, ist nicht desfalls geschehen, als wenn ich die Mannspersohnen von der Betrachtung gegenwärtiger Disputation ausschliessen wolte, sondern ich habe mich nach der gemeinen Redensart derer Leute gerichtet, welche ohne Zweifel von denen ersten Inquisitoribus ihren Ursprung nimmt, als welches mit grosser Mühe, wiewol mit sehr einfältigen Gründen beweisen wollen, daß das weibliche Geschlecht weit mehr der Hexerey zugethan seye als das männliche.“ (IH: S. 113f.).

<sup>94</sup> Vgl. LZ: S. 71. Auch spricht er von unsinnigen Geständnissen, die „durch die greulichen und entsetzlichen Martern“ erzwungen wurden sowie davon, daß das „grausame Verfahren mit den Hexen“ schon in der Wortwahl „wohl eine betrubte Expression“ erfordert (LZ: S. 95).

<sup>95</sup> Neben den angeführten zentralen Argumenten gegen das Teufelsbündnis beinhaltet dies u.a. das Aufzeigen besonders absurder, weil irrationaler Anklagen (z.B. das „Mäusemachen“ eines neunjährigen Mädchens, vgl. JH 1/XVIII: S. 204f.) oder auch den Aufruf an die Mediziner, scheinbare Anzeichen von Hexerei auf ihre pathologischen (z.B. den Biß eines Hundes - Tollwut?) oder psychischen Ursachen hin zu untersuchen (JH 3/IV: S. 233). Generell gilt auch hier das methodische Prinzip des Ablegens aller Vorurteile sowie die Selbständigkeit des eigenen Urteils.

<sup>96</sup> Der weitgehende Verzicht auf die Anführung von humanitären Gründen stellt wahrscheinlich auch ein Indiz dafür dar, wie gering deren argumentativer Wert in der zeitgenössischen Diskussion gewesen sein mag. Das setzt seinerseits voraus, daß Folterung und Hinrichtung als weitgehend selbstverständlich angesehen wurden.

zwingung eines Geständnisses wurde schrittweise (1740 mit Ausnahme von Majestätsverbrechen, Landesverrat, Mord, 1754 generell) aus dem Gerichtsverfahren verbannt. Im Kampf gegen die Hexenprozesse stand Thomasius jedoch weder allein, noch muß er hier als einzige 'Lichtgestalt' angesehen werden. Vielmehr knüpfte er, wie er selbst immer hervorhob, u.a. an die Schriften von Friedrich von Spee, Naudaeus, Johannes Wierus, Johann Brunnemann, Samuel Stryk, Ericus Mauritius, Struvius, Coccejus oder Sebastian Meyer an<sup>91</sup>. Sein Verdienst liegt jedoch zweifellos in der Sensibilisierung der Öffentlichkeit für diese Thematik<sup>92</sup> und darin, in der Reihe der Argumente gegen die Hexenprozesse mit der Infragestellung des Verbrechens der Hexerei selbst wohl den entscheidenden Schlußpunkt gesetzt zu haben, dem sich seine Zeitgenossen gegenüber aufgeschlossen zeigten. Lieberwirth hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Thomasius' Wirken bereits für die zweite Phase dieses Kampfes steht<sup>93</sup>: Sein halleischer Professorenkollege Samuel Stryk etwa hatte bereits zuvor substantielle Kritik an der Beweisbarkeit des Verbrechens geübt. Im übrigen war es auch dieser gewesen, der, gemeinsam mit Heinrich Bode und Johann Georg Simon, dem jüngeren Kollegen Thomasius zu seinem diesbezüglichen Schlüsselerlebnis verhalf: Anlässlich eines 1694 an das Spruchkollegium der Juristischen Fakultät gesandten Falles hatte Thomasius zunächst für eine „Inquisition wo nicht mit der Schärffe/ doch zum wenigsten mit mäßiger Pein“ (JH 1/XVIII: S. 201) gegenüber der der Hexerei beschuldigten Barbara Labarenzin votiert<sup>94</sup>. Erst dadurch, daß er von seinen Kollegen überstimmt wurde, gelangte er zur Revision seiner Meinung, die er im nachhinein seiner früheren und unreflektierten Autoritätsgläubigkeit etwa gegenüber Benedict Carpzov, Heinrich Institoris, Torrelblanca, Bodin oder Delrio zuschreibt.

### 3. Eltern, Kinder, Erziehung: Umriss eines aufgeklärten pädagogischen Konzepts

Im folgenden sind die pädagogischen Ansichten von Thomasius zu untersuchen, die zwar ihren Ausgang beim Eltern-Kinder-Verhältnis nehmen, jedoch

---

<sup>91</sup> Vgl. V-Webster: S. 6ff.

<sup>92</sup> Dies geschah vor allem durch die deutschsprachige Publikation seiner eigenen Schriften sowie die Herausgabe von deutschsprachigen Übersetzungen anderer Mitstreiter, etwa *John Websters* „Display of supposed Witchcraft“ (ders. 1719).

<sup>93</sup> *Heinrich Bode*, der übrigens - gemeinhin vergessen - drei Wochen vor Thomasius' berühmter Dissertation „De crimine magiae“, nämlich am 22. 10. 1701, die Dissertation „De fallacibus indicibus magiae“ (Von den trügerischen Anzeichen der Zauberei) von *Felix Martin Brähm* verteidigen ließ, stritt dem Teufel jedoch noch nicht eine materielle Wirkung ab. Im übrigen wußten beide hier nicht voneinander, wie Thomasius (V-Webster: S. 9) erwähnt. Vgl. *Lieberwirth* (1997: S. 27ff.).

<sup>94</sup> Zu seinem Selbstzeugnis vgl. JH 1/XVIII: S. 197ff.

weit über dieses hinausreichen. Dies ergibt sich aus der Thematik selbst, denn für die *elterliche* wie *schulische* Erziehung läßt sich eine deutliche Kontinuität hinsichtlich des pädagogischen Ziels und seiner daraus abgeleiteten Prinzipien ausmachen. Demzufolge soll hier auch keine weitere Untersuchung familienrechtlicher Fragen erfolgen. So mag etwa hinsichtlich der Frage, welchem Ehegatten die elterliche Gewalt zukomme, die Feststellung genügen, daß Thomasius - ebenso wie beim Verhältnis der Ehegatten untereinander - zu verschiedenen Zeiten auch voneinander differierende Antworten gibt: Zunächst erachtet er aus naturrechtlicher Sicht keinen von beiden für bevorzugt, sondern gleichberechtigt; erst die göttliche Offenbarung ist Ursache des Patriarchats. Später spricht er dem Vater - zwar ohne theologischen Rekurs, aber argumentativ nicht unterfüttert - dieses Recht aus der natürlichen Vernunft zu<sup>101</sup>. Daß die elterliche Pflicht zur Auferziehung der Kinder in Thomasius' naturrechtlichen Überlegungen zwar auch die Sicherung von deren materieller Existenzgrundlage (Ernährung) einschließt, versteht sich von selbst. Im Kontext dieser Untersuchung bietet die elterliche Aufgabe nach der richtigen Unterweisung ihres Gemüts<sup>102</sup> den Ansatzpunkt, um hieran die Frage nach seinen pädagogischen Grundlagen und Prinzipien zu knüpfen.

Zweifellos liegt dem Thomasischen Konzept von Kindererziehung das Erziehungsideal eines moralisch, sittlich und intellektuell mündigen bzw. selbständigen Individuums zugrunde. Eine der hierfür entscheidenden Prämissen besteht in der Ablehnung der Vorstellung von angeborenen Begriffen. Thomasius vertritt vielmehr eine Tabula-rasa-Theorie, die nicht nur die sensualistische Erkenntnis der Außenwelt qua Erfahrung beinhaltet, sondern die auch die Erkenntnis der *moralischen* Begriffe einschließt, d.h. dasjenige, was die „Güter der Seelen/ und sonderlich was das bonum morale“ betrifft (EVL: S. 293)<sup>103</sup>. Folglich entstehen auch moralische Begriffe für das Individuum erst in einem sozialen Prozeß der sukzessiven Aneignung von moralischen Werten, sei es

---

<sup>101</sup> Vgl. GRG: S. 459f., wo er sich *Pufendorfs* Position anschließt, der diese gegen die Hobbessche Ansicht über dem natürlichen Erziehungsprimat der Frau entwickelt hatte. Zu seiner späteren Annahme, die ebenso wie die ehemännliche Superiorität ein reines Postulat bleibt, vgl. GL: S. 179.

<sup>102</sup> GRG: S. 455, vgl. insges. 449ff. Das naturrechtlich begründete wechselseitige Pflichtverhältnis von Eltern und Kindern (Aufzucht, Gehorsam) endet im Moment der Emanzipation der Kinder, d.h. wenn diese sich nicht nur selbst ernähren können, sondern als verantwortlich für ihr Handeln anzusehen sind.

<sup>103</sup> „Denn was man insgemein de principiiis moralibus connatis zu schwatzen pfeget/ lassen wir zwar ietzo in seinem Werth und Unrath beruhen; Jedoch würde es sehr thöricht gehandelt seyn/ wenn man glauben wolte/ daß die kleinen Kinder von selbst die Wissenschaft derer principiorum moralium würcklich und in der That besässen/ da man doch täglich siehet/ daß ihr meistes Thun und lassen nicht alleine denen Grund-Regeln der Morale zuwider ist; sondern auch gnugsam zu verstehen giebt/ daß sie nicht einmahl von denen terminis, die man bey denen principiiis moralibus zum subjecto und praedicato brauchen muß/ eine ideam oder deutlichen concept haben.“ (EVL: S. 293f.).

durch die Erziehung der Eltern oder anderer Menschen. Wird jedoch Wissen, einschließlich das über moralische Werte, erst durch Erziehung vermittelt, existiert zugleich die Möglichkeit der Vermittlung von Irrtümern; schließlich kann es auch Erwachsenen an Verstand oder Wille ermangeln<sup>104</sup>. Irrtümer in Form von Vorurteilen, insbesondere als *praeiudicia auctoritatis*, sind, so Thomasius, daher das unvermeidbare Begleitprodukt jeglicher Erziehung, weil Kinder in Ermangelung angeborener Begriffe nicht anders können als zunächst den ihnen Sprache und Begriffe vermittelnden Autoritäten (Eltern) zu glauben<sup>105</sup>. Daraus aber zieht Thomasius den für sein pädagogisch-aufklärerisches Anliegen entscheidenden Schluß: Kinder sind nur solange verpflichtet, das ihnen vermittelte Wissen für wahr anzunehmen, bis sie selbst in der Lage sind, sich ein selbständiges und eigenes Urteil zu bilden. Bis dahin gilt es nur als wahrscheinlich: Sie sollen „dasjenige was ihnen die Eltern u.s.w. beybringen/ nur so lange für wahrscheinlich halten/ biß ihr Verstande selbst reiff wird die Warheit zu untersuchen; nicht aber/ daß sie glauben/ daß solches unstreitig wahr sey/ vielweniger/ daß sie sich solches täglich iemehr und mehr bereden.“ (EVL: 296)

Daß Thomasius die Quelle aller Irrtümer in Vorurteilen sieht, ist von entscheidender Bedeutung für die aufklärerische Stoßrichtung seines Erziehungskonzepts, weil dessen wichtigstes Ziel daher im Erwerb der Kompetenz bestehen muß, selbständig zwischen Wahrheiten oder Irrtümern (in rationaler wie moralischer Bedeutung) zu unterscheiden. Folglich geht es um die individuelle Urteilsfähigkeit, die im Gegensatz zu einer unreflektierten Leichtgläubigkeit aufgrund von *Autoritätsgläubigkeit* (*praeiudicia auctoritatis*) steht, die Ausdruck der unvernünftigen Liebe zu anderen Menschen ist, oder aufgrund von *Ungeduld* (*praeiudicia praecipitantes*), die ihrerseits Ausdruck von Faulheit und unvernünftiger Selbstliebe ist<sup>106</sup>. Die Ursache, warum er jedoch derart vehement auf eine Erziehung zur Mündigkeit und zum Ablegen der Vorurteile insistiert, liegt wesentlich in der Überzeugung von der grundsätzlichen Berechtigung eines individuellen Glücksanspruches. Sie wird ergänzt durch die Annahme, daß erst ein rational wie sittlich mündiges Individuum Impulse für die ge-

---

<sup>104</sup> EVL: S. 297. Selbst bewußten „Betrug“ schließt Thomasius nicht aus - wie etwa die „Fabeln vom heiligen Christ“ beweisen; dazu GH 3/VII: S. 719f.

<sup>105</sup> GH 3/VII: S. 707ff. Hier findet sich auch insgesamt eine prägnante Darstellung der von Thomasius erkannten Zusammenhänge zwischen Sprache (und ihren Begriffen), Denken und Vernunft, einschließlich ihrer sozialen Voraussetzungen, sowie seiner damit verbundenen Vorurteilslehre.

<sup>106</sup> EVL: S. 304ff. Obwohl Thomasius in seiner Vorurteiltstheorie ebenso wie *Descartes* das Theorem eines systematischen Zweifels vertritt (und an diesen anknüpft), steht er doch mit Unverständnis dessen Universalität, die nur das ‘Cogito’ ausschließt, entgegen. Seine Überzeugung, daß dennoch weiterhin einige unbezweifelbare Wahrheiten existieren, da nicht alle Gedanken Vorurteile sind, wirkt vom Standpunkt logischer Stringenz wenig konsequent. Vgl. GH 3/VII: S. 696ff.

sellschaftliche wie wissenschaftliche Entwicklung zum Nutzen des (das Individualwohl einschließenden) Gemeinwohls zu geben vermag.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die von Thomasius vorgetragene Ablehnung von *Gewalt* als einem üblichen Bestandteil der elterlichen Erziehung. Zwar befürwortet er durchaus explizit „Furcht“ als Erziehungsmittel und lehnt (übermäßige) Zärtlichkeit ab<sup>107</sup>. Hierbei orientiert er aber auf einen Mittelweg zwischen Verwöhnung einerseits, der „unvernünftigen Affen-Liebe“, die ihm gleichbedeutend mit einem Verzicht auf „vernünftige“ Erziehung scheint, weil sie nicht zu der (für den inneren wie äußeren Frieden notwendigen) Affektdisziplinierung anleitet<sup>108</sup>, und sklavischer Zucht andererseits. D.h. er lehnt genau die Formen von Erziehung ab, die aus seiner Sicht gerade nicht zum mündigen, vernünftigen Subjekt führen<sup>109</sup>. Das Erwecken von „Furcht“ soll daher auch weniger das Ergebnis physischer Züchtigung sein, sondern offenbar das von bereits frühkindlicher ‘Einsicht’: „Man kan ein Kind von wenig Monaten gewöhnen/ daß es vor blossen Worten sich fürchten lernet.“ (PK: S. 192). Zwar mögen Furcht oder der Entzug von Zärtlichkeit als Mittel frühkindlicher Erziehung angesichts des heutigen psychologischen Wissensstandes befremdlich wirken, doch dürfte der von Thomasius angestrebte Verzicht auf die physische Gewalt für die damalige Situation bereits einen Fortschritt markieren, war diese doch damals ein ebenso normal angesehenes wie gebräuchliches Mittel der Erziehung<sup>110</sup>. Eine körperliche Züchtigung erachtet er allenfalls nur solange für angebracht, wie sich das Kind in einem vernunftlosen und moralisch-sittlich unmündigen, d.h. in einem quasi noch vormenschlichen Zustand befindet. Sie hat spätestens dann ihre Berechtigung verloren, sobald der heranwachsende Mensch sowohl Anzeichen selbständiger aktiver Verstandesfähigkeit als auch moralisch-sittlicher Entwicklung, d.h. die Besserung des Willens, erkennen läßt: „Man soll sie schlagen/ weil sie die Vernunft nicht brauchen können/ denn so gewöhnet man auch die Thiere. Wenn sie aber die Vernunft zu brauchen an-

<sup>107</sup> PK: S. 191f.

<sup>108</sup> Letzteres wird auch aus einem Kontext ersichtlich, in dem Thomasius Zweck sowie Art und Weise der religiösen Erziehung für Kinder diskutiert: „... daß man seine Kinder nicht nach ihren Affecten solle leben lassen, (wie es zu geschehen pfeget, da die Liebe groß ist, daß es heisset, es ist ein Kind, und verstehet es noch nicht, es muß in der Jugend ausrasen, wie solches die Franzosen in Gebrauch haben; allein wenn sie erwachsen sind, so haben sie ein ganz ander Decorum) und wir die wahre Modestie ansehen, so ist es am besten, daß die Kinder bey Zeiten in Culto interno informirt werden, welches doch ohne Zwang geschehen soll.“ (EKRG: S. 34).

<sup>109</sup> Vgl. ASL: S. 12. Auch der Hinweis auf die nicht-sklavische Behandlung der Kinder war seinerzeit durchaus nicht selbstverständlich. Der Arzt *Johann Peter Frank* (1745-1821) beklagt noch, daß zwölfjährigen Knaben von ihren Eltern „in allem Ernste zu Schmieden, Schlossern, Maurern in die Lehre gethan, - oder im Gegentheile, wie ein Sklave an die Ruderbank, als Schneider auf den eingeschnittenen Tischn geheftet“ werden (zit. nach *Neumann* 1994: S. 195).

<sup>110</sup> Zur damals üblichen Kindesmißhandlung vgl. knapp *Oehme* (1988: S. 93ff.).



fangen/ soll man mit den Schlägen zurücke halten/ so ferne sie durch die Besserung ihres Willens zeigen/ wie weit sie unter die Menschen die sich durch Worte ziehen lassen/ zu zehlen sind.“ (PK: S. 191) Eine derart rabiat klingende Formulierung darf m.E. jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die von Thomasius vertretene Position im Kern auf die These bringen läßt, daß Gewalt als Mittel der Erziehung prinzipiell nicht als Regel, sondern nur als Ausnahme anzusehen ist<sup>111</sup>.

Zum öffentlichen *Schul- und Bildungswesen*<sup>112</sup> hat sich Thomasius vor allem in einigen thematisch eng zusammenhängenden Aufsätzen seiner „Observationes selectae“<sup>113</sup> bzw. ihren deutschen Versionen in den „Auserlesenen Anmerkungen“ geäußert und diese Thematik durch die Publikationsform eines Journals damit auch zur öffentlichen Diskussion gestellt. Vermutlich sind sie entstanden als Reaktion auf den Streit mit Francke um dessen Erziehungsprinzipien für sein Paedagogium zu Glaucha (1699)<sup>114</sup>, auf den unten noch einzugehen sein wird. In deren Zentrum erscheint als *inhaltlicher* Kernbegriff seines favorisierten Erziehungsziels ein stark utilitaristisch (allerdings nicht im Sinne von amoralisch) geprägter Begriff der Weisheit. Diesen begreift Thomasius als Alternative gegenüber dem (cartesianischen) Ideal von ‘bloßer’ Wahrheitsfindung<sup>115</sup>, das sich, so seine Kritik, auf die Erlangung von Deutlichkeit und Klarheit beschränkt und daher im Grunde nicht mehr als eine wertfreie Spekulation darstellt. Demgegenüber identifiziert er Weisheit nur mit jenem Teil der Wahrheit, der zugleich auch nützlich ist. Nützlich aber heißt dasjenige, was zum Glück der Menschen beiträgt. Da dieses letztlich im inneren Frieden (Gemütsruhe) besteht, ist dem Begriff der Nützlichkeit immer auch eine ethische Dimension eigen<sup>116</sup>. Der schiere Erwerb von Wissen oder Wahrheiten, der also nicht diesem Kriterium genügt, wird von ihm verworfen: „Es ist nicht alles nöthig/ was wahr ist/denn es ist nicht alles was wahr ist/ nützlich. Ein wahres ist nöthig/ nehmlich das wahre das gut ist. Es ist aber nichts gut/ ohne was einen Menschen glücklich macht/ und es macht nichts den Menschen glücklich/ wen(n) es ihn nicht

---

<sup>111</sup> Demgegenüber werden etwa von Francke Schläge generell noch als pädagogische Mittel für notwendig gehalten, wenn auch mit „herzlichem Mitleiden“ (vgl. *Oehme* 1988: S. 94).

<sup>112</sup> Zur Thematik vgl. *Bienert* (1934: S. 347ff.) sowie die knappe Darstellung bei *Schulz-Falkenthal* (1955: S. 551ff.), der sich aber eher punktuell nur auf bestimmte Elemente konzentriert.

<sup>113</sup> Hierzu vgl. die Darstellung von *Gertrud Schubart-Fikentscher* (1954: S. 16-36).

<sup>114</sup> *Schubart-Fikentscher* (1954: S. 16f.).

<sup>115</sup> AA I/V: S. 55.

<sup>116</sup> Dem an ihn gerichteten Vorwurf eines „handfesten Utilitarismus“, der einem „verderblichen Relativismus Tür und Tor geöffnet“ habe, muß, wie *Hammerstein* (1972: S. 54f.) zu Recht bemerkt, entgegengehalten werden, daß das Kriterium der Nützlichkeit über das Verständnis von Glück als Gemütsruhe letztlich immer ein ethisches bleibt. Weisheit ist immer auch eine moralische Größe.

auch ruhig macht. Und eben dieses ist die einige Wahrheit/ die zur Weißheit erfordert wird.“ (AA 1/V: S. 54) Diese eine, zur Weisheit führende nützliche Wahrheit<sup>117</sup>, besteht zwar in der zunächst recht pessimistischen „Erkenntnis des menschlichen Elends“ (AA 1/VI: S. 81), das als Grundzug des menschlichen Wesens aufgedeckt wird und für die beiden Wesensbestandteile des Menschen, Seele und Leib, gilt<sup>118</sup>. Sieht man von der letztgenannten physischen Dimension einmal ab, welche sich auf die Vergänglichkeit des menschlichen Körpers bezieht, bedeutet das v.a. zweierlei: Aus erkenntnistheoretischer Perspektive ist hierunter die (vorurteilsbedingte) Unfähigkeit des Verstandes zu verstehen, gerade die für ihn nützliche Wahrheit, nämlich sein Elend, selbst zu erkennen. Und aus moralphilosophischer Sicht meint das, ebenfalls vorurteilsbedingt, das beim Streben nach Glück irregeleitete Wollen des Menschen nach all demjenigen, was de facto schädlich ist, während das Nützliche gemieden wird. Das ist nichts anderes als die unvernünftige Liebe, die das Gegenteil der als Glück verstandenen Gemütsruhe, nämlich Gemütsunruhe, produziert. Die Unvermeidbarkeit dieses Elends ergibt sich freilich erst aus der von Thomasius - gegen die Position der Aristoteliker vom animal rationale - vorgenommenen Wesensbestimmung des Menschen durch ein Willensprimat und ihrer Verbindung mit der

---

<sup>117</sup> „Es ist nicht mehr als eine einige Weißheit. Eins ist Noth/ nur eins ist war/ es ist nur ein einiges Gut/ nur eine einige Glückseligkeit/ nur ein Weg zu derselben.“ (AA 1/V: S. 53) Zum Zusammenhang der Begriffe von Nützlichkeit und Glückseligkeit vgl. AA 1/V: S. 54f., 60f.

<sup>118</sup> Diese Wahrheit ist für ihn „der Schlüssel zu allen Künsten und Wissenschaften“ und hat durchaus einen religiösen Kern. Unter Hinweis auf Pred. 1. 2, 14 führt er aus: „Es ist alles gantz eitel/ das ist: Der Mensch so wol dem Leibe/ als der Seelen nach/ oder so ferne er fleischlich/ σαρκικός, oder Seelentlich/ ψυχικός, ist/ ist die allerelendeste und närrischste Creatur. Einmahl wenn man ihn betrachtet nach dem Verstande/ oder nach der vernünftigen Philosophie oder nach der Logica, so verhindern ihn die Vorurtheile menschlicher autorität/ und Ubereilung allezeit/ daß er die Warheit die ihm nützlich nicht erkennen kan zum andern wenn man ihn ansieht nach seinem/ oder nach seiner moralphilosophie und Sitten-Lehre/ so reitzen ihn die Vorurtheile der Ungetult dazu an/ daß er alles dasjenige liebet/ was ihm schädlich/ und alles ihm zu wider ist/ was ihm nützlich ist/ zum dritten/ wenn man ihn betrachtet nach dem Leibe oder nach der natürlichen Philosophie/ und nach der Physica, so ist des Menschen Leib gar nicht dauerhaftig/ sondern vielen Krankheiten unterworfen/ da hingegen andere Creaturen fast allzumahl länger dauren/ und klüglicher darnach streben was ihnen gut ist/ und den Willen Gottes ohne innerliche Verhinderung erfüllen.“ (AA1/V: S. 60ff.) Die wahre Seligkeit liegt erst im Glauben (AA 1/V: S. 67). Dazu auch: „Die Ursache des gemeinen in Schulen ein gerissenen Irrthums ist diese/ daß sie das Wesen des Menschen und der menschlichen Seele ins Gehirn logiren/ und also lehren/ alle Menschen wären ejusdem speciei infimae ...“ (AA 1/V: S. 73) Ebenso muß das Ziel der *religiösen* Erziehung in dieser zentralen Einsicht münden: Die elterliche Aufgabe gegenüber den Kindern besteht daher nicht darin, mit der Ausübung von Druck und Zwang die Kinder auf die konfessionell festgelegten Formen der äußeren Gottesverehrung (cultus externus) festzulegen, sondern diese zur individuellen Einsicht auf das für ihn bestehende Zentrum eines gänzlich verinnerlichten Glauben (cultus internus) zu verhelfen, d.h. „denen Kindern ihr Elend zu erkennen geben“ (EKRG: S. 32).

Überzeugung von der Unfreiheit des Willens. Oder anders ausgedrückt: Das von Thomasius diagnostizierte Elend steht als Synonym für die auf der Seelenebene der menschlichen Existenz, also hinsichtlich Wille und Verstand, angesiedelte Unfähigkeit, zum wahren Glück, d.h. der Gemütsruhe, zu finden<sup>119</sup>. Insbesondere aus moralphilosophischer Sicht muß Thomasius aufgrund der Willensunfreiheit daher folgern, daß die Menschen „aus eigenen Kräfften zum guten/ nicht gelangen können“ und sie schließlich der Gnade Gottes bedürfen (AA 1/V: S. 62f.)<sup>120</sup>.

Daß Thomasius dennoch an der Absicht festhält, aufgrund der Erkenntnis dieser „nützlichen“ Wahrheit zugleich auf eine Änderung des Ausmaßes dieses elenden Zustandes der Willensunfreiheit, mithin die Verfehlung des Glücks, hinzuwirken, scheint logisch daher wenig überzeugend. Zwischen seinem ethischen Pessimismus einerseits, d.h. der Unmöglichkeit zu einer moralischen (mithin auch rationalen) Vervollkommnung durch eigene Kraft, und seinen zutiefst aufklärerisch-pädagogischen Intentionen andererseits, ist eine tiefe und widersprüchliche Spannung zu konstatieren. Gleichwohl verharrt Thomasius weder in der bloßen Hoffnung auf göttlichen Beistand, noch setzt er - wie Francke - auf den äußeren, erzieherischen Druck zur Herbeiführung eines religiösen Bekehrungserlebnisses. Tatsächlich entwirft er ein Erziehungskonzept, das als Anleitung begriffen werden muß, die Zöglinge bzw. Schüler zu befähigen, ihren eigenen, individuellen Weg zur Glückseligkeit (Gemütsruhe) und Nützlichkeit einzuschlagen. Der oberste Zweck der Erziehung hat folglich darin zu bestehen, dem Schüler das erforderliche geistige ‘Handwerkszeug’ zur Selbstkorrektur seiner eigenen falschen Ansichten zugänglich zu machen: „Alle Absicht der Weißheit“ zielt letztlich darauf, „daß ein jeder der da irret sich selbst (zu, M.K.) reformiren“ in der Lage sei (AA 1/VI: S. 79). Doch mit welchen pädagogischen Methoden ist dieses aufgeklärte Erziehungsideal eines zu moralischer und intellektueller Mündigkeit befähigten Individuums zu realisieren?

---

<sup>119</sup> Aus dem obigen Kontext wird deutlich, daß *Bienert* (1934: S. 370) irrt, wenn er meint, es komme Thomasius „aber nie auf den einzelnen Menschen an.“ Zwar stimmt es, daß dieser Wohl und Nutzen des einzelnen zugleich mit dem Gemeinwohl verknüpft. Seine Folgerung: „Das Individuum soll nur deshalb gebildet und erzogen werden, damit es einst der Gesamtheit des Volkes mit seinem Geist und seinem Körper dienen kann.“, ist in ihrer Einseitigkeit jedoch falsch.

<sup>120</sup> Daß Thomasius keinen Zweifel daran läßt, daß ohne göttlichen Beistand keine Hilfe möglich ist, ist das Ergebnis des - selbst eingeräumten - Scheiterns seiner säkular angelegten Sittenlehre. (Vgl. ASL: S. 488ff.). Gegen die Macht der Affekte hilft keine „Cur“ denn Christus (AA 1/V: S. 66). Das bedeutet aber nicht den Verzicht auf einen irdischen Glücksanspruch: Vielmehr setzt sich die angestrebte Gemütsruhe, die im Diesseits als Seelenverwandtschaft mit gleichgesinnten Menschen bestimmt wird, im Jenseits nur auf einer andern Ebene fort, nämlich als Vereinigung mit Gott (AA 1/V: S. 67).

Zunächst unternimmt Thomasius einen radikalen Angriff auf die gängige *Schulpraxis* seiner Zeit. Hierbei lassen sich all seine pädagogischen Überlegungen stringent aus der zugrundegelegten These ableiten, daß Bildung primär und vordringlich vor allem darin bestehen muß, den Schüler zu einem zur eigenen Selbstreformation fähigen, d.h. moralisch wie intellektuell urteilsfähigen Subjekt heranzuziehen. Den Antagonismus seines eigenen aufklärerischen pädagogischen Ideals zur Realität des Schulwesens hebt Thomasius um so krasser auf der Folie seiner Begriffsdefinition von öffentlichen Schulen hervor, worunter sog. Trivial- oder Partikular-Schulen, allgemeine oder Land-Schulen sowie Gymnasien zu rechnen sind. Diese werden von ihm charakterisiert durch folgende Elemente: die Lehre einer *Vielzahl* von Künsten und Wissenschaften, das *Stillsitzen* der Schüler, das bloße *Mitschreiben* von Diskursen bzw. Diktaten und das sture *Auswendiglernen*<sup>121</sup>. Mit diesen Charakteristika, die er größtenteils „eher zur Lehre der Thorheit förderlich“ (AA 1/III: S. 30) erachtet, liefert er jedoch keineswegs eine überzogene Karikatur, sondern ein offenbar sehr realistisches Abbild der Schulpraxis seiner Zeit<sup>122</sup>.

Um so anschaulicher wird, daß es ihm mit der *einen* grundlegenden und zu vermittelnden Wahrheit (Weisheit) um den Primat des *Sinns* von Bildung geht, und zwar gegenüber der Vermittlung einer Vielzahl von Künsten und Wissenschaften (also Fachdisziplinen wie etwa Grammatik, Rhetorik, Mathematik, Physik, *Philosophia practica*<sup>123</sup>), die, solange sie vom Nutzenkriterium gelöst sind, allenfalls totes, sinnloses Wissen ohne jeglichen Wert darstellen. Wenn Thomasius das disziplinierte Sitzen nicht für erforderlich hält, weil auch Christus und Sokrates diskutierend spazieren gingen, mag das heute als kuriose Randbemerkung scheinen. Tatsächlich bedeutet das die Abkehr von einem gängigen Erziehungsziel der Zeit, denn das Stillsitzen war ein zentrales Element der sozialdisziplinierenden Aufgabe, die der Schule beigemessen wurde, nämlich als Schule der Zucht<sup>124</sup>. Deutlicher wird der Bruch zur bisherigen Schulpraxis in der Ablehnung des bloßen Mitschreibens von Diktaten, was unmittelbar auf sein neues Bildungsideal verweist, das eigenes Nachdenken auslösen,

---

<sup>121</sup> Eine Schule ist „eine willkürliche Gesellschaft eines Lehrers und seiner Lehrlinge/ da ein Lehrer fremden Kindern/ die zu gewisser Zeit zusammen kommen/ und sich niedersetzen/ allerhand Künste und Wissenschaften/ entweder durch einen discurs oder durch dictiren in die Feder erkläret/ oder anderer Leute Lehren auswendig lernen und aufsagen lässet.“ (AA 1/III: S. 26f.)

<sup>122</sup> Zum ländlichen und städtischen Schulwesen vgl. den Überblick von *Urte von Kortzfleisch* (1988).

<sup>123</sup> Zu deren daher notwendigem Versagen vgl. AA 1/V: S. 56ff. Dem entspricht auch die Ablehnung der These, es gebe mehrere Weisheiten bzw. die eine ließe sich teilen, etwa in theologische, juristische, medizinische, philosophische, vgl. AA 1/V: S. 53f.

<sup>124</sup> AA 1/V: S. 69. Vgl. *van Dülmen* (1990: S. 118). Noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts „war das pädagogische Ziel des Stillsitzens“ selbst für Kinder der Oberschichten typisch (*von Kortzfleisch* 1988: S. 51).

d.h. zum *Verständnis* einer Sache beitragen soll<sup>125</sup>. Ebenso soll an die Stelle einseitiger und langer Diskurse, die beim passiven Zuhörer allenfalls „Eckel“ hervorrufen oder gar die Gewöhnung an einen gesellschaftlich nutzlosen „subtilen Müßiggang“ (AA 1/V: S. 74), Neugier „durch einen lebendigen discurs“ hervorgerufen werden (AA 1/V: S. 69). Die aktive Beteiligung der Schüler am Unterricht soll geradezu zum vorurteilslos-freien, d.h. nichtautoritären *Dialog* mit dem Lehrer geraten<sup>126</sup>: „... so kan man keine bessere und nützlichere Lehrart finden/ als wenn der Zuhörer fragt/ und der Lehrer antwortet/ oder/ wenn ja der Lehrer der information halben fragen muß/ daß er nichts auswendig lasse reden/ sondern den Zuhörer lasse reden was er wil/ damit er entweder seines Irrthums überzeuge/ oder in der Warheit desto besser bekräftiget werde.“ (AA 1/V: S. 74). Auch Irrtümer sind daher nicht Anlaß zur Strafe, sondern zu einer produktiven sachlichen Argumentation. An Stelle eines „Plappernde(n) Papageyen und unnütze(n) Kerl(s)“ (AA 1/V: S. 76), der lediglich auswendig gelerntes Wissen unreflektiert reproduziert, erscheint somit das Ideal des selbständig reflektierenden, zur eigenen Meinung und Argumentation fähigen Schülers, dessen Fähigkeiten ihn mittelbar auch zum potentiell nützlichen Gesellschaftsmitglied qualifizieren. Daß eine solche Erziehung der Schüler auf das freiwillige, einsichtige Ablegen ihrer Vorurteile (der *praeiudicia auctoritatis* und *praeipitantiae* bzw. der des Willens und des Verstandes) zielt, ist evident. In besonderer Weise soll das durch die eigenständige Überprüfung der vorgetragenen Lehrmeinungen erfolgen: Schüler sollen dahin gelangen, „selbst durch eigenes Nachdencken die Warheit des discurses ihres Lehreres zu examiniren“ (AA 1/VI: S. 83). Bildung ist für Thomasius demnach keine Frage der Anhäufung von Wissen, sondern der *Erziehung* zum selbständigen, nutzbringenden Umgang *mit* Wissen. Schulen nach dem Muster seiner obigen Definition sind deshalb zur Beförderung menschlicher Wohlfahrt und wahrer Weisheit ebenso ungeeignet wie unnötig<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> AA 1/V: S. 75. Dasjenige Wissen, das gegebenenfalls noch auswendig zu lernen ist, muß freilich ebenso *verstanden* werden, vgl. AA 1/VI: S. 82.

<sup>126</sup> Die Bevorzugung der „uhralten wohlgegründeten Manier durch Frage und Antworten“ (AVL: S. 276) gilt für Thomasius prinzipiell als beste Methode der *Wahrheits*-erkenntnis. In seiner „Ausübung der Vernunftlehre“ setzt er diese, unter Hinweis auf Sokrates, diametral der diesbezüglich abgelehnten (aristotelischen) Syllogistik entgegen: „Was das Disputiren durch Fragen und Antworten betrifft/ ist dieselbe wohl unstreitig die beste/ weil auff gleiche Weise die Warheit bey uns selbstenn nebst denen Irrthümern erkannt wird ... und daß keine bessere Lehr-Art als diese sey/ zugeschweigen/ daß dadurch der Irrende gleichsam genöthiget wird/ seinen Fehler zu erkennen/ in dem man ihn durch sein eigenes Geständniß dahin bringet/ daß er den Ursprung desselben zu begreifen anfängt/ und also durch seine süsse Gewalt getrieben entweder seinen Irrthum wiederrufen/ oder sich selbst widersprechen/ oder aus Scham stillschweigen muß.“ (AVL: S. 281).

<sup>127</sup> AA 1/V: S. 47ff.

Ein derartiges, auf rationale und moralische Einsicht abhebendes und im Kern nichtautoritäres Erziehungsmodell läßt schließlich auch keinen Platz mehr für Strafen und Zwang<sup>128</sup>. Statt dessen setzt Thomasius auf den individuell angepaßten guten Rat und die Ermahnung, vor allem aber auf das vorgelebte gute Vorbild (Exempel) des Erziehers<sup>129</sup>. Daß er zur Erlangung der Weisheit die Möglichkeit allgemeiner „Lebens-Regeln“ bestreitet und daher für die Anpassung der Lehrart an den *individuellen* Charakter und die Begabungen des Schülers als Adressaten optiert, setzt ebenso die Annahme von der Individualität aller Menschen voraus wie die, daß Weisheit nur individuell zu erlangen ist. Selbst wenn Individualität meist als Mannigfaltigkeit der je nach Affektmischung herrschenden Laster negativ bestimmt ist<sup>130</sup>, verlangt sie doch, daß die individuellen Fähigkeiten eines jeden so zu entdecken und auszubilden sind, daß sich sowohl für das Individuum selbst als auch die Gesellschaft der größtmögliche Nutzen ergibt. Insofern steht auch dieser Aspekt der damaligen Praxis des Unterrichts zumindest an unteren Schulen entgegen, denn er fand ohne Rücksicht auf das verschiedene Alter oder die Eignung der Schüler statt<sup>131</sup>. Daß mit dieser Form von Erziehung freilich auch die Anforderungen an den Lehrer wachsen, soll hier nur am Rande erwähnt werden. Ausdrücklich etwa ist es dessen Aufgabe, die Schüler zur kritischen, selbständigen und vorurteilsfreien Reflexion über andere Meinungen anzuregen oder auch, vorbildhaft, seine eigenen Meinungen und nicht lediglich die von anderen (Autoritäten) zu vertreten - sofern freilich Lehr- und Meinungsfreiheit gewährt wird<sup>132</sup>.

Dennoch führt ein derart aufgeklärtes Erziehungsverständnis bei Thomasius gerade nicht auf die Forderung nach einer grundlegenden institutionellen Schul-

---

<sup>128</sup> „Aller Zwang aber ist nicht allein zu Erlangung der wahren Weißheit/ solche zu befördern/ nicht nöthig/ sondern es ist auch sonnenklar/ daß alle Lust und Begierde zu einem Dinge/ wenn ein Zwang dazu kompt/ er sey wie er wolle/ wo nicht verdorben/ doch verringert wird.“ (AA1/V: S. 69) Vgl. AA 1/VI: S. 82. Mit der Ablehnung des Zwanges als Mittel der Erziehung einerseits und der Hoffnung auf mündige Einsicht andererseits, setzt Thomasius somit in pädagogischer Hinsicht fort, was bereits für den Bereich der Trennung von Recht und Moral konstitutiv war: Auf innere Überzeugungen und Ansichten darf kein äußerer, d.h. gewaltsamer Zwang ausgeübt werden.

<sup>129</sup> Vgl. AA 1/VI: S. 79.

<sup>130</sup> AA 1/VI: S. 82f. Es ist eine Tatsache für Thomasius, daß jeder Mensch „andern Lastern ergeben sey, alß der andere; und die Mixtur so offt und vielfältig variret, alß Menschen sind“ (EP: S. 414).

<sup>131</sup> Vgl. *van Dülmen* (1990: S. 116).

<sup>132</sup> AA 1/V: S. 83f. Ebenso ist die bloße Orientierung der Lehre an vorhandenen Büchern zur Weisheit weder notwendig noch nützlich, „da vielmehr insgemeine diese Lehrart eine Anzeigung ist entweder einer Tyrannei/ daß man die *Lehrer* an anderer Leute Worte und Gedancken binden will/ oder eine Ungeschicklichkeit im Lehrer/ daß er anderer Leute Wort und Gedancken zerzerret/ und eine tode und abgeschmackte Lehre vorträgt/ weil er selbst nichts eigenes zu lehren im Schatz seines Hertzens hat.“ (AA 1/V: S. 76, Herv. M.K.)

reform entsprechend den vorgetragenen Prinzipien. Statt dessen zieht er den häuslichen *Privatunterricht* (durch den Hausvater) gegenüber dem in einer öffentlichen Schule vor. Wenngleich sich dieses Konzept als nicht zukunftsfähig erwies, lassen sich doch zumindest mehrere Gründe für diese Option herausarbeiten<sup>133</sup>, die sowohl auf die historische Realität des Schulwesens als auch auf den prinzipiellen Reformansatz von Thomasius und sein Erziehungsziel zurückzuführen sind. So scheint die Bevorzugung des Privatunterrichts eine unmittelbare Reaktion auf seine Kritik am Ist-Zustand der öffentlichen Schulen und an der Qualität des dortigen Unterrichts. Beides hat weder mit seinem Erziehungsziel noch mit seinen pädagogischen Prinzipien das geringste gemein. Auch die Qualifikation der 'Lehrer' stellt sich für ihn schlichtweg katastrophal dar: Hausväter müssen oft die „information ihrer Kinder in Schulen solchen Kerlen anvertrauen/ welchen (wenn es bey ihnen stünde) niemand gerne eine Kuh oder ein Schwein zuhüten übergeben würde.“ (AA 1/V: S. 52)<sup>134</sup>. Ein weiterer Grund liegt aber darin, daß Thomasius einer obrigkeitlich-institutionellen Änderung des Schulwesens (etwa per Gesetzgebung) keine Erfolgchancen einräumt. Statt dessen muß eine Reform des Schulwesens - wie jede andere gesellschaftliche Reform - bei einer Änderung des Bewußtseins der Subjekte ansetzen. Erst nachdem hier eine Änderung der Positionen erreicht ist, können auch die Institutionen von innen her durch das Wirken der einzelnen reformiert werden<sup>135</sup>. Daß hierbei dann insbesondere der Universität eine zentrale Bedeutung zukommt, wird später zu zeigen sein. Und schließlich erlaubt auch die prinzipielle Neudefinition des Erziehungsziels die Bevorzugung des häuslichen Privatunterrichts, denn indem sich dieses weg vom akkumulativen Erwerb Schul- oder Fachwissens hin zur Vermittlung von Weisheit verschiebt, kann selbst ein fachwissenschaftlich unkundiger Hausvater für eine solche Erziehung befähigt sein. Wichtiger als die Vermittlung von spezifischem Fachwissen ist zunächst die Vermittlung von Wertmaßstäben und Kriterien, an denen sich erst dann dessen Wert messen lassen muß. Am Ende einer solchen Erziehung soll das moralisch-sittliche wie rational mündige Subjekt stehen, das erst auf dieser Grundlage zum sozial kompetenten Gesellschaftsmitglied wird: „Man muß ihn (den Knaben, M.K.) aber auch nicht angewöhnen gantz stumm zu werden/ oder nur als Papagey zu reden/ sondern ihn anführen/ daß er vor sich reden lerne/ was die Gelegenheit und die vorfallende Umstände erfodere/ ingleichen daß er lerne *fremymüthig* zu reden/ und seine *Meynung* deutlich von sich gebe.“ (PK: S. 196,

<sup>133</sup> Ohnehin wurden Kinder der Oberschicht auch später noch meist privat erzogen, vgl. von *Kortzfleisch* (1988: S. 51).

<sup>134</sup> Zum öffentlichen Schulwesen, sofern vorhanden, und insbesondere in bezug auf die unteren Schulen vgl. *van Dülmen* (1990: S. 116ff.). Zur Illustration dieser Verhältnisse vgl. die Wiedergabe des Protokolls einer Dorfschullehrerwahl von 1729 bei *von Kortzfleisch* (1988: S. 45f.).

<sup>135</sup> AA 1/VI: S. 79. Vgl. zu dieser Thematik hier auch Kapitel VII.2. (Universitätsreform) sowie VII.2. (Justizreform).

Herv. M.K.). Allerdings halte ich es nicht für ausgeschlossen, seine Entscheidung für den Privatunterricht und gegen die öffentliche Schule weniger prinzipiell zu interpretieren<sup>136</sup>, sondern eher im Sinne der Wahl der *vorläufig* besten Erziehungsmöglichkeit, d.h. solange die Wirkung eines grundlegenden Gesellschaftswandels vermittelt aufgeklärter Individuen noch nicht greift<sup>137</sup>.

*Exkurs: Die Konkurrenz pädagogischer Konzepte - die Kontroverse  
zwischen Thomasius und Francke*

Mit seinem Konzept von Erziehung als Persönlichkeitsbildung wandte sich Thomasius nicht nur gegen die traditionelle Schulpraxis seiner Zeit. Es steht ebenso im Hintergrund seiner scharfen Auseinandersetzung mit dem pädagogischen Reformanliegen August Hermann Franckes<sup>138</sup>, seines Halleschen Professorenkollegen, Glauchaer Pfarrers und vor allem Gründers der später nach ihm benannten Waisenhaus-Stiftungen, die letztlich zum Bruch ihrer ehemals freundschaftlichen Beziehungen führte. Anlaß waren die 1699, auf Bitte Franckes, von Thomasius verfaßten „Verlangte Erinnerungen über beygefügte Einrichtung des Paedagogii Glauchensis“, in denen er schwere Vorwürfe gegen das Franckesche Projekt erhebt. Der Form nach formuliert Thomasius in dieser kurzen Schrift lediglich kritisch-polemische Fragen an dessen pädagogisches Konzept<sup>139</sup>. Ohne hier selbst einen alternativen Entwurf zu formulieren, läßt sich dennoch unschwer auf seine eigenen Gegenpositionen rückschließen, die weitgehend die oben erläuterten Prinzipien und Regeln erkennen lassen. Im großen und ganzen betrifft seine Kritik folgende Themen: Die Frage nach dem Erfolg des religiös-sittlichen Erziehungsziels Franckes, die Befähigung und Qualifikation der Lehrer und das vermutete Ergebnis der von Francke vertretenen pädagogischen Methoden. Dadurch geht Thomasius auch über die Diskussion des Franckeschen Erziehungsziels von „wahren Christen“<sup>140</sup> hinaus. Er

---

<sup>136</sup> Hierzu vgl. V-Osse: S. 31f.

<sup>137</sup> Dennoch: „Seine Privaterziehungstheorie stand seinen sonstigen Volksbildungsbestrebungen geradezu im Wege und kennzeichnet auch pädagogisch seine Begrenzung im Verhältnis zu *Ratke* und *Comenius* vor und *Francke* nach ihm.“ (*Schulz-Falkenthal* 1955: S. 553).

<sup>138</sup> Zu Franckes pädagogischen Konzept vgl. *Neumann* (1994); *Herrmann* (1993: S. 33ff.), *Menck* (1994); v.a. aber *Deppermann* (1993: S. 251ff.). Zur historischen Entwicklung und außerordentlichen Bedeutung der pietistischen Einflüsse auf das Schulwesen Brandenburg-Preußens (bes. Berlin), die mit *Spener* und *Francke* einsetzt, vgl. insgesamt *Friedrich-Franz Mentzel* (1993).

<sup>139</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde die Schrift durch Indiskretion auf pietistischer Seite veröffentlicht. Zur Auseinandersetzung vgl. u.a. *Nebe* (1931), *Bienert* (1934: S. 62ff.), insbesondere *Hinrichs* (1971: S. 371ff.).

<sup>140</sup> Vgl. EP: S. 413f. Auf den zwar wichtigen, aber theoretisch weniger ergiebigen Vorwurf der sittlichen und geistigen Reife der Lehrer soll hier nicht weiter eingegangen



setzt sich vielmehr prinzipiell mit der Aufgabe von Erziehung im Hinblick auf *Gesellschaft* und *Individuum* auseinander. Es wurde vermutet, daß der Konflikt von Thomasius mit Francke vor allem auf den „Gegensatz eines quietistischen Mystizismus zu einem aktivistischen Pietismus“ (Nebe 1931: S. 397) zurückzuführen ist. Diese Interpretation ist jedoch irreführend, weil sie den Konfliktausbruch zu eindimensional auf religiöse Differenzen reduziert. Entscheidend ist nicht das religiöse Selbstverständnis, sondern die letztlich davon abstrahierten und rational-säkular fundierten Positionen in Thomasius' anthropologischen Grundannahmen und die von ihm daraus abgeleiteten Konsequenzen über das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Staat, Glaube und Zwang, von privaten Angelegenheiten und denen von öffentlichem Interesse. Daß Thomasius gar „kein Wort der Anerkennung“ (Nebe 1931: S. 395) für die pädagogischen Reformgedanken Franckes findet, ist daher keinesfalls verwunderlich<sup>141</sup>. Denn die Gemeinsamkeiten ihrer beider Vorstellungen, die sogar dahin führten, Francke die praktische Umsetzung der Thomasischen Bildungskonzeption zuzuschreiben, gehen nicht über die formalen Elemente eines Lehrplanes (so wichtig diese in ihrer Zeit waren) hinaus - ihren Inhalten nach bleiben sie substantiell unterschieden<sup>142</sup>. Sein harsche Entgegnung Franckes stellt keineswegs eine bloße Kritik an der Umsetzung eines pädagogischen Werkes dar, sondern vielmehr einen Frontalangriff: auf dessen anthropologische Prämissen, auf das Erziehungsideal überhaupt, die gewählten pädagogischen Methoden sowie den sozialen Schaden des Franckeschen Erziehungswerkes, den er prognostiziert.

Schon prinzipiell spricht Thomasius dem von Francke verfolgten Ziel, nämlich die Erziehung von zuvor „böshafften Kindern“ zu „wahre(n) Christen“ und

---

werden. *Nebe* (1931: S. 401) zumindest sieht hierin eine eklatante Fehleinschätzung der Mitarbeiter *Franckes* durch Thomasius.

<sup>141</sup> Ebenso vermißt *Bienert* (1934: S. 169) „... seine Anerkennung. Das war eine Mißachtung der tatsächlichen Leistung, die auch damit nicht zu entschuldigen ist, daß Thomasius nur seine Beanstandungen zu Papier brachte. Ein Wort des Lobes hätte ihn nichts gekostet.“

<sup>142</sup> Tatsächlich finden sich in *Franckes* Konzept etliche Elemente, die denen von Thomasius gleichen, etwa die unter konsequenter Nutzenorientierung zu setzenden Schwerpunkte auf Sprachen und Realienfächer. Gravierende Unterschiede bestehen schon im Schwerpunkt der Ethik, die bei Thomasius zwar mit der Religion übereinstimmen soll (gottesfürchtige Sittenlehre), bei *Francke* jedoch durch Religion ersetzt wird. Auch für das gesellschaftliche Verhalten von Höflichkeit gelten bei beiden gänzlich andere Maßstäbe. Daher ist vor einer Überbetonung der Gemeinsamkeiten zu warnen. *Bienert* (1934: S. 371) etwa vertritt die Meinung, daß *Francke* die Thomasischen Ansätze für seinen Lehrplan des Pädagogiums „getreu übernommen“ habe. Ähnlich *Nieser* (1992: S. 109, 113), der v.a. die Gemeinsamkeiten hervorhebt und *Francke* die Übernahme des von Thomasius entworfenen „frühbürgerlichen Bildungsideals“ unterstellt. *Rausch* (1931: S. 267f.), der auch die Gemeinsamkeiten anführt, verweist m.E. aber zu Recht darauf, daß *Francke* mit dem Versuch, „das Bildungswesen und die Bildungsarbeit unter die Herrschaft und Aufsicht der Kirche zu bringen suchte“, letztlich „ein mittelalterliches Ideal erneuert“ hat (1931: S. 279).

sittlich besseren Menschen (EP: S. 413f.) einen realistischen Ansatz ab. Das erklärt sich indes erst aus den Implikationen seines eigenen affektiv-voluntaristisch begründeten Individualismus, die hier allerdings nur ansatzweise argumentativ aufscheinen. So steht sein anthropologischer Pessimismus (Willensunfreiheit aufgrund affektiver Determination) z.B. dann im Hintergrund, wenn er Francke eine völlige Überschätzung der Reichweite der Möglichkeiten von sittlicher Erziehung überhaupt unterstellt, denn bereits dessen Erklärung der Ursachen moralischer Verderbnis liegt ein falsches Menschenbild zugrunde<sup>143</sup>. Indem Thomasius so die „Boßheit“ der Menschen primär als anthropologisches Datum und weniger als Ergebnis sozialer Mißstände interpretiert, ist ihm freilich auch der Weg versperrt, die weitere Bedeutung des für die damalige Zeit richtungsweisenden Ansatzes von Francke zu erkennen: Dieser nämlich führte erstmals die sittliche und geistige Verkommenheit auch auf ihre *sozialen* Wurzeln zurück und suchte sie daher durch die Änderung der sozialen Mißstände zu bekämpfen.

Daß Thomasius mit dieser Position „eigentlich jede Möglichkeit einer Pädagogik“ (Hinrichs 1971: S. 371) ausschließt, scheint, wie auch oben beschrieben, merkwürdig unreflektiert: Die Spannung seines eigenen Erziehungskonzepts, das einerseits auf der Erkenntnis dieses anthropologischen Pessimismus' (Willensunfreiheit) aufbaut, aber andererseits vor dem Hintergrund eines Individualismus auf die Erziehung zu geistiger Mündigkeit zielt, blendet er offenbar aus. Allerdings zieht seine Annahme der affektiv bestimmten Individualität der menschlichen Lasterhaftigkeit logisch die Folgerung nach sich, daß auch der Weg hieraus nur individuell sein kann. In Verbindung mit der Überzeugung, daß menschliches Glück im wesentlichen ein innerlich-individuelles Gut der Gemütsruhe darstellt, bestreitet Thomasius daher ebenso den Nutzen des nicht-privaten, öffentlichen gemeinsamen Gebetes, das ein wesentlicher Bestandteil des Franckeschen Erziehungsmodells ist, wie die Möglichkeit von nicht adressatenbezogenen, d.h. allgemeingültigen (moralisch-sittlichen) Erziehungsregeln<sup>144</sup>. Ebenso dezidiert lehnt er die von Francke zur Erreichung seines Zieles prinzipiell gewählte Strategie ab, mittels einer weltlichen Institution (Schule), d.h. mit *äußeren* (weltlichen), erzieherischen *Zwangsmitteln* den (auch im reli-

---

<sup>143</sup> „Ob die Boßheit der Menschen hauptsächlich dem Mangel an guter Aufferziehung, und gegebenen Aergerniß, oder nicht vielmehr dem innerlichen bösen Saamen des menschlichen Hertzens zuzuschreiben sey, und ob dieser Saame durch vor- und nachsprechen, oder auch vor- und nachbeten getilget, und die Menschen bekehret werden mögen? [...] Ob des Menschen Wille auch nur die geringste Freyheit habe, das vorge-sagte oder vorgemachte Gute aus Hertzensgrunde nachzuthun?“ (EP: S. 414).

<sup>144</sup> EP: S. 414. Dazu *Hinrichs* (1971: S. 363): „... Francke hat nach seiner Auffassung nur ein einziges Rezept für alle Menschen, während Thomasius aus den unendlich vielen Mischungsmöglichkeiten der Grundaffekte unendlich viele individuelle Wege zur Bekehrung kennt.“ „Das aber, die unendliche Verschiedenheit der Menschen war Thomasius' große Entdeckung gewesen.“ (*Wedemeyer* 1955: S. 530).

giösen Sinne) *innerlichen* Frieden des Individuums herbeizuführen. Darüber hinaus unterstellt er dem Pädagogium Franckes - wie allen anderen öffentlichen Schulen auch - daß dessen Errichtung weniger religiös motiviert ist, sondern eher auf weltliche Interessen seiner Gründer und Stifter zurückzuführen ist, wenngleich nicht aus „bösen, doch aus menschlichen und heidnischen Absichten“ (EP: S. 414). Das mußte einem Affront gleichkommen: Denn somit stellt Thomasius auch die Bestrebungen der Franckeschen Reformbewegung - kaum verkläusuliert - in die alte Tradition kirchlichen Machtinteresses, dessen Kontinuität sich vom Papsttum über die lutherische Orthodoxie nun auch bei den Pietisten fortsetzt<sup>145</sup>.

Tatsächlich findet sich das gesamte Erziehungsprogramm Franckes seinen massivsten Vorwürfen ausgesetzt. Diametral gegenüber dem von ihm selbst verfolgten Ideal eines moralisch-sittlich mündigen und zur geistigen Selbständigkeit befähigten Individuums, das somit auch der Gesellschaft nützlich sein kann, sieht er bei Francke alle dahin führenden Anlagen systematisch durch Zwang unterdrückt, mithin jede Persönlichkeitsbildung konterkariert<sup>146</sup>. So kritisiert er etwa die harte schulische Disziplin, die den Schülern noch nicht einmal eine einzige freie Stunde und damit Gelegenheit zum eigenen Nachdenken gestattet<sup>147</sup>. Die permanente Beaufsichtigung und Beschäftigung der Kinder (außerhalb des eigentlichen Unterrichts mußten die Kinder arbeiten<sup>148</sup>) läßt ihn sogar fragen, ob sie nicht „in viel größerer Slavery erzogen werden, als die Mönche, auch von den schärfsten Orden?“ (EP: S. 416f.). Vollkommen inakzeptabel bleibt für ihn die Franckesche Pädagogik, die faktisch jegliche Individualität unterdrückt, und die tatsächlich - trotz ihrer heutzutage oft gerühmten fortschrittlichen Elemente - „auch im Kontext des 18. Jahrhunderts ... ein System extremer Repression“ darstellte (Deppermann 1993: S. 252). Am Ende einer derartigen Erziehung befürchtet Thomasius Menschen, die durch religiöse Indoktrination und schulischen Zwang zur sittlichen wie rationalen Unmündigkeit

---

<sup>145</sup> Er spielt hier m.E. auf eine häufig von ihm vorgetragene These an. Sie besagt, daß alle Schulen und Universitäten ursprünglich vom Papsttum zur Stärkung der eigenen Machposition gegründet wurden - und in ihrer gesamten Ausrichtung den weltlichen Machtinteressen des Klerus dienen.

<sup>146</sup> *Francke* zielte auf „die Einsenkung des menschlichen Willens in den göttlichen, also die ‘Brechung des Eigenwillens’, was dasselbe bedeutet wie die Überwindung der Selbstsucht.“ (Deppermann 1993: S. 251). *Herrmann* (1991: S. 124) bemerkt in bezug auf *Francke* und *Fénelon*: „... die ‘Zucht’ des sündigen Menschen von Kindesbeinen an, die Brechung seines ‘bösen Willens’ bedeutet doch eben nicht die Erziehung und Bildung eines Menschen als (potentiellen) sittlichen Subjekts, das *selbstverantwortlich* ist.“

<sup>147</sup> „Denn die Geschicklichkeit des Verstandes besteht im Denken, und wird durch kontinuierliches Hören und Nachsprechen, auch Lesen verderbet.“ (EP: S. 417)

<sup>148</sup> Im Deskriptiven vgl. *Ahrbeck-Wotghe* (1964: S. 122ff.). Den Folgerungen in ihrem Aufsatz ist indes mit großer Skepsis zu begegnen („Tendenz zur Demokratisierung“, Handeln im „Interesse der aufstrebenden bürgerlichen Klasse“ etc.).

deformiert, jedoch nicht zur Freiheit bzw. Selbständigkeit vorbereitet sind: „Wie wil man es aber verantworten, wenn man einen solchen Knaben, den man biß auff den letzten Augenblick nicht eine Minute alleine getrauet, hernach auff einmahl in die Freyheit schickt, Er komme nun auff eine Universität, oder Handwerck, oder sonst wohin?“ (EP: S. 417)

Insgesamt befürchtet Thomasius von der Franckeschen Erziehung für Individuum wie Gesellschaft eine gleichermaßen verheerende Wirkung. So vermutet er (auf dem Boden seiner Affektentheorie), daß hier allenfalls bis zur Bekämpfung der Neben-, nicht jedoch der Hauptlaster vorgedrungen wird. Wahrscheinlich sei sogar, daß bei den im religiös-asketischen Drill zur „frommen Heuchelei und subtilen Selbst-Betrug“ (EP: S. 414) Erzogenen statt dessen unter dem Mantel der Illusion der eigenen moralischen Unfehlbarkeit die - im Vergleich zur Wollust sozial schädlicheren - Affekte des Ehrgeizes und Geldgeizes gefördert werden<sup>149</sup>. Schlimmer noch: Diese Art religiöser Selbstgefälligkeit macht die Zöglinge „zum gemeinen Leben und Wandel untüchtig“ (EP: S. 414) und kann sogar eine unmittelbare *Gefahr* für den gesellschaftlichen Frieden darstellen. Denn ob geheuchelte oder wirklich empfundene Frömmigkeit - beides führt zu moralischer Arroganz, die ein 'asoziales' bzw. sozial destruktives Potential birgt: Sie kann sowohl zu fehlender Achtung dem Mitmenschen gegenüber als auch zur Mißachtung und damit Verkenning der sozial notwendigen Funktion der gesellschaftlichen Umgangsformen (Sitten, Mitteldinge) führen<sup>150</sup>. Zieht man die von Thomasius gerade dem *Decorum* beigemessene Bedeutung in Betracht - erst der gesittete gesellschaftliche Umgang bietet die Gewähr für einen zivilisierten, möglichst konfliktfreien Umgang der Menschen untereinander<sup>151</sup> - wird hier implizit der Vorwurf der Infragestellung des gesellschaftlichen Friedens erhoben. Deutlicher noch äußert er die Befürchtung, daß die pietistische Rechthaberei in ihrem „sectirerischen Wesen“ zu „Haß oder doch zum wenigsten falschen und heuchlerischen Eyffer“ (EP: S. 416) und letztlich zur (gesellschaftlich destruktiven) religiösen Intoleranz führen kann. Jede Interpre-

<sup>149</sup> Diese Kritik bezieht sich auf die einseitige Bekämpfung der unmittelbar sinnlichen Lüste (Wollust) durch den Pietismus; vgl. *Hinrichs* (1971: S. 368). Im übrigen steht auch dieses Argument in der Linie der Kritik am „Papstthum“, vgl. GMR: S. 112.

<sup>150</sup> Die ursprünglich äußerlich erzwungene und übernommene Frömmigkeit und Sittsamkeit läßt Fromme (Pietisten) andere Menschen „verachten oder wohl diese Verachtung ausbrechen laßen, und sich zum gemeinen Leben und Wandel untüchtig machen.“ (EP: S. 414, vgl. 415ff.).

<sup>151</sup> In diesem Sinne ist auch der Vorwurf zu verstehen, daß die pietistischen Lehrer der Kinder sozial inkompetent, d.h. unfähig zur Vermittlung von gesellschaftlichen Umgangsformen sind. Insbesondere, da das *Decorum* ursprünglich als Nachahmung der oberen sozialen Schichten entsteht (Adel, Hof): „Weil die Landes-Sitte, oder die äußerliche wohlstandige Sitten sich nach der Mode, die Mode aber guten Theils nach dem Hoff sich richten, ob solche Leuthe der Jugend solche Sitten lernen können, die des Hoffes, oder auch bürgerlichen Lebens unerfahren?“ (EP: S. 415)

tation dieser Kontroverse, welche diese Dimension unberücksichtigt läßt, dringt daher nicht zu ihrem Kern vor<sup>152</sup>.

Sicher mag die Thomasische Einschätzung der Franckeschen Erziehungsprinzipien teils polemisch überspitzt sein. Ohne Zweifel aber antizipiert er scharfsinnig, und das bereits in der Entstehungsphase der Franckeschen Anlagen, die einer solchen Erziehung der religiösen Indoktrination inhärenten Gefahren. Tatsächlich wurden später (etwa aus dem Umfeld der Philanthropen<sup>153</sup>) z.B. Heuchelei, faktische Sittenverderbnis sowie die soziale Inkompetenz infolge moralischer Arroganz als die verhängnisvollen Folgen der Franckeschen Entwicklung kritisiert. 1788 schrieb etwa Johann Georg Brieger: „Auswärtige halten dafür, das Hallische Waysenhaus sey eine bewährte Tugendschule und mit dem Unterricht darinn könne keine bessere Einrichtung getroffen werden; allein die Erfahrung hat es gelehret und lehret es täglich, daß Sittenverderbniß der Jugend nirgends so im Schwange sey, als eben in dieser Tugendschule, - die Erfahrung lehret es, daß hier Laster geübt werden, für denen sich der Menschenfreund entsetzt! [...] Die übergrosse Strenge mit der man den Alumnen begegnet, ist zum Theil mit das Verderben derselben; sie artet, so bald sie dem Waysenhause entlaufen sind, in die grösste Zügellosigkeit aus. Für die menschliche Gesellschaft sind die Zöglinge des Waysenhauses gänzlich unbrauchbar - sie sind ungeschliffen, menschenscheu und tückisch ...“ (Brieger 1788: S. 177f.) Ebenso provokant wie zutreffend dürfte Thomasius' Interpretation der weltlichen Depravation des ursprünglich religiösen Reformvorhabens gewesen sein. Denn bald nach seiner Anfangsphase des religiösen Dissidententums entwickelte sich der Pietismus zur staatstragenden Kraft und bediente sich gezielt weltlicher Machtmittel<sup>154</sup>. Dies vorhersehend kumulieren seine Einwände im Vorwurf weltlichen Machtwillens<sup>155</sup>: Es sei, so Thomasius, zu fragen, ob hinter

---

<sup>152</sup> *Bienert* (1934: S. 161ff.) bleibt in der Beschreibung des Streits eher oberflächlich. *Maier* (1995: S. 74) sieht etwas diffus die Gründe der Auseinandersetzung „eher im Atmosphärischen als im Lehrhaften, mehr im Psychologischen als in philosophischen oder theologischen Sätzen“. *Hattenhauer* (1993: S. 179f.) führt die Auseinandersetzung nur auf ein unterschiedliches Kirchenverständnis zurück.

<sup>153</sup> „Seine Ideen waren bald nach seinem Tode so sehr in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen, daß man seine Person darüber vergaß. Der Mann, der hier unbewußt des Thomasius Ideen verwirklichte, war Basedow.“ (*Bienert* 1934: S. 372).

<sup>154</sup> Vgl. *Hinrichs* (1971: S. 352). Dazu auch die verallgemeinernden Betrachtungen von Thomasius über den Wandel von Religionen: Solange sie unterdrückt werden, erheben sie Forderungen nach religiöser Toleranz - sobald sie jedoch diese Toleranz erhalten haben, drängen sie ihrerseits auf Intoleranz und die Unterdrückung der Andersdenkenden. Vgl. A-Osse: S. 539ff.; GMR: S. 380.

<sup>155</sup> „Ob nicht die ganze Einrichtung so wohl Praeceptores, alß Kinder *gesetzlich* anführe, und doch in der That auff einen *gesetzlichen Zwang* hinauslauffe, obsonder der Herr Inspector ... bemühet ist, ihnen einzubilden, es wären nur *Regulae Diaeteticae?* [...] Ob nicht zu dem Wesen der Regularum Diaeteticarum notwendig gehöre, daß der, dem sie vorgeschrieben sind, sich keinesweges eines menschlichen Zwanges oder Straffe von

diesem ursprünglich Gott gewidmeten Werk „nicht eine heimliche Versuchung dahinter stecke, und hohe Zeit sey aus dieser Zerstreung herauszugehen, und zwar desto eher, je größer das Werck gestiegen, und durch Erhaltung vielen Ruhms auch herrlicher Privilegien aus einem im Glauben zwar angefangenen Werck nunmehr in ein politisches und weltliches Gebäude scheint verwandelt zu seyn.“ (EP: S. 419) Hinrichs Einschätzung (1971: S. 375) kann man sich deshalb uneingeschränkt anschließen: „Ohne Zweifel war dies die radikalste und fundierteste Anzweiflung von Franckes Anstalten zur Generalreformation der Welt, mochte sie auch auf vieles einzelne Positive und Fortschrittliche ... nicht eingehen. Sie tat es nicht, weil sie auf das Grundsätzlichste zielte, und sie gipfelte in der Frage, ob hier nicht letztlich geistige Hybris und Machtwille am Werke seien.“

Alles in allem ergibt sich vor dem historischen und gesellschaftlichen Entwicklungshorizont für die hier unter dem Stichwort „Erziehung“ aus den Schriften von Thomasius zusammengetragenen Elemente das schon typische Bild: eine spannungsreiche Mischung von traditionellen und ‘modernen’ Gedanken. Betrachtet aus der Perspektive des heutigen pädagogischen Forschungsstandes, bei dem die Wende zur modernen Pädagogik in Rousseaus „Émile“ bzw. dessen Rezeption in Deutschland gesehen wird<sup>156</sup>, dann gehört Thomasius’ Denken natürlich schon zeitlich zu vormodernen pädagogischen Vorstellungen; gleichwohl lassen sich dessen einzelne Elemente aber vor diesem Hintergrund prüfen. So hegt er aufgrund seines negativen, d.h. affektiv-voluntaristischen Menschenbildes (dem säkularen Äquivalent des sündigen Menschens) noch nicht die Hoffnung auf die menschliche Fähigkeit zur (moralischen) Vervollkommnung, wie sie später die Philanthropen (Basedow, Campe) vertraten. Insofern steht Thomasius eher noch Fénelon<sup>157</sup> und August Hermann Francke nahe; zumal er den letzteren in seinem Pessimismus bezüglich der moralisch-sittlichen Entwicklungschancen sogar deutlich übertrifft. Ebenso wenig sieht er, wie später Rousseau<sup>158</sup>, Kindheit oder Jugend letztlich noch nicht als eigenes Stadium menschlicher Entwicklung an, das besonderer Regeln bedarf und einen besonderen Sinn (Zukunft) besitzt. Erziehung und Bildung werden auch nicht aus der Sicht der zu Erziehenden betrachtet. Unübersehbar ist statt dessen die Geschlossenheit des pädagogischen Ansatzes von Thomasius, der zweifellos aufklärerisch ist, doch die gleichen Prinzipien sowohl bei Kindern als auch bei Erwach-

---

dem Medico zu befürchten habe; und ob dieses Requisiteum auff die Leges Paedagogii könne appliciret werden?“ (EP: S. 418f., Herv. M.K.).

<sup>156</sup> Vgl. *Rousseau* (1998). Dazu u.a. *Ulrich Herrmann* (1988; 1991: S. 123ff.; bes. 1993: S. 31ff., 40f., 44ff.), *Menck* (1994: S. 183), *Kemper* (1990: S. 52-60).

<sup>157</sup> Vgl. *Fénelon* (1702).

<sup>158</sup> „Die Natur will, daß Kinder Kinder sind, ehe sie Männer werden ... Die Kindheit hat eine eigene Art zu sehen, zu denken und zu fühlen, und nichts ist unvernünftiger, als ihr ihre Art unterdrücken zu wollen.“ (*Rousseau* 1998: S. 69).

senen zugrunde legt: etwa Nützlichkeit, Praxisbezug, moralische und rationale Mündigkeit, Vorurteilslosigkeit etc.<sup>159</sup> Die bei ihm zu beobachtenden fließenden Übergänge zwischen der elterlichen, der schulischen Kinder- und der akademischen Jugendlichen- bzw. Erwachsenen-Erziehung sind dafür symptomatisch. Es ist daher auch kein Zeichen von unsystematischem Denken, sondern vielmehr charakteristisch für die Konsistenz seines Ansatzes, daß sich seine Ausführungen über niedere und höhere Schulen faktisch kaum trennen lassen<sup>160</sup>. Der entscheidende Unterschied zwischen ihnen besteht v.a. darin, daß allein den Universitäten die Schlüsselstellung für alle gesellschaftlichen Reformprozesse zukommt. Und schließlich versperrt ihm sein anthropologischer Pessimismus weitgehend die Wahrnehmung der Bedeutung von sozialen Umständen und Einflüssen.

Doch selbst ohne die optimistische Überzeugung von der (moralischen) Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen orientiert Thomasius - wengleich nicht ohne Widersprüchlichkeit - auf eine Förderung des Individuums zum moralisch und rational mündigen Subjekt - und trägt damit zweifellos bereits 'moderne' pädagogische Prinzipien vor<sup>161</sup>. Ebenso kann Thomasius' Anliegen nicht mehr in der theologischen Orientierung der Kinderzucht verstanden werden. Nicht das letztlich jenseitige Seelenheil des Heranwachsenden steht, wie bei Fénelon oder Francke, im Vordergrund, sondern dessen weltliches Glück. Gute Gründe sprechen daher für eine stärkere Beachtung von Thomasius in der Entwicklungsgeschichte der modernen Pädagogik<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Von seiner inneren Logik und von den hier angeführten pädagogischen Regeln wird deutlich, daß Thomasius auch die Erziehung von Kindern bzw. Jugendlichen im Grunde nur als eine besondere Form des Ratgebens versteht: Das Fehlen äußeren Zwanges, die Unmöglichkeit allgemeiner Regeln, die Adressatenanpassung oder die Bedeutung des Exempels sind bekannte Motive der Kunst der Ratgabe.

<sup>160</sup> Vgl. dazu die gesamte Abfolge der Schriften der „Auserlesenen Anmerkungen“, die sich mit der Schul- bzw. Erziehungsthematik beschäftigen (AA I/III-IX, bes. I/VI).

<sup>161</sup> *Herrmann* (1988: S. 13ff.) nennt als Kennzeichen der von der theologisch-anthropologischen Verkommenheit ausgehenden vormodernen Pädagogik Zucht, Disziplin, Gehorsam und Demut, die der modernen hingegen Neugier, Selbsttätigkeit, Interesse.

<sup>162</sup> Z.B. erwähnt *Blankertz* in seiner „Geschichte der Pädagogik“ Thomasius lediglich mit seiner inhaltlichen Vorwegnahme des von *Kant* später definierten Aufklärungsbegriffs (ders. 1982: S. 22), seine spezifischen pädagogischen Ansichten finden hingegen keine Erwähnung. *Nieser* (1992: S. 109) konstatiert das Defizit, doch unterstellt seine Begründung m.E. eine zu große Nähe *Franckes* zu Thomasius: „Daß Thomasius in der gesamten pädagogischen Literatur so wenig Beachtung findet, ist vielleicht seinen vielfältigen anderweitigen Interessen zuzuschreiben; als Schöpfer eines frühbürgerlichen Bildungsideals, nach dessen Vorlage der den Pädagogen bekanntere A.H. Francke das Pädagogium zu Halle einrichtet, dessen Einfluß bis zu den Philanthropen reicht, hätte er eigentlich einen Platz unter den Klassikern der Pädagogik verdient.“

## VII. Das Individuum im Staat

### 1. Der einzelne als Untertan

#### *a) Zum allgemeinen Verhältnis des Untertanen zur Obrigkeit*

In allen Schriften, in denen sich Thomasius mit staatsrechtlichen, staatskirchenrechtlichen oder rechtsphilosophischen Themen auseinandersetzt, tritt das Verhältnis der Untertanen zur Obrigkeit als Gegenstand theoretischer Erörterungen praktisch kaum in den Blickwinkel der Reflexion<sup>1</sup>. Allgemein gilt sein Interesse vor allem der exakten Begründung und Definition der Staatsaufgaben, also den Pflichten eines Fürsten gegenüber seinen Untertanen, mithin den daraus für sein Amt resultierenden Rechten. Das freilich ist schon das Ergebnis einer vom subjektiven Naturrecht geprägten Staatsauffassung: Nur weil das Individuum schon als Träger natürlicher Rechte erscheint und das Ziel des individuellen weltlichen wie geistigen Glücks als berechtigtes Streben anerkannt wird, geht es vor dem Hintergrund der macht- und soziopolitischen Verhältnisse der Zeit primär darum, ein Bild obrigkeitlicher Herrschaft zu entwerfen, in dem die Interessen der Individuen hinreichend geschützt und respektiert werden.

Allgemein ist das Verhältnis der Untertanen zum Herrscher durch das Prinzip bestimmt, daß dieser in die Lage versetzt wird, dem Schutz ihrer Rechte wirksam zu dienen. Nach Thomasius ist das nur bei der Akzeptanz der absoluten Macht des Souveräns der Fall, ein Widerstandsrecht entfällt. Im eigenen Interesse begibt sich der einzelne aus rationaler Einsicht im Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag seiner natürlichen Freiheit bzw. der unbeschränkten Selbstbestimmung zugunsten des Herrschers, um im Gegenzug als Untertan in den Genuß verbürgerter Rechte, Rechtssicherheit und Frieden zu gelangen. Folglich ist er dem Regenten gegenüber zu „Ehrfurcht/ Treue und Gehorsam“ (GRG: S. 498) verpflichtet. Diese allgemeine Gehorsamspflicht gilt selbst dann, wenn der Herrscher seine Souveränität mißbraucht<sup>2</sup>. Ebenso folgert Thomasius, zum

---

<sup>1</sup> Exemplarisch ist das Kapitel seiner „Göttlichen Rechtsgelahrheit“, das die Überschrift „Von den Pflichten derer die in der Republic leben“ trägt. Während hier hauptsächlich die kontraktualistische Begründung eines Staatswesens beschrieben wird, wendet es sich im engeren Sinne tatsächlich nur auf knapp einer (!) von insgesamt dreiunddreißig Seiten den hier zu erwartenden Untertanenpflichten zu. Vgl. GRG: S. 467-499, 498f.

<sup>2</sup> Vgl. hier Kap. II.1.c.



Zeitpunkt seines auf dem socialitas-Gedanken gründenden Naturrechts, aus der Annahme einer notwendigen und wechselseitigen Verflechtung von Gemein- und Individualwohl auf die generelle Priorität des Gemeinwohls: „Ein getreuer Unterthan aber (bonus civis) heisset derjenige/ welcher dem Befehl seiner Obrigkeit gehorchet/ und den gemeinen Nutzen aus allen kräften zu befördern trachtet/ ob er schon siehet/ daß solches seinem Eigennutz zu wieder ist.“ (GRG: S. 472f.). Das schließt z.B. die Verteidigungspflicht für das Gemeinwesen mit ein<sup>3</sup>. Allerdings ist die Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit nur ein Aspekt der allgemeinen Gemeinwohlorientierung<sup>4</sup>. Wenn auch ohne den Gedanken des prinzipiellen Primats des Gemeinwohls explizit zu verwerfen, der indes ohnehin, wie schon gezeigt wurde, letztlich auf das Individualwohl verweist, revidiert Thomasius seine Meinung in den „Grundlehren“ immerhin so weit, daß ein Gemeinwohl, das nicht strikt an das Wohl der einzelnen Individuen gebunden ist, diesen Begriff nicht verdient<sup>5</sup>.

Wengleich der von den Untertanen geforderte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit vom Anspruch her absolut ist, ist darunter aber kein unreflektierter, allein auf bloße Autorität durch Macht gegründeter Begriff zu verstehen. Thomasius schwebt vielmehr das Ideal einer aufgeklärten Fürsteherrschaft vor, das sich nicht nur auf die Aufklärung der Person des Fürsten (durch Räte) bezieht<sup>6</sup>, sondern auch die *Aufklärung* der *Untertanen* einschließt. Deren Ziel ist ganz offenbar eine Art von Loyalität, die auf einer rationalen Einsicht in die Vernünftigkeit von Form und Funktion politischer Herrschaft beruhen soll und daher auch die öffentliche Vermittlung von politischer Bildung auf Schulen und Hochschulen verlangt: „Endlich weil aller und jeder Thun und Lassen nach ihrer eigenen Meinung eingerichtet ist; die meisten aber von einem Dinge so zu urtheilen pflegen/ wie sie gewohnt sind/ und wie sie sehen/ daß insgemein davon geurtheilet wird; und die wenigsten aus eigenen Verstande sehen können was recht und gut ist/ so ist es einer Republic sehr nützlich/ daß solche Lehren öffentlich getrieben werden/ welche mit dem rechten Endzweck und Nutzen der

---

<sup>3</sup> „Endlich sein Leben für sein Vaterland wagen/ ist/ wenn man einen rechten Menschen ansiehet/ ein belustigendes und nützlich Gut; Denn ein tugendhafter Mann thut es mit Freuden/ und erhält dadurch den gemeinen Nutzen/ in welchem sein eigener mit steckt ...“ (ESL: S. 40).

<sup>4</sup> Neben dieser ersten Pflicht eines Bürgers im Staat existiert zweitens die gegenüber dem gesamten Gemeinwesen: „Laß dir nichts lieber seyn/ als den Wohlstand und Sicherheit der gantzen Republic.“ Und drittens die gegenüber den Mitbürgern: „Lebe mit deinen Mitbürgern freundlich und friedlich“. (GRG: S. 498).

<sup>5</sup> „Diesemnach wenn es um einzelne Personen nicht wohl stehet/ wie kan das gantze Corpus glücklich seyn. Dahingegen die Glückseligkeit einzelner Personen eine Phantasia ist/ wen(n) sie mit dem Unglück der meisten verknüpft ist.“ (GL: S. 115) Zum Verhältnis von Gemein- und Individualwohl in seinen beiden Naturrechtskonzepten vgl. hier Kapitel I.1.a sowie I.2.c.

<sup>6</sup> Vgl. hier Kapitel III.4.

Republic übereinstimmen/ und die Gemüther der Unterthanen von Jugend auff der Dinge kundig werden.“ (GRG: S. 495f.) Eine besondere Rolle spielt hier auch das Medium einer literarischen Öffentlichkeit. So läßt er etwa die Protagonisten seiner „Monatsgespräche“ über den Nutzen der deutschsprachigen Publikation von politischen Schriften für Gemeinwesen und Bürger debattieren<sup>7</sup>.

Diese Art einer politischen Bewußtseinsbildung ist freilich noch in keiner Weise mit dem Gedanken politischer Partizipation verknüpft. Aber ebensowenig hat sie mehr mit einem außerhalb jeder Reflexion stehenden (gottgewollten) Gehorsam eines vormodernen Weltbildes oder mit der Vorstellung einer den Untertanen gegenüber völlig arkanisierten politischen Sphäre zu tun. Erst vor dem Leitbild einer auf rationale Einsicht setzenden Loyalität erklärt sich auch, warum Thomasius die praktische Bedeutung der allgemeinen vernünftigen Liebe im Verhältnis der Untertanen gegenüber der Obrigkeit darin bestimmt, daß sie „dahin zu trachten haben/ gleichermaßen dem Fürsten die Regierungs-Last durch *freywillige Submission* und Hülffe ohne Mißtrauen/ Neid und Zwang leichter zu machen“ (ESL: S. 369, Herv. M.K.). Umgekehrt soll sich ein Fürst bemühen, diese Art von freiwilligen Gehorsam zu erzeugen<sup>8</sup>. Er solle, so Thomasius, darauf achten, daß seine Untertanen nicht nur „schlecht wege äusserlich verrichten was ihnen geboten ist/ sondern sie auch so viel wie müglich einen ungewungenen Gehorsam leisten“ (AS 1/I: S. 17).

Erzwingbar ist diese Art von einsichtigem Gehorsam nicht. Daher muß sich der Fürst - im Rahmen seiner legitimen (Zwangs-)Befugnisse - letztlich mit dem bloßen Rechtsgehorsam seiner Untertanen zufriedenzugeben. Die Untertanen sind hingegen auch nur zu einem rein äußerlichen Gehorsam verpflichtet, d.h. zur bloßen Gesetzestreue entsprechend dem geltenden positiven Recht. Einen Fall jedoch führt Thomasius an, in dem sie von dieser Gehorsamspflicht suspendiert sind: nämlich bei einer schweren Verletzung ihrer Religionsfreiheit durch den Fürsten. Darunter ist eine Art passiver Widerstand bzw. ziviler Ungehorsam zu verstehen, der aber keinesfalls die Form eines aktiven Widerstandes anneh-

---

<sup>7</sup> Politische Schriften werden ausdrücklich als solche verstanden, die entweder „von den absehen eines grossen Monarchen vernünftig raisoniren, oder welche kluge und nachdenckliche Consilia geben/ wie ein Werck/ daraus einem Statt grosse Ersprießlichkeit entstehen könne/ es sey zu Krieg oder Friedenszeiten/ angefangen und volführet werden solle; oder endlich welche ihre Obersten Regenten Gerechtigkeit und Ansprüche scharffsinnig ausführen/ und wider diejenige/ so selbige darinnen beeinträchtigen wollen/ mit unwiedertrüblichen Gründen behaupten“. Denn zum einen wird somit „das gemeine beste vortrefflich befördert“ und zum anderen hätten die „Bürger insgesamt selbst den Nutzen davon/ daß sie in fleissiger Lesung dieser Bücher ihren Verstand schärfften/ und nach und nach zu klugen und weisen Staatsmännern würden ...“ (MG 1688/1: S. 65f.).

<sup>8</sup> Die Logik eines solchen, rational-transparenten Gehorsamsmodells dürfte zugleich eine unmittelbare und höhere Verantwortung der Hochschullehrer für das Gemeinwesen implizieren.

men darf, also auch zum Tragen aller positivrechtlich-juristischen (wenngleich auf naturrechtliches Unrecht gegründeten) Folgen verpflichtet, die sich für ihn daraus ergeben<sup>9</sup>. Ansonsten existiert nur der Ausweg des Emigration<sup>10</sup>.

*b) Der Beamte im Fürstenstaat: Subordination und Freiheit*

Von den *allgemeinen* Gehorsamspflichten der Untertanen (als Privatleute) sind die *besonderen* Pflichten der Amtsträger und Beamten zu unterscheiden, einem Personenkreis, der die Räte der Regenten, die Inhaber von Kirchenämtern, Lehrer der Wissenschaft, Richter, Militärs, Diplomaten und Finanzbeamte umfaßt<sup>11</sup>. Thomasius hat sich hierzu, sowohl, was die Intensität der Auseinandersetzung als die Spezifik der Berufsbilder betrifft, nur in sehr unterschiedlichem Maße geäußert. Das von ihm in der „Rechtsgelahrtheit“ für die besondern Pflichten der Amtsträger aufgestellte Gebot: „Trachte nach keinem Ampt/ und nimm keins an in der Republic/ dazu du dich ungeschickt befindest.“ (GRG: S. 499) mag sicher auf individuelle (nicht ständische) Eignung als Voraussetzung für einen leistungsorientierten Staatsdienst abheben. Für eine weitergehende Erläuterung des Verhältnisses von Obrigkeit und Beamtentum reicht es nicht aus. Allgemeine Grundsätze des Verhältnisses von Fürst (princeps) und Gelehrtem (doctor) hat Thomasius vor allem in seinen „Grundlehren“ diskutiert<sup>12</sup>. Zwar entwickelt er hier seine Vorstellungen einer prinzipiellen Arbeits- bzw. Aufgabenteilung der Weisen gegenüber den Narren: den impliziten Anspruch auf politische Mitregierung durch die doctores und die Norm einer informellen Form von Machtkontrolle. Doch handelt es sich hierbei um ein stark verdichtetes theoretisches Modell, das ebenso allgemein wie abstrakt bleibt. Offen bleibt, auf welche konkreten Ämter im absolutistischen Staat es sich beziehen kann oder in welcher Form das derart prinzipiell bestimmte Verhältnis von Fürst und Rat die politische Realität unmittelbar beeinflussen kann. Darüber hinaus finden sich nur vereinzelte und in verschiedenen Kontexten vorgetragene Äußerungen über seine beamtentheoretischen Überlegungen. Wenn auch frag-

---

<sup>9</sup> „Wenn ein Fürst über solche Dinge sein Recht extendiren will, sind ihm die Unterthanen zu gehorchen nicht schuldig, wohl aber sich ihm nicht zu widersetzen, sondern das ihnen wiederfahrne Unrecht zu dulden verbunden.“ (GH 2/1\*: S. 5) „Ja, wenn sie (die Obrigkeit, M.K.) auch gleich dieses thäte/ so wäre man ihr zwar nicht schuldig ihr in denen Dingen so göttlichen Geboten zuwieder/ zu gehorchen/ man hätte aber doch auf Seiten der Unterthanen/ darunter die Priester auch gehören/ nicht Fug und Macht/ sich der Obrigkeit mit Gewalt zu widersetzen.“ (GMR: S. 30)

<sup>10</sup> „Wenn aber der Fürst die Unterthanen zu seiner Religion zwingen will, müssen sie weichen, und können sich nicht mit Gewalt widersetzen.“ (GH 2/1\*: S. 27) Vgl. hier Kapitel IV.1.b.

<sup>11</sup> GRG: S. 498f., vgl. 418f.

<sup>12</sup> GL: S. 74ff. Vgl. hier Kapitel III.4.

mentarisch, lassen sich auf deren Basis doch immerhin einige wesentliche Charakteristika seiner Auffassung über die Pflichten in öffentlichen Ämtern herausarbeiten.

In besonderer Weise hat sich Thomasius mit der Frage nach der Stellung (Pflichten, Rechte) von Hochschullehrern auseinandergesetzt, sicher nicht zuletzt deshalb, weil die Thematik ihn selbst, d.h. seinen Status und sein Selbstverständnis als Rechtsprofessor, Staatsbeamter und Publizist unmittelbar selbst betraf. Um es vorwegzunehmen: Seine Haltung läßt sich auf die These bringen, eine absolute Loyalitäts-, Gehorsams- bzw. Subordinationspflicht bei gleichzeitiger Beanspruchung einer weitgehenden *Lehr- und Diskussionsfreiheit* miteinander zu vereinen. Die Problematik einer derartigen akademischen Freiheit darf indes, trotz der Unschärfe seiner Texte<sup>13</sup>, nicht mit jener allgemeinen Gewissens- bzw. Religions-, Geistes- und Meinungsfreiheit vermischt werden<sup>14</sup>, deren Inanspruchnahme Thomasius als legitimes Recht eines jeden Individuums in seinem Status als Privatmann begründete<sup>15</sup>, sofern dadurch keine Störung des öffentlichen Friedens eintritt. Ebenso wenig darf das mit der - von ihm in und mit seinen „Monatsgesprächen“ (1688/89), dem ersten deutschsprachigen Journal, vehement verfochtenen - Freiheit in der *Respublica literaria* verwechselt werden, d.h. der literarischen Öffentlichkeit, in der allein die Kraft des Arguments unter gleichgestellten Diskutanten entscheidet<sup>16</sup>. Den Beamten kommt *als* Funktionsträgern des Staates kein individuelles Recht zu, sondern nur eine Befugnis aus der Funktion ihres öffentlichen Amtes heraus. Das ist entscheidend.

---

<sup>13</sup> Meist verwendet er einen terminologisch undifferenzierten Freiheitsbegriff und äußert sich auch nicht deutlich, wer als der Träger dieser Freiheit gemeint ist.

<sup>14</sup> Die Gleichsetzung von Lehr- und Gewissensfreiheit, u.a. *Wedemeyer* (1955: S. 526), führt m.E. zu einem allzu euphorischen Bild, das nicht die Perspektive des loyalen Beamten erfaßt.

<sup>15</sup> Dem gesetzlichen Verbot der öffentlichen Lehrfreiheit, dem, obgleich es unbillig ist, aus Gesetzesgehorsam unbedingt nachzukommen ist, hält Thomasius die *private* Freiheit der Meinungsäußerung - als Ausweg - entgegen: „Dergleichen Gesetze verbieten dir niehmalen/ daß du deine Erkenntniß der Weißheit nicht ändern 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 einem 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.“ (ASL: S. 80) Ist selbst das untersagt, kann man seine Meinung bei „tausend Gelegenheiten“, etwa „in Spazierengehen/ bey der Mahlzeit/ auff der Börse/ in Buchläden/ in Gewölben/ bey visiten/ und in Summa bey allen Conversationen“ nach dem Vorbild des Sokrates verbreiten (ASL: S. 81).

<sup>16</sup> Zu dieser Form von Freiheit sowie zu den einzelnen Nachweisen vgl. *Schulz-Falkenthal* (1955: S. 549ff.). Zum Neuigkeitswert der „Monatsgespräche“ (Intention, Adressaten, Raisonement, Genre) vgl. *Jaumann* (1995: S. 276ff.; 1997). Auf die wichtige Rolle, welche die Monatsgespräche beim Prozeß der Herausbildung einer bürgerlichen Öffentlichkeit, so wie ihn *Habermas* (1990) beschrieben hat, zweifellos gespielt haben, kann hier jedoch nicht weiter eingegangen werden.

Zwar hat Thomasius, gemessen an den historisch-konkreten politischen Umständen seiner Zeit, zweifellos einen außerordentlich weit gehenden Anspruch auf Lehrfreiheit vertreten. Doch kann, auch gegen den äußeren Anschein, von der Forderung nach einer völlig uneingeschränkten Freiheit der Lehre sicher nicht die Rede sein, weil deren Inanspruchnahme an bestimmte Bedingungen geknüpft bleibt. Soweit ich sehe, hat eine differenzierte Diskussion seiner Auffassung von Lehrfreiheit bisher kaum stattgefunden.

So bestreitet Thomasius etwa in seiner „Introductio ad philosophiam aulicam“ von 1688 - und damit selbst am Beginn seiner Karriere als „Aufklärer“ gegen Vorurteile allgemein und gegen den Aristotelismus im besonderen - noch keineswegs das traditionelle Recht des Fürsten zur Festlegung der Lehrinhalte an einer Universität: Der öffentliche Vortrag von Lehren (*doctrinae*) zählt, gegenüber den innerlichen, privaten Gewissensangelegenheiten, zu den äußeren, öffentlichen Handlungen (*actiones externas*) der Menschen. Folglich obliegt dem Fürsten als dem Hüter der öffentlichen Ordnung auch das Recht, Lehrthemen festzulegen und Lehrautoritäten vorzugeben. Im gleichen Atemzug hebt Thomasius jedoch zwei potentielle Gestaltungsräume individuellen Wirkens bzw. Lehrens hervor. Zum einen soll ein Lehrer alles dasjenige vortragen dürfen, was nicht ausdrücklich verboten ist. Und zum anderen plädiert er für eine weitgehende Interpretationsfreiheit vorgegebener Themen, also gegen Dogmatismus. Damit kann er zwar formal den fürstlichen Lehrvorgaben nachkommen, behält sich jedoch selbstbewußt die Art und Weise der Interpretation der vorgegebenen Lehrinhalte vor und verzichtet weder auf den selbsttätigen Gebrauch seiner eigenen Vernunft noch auf das subjektive Urteil<sup>17</sup>.

Einen schon erweiterten Begriff von Lehrfreiheit trägt Thomasius in der „Erfindung der Wissenschaft anderer Menschen Gemüth zu erkennen“ (1691) vor - verbunden mit der Würdigung ihrer Gewährung durch Kurfürst Friedrich III. Das ergibt sich zunächst aus dem Kontext seiner Kritik an jedweden wissenschaftlichen Vorurteilen, d.h., aus seiner Sicht, seinem Kampf gegen die autoritätsgläubige und weltferne scholastisch-aristotelische Schulphilosophie und ihre Erstarrung in weltfernen metaphysischen Spekulationen. Notwendig ist diese Freiheit von den Vorurteilen (des Verstandes), weil sie das gegen den Dogmatismus gerichtete dynamische Element darstellt, das wissenschaftliche Stagnation verhindert und somit die Voraussetzung für die Beseitigung der wissenschaftlichen und kulturellen Rückschrittlichkeit Deutschlands im Vergleich zu Holland, England oder Frankreich (vor der Vertreibung der Hugenotten) dar-

---

<sup>17</sup> Das illustriert er am Beispiel der Aristotelischen Physik: „Unde si Princeps velit, Aristotelis Physicam doceri, docebit privatus, non tamen ut suam, & de cuius veritate ipse sit persuasus, sed ut Physicam Aristoteli.“ (PA: S. 218).

stellt<sup>18</sup>. Dem Motiv des *praeiudicium auctoritatis* kommt hier eine doppelte Funktion zu: Es richtet sich sowohl gegen die unreflektierte Dogmatisierung der Lehre durch Autoritätsgläubigkeit als auch gegen die obrigkeitliche Sanktionierung dieser Lehren. Kein Zweifel kann daran bestehen, daß Thomasius generell der Geistesfreiheit und der Freiheit der wissenschaftlichen Diskussion die Schlüsselrolle beim Fortschritt der Wissenschaften beimißt. Denn dieser hängt weder vom jeweiligen (unstrittig verschiedenen) Nationalcharakter ab, noch kann die Unterdrückung derartiger Freiheit (die Erstarrung in Dogmatismus) durch noch so große finanzielle Zuwendungen kompensiert werden<sup>19</sup>. Dabei rückt er in seinen diesbezüglich außerordentlich beeindruckend vorgetragenen Positionen<sup>20</sup> insbesondere mit der expliziten Ablehnung des Ausbettelns von Geistes- und Lehrfreiheit als einem „absonderlich Privilegium“ (KTS X: S. 420), schon weit in die Nähe eines Anspruchs auf ein bedingungslos zu gewährendes Recht auf Lehrfreiheit. Genau besehen, knüpft Thomasius jedoch, was, soweit ich sehe, in der Literatur übersehen wird, die Gewährung dieser Freiheit an eine, und zwar die entscheidende Bedingung, daß man damit „etwas dem gemeinen Wesen nützlich erfindet“ (KTS X: S. 420)<sup>21</sup>. Folglich ist der in dieser Schrift verwendete Freiheitsbegriff noch nicht uneingeschränkt als Plädoyer für die völlige Lehrfreiheit oder akademische Meinungsfreiheit zu inter-

---

<sup>18</sup> Negativbeispiele sieht er etwa in der durch Intoleranz verkümmerten „Scharfsinnigkeit“ der Italiener und dem unterdrückten, ehemals „hohen Geist“ der Spanier, vgl. KTS X: S. 421. 1714 verweist Thomasius neben den Holländern auch auf die tolerante Praxis der Dänen in Altona gegenüber Socinianern, Quackern und Widertäufern. (GMR: S. 377f.)

<sup>19</sup> KTS X: S. 413ff.

<sup>20</sup> Hier die berühmte Passage: „Soll ich es mit einem Worte sagen: Es ist ungebundene Freyheit, ja die Freyheit ist es, die allem Geiste das rechte Leben giebet, und ohne welche der menschliche Verstand, er möge sonsten noch so viel Vortheil haben als er wolle, gleichsam todt und enteelt zu seyn scheint. Der Wille des Menschen, oder vielmehr die von dem Willen dependirende äusserliche Bewegungs-Kraft ist zwar anderen Menschen in bürgerlicher Gesellschaft unterworfen; Aber der Verstand erkennt keinen Ober-Herrn als GOTTE, und dannhero ist ihm entweder das Joch, das man ihm aufbürdet, wenn man ihm eine menschliche Autorität als eine Richtschnur vorschreibt, unerträglich, oder aber er wird zu allen guten Wissenschaften ungeschickt, wenn er unter diesem Joch erliegen muß, oder sich demselben durch Antrieb eiteler Ehre und Geldgierde freywillig unterwirft. Beydes hemmet den Fortgang und das Aufnehmen der Weißheit.“ (KTS X: S. 418f.)

<sup>21</sup> Das ändert aber nichts an der Tatsache, die *Schmidt* - wenngleich etwas verklärend - so beschreibt: „Zu diesem stolzen Wort gegenüber einem absoluten Fürsten gehörte am Ende des 17. Jahrhunderts entweder sehr viel Naivität oder aber sehr viel Mut und ausgeprägter Charakter, auch wenn dabei gleichzeitig auf die Freiheit hingewiesen wurde, die das Haus Brandenburg seinen Untertanen verhielt und gewährte. Daß Christian Thomasius nicht naiv war, hatte er mit seiner Loslösung aus den chursächsischen Verhältnissen bewiesen.“ (*Schmidt* 1995: S. 110).

pretieren<sup>22</sup>. Die Festlegung dieser Bedingung schließt nämlich umgekehrt nicht restlos die implizite Möglichkeit von Intoleranz aus, diejenigen nicht in den Genuß der Lehr- und Forschungsfreiheit kommen zu lassen, welche ihre intellektuellen Fähigkeiten nicht in einem (aus der Perspektive von Thomasius zu definierenden?) unmittelbar praxis- und nutzenrelevanten Sinne einsetzen oder einzusetzen gewillt sind. Freiheit fungiert hier v.a. ein 'ideologischer Streitbegriff' gegen die „unter der Larve einer affectirten Gelahrheit verkappte Unwissenheit und Pedanterey“ (KTS X: S. 420).

In diesem antidogmatischen und antitraditionellen Sinne sieht er in der Lehrfreiheit auch eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg des säkularen Staates: Die Ursache, warum „heute zu Tage die Staats-Ministri nicht alleine bey denen Protestirenden/ sondern auch bey denen Catholischen Fürsten selbst“ nach und nach ihren Vorteil erkennen, liegt nämlich darin, „daß dergleichen vernünftige Freyheit dem weltlichen Regiment sehr profitable sey/ und selbiges von dem vorherho slavischen Joch der Geistlichkeit/ dem sie unterworffen gewesen/ wo nicht gänzlich befreye/ doch zum wenigsten selbiges erträglicher mache“ (A-Osse: S. 278). Demnach bedeutet Lehrfreiheit hier vor allem Freiheit von der bisherigen allgemeinen theologischen Bevormundung aller Wissenschaften. Die Selbstverständlichkeit, mit der Thomasius ihr per se und gleichsam automatisch einen positiven Effekt für die Emanzipation des säkularabsolutistischen Staates von der Macht der Kirche unterstellt, legt freilich den Verdacht nahe, daß sie sich im Grunde auch nur auf solche Positionen erstrecken kann, die mit den Interessen des absolutistischen Staates konform gehen. Die Lehrfreiheit erfährt denn auch explizit eine erhebliche Einschränkung: Atheistische (spinozistische) Lehren bleiben von dieser Freiheit definitiv ausgeschlossen<sup>23</sup>. Sieht man von diesem Vorbehalt einmal ab, betont Thomasius, im Blick auf seine Kollegen und die zeitgenössische Unkultur der Intoleranz, daß die Inanspruchnahme einer derartigen Lehrfreiheit zugleich dazu verpflichtet, diese umgekehrt auch anderen zuzubilligen<sup>24</sup>, ein Prinzip, das - erst-

---

<sup>22</sup> Wenn *Mende* (o.J.: S. 4) diese „ungebundene Freiheit“ bereits als Vorwegnahme einer „These des späteren Liberalismus“, übersieht er, daß es Thomasius in diesem Kontext nicht um das individuelle Grundrecht einer freien Meinungsäußerung geht, sondern um die Freiheit der Lehre aus ihrem bisherigen dogmatischen Korsett (Aristotelismus, neoscholastische Orthodoxie, Theologie).

<sup>23</sup> A-Osse: S. 277; vgl. KTS XVII: S. 625. Zur Atheismus-Problematik vgl. hier Kapitel IV.1.b.

<sup>24</sup> „Aber lasse diese Freyheit auch andern, die mit dir Glieder an einem Körper seyn. [...] Erzürne dich nicht, daß andere nach ihrer Erkänntniß etwan auf eben der Catheder dasjenige lehren, was du für irrig hältst, denn sie thun nichts anders, als was du thust, und werden unterschiedene Meynungen unter denen Gelehrten bleiben, vielleicht so lange die Welt stehet. Wie dir die Freyheit gefällt, deine Lehre nicht nach anderer Leute Köpfe, sondern nach deiner Erkänntniß einzurichten; Also must du diese Freyheit auch andern lassen.“ (KTS XVII: S. 624). Vgl. JH 4/I: S. 22. Dies gilt auch für die Freiheit in

mals in Deutschland - auch Aufnahme in den Statuten der Juristischen Fakultät der Fridericiana fand<sup>25</sup>. Im übrigen unterstreicht Thomasius die Bedeutung der Lehrfreiheit auch für die Anziehungskraft und Attraktivität einer Universität, denn sie ist „nebst dem Fleiß derer Professorum die fürnehmste Ursach ... die Studiosos in einer Menge dahin zu ziehen“ (A-Osse: S. 277). Diese Ansicht, 1717 vorgetragen, scheint umso begründeter, als um diese Zeit die Hallesche Friedrichs-Universität noch auf dem Zenit ihrer Leistungskraft steht<sup>26</sup>.

Gegenüber den persönlichen Überzeugungen eines Lehrers besitzt jedoch die Loyalitätspflicht im *öffentlichen* Amt prinzipiell absolute Priorität: Das gilt, wie Thomasius in bewußter Überspitzung anführt, selbst in dem Fall, „wann mir also ietzo verboten würde, daß ich nicht mehr lesen solte, so würde ich mich gegen Ihre Königl. Majestät bedancken, daß sie mir bishero vergönnet hätten, meine Lehren nach meinem Gewissen zu proponiren. Ich hielte zwar wohl dafür, daß Ihre Königliche Majestät von meinen Verleumdern wäre eingenommen worden, alleine der Fürst müßte dennoch dieses wissen, dann Principis est de lectionibus tam publicis, quam privatis disponere, und diejenigen, qui Scientiam humanam docire, wann es schon auch nur privatim geschiehet, müssen dem Fürsten pariren, dann ihme nicht pariren wollen, gehet nicht an.“<sup>27</sup> (EKRG: S. 146) Einer solchen Position liegt aber zugleich die deutliche Trennung zwischen *öffentlicher* und *privater* Sphäre zugrunde, Gehorsamspflicht und Wei-

---

der Respublica literaria: „Denn die Freyheit/ die man sich von andern zu judiciren nimmt/ muß man andern wiederum lassen.“ (MG 1688/2: S. 241).

<sup>25</sup> Vgl. die Statuten der Friedrichs-Universität und ihrer Fakultäten vom 1. Juli 1694, abgedruckt bei *Schrader* (1894/II: S. 381ff., 408ff.). Die Statuten der Juristischen Fakultät wurden von *Samuel Stryck* „im Einvernehmen mit seinen Kollegen“ verfaßt und weisen daher überhaupt etliche Übereinstimmungen mit Thomasius' Vorstellungen auf (*Hammerstein* 1979: S. 161, vgl. 160ff.). Angesicht der Streitlust und Intoleranz hebt Thomasius daher um so mehr die vom Kurfürsten *Friedrich III.* anlässlich der offiziellen Gründungsfeierlichkeiten der Universität ausgesprochene dreimalige Ermahnung zur Einigkeit der Professoren hervor, vgl. KTS XVII: S. 614f.

<sup>26</sup> Gewiß bezieht sich das auf den Nutzen, der sich aus der Ausbildung von mündigen, innovatorischen, kompetenten und loyalen Fachkräften für den Staat ergibt. Doch ist auch die Rolle der Universität als Wirtschaftsfaktor nicht zu unterschätzen. *Schultze-Galléra* (1930: S. 181) berichtet, daß noch gegen Ende des Jahrhunderts (also nach der Blütezeit der halleschen Universität) die Einnahmen der Bürger durch die Studierenden ca. 200 000 Taler jährlich betragen.

<sup>27</sup> „Ich schätze aber die hohe Churfl. Gnade am allerhöchsten, daß Ew. Churfl. Durchl. mir bißhero Freyheit vergönnet, die Erkänntniß der Warheit, die mir Gott giebet, der studirenden Jugend ungehindert vorzutragen, und wie ich mich dieser Hohen Churfl. Gnade nimmermehr unwürdig erweisen werde; Also wäre ich thöricht, wenn ich jemahlen muthmassen solte, Ew. Churfl. Durchl. würde mir sothane nicht auch ins künftige geniessen lassen. Ew. Churfl. Durchl. sind viel zu gerecht und liebreich. Jedoch erfordert auch meine unterthänigste Pflicht, daß, wo das gemeine Beste und Churfl. Durchl. Gnädigster Wille es erfordern solte, ich auch diese Freyheit Derselben willigst aufopfern solte.“ (KTS XVII: S. 602f.)



sungsgebundenheit auf der einen Seite und privater Meinungsfreiheit auf der anderen. Wenn eine (vom fürstlichen Interesse nicht wohl gelittene) Meinung auf den Status eines privaten Rates heruntertransformiert wird, soll auch der Beamte, nunmehr in seinem Status als Privatmann, diese frei äußern dürfen: Obgleich Thomasius hier indirekt schon ein Recht auf individuelle Meinungsfreiheit vorausgesetzt<sup>28</sup>, hat er doch die grundsätzliche Legitimität derartiger Lehrverbote nie angezweifelt, obwohl er deren Konsequenzen selbst erfahren mußte: 1690 wurde ihm, im Ergebnis vielfältiger Anschuldigungen seitens der lutherischen Orthodoxie<sup>29</sup>, in Leipzig ein vollständiges Lehr- und Publikationsverbot erteilt, das ihn zur Übersiedlung nach Halle zwang. Doch auch in Halle wurde ihm 1702 von Friedrich Wilhelm I., diesmal aufgrund pietistischer Anklagen, ein partielles Lehrverbot hinsichtlich theologischer Themen erteilt; dessen Anlaß war der Streit um das *Decorum*<sup>30</sup>. Der Anspruch auf Lehrfreiheit wird von Thomasius nicht konsequent bis zur Forderung nach einem diesbezüglichen Recht verfolgt<sup>31</sup>.

Dennoch ist die von Thomasius geforderte Loyalität des Beamten keinesfalls mit dem Verzicht auf Kritik an der *politischen Ordnung* gleichzusetzen, vielmehr geht sie damit einher. Explizit mit dem Argument ihrer staats- wie gesellschaftstheoretischen Bedeutung plädiert Thomasius für die Berechtigung einer diesbezüglich kritischen akademisch-öffentlichen Diskussion, weil er sie zu einer entscheidenden Voraussetzung für die *Reformfähigkeit* von Gesellschaft und Staat erhebt. Wer, wenn nicht die Lehrer, sollte sonst die Gelegenheit und Fähigkeit haben, den Obrigkeiten auch die unangenehmen Wahrheiten über den Zustand von Gesellschaft und Staat zu sagen?<sup>32</sup> Die freie und kritische Diskussion über die Mängel eines Staatswesens wird von ihm geradezu als Amtsnorm

---

<sup>28</sup> „Wann aber der Fürst mir verböte, daß ich nicht mehr publice lehren solte, so müste ich ein Brutum seyn, wann ich mich widersetzen wolte, indem ich auch wohl privatim dociren könte, oder wann er mir auch verböte, daß ich nicht privatim lesen solte, es stünde mir aber frey, einen, der mich fragete, in particulari zu unterrichten, so hätte ich sonderlich keine Ursache, mich deßwegen zu beschweren.“ (EKRG I: S. 150).

<sup>29</sup> Etwa sein Eintreten für ein säkular-rationales Naturrecht, die Trennung des Rechts von der Theologie, konfessionelle Mischehen, religiöse Toleranz, die Trennung von Kirche und Staat etc. Seine lutherisch-orthodoxen Gegner waren hier v.a. *Valentin Alberti*, *August Pfeiffer*, *Johann Benedict Carpvov* und der dänische Hofprediger *Hector Gottfried Masius*. Zu den seit 1688 stattfindenden Kontroversen, die dann zum Weggang aus Leipzig führten, vgl. *Fleischmann* (1930: S. 27ff.).

<sup>30</sup> Vgl. *Schrader* (1894/I: S. 208), *Schubart-Fikentscher* (1955: S. 502); *Fleischmann* (1930: S. 195); ausführlich zur Kontroverse *Schubart-Fikentscher* (1957).

<sup>31</sup> Die Lehrer, so Thomasius, sollen es als „sonderliche Gnade Gottes achten/ und mit Danck erkennen/ wenn Gott die Herzen der Hohen in der Welt und ihre Gewaltigen regiret/ daß sie die Lehre der Wahrheit nur dulden und nicht hindern“ (AS 2/XIV: S. 33). Paradoxerweise äußert er diese Meinung gerade in der Schrift, die zum Anstoß für die scharfen, zum Lehrverbot führenden Angriffe der Pietisten wurde.

<sup>32</sup> Vgl. KTS XVII: S. 624; AS 2/XIV: S. 33.

der Jurisconsulti legitimiert, zumindest in ihren Funktionen als öffentliche Lehrer oder fürstliche Räte. Diese Kritik kann sich beziehen auf den (gewissermaßen objektiv) durch Recht und Gesetz bestehenden Zustand staatlicher Unvollkommenheit, etwa die fehlende, weil geteilte Souveränität der „unordentlichen“ Republiken. „Ein Lehrer würde unrecht thun wenn er eine Republic vor gesund ausgeben wolte/ welche nicht gesund ist ... wenn er von dem Fürsten darumb gefragt würde ... gleichwie ein Physicus unrecht thäte/ wenn er von seinem Discipul gefragt würde/ und er vertheidigte daß ein Patient gesund wäre. Ein Rath würde sich versündigen/ wenn ihn der Fürst um die Mittel fragte/ dadurch die Republic erhalten werden könnte/ und er antwortete: Es brauchte keiner Mittel.“ (GRG: S. 478)

Die von Thomasius hierbei und auch sonst häufig verwendete Metaphorik von Physikus/Arzt und Patient zur Beschreibung des Verhältnisses von kritischen Lehrern oder Räten zum Gegenstand der Kritik, d.h. Staat (Rechtsordnung, Justiz) und Gemeinwesen, ist paradigmatisch für sein Verhältnis zur Obrigkeit: Wenn der Lehrer, als Arzt, die Krankheiten der staatlichen Verfassung diagnostizieren kann, soll und muß, ist das die essentielle Voraussetzung für die Verbesserung der Lage des Patienten, spricht Reformen. Gleichwohl bleibt die Annahme seines Rates letztlich dem Patienten selbst überlassen, d.h. dem Fürsten als Repräsentanten dieser Ordnung. Mit der so implizierten Trennung zwischen *Fachkompetenz* und obrigkeitlicher *Entscheidungskompetenz* ebnet Thomasius zwar den Weg für eine relativ freie Diskussion. Die Bedingung dafür besteht jedoch im Verzicht auf die Forderung nach politischer Partizipation (im Sinne von Verantwortungsübernahme) und im Gebot absoluter Loyalität: So wie ein Arzt zur Genesung seines Patienten nie dazu raten kann, seinen Übeln mit dem Abschlagen des Kopfes ein Ende zu bereiten, darf ein Kritiker nie zum Sturz des Regenten raten oder zu radikalen, den Frieden des Gemeinwesens bedrohenden Umwälzungen der politischen Ordnung<sup>33</sup>. Aufrichtige Kritik seitens der hierzu kraft Amtes und Stellung befugten Lehrer und Räte - auch und gerade gegen Widerstände - darf daher nicht als Protest oder Ungehorsam interpretiert werden, sondern vielmehr als signifikanter Ausdruck ihrer staatstragenden Rolle<sup>34</sup>. Von daher kann es auch nicht verwundern, daß

---

<sup>33</sup> GRG: S. 478. Folglich „muß ein Rath öftters eine Kranckheit welche in der Republic tieff eingewurtzelt/ gehen lassen/ und seine Rathschläge nur dahin richtet/ damit das Ubel nicht weiter einreisse.“ (GRG: S. 479)

<sup>34</sup> Ausdrücklich das Erscheinen seiner „Institutiones Jurisprudentiae divinae“ und die darin vorgenommene Verteidigung Pufendorfs rechtfertigend, betont er, „daß ein Doctor publicus oder privatus nicht wieder das Amt eines treuen Unterthanen im geringsten nicht peccire, wenn er gleich auf gewisse Masse die Mängel der Republicque, in welcher er lebet, seinen Zuhörern entdecke“. (KTS II: S. 101) Dies gilt auch für die Aufdeckung von Tendenzen sozialer Desintegration (Sittenverfall) und deren Diskussion. Deshalb „versündigen sich ... die Obern Stände/ wenn sie den Geist solcher Lehr-Art mit Gewalt dämpfen“ (AS 2/XIV: S. 33).

Thomasius hinsichtlich *politischer* Themen (Zustand des Staates) der unberufenen, d.h. nicht amtlich-legitimierten öffentlichen Kritik von *Privatpersonen* durchaus skeptisch bis ablehnend gegenübersteht. Wenngleich er sie nicht als Rechtsverstoß („Ungerechtigkeit“) verstanden wissen will, so wertet er sie doch zumindest als weit verbreitetes „Laster der Unbesonnenheit/ wie es nemlich bey demjenigen ein Laster ist/ welcher einen Patienten ungebeten seine Artzney anbeut.“ (GRG: 479)

Grundsätzlich ergibt sich also die Stellung des akademischen Lehrers aus dem Verhältnis von Ratgeber und Ratsuchenden, der qua öffentlichen Amtes zur Meinungsäußerung als berechtigt anzusehen ist. Doch weil es in der Natur des Rates liegt, daß er nur auf Verlangen erteilt wird und nicht als Recht in Anspruch genommen werden kann, muß der prinzipiell seinem Regenten subordinierte Lehrer folglich auch dann schweigen, wenn politische Opportunität sein Schweigen verlangt; als Ratgeber trägt er keine politische Verantwortung. Thomasius hat hier Grundprinzipien formuliert, die, wenn man so will, das Bewußtsein des deutschen Beamtentums<sup>35</sup> maßgeblich prägen: „Gott hat dich einen Unterthan lassen geböhren werden, und durch seine Gnade die Last der Regierung und den Vortheil der Unterthänigkeit zu erkennen gegeben, lebe mit deinem Stande vergnügt, und thue in Einfalt, was dir befohlen wird. Solte auch gleich deines Bedünkens was hartes mit unterlauffen, wer weiß, worzu es gut ist. Könige haben zuweilen ein ander Absehen als Unterthanen, und gleich wie ihnen die Sorge für das gemeine Beste übergeben ist, also fället auch *auf sie die Verantwortung, nicht auf die die ihren Befehlen sich unterwerffen*; Derowegen thue, was dir befohlen wird, und klügke nicht darüber, für das übrige laß Gott sorgen, der die Hertzen der Regenten in seiner Hand hat.“ (KTS XVII: S. 623f., Herv. M.K.)

Mit dem Kriterium der politischen Verantwortung kann Thomasius de facto auch die Unterscheidung zwischen einer relativ freien akademischen *Diskussions*sphäre einerseits und einer politischen *Entscheidungs*sphäre andererseits vornehmen. Damit löst sich auch der scheinbare Widerspruch zwischen seinen Äußerungen zu politischer Aufklärung (v.a. über das Regierungssystem) einerseits und Arkanpolitik andererseits. Zwar tritt Thomasius generell für die Etablierung einer wissenschaftlich betriebenen Politik ein, was den Bereich des *ius publicum*, die Regierungs- und Verfassungslehre sowie die (in ihren Grundregeln universale Geltung beanspruchende) Klugheitslehre umfaßt. Mithin müssen diese Themengebiete auch Gegenstand der juristischen, akademisch-öffentlichen Ausbildung sein. Demgegenüber erachtet er aber für die Wahrnehmung von politischer Verantwortung, d.h. die Entscheidungskompetenz im konkreten Regierungshandeln, eine politische Klugheit von ganz besonderer Qualität für

---

<sup>35</sup> Thomasius äußert diese Position in einem Kontext, dessen Adressaten die Hochschulprofessoren sind, nicht etwa allgemein und undifferenziert die Untertanen.

erforderlich. Nur der Fürst und seine engsten Vertrauten verfügen darüber: sie ist weder theoretisch vermittelbar noch darf sie es sein. Dies spiegelt auch die Unterscheidung zwischen öffentlichen *consilia iustitiae* von den nichtöffentlichen, spezifischen *consilia prudentiae* wider<sup>36</sup>. Abgesehen davon, daß Thomasius in dieser Materie seine Inkompetenz als Außenstehender einräumt und sich allenfalls als ein Zeuge vom Hörensagen darstellt<sup>37</sup>, arkanisiert er die Klugheit politischer Entscheidungsfindung bewußt: „Denn man muß sich nicht einbilden die Klugheit eines Fürsten sey ein Begriff aller anderen Klugheiten/ sondern es ist dieses vielmehr eine ganz besondere Klugheit.“ (CRG: S. 419) Damit steht sie auch außerhalb jeder legitimen öffentlichen Kritik und kann auch kein Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung sein: „Allein ein Studiosus Iuris darff auf die Klugheit eines Fürsten nicht nachdencken/ weil er selbst doch ein Unterthan bleibt: ein Professor braucht dieselbe auch nicht zu lehren/ weil er nur Unterthanen lehret.“ (CRG: S. 419). Immerhin setzt dies bereits implizit voraus, daß sie einem solchen Lehrer kein Geheimnis mehr ist<sup>38</sup>. Ob Thomasius allerdings den wesentlichen Unterschied dieser Art von Klugheit aus Loyalität bewußt für sich behalten will oder diese ihm selbst ein Rätsel ist: ein wirklich überzeugendes Argument für die besondere Spezifik der Klugheit des Regierungshandelns bzw. der politischen Entscheidung bleibt er jedenfalls schuldig<sup>39</sup>. Daß er jedoch *nur* diesen Bereich (einer besonderen Staatsräson) arkanisiert, dürfte bereits einen Fortschritt dargestellt haben: Für die akademische Lehre und die Vermittlung der Grundlagen der Politik im Bereich des Regierungssystems oder Rechtswesens bleibt deren Entarkanisierung Programm<sup>40</sup>. Dies ge-

---

<sup>36</sup> „Alle *Consilia prudentiae* (so ferne dieselbe denen *consiliis iustitiae* entgegengesetzt werden) erfordern nach ihrer Natur/ daß sie geheim seyn und bleiben. So bald sie aber öffentlich geschrieben werden/ höret das Geheimnis auf.“ (A-Osse: S. 84) Vgl. CRG: S. 419f.

<sup>37</sup> JH 3/V: S. 234.

<sup>38</sup> Das gilt in diesem doppelten Sinne auch für den Fürstenerzieher: „Und wenn er auch einen Fürsten unterrichtet/ so muß jedoch/ eben wie des Fürsten Person heylig ist/ also auch diese Lehre heylig und geheim seyn.“ (CRG: S. 419).

<sup>39</sup> „Der Fürst hat besondere Mittel sich Freunde zu machen/ die Feinde abzuwenden/ auch besondere Nachstellungen von seinen Feinden zu gewarten.“ (CRG: S. 420) Ebenso kann das Amt eines Ministrissimus „in keine Kunst Regeln eingeschlossen werden/ weil so klug auch ein solcher Minister ist/ so kan dennoch die Klugheit seine Feinde abzuwenden durch keine Cautelen gelehret werden/ alldieweil hierzu mehr als menschliche Klugheit erfordert wird.“ (CRG: S. 420) Worin jedoch der qualitative Unterscheid gegenüber der von ihm gelehrten Klugheit besteht, die ohnehin allgemein auf den Freundesgewinn und die Feindesabwehr gerichtet ist, wird nicht sonderlich ersichtlich. Thomasius konstatiert lediglich, daß die allgemeinen Regeln der Klugheit „bey Hoff-Diensten gemeinlich das größte Unglück zu verursachen pflege(n)“ (JH 3/V: S. 234).

<sup>40</sup> Sein Ziel ist die Aufklärung der *auditores* über „die hinter dem Pästlichen Recht stehende *arcana politica*, krafft welcher der Papst mit seiner Clerisey/ die weltliche Obrigkeit ganz unvermercket unter die Banck gesteckt ... damit ich den Gelehrten von unserer religion die Augen öffnen möchte/ wie tief wird noch im politischen Papstthumb

schiebt v.a. zum Zwecke der aufgeklärten Bekämpfung der Verflechtung von Kirche und Staat, die der Emanzipation der säkular-absoluten Obrigkeit dient wie der Rechtssicherheit des einzelnen Untertans gegenüber obrigkeitlichen Übergriffen auf die individuelle Gewissens- und Religionsfreiheit.

Die Trennung von öffentlicher und Arkansphäre liegt auch der von Thomasius einmal angeführten grundsätzlichen Unterscheidung zwischen den staatlichen Ämtern der „*äußerlichen*“ und der „*verborgenen*“ *Hofdienste* zugrunde<sup>41</sup>. Unter den ersteren sind offenbar alle öffentlichen Ämter in Staatsapparat und Verwaltung zu verstehen, die dem einzelnen nicht nur Ehre, Reichtum und Wollust verheißen (also die Befriedigung der Affekte), sondern die auch „ehrliche und tugendhafte Leute“ anziehen „unter der Hoffnung, daß sie alsdann dem gemeinen Wesen auf die Beine helfen, viel Gutes stiften“ (JH 3/V: S. 233) und Gott ehrende Werke befördern können. Hingegen sind die „verborgenen“ Hofdienste dadurch gekennzeichnet, daß sich ihr Profil „denen Leuten erst zeigt, wenn sie die Dienste angenommen haben.“ (JH 3/V: S. 233) Offenbar sind hierunter die Posten im inneren Zirkel der Macht zu verstehen. Deren Inhaber sind im Gegensatz zu den prinzipiell dem Fürsten subordinierten Beamten nicht nur untergeordnete Befehlsempfänger, sondern dem Fürsten im Regierungshandeln bzw. im Prozeß der politischen Entscheidung faktisch gleichgestellt. Erst diese bezeichnet Thomasius als die „wahren Politici und Staatsleute“ (JH 3/V: S. 234). Darunter zählt ein Minister oder ein sogenannter „*Ministrissimus*“, der engste Vertraute also, dessen „sich der Fürst als eines besonderen Freundes bedient“ (CRG: S. 420).

Dem Ziel einer Karriere bei Hofe steht Thomasius dennoch ablehnend oder doch mit deutlichen Vorbehalten gegenüber. Seine unverhüllt negative Perzeption des Hoflebens<sup>42</sup> enthält massive Zustandskritik: Die Nachteile des Hoflebens für die moralisch-sittliche Integrität und das Wohl des einzelnen, „Hofftücke“, Ränke und Intrigen, überwiegen bei weitem die positiven Gestaltungsmöglichkeiten, die sich durch eine derartige Stellung eröffnen könnten. Folglich empfiehlt er strikt, gerade den „ehrliche(n) und tugendhafte(n) Gemüther(n)“, die durch nicht näher genannte „Anreizungen“ des Hofes angezogen sind:

---

gestecket/ und wie es einmahl Zeit sey/ das grosse Elend/ so damit dem sämlichen gemeinen Wesen geschiehet/ zu erkennen ... und sich umb eine vernünftigere und handgreiflichere Politic besser als bißhero geschehen/ zu bekümmern.“ (V-Osse: S. 27f.).

<sup>41</sup> Zur Unterscheidung vgl. JH 3/V: S. 233f. Zu den Ämtern CRG: S. 419ff.

<sup>42</sup> Vgl. A-Osse: S. 172. Eine derart negative Beschreibung birgt die Implikation, daß Thomasius vom Hof auch keine entscheidenden Impulse für gesellschaftliche und staatliche Reformen erwartet. Um so wichtiger muß daher die Funktion der Universität und ihrer Lehrer sein, die Menschen zu mündigen, aufgeklärten, selbständigen, zivilisierten und integren Persönlichkeiten zu erziehen, die insbesondere als zukünftige Amtsträger dazu beitragen können, die Gesellschaft und den Staat von innen her positiv zu verändern.

„Bleib vom Hoffe.“ Die Berufung zu Hof bzw. Amt freilich ist eine Pflicht, der man sich nicht entziehen kann. Denen gegenüber, „die aus guter intention, und ohne sich darzu zu drängen in Hoff-Dienste gekommen seyn“ kann er daher, etwas platitüdenhaft, nur Ehrlichkeit und Gottvertrauen empfehlen: „Ehrlich währt am längsten/ nicht allein betrachten/ sondern auch sorgfältig practiciren/ Gott und seiner Vorsorge vertrauen/ die sie gewiß aus der grösten Gefahr heraus reissen werden.“ (A-Osse: S. 133).

Festzuhalten ist schließlich, daß sich der von Thomasius in seinem aufgeklärten Politikkonzept der Ämtereinheit und -trennung zwischen Fürst und Rat implizit erhobene Anspruch auf Mitregierung und Machtkontrolle, der in der These kulminiert, eine Herrschaft, die sich der Beratung verweigert, führe zur Tyrannei<sup>43</sup>, vor allem realisiert im Gedanken einer Arbeitsteilung der Politik zwischen der kritisch-begleitenden *Fach*kompetenz der Räte einerseits und der fürstlichen *Entscheidungs*kompetenz bzw. politischen Verantwortung andererseits. In diesem Sinne ist es zu verstehen, warum fürstliche Räte „als dessen Bediente viel wissen (müssen, M.K.)/ welches ein Fürst nicht zu wissen nöthig ist/ der Fürst aber muß vieles wissen: dessen die Rätthe entrathen können.“ (CRG: S. 419). Vor dem Hintergrund dieser Arbeitsteilung rät Thomasius auch – anlässlich eines besonders grotesken Beispiels herrschaftlicher Inkompetenz<sup>44</sup> – allen Obrigkeiten generell, sich etwa aus juristischen Fachwissen erfordernden Angelegenheiten herauszuhalten: „Aber es werden die Regenten und Obrigkeiten doch wohl thun/ wenn sie sich nicht in Dinge mischen/ die sie nicht gelernt haben/ sondern wenn sie Juristische Dinge vorhaben, dieselbigen zwar unterschreiben/ oder sonst Ihre Autorität darzu ertheilen, aber die formalia Ihren Bedienten/ als Z.E. Rätthen/ Secretarien/ Notarien/ zu verfertigen zu überlassen.“ (JH 1/VIII: S. 159)

Darüber hinaus stellt er ohnehin die politische Herrschaft der Räte bzw. Rechtsgelehrten als Normalfall und feststehende Tatsache hin, denn es sind diese, „denen es eigentlich zukömmt vor die zeitliche Wohlfahrt der Menschen/ und wie das Obrigkeitliche Amt wohl zu führen sey/ Sorge zu tragen.“ (PK: S. 52f.) Am deutlichsten wird das vielleicht bei seinem Argument für die Etablierung der Gesetzgebungsklugheit im akademischen bzw. juristischen Lehrplan. Juristen sind die Adressaten der gesetzgebenden Klugheit, denn wenn sie schon nicht selbst Gesetzgeber werden können, dann doch die Berater der Gesetzgeber: „Quia Academiae debent esse Seminaria Reipublicae & ibi debent praeparari si non Legislatores, saltem Consiliiarii Legislatorium in legibus emendandis syipsu occupati.“ (PL: S. 3). Wenngleich ohne die Übernahme politischer Verantwortung, scheint Thomasius die Führung des Staates faktisch den

<sup>43</sup> GL: S. 89. Zu dieser Thematik vgl. den nächsten Abschnitt VII.2.

<sup>44</sup> Vgl. dazu insges. JH 1/VIII („Ein rares Exempel eines unförmlich jedoch von sehr hoher und vornehmer Hand geschriebenen Attestats“).

Juriconsulti in die Hände legen zu wollen<sup>45</sup>. Allerdings ist er weder soweit gegangen, daraus die Forderung nach der festen Institutionalisierung eines beratenden Gremiums abzuleiten, noch hat er sich hinsichtlich ihrer spezifischen Form festlegen zu wollen. Selbst den Vorschlag Melchior von Osses, ein Fürst solle sich (generell) nicht allein auf den Rat seines Ministrissimus verlassen, wird von ihm dahingehend relativiert, daß er die Heranziehung eines Rats*kollegiums* nicht prinzipiell vorsieht, sondern von der Fachkompetenz des Regenten abhängig macht, ohne sich indes der Frage zu stellen, wer zur Feststellung einer solchen Sachlage berechtigt wäre<sup>46</sup>.

## 2. Persönlichkeitsbildung als Reformvoraussetzung: Die staats- und gesellschaftspolitischen Aufgaben der Universität

Es ist hinlänglich bekannt, daß Thomasius den Geist der 1694 neugegründeten Universität in Halle wesentlich prägte und daß zwischen den von ihm gehegten Reformvorstellungen und den politischen Absichten des Landesfürsten, die zu dieser Gründung führten, eine weitgehende Koinzidenz bestand<sup>47</sup>. Er wird gemeinhin als ihr Initiator verstanden, ihr „geistiger Begründer“ (Fleischmann 1930: S. 39)<sup>48</sup>. Mit der Fridericiana entstand der neue Typus der Aufklärungsuniversität in Deutschland, die dann später in Göttingen (1738) ihre Nachfolgerin fand. Alle charakteristischen Elemente, welche die hallesche Neugrün-

---

<sup>45</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt *Klaus Luig*, wenn auch hier aufgrund anderer Faktoren: „Die starke Betonung der Universitäten und der Juristenausbildung, die historische Methode zur Herstellung des geltenden Rechtszustandes insbesondere im Zusammenhang mit der Bearbeitung der deutschrechtlichen Quellen, Thomasius' Stellungnahme zur Rechtsreform und zum preußischen Kodifikationsprojekt und schließlich die große Bedeutung des Naturrechts legen den Schluß nahe, daß Thomasius dem Gesetzgeber trotz seiner grundsätzlich allumfassenden und absoluten Kompetenz nicht bevorzugt die Schaffung der rechtlichen Grundlagen des Staatslebens anvertrauen wollte.“ (*Luig* 1987: S. 246f.).

<sup>46</sup> „Man muß einen Unterscheid machen. Entweder der König versteht die Regierung selbst, oder er versteht sie nicht. Versteht er sie/ so kan er wohl einen Minister allen andern als einen Freund vorziehen. [...] Aber wann der König von Regiment keinen Verstand hat/ ist es nicht allein vor den König/ sondern auch vor den Ministrissimus selbst (er mag nun tugend- oder lasterhaft seyn. [...]) nicht gut.“ (A-Osse: S. 172).

<sup>47</sup> *Hammerstein* (1979: S. 154) spricht zutreffend von der „inneren Einheit von staatlicher Absicht und theoretischem Wollen des Gelehrten“. Zur Gründung der Fridericiana und dem Einfluß von Thomasius vgl. v.a. ders. (1979: S. 148ff.; 1978; 1994), *Lieberwirth* (1994b), *Schrader* (1894 I: S. 36ff.).

<sup>48</sup> Ebenso *Schubart-Fikentscher* (1954: S. 5). Für *von Raumer* (1836: S. 1139) gab unmittelbar das Auftreten von Thomasius in Halle, „zur Errichtung der Universität Veranlassung“. Ebenso *Mende* (o.J.: S. 3) oder *Nieser* (1992: S. 97). „Die Fridericiana hätte daher mit mehr Recht 'Thomasiana' ... heißen können.“ (*Mühlpfordt* 1994: S. 48). *Schneiders* (1989c: S. 92) nennt ihn zu Recht ihren „inoffizielle(n) Gründungsrektor“.

dung - sowohl in allgemeiner Absicht als auch in ihrem Lehrbetrieb - ausgezeichneten, hat Thomasius wesentlich mitbegründet und vertreten: den Paradigmenwechsel der akademischen Leitwissenschaft von der Theologie zur Jurisprudenz, die hohe Bedeutung des profanen Naturrechts für Staats- und Rechtsauffassung (insbes. gegen christliche Begründungsmuster), die gegen die theologische Bevormundung gerichtete Entkonfessionalisierung und Emanzipation der Wissenschaft, Vernunft statt Offenbarung, ihre gegen die Metaphysik gerichtete strikte Praxis- und Nutzenorientierung, die gegen die Autoritätsgläubigkeit gerichtete Vorurteilkritik mit ihrem empirischen und historischen Instrumentarium, die sukzessive Zurückdrängung der Wissenschaftssprache Latein durch das Deutsche, schließlich religiöse Toleranz in einem umfassenden Sinne. Diese Reformintentionen kamen dem Landesfürsten unmittelbar entgegen: Konnte doch hiermit eine Ausbildung von fachkompetenten, praxisorientierten, v.a. aber treuen Staatsbeamten und Kirchendienern stattfinden, deren Loyalität gegenüber dem reformierten Herrscher weder bedroht wurde durch eine Ausbildung im Sinne konfessioneller Intoleranz und Verketzerung seitens der lutherischen Orthodoxie, wie an den umliegenden Universitäten (Leipzig, Wittenberg), noch überhaupt abhängig war von ihrer eigenen religiösen Konfession - die brandenburgischen Untertanen waren lutherisch. Daß im übrigen die Einrichtung einer Universität zuanfangs auf die Ablehnung der Halleschen Bürger stieß, sei nur am Rande erwähnt: eine Universität sei überflüssig wegen der befürchteten Kosten und angesichts der schon seit 1680 existenten Ritterakademie<sup>49</sup>.

Zweifellos steht auch im Rahmen der Thomasischen Reformvorstellungen für die Universität die Ausbildung von künftigen *Staatsbeamten* an zentraler Stelle. Das braucht kaum betont werden und wird besonders augenfällig in dem Bemühen, der juristischen Fakultät gegenüber den anderen, insbesondere gegenüber der theologischen, die Vorrangstellung zu geben<sup>50</sup>. Zwar sollen Universitäten generell auch „Seminaria Ecclesiae et Reipublicae“ sein<sup>51</sup>, d.h. ihnen kommt eine sowohl *geistlich-religiöse* als auch eine *weltliche* Aufgabe zu, die Ausbildung von Kirchen- und Staatsdienern. Doch obwohl die geistliche Bedeutung

---

<sup>49</sup> Vgl. *Neuß* (1931: bes. S. 462). Noch im September 1691, ein Jahr nach dem Beginn der Thomasischen Lehrveranstaltungen, sollte der Ratsmeister *Dr. Gueizenius* in der Ständeversammlung zu Magdeburg gegen die bevorstehende Universitätsgründung eintreten. Er blieb erfolglos, wie bekannt. Zur ablehnenden Haltung der Stadt Halle vgl. auch *Schrader* (1894 I: S. 44f.).

<sup>50</sup> In diesem Zusammenhang steht auch die Neuordnung des gesamten juristischen Studiums und die systematische Neuordnung der Wissenschaften. Letztere stellt für *Hammerstein* (1979: S. 149) die „ureigene“ und „nachhaltige“ Leistung von Thomasius dar, welche nicht zuletzt zeigt, „daß er trotz seiner oft gescholtenen Unoriginalität höchst eigene, schwer einer bestimmten Schule zuzurechnende Wege geht.“ Vgl. ders. (1979: S. 82ff.; 1989: S. 246f.).

<sup>51</sup> U.a. KTS III: S. 183.



der Universität von Thomasius nie in Frage gestellt wird, verliert die theologische Ausbildung gegenüber der eindeutig gesetzten Priorität einer weltlichen Orientierung ihre selbständige oder vorrangige Aufgabe. Angesichts der von ihm zeitlebens vertretenen Trennung von Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie/Jurisprudenz, die an sich selbst schon eine Zäsur im akademischen Betrieb darstellt, weil sie zugleich den theologisch-religiösen Bereich von dem der politischen und sozialen Ordnung scharf trennt, überläßt Thomasius die „Erbauung des Christenthums“<sup>52</sup> explizit den Theologen und beschränkt sich auf die Diskussion des weltlichen Aufgabenbereiches der Universität. Daß diese Unterscheidung ebenso kontrovers wie kompliziert war, weil zwischen beiden Bereichen überhaupt erst eine klare Grenze gezogen werden mußte, soll hier nur am Rande erwähnt werden und wurde bereits mehrfach deutlich.

Dennoch darf die andere - und für Thomasius primäre - Bestimmung der Universität als einem Seminarium Reipublicae, wortwörtlich: „Pflanzgarten des gemeinen Wesens“, nicht lediglich gleichgesetzt werden mit der Juristen- bzw. Beamtenausbildung. Vielmehr hat er der Universität die für ihn mindestens ebenso wichtige Aufgabe einer umfassenden, d.h. intellektuellen wie moralisch-sittlichen *Persönlichkeitsbildung* der Individuen<sup>53</sup> gestellt, die noch vor allem Erwerb von Fachkompetenz steht. Daß dieser Aufgabe nicht nur eine Hilfsfunktion bei der Juristenausbildung zukommt, sondern einen eigenständigen Stellenwert besitzt, wird im folgenden zu zeigen sein. Dies läßt sich im wesentlichen aus zwei Grundannahmen ableiten: Erstens verfügt aus seiner Sicht erst ein intellektuell und moralisch-sittlich mündiges Subjekt über diejenigen Fähigkeiten, die es zu einem für das Gemeinwesen nützlichen Mitglied qualifizieren können, sei es als Privatmann oder als Amtsträger. Darüber hinaus erscheint aber, zweitens, nicht nur das Gemeinwohl, sondern auch das Individualwohl (in einem selbstbestimmten Sinn) als offenbar gleichermaßen berechtigtes Ziel universitärer Bildung<sup>54</sup>. Im Rahmen einer staatlichen Institution rückt es somit auf

---

<sup>52</sup> Zu dieser Aufgabe der Universität vgl. KTS II: S. 68ff. Tatsächlich hat Thomasius durchaus einige Vorschläge zur Reform des theologischen Studiums getan (vgl. *Bienert* 1934: S. 281ff.), die es hier freilich nicht zu erörtern gilt.

<sup>53</sup> *Schubart-Fikentscher* (1955: S. 504) sieht hierin sogar das „höhere Ziel“.

<sup>54</sup> Dazu vgl. u.a. KTS I: S. 33; KTS II: S. 80; KTS IV: S. 228, 234ff. Ein wesentliches Lehrziel von Thomasius ist es, die Menschen aus dem Stand ihrer „verdorbenen und höchst-ungesunden Vernunft“ zumindest in die Klasse derjenigen zu bringen, die „nach denen Regeln gesunder Vernunft in ihrem äusserlichen Thun und Lassen, auch wohl einiger massen in ihren innerlichen Gedancken und Vorhaben“ leben, und dabei weniger Gott dienen, sondern „hauptsächlich nur den zeitlichen Vortheil sowohl *anderer* Menschen als auch *ihrer selbst*“ suchen (GH 3/VII: S. 630, Herv. M.K.). Sie in den höchsten Stand der Gnade zu bringen, bleibt theologische Aufgabe. Vgl. zu den einzelnen Aspekten der von Thomasius intendierten Universitätsreform - nach Fakultäten sowie Lehrmethode - *Bienert* (1934: S. 373ff.), allerdings mit Einschränkungen: hier bleiben die zentralen Motive im Hintergrund, insbesondere das Individualwohl wird als gleichberechtigtes Bildungsziel systematisch ignoriert, s.o.

in den Rang eines staatlicherseits zu fördernden Zieles, nahezu ebenso wie die Beamtenausbildung selbst. Falsch dagegen ist es, Thomasius ein einseitiges, nahezu antiindividualistisches Bildungsziel zu unterstellen: „Ihm kommt es aber nie auf den einzelnen Menschen an, nie auf das Individuum um seiner selbst willen. Das Individuum soll nur deshalb gebildet und erzogen werden, damit es einst der Gesamtheit des Volkes mit seinem Geist und seinem Körper dienen kann.“ (Bienert 1934: S. 370). Erst beide Gründe zusammen führen bei Thomasius schließlich zur Forderung der Öffnung der Universität gegenüber einem nichtakademischen Publikum.

In seinem Begriff der *Weltweisheit*, der, im Gegensatz zur Gottesgelahrtheit, das grundlegende - säkulare - akademische Bildungsziel bezeichnet, sind diejenigen Disziplinen vereint, die Thomasius für das irdische Glück jedes einzelnen wie für das Gemeinwohl im weitesten Sinne als Schlüsselqualifikationen erachtet<sup>55</sup>. Das sind die Teilgebiete der Philosophie, also einerseits „Vernunftlehre“ (logica, prudentia ratiocinandi) und andererseits der Komplex der Philosophia practica. Philosophie ist jedoch nicht per se gleichbedeutend mit Weltweisheit, sondern muß sich erst in einem Prozeß der Neuinterpretation zur „Welt“ hinwenden. D.h. sie muß sich sowohl von der rein akademischen, d.h. praxisfernen Schulphilosophie abwenden, als auch, im Gegensatz zu Hofphilosophien oder Fürstenspiegeln, grundsätzlich allen Menschen - eben der „Welt“ - als potentiellen Adressaten zuwenden<sup>56</sup>. Dies geschieht vor allem mit ihrer konsequenten Ausrichtung am Kriterium sozialer wie privater Nützlichkeit. Für die „Vernunftlehre“ als dem ersten Element der Weltweisheit bedeutet dies, nicht nur eine Theorie der Wahrheitsfindung zu sein, sondern zugleich eine Orientierung zu vermitteln, auf welche Weise Wahrheit einen Nutzen für das menschliche Geschlecht haben könne<sup>57</sup>. In diesem Zusammenhang wird Philosophie zur Eklektik<sup>58</sup>. Als Technik der Wahrheitsuche formuliert Thomasius hier sein an Descartes anknüpfendes Programm der Vorurteilskritik<sup>59</sup>. Es zielt mit dem Kampf gegen die praepiudicia auctoritatis und praecipitantiæ v.a. auf die Abkehr von aristotelischer Schulphilosophie und die Hinwendung zur selbständigen empiri-

<sup>55</sup> Vgl. u.a. KTS I: S. 16f.; ESL: S. 52; KTS IV: S. 217ff.; EVL: passim.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu *Schneiders* Aufsatz „Zwischen Welt und Weisheit“ (1983b), der eine gute Darstellung zum diesbezüglichen Wandel des Philosophiebegriffs im 17. und 18. Jahrhundert bietet. Zutreffend sein Hinweis, daß unter diesem Aspekt die von Thomasius zunächst - und zudem auf auch auf lateinisch - verfaßte „Philosophia aulica“ eine „Fehlkonstruktion“ darstellt und sie daher als „Durchgangsstadium“ anzusehen ist (1983b: S. 11). Vgl. auch ders. (1985); *Kimmich* (1993: S. 142f.).

<sup>57</sup> Vgl. EVL: S. 93; CRG: S. 1-63 (= Kap.1 und 2).

<sup>58</sup> Hierzu *Holzhey* (1983) und *Kimmich* (1993: S. 142f.).

<sup>59</sup> Vgl. EVL: bes. S. 285ff. Zur Ankündigung seiner Vorlesung „De Praejudiciis“ oder „Von den Vorurtheilen/ die uns an der Erforschung der Warheit hindern“ vgl. EVL: S. 24ff., ein Rückblick auf diese Vorlesung GH 3/VII. Dazu *Schneiders* (1983a: S. 92ff.).

schen Überprüfung aller Wahrheiten (hierunter zählt sowohl die eigene Erfahrung wie auch die von anderen - in Form der Einbeziehung der Historie<sup>60</sup>). Damit stellt die Vernunftlehre generell das Instrumentarium bereit, die Vorurteile in der gesamten praktischen Philosophie sowie in sämtlichen Wissenschaften abzulegen und sich praktisch-nützlich zu orientieren<sup>61</sup>. Innerhalb der *Philosophia practica*<sup>62</sup> soll die Ethik bzw. „Sittenlehre“ auch die „Mittel“ aufzeigen, wie man zur „allgemeinen und seiner selbst eigenen Glückseligkeit“ (KTS II: S. 80) gelangen kann. Praktisch stellen Gemein- und Individualwohl den Wertmaßstab dar, welche Wahrheiten jeweils überhaupt nützlich sind, denn das konnte die Vernunftlehre selbst letztlich nicht leisten<sup>63</sup>. In bezug auf die Gesellschaft bedeutet Nützlichkeit insbesondere auch die Beförderung des gesellschaftlichen Friedens durch konfliktpräventive, zivilisierte Umgangsformen. Wie bereits gezeigt, widmet sich Thomasius dieser Thematik in seiner Wissenschaft vom *Decorum*, das er als eigene Disziplin innerhalb der *Philosophia practica* etablieren will<sup>64</sup>. Zugleich ist es für den einzelnen von entscheidender Bedeutung, auf der Basis von angemessenen Umgangsformen (und psychologischen Kenntnissen) seinen eigenen Nutzen zu befördern, wie dies Thomasius in seiner Klugheitslehre bzw. Politik (zumindest in dem Teil, der sich nicht auf Staatsangelegenheiten bezieht<sup>65</sup>) anstrebt; dem eigenen wie gesellschaftlichen Nutzen dient schließlich auch die Ökonomie.

Die von Thomasius den zivilisierten Umgangsformen für das Gemein- und Individualwohl gleichermaßen beigemessene essentielle Bedeutung erklärt auch, warum er der Universität in derart hervorgehobener Weise die Aufgabe der Vermittlung von sozialer Kompetenz auf einer sozial- wie individualethisch wertgebundenen Grundlage stellt. Ausdrücklich versteht er es als „ohnstreitig(en) ... Endzweck“ des Studiums, daß der Student „auf der Universität zu einem geselligen aber tugendhaften Leben zubereitet würde“ (GH 3/VII: S. 688) und daß er „von dem bey Weltklugen Leuten verhaßten Laster der Pedanterey zu einer geschickten wahrhaftig gelehrten Lebens-Art mit guter Manier“ (KTS

---

<sup>60</sup> „Also ist die Historie gleichsam das rechte Auge eines Weisen/ die tägliche Erfahrung aber in bürgerlicher Conversation das lincke/ weil er vermittels dieser beyden fähig ist/ wenn er sein Gemüthe von denen praedjudiciis gesäubert/ alle in seiner Seelen bißher verborgene Wissenschaften gleichsam anzuzünden/ und alle Schätze der Weißheit damit zu erforschen.“ (HWT Vorrede: S. 5).

<sup>61</sup> Sie wird dadurch „ein taugliches Werckzeug derer höhern Wissenschaften“ und wichtig für einen, der „in seinem Kopf ein wenig aufräumen will“ (KTS I: S. 16f.); vgl. KTS II: S. 71; KTS III: S. 182; EVL: S. 78f., 84; AVL: Vorrede o.S.; A-Osse: S. 391; GH 1/IX: S. 227.

<sup>62</sup> Zum Programm der *Philosophia Practica* vgl. KTS IV (218ff.), GH 3/VII: S. 675ff.

<sup>63</sup> ESL: S. 10ff. Thomasius geht hierbei bis zur Identifikation des Guten mit dem Nützlichen und des Bösen mit dem Unnützen, bes. deutlich in CRG: S. 1ff.

<sup>64</sup> Vgl. KTS IV: S. 240ff.

<sup>65</sup> Vgl. KTS IV: S. 235ff.

II: S. 70) gelangt. Den außerordentlichen Stellenwert dieser zivilisatorischen Aufgabe verdeutlicht kaum etwas besser als der Hinweis auf die erste deutschsprachige Vorlesungsankündigung „Von Nachahmung der Franzosen“ (1687), in der er die Beschäftigung mit den Grundregeln des Verhaltens am Hof nach Balthasar Gracians „Homme de Cour“ annoncierte. In der Diskussion über die ursprünglich höfischen Termini des „honnête homme“<sup>66</sup>, des „homme galant“, der „Galanterie“ oder der „Politesse“ geht es deshalb keineswegs um den bloßen äußeren Schick. Erst die Verbindung zwischen nützlicher Gelehrsamkeit, Ehrbarkeit (Honnêteté) und der Beherrschung der spezifischen gesellschaftlichen Umgangsformen (Galanterie)<sup>67</sup> ist die Voraussetzung für einen „parfait homme Sâge“, einen vollkommenen weisen Mann, „den man in der Welt zu klugen und wichtigen Dingen brauchen kan.“ (KTS I: S. 44).

Demzufolge stellt das Defizit bei der Vermittlung sozialer Kompetenz für Thomasius einen zentralen Kritikpunkt an der bisherigen akademischen Ausbildung dar<sup>68</sup>: „... indem die meisten, wenn sie von den Universitäten kommen, in-sociales und horridi sind, keine löbliche mores mitbringen, entweder Bauermores oder zänckische Renomisten-mores, die man also zu nichts tüchtiges in vita civili brauchen kan, als daß sie entweder Pedanten werden, oder allezeit, in was für Ehren-Stand sie kommen, mit andern Leuten zancken.“ (GH 3/VII: S. 690) Unmittelbar wird so der Zusammenhang von *ungeselligen* Umgangs-

---

<sup>66</sup> Der Begriff des „honnête homme“ stammt ursprünglich von *Nicolas Faret* (vgl. ders. 1649). Bei diesem ist jedoch die Vollendung dieses Ideals - im Gegensatz zu Thomasius - ausschließlich am Hof zu erreichen. Allerdings beginnt schon *Faret* den Begriff vom empirischen Hofmann und damit tendenziell von seiner höfischen Implikation zu lösen, weil der „honnête homme“ schon als reines Persönlichkeitsideal der Summe aller Tugenden aufgefaßt wird; vgl. hierzu *Scheffers* (1980: S. 37ff.).

<sup>67</sup> Die von Thomasius verwendeten Termini sind in ihrer Bedeutung oft mehrdeutig. Gelehrsamkeit ist hier relativ klar als Logik bzw. Vernunftlehre, die zur Urteilsfähigkeit und zur Orientierung des Verstandes am Kriterium der Nützlichkeit führt, erkennen (KTS I: S. 16ff., 45f.). Mit dem Begriff der „Honnêteté“ scheint Thomasius zunächst äußerlich-sittenkonformes Verhalten zu bezeichnen, er trägt aber auch schon Züge einer übergesellschaftlichen Ehrbarkeit, wenn er darauf verweist, sie anhand der „Maximen des Göttlichen Rechts“, d.h. hier: des Naturrechts, „als welches die fürnehmste Richtschnur derselbigen ist“ in seinen „Institutiones Iurisprudentiae divinae“ zu erläutern. Mit dem später von ihm rein individualethisch verwendeten, vollkommen verinnerlichten Begriff des naturrechtlichen *Honestum* ist die „hönnetete“ allerdings noch nicht kongruent. Hinsichtlich des Begriffs der „Galanterie“ bekennt Thomasius ausdrücklich seine eigene Unsicherheit und verweist auf *Madelaine de Scudery*, *Claude Favre de Vaugelas* und *Pierre Costar*. Sie sei „etwas gemischtes ...“, so aus dem je ne scay quoy, aus der guten Art etwas zu thun, aus der manier zu leben, so am Hofe gebräuchlich ist, aus Verstand, Gelehrsamkeit, einem guten *judicio*, Höflichkeit und Freudigkeit zusammen gesetzt werde, und deme aller Zwang, affectation, und unanständige Plumpheit zu wider sey.“ (KTS I: S. 14) Die mit der Diskussion der „Galanterie“ verbundenen Intentionen finden bei ihm später v.a. im Begriff des *Decorum* (*politicum*) ihren Niederschlag.

<sup>68</sup> Ebenso MG 1689/3: S. 173.

formen und *unnützer* Wissenschaft hergestellt. Umgekehrt stellen erst kultivierte und friedfertige Umgangsformen die unabdingbare Voraussetzung für einen Beitrag des Individuums zum Gemeinwohl dar. Nur in diesem programmatischen und elementaren Sinne ist das sittliche Bildungsziel des „honnnet und galant homme“<sup>69</sup> überhaupt verständlich.

In seiner dezidiert diesseitigen Orientierung steht das Thomasische Persönlichkeitsideal dem traditionellen akademischen Modell religiöser bzw. geistig-kontemplativer Bildung diametral entgegen; ebenso jedoch - durch seine Weltläufigkeit - dem Leitbild des humanistischen Gelehrten<sup>70</sup>. Daß Thomasius in der Beschreibung zunächst auf höfisch geprägte Termini zurückgriff, hat gelegentlich zu Irritationen und Mißverständnissen geführt. Tatsächlich hat sein Bildungsziel mit dem Typus des adeligen, galanten Hofmannes seiner Substanz nach nur noch wenig gemein. Vielmehr werden von ihm die diesbezüglichen Termini instrumentalisiert bzw. semantisch transformiert zur Beschreibung eines *bürgerlichen* Persönlichkeitsideals, das für *jeden* Menschen in *jeder* Sphäre der Gesellschaft (also nicht nur am Hofe) gültig ist und dessen Charakteristikum es ist, sich und zugleich dem Gemeinwesen aufgrund der Fähigkeit zum geselligen und zivilisierten Umgang nützlich zu sein<sup>71</sup>. Dies ist auch insofern eine

---

<sup>69</sup> Exemplarisch der Titel seiner Vorlesung vom Sommersemester 1689: „Christian Thomas eröffnet der Studierenden Jugend einen Vorschlag, Wie er einen jungen Menschen/ der sich ernstlich fürgesetzt/ GOtt und der Welt dermahleins in vita civili recht schaffen zu dienen/ und als ein honnet und galant homme zu leben/ binnen dreyer Jahre Frist in der Philosophie und singulis Jurisprudentiae partibus zu informiren gesonnen sey.“ („Gemischter Discurs“ = KTS IV: S. 217-252). Metaphorisch *Wedemeyer* (1955: S. 524): „Wollte man im Sinne von Thomasius den Führungsauftrag und die Verantwortung der Hohen Schulen mit einem bildhaft-lebendigen Vergleich wiedergeben, so müßte man also sagen, nicht so sehr als Kopf, denn als Gewissen der Gesellschaft haben die Universitäten eine entscheidende sozialpädagogische Funktion.“

<sup>70</sup> Vgl. *Hattenhauer* (1993: S. 173.).

<sup>71</sup> Unverständnis findet sich bei *Nebe* (1931: S. 401), der den Begriff des „parfait homme galant“ offenbar noch in einem oberflächlich-höfischen Sinne versteht. Auch *A. Rausch* dringt mit seiner Beschreibung von „selbständiger, charaktervoller Haltung im Leben“ (*Rausch* 1931: S. 260, vgl. 259ff.) nicht wirklich zum Kern der Thomasischen Intention vor. Zu kurz greift auch die Darstellung des Thomasischen Bildungsideals durch *von Westphalen*, weil sie letztlich unerklärt läßt, warum es Thomasius' Absicht sei, die - nicht näher erklärten - „höfischen Anschauungen zur Grundlage akademischen Unterrichts zu machen“ (ders. 1979: S. 64f., vgl. 64ff.). Unmißverständlich und zutreffend hingegen die Feststellung von *Knut Forssmann* (1977: S. 153), daß das Bildungsziel Thomasius' eben nicht der „höfisch-galante oder der politisch-polite Mensch“, sondern der „Weltweise“ ist. Auch *Scheffers* verweist auf die neue, bürgerliche Interpretation des Begriffs vom „honnête homme“, weil er „statt der höfischen mondanité die Tendenz zur bürgerlichen moralité“ enthält: „Es geht ihm nicht um eine Anleitung der *gens de la cour* dazu, wie man am Hof sein Glück machen könne. Vielmehr möchte Thomasius zeigen, welchen Nutzen die rechte, aber eben auch redliche *conduite* im gemeinen Leben, und das heißt zuallererst für das 'gemeine Wohl' stiften könne.“ (*Scheffers* 1980: S. 107, 111). Anschaulich hat *Hans Maier* (1995: S. 73) dieses neue Bildungsziel beschrieben: „An die Stelle rauf- und trinklustiger, ritterlich-kriegerischer, eifersüchtiger auf

emanzipatorische Position, als soziales Ansehen auf diese Weise prinzipiell nicht mehr von der Geburt abhängt, sondern vielmehr von der individuellen Leistung, derartige Qualitäten zu entwickeln.

Die gleichen Intentionen finden sich auch in der von Thomasius polemisch überspitzten und nahezu idealtypischen Zeichnung des Begriffspaars von „Pedant“ und „Weisen“ (bzw. „weltklugen“ Weisen oder „Weltweisen“). Während der erstere als weltfremder, in theoretischen Spiegelfechtereien verfangene Schulgelehrte des lutherisch-orthodoxen neoscholastischen Aristotelismus erscheint (und nicht zuletzt auch als intoleranter, mithin soziale Konflikte produzierender Mensch), gehört zu den hervorstechenden Eigenschaften des letzteren ein hohes Maß an moralischer Vollkommenheit und an hoher sozialetischer Kompetenz („rechtmäßiges decorum“), die ihn befähigt, den eigenen wie den Nutzen des Gemeinwohls mit seinen Fähigkeiten und Wissen zu befördern<sup>72</sup>. Der honette und galante Mensch ist somit nichts anderes als ein frühes, terminologisch ungefestigtes Synonym des Weltweisen<sup>73</sup>. Wie die zeitgenössische Schilderung eines ehemaligen Studenten zeigt, hat sich, unter dem Einfluß von Thomasius, die hallese Universität in ihren ersten Jahren dann direkt dieser Aufgabe verschrieben: „Es war damals in Halle ein wahrer Sammelplatz lernbegieriger Jugend, und die Art zu leben war weniger die einer Universität als die eines Hofes, denn alle Pedanterie und Zwang der akademischen Gesetze in forma war verbannt. Man machte den Professoren seine Aufwartung, wie Fürsten ... [...] Besonders Thomasius gewöhnte die Jugend an eine liebenswürdige Freimüthigkeit und Zwanglosigkeit, ohne Verlust des nöthigen Respekts ...“ (von Raumer 1836: S. 1142f.)

---

ständische und landsmannschaftliche Eigenart bedachter Studenten, die mit Baretten, Rapieren und Sporen an der Universität ihr Wesen trieben, sollte künftig ein anderer Typus treten: der höfliche, gebildete, zivile, geschliffene und zugleich bürgerlich strebsame und fleißige Weltmann.“ Vgl. auch *Kimmichs* (1993: S. 138) zutreffende Bemerkungen.

<sup>72</sup> Vgl. EVL (Widmung o.S.). Zur „Pedanterey“ vgl. auch HP: S. 292ff. (16. Kap.). Thomasius knüpft hier direkt an *Ulrich Hubers* „Freie Rede Von der Pedanterey“ an (vgl. *Huber* 1710). Zum Gegensatz von Pedanten (scholastischen Gelehrten) und Weisen vgl. die gute und auf die innere, logische Problematik orientierte Darstellung von *Klaus Petrus* (1994), der u.a. auch die inhaltlichen Anknüpfungspunkte der Thematik an *Charron*, *Descartes* und *Malebranche* aufzeigt.

<sup>73</sup> Aus historischer Entwicklungsperspektive hat Thomasius allerdings mit seiner „spezifischen Versöhnung des Mannes von Welt mit dem Gelehrten ... kein Glück gehabt: Der Gelehrte neuen Typs, der *Wissenschaftler* (der sich alsbald auch des Philosophentitels begab), ließ sich nicht mehr übergehen, und den systematischen Ansprüchen *rationalistischer* Philosophie war auch nicht Genüge getan.“ (*Holzhey* 1989: S. 47, Herv. M.K.). Insbesondere mit *Christian Wolff* setzt sich gegen Thomasius' eklektisch vorgehende, utilitaristische Philosophie ein strikt rationalistisches Verständnis von Philosophie durch, das diese als mathematisch exakte Wissenschaft versteht, d.h. aus bestimmten Prinzipien heraus zum Denkmöglichen zu gelangen, zu allgemeingültigen Erkenntnissen. Vgl. *Schneiders* (1985: S. 68ff.).

Die Ursache, warum die Universitäten bisher keine zivilisatorische Funktion erfüllen konnten, erklärt Thomasius im Grunde mit dem ‘Geburtsfehler’ ihrer Entstehung, denn sie wurden als primär kirchliche (und konfessionsgebundene) Ausbildungsstätten errichtet. Damit waren sie gerade nicht *Seminaria reipublicae* und dem Gemeinwohl verpflichtet, sondern den machtpolitischen Partikularinteressen des Papsttums, das seiner Meinung nach das Gemeinwohl nahezu apriorisch ausschließt<sup>74</sup>. Im Gegensatz zu seinem eigenen Konzept der „Weltweisheit“, das notwendig auf die intellektuelle, individual- und sozialetische Persönlichkeitsbildung des Individuums zielt, interpretiert er das bisherige, kirchlich dominierte Universitätswesen nur als Schule systematischer Entmündigung. All die aus seiner Sicht für das Gemeinwohl nützlichen Fähigkeiten mußten schon deshalb vom Papsttum unterdrückt werden, weil es lediglich unselbständige und willfähige Absolventen benötigte und zudem die Aufklärung über ihr reales weltpolitisches Machtinteresse verhindern mußte: „Der Zweck der aufgerichteten Schulen war alleine/ daß die Jugend ... zu einem Slavischen Joch durch Wegwerfung der gesunden Vernunft und eine blinde Leichtgläubigkeit/ praepariret würde.“ (A-Osse: S. 240). Nicht zuletzt aufgrund dieser institutionell bedingten Ursache trifft daher weder Studenten noch Professoren die primäre Schuld an ihrem eigenen sowie dem gesamtgesellschaftlich unzivilisierten Zustand von Tugend und Moral: „Es mangelt freylich auf denen Academien an sehr viel, aber deshalb ist nicht eben nöthig, daß wir die Fehler an denen Lehrern oder an denen Studenten suchen müssen.“ (KTS III: S. 195). Ohnehin wären personalisierte Vorwürfe wenig sinnvoll, wenn nicht gar kontraproduktiv<sup>75</sup>.

Auf welchen Weg aber ist eine derart grundlegende Reform des Universitätswesens zu verwirklichen? Da Thomasius das Hauptproblem auf die ‘objekte’ Situation der „Künste und Wissenschaften selbst“ zurückführt, die „schuld an allem Unfug und Unordnungen, die auf Academien vorgehen“ haben (KTS III: S. 195), legt er demzufolge den Reformschwerpunkt auf ein neues Wissenschaftsverständnis. Entscheidend ist aber auch hier, daß sich dieses erst auf der Grundlage der umfassenden individuellen *Persönlichkeitsbildung* ent-

---

<sup>74</sup> In den Schulen wird bisher „dasjenige gelehrt ... was der Clerisey verträglich ist; dahin gehörte aber alles/ was der Republic keinen Nutzen schafft.“ (PK: S. 46). Zum Motiv gegenseitiger Ausschließlichkeit von Kirchen- und Gemeinwohlinteressen vgl. u.a. PK: S. 46ff.; CRG: S. 79; GMR: S. 280, 283f.; JH 2/V: S. 174ff..

<sup>75</sup> So führt Thomasius auch andere, durch die *sozialen* Umstände bedingte Ursachen an, welche eine einseitige Kritik an den einzelnen Personen verbieten: Hierunter zählt etwa die Armut und Bedürftigkeit mancher Studenten, die daher kein Geld für die privaten Lektionen besitzen. Auch möchte Thomasius aus sozialer Opportunität den Reichen und Vornehmen keine Vorwürfe machen, wenn er nicht ihren Zorn hervorrufen will, „daß sie mir zum Trinckgeld die Fenster einschmissen“ (KTS III: S. 190). Auch würde eine Kritik an den Professoren selbst den nötigen Respekt verhindern (KTS III: S. 190ff.). Vgl. A-Osse: S. 71.

wickeln kann. Denn erst mit ihr kann der Grund zu wahrer Gelehrsamkeit und Weisheit gelegt werden, d.h. eines Wissenserwerbs, der nicht wertfrei, sondern aus der Perspektive individuellen wie gesellschaftlichen *Nutzens* vorzunehmen ist<sup>76</sup>. Die Thomasische Strategie zur Wissenschaftsreform läßt sich daher als Abfolge begreifen, der nach der (individuellen) philosophischen Elementarbildung die Neubestimmung des Sinns und Zwecks aller Wissenschaften folgt und die sich also nicht über eine institutionelle Steuerung, sondern nur über die Persönlichkeitsbildung der Individuen als sukzessive Erneuerung der Wissenschaften vollziehen kann<sup>77</sup>.

Hierbei erhält die traditionelle Aufgabe der Philosophie, Instrument aller höheren Fakultäten zu sein, durch ihre Zielsetzung des intellektuell wie sittlich-moralisch mündigen Subjektes einen ganz neuen Sinn<sup>78</sup>. Demgegenüber werden alle Wissenschaften, „die man in *vita sociali* nicht nutzen kan“, schlichtweg als „blosse und unnütze Grillen“ gebrandmarkt (GH 3/VII: S. 688). Die Konsequenz besteht deshalb in der Forderung nach einer generellen Neudefinition auch aller anderen Wissenschaften: Theologie, Jurisprudenz und selbst Medizin. Die strikt utilitaristische Orientierung erstreckt sich freilich auch auf die sonstigen Disziplinen<sup>79</sup>. Die innere Logik eines derartigen Reformkonzeptes ist nicht unproblematisch, denn sie bleibt zirkulär: Die strikte Ausrichtung aller Wissenschaft an dem (miteinander verschränkten) Individual- und Gemeinwohl setzt nämlich Kriterien für eben diese Nutzenorientierung voraus, zu denen jedoch erst ein intellektuell wie sittlich urteilsfähiges und selbständiges Subjekt gelangen kann, wie es Thomasius als Ergebnis eben dieses neuen Bildungs- und Wissenschaftsverständnisses vorschwebt. Daher setzt er vor allem auf die Fähigkeit zur Selbstreflexion und Selbstaufklärung der Universitätslehrer selbst, die - selber noch beispiellos - den Studenten durch ihr eigenes Beispiel die Anleitung zu dem „Haupt-Werck“ der akademischen Bildung, dem moralisch und sittlich mündigen Subjekt, geben sollen, d.h. „die Unterweisung und Anführung der jungen Studenten/ durch lebendige Exempel der Lehrer selbst/ zu einem tugendhaften/ sittsamen/ liebeichen/ bescheidenen/ gottseligen Leben.“ (A-Osse: S. 261). Der derart letztlich nur bedingt aufgelösten Problematik liegt Thoma-

---

<sup>76</sup> „Ich aber halte das für Weißheit, wenn einer wenige und nützliche Dinge weiß, und die vielen so wohl ihn selbst, als der gantzen Republic mehr schädlich als nützlichen Sachen nicht zu wissen ...“ (JH 2/V: S. 185) Vgl. CRG: S. 1ff.

<sup>77</sup> CRG: S. 34, 62.

<sup>78</sup> Die Ausbildung muß dort beginnen, wo der größte Bedarf besteht, d.h. in den Disziplinen, „die den Verstand des Menschen, als in denen, die den Willen desselben betreffen“ (KTS III: S. 197); Vgl. AA 1/V: S. 61ff. Folglich beginnt auch das umfassende, von Thomasius für einen Studenten der Rechte konzipierte Lehrprogramm mit zwei Kapiteln über die (nutzendefinierte) Weisheit und die Art der Erlangung dieser Weisheit; Vgl CRG: S. 1-63.

<sup>79</sup> Vgl. KTS III: S. 195ff.; KTS IV: S. 222ff.; AA 1/V: S. 59ff. sowie die gesamten „Cautelen der Rechtsgelahrheit“ (CRG).



sius' tiefe Skepsis gegenüber der nachhaltigen Wirkung von institutionellen, d.h. äußeren Reformansätzen zugrunde, offenbar weil diese keine innere Einsicht produzieren, sondern allenfalls begleiten können<sup>80</sup>. Daher fordert er Reformen auch nie institutionell ein, sondern verlagert sie auf die Ebene eines *individuellen Bewußtseinswandels*. Für die Universität bedeutet dies letztlich den Aufruf zu ihrer inneren Selbstreformation auf der Grundlage einer umfassenden, aber nur individuell stattfindenden Umorientierung ihres Lehrpersonals.

Dennoch resultiert gerade aus der Verlagerung des Reformschwerpunktes aus dem institutionellen in den mehr oder minder privat-individuellen Bereich eine erhebliche Aufwertung der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung der Universität. Das liegt an ihrer - vermittelt der *Elitenausbildung* begründeten - Schlüsselstellung im Rahmen der Gesamtgesellschaft. Thomasius spricht daher allen nicht die Universität ins Zentrum setzenden Reformansätzen zur Verbesserung von Tugend und guten Sitten jede Erfolgchancen ab<sup>81</sup>: Begännen sie an den niederen Schulen, würden ihre Ergebnisse spätestens dann zunichte, wenn die Jugend auf den Universitäten wieder verwilderte. Würde ein derartiger Reformprozeß per obrigkeitlichen Befehl angestrebt, ermangelte er dennoch einer Basis (Einsicht der Individuen) und stünde jederzeit in der Gefahr seiner Umkehr, etwa mit dem Tod des Herrschers. Auch vom Hof erhofft Thomasius keine Vorbildfunktion; ohnehin erklärt er sich hinsichtlich von Reformrezepten für die höfische Sphäre aufgrund seiner sozialen (bürgerlichen) Stellung heraus für unzuständig. Die Tatsache, daß er den Hof als „höchste Schule“ in eine Linie mit den niederen und Hohen Schulen stellt, zeigt, daß es ihm hierbei tatsächlich in erheblichem Maße um die Kompensation eines zivilisatorischen Defizits geht: Schließlich galt der Hof vor allem als Orientierungsmodell der gesellschaftlichen Umgangsformen. Als solches jedoch versagt er gerade in seiner sittlichen Vorbildfunktion<sup>82</sup>, ja, er gleicht sogar umgekehrt einem „stabulum augiae“ (KTS III: S. 185). Wenn auch die Hofkritik selbst ein relativ zeittypisches Motiv ist, interpretiert sie Thomasius doch derart fundamental, daß eine vom Hof selbst ausgehende Änderung dieses verkommenen Zustandes ausgeschlossen wird. Folglich ist *allein* die Universität als Ausgangspunkt von gesellschaftlichen Reformprozessen prädestiniert (so wie sie auch umgekehrt als Kircheninstitution Ausgangspunkt der 'Asozialität' war): Hier wird das Personal ausgebildet, das in allen Schichten der Gesellschaft als Vorbild wirken kann, weil es den Beamtenapparat besetzen, d.h. sowohl die Ämter an Hof als auch an den

<sup>80</sup> Vgl. hierzu Kapitel IV.2.

<sup>81</sup> Vgl. KTS III: S. 183ff.

<sup>82</sup> Der Hof sollte zwar die „Scholam decori“ sein (KTS II: S. 108; vgl. AS 2/III: S. 215f.), er gibt aber praktisch v.a. ein negatives Vorbild, denn „es wird Fressen/ Saufen/ Hurerey/ Ehebruch und Meyneid ohne alle Scheu getrieben/ und gehet alles frey hinaus/ wenn die Herren zu Hoffe mit dergleichen Exempeln dem Pöbel vorgehen.“ (AS 1/I: S. 16, vgl. KTS III: S. 83).

niederen Schulen künftig einnehmen wird<sup>83</sup>. Nur auf diesem Weg sind derartig tiefgreifende gesamtgesellschaftliche Korrekturen zu erhoffen, d.h. „wenn man wahre Wissenschaft und Tugend bey Hofe und in der Schule einführen will.“ (KTS III: S. 187)

Daß v.a. den Juristen die Hauptaufgabe bei allen wesentlichen Reformen des Gemeinwesens zukommt, daran läßt Thomasius keinen Zweifel. Dies betrifft aber nicht allein die Reformen des Justizwesens oder der Politik, also die staatliche Sphäre. Ihnen kommt ebenso die zentrale Rolle beim zivilisatorisch-kulturellen Erneuerungsprozeß der Gesellschaft zu. Ein Jurastudent muß sich etwa deshalb „für allen anderen die Erlernung des Decori angelegensein lassen“, weil die Juristische Fakultät generell als „ein Pflanzgarten des gemeinen Wesens/ in ansehung vieler weltlicher Stände“ anzusehen ist, und daher auch im besonderen derjenige Ort ist, an dem „das Decorum durch dieselbige erhalten/ fortgepflanzt und vermehret“ werden soll (CRG: S. 395). Somit fungiert die Juristische Fakultät neben ihrer Funktion der juristischen Fachausbildung zugleich als die wichtigste Schule des sozialen Umgangs. Deutlich wird das auch daran, daß die von Thomasius nunmehr auf Persönlichkeitsbildung ausgerichtete Philosophie ein essentieller Gegenstand der juristischen Ausbildung wird, während die bisherige Schulphilosophie vor allem für Theologen eingerichtet war<sup>84</sup>.

Zugleich plädiert Thomasius für eine *Öffnung* der Universität zur Öffentlichkeit. Dafür ist nicht zuletzt die Überzeugung entscheidend, daß die Erlangung der Fähigkeit, sein individuelles Glück zu verwirklichen, ein legitimes Ziel universitärer Bildung sei. Sind die philosophischen Disziplinen (Vernunftlehre, Ethik, Politik) die Voraussetzungen zur Ausbildung der dahin führenden Fähigkeiten, erscheint die Öffnung der Universität zur Öffentlichkeit ebenso notwendig wie konsequent, zumindest im Bereich intellektueller und moralisch-sittlicher Elementarbildung<sup>85</sup>. Häufig nennt er als Adressaten einen ausdrücklich standes- wie geschlechtsunabhängigen Personenkreis, d.h. neben Adel oder Hofleuten ebenso Kaufleute, Hausväter, Handwerker und (besonders häufig)

---

<sup>83</sup> „Denn die Studenten, so sich auf derselben aufhalten, steigen zum Theil unter sich, und werden wieder auf denen untern Schulen gebraucht, zum Theil über sich, und werden bey Hofe employret.“ (KTS III: S. 186f.)

<sup>84</sup> Anstelle vieler vgl. *Wundt* (1992: S. 27).

<sup>85</sup> „... vergönnet auch denen die *ihr eigen bestes* suchen einen freyen Zutritt/ und beut ihnen diese Wolthat an ...“ (AA 1/VI: S. 82, Herv. M.K.) Vgl. auch KTS I: S. 32ff. Denn: „Die Weißheit und die Tugend bietet sich jederman an, aber sie will auch ergriffen seyn.“ (KTS XIV: S. 538f.). Vgl. KTS III: S. 182; EVL: S. 13, 75ff. Schließlich ist die „Gelahrtheit“ (bzw. Weisheit) nicht die „Erkenntniß vieler Dinge, die der Pöble nicht wüste“, sondern nur das wenigste Wissen, das wirklich nützlich ist: „... ich halte gänzlich dafür, daß die Gelahrtheit darinnen bestehe, wenn man viele Dinge nicht wisse, die die Gelehrten wissen.“ (GH 3/VII: S. 638).

Frauen, selbst Soldaten, Knechte und Mägde werden eingeschlossen<sup>86</sup>. Aufgrund der Tatsache, daß Thomasius die sittliche Bildung der einzelnen als legitimes Bildungsziel betrachtet, folgert er daher auch auf einen freien Bildungszugang aller, unabhängig von ihrem sozialen Status, den er paradigmatisch praktiziert: „Ich werde ... bereit seyn, einem jeden, er sey reich oder arm, von hohen oder niedrigen Stande, der nur Lust hat nach Weißheit und Tugend zu streben, in allen dem, was ich verstehe, so wohl in der wahren Philosophie als in der Jurisprudenz nach meinem Vermögen ... zu dienen ...“ (KTS XIV: S. 541). Selbst dem völlig mittellosen Armen, der keine gebührenpflichtigen Lektionen besuchen kann, ist daher nie der Zugang zu verwehren<sup>87</sup>. Darüber hinaus proklamiert er die neue *Egalität* der akademischen Bildungsgesellschaft, die jenseits der sonstigen Statusschranken existiert, und kündigt an, alle Teilnehmer seiner Lehrveranstaltungen als „gute Freunde und Brüder“<sup>88</sup> zu behandeln: „Also werdet ihr mir alle lieb und angenehm seyn, ihr möget so viel, oder so wenig erscheinen, ihr möget so vornehm oder so geringe, so reich oder so arm seyn, als ihr wollet. Denn so lange als die Stunde meiner Lectionum währen wird, werde ich eures Standes und Vermögens vergessen, und euch bloß als Studenten betrachten, die ihr alle gute Vermahnung und Lehre vonnöthen habet. Bin ich von dem Catheder herunter, so gehet hernach der Unterscheid, den man propter Decorum unter euch machen muß, wider an.“ (KTS XIV: S. 558)

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund fordert und praktiziert Thomasius die Ablösung des Lateins und die Etablierung des *Deutschen* als Wissenschaftssprache, dem mit Sicherheit herausragendsten Ausdruck der öffentlich-zivilisatorischen Aufgabe der Universität sowie ihrer Öffnung zur Welt<sup>89</sup>. Gerade die Disziplinen der *Philosophia practica* sind „mit einer deutlichen, leichten und anmutigen Lehr-Art in deutscher Sprache solcher gestalt vor(zu)tragen ... daß Leute, die von denen Academischen Grillen der Philosophie die Zeit ihres Lebens nichts gehört haben, absonderlich aber das galante Frauenzimmer, dersel-

<sup>86</sup> KTS I: S. 32ff.; KTS III: S. 197; AVL: Widmung o.S.; PK: Vorrede o.S.; AA 1/IV: S. 40f. „Die Weltweißheit ist so leichte/ daß sie von allen Leuten/ sie mögen seyn/ von was für Stande oder Geschlechte sie wollen/ begriffen werden kann.“ (EVL: S. 13).

<sup>87</sup> KTS XVII: S. 620.

<sup>88</sup> Vgl. ebenso KTS XVII: S. 632, 637ff. *Fleischmann* (1930: S. 121) hat darauf hingewiesen, daß demgegenüber *Christian Wolff* als Dekan „kein Bedenken (trug, M.K.), einem Adligen bei seiner Disputation, wie es auch in Leipzig geschehen sei, das Besteigen der oberen cathadra zuzugestehen - vorausgesetzt, daß er 20 Rthl. an die Fakultät zahle [...] Dieses würdelose Entgegenkommen scheiterte am Widerspruch von Ludewig und Thomasius.“ Auch verbat sich Thomasius die Anrede „Excellenz“ (vgl. *von Raumer* 1836: S. 1141).

<sup>89</sup> Programmatisch ist die erste deutschsprachige Vorlesungsankündigung „Von Nachahmung der Franzosen“ 1687 (KTS I) und die Veröffentlichung der ersten deutschsprachigen Logik, der „Einleitung zu der Vernunft-Lehre“ 1691 (EVL). Zum Deutschen als Unterrichtssprache bei Thomasius vgl. *Wothge* (1955). Ab 1711 wird an der Halleschen Universität schließlich überwiegend deutsch gelesen.

ben vollkommen theilhaftig gemacht werden können.“ (KTS III: S. 197) Ob Frauen tatsächlich in seinen öffentlichen Vorlesungen saßen, ist indes nicht überliefert; „gemeine Bürgersleute“ waren wohl häufige Hörer<sup>90</sup>. Thomasius selbst berichtet, daß sich auch Halloren in seinen öffentlichen, deutschsprachigen Lektionen unter seinen Zuhörern fanden<sup>91</sup>. Die deutsche Sprache scheint für ihn zudem mehr als ein Transportmittel aufklärerischen Gedankengutes zu sein, sondern auch ein Element seines zivilisatorischen Programms. Denn wenn der Sinn sprachlicher Kommunikation generell darin besteht, „seine Gedancken andern Menschen zu erkennen geben ... damit auf diese Weise die allgemeine Ruhe und Freundschaft desto besser fortgepflanzt und unterhalten werden“ könne (KTS VII: S. 345f.), dann muß logisch auch die soziale Bedeutung der Muttersprache steigen. Zudem verbindet sie die Gelehrtenwelt mit der Alltagswelt, sei es in der Redekunst (Oratorie) oder der Schriftsprache. Um konkret die Mißstände der unzulänglichen Beherrschung des Deutschen (gerade von Gebildeten) anzugehen, bot Thomasius z.B. ein praktisches „Collegium Styli“ an, in dem das Abfassen eines Briefes zu erlernen war<sup>92</sup>, oder ein „Collegium Disputatori“, in dem es den Studenten freistand, auch in deutscher Sprache zu disputieren. Allerdings ging es Thomasius nicht um eine prinzipielle und konsequente Verdeutschung der philosophischen oder wissenschaftlichen Fachtermini - das nahm erst Christian Wolff in Angriff -, sondern er behielt zeitlebens, offenbar gerade der Verständlichkeit halber, eine heute teils irritierend wirkende Mischung zwischen deutschem Text und fremdsprachlichen „Kunst-Wörtern“ (lateinisch, französisch) bei<sup>93</sup>. Die Verwendung des Deutschen ist ebenso pro-

---

<sup>90</sup> Nach *Fleischmann* (1931: S. 113) berichtet *Ludewig* vom Besuch der Bürgersleute. *Von Raumer* (1836: S. 1142) zitiert aus dem zeitgenössischen Bericht eines nicht genannten Thomasiusschülers folgende Beobachtung für die Zeit, da zwar die Universität Halle noch nicht formell gegründet ist, Thomasius aber bereits in Halle lehrt: „Die Herren Breithaupt und Francke fanden als Theologen großen Beifall, sogar beim weiblichen Geschlecht, das sie unter ihren Zuhörern hatten, während Thomasius nur Männer unterrichtete.“ Ob die Sache Zufall ist oder nicht, ob repräsentativ oder nicht, bleibt spekulativ. Seine Vorlesungen waren aber teils derart überlaufen, daß er für einzelne Stunden schließlich sogar einen numerus clausus einführen und 1700 in ein geräumigeres Haus einziehen mußte, da viele Vorlesungen in den Häusern der Professoren stattfanden. Vgl. *Schubart-Fikentscher* (1955: S. 505).

<sup>91</sup> JH 2/II: S. 106.

<sup>92</sup> So beklagt er, daß viele Studenten auf Deutsch noch nicht einmal einen „deutlichen artigen Brief ... oder einen kleinen Satz“ vorbringen können, und dies erst, nachdem „sie von den Universitäten kommen, mit grosser Mühe und Arbeit lernen, und sich darinnen üben müssen.“ (KTS VII: S. 350; vgl. 45ff., vgl. KTS XI: S. 445). Thomasius führt auch eine neue Art von „Übungen ein, welche die Kenntnisse und Erfahrungen des Schreibenden zum Inhalt haben und alle Seelenkräfte, nicht allein den Verstand in Bewegung setzen. Damit war diejenige didaktische Übung geschaffen, welche wir jetzt den Aufsatz nennen, und Thomasius hat als dessen Schöpfer zu gelten.“ (*Rausch* 1931: S. 271)

<sup>93</sup> Vgl. *Ricken* (1997: S. 99).

grammatischer Ausdruck für den angestrebten grundlegenden Funktionswandel der Universität: Sie steht praktisch und symbolisch für die Weltzugewandtheit und Gemeinwohlorientierung der Universität, so wie für ihn umgekehrt das Latein als Ausdruck der dem Gemeinwohl kontrastierten gesellschaftlichen Partikular- bzw. kirchlichen Machtinteressen und der systematischen Entmündigung der Individuen zu blind gehorchenden Instrumenten des Papsttums war, Latein ist die „Drachensprache“ des Papsttums<sup>94</sup>.

Wie beschrieben, insistiert Thomasius in seinem Konzept zur moralisch-sittlichen Erneuerung von Universität und Gesamtgesellschaft aus den von ihm diagnostizierten Reformnotwendigkeiten generell nie auf eine prinzipielle und radikale (obrigkeitliche) Änderung bzw. Neuordnung von sozialen, institutionellen oder rechtlichen Strukturen. Reformprozesse müssen mit der ‘Selbstreformation’ der Individuen beginnen; allein deren Einsicht kann nachhaltige Wirkungen zeitigen. Praktisch soll dies mit der Selbstaufklärung von Lehrern einsetzen und sich über deren Vorbild, Rat und Vermahnung dann fortsetzen<sup>95</sup>. Daß Thomasius damit jeglichen Reformbedarf auf die Ebene der Verbesserung der privaten Moral heruntertransformiert und nur von hier aus eine durch Individuen getragene, sukzessive Reform auch der äußeren Umstände, gleichsam von innen heraus, erwartet, darf gleichwohl nicht als unpolitischer Ansatz verstanden werden. Dafür spricht allein der Gedanke, daß die Universität im Grunde eine politische Funktion übernimmt, denn als Stätte dieser reformvoraussetzenden Persönlichkeitsbildung wird sie - und nicht der Regent und seine Regierung - zum Zentrum *aller* Reformansätze<sup>96</sup>. Da jedoch der Erfolg dieser Strategie von der Freiheit des Verstandes und der freien, der Kraft des Arguments vertrauenden Diskussion abhängt, mündet dies notwendig in der politischen Forderung an den Landesfürsten, die Schutzgarantie für eine weitgehende Lehr- und Wissenschaftsfreiheit zu übernehmen, anstatt die Einhaltung von Lehrtraditionen und Dogmen mit dem Einsatz von obrigkeitlichen Mitteln zu überwachen: „Die Weißheit brauchet keine menschliche Protection, andere Leute fürchten zu machen/ sondern dieses ist ihr protection genug/ wenn man ihre Freyheit nicht hemmet und unterdrücket ...“ (HWT Vorrede: S. 10f.)

<sup>94</sup> EKRGI: S. 142. Vgl. A-Osse: S. 240; AS 1/II: S. 201f.

<sup>95</sup> Für das gesamte Schulwesen vgl. AA 1/VI: S. 79ff. Diese grundlegenden Gedankengänge finden sich in konzentrierter Form auch in der Reformdiskussion des Justizwesens wieder. Bevor nicht die Selbstaufklärung der Individuen stattgefunden hat, wären auch alle denkbaren neuen Reformgesetze vergebens: „Denn man kann sie nicht flugs aus dem Ermel schütteln, sondern muß sie in vieler Zeit und mit grosser Mühe an den Tag bringen. Denn mein, wie wollen diese (die Rechtsgelehrten, M.K.) etwas lehren, das sie selbst nicht gelernet haben?“ (JH 2/V: S. 196) Vgl. JH 2/IV: S. 159f.; A-Osse: S. 449f.

<sup>96</sup> Vgl. *Schneiders* (1979: S. 15).

In der Tat hat die Thomasische Aufgabendefinition der Universität als Ausgangspunkt aller gesamtgesellschaftlichen Reformen das Bewußtsein der deutschen Aufklärung entscheidend geprägt und ihr zugleich den Rahmen zur Würdigung seiner eigenen Leistung gegeben. Das kann kaum besser illustriert werden als mit einer geradezu exemplarischen Passage bei Johann Friedrich Reichardt, verfaßt gegen Ende des Jahrhunderts: „In Deutschland muß man von den Universitäten alles fordern. Das, was Deutschland besonders eigen ist, besteht eben in dem großen Einflusse der Universitäten auf die Regierung. Vielleicht liegt der Grund, weswegen die Deutschen zwar langsam, aber sicher im Guten fortschreiten, eben in der wissenschaftlichen Beschäftigung der Regierungsgeschäfte. [...] und man dürfte vielleicht nur die Geschichte unserer Universitäten, z.B. von Leipzig, Halle, Jena und Göttingen studieren, um daraus die Veränderungen, welche in den deutschen Staaten vorgefallen sind, zu erklären. Thomasius dürfte in der brandenburgischen Geschichte eine größere Rolle spielen, als mancher berühmte Feldherr ...“ (Reichardt 1989: S. 84).

## VIII. Bürger und Gesellschaft

### 1. Das Subjekt der Ethik: gesellschaftstheoretische Implikationen

Thomasius' Anthropologie ist geprägt durch die Vorstellung, daß Charaktertyp und Individualität abhängig sind von der Existenz dreier *Affekte*, welche die psychophysische Grundstruktur eines jeden Menschen prägen, und zwar durch die jeweilige Dominanz eines Affekts sowie ein unterschiedliches Mischungsverhältnis der Affekte untereinander. Da ihre Kennzeichnung als *Wollust*, *Ehrgeiz* und *Geldgeiz* ganz offenkundig einen *sozialen* Bezug herstellt, liegt die Frage nahe, ob und auf welche Weise sich in der Thomasischen Affektenlehre auch die gesellschaftliche Situation seiner Zeit reflektiert. Im folgenden werden daher die möglichen Zusammenhänge zwischen dem in der Affektentheorie konkretisierten Menschenbild und den spezifischen sozialen Verhältnissen untersucht, d.h. die Bedingtheit anthropologischer Aussagen von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einerseits, sowie die gesellschaftstheoretischen Implikationen dieses Menschenbildes andererseits. Daß hier ein wichtiges analytisches Potential vorliegt, anhand dessen sich relativ genaue Aussagen über die von Thomasius gegenüber der sozialen Realität und ihren Strukturen eingenommene Perspektive treffen lassen, und sich hierbei sogar ein allmählicher Positionswandel ablesen läßt, ist aufzuzeigen. Soweit ich sehe, ist dieser Aspekt in der Literatur bislang weitgehend unberücksichtigt geblieben<sup>1</sup>.

Ein derart problemspezifischer Blickwinkel erfordert zunächst eine knappe Skizze der Grundkonzeption der Ethik von Thomasius, denn v.a. in diesem Rahmen entwickelt er seine Affektenlehre. Insbesondere, d.h. in ausgearbeiteter Weise und mit systematischem Bemühen, findet das in der „Ausübung der Sittenlehre“, dem zweiten und praktischen Teil seiner Ethik<sup>2</sup>, statt. Die Ursache,

---

<sup>1</sup> Zur Orientierung über Ethik und Affektenlehre vgl. u.a. die folgenden Autoren, die jedoch durchweg nicht die oben aufgeworfene Frage stellen: *Joseph* (1913), *Bienert* (1934: S. 283ff., bes. 295ff.), *Rüping* (1968: S. 36ff.), *Forssmann* (1977: S. 162ff.), *Wundt* (1945: S. 42ff.), *Schulz* (1988: S. 43ff.). *Braungart* (1997) beleuchtet ein gänzlich anderes Problem: das des Verhältnisses der Thomasischen Affektentheorie zu seinem Rhetorikbegriff. Auch *Schneiders* (1971: S. 212f.) hat für dieses spezifische Problem keine Interpretation.

<sup>2</sup> Zur Thomasischen Ethik aus philosophischer und philosophiehistorischer Sicht ist noch einmal ausdrücklich auf das hervorragende, seit langem vorliegende Standardwerk von Werner *Schneiders* über „Naturrecht und Liebesethik“ (1971) zu verweisen; vgl. hier besonders die ausführlichen und detaillierten Beschreibungen zur Entwicklung der Affektenlehren und zur Verortung des Thomasischen Modells in diesem Traditions-

warum die Affektentheorie einen zentralen Platz in seiner Ethik einnimmt, geht auf sein Verständnis des menschlichen Glücksstrebens zurück, das ein auf Menschen oder Dinge gerichtetes Verlangen (als Wunsch nach Vereinigung bzw. Erlangung) darstellt. Das Ziel dieses Strebens bzw. der Inhalt des menschlichen Glücks selbst wird als „Gemütsruhe“ bestimmt. Das Problem der Ethik stellt sich für ihn darin, daß zwischen dem Verlangen nach Glück und der subjektiven Ansicht, worin das Glück bestehe und wie es erreichbar sei, meist eine erhebliche Diskrepanz besteht. Daher unterscheidet Thomasius die mit dem menschlichen Glücksstreben identische Liebe in eine vernünftige Liebe, die realiter auch zur Gemütsruhe führt, und eine unvernünftige Liebe, die zwar Gemütsruhe anstrebt, aber letztlich nur Unruhe produziert<sup>3</sup>.

Die *vernünftige Liebe* erscheint als ein mit epikureischen Elementen vermengtes Modell einer säkularisierten Nächstenliebe<sup>4</sup>, denn die Glückseligkeit besteht in einer Art Seelenfrieden, der sich nur in der Vereinigung gleichgesinnter Gemüter erfüllen kann, mithin auf Sozialität angewiesen ist. Eine Selbstliebe ohne ein (seelenverwandtes) Gegenüber ist schlichtweg unmöglich<sup>5</sup>. Auf dieser Basis kann Thomasius sogar zu dem Ergebnis gelangen, daß Eigenliebe und die Liebe gegen andere Menschen (Freundschaft) keinen Gegensatz bilden, sondern in einer untrennbaren Beziehung stehen. Die Frage ob diese *oder* jene die Norm des Guten sei, ist daher ein Scheindisput<sup>6</sup>. Damit findet der Individualismus Eingang in die Moralphilosophie, weil das Individual- mit dem Gemeinwohl auf der Basis des Ersteren versöhnt wird, gerade weil letzteres unter Verzicht auf transzendente Normativität aus dem rationalen Nutzenkalkül

---

strang (1971: S. 183ff., bes. 201ff.). Zur Geschichte der Affektentheorie vgl. natürlich auch den von Thomasius selbst gegebenen Überblick im 3. Kapitel seiner „Ausübung der Sittenlehre“ (ASL: S. 70ff.).

<sup>3</sup> Im übrigen überwindet Thomasius hier zunächst den traditionellen substantiellen Dualismus der stoischen, epikureischen, aristotelischen und cartesianischen Affektenlehren (Lust/Schmerz, Gut/Böse, Liebe/Haß), denn er führt alle Affekte auf den *einen* Hauptaffekt der Liebe zurück. Damit knüpft er an die augustinische Tradition an: freilich ist die vernünftige Liebe keine Gottes-, sondern eine Menschenliebe. Gleichzeitig jedoch reproduziert er den scheinbar überwundenen Dualismus: nämlich in der Unterscheidung zwischen vernünftiger und unvernünftiger Liebe.

<sup>4</sup> Zur Thomasischen Liebesethik vgl. bes. *Schneiders* (1971: bes. S. 117ff.), *Brückner* (1973: S. 177ff.), *Rüping* (1968: S. 39f.).

<sup>5</sup> In dieser Bedeutung besteht „das Wesen des Menschen mehr in einer Liebe anderer/ als in einer so genannten Selbst-Liebe“ (ESL: S. 157). Vgl. ESL: S. 83, 157ff.

<sup>6</sup> „Man muß auch gar nicht zu subtil untersuchen/ ob das wahrhaftige Gute in der eigenen Liebe/ oder in der Liebe anderer zu suchen sey. Niemand liebet andere/ es sey denn wegen seiner eigenen Glückseligkeit; Niemand liebet sich alleine/ er liebe denn vieles ausser sich. Ein Weiser weiß/ daß er andere so wohl/ als sich selbst liebet. Die Narren aber meinen/ daß sie andere mehr/ als sich selbst lieben/ und lieben in der That zu wenig/ oder sie halten davor daß sie sich mehr als andere Leute lieben und lieben sich doch in der That weniger/ als andere Leute.“ (GL: S. 83) Vgl. GL: S. 115.



zur Beförderung der individuellen Glückseligkeit hergeleitet wird. Die nicht zuletzt auf dem Boden seiner pessimistischen Anthropologie gewonnene Akzeptanz des Egoismus und die Überzeugung, daß dieser zugleich als psychologisch stärkste Triebkraft von Mitmenschlichkeit und Gemeinnutz anzusehen ist, führt schließlich - zumindest aus dieser Perspektive - zur These, daß es zum Wohle aller daher nur auf eine geschickte Instrumentalisierung der individuellen (affektdeterminierten) Egoismen ankomme<sup>7</sup>.

Daß Thomasius vor seinem Übergang zum individualistischen Naturrecht der „Grundlehren“ das normative Verhältnis des Menschen zu sich selbst (Ethik: Eigenliebe/Tugend, Naturrecht: Pflicht gegen sich selbst) letztlich noch aus dem Prinzip der *socialitas* abzuleiten versuchte, sollte nicht zur Überbetonung eines qualitativen Sprungs zwischen der Konzeption einer (säkularen) Nächstenliebe und einer bürgerlichen Ethik führen<sup>8</sup>: Sowohl hinsichtlich des zentralen Topos' vom individuellen Glück als auch hinsichtlich der im Begriff des Glücks implizierten Bedingung, also Gesellschaft, besteht ungebrochene Kontinuität. Zwar bestreitet Thomasius mit dem aus dem subjektiven Naturrechtsprinzip, d.h. dem voraussetzungslosen Apriori des individuellen Glücksanspruchs, hergeleiteten Honestum seine frühere Ableitung der Eigenliebe aus der *socialitas*, nicht zuletzt wegen ihrer „weitläufige(n) Umschweife“<sup>9</sup>. Dennoch bleibt nach wie vor der Mitmensch als potentieller Partner der vernünftigen Liebe, mithin Gesellschaft, eine der Voraussetzungen, um zum eigenen Glück (Gemütsruhe) zu gelangen.

Demgegenüber ist der Ursprung der Seelenunruhe produzierenden *unvernünftigen Liebe* im mißgeleiteten menschlichen Willen zu suchen. Dessen Streben richtet sich auf die Erlangung von irdischen Gütern bzw. die Befriedigung sinnlicher Genüsse. Es drückt sich in drei willentlichen Begierden aus, auf die sich der Affektbegriff bei Thomasius schließlich reduziert: *Wollust*, *Ehrgeiz* und *Geldgeiz*. Deren hervorstechendste Kennzeichen sind im wesentlichen Müßiggang, Zorn und Neid. Daß die Affekte hier praktisch als Modifikationen des

<sup>7</sup> Vgl. GL: S. 73.

<sup>8</sup> So *Wiebking* (1973: S. 84f.), der das Prinzip der vernünftigen Liebe zu stark altruistisch interpretiert. Tatsächlich baut auch dieses auf dem Nutzen des Gegenübers für die eigene Tugend auf.

<sup>9</sup> GL: S. 140f, 114. Thomasius bezieht sich damit auf seine frühere Herleitung der Pflichten gegen sich selbst (oberstes Ziel: Selbsterhaltung) aus dem Dienst an der Gesellschaft: „Demnach kan das allgemeine Gebot von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst also gegeben werden: Trachte dich selbst also zu erhalten/ daß du die gemeine Ruhe menschlichen Geschlechts befördern mögest.“ (GRG: S. 133). Ähnlich die Argumentation in der Sittenlehre: „... so erfordert doch die vernünftige Liebe gegen andere Menschen/ daß wir auch Sorge für uns selbst tragen/ und diese Sorge/ weil sie aus der vernünftigen Liebe herfließet/ können wir nicht unfüßlich die vernünftige Liebe gegen uns selbst nennen.“ (ESL: S. 338).

menschlichen *Willens*<sup>10</sup> charakterisiert werden, also zu bereits aktiven Motiven des Begehrens, ist im engeren Sinne die Ursache für die zentrale Stellung der Affektenlehre in der Ethik: Die Affektentheorie wird zur Voraussetzung der Ethik, weil sie die Motive erklärt, warum das menschliche Verhalten fehlgeleitet ist. Sie wird aber zugleich zur Praxis der Ethik, weil diese sich folgerichtig als Affektentherapie darstellt: ihr Ziel ist die Dämpfung der Macht der Affekte. Im übrigen ist nicht nur das Thomasische Verständnis der Affekte selbst ein philosophiegeschichtliches Novum, weil es sie nicht mehr auf den appetitus sensitivus zurückgeführt (Aristoteliker) oder als bloße Emotionen ansieht (*passiones animi* der Cartesianer). Es führt auch zur Zusammenführung der zwei bislang nebeneinander verlaufenden Traditionen von Affektenlehren (theoretischer Psychologie) einerseits und Moralphilosophie andererseits<sup>11</sup>.

Die nahezu gänzliche Unvermeidlichkeit des Irrwegs in die unvernünftige Liebe stellt sich für Thomasius allerdings im Moment seines anthropologischen Paradigmenwechsels vom Verstandes- zum Willensprimat der menschlichen Seele. Folglich spiegelt der Wille entsprechend seinen dominanten Affekten auch dem Verstand alles dasjenige als gut und zum Glück führend vor<sup>12</sup>, was der Befriedigung seiner Leidenschaften entspricht. Aus diesem negativen Voluntarismus ergibt sich der Pessimismus seines Menschenbildes hinsichtlich der moralischen Vervollkommnungsfähigkeit: Die Gemeinsamkeit aller Menschen besteht in ihrer grundsätzlichen sittlichen Verderbnis. Die prinzipielle Unterlegenheit der vernünftigen Liebe gegenüber den Affekten der unvernünftigen Liebe ist für Thomasius - seit der "Ausübung der Sittenlehre" - ein anthropologisches Grunddatum. Zugleich liegt für ihn in der Affektentheorie der Schlüssel für die Tatsache menschlicher *Individualität* („Ungleichheit“): Zwar sind alle Affekte der unvernünftigen Liebe in jedem Menschen vorhanden, doch sind sie dies in einem derart ungleichem Maße und bei unterschiedlicher Dominanz bestimmter Affekte, daß ihr Mischungsverhältnis untereinander bei allen Menschen verschieden und einmalig ist. Wenn daher überhaupt eine moralische Besserung des Menschen möglich sein soll, dann kann dies daher auch nur indi-

---

<sup>10</sup> „Die Gemüths-Neigungen sind Bewegungen des menschlichen Willens zu angenehmen oder widrigen Dingen die abwesend oder zukünftig sind/ welche von denen starken Eindrücken äusserlicher Dinge in das Hertze des Menschen/ und der daraus erfolgten ausserordentlichen Bewegung des Geblüths entstehen.“ (ASL: S. 105) Zur ausführlichen Beschreibungen der Affekte vgl. ASL: S. 73ff.

<sup>11</sup> Vgl. *Schneiders* (1971: S. 183ff.).

<sup>12</sup> Hier spricht Thomasius - analog den Verstandesvorurteilen der Ungeduld und der Autorität - auch von den beiden Vorurteilen des Willens (Ungeduld, Nachahmung). Zu Anfang der „Ausübung der Sittenlehre“ räumt er dem Verstand noch die Fähigkeit ein, zumindest bei gelegentlicher Abwesenheit des determinierenden Willens, diese Irrungen prinzipiell noch erkennen zu können (ASL: S. 23f.), später schließt er selbst diese Möglichkeit aus (ASL: S. 503f.).

viuell geschehen, d.h. in einer individuell austarierten Dämpfung der (dominanten) Affekte entsprechend ihrer jeweiligen Mischung.

*a) Die Verflechtung von Menschen- und Gesellschaftsbild  
in der Affektenlehre*

Ein offenes Problem der Thomasischen Affektenlehre ist die Frage, warum Thomasius gerade *drei* und gerade *diese* drei Affekte von Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz als die Erscheinungsformen der unvernünftigen Liebe wählte<sup>13</sup>: „So unzweifelhaft aber mit dieser Aufstellung Hauptformen menschlichen Verlangens getroffen sind, so unklar bleibt doch Thomasius' Begründung dieser Einteilung.“ (Schneiders 1971: S. 212). Zwar hat er ansatzweise versucht, darüber Auskunft zu geben, doch statt einer stringenten Argumentation für diese Trias bewegen sich seine Begründungsversuche meist eher auf einer assoziativen Ebene diverser struktureller Entsprechungen, u.a. mit den Elementen der Alchemie (Schwefel, Quecksilber, Salz) den physikalischen Elementen (Feuer, Wasser, Erde), den Lebensaltern (Jugend, Mannes- und Greisenalter) oder den Temperamenten der Menschen (Sanguiniker, Choliker, Melancholiker). Plausibler scheinen seine Verweise auf das Neue Testament, das 1. Joh. 2,16 die Hauptsünden mit Fleischeslust, Hoffart, Augenlust bezeichnet<sup>14</sup>. Hinrich Rüping hat in der Dreiteilung die Kreuzung verschiedener Einflüsse konstatiert: aus der mystischen Theologie, der Pufendorfschen wie der aristotelischen Philosophie und der spanischen Klugheitslehre<sup>15</sup>. Hieran anschließend stellt Schneiders fest, daß die „selbständige Leistung“ von Thomasius wohl vor allem darin besteht, daß er diese seit jeher negativ bewerteten menschlichen Eigenschaften nur „ra-

<sup>13</sup> Vgl. *Wundt* 1945: S. 46.

<sup>14</sup> Dazu ASL: S. 157ff. sowie die tabellarische Übersicht S. 170f. Zum neutestamentlichen Bezug vgl. ESL: *Zuschrift o.S.*; ASL: S. 530. Die dort genannte Augenlust deutet Thomasius als Geldgier, wohl im Sinne der Freude beim Anschauen von Geld.

<sup>15</sup> Vgl. *Rüping* (1968: S. 37f.) Sei es die Nachwirkung seiner Berührung mit der durch Augustin inspirierten „theologica mystica“, die (wenn gleich negativ gekehrte) Fortführung Pufendorfscher Gedanken (dieser hatte die traditionellen Einteilung des Guten so interpretiert: das bonum iucundum als Sinnenliebe, das bonum decorum als Eigenliebe und das bonum utile als Selbsterhaltung), sei es die aristotelische Schulphilosophie, etwa in Form von *Lambert Velthuysens* Einteilung der menschlichen Passionen in Ehrgeiz, das Streben nach Reichtum, die sinnliche Liebe und die Rachgier, der seinerseits auf den von *Aristoteles* in der „Nikomachischen Ethik“ (1985: S. 4) vorgenommenen Versuch menschlicher Glückseligkeitsbestimmung in Lust, Reichtum und Ehre zurückgreifen kann. Oder sei es das von *Balthasar Gracian* benannte menschlichen Streben nach Vergnügen, Ansehen und Eigennutz. Ähnlich dreiteilig strukturierte Affektmodelle finden sich auch bei *Nicolaus Vernulaeus*, *Conrad Horn*, *Rudolph Goclenius*, *Anton Wale*, *Jacob Thomasius* oder *Arnold Geulincx*. Dazu *Schneiders* (1971: S. 212f.).

dikal in den Vordergrund geschoben und zur ersten Grundlage der Einteilung der Affekte bzw. Laster gemacht“ hat (Schneiders 1971: S. 213).

Einen besonderen Platz unter den von Thomasius angedeuteten Herleitungen für dieses Modell der menschlichen Triebstruktur, denen offenbar vor allem das Bemühen gemein ist, die Evidenz seiner Affekte-Trias vor dem Hintergrund verschiedenster Traditionsstränge quasi historisch-empirisch zu illustrieren, nehmen jedoch die strukturellen Parallelen zwischen dem anthropologischen Affekten- und dem gesellschaftlichen Ständemodell ein. Obzwar er auch diesen Aspekt weder hinreichend deutlich ausgeführt noch konsequent verfolgt und durchdacht hat, ist er besonderes aufschlußreich: Denn die scheinbar abstrakt-ahistorischen anthropologischen Aussagen über die Individualität der Menschen lassen sich in ihrer Darstellung streckenweise als subjektives Spiegelbild soziopolitischer Realitäten lesen: Dies muß sogar naheliegen, denn das Affektmodell wird von Thomasius in Bezug gesetzt zu den beiden wesentlichen (und nicht notwendig kongruenten) sozialen Strukturen, welche die Gesellschaft 17. und 18. Jahrhunderts charakterisieren: zur *ständischen* und *besitzbedingten* Ungleichheit.

In der „Einleitung der Sittenlehre“ (1692) erscheinen die Affekte primär als Eigenschaften eines durch die äußeren Umstände depravierten Menschen, d.h. als Produkte einer bestimmten Entwicklung der sozialen Verhältnisse. Nachdem Stände generell aus „Mangel oder wegen dringender Noth“ - offenbar im Sinne von Dienstverhältnissen zwischen Knechten und Herren - eingeführt worden, wurde diese Ungleichheit entgegen der natürlichen Freiheit und Gleichheit „gleichsam zur andern Natur“ des Menschen. Erst im Rahmen sich bildender sozialer Hierarchien bildete sich so der *Ehrgeiz* („Ehrbegierde“) heraus, nämlich als das individuelle menschliche „Verlangen entweder andern/ die über ihm sind/ gleich/ oder denen/ die seines gleichen sind/ vorgezogen zu werden“ (ESL: S. 27). Der Ungleichheit der Stände korrespondierte die Einführung des Privateigentums, was seinerseits ein Besitzstandsgefälle bedingte. Dieses wiederum führte zu einem Mangel an Vermögen „oder Dürfftigkeit“ und damit zur Notwendigkeit „das Geld einzuführen/ durch welches man alles/ wessen man bedürfftig ist/ anschaffen kan.“ Auf diese Weise entwickelte sich der *Geldgeiz* parallel zum Ehrgeiz, nämlich als Produkt ständischer und damit einhergehender eigentumsbedingter Ungleichheit: „Dannhero ist die Begierde andern gleich geachtet oder ihnen vorgezogen zu werden/ ordentlich mit der Begierde nach Gelde oder Reichthum vergesellschaftet.“ (ESL: S. 28)

Die hier zugrunde liegende These von der sozialen Bedingtheit der Affekte findet sich auch in der „Ausübung der Sittenlehre“ von 1696 wieder. Hier werden die Affekte - dies lehrt die „Staats-Weißheit“ - zumindest hinsichtlich des Grades ihrer negativen Ausprägung als Ausdruck bzw. Entwicklungsergebnis der

gesellschaftlichen Strukturen angesehen werden. Unter unmittelbarer Berufung auf den „scharfsinnige(n) Autor“ der Severamben-Utopie, Denis Vairasse d’Allais<sup>16</sup>, führt Thomasius an, daß nicht nur „der Brunnquell alles Übels im gemeinen Wesen daher entstanden/ daß man den Unterscheid zwischen Adel und Unadel durch die Geburth eingeführet/ und die Gemeinschafft der Güter aufgehoben.“ Vielmehr ist aus der Einführung ständischer Ungleichheit auch „der Ehrgeitz in sein völliges Wachsthum kommen. Die Einführung des Eigenthums hat Arme und Reiche gemacht. Reichthum hat die Wollust/ und Armuth den Geldgeitz genähret.“ (ASL: S. 160f.) Auch in den späteren „Grundlehren“ und in den „Cautelen der Rechtsgelahrheit“<sup>17</sup> bleibt diese Beziehung grundsätzlich erhalten. Allerdings ist hier die Kausalität von Affektausbildung und Gesellschaftsstruktur umgedreht, d.h. die ständischen und eigentumsbedingten Sozialstrukturen erscheinen mehr als Folge denn als Ursache der Affekte: „Der Ehrgeitz hat die Herrschafft und Knechtschafft/ der Geldgeitz das Eigenthum und Verkehrungen zuwege gebracht; die Wollust liebet die Unanständigkeit und unnütze Freyheit wie auch die Gemeinschafft der Güter.“ (GL: S. 70f.).

Ganz offenkundig werden also von Thomasius die anthropologischen Grunddaten menschlicher Individualität in enger Verknüpfung zu sozialen Strukturen gedacht. Weil die Affekte als Modifikationen des menschlichen Willens ohnehin dessen genereller sensualistischer Prägung<sup>18</sup> durch äußere Umstände unterliegen, muß diese Korrelation geradezu als notwendig angesehen werden, schließlich stellt erst die Umwelt - zumindest in einem erheblichen Maße - die spezifischen Objekte des in den Affekten spezifizierten menschlichen Begehrens bereit<sup>19</sup>. Damit trägt die Affektenlehre Züge einer Tabula-rasa-Theorie menschlicher Individualität, denn Individualität entsteht durch die Ausprägung der Affekte, die ihrerseits abhängig ist von den existenten sozialen Strukturen. Zumindest die Affekte von Ehr- und Geldgeiz setzen sogar die *bestimmte* Gesellschaftsstruktur *ständisch-hierarchischer* sowie *eigentumsbe-*

---

<sup>16</sup> Anonym erschienen als: „Eine Historie der Neu gefundenen Völcker Sevarambes genannt/ Welche einen Theil des Dritten festen Landes/ so man sonst den Süd-Land nennet/ bewohnen“ (Vairasse 1689). Thomasius hat diese Utopie auch ausführlich in seinen Monatsgesprächen rezipiert, vgl. MG 1689/11: S. 949ff.

<sup>17</sup> CRG: S. 430.

<sup>18</sup> „Und wie die Philosophi insgemein sagen/ es sey nichts im Verstande/ daß nicht zuvorhero in die Sinne gefallen/ also können wir auch mit Fuge sagen/ es sey nichts im Willen/ das nicht zu vorhero in die Sinne gefallen ...“ (ASL: S. 92, Herv. M.K.).

<sup>19</sup> Obschon die Perspektive negativ ist, illustriert das die These, daß die unvernünftigen Liebe eher in der Liebe gegen andere Menschen als gegen sich selbst besteht, weil Selbstliebe auf die soziale Reflexion der Affekte angewiesen ist: „Ein Geitzhalß liebet zwar das Geld, aber was würde ihm dieses nützen, wenn nicht andere Menschen wären, die ihm was schenckten oder abhandelten etc. Ein Ehrgeitziger würde seinen Ehrgeitz nicht ausüben können, wenn keine andere Menschen in der Welt wären, die ihm Ehre erwiesen. Ein Wollüstiger ist ein Slave seiner SauffBrüder und seiner Huren etc.“ (GH 3/VII: S. 727).

*dingter Ungleichheit* voraus und erscheinen teils als Chiffren zur Beschreibung sozialer Verhaltensweisen innerhalb dieser Gesellschaft. Bezüglich der *Wollust* besteht für Thomasius kein so eindeutiger Bezug zu den sozialen Strukturen. Allerdings ist diesem Affekt eine Affinität zum Gemeineigentum zu eigen, welche faktisch jedoch als ein Luxus erscheint, den sich nur diejenigen leisten können, die über ausreichenden Reichtum verfügen, der, das ist hinzuzufügen, unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf dem Boden ungleicher Besitzverhältnisse steht<sup>20</sup>.

Wenngleich alle Affekte prinzipiell in jedem Menschen, wenn auch in einem individuell verschiedenen Mischungsverhältnis, vorhanden sind, legt die Logik der eben dargestellten Zusammenhänge die Vermutung nahe, daß Thomasius den sozialen Umständen keinen unerheblichen Einfluß für den Grad ihrer Ausprägung bzw. Pervertierung beimißt. Augenfällig wird das auch an seiner Vermutung, bestimmte soziale Schichten seien einer besonderen Gefährdung durch bestimmte Affekte ausgesetzt: Der (offenbar wohlhabende) Bürger oder Handwerksmann hat sich besonders vor der Wollust bzw. den Anfechtungen des Luxus zu hüten, der (auf Sozialprestige bedachte) Adlige und Gelehrte vor denen des Ehrgeizes und schließlich die Bauern und Kaufleute vor dem Geldgeiz<sup>21</sup>.

Bisher konnte gezeigt werden, daß die Entstehung, Ausprägung und Beschreibung des von Thomasius entworfenen Affektmodells menschlicher Individualität im Grunde nur vor dem Hintergrund der historischen Gesellschaftssituation verständlich wird. Darüber hinaus erlaubt seine Affekttheorie aber auch aus *normativer* Perspektive Rückschlüsse auf sein Gesellschaftsbild, denn seine Spezifik der Wahrnehmung der menschlichen Hauptaffekte impliziert zugleich Werturteile über die Gegenstände der Affekte. Das wird insbesondere anhand des Ehrgeizes (soziale Hierarchie) und des Geldgeizes (Eigentumsstruktur) deutlich. So stellt Thomasius in der „Einleitung der Sittenlehre“ die Affekte zunächst als Bedürfnisse des vergesellschafteten Menschen vor, die nicht per se schlecht, sondern ethisch ambivalent sind, d.h. je nach dem Gebrauch der von ihnen angestrebten Güter gut oder böse sein können. Ohne dies zu präzisieren,

---

<sup>20</sup> „Reichthum hat die Wollust ... genähret.“ (ASL: S. 161, vgl. 183ff.) Vgl. GL: S. 70f.; KTS XIV: S. 522ff.. Im übrigen ist die Wollust aufgrund dieser Affinität nicht nur zu Verschwendung und Müßiggang, sondern auch am ehesten zu Milde und Barmherzigkeit geneigt, wodurch sie in geringster Entfernung zur vernünftigen Liebe steht (ESL: Zuschrift o.S.).

<sup>21</sup> Vgl. ASL: S. 164, 170f. Daneben nennt Thomasius auch die Gefahren für die jeweiligen Temperamente, Menschenalter oder - binnendifferenziert - für Studenten bestimmter Fachrichtungen (Wollust: Medizin; Ehrgeiz: Praktische Philosophie und Rechtswissenschaft; Geldgeiz: Theoretische Philosophie und Theologie). Nur teils kompatibel mit der oben angegebenen Ständeeinteilung ist ein weiteres Modell, wonach die Wollust dem Nehrstand (offenbar nur für Bürger), der Ehrgeiz dem Wehrstand (Adel) und der Geldgeiz dem Lehrstand (Gelehrte sind nach der obigen Einteilung jedoch eher vom Ehrgeiz betroffen) zugeordnet wird.

erscheint ihm Geldgier etwa dann als gut, wenn man nach gesunder Vernunft „das erworbene Gut recht gebraucht“, böse hingegen, „wenn solches nicht geschieht“ (ESL: S. 28f.). Wenn auch nicht aus ethischer und übergesellschaftlich-naturrechtlicher Perspektive, so können doch immerhin für den einzelnen im Gesellschaftszustand, d.h. unter den konkreten Bedingungen ungleicher sozialer Verhältnisse („ex hypothesi status corrupti societatis civilis“), auch Ehre und Reichtum „unter die nothwendigen Güter gerechnet werden“ (ESL: S. 47) und das Streben nach ihnen in gewissem Maße legitim. Dennoch scheint Thomasius hier letztlich noch dem Ideal einer vorstaatlichen Gesellschaft der Gleichheit und Gütergemeinschaft nachzuhängen; zumindest bleibt diese als Ausdruck der (ursprünglichen) vernünftigen Liebe der Menschen gleichsam als Kritikfolie allzu großer gesellschaftlicher Ungleichheit erhalten. Eine eindeutig positive Sicht auf die Institution des Privateigentums oder die Notwendigkeit sozialer Hierarchien läßt sich nicht ausmachen.

In der „Ausübung der Sittenlehre“ verwirft Thomasius, aufgrund der Überzeugung von der prinzipiellen Unterlegenheit der vernünftigen Liebe gegenüber allen Affekten der unvernünftigen Liebe, seine bisherige Annahme vom ethischen Doppelcharakter der Affekte und gelangt zu einer durchweg negativen Wahrnehmung. Sie sind verwerflich und zu bekämpfen, weil sie den inneren Seelenfrieden durch eine endlose Spirale der Bedürfnissteigerung praktisch zwanghaft verhindern, d.h. durch eine ruhelose Suche nach neuen Genüssen der Sinne und des Verstandes (z.B. auch metaphysische Spekulationen), dem permanenten Drang nach Macht und Karriere oder der Gier nach Vermehrung des Reichtums. Zwar folgt aus seiner Annahme, daß Affekte nie in reiner Form auftreten, sondern sich gegenseitig in einer individuell verschiedenen Mixtur mit nur mehr oder minder dominanten Affekten dämpfen, daß die Menschen letztlich doch für bestimmte Funktionen in der Gesellschaft geeignet sind und in diese integriert werden können. Doch ändert dieser sozial-utilitaristische Aspekt nichts an der, durch den individualethischen Schwerpunkt bedingten, grundsätzlich negativen Sichtweise der Affekte<sup>22</sup>.

In den „Grundlehren“ wiederum kehrt Thomasius zur ursprünglichen Annahme vom ethisch ambivalenten Charakter der Affekte zurück. Seine Absicht, so Thomasius in einer Ankündigung seiner zweiten Naturrechtslehre, ist es, deutlich zu machen, „daß die drey Haupt-Affecten der Begierde zu einen vernünftigen/ löblichen und ohnmangelhaften Leben an sich selbst nichts böses sind/ sondern nur so ferne diese Begierden wieder einander zu streiten und eine die anderen zu beherrschen anfangen/ und also die Vergnügung zur Wollust/ die

---

<sup>22</sup> Dazu vgl. insges. die Kapitel IX-XII der „Ausübung der Sittenlehre“ (ASL: S. 183ff.). Besonders deutliche Beispiele der Negativperspektive bieten die Vorlesungsankündigungen „Vom Elend der Studenten“ von 1693 (KTS XIV) sowie die Ausführungen in der „Lection an sich selbst“ von 1694 (KTS XVII: S. 617ff.).

Trachtung nach Liebe zum Ehrgeiz/ und das Verlangen ohne Mangel zu seyn/ zum Geld-Geitz ausschläget.“ (AS 2/VII: S. 335f.) Doch da er weiterhin die, seit der in der „Ausübung der Sittenlehre“ gewonnene, Überzeugung von der Macht des affektdeterminierten Willens über den Verstand vertritt, räumt er der individualetischen Besserung der Individuen aus eigenem Willen keine oder allenfalls marginale Chancen ein. Wie zuvor bemüht er sich aber um den Aufweis der potentiellen Nützlichkeit eines jeden Individuums zum Vorteil der Gesellschaft, indem er die Möglichkeit der Instrumentalisierung der jeweils positiven Aspekte der Affekte prinzipiell bejaht<sup>23</sup>: „Also ist kein Mensch so elend und närrisch der von klugen Leuten zu der Menschen gemeinen Nutzen nicht könnte gebraucht werden.“ (GL: S. 73)

Unter einem normativen Gesichtspunkt besteht aber gegenüber der „Ausübung der Sittenlehre“ bereits ein erheblicher Unterschied: Denn über die soziale Notwendigkeit der individuellen Affekte, die mittelbar gesellschaftlich nützliche Güter hervorbringen, findet nunmehr indirekt eine vorsichtige Rehabilitation eines solchen Glücksstrebens statt, das sich an der Befriedigung der Affekte orientiert. Das geschieht durch den zugleich mittelbar gegebenen Gemeinnutz: So kann etwa die Wollust in ihrer Form des Strebens nach intellektuellen Genüssen nicht nur zu unnützem Gelehrtenwissen, sondern auch zu praktisch nützlichen Theorieleistungen führen, denn auch ein Weiser bedarf „zu Beförderung seiner und anderer Leute Wohlfahrt einer beständigen Erfahrung und Nachsinnens.“ Und auch die durch Geldgeiz und Ehrgeiz reich und mächtig gewordenen Personen haben dadurch „noch mehrere Gelegenheiten andern zu dienen und derselben wohlwollen/ welches das fundament der Verbesserung ist/ sich zuwege zu bringen auch sich derselben wiederum zu bedienen/ den gemeinen Nutzen zu befördern.“ (GL: S. 71) Auf diesem Wege legitimiert der gesellschaftliche Nutzen schließlich die dominanten Leidenschaften, die somit nicht „schlechterdings und in höchsten Grad böse seyn/ als wenn sie nicht könnten zu einen wahren guten Endzweck gerichtet werden.“ (GL: S. 71). In gewisser Form impliziert diese Sicht auf das Affektenmodell auch die Akzeptanz sozialer Ungleichheit, allerdings, und das ist wesentlich gegenüber einer geburtsständischen Ungleichheit, allein auf subjektiver Grundlage. D.h., soziale Chancen sind in einem gewissen Maße abhängig von der jeweiligen Affektmischung, also von angeborenen, individuellen Veranlagungen: „Aus dieser Vermischung der Leidenschaften fließet auch/ daß andere gelehrt/ andere tum und unwissend seyn. [...] Etliche sind reich/ andere arm. Etliche mächtig/ das ist/ sitzen in grossen Ehren/ andere niedrig/ gering oder infam.“ (GL: S. 71). Thomasius ist sich jedoch durchaus bewußt, daß ein monokausaler Rückschluß aus dem sozialen Status auf die Affektstruktur nicht möglich ist. Der individuelle Affektenmix

---

<sup>23</sup> „Das ist/ als wenn sich nicht iemand derselben bedienen könnte/ die wahre Ruhe und Glückseligkeit zu befördern.“ (GL: S. 71).



tritt als nur *ein* - anthropologischer - Aspekt neben die sozialen, wie Geburt, Erziehung, Gelegenheiten und Glücksumstände<sup>24</sup>.

Am deutlichsten drückt sich die Überwindung einer primär negativen Sichtweise der Affekte in den „Cautelen der Rechts-Gelahrheit“ aus. Ausdrücklich seine früheren Überzeugungen als Irrtümer bezeichnend, betont Thomasius nun, daß Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz nicht nur böse, sondern auch *gute* Affekte sein können - der Unterschied ist lediglich graduell. Solange das Verlangen nach Vergnügen, Ehre und Reichtum „in gehörigen Schrancken bleibet und gemäßiget ist“ (CRG: S. 355), ist es daher ohne jeden Zweifel legitim<sup>25</sup>. Darüber hinaus stehen die nicht durch einseitige Dominanzen zu Lastern pervertierten Affekte auch nicht mehr der vernünftigen Liebe entgegen - vielmehr konstituiert sich die vernünftige Liebe erst in einem ausbalancierten Verhältnis der Affekte untereinander: „In dieser Proportion aller drey Begierden bestehet eigentlich die vernünftige Liebe.“ (CRG: S. 360) Thomasius postuliert sogar, daß ein „Mangel der gehörigen Begierde ein Laster sey“ (CRG: S. 359), weil die Affekte in ihrer guten und mäßigen Proportion andere Leidenschaften unterdrücken helfen: „Als da sind: die Unempfindlichkeit oder die Flucht alles Vergnügens/ die Unschamhaftigkeit/ oder die Flucht aller Ehre/ die Betteley oder die Flucht alles Eigenthums.“ (CRG: S. 359) Gelegentlich wird auf diese Wendung hingewiesen, selten jedoch versucht zu erklären und meist lediglich konstatiert als Ausdruck einer beendeten religiösen Krise<sup>26</sup>. M.E. resultiert und erklärt sich diese Revision zur verblüffend positiven Wertung der Affekte tatsächlich erst aus ihrer *sozialen* Bedeutung, die Thomasius im Verlauf seiner eigenen Theorieentwicklung erkennt. Somit wird die in der „Ausübung der Sittenlehre“ individual-ethisch postulierte Negativsicht der Affekte (Hindernisse des Glücks) weitgehend aufgehoben: Das Streben nach einer, wenngleich maßvollen, Befriedigung des affektgeleiteten Wollens erfährt aus gesellschaftlicher Nutzenperspektive heraus schließlich eine auch individualethisch relativ positive Aufwertung.

Am ehesten deutlich wird das am Verlangen nach *Reichtum*, weil - wie noch zu zeigen sein wird<sup>27</sup> - die strikte Verurteilung der Bettelei bzw. des Müßigganges (neben dem Mönchstum schließt dies bei Thomasius generell jede Arbeit

<sup>24</sup> ASL: S. 336, bes. 342f.

<sup>25</sup> Angedeutet schon in den „Grundlehren“: „Diesemnach ist das glückseligste Leben/ welches zugleich den grössesten Ruhm verdient und auf das angenehmste vollführet wird/ auch mit voller Genüge aller Dinge versehen. Dieses Leben ist allen Menschen anständig: denen Ehrgeitzigen wegen des Ruhmes/ denen Wollüstigen wegen der Annehmlichkeit/ denen Geitzigen wegen des Vorraths.“ (GL: S. 115)

<sup>26</sup> Vgl. u.a. *Beetz* (1989: S. 207), *Forssmann* (1977: S. 168f.), *Schulz* (1988: S. 45). *Joseph* (1915) oder *Biener* (1934: bes. S. 306ff.) gehen überhaupt mehr nicht mehr auf diese, für die Schwerpunktverlagerung auf das irdische Glück entscheidende Wendung ein.

<sup>27</sup> Vgl. hier Kapitel VIII.2.

ohne erkennbaren gesellschaftlichen Nutzen ein) in einem wesentlichen Maße der Überzeugung entspringt, erst das individuelle Gewinnstreben sei die Quelle des gesellschaftlichen Wohlstandes. Indem die „Flucht alles Eigentums“ zum Laster erklärt wird, drückt dies implizit auch ein prinzipiell positives Verhältnis zum Privateigentum aus, das nicht mehr - wie früher in der „Einleitung der Sittenlehre“ - vor dem Hintergrund eines als ideal verstandenen Gemeineigentums als Ausdruck sittlicher Unvollkommenheit eher einem kritischen Blick ausgesetzt ist. Die Bejahung löst damit die bloße Akzeptanz der Realitäten ab. Ähnlich, vielleicht nicht ganz so anschaulich, verhält es sich mit moderatem *Ehrgeiz*. Weil er dem Laster der „Unschamhaftigkeit“ begegnet, läßt das Streben nach sozialer Anerkennung den Umkehrschluß zu, es befördere den schamhaften gesellschaftlichen Umgang - das aber bedeutet nichts anderes als die Einhaltung des Decorum, dem gesellschaftstheoretischen Konzept Thomasius' für einen zivilisierten sozialen Umgang zum Zwecke der Konfliktvermeidung und sozialer Integration. Weil dieses (in Form des Decorum politicum) ebenso wie der Ehrgeiz logisch auf sozialer Ungleichheit aufbaut, läßt sich daraus auch auf die prinzipielle Anerkennung sozialer Hierarchien durch Thomasius rückschließen. Das geschieht allerdings auf der Grundlage eines nahezu ausschließlich berufsständischen Begriffs, der soziale Mobilität zuläßt. Darauf wird noch einzugehen sein.

Mit der auf dem Umweg ihrer sozialen Bedeutung auch individualethisch stattgefundenen Aufwertung der menschlichen Affekte (als den Elementen der *vernünftigen* und nicht mehr der unvernünftigen Liebe) verlagert Thomasius den Schwerpunkt seines Glücksverständnisses: nämlich von einem ursprünglich rein innerlich-geistigen Begriff der Gemütsruhe qua Seelenverwandtschaft mit Gleichgesinnten, die unabhängig von äußeren, materiellen Umständen ist, hin zu einem eher weltlich-materiellen Begriff von Glück, der in der maßvollen und ausgewogenen Befriedigung von weltlichen Genüssen, Karriere und Reichtum besteht. Somit hebt er zugleich die mehr oder minder starke Spannung auf, die zwischen moralischem Rigorismus einerseits, d.h. der Negativsicht auf die Affekte, und dem erkannten sozialen Nutzen der Affekte andererseits bestand, insbesondere durch die Notwendigkeit des Decorum und den allgemeinen Wohlstand auf individueller Grundlage. Während er früher das egoistische, affektiv determinierte Wollen offenbar vor allem als Ursache asozialen Verhaltens in allen menschlichen Gesellschaften ausgemacht hatte<sup>28</sup>, führt nunmehr umge-

---

<sup>28</sup> Der auf Glück zielende, aber affekt- und somit fehlgeleitete Wille der Individuen galt als Ursache sittlicher Verkommenheit in den Gesellschaften der Eheleute, der Eltern und Kinder, der Hausherrschaft und schließlich auch der bürgerlichen Gesellschaft: „Suchen denn die Obern zuvörderst ihren Unterthanen Wohlstand und Aufnehmen? und bemühen sich diese wohl anders theils ihren Fürsten die Regierungs-Last durch freywillige submission und Hülffe/ ohne Mißtrauen/ Neid und Zwang leichtlich zu machen? Lebet der Adel/ die Bürger und Bauren mit einander in gutem Vernehmen/ oder suchet nicht immer eines dem andern allen möglichen Tort anzuthun? Es mag ein jeder/

kehrt die Mißachtung der egoistischen Affekte auf der Ebene einer nichttextuellen Bedürfnisbefriedigung zu einer letztlich auch wieder das eigene Glück bedrohenden Asozialität (Verlust geselliger Umgangsformen, Bettelei, Schmarotzerei).

M.E. liegt der Schlüssel zur Erklärung, *warum* Thomasius letztlich zu einer derart positiven Auffassung der Affekte gelangen kann, in der von ihm sukzessive erkannten essentiellen Bedeutung des menschlichen Egoismus, genauer: in seiner spezifischen Triebstruktur und den dementsprechend verschiedenen individuellen Interessen, für das Wohl des gesamten Gemeinwesens. Schließlich wird in dieser Wendung auch das Bekenntnis zu einer nahezu gänzlich verweltlichen Auffassung menschlichen Glücks manifest, die unmittelbar auch dem traditionellen christlichen, jenseits gewandten Ideal geistlicher Kontemplation vermittels Besitzlosigkeit und Bedürfnislosigkeit kontrastiert wird: Auch „Christliche Weißheit“ ist eben nicht „in Betteley/ Schande/ selbst erwehltten Fasten und casteyen zu suchen“, sondern kann „auch bey Reichthum/ ehre und mäßiger Wartung des Leibes bestehen ... wenn man nur an deren keine das Hertz hänget.“ (GMR: S. 15) Zwar greift Thomasius hier formal auf die Luthersche Position<sup>29</sup> zurück, doch wird unten zu zeigen sein, daß er diese mit der Option auf Selbstverwirklichung und Gewinnstreben bereits faktisch überwindet.

### *b) Die bürgerliche Individualisierung der Ständegesellschaft*

In besonderer Weise bieten Elemente der Thomasischen Ethik auch den Hintergrund, vor dem er eine bürgerliche Neubestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft vornimmt. Das scheint zunächst im Widerspruch zu seinen gesellschaftstheoretischen Vorstellungen zu stehen, in denen prinzipiell nie die hierarchisch strukturierte Existenzform der Gesellschaft zur Disposition steht. Vor allem sein Modell eines *Decorum politicum* trägt deutlich sozialkonservative Züge: Dieses bleibt nicht nur aufgrund seiner inneren Funktionslogik, d.h. der Nachahmung von Sitten sozialer Vorbilder, auf eine irgendwie geartete vertikale soziale Ungleichheit zwischen Höher- und Niedriggestellten angewiesen. Vielmehr wird die äußerliche Wahrung sozialer Unterschiede zugleich als wichtigstes Mittel zur Herstellung des innergesellschaftli-

---

der in der Welt ein wenig geschauet/ diese Fragen nach eigener Erfahrung in seinem Herten selbst beantworten; Ich getraue es mir nicht gnungsam auszudrücken/ so schlimm habe ich es befunden.“ (ASL: S. 13f.) Zu den negativen Folgen der einzelnen Affekte bzw. deren Eigenschaften im Lehr- Wehr- und Hausstand vgl. auch die drastischen Beschreibungen KTS XIV: S. 522ff. Auch die Kennzeichen der einzelnen Affekte drücken asoziale Verhaltensweisen aus: Müßiggang, Zorn und Neid.

<sup>29</sup> Hierzu *Conze* (1992: S. 166, vgl. 163ff.).

chen Friedens begriffen. Dennoch ist Thomasius' Gesellschaftsverständnis, wie zu zeigen sein wird, seiner Substanz nach zutiefst bürgerlich: Es geht nicht nur allgemein vom Individuum aus, sondern wertet vom Standpunkt eines universalen Geltungsanspruchs individuelle Wertkriterien das Verständnis der Ständeordnung radikal um. Das läßt sich insbesondere anhand zweier korrespondierender Aspekte nachzeichnen: Zum einen erfolgt aus der ethischen Perspektive einer weitgehend negativen Anthropologie eine *Delegitimierung* der Ständeordnung bezüglich einer metaphysischen Seinsberechtigung, während zum andern deren umfassende und konsequente *Individualisierung* auf individuelle ethisch-normativer Grundlage erfolgt.

Tatsächlich sieht Thomasius die Existenz der Ständeordnung - bereits unter der impliziten Prämisse einer *berufsständischen* Auffassung - als Beleg und unmittelbaren Ausdruck der menschlichen Verdorbenheit und folglich als menschliches, säkulares und willkürliches Produkt. Erst die weitgehende Macht der Affekte von Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz verursacht in den Menschen den Drang, sich über ihre Mitmenschen erheben zu wollen und/oder Bedürfnisse zu befriedigen, die über die bloße Existenzsicherung hinausgehen<sup>30</sup>. Nur „weil das Band der Liebe unter den Menschen zerrissen“ ist (ESL: S. 301), kam es zum diesbezüglichen 'Sündenfall': der Zerstörung des als ursprünglich angenommenen Gemeineigentums durch die Aneignung privaten Eigentums, das Besitzende und Besitzlose, Reiche und Arme trennt. Die Ausdifferenzierung der ungleichen Besitzverhältnisse stellt die Weichen für die Entstehung von Ständen<sup>31</sup>. Die schiere Existenz einer irgendwie ständischen Sozialordnung ist daher zunächst nichts anderes als das sozialstrukturelle Resultat anthropologisch-moralischer Unvollkommenheit, d.h. das Ergebnis weit verbreiteter falscher Auffassungen vom menschlichen Glück (unvernünftige Liebe) sowie - hieraus folgend - defizitärer Mitmenschlichkeit. Folglich werden von Thomasius mit Ausnahme der „Stände“ von Ehe und Elternschaft<sup>32</sup>, die allein göttlichen Ursprungs sind (und nicht nur von Gott im nachhinein „approbiret“ und geduldet), alle metaphysi-

---

<sup>30</sup> Ausgenommen vom Landstand, dem historisch ersten Stand überhaupt, sind „alle die übrige Stände aus dem Wachsthum der Wollust/ Geld- und Ehrgeitzes oder doch bey der Gelegenheit dieser Laster/ und bey der Gelegenheit dieselbe in gehörige Schrancken zu halten“ entstanden (CRG: S. 430). Ebenfalls aus historischer Perspektive führt Thomasius die Entstehung von Ständen auf die Cainiten zurück, AS 2/VI: S. 322.

<sup>31</sup> Vgl. ESL: S. 304ff. Für die Ansicht, daß die Entstehung von Ständen (explizit Adel und Unadel) der „Brunnquell alles Ubels in gemeinem Wesen“ darstellt, beruft sich Thomasius auf das Kritikpotential der Severamben-Utopie von *Vairasse* (vgl. ders. 1689), vgl. ASL: S. 160f.

<sup>32</sup> „Denn ausser dem Ehestand und der Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern ist kein Stand zu finden/ der von GOTT vor der Einsetzung derer Menschen ausdrücklich und nahmentlich gebothen seyn/ daher man diese Stände alle zusammen Göttliche und menschliche Ordnungen nennen kan.“ (CRG: S. 431).

schen und über die bloße Identifikation mit dem Berufsbegriff hinausreichenden Bedeutungen des Standesbegriffs<sup>33</sup> praktisch negiert.

Indem Thomasius auf diese Weise den Standesbegriff in Abhängigkeit zu dem moralischen Verhalten seiner Glieder bringt, individualisiert er ihn zugleich weitgehend. In Verbindung mit seinem prinzipiellen anthropologischen Pessimismus ist es daher nur ein kleiner logischer Schritt, auf einen prinzipiell ebenso verkommenen moralisch-sittlichen Ist-Zustand aller Stände zu folgern: Unterliegen nämlich die meisten Menschen ihren Affekten, dann sind auch alle Stände gleichermaßen „durch die Bosheit der Menschen so verderbet/ daß in einem jeden die meisten Unweise/ die wenigsten Weise sind.“<sup>34</sup> (CRG: S. 431) Entscheidend ist, daß Thomasius diese Aussage nicht allein im Sinne einer allgemeinen Feststellung oder Kritik an der moralischen Unvollkommenheit aller Menschen trifft, sondern daß er von dieser Position aus zu einem radikalen Angriff auf das traditionelle Welt- und Gesellschaftsbild ausholt. Denn sie erlaubt ihm die völlige Umkehrung des bisherigen Verhältnisses von Individuum und Stand, dem eine ausgesprochen bürgerliche Qualität inhärent ist, weil nicht mehr der Stand, also bloße Statuszugehörigkeit, das Ansehen seiner Glieder begründet, sondern, umgekehrt, das Ansehen der einzelnen Personen den ihres Standes: „Daraus folgt nun aber nothwendig/ daß der Stand niemand heilige oder weise mache/ sondern daß der Mensch den Stand heilige/ und daß der Stand heilig und weise sey/ darinn viele weise Leute zu finden sind.“<sup>35</sup> (CRG: S. 432). Da die Stände als Produkte menschlicher Affekte ohnehin keinen (gottgewollten) sozialen Statuswert an sich mehr darstellen können, von dem sich das Sozialprestige des einzelnen ableitet, bedingt daher allein die moralisch-sittliche Qualität der Individuen den sozialen Wert ihres Standes.

Das emanzipatorische Potential dieser These ist erheblich: Zum einen unterläuft es im Grunde die starre, statische Hierarchie der Stände. Ausdrücklich denkmöglich ist für Thomasius eine Konstellation, in der niedere Stände aufgrund einer besonders hohen Zahl von moralisch integeren Mitgliedern - gemessen an den statusunabhängigen Kriterien individuelle ethischer Vollkommenheit, und folglich als Ergebnis von individuellen Leistungen - gegenüber üblicherweise sozial höher geachteten Ständen einen nunmehr höheren Rang ein-

---

<sup>33</sup> Unter Ständen versteht Thomasius u.a. Landbau, mechanische Künste, Kaufmannschaft, Bürgerliche Gewalt, Priesterschaft, Lehrer der freien Künste, Soldatenstand sowie die theologischen, juristischen und philosophischen Professionen; vgl. CRG: S. 427ff.

<sup>34</sup> Vgl. SE: S. 130.

<sup>35</sup> Der Stand ist „ein Abstractum morale ... welches von denen Menschen/ die in dem Stande leben/ hergenommen.“ (AS 2/IIIX: S. 365) Vgl. SE: S. 130; CRG: S. 420; GMR: Vorrede o.S.

nehmen können<sup>36</sup>. Mit der Bindung des Sozialprestiges eines Standes an die moralische Qualität seiner Glieder nimmt Thomasius die individualistische Deonstruktion eines ehemals metaphysischen Standesbegriffs vor.

Zum anderen berührt eine weitere Implikation unmittelbar das Selbstverständnis eines Individuums, denn dessen Bindung zu seinem ständischen Status wird tendenziell dadurch gelockert, daß es sich nicht mehr primär über die kollektive Identität von Herkunft und Beruf definieren muß und nur deren Normen zu entsprechen hat. Wenn eben beschrieben wurde, wie Thomasius soziale Wertvorstellungen in einem entscheidenden Maße aus statusunabhängig-individaethischen ableitet, setzt ein solcher Schritt zumindest logisch voraus, daß zuvor überhaupt eine Lösung der individuellen Wertvorstellungen von den sozialen stattgefunden hat. D.h., der Wert eines Individuums mißt sich nicht mehr allein an seiner bloßen Standeszugehörigkeit. Dies verdeutlicht am besten die von ihm vorgenommene Neubestimmung des Begriffs menschlicher Ehre. Diesen entkoppelt er zuerst weitgehend von der bloß äußeren Bestimmung durch gesellschaftlichen Anerkennung, um ihn dann an eine innerlich-subjektive Qualität von Tugend und Weisheit zu knüpfen. Der Sache nach unterscheidet Thomasius daher zwei Arten von Ehre bzw. Unehre: Zum einen die von konkreten soziohistorischen Faktoren bedingte „bürgerliche“ Ehre, welche allein vom (vorgegebenen) Status innerhalb der sozialen Hierarchie abhängt<sup>37</sup>. Und zum anderen die „natürliche“ Ehre, die vom Ansatz her übergesellschaftlich ist, weil sie allein Ausdruck einer individaethischen Vollkommenheit ist<sup>38</sup>. Kei-

---

<sup>36</sup> „... lernetet ich auch begreifen daß es in denen unterschiedenen Ständen eben so beschaffen sey ... daß der Stand nicht die Personen qualificire, sondern daß die Personen dem Stand die Benennung geben; nemlich daß man nicht sagen könne/ es sey der Stand heylig/ wenn die meisten Glieder desselben Mörder/ Hurer/ Räuber/ oder mit andern Untugenden behaftet sind; hingegen daß/ wenn in einem auch von der Welt verachteten oder geringen Stande die meisten Glieder Gottseelig und tugendhaft leben/ auch der Stand selbst für tugendhaft zu halten sey/ weil nach der gemeinen Regel alle Benennungen in allen Ständen von den meisten Theil der Personen sollen hergenommen werden.“ (GMR Vorrede: o.S.) Wenn dieser Ansatz prinzipiell das Potential zur Neubewertung eines Standes in der sozialen Hierarchie durchaus denkbar macht, dann scheint doch das von Thomasius entwickelte Modell des *Decorum politicum* mit seinem sozial-konservativen, statusbehaltenden Impetus dem entgegenzustehen. Ob er diesen Widerspruch entweder nicht wahrgenommen oder bewußt ausgeblendet hat, muß offenbleiben. Auf jeden Falle aber gilt das Prinzip von der Statusqualität qua ethischer Vollkommenheit seiner Mitglieder universal. Selbst die Führung von Staatsämtern, einschließlich des Fürstenamtes, unterliegt diesen Kriterien; vgl. SE: S. 136.

<sup>37</sup> Zum Begriff der Ehre als sozial-mentale Kategorie und als Grundprinzip der Ständegesellschaft vgl. *van Dülmen* (1993: S. 239 u. ff.).

<sup>38</sup> Vgl. KTS IX: S. 382ff; JH 3/II: S. 168. Ähnlich die Unterscheidung zwischen „wahrhaftiger Ehre“ und Ruhm als Tugend einerseits und Ehrgeiz bzw. „Hoffarth“ andererseits; vgl. AS 1/I: S. 39ff. Diese Unterscheidung findet sich beispielsweise auch in *Bernhardt von Rohrs* Klugheitslehre wieder: „Es ist zu beklagen, daß die Leute mehr auff die Ehre sehen, die ein vornehmer Mann, als die ein ehrlicher Mann hat. Die meisten suchen, sich als geehrte, die wenigsten aber als ehrliche Leute aufzuführen, da

nen Zweifel aber läßt er daran, daß in der gesellschaftlichen Realität weder das eine mit dem anderen etwas zu tun hat, noch, daß allein die selbst erworbene individuelle Tugend und Weisheit dasjenige ist, was für das Selbstverständnis eines Weisen letztlich zählt: „Was Ehre und Ansehen anlangt/ so machet ein kluger Mann vor allen Dingen einen Unterscheid zwischen wahrer und eitler Ehre/ und suchet keinen Ruhm bey dem Pöbel noch bey denen Thoren/ wenn sie gleich in grossen Ruhm und Ansehen seyn/ sondern bey denen/ die ihrer Tugend und wahren Weißheit halber berühmt sind. Und zwar bemühet er sich nicht/ von ihnen gelobt zu werden/ sondern er befließiget sich/ solches zu verdienen/ und erkennet/ daß ers sich nicht verdienen könne/ wenn er nicht ein weises Leben führet. Denn ein guter Name ist ein unzertrennlicher Gefährte der Weißheit.“ (PK: S. 226)

Im Kern bedeutet das die tendenzielle Demokratisierung des Ehrbegriffs: In dem die Schwerpunktverlagerung zur ethischen Kategorie mit der Marginalisierung als sozialer Kategorie einhergeht, wird Ehre prinzipiell *jedem* Menschen zugänglich. Sie ist im Grunde nicht von seinem sozialen Rang abhängig, sondern nur von seinen diesbezüglichen subjektiven Bemühungen und Fähigkeiten, also Ausdruck einer individuellen, moralischen Leistung und nicht Folge sozialer Standeszugehörigkeit. In diesem Sinne ist auch derjenige als ein „rechter honnêt homme“ anzusehen, der „in allen nach der wahren Tugend-Ehre“ trachtet, „ob er schon von dem grösten Haufen in der Welt nicht sonderlich hoch/ sondern wol gar verachtet wird.“ (ESL: Zuschrift o.S.) Ebenso deutlich drückt sich die Privatisierung des Ehrbegriffs im Naturrecht der „Grundlehren“ aus: Hier verbirgt sich hinter dem - ursprünglich von äußerlichen, soziopolitischen Kriterien abhängigen - Begriff des Honestum, das Thomasius auf deutsch mit „Ehrlichkeit“ (teils: Ehrbarkeit) wiedergibt, ausschließlich eine reine Privat- bzw. Individualethik, deren Tugend primär im Erlangen des subjektiven Glücks (Gemütsruhe) besteht. Hinsichtlich eines derartigen Ehrerwerbs besteht folglich eine prinzipielle Egalität aller Menschen<sup>39</sup>.

---

doch dieses die wahre Ehre ist, die aus einem rechtschaffenen Lebens-Wandel entstehen kan.“ (Rohr 1730: S. 184).

<sup>39</sup> Allerdings ist zu erwähnen, daß Thomasius die Fähigkeit, ein rechter „honnêt homme“ zu sein, welche der vernünftigen Liebe entspricht, am ehesten dem Charaktertyp des Phlegmatikers zuspricht. Die anderen Grundtypen sind hingegen mehr oder minder den Affekten der unvernünftigen Liebe ausgeliefert: Durch den jeweils dominanten Affekt ist der Sanguiniker (Wollust) eher auf das bonum jucundum, der Choliker (Ehrgeiz) eher auf das bonum decorum und der Melancholiker (Geldgeiz) eher auf das bonum utile orientiert (vgl. ESL: Zuschrift o.S.). Allerdings durchbricht somit eine gewisse anthropologische (nicht soziologische) Prädestination die Egalität des Ehrerwerbs. Diese verliert sich aber spätestens dann, wenn Thomasius die Erlangung der vernünftigen Liebe, mithin die Gemütsruhe - und auf nichts anderes bezieht sich auch die Regel des Honestum -, lediglich an das ausgewogene Verhältnis der Affekte knüpft

Die gesellschaftstheoretischen Implikationen dieses Gedankenganges sind gleichwohl ambivalent. Er führt zunächst zu einem Rückzug in die Innerlichkeit, einer quasi stoischen Position, weil sie den einzelnen gegen äußere Kränkungen, gerade aufgrund seines sozialen Status, immunisieren kann<sup>40</sup>: „... so stehet es nicht in des andern Vermögen dich zu beschimpffen/ oder unehrlich zu machen/ wenn deine Tugend dich davon frey spricht. Und du hast/ wenn du weise bist/ seine That nicht anders anzusehen/ als das Thun eines Betruckenens/ der in die Steine kratzt und dich heraus fordert/ wenn du in guter Ruhe liegest und schläffest.“ (ESL: S. 244). Das mag auf den ersten Blick wohl kaum als Ausdruck bürgerlichen Selbstbewußtseins erscheinen, denn die äußerliche Wirkung einer solchen Haltung geht gegen Null: Die Marginalisierung bzw. Ignorierung einer äußerlich-ehrkränkenden Ungerechtigkeit, die aus Statusressentiments erfolgt, entschärft zugleich das Konfliktpotential, weil sie nicht zur prinzipiellen Infragestellung einer derartigen, ständisch-hierarchisch strukturierten Ordnung überleiten kann. Es darf jedoch nie übersehen werden, daß Thomasius auf Basis der Wertvorstellungen seines individualethischen Konzepts eine Position vorträgt, die über einen starken emanzipatorischen Impetus verfügt, weil sie überhaupt erst einem jedem Individuum die Denkmöglichkeit eröffnet, sich von sozialen Wertmaßstäben zu emanzipieren und innerhalb der ständisch organisierten Gesellschaft zu einem Persönlichkeitsbewußtsein zu gelangen, das sich auf individuelle Selbstachtung gründen kann.

Darüber hinaus birgt aber der scheinbar gänzlich verinnerlichte und auf einer privaten Ebene angesiedelte Ehrbegriff bestimmte gesellschaftspolitische und rechtliche Implikationen. Erkennbar ist etwa, daß die von Thomasius vorgenommene Umkehrung des Verhältnisses von Individuum und Stand, d.h. die Abhängigkeit des Sozialprestiges eines Standes von der individuell erworbenen Tugend seiner Glieder, den Hintergrund für eine unmittelbar rechtspolitische Folgerung bildet, nämlich den Schluß auf die *Rechtsgleichheit* aller Menschen vor dem Gesetz: Die Standeszugehörigkeit verfügt über keine genuine und selbständige (metaphysisch begründete) Qualität mehr, die rechtliche Privilegien ihrer Mitglieder rechtfertigen würde<sup>41</sup>. Die individualethische Neuverortung des

---

(CRG: S. 360), mithin von allen Menschen, unabhängig vom jeweils dominanten Affektypus, zu erlangen ist.

<sup>40</sup> Mit dieser Argumentation hat Thomasius selbst die Unverletzlichkeit seiner „natürlichen Ehre“ gegen die, von *Hector Gottfried Masius* bewirkte, *ehrkränkende Verbrennung* seiner Schriften durch den Henker in Dänemark (1691) zu verteidigen gesucht; KTS IX: S. 382ff. Zur Kontroverse vgl. *Grunert* (1997a), hier: Kapitel II.1.e.

<sup>41</sup> „Es folget also auch daraus/ daß man alber thue/ wenn man aus Ehrerbietigkeit gegen den Stand die Delinquenten nicht gebührend straffen/ oder die Unweisen in Schrancken halten will. [...] Ob nun gleich dieses alles noch so handgreifflich ist/ so muß mans *doch wohl in acht nehmen/ weil täglich dawieder angestossen wird/ die Juristen auch selbst solches bey dem Licht des Euangeliü vertheidigen/ da es doch noch Brocken des Pappstthums sind.*“ (CRG: S. 432, Herv. M.K.)



Ehrbegriffs erlaubt u.a. auch die prinzipielle Ächtung des Duells als einem absurden Verfahren zur Verteidigung einer verletzten, und dabei falsch, nämlich äußerlich, aufgefaßten Ehre gegen vermeintliche Beleidigungen. Statt dessen stigmatisiert Thomasius Duelle umgekehrt als ehrkränkende Praxis für Mitglieder aller Stände, nämlich als Indiz für die Abkehr der Beteiligten von ihrem wahren Menschsein hin zur „Bestie“<sup>42</sup>. Im übrigen illustriert dieses Einzelproblem exemplarisch die häufige Konvergenz bürgerlicher Interessen mit dem auf das Gewaltmonopol setzenden, absolutistischen Ordnungsinteresse. Nicht zuletzt stellt das in der Schrift „Churbrandenburgischer Unterthanen doppelte Glückseligkeit“ (1690) von Thomasius aus seiner hinsichtlich des Ehrbegriffs bürgerlich-egalitären Intention bekräftigte und gelobte Duellverbot in den Edikten der kurbrandenburgischen Fürsten Johann Sigismund (1614) und Friedrich III. (1688) ein absolutistisches Instrument zur Sozialdisziplinierung dar.

Der individuelle Ehrbegriff kann schließlich auch als Ursache angesehen werden, warum Thomasius für die Öffnung der Standesgrenzen<sup>43</sup>, weitgehend begriffen als Berufsstände, plädieren kann. So argumentiert er mit einem über den sozialen gestellten naturrechtlichen Ehrbegriff z.B. für die rechtliche Gleichstellung von Komödianten, deren Beruf für nicht „unehrlich“ zu halten und denen daher auch der Zugang zum Studium nicht zu verwehren ist, oder für den freien Zugang von Henkersöhnen, d.h. Menschen sogenannter „unehrlicher“ Herkunft, zu „ehrlichen“ Berufsständen und öffentlichen Ehrenstellen<sup>44</sup>. Einer geburtsständischen Prädetermination hält Thomasius zudem das Kriterium der individuellen Eignung entgegen, dem damit nicht nur die Annahme von der (in der Affektheorie begründeten) Individualität der Menschen, sondern auch die Vorstellung eines bürgerlichen Leistungskriteriums in allen Ständen zugrunde liegt. Mit der Entkoppelung des traditionellen Zusammenhanges von Beruf und sozialem Status geht die Bindung der Standes-, d.h. Berufswahl an die individuellen Fähigkeiten einher. Der aus metaphysischen Kontexten gelöste und rein berufsständisch interpretierte Standesbegriff gestattet auch die Reflexion über die Kriterien einer freien, individualisierten Berufs-, sprich Standeswahl. Das führt beispielsweise zu der an Eltern adressierten Forderung, ihre

---

<sup>42</sup> Vgl. AS 1/I: S. 42. Auch im Kontext der naturrechtlichen Diskussion schließt Thomasius für den Gesellschaftszustand die Ehrverletzung (im Gegensatz zu Angriffen auf Leben und Eigentum) als einen legitimen Grund zur Selbstverteidigung (Notwehr) aus, vgl. GRG: S. 148.

<sup>43</sup> Das ist nicht mit einer Negation der Standesgrenzen zu verwechseln. Deren Respektierung erachtet Thomasius im Interesse des öffentlichen Friedens, wie im *Decorum politicum* offenkundig, weiterhin für erforderlich.

<sup>44</sup> Vgl. dazu insgesamt die Schrift „Ob und inwieweit Comoedianten/ Pickelheringe/ item Scharfrichters Söhne an dignitates Academicas zuzulassen: item ob das Papiermachen denselben *praejudicare*?“ (= JH 3/II: S. 167-196). Die naturrechtlichen Argumente werden ergänzt durch Positionen des deutschen Gewohnheitsrechts; beide fallen in der Interpretation von Thomasius aber auch häufig zusammen.

Kinder nicht unvernünftig zu unangemessenen Ständen (Berufen) zu zwingen, die deren individuellen Fähigkeiten nicht angemessen sind<sup>45</sup>.

## 2. Besitz und Arbeitsethik: Das bürgerliche Potential der Klugheitslehre

Thomasius' Klugheitslehre erhebt in ihrer privatpolitischen Bedeutung<sup>46</sup> den Anspruch, als Anleitung für ein nutzenmaximiertes Verhalten in der Gesellschaft zu fungieren, das gleichwohl ethisch vertretbar und gerechtfertigt ist. Innerhalb des Kanons der *Philosophia practica* kommt dieser Privatklugheit bei der Erlangung menschlichen Glückes, im Gegensatz zur Ethik (Sittenlehre), welche die Aufgabe der Beseitigung der innerlichen Hemmnisse zur Erlangung der Gemütsruhe hat, die Aufgabe der Beseitigung der äußeren Hindernisse zu<sup>47</sup>. Als solche ist sie normativ von der Ethik abhängig und kann nur hinsichtlich der materiellen Rahmenbedingungen der physischen Existenz unterstützend zum Ziel des individuellen Glücks (Gemütsruhe) beitragen<sup>48</sup>. Damit ist sie im allgemeinen auf die Erlangung von drei unterschiedlichen Zielen in verschiedenen Gegenstandsbereichen fixiert: erstens auf die Pflege und Erhaltung der *Gesundheit* bzw. die Vermeidung von Schmerzen, zweitens auf die Erhaltung und den Erwerb von materiellen *Wohlstand* bzw. die Vermeidung von Armut und Not, drittens auf die *Abwehr von Schaden* durch Anschläge von feindlich gesonnenen Mitmenschen, insbesondere auf Ruf und Karriere<sup>49</sup>. Sieht man einmal von dem im engeren Sinne medizinischen Bereich ab, stellt Privatklugheit bzw. -politik eine Lehre dar, welche die individuelle Nutzenmaximierung innerhalb der vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen ermöglichen soll.

Den Ausgangsbedingungen seiner Umwelt Rechnung tragend, thematisiert Thomasius in seiner „Politischen Klugheit“ demzufolge Klugheitsregeln, die Bezug nehmen auf die verschiedensten sozialen Verhältnisse und Gelegenheiten (Standesverhalten, Familie, Freundschaften, Konversation etc.). Obgleich seine Klugheitslehre damit wesentlich an den vertikalen Strukturen der hierarchischen Sozialordnung orientiert bleibt, ist ihre Tendenz dennoch bereits emanzipatorisch, denn im Gegensatz zu den traditionellen Klugheitslehren, deren Adressatenkreis das adlige bzw. höfische Publikum bildete, richtet sich die Thomasi-

---

<sup>45</sup> Vgl. SE: S. 131; CRG: S. 233ff., PK: S. 199.

<sup>46</sup> Zu ihrer Bedeutung als Staatsklugheit vgl. hier insges. Kapitel III.1.

<sup>47</sup> Vgl. PK 10f.

<sup>48</sup> Thomasius kommt in seinen bereits sehr zu einem materiellen Glücksverständnis tendierenden „Cautelen zur Rechtsgelahrtheit“ zu dem Ergebnis, daß sie eine Lehre darstellt, „dessen daraus die Ruhe der Menschen bestehet“ (CRG: S. 405f.), d.h. sie lehrt, auf welche Weise (Mittel) das Glück erreichbar ist, während die Ethik lehrt, worin das Glück des Menschen besteht (Zweck).

<sup>49</sup> Vgl. SE: S. 132, CRG: S. 405f.

sche grundsätzlich an alle Menschen<sup>50</sup>. Ihr Geltungsanspruch ist universal, d.h. sie gilt für alle Menschen in allen Ständen mit denselben Prinzipien und ist auf dasselbe gerechtfertigte Ziel individuellen Glücks und Wohlstandes gerichtet. In besonderer Weise aber zeigt sich das emanzipatorische Potential in seinen Erläuterungen zum (bürgerlichen) *Besitzstreben*, das im VIII. Kapitel der „Politischen Klugheit“ diskutiert wird. Wenn Thomasius hier den Bezugsrahmen der Klugheit mit „bürgerlicher Gesellschaft“ absteckt, dann ist darunter, im Gegensatz zu sonstigen Herrschafts- und Unterordnungsverhältnissen in Haus und Familie, das Verhältnis der Menschen zu verstehen, das sie als Mitbürger eines Gemeinwesens zueinander besitzen<sup>51</sup>. In dieser Hinsicht unterscheidet er drei mögliche Betrachtungsebenen, die den weltlichen Zielgütern der Klugheit entsprechen: Reichtum, soziale Anerkennung (Ehre, Karriere) und die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse<sup>52</sup>. Indem diese den drei menschlichen Hauptaffekten Geldgeiz, Ehrgeiz und Wollust entsprechen, bestätigt das den obigen Befund von der Abkehr der reinen Negativsicht der Affekte. Voraussetzung bleibt freilich eine moralkonforme, d.h. nichtexzessive, maßvolle Befriedigung als Prinzip der Affektbefriedigung<sup>53</sup>.

Hinsichtlich der sinnlichen Genüsse („Belustigung“) sollen hier zwei Feststellungen genügen: Zum einen sind sich alle Menschen gleichgestellt in dem aus ihrem legitimen Glücksanspruch resultierenden Recht auf die maßvolle Befriedigung solcher Bedürfnisse wie Essen, Trinken oder Sexualität. Insbesondere schließt das ein Recht auf ein ausgewogenes Verhältnis von Erholung („ehrliche Ergötzung“) und Arbeit ein<sup>54</sup>. Zum anderen ist die Befriedigung derartiger Bedürfnisse keine bloße Angelegenheit nach individuellem Gusto, denn die Einhaltung der diesbezüglichen sozialen Konventionen (*Decorum*) ist zugleich eine der Voraussetzungen für die Erlangung der anderen Zielgüter, d.h. ein Leben in Wohlstand und Ehre<sup>55</sup>. Für das Verhältnis der Gesellschaftsglieder, das sich im Hinblick auf Ehre und Ansehen ergibt, soll ebenfalls ein knapper Hinweis genügen: Sie begegnen sich hier nicht als einander Gleichgestellte, d.h. ihre Beziehungen sind bestimmt vom jeweiligen Sozialstatus, „soferne einer ent-

---

<sup>50</sup> Schon im Titel richtet Thomasius seine Klugheitslehre an „*Alle()* Menschen, die sich klug zu seyn düncken, Oder die noch klug werden wollen“. Vgl. auch PK: Vorrede o.S.

<sup>51</sup> Als Mitbürger in diesem gesellschaftlichen, freilich nicht staatsbürgerlichen, Sinne zählen daher ebenso Hausväter wie die unter ihrer Hausherrschaft stehenden Abhängigen.

<sup>52</sup> PK: S. 204ff.

<sup>53</sup> Vgl. PK: S. 208.

<sup>54</sup> PK: S. 229ff.

<sup>55</sup> PK: S. 208. Insofern wird die soziale Bedeutung der Sittenwahrung des primär sozialethisch argumentierenden *Decorum* hier mit einem Argument aus subjektiv-utilitaristischer Sicht flankiert.

weder von vornehmern Stande ist/ als der andere/ oder sofern er gar über den andern die Herrschafft führet“ (PK: S. 208).

Gegenüber diesen lediglich am Rande erwähnten Perspektiven konzentriert Thomasius jedoch seine gesamte Aufmerksamkeit auf die Thematik „Reichthum und die dazu gehörige Absichten“ (PK: S. 208)<sup>56</sup>. Auf dieser Ebene postuliert er nun die prinzipielle *Gleichheit* aller Mitbürger, die jenseits ihrer sonstigen gesellschaftlichen Stellung existiert oder bei der von dieser zu abstrahieren ist<sup>57</sup>. Damit meint er freilich keine egalitäre Verteilung des Besitzes. Indem er individuelle Leistung, d.h. „Witz oder Geschicklichkeit/ und Arbeit“ (PK: S. 209), als Ursache von Reichtum ansieht, wird deutlich, daß er sich auf eine prinzipielle Chancengleichheit aller beim Erwerb von Besitz bezieht<sup>58</sup>. Diese Möglichkeit beruht indes auf zwei Prämissen, die Thomasius stillschweigend voraussetzt: zum einen die faktische Rechtsgleichheit aller Mitbürger als privatrechtliche Subjekte, und zum anderen die Ausklammerung des Einflusses von sozialen Faktoren (Herkunft) auf die realen Chancen eines Individuums. Im Kontext dieser egalitären Besitzerwerbskonzeption entfaltet er aber v.a. Ansätze zu einer dezidiert bürgerlichen Arbeitsethik. Deren emanzipatorisches Potential ist, wie sich zeigen wird, erheblich: Denn die in ihrem Zentrum stehende die Pflicht zur Arbeit und das korrelierende Verdikt des Müßigganges<sup>59</sup> implizieren hier zugleich soziale Werturteilen.

Eine allgemeine Arbeitspflicht ergibt sich für Thomasius zunächst aus der für ihn nach der Einführung von Privateigentum (und damit der ungleichen Verteilung der zum Leben nötigen Dinge) für das Individuum evidenten Notwendigkeit, sein Leben zu erhalten und Armut zu vermeiden. Damit trifft er aber keine lediglich pragmatische Zweckaussage, sondern er stellt bereits implizit eine Norm auf, die darin besteht, daß es für keinen Menschen in irgendeiner Weise legitim sei, sich auf einem anderen Wege als der eigenen Arbeit den Lebensunterhalt zu sichern. „Müßiggang“ hingegen ist nicht allein die „Wurtzel der Armut“, sondern diskreditiert auch aus ethischer Perspektive, weil er die Ursache

---

<sup>56</sup> „Tatsächlich geht es hier um den ‘bürgerlichen’ Menschen.“ (Brückner 1973: S. 131).

<sup>57</sup> „... und kömmt die Herrschafft und Ehren-Stand darbey in keine Consideration“ (PK: S. 208).

<sup>58</sup> Genaugenommen erörtert Thomasius zwei, analytisch voneinander zu unterscheidende Aspekte: Zum einen die normative Frage nach dem *Zweck* von Arbeit und Reichtum, und dann erst, zum andern, diejenige nach entsprechend klugen Verhalten im Markt- und Rechtsverkehr, den *Mitteln* des Wohlstandserwerbs. Die einzelnen, von ihm hier aufgelisteten allgemeinen Kautelen zur Geschäftspraxis, betreffen u.a. das Verhalten gegenüber Vertragspartnern, die Abwägung der Vor- und Nachteile von Bürgen oder Pfändern bei Kreditvergabe, der Vorteil von außergerichtlichen Vergleichen gegenüber langwierigen und kostspieligen Prozessen usw. (vgl. PK: S. 212ff.). Hierauf soll freilich nicht weiter eingegangen werden.

<sup>59</sup> PK: S. 208ff.

der „Boßheit und Ubelthaten“ darstellt (PK: S. 208). Wenn sich Thomasius zur Illustration seines Postulates, daß *jeder* Mensch unter dem normativen Gebot zur Arbeit steht, ausdrücklich auf Paulus, 2. Thess. 3, 10, beruft<sup>60</sup> - wonach derjenige, der nicht arbeitet, es auch nicht wert sei, zu essen -, wird zudem die protestantische Wurzel einer solchen Haltung deutlich, oder zumindest die Absicht, die Übereinstimmung seines säkularisierten Anspruches mit der Offenbarung zu unterstreichen.

Tatsächlich aber geht Thomasius weit über diese neutestamentarische Auffassung bzw. ihre lutherische Interpretation hinaus, da der Zweck von Arbeit für ihn keineswegs mehr im (selbstverleugnenden) Gottesdienst, in Form des Dienstes am Nächsten, besteht, sondern dem individuellen weltlichen *Glück* dient. So vertritt er die Auffassung, daß sich der Sinn eines jeden menschlichen Lebens maßgeblich durch Arbeit bestimmt. Sie ist die Bedingung für physisches wie psychisches Wohlbefinden, denn sie wirkt nicht nur gesundheitsfördernd und lebensverlängernd, sondern befähigt den Menschen zudem, „alle recht-schaffene wahre Lust zu schmecken und zu geniessen“ und „gibt ihm auch das größte Vergnügen; in dem sie ihm die Zeit niehmalen lang werden läst.“ (ESL: S. 307f.) Auf diese Weise nimmt Thomasius eine rein irdisch-bürgerliche Glücksperspektive ein, denn Arbeit dient nicht allein dem Zwecke bloßer Selbsterhaltung, sondern - modern gesprochen - ebenso der individualistisch gedachten Selbstverwirklichung jedes Menschen. Damit antizipiert er eine Position, die sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts durchsetzt, etwa bei Christian Garve oder Justus Möser<sup>61</sup>.

Mit dieser doppelten Begründung einer allgemeinmenschlichen Arbeitspflicht verbindet sich die Rechtfertigung individuellen bürgerlichen *Gewinnstrebens*. Das läßt sich, erstens, im Pragmatismus der Notwendigkeit des Wohlstandserhaltes ausmachen: Vorhandener oder erlangter Reichtum wird von Thomasius nicht als statische Größe begriffen, von dem gezehrt werden kann, sondern offenbar als veränderliche Größe in einem dynamischen (wirtschaftlichen) Prozeß. Das individuelle Wirtschaften kann sich daher nicht mehr am Prinzip der Subsistenzwirtschaft orientieren, weil erst die auf Gewinn gerichtete Arbeit die Gewähr des Wohlstandserhaltes bieten kann. Folglich stehen selbst alle Reichen, unausgesprochen: auch der Adel, unter dem rationalen Klugheitsgebot zur Arbeit: „Es müssen aber auch diejenigen arbeiten, die schon reich sind. Wo man täglich wegnimmt und nichts darzu thut/ kan auch ein groß Vermögen verzehret/ und aus einem reichen Croeso gar bald ein armer Irrer werden; ja wenn auch dein Vermögen auff deine Lebens-Zeit zureichte/ so ist es doch allerhand Unglücks-Fälle unterworfen. Du must dich demnach in Zeiten

<sup>60</sup> CRG: S. 423.

<sup>61</sup> Hierzu *Conze* (1992: S. 171f.), bei dem aber die Vorwegnahme dieses Sinns von Arbeit durch Thomasius unbemerkt bleibt.

an Arbeit gewöhnen/ damit sie dir im Nothfalle nicht sehr beschwerlich oder gar unmöglich werden.“ (PK: S. 210) Problematisch scheint indes die in Thomasius' Werk immanent vorhandene Spannung zwischen der Legitimierung bürgerlichen Gewinnstrebens einerseits und der aus seiner eigenen Ethik logisch resultierenden Geringschätzung äußeren Wohlstandes andererseits, da Glückseligkeit als innere Gemütsruhe per se weitgehend unabhängig von den äußeren, materiellen Umständen ist.

Man muß Thomasius jedoch zubilligen, einen Versuch zur Problemlösung unternommen zu haben: Einerseits geht er, wie oben gezeigt, nach und nach dazu über, die Gemütsruhe zunehmend nicht als Unterdrückung aller Affekte (einschließlich des Strebens nach Reichtum), sondern als deren ausgewogenes Verhältnis zu verstehen. Das macht auch den Genuß weltlicher Güter zu einem wesentlichen Bestandteil menschlichen Glückes. Und andererseits nimmt er diese aus einer individualistisch-utilitaristischen Nutzenperspektive bestimmt<sup>62</sup>. Wie Jutta Brückner zutreffend feststellte, wird hier „der feudale Gedanke, daß Vermögen lediglich die Grundlage der Statusrepräsentation sei, zugunsten des bürgerlich-kapitalistischen Gedankens aufgegeben.“ (1973: S. 132) Demgegenüber erachtet Thomasius schiere Besitzakkumulation für nicht nur hochgradig inkommod, sondern auch aus (ethischer Perspektive) als einen verfehlten Weg zum Glück, weil die bloße Wahrung und Anhäufung von materiellen Gütern notwendig permanente Sorgen, folglich innere Unruhe, bereitet<sup>63</sup>. Allein schon die ethische Vorgabe von der maßvollen Befriedigung der Affekte verbietet, daß auch das Streben nach Reichtum einen Selbstzweck darstellt. Dieser ist vor allem ein konkretes Mittel, das zum Erreichen des Hauptzweckes der Klugheit einzusetzen ist: „Man kan es nicht besser brauchen/ als wenn man sich Freunde machet/ und seine Feinde besänfftiget.“ (PK: S. 221).

Ein zweiter entscheidender Grund, der das Motiv des individuellen Gewinnstrebens legitimiert, ist dessen quasi normative Erhöhung durch seine Funktion zum Nutzen anderer bzw. zum Gemeinwohl. Hierbei setzt sich der Grundgedanke fort, individuellen Reichtum nicht wegen des bloßen Genusses der durch ihn verfügbaren Güter anzustreben, sondern ihn 'produktiv' zur Erlangung bestimmter Ziele zu verwenden. Offenkundig versteht Thomasius darunter die Investition von Überschüssen, im Gegensatz zu deren bloßer Anhäufung. Das Prinzip, Geld arbeiten zu lassen, d.h. „wenn man/ was man übrig hat/ nicht in den Kasten schliesset/ sondern durch andere Hände gehen lasset“ (PK: S. 222), wird geradezu zum Ausdruck einer ethischen Tugend stilisiert, nämlich als Mißachtung des Geldes: denn „man achtet alsdenn dasselbige nicht“ (PK:

<sup>62</sup> Nichts anderes bedeutet die Formulierung, „daß es ein kluger Mann nicht zu besitzen/ sondern zu gebrauchen suchet“ (PK: S. 221).

<sup>63</sup> Vgl. PK: S. 215.

S. 222)<sup>64</sup>. Primär freilich stellt auch die fortlaufende Investition von Gewinnen eine wesentliche Ausgangsbedingung für die weitere Mehrung von Reichtum dar. Nichts anderes bedeutet es, wenn Thomasius formuliert: „Daß wer was für sich bringen will/ nicht geitzig/ sondern freygiebig seyn müsse.“ (SE: S. 131) Selbst der von Thomasius angeführte gelegentliche Gewinnverzicht ist nicht auf ein solidarischeres Motiv zurückzuführen, sondern einem individuellen Nutzenkalkül geschuldet, ein Ausdruck von Klugheit (*prudentia*). Er stellt nur einen spezifischen Weg dar, Reichtum (wenn auch auf nicht näher beschriebene Weise) sinnvoll einzusetzen, der sich letztlich um so mehr bezahlt macht<sup>65</sup>. Hingegen wirkt die durch Geiz verursachte mangelnde Risikobereitschaft aus der ökonomischen Logik heraus letztlich kontraproduktiv<sup>66</sup>: „Daß der Geitzige deßwegen nichts gewinne/ weil er nichts wage.“ (SE: S. 132) Die Ablehnung des Geldgeizes ist daher gerade *nicht*, wie Carl Hinrichs meinte, als Synonym für die Ablehnung eines kapitalistischen Gewinnstrebens zu interpretieren<sup>67</sup>, sondern stigmatisiert vielmehr umgekehrt den unproduktiven Umgang mit Geld.

Was Thomasius konkret darunter versteht, ist allerdings nur in Umrissen auszumachen. Hinlänglich deutlich wird jedoch, daß die Art und Weise, auf welche individueller Reichtum zum Ausgangspunkt und zum Mittel der Beförderung des *gesellschaftlichen* Wohlstandes wird, auf das Prinzip hinausläuft, anderen Menschen die Chance zu eröffnen, durch Arbeit ihren Lebensunterhalt zu bestreiten: Sei es durch eine aufwendige (damit auch standesgemäße) Haushaltsführung, die unmittelbar zur Schaffung von Lohnarbeit führt, durch den Konsum angebotener Waren, der damit den Produzenten bzw. Verkäufern die Existenz sichert, die Steigerung von Löhnen oder durch die Vergabe von zinslo-

---

<sup>64</sup> Diese Interpretation korreliert der Definition der „Sparsamkeit“ in der Thomasi-schen Ethik. Als Tugend der vernünftigen Liebe verbindet sie materielle Bescheidenheit mit Gewinnstreben, weil sie „nicht viel auf sich selbst/ sondern nur dasjenige anschafft/ was zu nöthen der Gesundheit erfordert wird/ das übrige aber zu Diensten anderer Men-schen anwendet/ und zu diesen Zweck den Überfluß verwahret.“ (ASL: S. 182)

<sup>65</sup> Thomasius illustriert dies mit einer Hausinschrift: Ein „*signum prudentiae*“ ist es, „... plus dare in emtione, & minus accipere in venditione. Huc pertinet inscriptio non-nemini. Durch theuren Einkauf und wohlfeilen Verkauf ist dieses Hauß gebauet.“ (FJN: S. 242).

<sup>66</sup> „Wie schwer es sey, einen Verschwender von einem freygiebigen Menschen zu entscheiden, und daß man zuweilen, nach denen Regeln der Klugheit mehr ausgeben müsse, als man einzunehmen hat, oder sein ganzes Vermögen auf einmal hazardiren müsse.“ (KTS IV: S. 239) „Ein Geldgeitziger gewinnet ordentlicher Weise in der Haus-haltung wenig, weil er nichts hazardiret, und aus allzugrosser Filtzigkeit auch die nöthigsten Ausgaben unterwegs lässt, auch dergestalt bey Erhaltung eines kleinen Pro-fits, einen viel mercklichern Schaden leidet.“ (KTS XIV: S. 532).

<sup>67</sup> *Hinrichs* (1971: S. 368) unterstellt Thomasius eine „antikapitalistische“ Einstel-lung im Gegensatz zu den Pietisten, die aufgrund ihrer asketischen, d.h nicht auf Le-bensgenuß eingestellten Lebenshaltung „kapitalistische“ Eigenschaften wie das Gewinn-streben herausbilden.

sen Krediten an Bedürftige<sup>68</sup>. Angesichts dieser Logik relativiert sich freilich auch das ethisch prädestinierte Ziel, keinen „allzu grossen Reichthum“ (PK: S. 215) anzuhäufen, denn es bleibt - sofern der Beweggrund nicht bloße Besitzgier darstellt - damit faktisch selbst mit einem hochgradig aufwendigen Lebensstil kompatibel: So „... muß man die nicht für hochmüthig oder vor Verschwender ansehen/ die propre leben und viel auffgehen lassen/ wenn sie nur solchen Staat allzeit fortzusetzen vermögend seyn/ und keine andere Marquen des Hochmuths oder der Wollust von sich blicken lassen.“ (PK: S. 223) Folglich stellt auch die These, der Gedanke des materiellen Reichtums spiele bei Thomasius allenfalls „in gewisser Form als Befriedigung der leiblichen Notdurft eine gewisse Rolle“ (Brückner 1973: S. 195), eine inadäquate Reduktion der weitaus komplexeren Thematik dar. Im übrigen scheint das Motiv einer normativen Rechtfertigung besitzindividualistischen Handelns durch den mittelbaren Gemeinnutz ein fester Topos bei Thomasius. Bereits in der „Rechtsgelahrtheit“ interpretiert er die auf den eigenen, kommerziellen Nutzen zielende Marktstätigkeit (Handel und Verkauf) zwar nicht als Wohltätigkeit, doch als die Erbringung der naturrechtlichen Gefälligkeitspflicht, weil sie den Mitmenschen über den Markt nachgefragte Güter bereitstellt, d.h. „so ferne ein ander einen Nutzen daraus sucht/ wenn er sich etwas von meinen sachen zulegt/ ob es wohl hernach vor Bezahlung geschicht.“ (GRG: S. 291)

Vor diesem Hintergrund, d.h. seiner utilitaristischen Perspektive sowie der Norm einer für alle Menschen ausnahmslos bestehenden Pflicht zur Arbeit, geht Thomasius unmittelbar zur Verurteilung jener Stände bzw. Berufsschichten über, welche für ihn - aus Faulheit - keiner bzw. keiner nützlichen Arbeit nachgehen<sup>69</sup>: Als parasitär und arbeitsunwillig diskreditiert werden damit nicht allein Bettler, sondern mit ihnen - auf einer Stufe (!) - vor allem die ‘Büchergelehrten’ neoscholastisch-aristotelischer Provenienz und Kleriker, die dann eine „unnütze[] Erden-Last“ (CRG: S. 425) darstellen, sofern sie sich einem rein theoretischen und praxisfernen „subtile(n) Müßiggang unter dem Deckmantel der Gelehrsamkeit oder Frömmigkeit“ hingeben oder als „Lehrer der falschen Weißheit die Dürfftigkeit als ein Mittel zur höchsten Weißheit zu gelangen re-

---

<sup>68</sup> PK: S. 222. Vgl. *Barnard* (1971: S. 234), der Thomasius hier an die calvinistische Lehre anknüpfend sieht.

<sup>69</sup> Vgl. die drastischen Äußerungen in der „Rechtsgelahrtheit“, die sich vor allem auf das Argument eines fehlenden Beitrags zum Gemeinwohl stützen: „Weshalben diejenigen das Gebot (der Gefälligkeit, M.K.) übertreten/ welche keine ehrliche Kunst oder Handwerck lernen ... nichts thun als essen/ trincken/ schlaffen/ spatzieren gehen/ die arbeitsamen Leuten das Brod vorm Maule wegfressen/ und nichts mehr als eine unnütze Last der Erden seyn/ u.d.gl. Lumpengesinde.“ (GRG: S. 181). Vor dem sozioökonomischen Hintergrund seiner Zeit dürfte Thomasius damit implizite Kritik an Teilen der Geistlichkeit und am (funktionslosen) Rentenadel üben, weil diese sozialen Schichten von der Notwendigkeit eines Broterwerbs durch Arbeit befreit waren, nicht zuletzt aber auch an der (unnütz-spekulierenden) Gelehrtenwelt.



commendiren“ (PK: S. 209)<sup>70</sup>. Hierbei ist die Kleruskritik weniger als spezifische Kritik des (ohnehin in Preußen praktisch nicht präsenten) katholischen Mönchstums zu verstehen, sondern eher generell auf Positionen vorgeblicher, theologisch-asketischer Weltverachtung bezogen, einschließlich der Entlarvung „Pietistische(r) Scheinheiligkeit“ (PK: S. 222). Angesichts der bekannten, und exemplarisch in Franckes Wirken um den Waisenhauskomplex hinlänglich und beeindruckend bewiesenen pietistischen Geschäftstüchtigkeit, mag dieser letztgenannte Angriff irritieren. Augenscheinlich aber geht es Thomasius auch um die gesellschaftliche Akzeptanz selbst erwirtschafteten Reichtums bzw., flankiert vom Argument des mittelbaren Gemeinwohlnutzens, um den Anspruch, den Stolz auf die sich darin ausdrückende individuelle Leistung auch mit der Führung eines komfortablen Lebensstils öffentlich zu zeigen, also nicht hinter der Fassade von Weltverachtung heuchlerisch zu verbergen. Für diese Interpretation sprechen auch biographische Details; mußte er sich doch selbst des öfteren pietistischer Angriffe auf seinen aufwendigen Lebensstil erwehren<sup>71</sup>.

Die von Thomasius vorgenommene Aufstellung einer universal gültigen Norm zur Arbeit impliziert zugleich die liberale These einer individuellen ökonomischen Selbstverantwortlichkeit. Daher kommt er zu dem Resultat, die Unterstützung von allen nichtarbeitenden bzw. ‘unnützen’, mithin faulen und arbeitsunwilligen Schichten und Menschen abzulehnen: „Denenjenigen aber Almosen geben/ die nicht arbeiten wollen/ oder deren Arbeit dem gemeinen Wesen mehr schädlich/ als nützlich ist/ heisset nicht klüglich handeln/ sondern die Narren in ihrer Thorheit verstärcken.“ (PK: S. 222) Es wäre indes zu einfach, die weitgehende und nur wenige Ausnahmen (Arbeitsunfähigkeit) zulassende Ablehnung von Almosen, insbesondere in bezug auf Bettler, mit sozialer Härte oder dem Zynismus des Wohlhabenden gleichzusetzen. Vielmehr scheint sie Ausdruck einer bereits liberalen Grundhaltung. Die Ablehnung von sozialer Versorgung, welche s.E. die individuellen Motive, einer Arbeit nachzugehen, zerstören würde, d.h. lediglich die weitere Faulheit und Unselbständigkeit fördern würden, ist doch zumindest mit der Aufforderung an die Wohlhabenden verbunden, den Armen Arbeit und damit eine Chance auf den Verdienst ihres Unterhalts zu geben<sup>72</sup>: „Es ist aber auch hiernechst zu erinnern/ daß das wahre

<sup>70</sup> CRG: S. 424; ASL: S. 416f. (Bsp. Polyhistor).

<sup>71</sup> Vgl. hier, im Kapitel V.2.

<sup>72</sup> „Hieraus ist nun leicht zu erachten/ daß derjenige viel tugendhafter handele/ auch dem gemeinen Wesen weit mehr nutze/ der nach seinem Stande propre lebet/ und also vielen Leuten zu thun und was zu verdienen gibt/ als derjenige/ so sich genau behilfft und sein Vermögen solch unnützen Erden-Last/ wie die heutigen Bettler und die Mönche sind/ giebet.“ (CRG: S. 425) Hinsichtlich dieser Position verweist Thomasius (CRG: S. 425; vgl. A-Osse: S. 106) ausdrücklich auf folgende Quelle, deren Autor, vermutlich *Isaac Papin*, ihm jedoch noch unbekannt ist: *La vanité des sciences, ou reflexions d'un philosophe chretien sur le veritable bonheur* (Papin 1688). Bereits in den Monatsgesprächen hatte er diese Schrift rezensiert (MG 1688/3: S. 370ff.).

Almosen-Geben nicht allein in schencken bestehe/ sondern auch darinnen/ wenn ich solches dürfftigen Leuten was zu thun und zu verdienen gebe/ und sie geschwinde/ und ehrlich/ aber dabey auch mit Freundlichkeit und reichlich bezahle.“ (A-Osse: S. 106)

Daß Bettelarmut nicht allein auf individuelle Faulheit und sittliche Verkommenheit zurückzuführen ist, sondern auch sozioökonomische Ursachen haben kann, etwa strukturelle Arbeitslosigkeit, Hungerlöhne etc., vermag er offenkundig, wie freilich alle Denker seiner Zeit, nicht wahrzunehmen<sup>73</sup>. In Verbindung mit der von ihm postulierten allgemeinen Arbeitspflicht kann Thomasius daher selbst für eine repressive Variante der Arbeitsbeschaffung optieren: Statt Sozialfürsorge in solchen Armenhäusern, die mit religiöser Indoktrination einhergeht und Müßiggang und falsche Frömmigkeit perpetuiert, plädiert er für Zuchthäuser, in denen Bettler und Arbeitslose zur Arbeit gezwungen werden<sup>74</sup>. Erst vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die von ihm in einer Vorlesungsankündigung zum Wintersemester 1702 vorgebrachte grundsätzliche Ablehnung derartiger religiöser Stiftungen, welche, zu diesem Zeitpunkt und in ihrer brutalen Heftigkeit, einen Affront gegen die Franckesche Waisenhausgründung bedeuten mußte<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> „Einem Fleißigen fehlt es niemals an Gelegenheit zu arbeiten ...“ (CRG: S. 425; vgl. SE: S. 128). Diese Meinung war weit verbreitet, exemplarisch vgl. noch Jahrzehnte später *Hoffmann* (1758: S. 181ff.). Selbst ein so scharfsinniger Wirtschaftstheoretiker wie *John Locke* war der Ansicht, Arbeitslosigkeit habe keine wirtschaftlichen Gründe, sondern sei ein Ergebnis sittlicher Verkommenheit. Dazu vgl. *Macpherson* (1990: S. 251), *Euchner* (1979: S. 60). Die Anzahl von Bettlern bzw. Verelendeten in den deutschen Städten war generell außerordentlich hoch und machte teilweise 16-30 % der Bevölkerung (und mehr) aus. Vgl. dazu *Wehler* (1989: S. 196ff.), *Vierhaus* (1984: S. 77). Selbst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war dieses Problem kaum in den Griff zu bekommen. Das gilt auch für die protestantischen Territorien Deutschlands, d.h. trotz der dortigen Stigmatisierung der Nicht-Arbeit (s.o.), trotz stärkerer Polizeitätigkeit und der verstärkten Einrichtung von Arbeits- und Zuchthäusern.

<sup>74</sup> „Die Leuthe, welche in denen Armen-Häusern sind, arbeiten nicht, und ist solches bey uns nicht zu loben, alleine deswegen muß der Fürste die Leuthe nicht alsobald ausjagen, denn daraus kommen turbae in Republica. Kan man aber dann solches nicht auch wohl näher geben? Dann auf solche Weise wird nur der Müßiggang foviret, da doch solche Leuthe wohl arbeiten könten, ist dann dieses ein pius usus, wann die Leuthe zu dem Müßiggang gewöhnet, und weil sie täglich so viel predigten hören, so bilden sie sich ein, sie wären heilig; wäre es da nicht besser, wann der Fürst an statt derer Armen-Häuser Zucht-Häuser bauen liesse? Man muß die Leute deswegen darinne nicht prügeln, sondern ich nenne dieses in genere ein Zucht-Hauß, wann die Leuthe zur Arbeit gehalten werden, für die Maleficanten hat man schon härtere Arbeit, und diese werden hart tractiret, ienen aber gibt man aber doch etwas gelindere und leichtere Arbeit. Wir müssen nur jetzo zufrieden seyn, wann nur diese doctrin toleriret wird“ (EKRG II: S. 99f.).

<sup>75</sup> „Man hat allezeit Gelegenheit mit seinen Gelde Gutes zu thun. Ich halte daß es viel nützlicher... 10. Thlr. zu Ausstattung einer armen Bauer-Magd/ oder Handweragsmann Tochter anzulegen/ als viel 1000. Thlr. zu einem Gestifft dergleichen piam causarum zu verschwenden. [...]. Es wäre sehr gut gewesen/ wenn bey dem reformationis Werck

Doch ebenso führt die von ihm derart strikt vertretene allgemeine Arbeitsnorm<sup>76</sup>, sei es als Voraussetzung oder Ergebnis, zur Anerkennung der prinzipiellen *Gleichwertigkeit* jeder Arbeit. Denn nur deshalb, weil er den starren Zusammenhang zwischen der Art einer Arbeit und einem feststehenden sozialen Werturteil auflöst, kann er auch die Verweigerung von ‘niederen’ Arbeiten prinzipiell als verwerflich brandmarken<sup>77</sup>: „Man muß auch seine Faulheit oder närrischen Hochmuth nicht durch diesen elenden Vorwand bemänteln/ als wenn nemlich diese oder jene Arbeit dem Amt/ welches man vormals bekleidet/ zu wieder sey.“ (CRG: S. 426). Dieses Motiv scheint auch im Hintergrund gelegentlicher Adelskritik auf: Etwa wenn dieser, was der Fall war<sup>78</sup>, der „absurden Meynung“ anhängt, aus Standesdünkel und überlieferten Rechtsvorstellungen (Römisches Recht) sich der Handelstätigkeit zu enthalten, denn: „Wenn die Kauffmannschafft an sich dem Adel schändlich wäre/ so würden sie auch kein Getrayde/ keine Hüner und Gänse verkaufen können.“ (A-Osse: S. 509) Generell hat sich der Wert einer Arbeit nicht mehr an ihrem Gegenstand zu bemessen, sondern an ihrem *Nutzen* für das Gemeinwesen<sup>79</sup>. Vorausgesetzt, es ist richtig, hierin die Intention um die Akzeptanz der individuellen Leistung als Gradmesser gesellschaftlicher Achtung auszumachen, ist auch dieser Position

---

Lutheri nebst den reichen Klöstern/ auch die Hospitale/ Wäysen-Häuser und dergleichen so genannte piae causae mit eingezogen/ und in Zucht-Häuser verwandelt wären. Den(n) ein einziges Zucht-Hauß thut einer Republicque 1000. mahl mehr Nutzen als 1000. Hospitale oder Wäysen-Häuser.“ (AS 2/XIV: S. 39). *Schrader* (1894/I: S. 208) kommentiert, ohne den oben genannten spezifischen Grund zu nennen: „... so sind diese Äusserungen kaum als Ausbruch eines langgehegten Grolls zu entschuldigen und für Thomas selbst zu beklagen.“ Auch *Hattenhauer* (1993: S. 180) oder *Gierl* (1997: S. 459) erklären nicht.

<sup>76</sup> Ich kann im übrigen nicht, wie *J. Brückner* (1973: S. 131), erkennen, daß erst *Jo hann Adolf Hoffmann* (vgl. 1758) eine absolute Pflicht zur Arbeit postuliert: diese Haltung liegt, wie gezeigt, schon bei Thomasius vor.

<sup>77</sup> Im Gegensatz dazu nimmt etwa *Christian Wolff* diese egalitäre Dimension wieder zurück, denn er „hob ausdrücklich hervor, daß wiewohl auch der Reiche arbeiten müsse, die Arbeit als solche ‘von unserm Stande und Vermögen’ abhängig sei: es gab nach wie vor niedrige, ‘unanständige’, d.h., nicht zum Stande passende Arbeiten ...“ (*Conze* 1992: S. 170).

<sup>78</sup> Im Gegensatz zu England (gentry) war es unter deutschen Verhältnissen „nach wie vor mit der adligen Standesehre unvereinbar, einer kaufmännischen Arbeit nachzugehen.“ (*Ruppert* 1984: S. 93). *J. A. Hoffmann* greift in seiner „Wahren und falschen Staatskunst“ (1758) dieses Motiv auf: „So albern kann die Phantasie den Menschen machen, daß ein Juncker, der mit Schweinen und Specke handelt, sich einbildet, die Kauffmannschafft streite mit dem Adel. Ey! ist es denn ehrlicher, andere Menschen auszusaugen und plagen, als sein Brod durch Fleiß und Arbeit suchen?“ (*Hoffmann* 1758: S. 172).

<sup>79</sup> CRG: S. 423ff. Ausnahmen stellen für Thomasius nach der „gesunden Vernunft“, weil dem Naturrecht zuwider, allerdings Prostitution, Zuhälterei und Glücksspiel dar, vgl. CRG: S. 433.

die Tendenz zur Aufhebung der traditionellen Komplementarität von Standes- bzw. Berufszugehörigkeit und sozialem Status immanent.

Insgesamt ist die von Thomasius in Umrissen vorgetragene Arbeitsethik in ihrer sozialphilosophischen Bedeutung kaum zu unterschätzen, denn sie reflektiert und unterstützt den sich „erst zögernd“ herausbildenden „weltliche(n) Bereich bürgerlicher Sitten“ (Brückner 1973: S. 121), der mit unübersehbar emanzipatorischer Tendenz neben den von ihm zugleich im *Decorum politicum* festgehaltenen Sittenbestand der ständischen Gesellschaft tritt. Untrennbar mit diesem Prozeß verbunden ist die von Thomasius faktisch betriebene säkulare Transformation bzw. Neuinterpretation der *Topoi* eines neutestamentlich-christlichen bzw. reformatorischen Arbeitsbegriffs<sup>80</sup> und damit die sich abzeichnende Hinwendung zu einer bürgerlich-‘kapitalistischen’ Neuzeit. So resultiert etwa sein Postulat einer allgemeinen Pflicht zur Arbeit nur am Rande aus einer von Gott auferlegten Pflicht, primär stellt sie ein Mittel zum Lebensunterhalt und zur Erlangung von Reichtum dar, die Berechtigung der materiellen Seite des irdischen Glückes als dessen Zweck steht außer Frage. Daß Arbeit zugleich dem eigenen Vergnügen, mithin der individuellen Selbstverwirklichung dient, war der christlichen Tradition (Mühe) undenkbar. Ebenso steht bei Thomasius der Reiche nicht mehr aus einem gottesdienstlichen Verständnis von Arbeit unter diesem Gebot, sondern - ganz irdisch-pragmatisch - aus individueller Klugheit, weil Wohlstand ein flüchtiges Gut darstellen kann. Auch die Stigmatisierung des Müßigganges (Klerus, Bettler) kommt ohne theologische Begründung aus; die Überzeugung, daß jeder einzelne für sein materielles Wohl letztlich selbst verantwortlich sei und dafür sorgen könne und müsse, wird ergänzt durch die typisch aufklärerische Orientierung aller menschlichen Arbeit am Kriterium ihrer gesellschaftlichen wie individuellen Nützlichkeit. Vor allem aber nimmt Thomasius die - wenn auch noch unter dem Mantel des Wohlstandserhalts und des Gemeinnutzes vorgetragene - Legitimierung bürgerlichen Gewinnstrebens vor. Dabei muß seine Ablehnung der bloßen, unproduktiven Besitzakkumulation, die mit der Interpretation investierter Gewinne als Ausdruck der Geringschätzung bloßen materiellen Reichtums einhergeht, flankiert vom Argument des mittelbaren Gemeinwohlnutzens einer aufwendigen Lebensführung, noch als Vermittlungsversuch angesehen werden, dessen Spannung ihm bewußt gewesen sein muß: nämlich zwischen der Ablehnung des auf Genuß gerichteten Gewinnstrebens aus einer christlichen bzw. lutherisch-nachreformatorischen oder auch calvinistischen Perspektive einerseits und einem auf Lei-

---

<sup>80</sup> Hierzu *Conze* (1992: bes. S. 158-160; 163ff.) sowie die berühmten Ausführungen von *Max Weber* (1996: bes. S. 34ff. und 122ff.).

stung und wirtschaftlichen Erfolg gegründeten bürgerlichen Selbstbewußtsein andererseits<sup>81</sup>.

### 3. Das Subjekt des Privatrechts: Die Gesellschaft der Besitzindividualisten

Wurden bisher die Grundzüge der Thomasischen Arbeitsethik dargestellt, einschließlich der Motive des Besitzerwerbs auf Seiten des Individuums, ist sich nunmehr der Rechtsstellung des Bürgers als Eigentümer zuzuwenden, einer Thematik, die, wie bekannt, ganz allgemein für das moderne, subjektive Naturrecht eine geradezu konstitutive Bedeutung besitzt. Im Zentrum des Interesses stehen damit die Fragen nach der Begründung eines individuellen Rechts auf Eigentum überhaupt, die nach den daraus resultierenden Konsequenzen für das Verhältnis der Bürger zum Staat, sowie die nach den Interaktionsbeziehungen der Bürger im Markt- und Eigentumsverkehr aus privatrechtlicher Perspektive. Allerdings darf von vornherein bei Thomasius kein Zusammenhang zwischen einem selbständigen Eigentümerstatus und staatsbürgerlicher Qualifikation erwartet werden, so wie dies etwa bei John Locke<sup>82</sup> oder Immanuel Kant anzutreffen ist<sup>83</sup>. Der Grund ist denkbar einfach: Die Thomasische Staatstheorie sieht aufgrund ihres gewaltenmonistischen Souveränitätsbegriffs schlichtweg noch keine politische Partizipationsmöglichkeit der Untertanen, etwa über Wahl- oder Steuerbewilligungsrecht, vor.

Von ausschlaggebender Bedeutung für die gesamte Thematik ist zunächst die Vorstellung eines vorstaatlichen Rechts auf Eigentum, das allen Menschen gleichermaßen zukommt<sup>84</sup>. Infolgedessen wird auch die gesamte Eigentumsthematik (Begriff, Entstehung, Handel, Markt, Preisentstehung) zunächst nach *naturrechtlichen* Grundsätzen diskutiert, d.h. von den bürgerlichen Gesetzen bzw.

---

<sup>81</sup> Zu diesem Spagat vgl. auch die oben (VIII.1.a) beschriebene Wandlung seiner Bewertung der Affekte, die auch den Geldgeiz einschließt.

<sup>82</sup> Vgl. *Locke* (1992: S. 276); hierzu *Euchner* (1979: S. 198ff.) und *Macpherson* (1990: S. 250ff.).

<sup>83</sup> Vgl. *Kant* (1991: S. 432ff.); hierzu *Saage* (1994: S. 119ff.).

<sup>84</sup> *Reinhard Brandt* (1974: S. 21f.), der allerdings nicht auf Thomasius eingeht, hat für die modernen Naturrechtler folgende Gemeinsamkeiten bei der Eigentumstheorie herausgearbeitet: 1. die rechtliche Notwendigkeit des Eigentums, 2. dessen grundsätzliche Rechtmäßigkeit, 3. dieser Nachweis erfolgt im Rekurs auf einen historischen/ideellen Zustand, in dem es noch kein Privateigentum gab, 4. die rationale Plausibilität dieses Nachweises, 5. die notwendige Akzeptanz der Eigentumsverhältnisse durch jedes vollwertige Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, 6. die Rechtmäßigkeit des Eigentums vor jeder staatlichen Herrschaft und deren Existenzbegründung als Schutzfunktion. Diese Merkmale treffen, wie zu zeigen sein wird, auch auf Thomasius zu.

vom positiven Recht „abstrahierend“<sup>85</sup> oder doch zumindest zuerst auf der Ebene des status naturalis erörtert: freilich, um dann von hier aus eine Orientierung für das positive Recht herauszuarbeiten. Wenn sich Thomasius im Kontext der „Rechtsgelahrtheit“<sup>86</sup> allerdings nicht konsequent am Modell von Natur- und Gesellschaftszustands-Modell orientiert, sondern auch auf das der traditionellen Gegenüberstellung von Unschuldzustand und Zustand nach dem Sündenfall zurückgreift, sollte dies nicht übermäßig irritieren, da es auch beim postlapsarischen vor allem um die Diskussion eines vorstaatlichen Zustandes geht. Das Eingehen auf dieses Modell ist denn auch mehr der zeitgenössischen Debatte zwischen dem säkular-rationalen und dem christlichen Naturrecht geschuldet, wobei auch der von Thomasius angestrebte Nachweis von der Unmöglichkeit, die Entstehung von Eigentum auf den Unschuldzustand zurückzuführen, nur ein Argument zur Widerlegung des letzteren in einer Funktion als status naturalis darstellt<sup>87</sup>. Entscheidend ist, ohne dies unbedingt immer am exakten Terminus eines Naturzustandes festmachen zu wollen, daß die Beschreibung dieses vorstaatlichen Zustandes, durch die Darstellung der Eigentumsbeziehungen von freien und gleichgestellten Marktkonkurrenten, Handels- und Tauschverhältnissen, einschließlich der Existenz von Geld, schon faktisch das Bild einer strukturierten bürgerlichen Gesellschaft abgibt. Somit ist die Voraussetzung gegeben, daß Thomasius auch die Eigentums- bzw. Marktbeziehungen im wesentlichen auf naturrechtlich-egalitärer Grundlage diskutiert. Alle inhaltlichen Normen, die im Eigentumsverkehr relevant sind, also individuelle Rechte wie mitmenschliche Pflichten, stehen damit vor jeder staatlichen Gesetzgebung (im wesentlichen) fest.

#### *a) Die Entstehung des Eigentums*

Worin aber liegt die grundsätzliche Notwendigkeit eines privatrechtlichen Eigentumsbegriffs? Zunächst, so Thomasius, resultiert die Einführung des Privateigentums aus nichts anderem als der gegenseitigen Mißgunst bzw. der man-

---

<sup>85</sup> Z.B. GRG: S. 272, 276, 285, 290ff; vgl. ESL: S. 306. Ausdruck dessen ist etwa die These, daß zwischen privaten Eigentumsverhältnissen und der Existenz einer bürgerlichen Gesellschaft kein unmittelbarer Zusammenhang besteht; vgl. ESL: S. 304ff.

<sup>86</sup> Hier vor allem die Kapitel „Von der Pflicht in den Dingen und ihrem Eigentum“ (GRG: S. 247-289) und „Von der Pflicht im Werth der Dinge“ (GRG: S. 289-302).

<sup>87</sup> Insbesondere streitet Thomasius gegen *Valentin Alberti*, dem es allgemein um eine Gleichsetzung von Unschuld- und Naturzustand ging; vgl. GRG: S. 257ff. Im späteren Naturrechtsentwurf der „Grundlehren“ verwirft Thomasius wegen der Vermischung von Vernunft und Offenbarung, Naturrecht und Theologie diesen Diskussionsrahmen, vgl. GL: S. 156.

gelnden Liebe unter den Menschen<sup>88</sup>. Da dieses anthropologische Defizit prinzipieller Art ist, erachtet er eine denkbare Alternative, wie es das Gemeineigentum wäre, letztlich für unrealistisch, obschon er dieses Ideal noch als eine vernünftige Kritikfolie für übermäßiges Besitzstreben aufrechterhält. Ohne jeden Zweifel wird aber erst die Existenz des Privateigentums von Thomasius als eine der wesentlichen Voraussetzungen des sozialen Friedens verstanden. Selbst unter der Annahme, es bestünde hierfür keine ökonomische Notwendigkeit, d.h. die Menschen hätten in einem irgendwie gearteten vorstaatlichen Zustand das für das Leben Notwendige auf der Basis kommunistischen Gemeineigentums erwirtschaften können, würde sich, so Thomasius, dennoch „nothwendig Klage ... gefunden haben wegen der Ungleichheit der Arbeit und des Genusses“ (GRG: S. 264). In Umkehr dieser anthropologisch (Streben nach Pracht, Neid, Mißgunst<sup>89</sup>) begründeten These vom sozialen Konfliktpotential des Gemeineigentums, folgert er im Interesse einer guten bzw. friedlichen Ordnung daher auf die Notwendigkeit der Einführung des Privateigentums, also die Schaffung (privatrechtlich) eindeutiger Besitzverhältnisse. Dem möglichen Einwand, gerade „wegen des verderbten Zustandes der Menschen (würden, M.K.) zum öfftern Kriege wegen Mein und Dein entstehen“ (GRG: S. 266), hält er so die für ihn evidente Meinung entgegen, daß das Privateigentum weniger die Ursache der Streitigkeiten selbst als die Ursache der *Verhinderung* von Streitigkeiten darstellt: „Und doch würden mehr Kriege seyn/ wenn aber kein Eigenthum eingeföhret wäre.“ (GRG: S. 266)

Auf der dinglichen Seite stellt Thomasius drei Kriterien auf, denen Gegenstände genügen müssen, um überhaupt eigentumsfähig zu sein: Erstens müssen sie überhaupt von einem Nutzen für ein Individuum sein<sup>90</sup>, zweitens muß ihre Nutzbarkeit erst durch individuelle Nutzung entstehen, d.h. nicht für alle Menschen gleichzeitig möglich sein (wie Sonnenwärme und -licht, Luft, Flüsse)<sup>91</sup>, und drittens müssen sie der Voraussetzung genügen, daß exklusive, individuelle Ansprüche darauf auch praktisch durchzusetzen sind<sup>92</sup>. In den beiden erstgenannten Kriterien scheint der Gedanke einer Eigentumsbegründung durch Arbeit nicht fern: dann etwa, wenn ein Ding seinen Nutzen erst „durch Zufügung eines anderen Dinges“ (GRG: S. 269) gewinnt. Deutlicher noch zeigt sich das

---

<sup>88</sup> „... das Eigentum (ist, M.K.) alleine deßhalben entstanden/ weil das Band der Liebe unter denen Menschen zerrissen ...“ (ESL: S. 301).

<sup>89</sup> Vgl. GRG: S. 260.

<sup>90</sup> Thomasius faßt diesen Begriff allerdings so weit, daß praktisch alle Dinge irgendwie als nützlich begriffen werden können, also von hier aus keine wesentliche Einschränkung der eigentumsfähigen Dinge erfolgen kann: „Wiewohl es vielleicht schwer zugehen dürffte/ wenn man ein Exempel eines gantz unnützen Dinges auffbringen sollte.“ (GRG: S. 269f.).

<sup>91</sup> Genießbare Dinge, „kleine Stücken Landes“ (GRG: S. 270).

<sup>92</sup> Vgl. insges. GRG: S. 269-272.

am Boden: Erst die Investition individueller Arbeit macht diesen zu einem nutzbaren Gut, ergo ist dessen individueller Besitz - neben dem Argument der Konfliktprävention - dadurch gerechtfertigt und notwendig: Denn „wiewohl der ganze Erdboden so gros ist/ daß er allen Völckern zu allerhand Nutzen gnug ist/ so hat er doch auch nur deßwegen nicht in der Gemeinshaft bleiben können/ weil nach dem Fall Nutzen von der Erde zu erlangen Menschlicher Fleiß vornehmlicher erfordert wird ...“ (GRG: S. 270f.)

Allerdings begründet Thomasius mit dem Argument der Arbeit kein Recht auf Eigentum am bearbeiteten Gegenstand (wie Locke), sondern unterstreicht nur die Vernünftigkeit des Privateigentums selbst. Statt dessen wird die Entstehung von Eigentum von ihm als Aufteilung (*divisio*) eines ursprünglich angenommenen Gemeineigentums gedacht. Hierbei scheint Thomasius eine Art *consensuale*, vertragsähnliche Zustimmung der Mitmenschen zu unterstellen, denn die Teilung geschieht „nicht gänzlich ohne allen Vergleich“ (GRG: S. 265) bzw. „mit ihrer aller gemeinen Einwilligung“ (GRG: S. 266). Grundlage dieser Übereinkunft ist das schon benannte Prinzip, daß die Schaffung klarer Besitzverhältnisse Streitigkeiten (etwa die disparitätische Konsumtion von Gemeineigentum) verhindern hilft<sup>93</sup>. De facto aber geht die Initiative von den einzelnen Subjekten aus, die sich per *Okkupation* in den Besitz von Boden oder Dingen bringen<sup>94</sup>. Dieser Vorgang stellt, sofern er auf den individuellen Gebrauch zielt, ein Recht gegenüber den Mitmenschen dar, von dem „auch vermöge der Regeln der Gemeinshaft mich andere nicht abtreiben durfften“ (GRG: S. 265). Die freie Verfügung zum Gebrauch impliziert zugleich das Vermögen, andere Menschen vom gleichzeitigen Gebrauch des okkupierten Dinges effektiv auszuschließen<sup>95</sup>. Die vertragliche Einwilligung zur Teilung bzw. Aufteilung des Gemeineigentums erscheint demnach weniger als ein distributiver Akt der Gemeinschaft, sondern vielmehr als die (im Interesse des gesellschaftlichen Friedens getroffene) gemeinschaftliche Übereinkunft, jedem einzelnen Glied der Gemeinschaft die Möglichkeit zu eröffnen, nach dem Prinzip der Okkupation in einem einseitigen Akt Eigentum zu erwerben<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> GRG: S. 266, 264. Im übrigen hing auch der frühe Locke noch einer solchen vertraglichen Begründung des Privateigentums nach, gab sie jedoch später auf; vgl. *Eucher* (1979: S. 81).

<sup>94</sup> GRG: S. 265f. Neben der ursprünglichen Okkupation diskutiert Thomasius noch die personenrechtliche Übergabe durch „blosse Worte“ (per Vertrag und per Testament) sowie die „Übergabe“ des Eigentums zum Gebrauch bei Wahrung der ursprünglichen Besitzrechtes (Nießbrauch, Ausleihe, Hypothek) (GRG: S. 276ff.). Diese eröffnen aber gegenüber der okkupatorischen Deduktion des Eigentumsbegriffs inhaltlich keine neuen Aspekte.

<sup>95</sup> GRG: S. 265f., 269.

<sup>96</sup> Besonders deutlich wird das bei der Aufteilung jener Güter, die nach der ersten Aufteilung noch im Gemeineigentum verblieben sind: Die Zuweisung des Eigentums geschieht nämlich erst auf der Grundlage des Vertrages, „daß dasjenige was bey der er-



Somit ist es für Thomasius in den „Grundlehren“ dann auch nur ein relativ kleiner Schritt zum faktischen Verzicht auf den Vertragsgedanken. Ohnehin erachtet er jetzt jegliche historisch-hypothetische Ursprungstheorie des Privateigentums im Grunde für überflüssig<sup>97</sup>, denn alle diesbezüglichen naturrechtlichen Gebote können bereits allein aus der „gegenwärtigen Natur des Eigentums hergeleitet werden“ (GL: S. 157), d.h. die aus dem Begriff des Eigentums selbst folgen: also die freie, individuelle Verfügung unter Ausschluß seines Gebrauchs durch andere. Zwar rekurriert er, obwohl systematisch entbehrlich, noch einmal auf das bisherige Modell eines Gemeineigentums. Allerdings scheint die Annahme der Entstehung von Privateigentum durch Einnehmung (occupatio) bzw. Teilung (divisio) dadurch wesentlich modifiziert, daß sie – wohl nur noch logisch – eine Gemeinschaft „praesupponiret“ (GL: S. 157), mithin als bloße Idee verstanden wird. Vor allem aber verkümmert das Gemeineigentum deshalb zum Rudiment<sup>98</sup> seiner selbst, weil es keinen positiven Sinn mehr als gemeinschaftliches, kollektives Eigentum besitzt bzw. im gemeinsamen Recht aller auf seinen Gebrauch. Statt dessen bezeichnet es nunmehr nur das bloße Nicht-Eigentum, die Herrenlosigkeit der Dinge (communio negativa). Privateigentum entsteht demnach als *rein* einseitiger, diesen Zustand beendender Akt, der nicht mehr der vertraglichen Zustimmung bedarf. Klaus Luig hat zu Recht auf die eigentümliche Nähe der Thomasischen Eigentumsbegründung zu der später von Immanuel Kant vorgetragene Konzeption aufmerksam gemacht<sup>99</sup>. So wird auch bei Thomasius „die ursprüngliche Gemeinschaft reduziert auf den Begriff der Bedingungen, unter denen Individualeigentum in originärer Form durch einseitigen Akt begründet werden kann. Gemeinsam ist dabei allen Menschen, daß ein jeder die gleiche Befugnis hat“<sup>100</sup> (Luig 1989: S. 171).

Generell verfügt der Gedanke des ursprünglichen Gemeineigentums bei Thomasius aber nicht mehr über das normative Potential, daraus prinzipiell eine Begründung von Gemeinschaftspflichten abzuleiten, wie dies bei anderen Na-

---

sten Theilung der Dinge liegen blieben/ hernach desjenigen eigen werden könte/ welcher sich solches am ersten durch Ergreifung zueignen würde.“ (GRG: S. 265)

<sup>97</sup> GL: S. 157. Damit entfernt sich Thomasius z.B. auch von *Grotius*, bei dem die Entstehung privaten Eigentums entweder auf einen ausdrücklichen (Teilung des Gemeineigentums) oder stillschweigenden Vertrag (Zustimmung zur einseitigen Okkupation) erst möglich wird. Vgl. *Grotius* (1707: S. 221), hierzu *Brandt* (1974: S. 22).

<sup>98</sup> Die folgenden Details finden sich in einem von ihm eingefügten Kommentar der 4. Ausgabe seiner lateinischen Version, den „Fundamenta“, vgl. FJN: S. 235f.

<sup>99</sup> Das aus der ursprünglichen Gemeinschaft (communio) durch Okkupation herausgelöste Privateigentum (an Boden) wird von der *volonté générale* im nachhinein nur rechtlich sanktioniert (appropriatio). Kant allerdings verwendet nicht den Begriff einer *communio negativa*, sondern geht von einer *communio fundi originaria* aus. Vgl. *Kant* (1991: S. 359, vgl. 368ff.), hierzu *Saage* (1994: S. 52ff.).

<sup>100</sup> „... quod communio negativa saltem consistat in jure communi occupandi res quasquaque nondum occupatas“ (FJN: S. 235f.).

turrechtlern, Grotius, Pufendorf und später Wolff, der Fall ist<sup>101</sup>. Der letztlich einseitige Akt des individuellen Eigentumserwerbs begründet keine Bringschuld gegenüber der Gesellschaft. Konkret schlägt sich diese besitzindividualistische Position dann nieder in der Ablehnung der These vom Wiederaufleben des Gemeineigentums im Moment existentieller Not, deren Ausdruck das individuelle Notrecht auf (lebenserhaltenden) Diebstahl, also die Verletzung des Privateigentums eines anderen war<sup>102</sup>. Wenn also nicht einmal (extreme) Not ein Recht auf eine (noch so geringe) Eigentumsverletzung begründen kann, dann verdeutlicht das in paradigmatischer Weise die zentrale Stellung des Schutzes von individuellen Eigentumsrechten im Thomasischen Rechtsdenken. Im Falle eines derartigen Diebstahls konzidiert er dem Notleidenden lediglich keine betrügerische Absicht. Zwar schlägt auf Seiten eines um Hilfe Gebetenen die naturrechtliche Gefälligkeitspflicht theoretisch in eine quasi-Rechtspflicht zur Hilfsleistung um: Doch da Thomasius dem Erfolg eines solchen Ersuchens offenbar äußerst skeptisch gegenübersteht, rät er dem Notleidenden, sich eher gleich an die Obrigkeit zu wenden<sup>103</sup>. Indem somit der staatlichen Fürsorge diese Hilfsspflicht übertragen wird, vermeidet er die Einschränkung des individuellen Freiheitsrechts auf Eigentum auf Kosten einer rechtlich durchsetzbaren Sozialpflichtigkeit<sup>104</sup>.

Daß Thomasius insgesamt derart eindeutig eine besitzbürgerliche Position einnimmt, ist unter dem Eindruck seiner These von der Vernünftigkeit des Gemeineigentums zuweilen übersehen worden. Doch muß man scharf zwischen den aus seiner Sicht realistischen Optionen einerseits und einem gesellschaftlichen Idealbild andererseits unterscheiden. Die prinzipielle Vernünftigkeit eines Gemeinwesens, bei der neben „der Gemeinschaft der Güter das ganze Volck gleiche Arbeit und gleiche Ruhe oder Zeitvertreib habe“ (ESL: S. 307), sieht Thomasius exemplarisch durch die Darstellung der Severamben-Utopie von

---

<sup>101</sup> Grotius z.B. folgert aus der Absicht der Einführung des Privateigentums, „daß in der höchsten Noth solches alte Recht (Gemeineigentum, M.K.) wieder lebendig wird/krafft dessen man sich aller Sachen gebrauchen kan/ nicht anders/ als ob sie gemeinschaftlich geblieben wären“ (*Grotius* 1707: S. 226). Zur Thematik vgl. *Luig* (1996 und 1989: S. 170, 155); *Kersting* (1993: 283f.), *de Wall* (1992: S. 183ff.). Wenn *Bieber* (1931: S. 29) sich mit der Feststellung begnügt, die Thomasische Eigentumslehre sei „recht wenig originell“, dann wird das ihrer besitzindividualistischen Spezifik und ihren liberalen Implikationen wohl kaum gerecht.

<sup>102</sup> „Denn etliche geben vor/ es würde nichts frembdes genommen und bringen in diesem Fall die ursprüngliche Gemeinschaft aller Güter wieder auff die bahn ...“ (GRG: S. 157). Vgl. GL: S. 143.

<sup>103</sup> GRG: S. 157.

<sup>104</sup> *Luig* ist der Ansicht, daß der persönliche Eigentumsschutz durch die Ablehnung erzwingbarer positiver Handlungspflichten erkaufte wird um dem Preis der „Einschränkung des Gebietes, in dem überhaupt mit den Mitteln des Privatrechts Gerechtigkeit geschaffen werden kann, zugunsten der Ausweitung der Aktivität des Staates.“ (*Luig* 1989: S. 155). Das konnte ich so nicht bestätigt sehen.

Denis Vairasse d'Allais (Vairasse 1689) bestätigt. Denn dieser hat den Staat der Sevaramben, in welchem kein Privateigentum existiert, „so artig und geschickt beschrieben/ daß der geringste Zweifel der Möglichkeit nicht mehr zurück bleibt/ wenn“ - und hier kommt die Absage an die reale Chance der Verwirklichung - „nur die Boßheit die Hertenzen der Menschen nicht so sehr eingenommen hätte.“<sup>105</sup> (ESL: S. 307). Das entscheidende Argument *gegen* die reale Möglichkeit einer solchen Güter- und Sozialgemeinschaft ohne Herrschaftsverhältnisse liegt nicht in ihrer modellhaften Vernünftigkeit, sondern in der als anthropologisches Datum feststehenden Unvernünftigkeit der Menschen. Wenn noch nicht einmal zwei Menschen zur vollkommenen, vernünftigen Liebe fähig sind, wie sollte es dann eine ganze Gesellschaft sein?<sup>106</sup>

So akzeptiert Thomasius angesichts der Vorteile des Privateigentums für das Gemeinwesen (Konfliktprävention durch klare Rechtsverhältnisse) in der Konsequenz daher auch die Ungleichheit der materiellen Besitzverhältnisse und die Spaltung der Gesellschaft in Arme und Reiche, Vornehme und Geringe: freilich auf Basis einer prinzipiellen Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit für den Erwerb und den Genuß des Eigentums. Kein Widerspruch besteht für ihn zwischen besitzbürgerlichen und ‘kommunistischen’ Ansichten, weil die einen den Erfordernissen der Realität geschuldet, die anderen letztlich nur die Fiktion moralischer und - angesichts seiner pessimistischen Anthropologie - de facto unrealistischer Vollkommenheit darstellt. Ernst Bloch, der Thomasius ohnehin durch die Brille seiner kommunistischen Geschichtsphilosophie betrachtet, geht daher völlig fehl, wenn er es bei dieser scheinbar „ganz und gar nicht liberale(n) Eskapade“ für ausgemacht hält, daß dieser den Kern der Moral im Gemeineigentum sieht und sich deshalb „auf nichts geringeres als auf die sozialistische Konsequenz der Menschenrechte“ hinbewegt (Bloch 1991: S. 351). Thomasius strebt, wie gezeigt, alles andere an als ein kommunistisches Gemeineigentum, sondern umgekehrt den umfassenden Schutz des Individualeigentums - selbst, wenn er zu Lasten anderer geht<sup>107</sup>. Das „Grundmittel“ zum irdischen Glück ist gerade nicht, wie Bloch (1991: S. 353) meint, die „Aufhebung des Eigentums“, sondern dessen rechtsstaatlich verbürgter Genuß.

---

<sup>105</sup> Ebenso GRG: S. 264f.

<sup>106</sup> „... endlich kan bey dergleichen unvollkommenen Lieb deßwegen so lange keine Gemeinmachung aller Dinge zu hoffen seyn/ als dieselbe unvollkommen bleibt/ weil die Gemeinmachung erst folgen muß/ wenn aus zwoen Hertz und eine Seele worden ist.“ (ESL: S. 325).

<sup>107</sup> Die Einführung von Gemeineigentum wäre für ihn kein Mittel, mit dem sich eine moralische Vervollkommnung der Menschen äußerlich herbeiführen ließe, sondern wäre idealiter erst das Resultat einer vollkommenen Liebe. Diesen intentional gravierenden Unterschied wischt *Bloch* (1991: S. 352) mit dem Hinweis auf eine zeitbedingte Naivität einfach weg.

### b) Markt und Preise

Das oben beschriebene Modell des einseitigen, individuellen okkupatorischen Eigentumserwerbs führt logisch auf die Thematik der *Handelstätigkeit*: Handel kompensiert die Tatsache der natürlichen Schranken dieses Erwerbs bzw. der auf diese Art notwendig entstandenen Disparitäten in Verteilung und Bedarf (Nutzen, Belustigung): „Denn weil ein Land nicht alles hervorbringt/ und nicht ein jeder dasjenige von nöthen hat/ und woran er sich belustiget/ selbst besitzt/ so war es von nöthen/ daß einer das was er selbst nicht hatte/ bey einem andern holete/ und weil er nicht alles umsonst begehren konte/ daß er vor solche Dinge dem andern sonst etwas das er nützlich gebrauchen könnte/ anböte.“ (GRG: S. 290) Hierbei ist freilich weniger die bloße Tatsache der Handelstätigkeit selbst von Interesse, sondern vielmehr die Frage, auf welche Weise sich auf einem so entstehenden Markt der Austausch von Dingen oder Arbeitsleistungen als Waren vollziehen kann<sup>108</sup>: mithin der von Thomasius entwickelten *Wert- bzw. Preistheorie*, und ihren, wie zu zeigen sein wird, liberalen Implikationen. Die Diskussion der Thematik findet zunächst generell unter der hypothetischen Ausgangssituation des status naturalis bzw. jenseits der Geltung bürgerlicher Gesetze statt. Infolgedessen sind alle Menschen als gleichberechtigte, selbständige und freie Marktteilnehmer anzusehen<sup>109</sup>. Oberster Grundsatz ist das Gebot der Gleichheit, nachgeordnet das Gebot der naturrechtlichen Gefälligkeit, wobei dieses nur im Sinne der bloßen Bereitstellung von Waren zu verstehen ist, die für andere Menschen von Nutzen sein können. Die Notwendigkeit von Preisen überhaupt stellt die Voraussetzung einer Handels- und Erwerbstätigkeit dar, denn erst mit ihnen kann ein bedarfsbedingter Austausch (Nutzen, Belustigung) von unterschiedlichen Dingen geschehen. Wenn darüber hinaus Preise als Beitrag zur allgemeinen Ruhe und zum Frieden des menschlichen Geschlechts angeführt werden, unterstreicht das, analog zur Eigentumseinführung, den hohen Rang, den Thomasius geordneten privatrechtlichen Beziehungen beimißt<sup>110</sup>.

Zu Beginn unterscheidet Thomasius zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Arten von Preisen (bzw. Werten), einem allgemeinen und einem besonderen. Hierbei umschreibt der „gemeine“ Preis (*pretium vulgare*) lediglich eine *Tauschbeziehung*, bei der „allerhand Dinge und Arbeit“ unmittelbar „gegeneinander gehalten werden“ (GRG: S. 291) und die nur solange funktionierte, solange die Menschen lediglich auf einfache Bedürfnisbefriedigung zielten und in

<sup>108</sup> „Nachdem das Eigenthum eingeführet ist Handel und Wandel unter den Menschen entstanden/ welcher nichts anderes ist/ als eine Verwechselung oder Vertauschung der Dinge/ worunter ich auch die Arbeit verstehe/ untereinander.“ (GRG: S. 290).

<sup>109</sup> „... alldieweil ein jedweder mit allen und jeden Menschen Handel und Wandel treiben kan ...“ (GRG: S. 291).

<sup>110</sup> GRG: S. 290f.

der „urältesten Einfalt“ lebten. Hervorgerufen durch gesteigerte Bedürfnisse (Pracht, Wollust) auf individueller Ebene und schließlich in gesamtgesellschaftlichem Umfang<sup>111</sup>, ist hingegen die zweite Art, der „absonderliche“ Preis (*pretium eminens*), entstanden. Im Gegensatz zum einfachen Tausch kann sich dieser erst durch die Einführung des *Geldes* als Äquivalent für Waren und Dienstleistungen bilden und ein auf Kauf und Verkauf beruhendes Marktgeschehen begründen, auf dem ein erweiterter Warenverkehr stattfinden kann.

Auf welche Weise aber findet die eigentliche Preisbildung in Geldes-Wert statt? Thomasius' Antwort ist zweigeteilt. Er unterscheidet klar zwischen Grundsätzen, die sich für einen Verkäufer einerseits aus den mitmenschlichen (nichterzwingbaren) Pflichten des Naturrechts ergeben, und andererseits zwischen seiner legitimen, individuellen Rechtsposition, also zwischen sittlichen und privatrechtlichen Grundsätzen. Auf der einen Seite stehen daher jene aus dem naturrechtlichen Grundsatz der Gleichbehandlung anderer (Reziprozität) abgeleiteten Normen gegenüber anderen Menschen: Sie gebieten erstens, die zu verkaufenden Dinge ebenso hoch wie vergleichbare Waren eines anderen zu schätzen (Hoffartverbot), zweitens nicht zu betrügen, etwa durch fälschliche Anpreisung einer minderwertigen Ware oder dem Verschweigen von Mängeln (Beleidigungsverbot), sowie drittens die gleichen Preise für jeden Menschen, unabhängig von der jeweiligen Person, zu fordern (Gefälligkeit), also etwa nicht „einem armen Z.E. etwas theurer verkaufen ... als einem reichen. u.d.gl.“ (GRG: S. 292) Diese Art von Marktethik bindet allerdings nur freiwillig, weil sie auf den rechtlich nicht erzwingbaren mitmenschlichen Naturrechtspflichten beruht: sie werden von Thomasius denn auch später allein dem *Decorum* zugeschlagen<sup>112</sup>.

Auf der anderen Seite aber kommt, aus der Gleichheit aller Marktteilnehmer im *status naturalis*, auch jedem Subjekt prinzipiell die gleiche Freiheit zu, Preise nach seinem eigenen Gefallen festzulegen. Ein derartiger „willkürlicher“ Preis bzw. Wert (*pretium affectionis*) entsteht infolge von Marktbeziehungen, die auf das individuelle Gewinnmotiv zurückgehen, etwas möglichst günstig zu erwerben und möglichst teuer zu verkaufen<sup>113</sup>. Für den Naturzustand gilt daher völlige Preisfreiheit, was selbst für derart überhöhte Preise gilt, die nach den zeitüblichen, römischrechtlichen Privatrechtsbestimmungen die Ungültigkeit eines

---

<sup>111</sup> Obwohl Thomasius hier etwas mißverständlich von der „Begierde die Republic zu vermehren“ (GRG: S. 291) spricht, macht der Kontext deutlich, daß er sich auf die innergesellschaftliche Prachtentfaltung und Sittenverfeinerung (von Völkern) bezieht. Die laxer Verwendung des Terminus „Republic“ darf nicht dazu verleiten, die Einführung des Geldes mit der Entstehung von staatlich verfaßten Gemeinwesen zusammenfallen zu lassen, weil die Preistheorie hier noch auf der Basis des *status naturalis* diskutiert wird; vgl. GRG: S. 297.

<sup>112</sup> GL: S. 159.

<sup>113</sup> „Alle Leute wolten gerne wolfeil kauffen und theuer verkaufen.“ (GRG: S. 293)

Kaufvertrags begründen würden, nämlich den Verkauf über die zusätzliche Hälfte des Wertes eines Gegenstandes hinaus<sup>114</sup>. Thomasius argumentiert, sofern kein wirklich böswilliger Betrug stattfindet, sei ein derartiger Verkaufskontakt absolut statthaft: Das folgt erstens aus der von ihm uneingeschränkt vorausgesetzten Vertragsfreiheit der beiden Geschäftspartner selber, die durch keine äußere Bestimmung begrenzt werden kann und darf: ein derartiger, naturrechtlich zulässiger Verkauf kann demnach „nicht ein mal nach den bürgerlichen Rechten“ (GRG: S. 293) für ungültig erklärt werden. Ebenso wenig wird, zweitens, ein Vertrag dadurch ungültig, wenn beide Vertragspartner sich über den Wert eines Dinges aus Unwissenheit gleichermaßen irren: dann gäbe es ohnehin keinen Richtwert, an dem ein Verkauf über die Hälfte zu messen wäre. Ein derartiger Käuferschutz würde indes die derart absolut und uneingeschränkt gesetzte individuelle Vertragsfreiheit beschneiden: Die Kehrseite eines Maximums an Freiheit, so Thomasius mit unverkennbar liberalem Impetus, muß daher auch in Kauf genommen werden: d.h. die eigenverantwortliche Übernahme der Konsequenzen nachteiliger Vertragsabschlüsse<sup>115</sup>.

Wengleich (naturrechtlich) zulässig, erachtet Thomasius eine derart gänzlich willkürliche Gestaltung von Preisen als kaum geeignet zur Beförderung von Handel und Wandel, sie bleibt die Ausnahme von der Regel. Demgegenüber konstatiert er auf dem Boden einer üblicherweise stattfindenden Preisbildung, die als „Gewohnheit“ und nicht „ohne Ursach unter allen Völkern eingeföhret“ worden ist (GRG: S. 294), daß sich die Festlegung des „willkürlichen“ Preises bzw. Wertes de facto nach bestimmten Kriterien richtet und im wesentlichen auf zwei Wegen zustande kommt: Eher selten entsteht der willkürliche Wert (*pretium affectionis*) tatsächlich als Resultat einer Schätzung nach ‘subjektiven’ Kriterien. In diesem *engeren* Sinne genommen, kann sich der Verkaufspreis etwa am persönlichen, ideellen Wert eines Gegenstandes orientieren, z.B. durch eine bestimmte Erinnerung oder eine Schenkung, was letztlich zu einer Preisbestimmung führt, „welche zwar nicht eben gar gemein ist/ aber doch von vielen gebillichet wird“ (GRG: S. 297).

Hauptsächlich jedoch entsteht er durch die Orientierung am Marktüblichen, d.h. „wenn einer/ der das einige vertauschen will/ sich nach dem gewöhnlichen Tax andere Leute richtet.“ (GRG: S. 294). Dieser, im *weiteren* Sinne als „gemeiner“ bezeichnete Preis (*pretium commune*) basiert auf eher ‘objektiven’ Kriterien: Doch welcherart sind diese Kriterien bzw. auf welchem Wege kommen sie zustande? Die These, daß in der „Vortrefflichkeit der Natur eines Din-

---

<sup>114</sup> GRG: S. 293f.

<sup>115</sup> „Nemlich/ daß der Irrthum/ wenn die Sache zweifelhaftig ist/ allezeit dem irren den schaden bringe/ es wäre denn der Umstand in gestalt einer Bedingung mit ausgedruckt.“ (GRG: S. 294).

ges“<sup>116</sup> (GRG: S. 295) auch dessen Wert bzw. Preis im Vergleich zu anderen Dingen verborgen ist, lehnt Thomasius strikt ab. Dinge, d.h. Waren einschließlich Arbeitsleistungen<sup>117</sup>, besitzen keinen Eigenwert, sondern erhalten diesen erst in den ökonomischen Beziehungen der Menschen untereinander. Ebenso wenig kommt ihr Nutzwert bzw. Gebrauchswert infrage, denn wäre dem so, folgert er, dann müßten alle nützlichen Dinge teuer sein, während diejenigen, die nur zur Belustigung dienen können oder denen augenscheinlich kein Nutzwert zukommt, billig sein müßten. Zudem ist die Tatsache offenkundig, daß selbst absolut nützliche Dinge sich weder vertauschen lassen noch überhaupt eigentumsfähig sind<sup>118</sup>. So zieht Thomasius den Schluß, daß die Knappheit eines Dinges zugleich seinen Wert bestimmt: „Das vornehmste im Preiß der Dinge liegt an ihrer Seltsamkeit.“ (GRG: S. 296) Damit freilich beschreibt er den marktwirtschaftlichen Preismechanismus von *Angebot und Nachfrage*: Bei Getreide etwa steigen die Preise in Zeiten der Mißernte, bei Edelsteinen, Perlen oder Tulpen geschieht das durch die starke Nachfrage aufgrund der Bedürfnisse von Pracht und Wollust. Dies gilt auch für den Wert von Arbeit, wobei hier ebenso Schwierigkeitsgrad, Richtigkeit, Nutzbarkeit, Notwendigkeit, Knappheit und Würde der Arbeiter den Ausschlag geben können, oder einfach die gesellschaftliche Wertschätzung bestimmter Arbeit, d.h. „ob sie vor edel oder unedel gehalten wird“<sup>119</sup> (GRG: S. 296). Einer derartigen Diskussion des Naturzustandes ist der Reflex auf historisch-konkrete sozioökonomische Verhältnisse ebenso immanent wie evident: der Naturzustand trägt unverkennbar Züge einer individualisierten Marktgesellschaft<sup>120</sup>.

Eine unter der Bedingung des Naturzustandes entwickelte Preistheorie ist freilich kein Schattenspiel, sondern gewinnt ihre unmittelbar praktische Bedeutung als Argumentationsmodell für die Markt- und Privatrechtsbeziehungen unter den Rahmenbedingungen eines staatlich verfaßten Gemeinwesens. Zwar betont Thomasius zunächst, daß im Gemeinwohlinteresse bzw. zum Nutzen der Republik die bisher beschriebene völlige Preis- und Vertragsfreiheit der Untertanen einzuschränken ist, d.h. „eine Wahre so hoch zu schätzen als ein jeder

<sup>116</sup> „nobilitas substantiae & preaestantia“ (IJD: S. 323). Vgl. V-Osse: S. 23.

<sup>117</sup> GRG: S. 295. Obwohl Thomasius die Formulierung benutzt, daß die „Arbeit keine Substanz oder Wesen“ hat, erhält sie doch im Warenaustausch einen verdinglichten Charakter.

<sup>118</sup> Z.B. Meer, Sonnenlicht, Luft; vgl. GRG: S. 295ff.

<sup>119</sup> GRG: S. 296. Als Beispiel der letzteren Art führt er die im Vergleich zu metaphysischen Kollegs höhere Entlohnung der juristischen an, wengleich „hier öfters die Einbildung mehr thut/ als die Sache selbst.“

<sup>120</sup> Für Thomasius trifft daher *Klippels* generalisierende These nicht zu: „Die gelegentlich zu findende Verallgemeinerung von Macphersons Deutung des Naturzustandes als abstraktes Abbild einer in der jeweiligen historischen Situation faktisch vorhandenen Eigentümer- und Marktgesellschaft wird für das ältere deutsche Naturrecht abgelehnt.“ (*Klippel*: S. 1976: S. 199)

wolte/ nicht gestattet würde“<sup>121</sup> (GRG: S. 297). In bezug auf den im engeren Sinne willkürlichen Wert, d.h. den einseitig nach rein subjektiven Kriterien erhobenen Preis, scheint er diese Regel aber im Grunde nur aus einem bloß empirischen Faktum zu schließen: nämlich seiner allgemeinen Ungebräuchlichkeit. Ausnahmen bleiben offenbar bestimmte Fälle von Schadensersatz. Ein anderes Argument gegen die Einschränkung dieser Form von Preisfreiheit nennt er nicht. Demgegenüber behält der „gemeine“ Preis, der aus Angebot und Nachfrage entsteht, grundsätzlich seine Geltung auch im Gesellschaftszustand, nämlich auf dem Gebiet des „Markkauff(s)“<sup>122</sup>. Hier beschreibt Thomasius aber nicht lediglich die freie Preisbildung unter Käufern und Verkäufern, die von den verschiedensten Faktoren abhängt, sondern optiert zugleich für eine weitgehende Marktfreiheit von staatlichen Interventionen: Dort, wo die Preisentstehung von etlichen Faktoren abhängt, etwa Knappheit der Waren, Handelsspanne, Angebot und Nachfrage, Mengenrabatte, Barzahlung usw., sind die Möglichkeiten staatlicher Einflußnahme ohnehin praktisch begrenzt<sup>123</sup>: „In solchen Dingen nun/ bey welchen gedachte Umstände zu beobachten sind/ kan der Fürst ihrer wundersamen Veränderung halben/ wegen ihres Preißes nichts gewisses verordnen/ sondern muß den Tax der gemeinen Willkühr der Kauffer und Verkauf-fer überlassen.“ (GRG: S. 298)

Trotz dieser grundsätzlichen Option für die individuelle Vertragsfreiheit, sieht er in der „Rechtsgelahrtheit“ noch eine Einschränkung für den Gesellschaftszustand vor: Der Fürst kann in die Marktbeziehungen seiner Untertanen in der Form eingreifen, daß er zumindest (lokal gültige) Richtpreise erlassen darf, die gewähren sollen, daß Preisschwankungen an einem Ort nicht allzu groß werden. Die Einführung eines untersten, eines mittleren gemäßigten sowie eines Höchstpreises, also die Festlegung einer gewissen Preistoleranz, soll vor allem der Einschränkung von Betrugsmöglichkeiten dienen, insbesondere soll damit ein Maß dafür existieren, wann ein sogenannter Betrug über die Hälfte vorliegt<sup>124</sup>. Dieser, bereits oben erwähnte, römischrechtliche Privatrechtsgrundsatz legt die Vorstellung eines gerechten Preises (*pretium iustum*) zugrunde und besagt die Ungültigkeit eines Verkaufskontraktes, sofern „einer mehr als noch einmahl so viel nach dem geringsten Preiß zu rechnen vor die Wahre gegeben/ oder auch nicht einmal die Helffte des höchsten Preises zu empfangen ...“ (GRG: S. 298) Allerdings will Thomasius diesen Grundsatz bereits weitgehend

---

<sup>121</sup> Wenn Thomasius später z.B. den Verkauf von solchen Waren, wie etwa „gelehrter Leute Bücher/ Heiligthümer u.s.f.“, bereits zwischen „gemeinen“ und affektiven Preis ansiedelt, dann heißt dies im Zweifelsfall, daß auch diese Art des Verkaufs nach einem zunächst willkürlichen Preis sich letztlich doch auch unter dem Marktmechanismus von Angebot und Nachfrage vollzieht. (GL: S. 159).

<sup>122</sup> „ad usum fori“ (IJD: S. 326).

<sup>123</sup> GRG: S. 297f.

<sup>124</sup> GRG: S. 298f.



eingeschränkt angewendet wissen, nämlich zum Käuferschutz bei schnell bzw. ohne sorgfältige Wertprüfung abgewickelten Käufen von Waren mit geringerem Wert. In bezug auf Immobilienkäufe, die eine sorgfältige Prüfung zulassen, neigt er zur Nichtwendung dieses Grundsatzes, denn ein Käufer, der, und sei es irrtümlich, marktunüblich hohe Preise bezahlt, „der wäre nicht werth/ daß ihm die Gesetze zu gute kämen“, denn „er hätte sich vorher wohl erkundigen sollen/ was eine solche wichtige Sache werth sey.“ (GRG: S. 299) Im Grunde aber lehnt er die Beschneidung der Vertragsfreiheit ab, denn er sah die für den status naturalis behauptete Zulässigkeit eines derartigen Verkaufs im Grunde noch „nicht ein mal nach den bürgerlichen Rechten“ (GRG: S. 293) in Frage gestellt.

Wie bestimmt Thomasius marktliberale Grundpositionen vertritt, wird aber dann deutlich, wenn er - konsequenterweise - zur völligen Ablehnung dieser römischrechtlichen Privatrechtsbestimmung übergeht<sup>125</sup>. Anhand der Preisfreiheit<sup>126</sup> werden paradigmatisch die beiden Seiten dieser liberalen Grundhaltung deutlich: Der Chancengleichheit eines jedes Marktteilnehmers auf profitable Vertragsabschlüsse, der prinzipiell keine Schranke durch staatliche Intervention gesetzt wird, korreliert die Verantwortung des wirtschaftlichen Risikos für selbstverschuldete, nachteilige Geschäfte. Nicht zuletzt illustriert diese Haltung am konkreten Beispiel eine Konsequenz, die sich aus der von Thomasius angestrebten Trennung von Recht und Moral ergibt<sup>127</sup>: Der römischrechtliche Standpunkt, daß der Irrtum eines Vertragspartners sein ursprüngliches Kaufeinverständnis ungültig mache, stellt nichts anderes dar als den - für das Recht vollkommen irrelevanten - Versuch, „den Vertragspartner unter Appell an Moral und Menschlichkeit in die eigenen Fehlüberlegungen hineinzuziehen.“ (Luig 1989: S. 163). Um diese naturrechtliche Position auch unmittelbar für die Rechtswirklichkeit geltend zu machen, stellt Thomasius die These auf, daß die-

---

<sup>125</sup> GL: S. 160.

<sup>126</sup> Vgl. zur Thematik der Preis- und Vertragsfreiheit im Rahmen des Thomasischen Privatrechts generell die hierzu maßgeblichen Untersuchungen von *Klaus Luig* (1981), (1997: S. 124ff.), vgl. (1985: S. 163ff.), (1989: S. 165f.). Ein anderes Beispiel für den Vorrang der Vertragsfreiheit gegenüber moralischen Erwägungen bietet Thomasius' Ablehnung der römischrechtlichen „Lex Anastasiana“. Sie diene dem Schutz eines Schuldners, indem sie den (gewerbsmäßigen) Aufkäufern von Gläubigerforderungen mit Ausnahme von Zinsen verbot, mehr Geld vom Schuldner zurückzuverlangen als sie selbst für den Erwerb dieser Forderungen bezahlt haben. Thomasius bestreitet dies aufgrund der Preisautonomie der Verhandlungspartner: Wenn ein Forderungsaufkäufer daher die volle Summe vom Schuldner fordert, obwohl er für den Kauf der Forderung (wesentlich) weniger bezahlt hat, dann ist dieser Gewinn legitim. Vgl. *Beaucamp* (1994: S. 1-42), der damit die Anregung seines Doktorvaters *Luig* (1989: S. 166) aufgegriffen hat.

<sup>127</sup> *Bieber* (1931: S. 29), der die Differenz zwischen einer Anstandsnorm und dem rechtlich legitimen Standpunkt einer freien Preisforderung nicht sieht, kommt zu dem falschen Ergebnis, Thomasius stehe auf dem Standpunkt eines gerechten Preises.

se Regelung ohnehin nie im deutschen Recht rezipiert worden sei<sup>128</sup>. Sollte sich dennoch jemand darauf berufen, müsse er die Beweislast tragen und den gegenteiligen Nachweis erbringen. Wie Klaus Luig im einzelnen nachgewiesen hat<sup>129</sup>, hat Thomasius dennoch Klagen unter Berufung auf die römischrechtliche Regelung des gerechten Preises formal für zulässig erklärt, wenn auch in der Annahme ihres späteren Scheiterns. Allerdings geschah das in seiner Funktion als Mitglied des Spruchkollegiums, d.h. als Richter - und eben nicht als Rechtsphilosoph, also auf dem Boden des geltenden Rechts und der geltenden Prozeßordnung. Exemplarisch veranschaulicht das die latente Spannung zwischen Naturrecht und positiven Recht; eine Preisgabe der von ihm als richtig erkannten Grundsätze ist darin aber nicht zu sehen<sup>130</sup>.

Dem *status naturalis* unbekannt, weil originärer Ausfluß staatlicher Macht, ist schließlich auch der sogenannte „gesetzte“ Preis (*pretium legitimum*). Dieser stellt einen absolut verbindlichen Fixpreis dar, der im Interesse des Gemeinwohls, nämlich zur Vermeidung von Streitigkeiten, auch „haarklein in acht“ zu nehmen ist und dessen Verletzung, sei es die Zahlung eines geringeren oder selbst eines höheren Preises, eine Ungerechtigkeit darstellt<sup>131</sup>. Voraussetzung ist, das der Fürst überhaupt eine Preisfestlegung „zu setzen Recht und Macht“ (GRG: S. 299) habe. Ein derartiger *pretium legitimum* soll z.B. gelten in „Dingen die der Abnutzung unterworfen und in einheimischen Sachen“ (*res fungibilis domesticae*), d.h. für bestimmte Nahrungsmittel, oder für bestimmte allge-

---

<sup>128</sup> Es haben „die guten Juristen/ die dem Diocletian gerathen/ die Kauff-Contracte umzustossen/ wenn jemand über die Helffte verletzt werde/ weder die morale, noch das Recht der Natur/ vielweniger die Natur des Kauffens und Verkauffens verstande(n)/ und daß in diesen Gesetze des Diocletiani nicht die geringste natürliche Billigkeit vorhanden sey“, weshalb „dasselbige Gesetze *niemahlen practiciret worden/* noch practiciret werden könne.“ (V-Grotius: S. 30, Herv. M.K.) Mit seinem Argument greift Thomasius auf *Conrings* „pragmatische“ Theorie zurück, bei der die positivrechtliche Geltung jedes Satzes des Römischen Rechts von seiner Rezeption durch deutsche Gerichte abhängt, ergänzt es aber um die Forderung, Urteile nachzuweisen, die positiv auf einer römischen Regel beruhen. Vgl. Luig (1985: S. 164f.; 1981: S. 173f.) sowie generell zu Thomasius' Umgang mit den verschiedenen Rechtsquellen und seinem Argumentationsstil (Luig 1997).

<sup>129</sup> Vgl. Luig (1981: S. 174ff.; 1997: S. 124ff.).

<sup>130</sup> Als Gutachter verfügt Thomasius schließlich über keine gesetzgeberischen Befugnisse und muß sich an die Grundsätze des geltenden Rechts halten: hier wäre zudem die Frage der Rechtssicherheit zu bedenken. Im übrigen hat er derartige Klagen nur freigestellt - und nicht entgegen seinen naturrechtlichen Grundsätze entschieden. Demgegenüber zieht Luig (1981: S. 179) den Schluß, Thomasius folge in „der Rolle des Richters ... entgegen seinen liberalen Prinzipien dann doch dem, was er als Notwendigkeiten einer absoluten Staatsmacht glaubt anerkennen zu müssen, und kontrolliert bei der Einhaltung der Preisgerechtigkeit die ‚Moral‘ der Untertanen - statt den Bürgern das ‚Recht‘ der freien Gestaltung zu überlassen.“

<sup>131</sup> In der 4. Auflage der *Fundamenta* verweist er darauf, daß das Verbot, mehr zu geben, selten angewandt wird. (FJN: S. 242).

meine Arbeiten bzw. Dienstleistungen (*operae vulgares*) (GRG: S. 299). Selbst das Unterbieten ist untersagt, wenn der Fixpreis „auff das Verboth eines eigen-nützigen Handels (*monopolii*)“ zielt, „oder solches den Kauffleuten ingemein zum besten publiciret wird“ (GRG: S. 299). Mit dem *pretium legitimum* findet schließlich doch noch ein gewisser Schutz von Konsumenten und Händlern statt, der aus dem Motiv entspringt, eine Störung der öffentlichen Ruhe zu vermeiden. Der Schwerpunkt der Thomasischen Preistheorie liegt aber nicht auf der Begründung staatlicher Preisregulierung, welche die Ausnahme bleibt, sondern auf der individuellen Vertrags-, mithin Preisfreiheit<sup>132</sup>.

Generell gilt, daß die naturrechtliche Diskussion der Eigentumsentstehung sowie der Marktbeziehungen ihre Funktion in der Entwicklung aller wesentlichen Positionen erhält, welche für die (Rechts-)Stellung des Individuums im Gesellschaftszustand, d.h. sowohl gegenüber dem Staat als auch gegenüber den Mitbürgern, konstitutiv sind. Wenn Thomasius konkret die Entstehung von Eigentum auf einen Akt einseitiger Besitzergreifung zurückführt oder in seiner Preistheorie den Grundsatz der individuellen Vertragsfreiheit an oberste Stelle rückt, dann entwickelt er hier jene besitzbürgerliche Prämissen, die für ein - in ökonomischer Hinsicht - liberales Staats- und Gesellschaftsbild zentral sind. Aus diesem Blickwinkel erklärt sich auch, warum Thomasius in seinem kontraktualistischen Modell nur am Rande, und ohne weiter darauf einzugehen, die Beförderung der materiellen Wohlfahrt der Untertanen nur als Nebenzweck nennt: die Definition der Staatsaufgaben erfolgt bereits aus besitzbürgerlicher Perspektive. Demzufolge kommt auch dem einzelnen Bürger hinsichtlich der materiellen Erhaltung und Ausgestaltung seines Lebens eine hohe Eigenverantwortlichkeit zu, die ihm nicht irgendein „guter“ Staat abnehmen kann. Der einzelne ist primär Rechtssubjekt, d.h. Inhaber von Freiheitsrechten (Eigentum, Vertrag), und nicht, wie bei Pufendorf oder dann Wolff<sup>133</sup>, das „Objekt obrigkeitlicher Fürsorge“ (Kleinheyer 1992: S. 160)<sup>134</sup>. Aufgabe des Staates ist es,

<sup>132</sup> Gegen *Bieber* (1931: S. 29).

<sup>133</sup> *Christian Wolff* (vgl. 1996: S. 162ff.) setzt den Schwerpunkt des Staatszweckes eindeutig auf eine durchaus materiell zu begreifende Schaffung von Wohlfahrt (Wohlstand) im Verhältnis zur Aufgabe der Schaffung von Sicherheit. Daraus folgt in *umfangs-*senden Maße die obrigkeitliche Sorge etwa um die Festlegung von Preisen, von Arbeitslöhnen, von Arbeitszeiten, die billige Versorgung mit Grundnahrungsmitteln, die Festlegung von Bauordnungen, um kulturelle Veranstaltungen (Gärten, Spazierfahrten, Komödien, Spiele, Musiken, Tanzveranstaltungen), das Gesundheitswesen (Ärzte, Krankenhäuser), Hygienemaßnahmen, Leibesübungen (zur Verbesserung der physischen Gesundheit der Bürger die Anstellung von Exerziten-Meistern), Straßenverkehr, Kleiderordnungen (Standeswahrung!), Sozialfürsorge (Almosenamt) und Zucht- bzw. Arbeitshäuser, Kunst, Verbot von Spielhäusern, zu großen Hochzeitsgeschenken usw. Vgl. *Wolff* (1996: S. 344ff.).

<sup>134</sup> *Kleinheyer* (1992: S. 1059ff.) übersieht jedoch, daß die Gegenposition zum pflichtorientierten Naturrecht *Pufendorfs* und *Wolffs* nicht erst von *John Locke* entwickelt wird, sondern schon, innerhalb des deutschen Naturrechts, von Thomasius. Aller-

die Unverletzlichkeit der individuellen Freiheitsrechte privatrechtlich zu sanktionieren.

Signifikant ist die in den „Grundlehren“ vorgenommene strikte Reduzierung der mit staatlichen Mitteln erzwingbaren Gerechtigkeit: Denn das *Justum* stellt - als die Regel anderen das nicht zuzufügen, was man selbst nicht erleiden will<sup>135</sup> - schließlich *den* Grundsatz des Privatrechts schlechthin dar. Wenngleich Eigentum eine feste vorstaatliche Größe darstellt, erhält es doch erst unter den Bedingungen einer Rechts- und Strafordnung einen geschützten Rechtsstatus. Nur in diesem Sinne kann es Thomasius, gleich dem Institut der Herrschaft (*imperium*), ausdrücklich als Beispiel des angenommenen Rechts (*ius acquisitionis*) anführen, weil seine Wahrung (gegenüber den Mitmenschen) mit obrigkeitlichen Zwangsmitteln gesichert ist<sup>136</sup>. Selbst dem Staat wird im Regelfall kein Recht zur Verletzung von Individualeigentum eingeräumt, etwa im Sinne der rechtlichen Erzwingbarkeit von positiven Solidarpflichten gegenüber Notleidenden oder des Käuferschutzes aufgrund von Irrtum. Die Eigentumsbeziehungen der Bürger untereinander lassen sich durch das Bemühen um eine klare Unterscheidung von Recht und Moral bzw. ihre Entmoralisierung charakterisieren, denn in deren Zentrum steht der Freiheitsgenuss des Eigentümers und Vertragssubjektes bzw. der Schutz dieser Freiheit. Die besitzbürgerliche Logik schließt auf der Ebene des Rechts eine positivierbare soziale Verpflichtung aus. Solidarisches Verhalten oder der Verzicht auf maximale Verkaufserlöse bleiben ausschließlich rechtlich unverbindliche Gebote des Anstands (*Decorum*) auf freiwilliger Grundlage.

---

dings gelangt dieser noch nicht zu einem Begriff einklagbarer individueller Rechte. Insofern nimmt er, wenn man so will, eine Mittelposition zwischen *Pufendorf* und *Wolff* einerseits und *Locke* andererseits ein.

<sup>135</sup> GL: S. 118.

<sup>136</sup> GL: S. 96; FJN: S. 148.

## **IX. Schlußbetrachtung: Thomasius' ideengeschichtlicher Standort**

Das Anliegen der vorliegenden Untersuchung bestand darin, das staats- und gesellschaftspolitische Denken von Thomasius systematisch zu erschließen sowie eine themen- und problemorientierte Analyse vorzunehmen. Auf dieser Basis war es möglich, zu differenzierten Aussagen über die jeweils von ihm eingenommen inhaltlichen Positionen zu gelangen, und zugleich die innere Einheit größerer thematischer Komplexe im Blickwinkel zu behalten. Im folgenden soll freilich keine detaillierte Wiederholung der einzelnen Ergebnisse der Arbeit erfolgen. Es ist jedoch - gerade angesichts der Widersprüchlichkeit der über ihn getroffenen Urteile in der Sekundärliteratur - rückblickend noch einmal die Frage zu stellen, welche allgemeinen und charakteristischen Merkmale sein politisches Denken ausmachen.

Aus dem Überblick über die Gesamtheit der behandelten Themen ergibt sich, daß das politische Denken von Thomasius in außerordentlich hohem Maße von der Spezifik des einsetzenden und umfassenden Wandels der politischen und sozialen Verhältnisse im Übergang von 17. zum 18. Jahrhundert sowie der damit verbundenen Probleme geprägt ist. Das spiegelt sich zum einen in den zentralen Themen seiner Staats- und Sozialphilosophie wider (u.a. das Verhältnis von Staat und Kirche oder das von Individuum und Ständegesellschaft). Zum anderen, und vor allem, schlägt sich das nieder in häufig unaufgelösten Spannungen, die zwischen seiner Diagnose politischer und sozialer Probleme und den von ihm angestrebten Lösungsversuchen liegen. Das allgemeine (formale) Kennzeichen seines gesamten staats- und gesellschaftspolitischen Denkens ist dessen Ambivalenz - und nur auf diese Weise ist es angemessen zu erfassen.

Die inhaltlichen Inkonsistenzen oder Widersprüchlichkeiten der Aussagen oder Tendenzen seiner Staats- und Gesellschaftstheorie lassen sich m.E. letztlich nahezu alle auf das zentrale Motiv zurückführen, jegliche Störungen des öffentlichen Friedens zu vermeiden: und zwar durch den Verzicht auf jedwede radikale rechtliche oder soziale Forderung. Ursache dessen ist jedoch kein unreflektiertes Beharren an tradierten politischen oder sozialen Verhältnissen, sondern vielmehr umgekehrt der individualistische Ansatz seines Denkens, d.h. das von ihm bereits als individuelles Recht antizipierte menschliche Glücksstreben. (Besonders deutlich wird das in dem Moment, in dem er es zum Ausgangspunkt seines Naturrechts erhebt.) Seine Definition des Glücks als innerer, individueller Frieden bedingt in seiner Spezifik aber zugleich die Ablehnung jeder Form von äußerer Friedensstörung, da der innere Friede nicht ohne den äußeren, öffentlichen Frieden zu erreichen ist. Letzterer fungiert hierbei als äußere Voraussetzung des ersteren, denn erst im Rahmen friedlicher sozialer Verhältnisse er-

öffnet sich dem einzelnen die Möglichkeit auf sein subjektives Glück, sei es durch die Freundschaft mit seelenverwandten Gemütern oder sei es durch die maßvolle Befriedigung affektuell hervorgerufener, individueller Bedürfnisse.

Im Blick auf den materialen, normativen Gehalt der Thomasischen Staats- oder Sozialphilosophie, so wie er im Verlauf der Untersuchung herausgearbeitet wurde, scheint es wenig sinnvoll, *allgemeine* Urteile treffen zu wollen, die den Anspruch erheben würden, mit der Entscheidung *zwischen* solchen begrifflichen Alternativen wie absolutistisch oder liberal, konservativ oder modern, ständisch oder bürgerlich eine eindeutige und zutreffende Charakterisierung vorzunehmen. Das heißt nicht, daß solche Zuordnungen nicht möglich sind. Sie dürfen nur nicht die existenten inneren Spannungen verdecken. Das gilt sowohl für die angemessene Wahrnehmung seiner zu jeweiligen Einzelthemen eingenommenen Positionen als auch für die Gesamteinschätzung seiner Staats- oder Gesellschaftsphilosophie.

Darüber hinaus hat sich erwiesen, daß es für eine ideengeschichtliche Vertortung von Thomasius als einem politischen Denker erforderlich ist, nicht nur seine Rechts- und Staatslehre zur Kenntnis zu nehmen, sondern in gleichem Maße seine gesellschaftsphilosophischen Überlegungen. Dies ist bislang weitgehend unbeachtet geblieben. Der seinem Werk immanente Grund liegt hauptsächlich darin, daß die Aufgabe zur Herstellung des öffentlichen Friedens bei ihm arbeitsteilig vorgestellt wird: Infolge der sich bei ihm abzeichnenden, doch schon weitgehenden Trennung zwischen einer rechtlichen und einer gesellschaftlichen Sphäre, bleibt die Aufgabe des Staates auf die Durchsetzung des Rechtsfriedens beschränkt, die nachhaltige Konfliktprävention und Sozialintegration andererseits kommt allein der Gesellschaft zu. Das läßt sich auf die Einsicht zurückführen, daß der Frieden eines Gemeinwesens nicht allein von der Rechtsordnung abhängt. Demzufolge konzentriert sich sein Interesse auch nicht allein auf die Frage nach den rechtlichen Voraussetzungen einer staatlichen Ordnung, die das Verhältnis von Staat und Bürgern betrifft, sondern erstreckt sich ebenso auf die Normen der gesellschaftlichen Ordnung, die weder rechtlicher Art sind, noch als Rechtsnormen aufzunehmen sind (*Decorum*). Der zweite entscheidende Grund ist der, daß erst die Übersicht über seine staats- und gesellschaftsphilosophische Positionen jene vielfältigen Impulse aufzeigen kann, die von Thomasius - trotz aller Spannungen - für die Entwicklung des bürgerlichen Denkens ausgehen konnten.

Angesichts der oben angestellten Bemerkungen muß eine allgemeine Bezeichnung des von Thomasius entworfenen Leitbildes eines Staats demnach jene Spannung aufweisen, die sich aus dem Gesamtbild seiner staatsrechtlichen bzw. -theoretischen Schriften ergibt. Hierfür erachte ich die paradoxe Formulierung eines *rechtsstaatlichen Absolutismus* am angemessensten, denn dieser Begriff charakterisiert, sowohl in bezug auf Zweck und Mittel, auf prägnante Wei-

se die Spezifik des von Thomasius angestrebten Modells. „Absolutistisch“ ist seine Staatstheorie darin, daß sie die rechtstheoretische Grundlegung staatlicher Souveränität bezeichnet, bei der alle legislative, exekutive und judikative Autorität gewaltenmonistisch vereint ist. Tendenziell „rechtsstaatlich“ ist die Verhältnisbestimmung zwischen Bürgern und fürstenstaatlicher Obrigkeit, denn die Kompetenz staatlicher Gerechtigkeit bleibt streng begrenzt auf den Bereich von öffentlichen Handlungen, welche den äußeren Frieden gefährden (Justum). Der Staat zieht sich der Idee nach prinzipiell zurück aus dem Anspruch, mit Mitteln des Rechts für das Glück und die Tugend seiner Untertanen bzw. deren Seelenheil zu sorgen. Damit entsteht für die Bürger ein komplementärer Anspruch auf individuelle Freiheitsrechte, die schon gegenüber diesem Staat bestehen: etwa Religions- und Gewissensfreiheit oder Meinungsfreiheit. Die absolute Macht ist nicht absolut im Sinne uneingeschränkter obrigkeitlicher Zugriffsrechte gegenüber den Untertanen, sondern als das politische Instrument zum Schutz ihrer individuellen Freiheit und Integrität kraft staatlicher Souveränität aufzufassen. Insbesondere richtete sich die Etablierung einer absolutistischen Zentralgewalt gegen den politischen Einfluß der Kirche. Auf diese Weise wird nicht nur das Einfallstor kirchlichen Machteinflusses auf den nunmehr konfessionsneutralen Staat geschlossen, sondern der Schutz der individuellen Rechte gewahrt. Demnach ist Absolutismus aus der Thomasischen Perspektive als diejenige Staatsform zu verstehen, welche dem Rechtsstaat am besten Geltung verschaffen kann. Der rechtsstaatliche und der absolutistische Aspekt verhalten sich zueinander wie Zweck und Mittel.

Damit wird für die Thomasische Staatstheorie freilich nicht die gemeinhin übliche Bezeichnung des aufgeklärten Absolutismus bestritten, sofern diese für ein gewaltenmonistisches Modell von souveräner Herrschaft steht, deren Aufgaben rein säkular-vernunftrechtlich definiert werden, deren Machtausübung rationalen Kriterien genügt, und die in ihrer Rationalität nicht zuletzt auch prinzipiell allen Bürgern transparent sein kann. Doch ist das Etikett des aufgeklärten Absolutismus im konkreten Bezug auf Thomasius nur von begrenztem Aussagewert, da es in seiner relativen Unbestimmtheit nicht adäquat die Spezifik des von ihm entworfenen Modells staatlicher Herrschaft erfaßt, und insbesondere nicht die Differenz gegenüber der wohlfahrtsstaatlichen Variante des aufgeklärten Absolutismus berücksichtigt.

Den prinzipiellen Widerspruch zwischen Absolutismus und Rechtsstaat sucht Thomasius freilich weder aufzuheben noch erkennt er ihn als Problem. Die von ihm angestrebte Balance zwischen dem Schutz individueller Rechte und einer hierzu als notwendig begriffenen Stärkung der Staatsmacht bleibt hochgradig fragil: Er sieht keine verfassungsrechtliche Bindung des Fürsten vor, keine institutionellen Kontrollmöglichkeiten, keine Gewaltenteilung. Ebenso verhindert sein absolutistischer Souveränitätsbegriff, daß er aus dem Anspruch auf die staatliche Anerkennung individueller Rechte auch die Forderung nach ihrer

Etablierung als Grundrechte ziehen würde, d.h. sie werden noch nicht zu rechtlich einklagbaren Rechten gegenüber dem Fürsten.

Man kann Thomasius indes nicht vorwerfen, die Gefahr von Machtmißbrauch gänzlich ausgeblendet zu haben, wie sein Modell einer Politikberatung des Herrschers durch Gelehrte (*doctores*) beweist. Der hierin - wenngleich diffus - implizierte Gedanke der Machtkontrolle durch die *Jurisconsulti* ist Ausdruck der intentional bestehenden rechtsstaatlichen Orientierung seines Absolutismusmodells: Zum einen resultiert aus der strikten Arbeitsteilung zwischen Lehrer und Fürst im Gemeinwesen, daß der letzere keine Legitimation dafür besitzt, mit obrigkeitlichen Mitteln das Glück und die Tugend seiner Untertanen herbeizuzwingen. Zum anderen wird Herrschaft, die sich einer Beratung entzieht, mit dem Stigma der Tyrannis versehen: Aufklärung durch Räte bedeutet in einem spezifischen Sinne die Rationalisierung der politischen Macht durch die Aufklärung des Fürsten über die Grenzen der Sphären von Recht und Moral. Rechtsstaatlichkeit bleibt zwar ein rechtlich unverbindlicher Rat an den Fürsten: sie wird jedoch zum entscheidenden Kriterium der Legitimität der Staats- als Rechtsordnung.

Der besondere Beitrag von Thomasius, den er im Vergleich zur bisherigen neuzeitlich-naturrechtlichen Staatstheorie leistet, muß darin gesehen werden, daß er sich (in der Entwicklung seines Naturrechts von der „Rechtsgelahrtheit“ bis zu den „Grundlehren“) bereits vom Kontraktualismus zu lösen beginnt und eine zu diesem *de facto* in Konkurrenz stehende genuin rechtsstaatliche Argumentationslinie entwirft. Politiktheoretisch sehe sich hierin zwei wichtige Implikationen: Zum einen verschiebt sich das Zentrum der naturrechtlichen Staatsphilosophie bzw. ihrer Funktion, nämlich von einem Legitimationsmodell staatlich-säkularer Herrschaft im Interesse der Bürger (Staatszwecke) hin zur Idee einer klar definierten Begrenzung der staatlichen Aufgabe, d.h. der Reichweite des Rechts. Dadurch erscheint auch der Untertan weniger als Adressat von Pflichten, sondern mehr als Inhaber individueller Rechtspositionen. Zum anderen aber wird die Idee eines rechtsstaatlichen Absolutismus erkaufte um den Preis einer nahezu völligen Entpolitisierung der Bürger als Untertanen: Der einzelne gerät als politisches Subjekt, das er zumindest theoretisch im Vertrag noch war, völlig aus dem Blickwinkel. Ebenso schließt das absolutistische Souveränitätsmodell, das als effektivstes Instrument des Rechtsschutzes gedacht wird, jedwede politische Partizipationsmöglichkeit aus.

Eine gravierende Lücke ist zwischen dem von Thomasius diagnostizierten Reformbedarf im Gemeinwesen einerseits (u.a. für die Gesetzgebung, das Justizwesen oder das Bildungswesen) und der Forderung nach einer Umsetzung dieser Reformen andererseits zu konstatieren. Diese entsteht dadurch, daß er im Grunde jede Reform, die von „oben“ herab, also auf institutionellem bzw. gesetzgeberischem Wege, den Hebel ansetzen will, ablehnt. Im wesentlichen mache ich hierfür zwei Gründe aus: Zum einen hat das zu tun mit der Furcht vor



innerstaatlicher Unruhe, die einem Gemeinwesen dadurch entstehen kann - was freilich den Staatszweck, der in der Herstellung und Garantie des öffentlichen Friedens besteht, konterkarieren würde. Zum andern aber, und das ist ein ebenso gewichtiger Grund, spricht Thomasius derartigen institutionellen Reformversuchen von vornherein ihren Erfolg ab, da ihnen die Nachhaltigkeit abgeht, die nur von einer vernünftigen Einsicht der einzelnen ausgehen kann. Demgegenüber setzt seine Reformstrategie bei einem Bewußtseinswandel der einzelnen Individuen an: erst mit deren Wirken können sukzessive die Institutionen, gleichsam von innen heraus, reformiert werden. Daß Thomasius den Primat eines Reformimpulses auf die Ebene individueller Bewußtseinsbildung verlagert, also auf den Erwerb einer letztlich moralisch-sittlichen Qualifikation, bedingt umgekehrt sein faktisches Desinteresse an institutionellen Strukturen des Staatswesens.

Eine derartige Reformstrategie, die beim einzelnen ansetzt, führt bei Thomasius zugleich notwendig auf die Erhöhung der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung der Universität. Sie soll als Ausgangspunkt *aller* staatlichen wie gesellschaftlichen Reformen fungieren, denn an ihr findet die Ausbildung der künftigen Elite statt, die in allen Bereichen des Gemeinwesens öffentliche Ämter übernehmen wird, also Schlüsselpositionen, von denen aus er die Verbreitung seiner Reformintentionen durch das persönliche Wirken der Amtsinhaber erhofft (etwa durch Richter, Räte, Lehrer etc.). Diese Aufgabe der Universität muß als eine *politische* begriffen werden, denn es ist nicht der Staat bzw. der Fürst oder der Hof, von dem aus staatspolitische und soziopolitische Umorientierungen ausgehen. Auf dieser Basis erhebt Thomasius folgerichtig politische Forderungen: Denn zur Erfüllung einer solchen Aufgabe bedarf die Universität vor allem einer weitgehenden Lehr- und Diskussionsfreiheit. Aufgabe des Staates ist es, die rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen für die Möglichkeit solcher Impulse bereitzustellen: Reformabsolutismus im Thomasischen Sinne ist daher weniger als Hoffnung auf Reformen von oben zu verstehen, sondern stellt sich größtenteils als *reformoffener* Absolutismus dar, d.h., der sich gegenüber reformerischen Impulsen, die aus der *Gesellschaft* heraus erfolgen, aufgeschlossen zeigt.

Dieses Konzept hat Thomasius jedoch mit einem großen Problem belastet, denn zwischen seiner präferierten Reformstrategie und seinen anthropologischen Prämissen besteht letztlich ein Widerspruch, den er nicht auflöst. Denn Reformen, die auf der Basis einer individuellen Persönlichkeitsbildung beruhen bzw. vom diesbezüglichen Wirken ihrer Protagonisten abhängen sollen, um breite Wirksamkeit zu entfalten, bedürfen der Voraussetzung, daß Individuen durch Bildung zu dem erforderlich hohen Maß an sittlich-moralischer Vollkommenheit, geistiger Selbständigkeit, Mündigkeit und rationaler Einsichtsfähigkeit gelangen können. Diese Erfolgsvoraussetzung aber besteht nach seinem anthropologischen Paradigmenwechsel mit seiner pessimistischen Wendung kaum noch oder allenfalls in einem außerordentlich eingeschränkten Maße.

Thomasius, so hat sich gezeigt, wendet einer Lehre der Politik (im staatspolitischen Sinne) außerordentliches Interesse zu. Das hat m.E. zwei wesentliche Gründe: Zum einen geht es ihm, auf der theoretischen Ebene, um die Emanzipation des säkularen Staates gegenüber der Kirche. Sein Bemühen um ihre Etablierung als zentraler Wissenschaft im juristischen Fächerkanon ist der Einsicht ihrer erhofften Funktion geschuldet: der (öffentlichen) Aufklärung über die bisherige Unterwanderung der Souveränität des Staates durch kirchliches Machtinteresse. Politik in diesem Sinne ist Rechtslehre. Zum zweiten ist hierin der Versuch einer Rationalisierung der Praxis des politischen Handelns zu sehen. Da er dieses hauptsächlich als Verwirklichung des Rechts versteht, wird Politik als *Prudentia* zum Versuch der Rationalisierung und Standardisierung der Gesetzgebung (*prudentia legislatoria*). Angesichts dieser Schwerpunkte fällt aber um so mehr die damit einhergehende eindimensionale Vorstellung von Politik auf. Hinsichtlich ihrer Gegenstände und ihrer Aufgabe bleibt sie im wesentlichen auf die Wahrung der Rechtsordnung (nach naturrechtlichen Kriterien) begrenzt; staatliche Tätigkeiten, die darüber hinaus gehen würden, werden von ihm in keinem ernstzunehmenden Umfang diskutiert. Einem thematisch breiteren Begriff von Politik steht auch die handlungspraktische Auffassung von staatlicher Politik als Klugheit (*prudentia*) entgegen. Als solcher kommt ihr, analog zur Privatklugheit, die Funktion der Abwehr von Feinden (der öffentlichen Ordnung) zu: diese freilich stellt sich wiederum als Frage der Rechtsordnung dar.

Die Fokussierung der staatlichen Aufgabe auf die Wahrung und Durchsetzung des Rechts und ihre damit gegenüber den Untertanen einhergehende Begrenzung auf die bloße Forderung nach äußerem Rechtsgehorsam, bedeutet bei Thomasius umgekehrt eine Erweiterung des Bereichs von sozialen Beziehungen, in denen die Gesellschaft selbstregulativ normsetzend, also ohne aktives Tätigwerden der Gesetzgebung, wirken kann und soll. Dies aber darf bei ihm noch nicht undifferenziert und einseitig gleichgesetzt werden mit einem liberalbürgerlichen Begriff von Gesellschaft.

M.E ist die Thomasische Sozialphilosophie gerade in paradigmatischer Weise ebenso ein Reflex auf wie ein Impuls für den ambivalent verlaufenden Prozeß des sozialstrukturellen Wandels von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Einerseits finden sich unverkennbar sozialkonservative Züge. Die Existenz einer ständisch-hierarchischen Ordnung der Gesellschaft wird von Thomasius nicht bloß als historisches Faktum akzeptiert. Vielmehr formuliert er die Wahrung der Standesgrenzen als sozialetische Norm, wie sich am *Decorum politicum* zeigt, das den soziohistorischen Sittenbestand einer Gesellschaft zugleich als Normbestand für die soziale Interaktion aufnimmt. Andererseits aber höhlt Thomasius die traditionellen Grundlagen der Ständeordnung weitgehend aus. Durchbrochen wird die scheinbare soziale Statik bereits durch die Transformation des Standesbegriffs von einer geburtsständischen zu einer

im Kern ökonomischen und berufsständischen Auffassung, die soziale Mobilität zuläßt. Darüber hinaus stellt er den Sozialstatus eines Standes durch ein individualistisches Prinzip radikal infrage: Er verkehrt das Verhältnis um hundertachtzig Grad, indem er nicht mehr den Sozialstatus des einzelnen von dem seines Standes abhängig macht, sondern vielmehr die moralisch-sittliche 'Leistung' der einzelnen als Kriterium für die soziale Anerkennung eines Standes erhebt. Demnach, so ist zu konstatieren, zeichnet Thomasius in seiner Sozialphilosophie insgesamt ein *strukturkonservatives Sozialmodell mit emanzipatorischen, bürgerlich-individualistischen Potentialen*.

Die innere Spannung dieses Modells besteht unaufgelöst fort, denn Thomasius gelangt nicht dahin, den grundsätzlichen Widerspruch zwischen alten Formen und neuen Inhalten aufheben zu wollen, d.h. sich etwa gegen die Fortexistenz von Ständen auszusprechen. Ebenso zeigt sein Versuch der wechselseitigen Verknüpfung der zwei Arten von sozialer Normativität, naturrechtlich-übergesellschaftlicher und soziohistorisch-spezifischer (natürliches und politisches Decorum), die Zwiespältigkeit seines Ansatzes auf. Denn wenn auch die Bedeutung naturrechtlicher, auf Gleichheit beruhender Normen gerade für den tranständischen Umgang produktiv wird, dann wird doch zugleich dem egalitär-emanzipativen Potential des Naturrechts durch die Normen des politischen Decorum ihre denkmögliche soziale Sprengkraft genommen: der potentielle Konflikt zwischen der naturrechtlichen Egalität der Menschen und ihrem gesellschaftlichen Status in einer hierarchischen Sozialordnung wird dadurch entschärft. Das Festhalten an den traditionellen Ordnungsmustern kann insgesamt nur so interpretiert werden, daß er darin das Mittel sieht, mit dem er den sozialen Frieden erhalten will, der als oberstes Ziel fungiert. Daß er damit bereits auf Erosionserscheinungen der ständischen Gesellschaft reagiert und daß er diese Tendenzen selber mit seiner individualistischen Dekonstruktion der traditionellen Sozialordnung befördert, wird von ihm m.E. weder reflektiert noch erkannt.

Der Überblick über das sozialphilosophische Denken von Thomasius kann jedoch auch aufzeigen, daß sich hier etliche Positionen finden, die als wesentliche Elemente eines sich herausbildenden *bürgerlichen* Standesbewußtseins begriffen werden müssen. Das erfolgt einerseits noch in den traditionellen repräsentativen Formen der adligen Kultur: etwa mit der Übernahme höfischer Verhaltensideale und Begriffe für das Bürgertum oder der Verbürgerlichung seiner Klugheitslehre, insofern sie sich an alle sozialen Schichten richtet und thematisch auf alle sozialen Sphären ausgeweitet wird. Andererseits treten neue, genuin bürgerliche Werte in Konkurrenz zu traditionellen sozialen Mustern. Das wird besonders deutlich in seiner Arbeitsethik, d.h. des universalen, mithin sich auf alle Stände erstreckenden individuellen Arbeitsgebotes, sowie beim Motiv des individuellen Gewinnstrebens. Darüber hinaus tritt schließlich in seiner Eigentumslehre bzw. seinen privatrechtlichen Vorstellungen die moderne bürgerliche Gesellschaft - als Sphäre der auf dem Markt versammelten Besitzbürger -

der ständisch-hierarchischen Ordnung gegenüber. Prinzipiell leitet Thomasius jedoch auch aus seiner besitzbürgerlichen Perspektive noch keine expliziten staats- und sozialphilosophischen Konsequenzen ab: weder die Forderung nach politischer Partizipation der Bürger am Staat noch die nach einer sozialen Gleichstellung aller Bürger untereinander.

Daß Thomasius bis heute nicht als „wirklicher“ Klassiker in der politischen Ideengeschichte in Erscheinung tritt, hat seinen Hauptgrund sicher darin, daß zwischen der *Bedeutung* seiner staats- und gesellschaftsphilosophischen Positionen und der *Form* ihres Vortrages eine große Diskrepanz besteht. Es fehlt der große Entwurf, in dem er konzentriert, stringent und in überzeugender Ordnung diese Themen behandelt hätte. Wie es scheint, muß Thomasius dieses Manko auch selbst wahrgenommen haben, nämlich dann, als er in den „Grundlehren“ schon eine neue und gänzlich überarbeitete Fassung seiner vorliegenden Naturrechtslehre ankündigte: Er erklärt, sich dann nicht mehr, wie noch hier, darauf zu beschränken, nach dem bereits grundsätzlich neu konzipierten ersten Teil bzw. Buch (Anthropologie, Naturrechtsprinzip, -normen) in Buch zwei und drei korrigierende Hinweise zur früheren „Rechtsgelahrtheit“ anzubringen. Ausdrücklich auf die „nicht ungeschickt(e)“ Methode von Hobbes verweisend, will er ein zweites Buch von der Freiheit, ein drittes von der Herrschaft und ein viertes von der Religion anschließen<sup>1</sup>. In einem ebenfalls in Aussicht gestellten fünften Buch hätte er sich sogar ausschließlich der Eigentumsthematik zugewendet: das spricht dafür, welchen außerordentlich hohen Stellenwert er dieser für die bürgerliche Entwicklung so zentralen Thematik beigemessen haben muß. Das Projekt kam indes leider nie zur Ausführung.

Dieses Problem darf jedoch nicht dahin führen, Thomasius in der politischen Ideengeschichte lediglich am Rande wahrzunehmen oder sich auf die staats-theoretische Aussage seiner Naturrechtslehre zu beschränken, wie so häufig. Wichtig bleibt er allein schon als Denker, bei dem sich in paradigmatischer Weise die vielfältigen Spannungen und die Epochenspezifika einer Übergangsgesellschaft widerspiegeln. Vor allem aber ist etlichen seiner Positionen, die in dieser Arbeit systematisch zu erfassen und zu diskutieren waren, ihre ideengeschichtliche Bedeutung für die Entwicklung eines bürgerlichen Staats- und Gesellschaftsverständnisses evident, denn sie müssen für dieses als konstitutiv angesehen werden. Abschließend und zusammenfassend seien genannt: die Schwerpunktverlagerung des Naturrechts von einer Pflichtenlehre zu einer Lehre der individuellen Rechte, der Durchbruch zur Säkularisierung des Naturrechts mit der Individualisierung seines Prinzips, die Unterscheidung von Recht und Moral, die radikale Trennung von Staat und Kirche und die konfessions-

---

<sup>1</sup> Vgl. GL: S. 137. Zum Vergleich: *Hobbes* hatte seinen „Leviathan“ in vier Teile gegliedert: vom Menschen, vom Staat, vom christlichen Staat und vom Reich der Finsternis.

neutrale Etablierung des Staates, der rechtsstaatliche Impetus seiner Staats- und Rechtslehre, die umfassende Vorwegnahme individueller Menschen- und Persönlichkeitsrechte in ihrem universalen Sinne (Glück, Gewissens- und Religionsfreiheit, private Meinungsfreiheit, Eigentumsfreiheit), die Vorwegnahme der Unterscheidung von staatlicher und gesellschaftlicher Sphäre, das Ideal einer bürgerlichen Liebesheirat sowie das einer selbständigen, mündigen, selbstverantwortlichen Persönlichkeit, die Egalität der Bildungsgesellschaft (Öffnung der Universität), die weitgehende Freiheit der Wissenschaft, die Egalität der Eigentümergeellschaft sowie deren liberale Implikationen, oder das bürgerlich-emanzipative Potential seiner Arbeitsethik. Es wäre daher ein Fehlschluß, von der Tatsache der häufig unbefriedigenden, fragmentierten und unübersichtlichen Form, in der viele seiner staats- und gesellschaftspolitischen Ansichten vorliegen, zugleich auf den Stellenwert seiner Einsichten zu folgern.

## Quellen- und Sigelverzeichnis von Christian Thomasius

(Üblicherweise verwendete Kurztitel sind kursiv hervorgehoben)

- AA 1/III = Von Schulen/ was sie seyn/ und was sie von Universitäten unterschieden, in: Auserlesener Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schrifften, 1. Teil, Frankfurt und Leipzig 1704, S. 25-35.
- AA 1/IV = Von Predigten und Kinderlehren/ ob sie etwas anders als Schulen seyn, in: Auserlesener Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schrifften, 1. Teil, Frankfurt und Leipzig 1704, S. 36-42.
- AA 1/V = Ob Schulen nöthig und nützlich seyn zur Weißheit, in: Auserlesener Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schrifften, 1. Teil, Frankfurt und Leipzig 1704, S. 42-76.
- AA 1/VI = Zu welchem Stande des Menschen/ und zu welcher Classe der Güter des Menschen die Schulen gehören/ und was einem weisen Manne in Dultung der Schul-Mängel zu thun gebühre, in: Auserlesener Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schrifften, 1. Teil, Frankfurt und Leipzig 1704, S. 77-85.
- AA 1/VII = Antwort auf die Reden der Schul-Patronen. Die gröbsten Schul-Mängel. Privat-Schulen sind den öffentlichen Schulen vorzuziehen, in: Auserlesener Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schrifften, 1. Teil, Frankfurt und Leipzig 1704, S. 86-93.
- AA 1/IX = Von Schulen vor der Sündfluth, in: Auserlesener Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schrifften, 1. Teil, Frankfurt und Leipzig 1704, S. 99-130.
- A-Osse = Anmerkungen zu: Melchior von Osse Testament Gegen Hertzog Augusto Churfürsten zu Sachsen/ Sr. Churfürstl. Gnaden Räthen und Landschafften 1556. Anitzo zum ersten mahl völlig gedruckt Auch hin und wieder durch nützliche Anmerckungen erläutert. [...] Zum Gebrauch des Thomasischen Auditorii, Halle 1717.
- AS 1/I = *Chur-Brandenburgischer Unterthanen Doppelte Glückseligkeit!* So sie wegen des durch Churfürstliche scharffe Edicta verbesserten Geistlichen und Weltlichen Standes zugeniesen haben (23. Aug. 1690), in: Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften, 1. Theil, Halle 1705, S. 1-75.
- AS 1/II = Vom *Recht evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen* oder Kirchen-Ceremonien (gemeinsam mit Enno Rudolf Brenneysen [Resp.]), in: Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften, 1. Theil, Halle 1705. S. 76-209.

- AS 1/III = Erörterung der Juristischen Frage: *Ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen sey?* (14. Juli 1697), in: Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften, 1. Theil, Halle 1705. S. 210-307.
- AS 1/IV = Abhandlung vom *Recht evangelischer Fürsten gegen die Ketzer* (11. Nov. 1697), in: Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften, 1. Theil, Halle 1705, S. 308-376.
- AS 1/V = Abhandlung vom *Recht Evangelischer Fürsten in Solennitäten bey Begräbnißten*, (8. April 1702), in: Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften, 1. Theil, Halle 1705, S. 377-461.
- AS 1/VI = Lange, Joachim [anonym]: *Nothwendige Gewissens-Rüge/ An den Hällischen Prof. Juris, Herrn D. Christian Thomasium, wegen seines abermahligen Unfugs/ so er im neulichsten teutschen Programmate seiner künftigen Winter-Lectionum, angerichtet/ nach der Wahrheit und Liebe ohne Schmähungen angestellt/ von einem Diener des Göttlichen Worts in der Mark Brandenburg. Nunmehrö aber durch nothwendige Anmerckungen abgewiesen von einen Freund der Warheit, Frankfurt und Leipzig 1703*, in: Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften, 1. Theil, Halle 1705, S. 1-300 (eigene Paginierung).
- AS 2/I = Rechtmäßige Erörterung *Der Ehe-und Gewissens-Frage/ Ob zwey Fürstliche Personen im Römischen Reich/ deren eine der Lutherischen/ die andere der Reformirten Religion zugethan ist/ einander mit guten Gewissen heyrathen können? Auf Veranlassung Einer famosen Schriff/ derer Titul: Der Fang des edlen Lebens durch frembde Glaubens-Ehe/ zu steuer der Warheit entworfen von Christian Thomas (Dezember 1689)*, in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 1-102 .
- AS 2/II = Müller, Phillip: *Der Fang des Edlen Lebens durch Frembde Glaubens-Ehe* (1689), in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 104-192.
- AS 2/III = Erinnerung Wegen deren über den dritten Theil seiner Grund-Lehren/ Bißher gehaltenen Lectionum privatissimarum und deren Verwandlung in Lectiones privatas Absonderlich aber wegen zweyer instehenden Collegiorum de fundamentis jurispublici und de Synopsi jurisprudentiae, Ingleichen wegen neuer Lectionum publicarum de jure decori oder Von Recht derer Sitten und Gewohnheiten (18. April 1702), in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 194-220.
- AS 2/IV = Erinnerung wegen zweyer Collegiorum über den Vierdten Theil seiner Grund-Lehren/ Nemlich über die Historische Vorstellung des Kirchen-Staats/ und dann über die Erklärung des Rechts des Lehr-Standes/ Ingleichen wegen noch eines Collegii, über des hochseeligen Herrn von Seckendorff Teutscher Fürsten-Staat/ Nebst kürztlicher Vorstellung seiner bißherigen öffentlichen Lectionum, Von Recht der Politischen und Christlichen Ehrbarkeit (26. März 1701), in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 221-252.

- AS 2/V = Erinnerung Wegen zweyer Collegiorum über den Ersten Theil seiner Grund-Lehren/ Nemlich über die Lehre von der Weißheit u. Rechtsgelahrtheit überhaupt/ von der Philosophischen Historie/ und von dem Nutzen der Instrumental-Disciplinen in der Rechtsgelahrtheit/ und dann über den Kurtzen Begriff der Vernunft- Geist- Körper- Natur- Sitten- Naturrechts- Erbarkeits- Klugheits- und Christen-Staats-Lehren/ und derselben Nutzen in der Rechtsgelahrtheit Nebst summarischer Continuation seiner bißherigen öffentlichen Lectionum Von Recht der Politischen und Christlichen Erbarkeit (7. Okt. 1701), in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 253-284.
- AS 2/VI = 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 genannte Jus privatum Ingleichen wegen noch eines Collegii Von der Klugheit Gesetze zu geben oder De Prudentia Legislatoria. Nebst summarischer Continuation seine bißherigen öffentlichen Lectionum. Von Recht der Politischen und Christlichen Erbarkeit (18. April 1702), in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 285-326.
- AS 2/IX = Von der Pflicht eines Evangelischen Fürsten/ die Besoldungen und Ehren-Stellen der Kirchen-Diener zu vermehren, in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 353-437.
- AS 2/IX = Juristische Disputation *von der Kebs-Ehe*, in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 437-521.
- AS 2/VII = Kurtzer Bericht Von denen künftigen Thomasischen Collegiis und Schrifften, Anno 1705, in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 327-352.
- AS 2/X = Marci Pauli Antonini, Philosophi Tribocci, Wiederlegung der Einwürffe welche die Hällische Schrifft von der Kebs-Ehe gemacht worden/ Aus dem lateinischen ins teutsche übersetzt/ und an unterschiedlichen Orten/ insonderheit aber mit einem neuen Anhang wieder die letzten Einwürffe des Herrn Reinbecks vermehret, in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 522-675.
- AS 2/XIV = Christian Thomasens Erinnerung Wegen seiner künftigen Winter-Lectionen/ So nach Michaelis dieses 1702. Jahres ihren Anfang nehmen werden, in: Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S. 1-40. (eigene Paginierung)
- ASL = Von der Artzeney wieder die unvernünftige Liebe/ und der zuvor nöthigen Erkänntniß Sein Selbst. Oder: *Ausübung der Sitten-Lehre* Nebst einem Beschluß/ worinnen der Autor den vielfältigen Nutzen seiner Sitten-Lehre zeigt und von seinem Begriff der Christlichen Sitten-Lehre ein aufrichtiges Bekänntniß thut. 6. Aufl., Halle 1715.



CKRG = Höchstnößthige *Cautelen*, Welche ein Studiosus Juris, Der sich zur Erlernung *der Kirchen-Rechts-Gelahrheit* Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/ zu beobachten hat, Halle 1713.

CRG = Höchstnößthige *Cautelen*, Welche ein Studiosus Juris, Der sich zur Erlernung *der Rechts-Gelahrheit* Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/ zu beobachten hat, Halle 1713.

EKRG I = Vollständige *Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrheit*, oder Gründliche Abhandlung vom Verhältnis der Religionen gegen den Staat, über Samuelis Puffendorffii Tract. De Habitu Religionis Christiane ad vitam civilem. Um des gründlichen und scharffsinnigen Vortrages willen aus einem accuraten MSt. mit einer Übersetzung des Puffendorffischen Textes mitgetheilet von A.R.J.B., 1. Teil [Kommentar], Frankfurt und Leipzig 1738.

EKRG II = Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrheit, oder Genauere Abhandlung der eigentlichen Kirchen-Rechts-Gelahrheit, wegen des gründlichen und angenehmen Vortrags der darinnen enthaltenen besonderen Wahrheiten. Aus einem accuraten MSt. mitgetheilet Von A.R.J.B., 2. Teil [eigenständige Abhandlung], Frankfurt und Leipzig 1738.

EP = Verlangte Erinnerungen über beygefügte Einrichtung des Paedagogii Glauchensis, Halle (Jan. 1699), in: August Nebe, Thomasius in seinem Verhältnis zu A. H. Francke, in: Max Fleischmann (Hrsg.), Christian Thomasius: Leben und Lebenswerk, Abhandlungen und Aufsätze von Max Fleischmann, Alfred Rausch u.a., Halle 1931, S. 413-420.

ESL = 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/ in welcher unter andern der Verfertiger der curiösen Monatlichen Unterredungen freundlich erinnert und gebeten wird/ von Sachen/ die er nicht versteht/ nicht zu urtheilen/ und den Autorem dermahleins in Ruhe zu lassen, 6. Aufl., Halle 1715.

EVL = *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*/ Worinnen durch eine leichte/ und allen vernünftigen Menschen waserley Standes oder Geschlechts sie seyn/ verständliche Manier der Weg gezeigt wird/ ohne die Syllogisticâ das wahre/ wahrscheinliche und falsche von einander zu entscheiden/ und neue Warheiten zu erfinden. Nebst einer Vorrede In welcher der Autor sein Vorhaben deutlicher erkläret/ und die Ursachen anzeigt/ warum er dem Autori Speciminis Logicae Claubergianae nicht antworten werde, Halle 1691.

FJN = *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac decori, cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta, Institutionum jurisprudentiae divinae ... in usum auditorii Thomasi, Halle und Leipzig, 4. Aufl., 1718 (Erstausg. 1705), verwendete Ausgabe: Reprint 1979 Aalen.

- GC = Kurtze Anleitung zu einer guten Conduite, nach welcher ein junger Mensch, so wohl überhaupt gegen alle Leute und an allen Orten, als auch insonderheit auf Schulen und Reisen sich tugendhafft und sittlich zu bezeigen hat [...], in: Chrysostomus Erdmann Schröter: Allzeitfertiger und auf allerley Fälle gerichteter Briefsteller [...], Leipzig 1745.
- GH 1/IIX = Allerhand Anmerckungen über das in Anfang des andern Theils der Juristischen Händel befindliche Bedencken/ von Verbesserung des Justiz-Wesens, in: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand *Gemischte* Philosophische und Juristische *Händel*, 1. Teil, Halle 1723: S. 218-343.
- GH 2/I\* = Kurtze Lehrsätze *vom Recht eines Christlichen Fürsten in Religions-Sachen*, in: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand *Gemischte* Philosophische und Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1724, hier verwendete und zitierte Ausgabe unter dem Titel: Gedanken vom Rechte eines Christlichen Fürsten in Religionssachen, Helmstädt 1794.
- GH 2/II = Summarische Erzählung von der Verjagung des Autoris aus seinem Vaterlande, in: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand *Gemischte* Philosophische und Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1724, S. 44-200.
- GH 2/III = Händel mit Herrn Hector Gottfried Masio, in: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand *Gemischte* Philosophische und Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1724, S. 201-351.
- GH 2/V = Letzte Verfolgung wegen der von mir publicirten Ehe- und Gewissens-Frage, in: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand *Gemischte* Philosophische und Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1724, S. 492-558.
- GH 3/VII = Meine zu Leipzig Anno 1689. gehaltene Lectiones de Praejudicii, in: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand *Gemischte* Philosophische und Juristische Händel, 3. Teil, Halle 1725, S. 625-762.
- GL = *Grund-Lehren des Natur- und Völcker-Rechts*, nach dem sinnlichen Begriff aller Menschen vorgestellt/ in welchen allenthalben unterschieden werden die Ehrlichkeit/ Gerechtigkeit und Anständigkeit; denen beygefügt eine Verbesserung der Göttlichen Rechts-Gelahrtheit nach dessen Grund-Lehren. Zum Gebrauch des Thomasianischen Auditorii, Halle 1709.
- GMR = Des Freyherrn von Pufendorff Politische Betrachtung der Geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom, mit Anmerckungen. Zum Gebrauch des Thomasischen Auditorii, Halle 1714.
- GRG = Drey Bücher der *Göttlichen Rechtsgelahrtheit*, In welchen Die Grundsätze des natürl. Rechts nach denen von dem Freyherrn von Pufendorff gezeigten Lehrsätzen

deutlich bewiesen/ weiter ausgearbeitet/ Und von denen Einwüfften der Gegner desselben/ Sonderlich Herrn D. Valentin Alberti befreyet/ auch zugleich die Grundsätze der Göttlichen allgemeinen geoffenbarten Gesetze gezeigt werden, in das Teutsche übersetzt, mit einer Vorrede Ephraim Gerhards Von denen Hindernüssen der natürlichen Rechtsgelahrtheit/ und dem Nutzen dieser Untersuchung, Halle 1709.

HP = *Einleitung zur Hof-Philosophie*, oder/ Kurtzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu Bedencken und vernünfftig zu schliessen/ wobey die Mittels-Strasse/ wie man unter den Vorurtheilen der Cartesianer/ und ungereimten Grillen der Peripatetischen Männer/ die Warheit finden sol/ gezeigt wird, Aus dem Lateinischen übersetzt von P.D., Frankfurt und Leipzig 1710.

HWT = *Historie der Weißheit und Thorheit*/ zusammen getragen von Christian Thomas, Halle 1693.

IH = *Historische Untersuchung vom Ursprung und Fortgang des Inquisitionsprocesses wieder die Hexen [...]*, in: Thomasius, Chr., *Vom Laster der Zauberei*, Über die Hexenprozesse, neu hrsg., überarb. und mit einer Einleitung versehen von Rolf Lieberwirth, 2. Aufl., München 1986 (unveränd. Nachdruck der Aufl. Weimar 1967).

IJD = *Institutionum Jurisprudentiae Divinae libri tre: S. In quibus Fundamenta Juris Naturalis secundum Hypotheses Illustris Puffendorffi perspicuè demonstrantur, & ab objectionibus dissentientium, potissimum D. Valentini Alberti, Professoris Lipsiensis, liberantur, fundamenta itidem Juris Divini positivi universalis primùm à Jure Naturali distinctè secernuntur & explicantur.* 2. Aufl., Halle 1694 (Erstausg. 1688).

JH 1/V = *Von einem ungelehrten Beamten/ der eine ihm angethane Beschimpffung ungeschickt rächen wollen*, in: *Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünfftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel*, 1. Teil, Halle 1720, S. 130-139.

JH 1/VIII = *Ein rares Exempel eines unförmlichen jedoch von sehr hoher und vornehmer Hand geschriebenen Attestats*, in: *Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünfftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel*, 1. Teil, Halle 1720, S. 159-160.

JH 1/XVIII = *Absolvirung einer ungegründet angegebenen Hexe*, in: *Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünfftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel*, 1. Teil, Halle 1720, S. 197-206.

JH 1/XXIV = *Elender Zustand eines in die Atheistery verfallenen Gelehrten*, in: *Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünfftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel*, 1. Teil, Halle 1720, S. 233-357.

JH 1/XXV = *Zwey Casus von Ehescheidungs-Sachen*, in: *Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünfftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel*, 1. Teil, Halle 1720, S. 358-366.

JH 2/I = *Helldorf, Georg Friedrich von: Unbegreifliches Bedencken/ über den gegenwärtigen Zustand des Justitien-Wesens/ und dessen künfftigen Verbesserung*, in:

Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1720, S. 1-34.

JH 2/II = Unterscheid zwischen der *Vi publica* oder Strassen-Raub/ und sonst andern liederlichen Händeln auf der Strasse, in: Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1720, S. 35-104.

JH 2/IV = Bedencken über einen neuen Versuch/ die Langwierigkeit der Prozesse zu heben, in: Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1720, S. 138-160.

JH 2/V = Von denen Kennzeichen und der Behutsamkeit eines politischen Arztes/ der etwan zur Verkürzung der langwierigen Prozesse nützlich zu gebrauchen, in: Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 2. Teil, Halle 1720, S. 161-200.

JH 3/I = Reliquien des Politischen Papstthums mit gesuchter Inquisition wieder unschuldige Leute, in: Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 3. Teil, Halle 1721, S. 1-166.

JH 3/II = Ob und wieweit Comoedianten/ Pickelheringe/ item Scharfrichters Söhne an dignitates Academicas zuzulassen: item ob das Papiermachen denenselben praesudicare?, in: Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 3. Teil, Halle 1721, S. 167-196.

JH 3/IV = Ungegründeter Hexen-Proceße, in: Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 3. Teil, Halle 1721, S. 221-231.

JH 3/V = Ob ein Minister, der sich nicht in odiose Sachen mischen wollen/ gestrafft werden könne, in: Ernsthafte/ aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 3. Teil, Halle 1721, S. 233-241.

JH 4/I = Ob ein Lutheraner der Catholisch wird, die Seeligkeit verliere, in: Ernsthafte/ aber doch Muntere und Vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel, 4. Teil, Halle 1721, S. 1-101.

KD = Kurtze und deutliche Deduction, daß der Reichs-Hof-Rath mit nichten befugt sey, der Chur-und Fürsten, auch anderer Stände des Heiligen Römischen Reichs, Räte, Diener und andere Unterthanen, unter was vor Schein und Vorwandt es auch seyn möge, so wohl in Peinlichen als Bürgerlichen Sachen, in Erster Instanz für sich zu citiren, nebst handgreiflichem und augenscheinlichen Beweiß des von dem Reichs-

Fiscal, und etlichen Reichs-Hof-Räthen hierwieder im Sept. 1714 begangenen offnenbahren Unfugs, o.O. u. J.

KTS I = Discours, *Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle?* Ein Collegium Über des Gratians Grund-Reguln, Vernünftig/ klug und artig zu leben (1687) [auch bekannt als: Von Nachahmung der Franzosen], in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 1-66.

KTS II = Discours, *Von denen Mängeln der Aristotelischen Ethic*, und von andern das Jus publicum betreffenden Sachen, Ein Collegia über die Christliche Sitten-Lehre und über das Jus Publicum (Ostern 1688), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 67-108.

KTS III = Discours, *Von denen Mängeln derer heutigen Academien/* absonderlich aber der Jurisprudenz, Zwey Collegia Ein Disputatorium über seine Prudentiam ratiocinandi und ein Lectorium nach einer sonderbahren Methode über die Institutiones Justinianae (1688), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 181-216.

KTS IV = Christian Thomas eröffnet der Studierenden Jugend einen Vorschlag, Wie er einen jungen Menschen / der sich ernstlich fürgesetzt/ GOtt und der Welt dermahleins in vita civili rechtschaffen zu dienen/ und als ein honnet und galant homme zu leben/ binnen dreyer Jahre Frist in der Philosophie und singulis Jurisprudentiae partibus zu informiren gesonnen sey (10. Juni 1689) (= Gemischter Discurs), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 217-252.

KTS IV/A = Anonym: *Wohlmeinendes Gutachten* Über Herrn Thomas Bißherige Art zu schreiben, Nach dem unlängst heraus gekommenen Vorschlag, Wie Er einen jungen Menschen binnen drey Jahren in der Philosophie und singulis Jurisprudentiae partibus zu informiren gesonnen sey. Entworffen von einem Unbekanten, in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 253-300.

KTS V = Ob Wahrhafte Liebe zwischen Ehe-Leuten/ sich nothwendig in anderer Gesellschaft kund geben müsse (3. Juli 1689), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 301-318.

KTS VII = Christian Thomas, Jctus und Chur-Brandenb. Rath/ Eröffnet der Studierenden Jugend in Halle in einem gemischten Discours Fünf neue Collegia Die er nach der Leipziger Oster-Messe daselbst anzufangen gesonnen. (= *Gemischter Discours bey*

*Intimirung 5. neuer Collegior.*) Halle am Sonntag Quasimodogeniti 1691, in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 331-360.

KTS VIII = Christian Thomas, Jctus und Chur-Brandenb. Rath/ Eröffnet der Studierenden Jugend in Halle ein Collegium Privatum über seine Institutiones Jurisprudentiae Divinae [...] (= *Discurs von der Freyheit der itzigen Zeiten* gegen die vorigen), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 360-376.

KTS IX = Attilae Friedrich From(m)holds [= Thomasius] Rechtsgegründeter Bericht/ Wie sich ein ehrliebender Scribent zuverhalten habe, wenn eine auswärtige Herrschaft seine sonst approbirte Schrifften durch den Hencker verbrennen zu lassen, von einigen Passionirten verleitet worden. (= *Von Verbrennung auswärtiger Schrifften*), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 377-410.

KTS X = Dem Durchlauchtigsten, Großmächtigsten Herrn Friedrich dem III. [...] Seinem Gnädigsten Chur-Fürsten und Herrn, offerirt in Unterthänigsten Gehorsam die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnöthigen Wissenschaft, Das Verborgene des Hertzens anderer Menschen auch wieder ihren Willen aus der täglichen Conversation zu erkennen, Christian Thomas. Halle, den letzten Dez. 1691 (= *Erfindung der Wissenschaft anderer Menschen Gemüth zu erkennen*), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 411-442.

KTS XI = Christian Thomas, Jctus und Chur-Brandenburg. Rath, publiciret seine Sommer-Lectiones 1692 und zwar publice Über den Monzambano, Des Hrn. von Pufendorff sein Buch De Habitu Religionis und des Senecae Bücher De Ira; Privatum aber Über das Jus Feudale, ingleichen den Civil- und Criminal-Proces: S. (= *Gemischter Discurs über etliche Collegia*), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 443-458.

KTS XIV = Christian Thomas entbietet Der Studierenden Jugend in Halle seinen Gruß und Dienste, Und eröffnet Ihnen in einer öffentlichen Lection sein Vorhaben/ wie er künftig seine Lehr-Art einzurichten, auch über die Kirchen-Historie, die Morale, die Historiam Juris Romano-Gemanici, die Institutiones Justiniani und den Process publice zu lesen gesonnen sey. (= *Vom elenden Zustand der Studenten*), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 517-562.

- KTS XVII = Dem Durchlauchtigsten, Großmächtigsten Fürsten und Herrn Friedrich dem III. [...] Seinem Gnädigsten Chur-Fürsten und Herrn, Seine unterthänige Liebe zu bezeigen lieset D. Christian Thomas P.P. Über der von Höchstged. S. Churfl. Durchl. Bey der Inauguration der Friederichs-Universität zu Halle, denen gesammten Professoribus so theuer anbefohlenen Einigkeit Sich selbst Eine nachdrückliche und scharffe Lection, und wiederholet als ein Widerhall die Empfehlung gleicher Einigkeit in einer treugemeinten Vermahnung an die gesammte studirende Jugend. 5. Juli 1694 (= *Lection an sich selbst*), in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 601-640.
- KTS XVIII = Christian Thomasens *Ostergedanken/ Vom Zorn und der bitteren Schreib-Art wider sich selbst*, in: *Allerhand bißher publicirte Kleine Teutsche Schrifften/ Mit Fleiß colligiret und zusammen getragen; Nebst etlichen Beylagen und einer Vorrede*, 3. Aufl., Halle 1721, S. 641-576.
- LZ = *Kurtze Lehr-Sätze von dem Laster der Zauberei/ nach dem wahren Verstande des Lateinischen Exemplars ins Deutsche übersetzt/ von Johann Reichen*, Halle 1704, in: *Thomasius, Chr., Vom Laster der Zauberei, Über die Hexenprozesse*, neu hrsg., überarb. und mit einer Einleitung versehen von Rolf Lieberwirth, 2. Aufl., München 1986 (unveränd. Nachdruck der Aufl. von Weimar 1967).
- MG = *Freymütige lustige und ernsthaftte iedoch vernunft- und gesetz-mässige Gedancken oder Monats-Gespräche über allerhand/ fürnehmlich aber neue Bücher durch alle zwölf Monate des 1688. und 1689. Jahrs durchgeföhret von Christian Thomas*, Halle 1690 (Gebundene Ausgabe der Monatsgespräche 1688/89; zitiert wird nach Jahr/Monat: Seite).
- PA = *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi [...]*, Reprint der Ausgabe Leipzig 1688, Vorwort von W. Schneiders, Personen- und Sachregister von Martin Schewe, Hildesheim, Zürich, New York 1993 (Bd.1 Christian Thomasius: Ausgewählte Werke. hrsg. von W. Schneiders).
- PC = *Primae lineae de Jureconsultorum Prudentia consultatoria, in quibus docetur, quid sit prudentia, quid consultatoria, qua ratione ea ad JCTos pertineat, quid observet prudentia tam in dirigendis anctionibus propriis, in conversatione quotidiana et selecta, in societate domestica et civili, quam quod ipsa consilia aliis danda et ab iis petenda, fere ubique ex sensu communi deductae in usum Auditorii Thomasiani*, 2. Aufl., Halle 1710.
- PK = *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit*, sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiden Conduite zu gelangen; Allen Menschen/ die sich klug zu seyn düncken/ oder die noch klug werden wollen/ zu höchst-nöthiger Bedürfnis und ungemeinem Nutzen/ aus dem Lateinischen des Herrn Thomasii übersetzt. Frankfurt und Leipzig 1710.

- PK\* = Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit, sich selbst und anderen in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen [...] Nebst besonderer Anmerckungen von neuem heraus gegeben, Frankfurt und Leipzig 1725.
- PL = *Lectiones de prudentia legislatoria, cum praefatione* Gottlieb Stollii, Frankfurt und Leipzig 1740.
- RTS: Das *Recht Evangelischer Fürsten in Theologischen Streitigkeiten/* gründlich ausgeführt/ und wider die Papistischen Lehrsätze eines Theologie zu Leipzig vertheidiget von Christian Thomasen/ P.P. und Lic. Enno Rudolph Brenneysen/ benebst einer Summarischen Anzeige und kurtzen Apologie wegen der vielen Anschuldigungen und Verfolgungen ... Halle 1696.
- SE = *Summarischer Entwurff derer Grund-Lehren/* die einem Studioso 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 1699.
- V-Gracian = *Vorrede zu: Balthasar Gracians Homme de Cour,* oder: Kluger Hof- und Welt-Mann, Nach Monsieur Amelot de la Houssaie, seiner Frantzösischen Version, ins Teutsche übersetzt von Selintes. Nebst Ihro Excellenz des Königl. Preussischen Herrn Geheimbten Raths/ Christiani Thomasii, *Judicio* vom Gracian, Augsburg 1711.
- V-Grotius = *Vorrede zu: Grotius, Hugo, Drey Bücher vom Rechte des Krieges und des Friedens, darinnen Das Recht der Natur und der Völcker/ wie auch die vornehmsten Sachen desjenigen Rechtes/ welches von der Regierung eines Staates handelt/ erkläret/ und die Anmerckungen des Verfassers hinzugefüget werden. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt durch P.B.S.g. Schütz/ Gräfl. Reuß-Plauischen Rath/ Lehn-Directorn und Hofmeistern, Nebst einer Vorrede Herrn Christiani Thomasii, Königl. Preußischen Rathes und Professoris Juris Ordinarii auf der Universität zu Halle, Leipzig 1707.*
- V-Osse = *Vorrede zu: Melchior von Osse Testament Gegen Hertzog Augusto Churfürsten zu Sachsen/ Sr. Churfürstl. Gnaden Räthen und Landschafften 1556. Anitzo zum ersten mahl völlig gedruckt Auch hin und wieder durch nützliche Anmerckungen erläutert. Nebst einer Vorrede und Anhang von einem Versuch kleiner Annalum den damahligen Zustand so wohl bey Hofe als auf Universitäten desto deutlicher sich einzubilden. Zum Gebrauch des Thomasischen Auditorii, Halle 1717.*
- V-Webster = *Vorrede zu: Johann Websters, Med. Pract., Untersuchung Der Vermeinten und so genannten Hexereyen. [...] Aus dem Englischen ins Teutsche übersetzt, nebst einer Vorrede des Hrn. Geheimbden Rathes Thomasii, Halle 1719.*
- VWG = *Versuch Von Wesen des Geistes Oder Grund-Lehren/ so wohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sitten-Lehre. In welchen gezeigt wird/ daß Licht und Geist ein geistiges Wesen sey/ und alle Körper aus Materie und Geist bestehen/ auch in der gantzen Natur eine anziehend Krafft/ in dem Menschen aber ein zweyfacher guter und böser Geist sey, Halle 1699.*



## Literatur und sonstige Quellen

- Adomeit*, Klaus (1995): Ein Aufklärer in Halle, in: ders., Rechts- und Staatsphilosophie, Bd. II: Rechtsdenker der Neuzeit, Heidelberg, S. 58-64.
- Ahrbeck-Wotghe* (1964): Zu Fragen der Arbeitserziehung und der Allgemeinbildung bei A.H. Francke, in: August Hermann Francke. Festreden und Kolloquium über den Bildungs- und Erziehungsgedanken bei August Hermann Francke aus Anlaß der 300. Wiederkehr seines Geburtstages 22. März 1963, hrsg. vom Rektor der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, S. 116-126.
- Alberti*, Valentin (1696): Compendium Juris Naturae, orthodoxae Theologiae conformatum in duas partes distributum [...], Leipzig.
- Angermann*, Erich (1963): Das „Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft“ im Denken des 18. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Politik Jg. 10/1963, Heft 2, S. 89-101.
- Aristoteles* (1985): Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übers. von Eugen Rolfes, hrsg. von Günther Bien, Hamburg, 4. durchgesehene Aufl.
- (1990): Politik. Übers. und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg (unveränderter Nachdruck der 4. Aufl. von 1981).
- Barnard*, Frederick M. (1971): The ‘Practical Philosophy’ of Christian Thomasius, in: Journal of the History of Ideas, April-June 1971, S. 221-246.
- (1988): Fraternity and Citizenship: Two Ethics of Mutuality in Christian Thomasius, in: Review of Politics Jg. 50, Nr.4, Notre Dame, Indiana, S. 582-602.
  - (1989): Rightful decorum and rational Accountability. A forgotten Theory of civil Life, in: Werner Schneiders (Hrsg.), Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 221-246.
- Barudio*, Günter (1981): Das Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung 1648-1779 (= Fischer Weltgeschichte, Bd. 25), Frankfurt/M.
- Baudach*, Frank (1993): Planeten der Unschuld - Kinder der Natur: die Naturzustandsutopie in der deutschen und westeuropäischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, Tübingen.
- Bayle*, Pierre (1975): Verschiedene Gedanken über einen Kometen. Aus dem Franz. von Gottsched 1741 herausgegeben. Übersetzung von Johann Christoph Faber, Einl. von Rolf Geissler, Leipzig.
- Beaucamp*, Eugène (1994): Die Lex Anastasiana von Thomasius zum BGB (I.D.), Köln.

- 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. 199-222.
- Behringer*, Wolfgang (1993): Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, 2. Aufl., München.
- Beiber*, Günther (1931): Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des preussischen Staates, Krefeld.
- Bienert*, Walter (1934): Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius, Halle.
- Blankertz*, Herwig (1982): Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Wetzlar.
- Blänkner*, Reinhard (1992): „Absolutismus“ und „frühmoderner Staat“. Probleme und Perspektiven der Forschung, in: Rudolf Vierhaus und Mitarbeiter des Max-Planck-Instituts für Geschichte (Hrsg.), Frühe Neuzeit - frühe Moderne: Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen, Göttingen, S. 48-74.
- Bloch*, Ernst (1991): Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere (erstmalig 1953), als Anhang in: ders., Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M., S. 315-356.
- Bluntschli*, Johann Kaspar (1881): Geschichte der neueren Staatswissenschaft. Allgemeines Staatsrecht und Politik seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 2. Neudruck der 3. Aufl., München 1881 (Reprint Aalen 1990).
- Bodin*, Jean (1591): De Magorum Daemonomania, Vom Außgelasnen Wütigen Teuffelsheer Allerhand Zauberern/ Hexen und Hexenmeistern/ Unholden/ Teuffelsbeschwerern/ Warsagern/ Schwartkünstlern/ Vergifffern/ Augenverblendern etc. [...], Straßburg (Erstausg. 1581).
- Böckenförde*, Ernst-Wolfgang (1992): Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 2. Aufl., Frankfurt/M.
- Bödeker*, Hans Erich (1985): Das staatswissenschaftliche Fächersystem im 18. Jahrhundert, in: Rudolf Vierhaus (Hrsg.), Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, aus Anlaß des 250jährigen Bestehens d. Verlags Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 143-162.
- Bödeker*, Hans Erich/ Hont, Istvan (1995): Naturrecht, Politische Ökonomie und Geschichte der Menschheit. Der Diskurs über Politik und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, in: Otto Dann/ Diethelm Klippel (Hrsg.), Naturrecht-Spättaufklärung-Revolution (Studien zum 18. Jahrhundert Bd. 16), Hamburg, S. 80-89.
- Brandes*, Helga (1995): Artikel „Frau“, in: Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, hrsg. von Werner Schneiders, München, S. 126ff.
- Brandt*, Reinhard (1974): Einführung in: ders., Eigentumstheorien von Grotius bis Kant, Stuttgart-Bad Cannstadt.

- Braungart*, Georg (1997): Sprache und Verhalten. Zur Affektenlehre im Werk von Christian Thomasius, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen, S. 365-375.
- Brieger*, Johann Georg (1788): [anonym] Historisch-topographische Beschreibung der Stadt Halle im Magdeburgischen, hier verwendet: Reprint Halle 1990.
- Brückner*, Jutta (1973): Staatswissenschaften, Kameralismus und Naturrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Wissenschaft im Deutschland des späten 17. und 18. Jahrhunderts (I. D.), München.
- Brüggemann*, Fritz (1928): Einführung in: ders. (Hrsg.), Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Christian Thomasius und Christian Weise, Weimar und Leipzig - Wien und Leipzig, S. 1-15.
- Brunner*, Otto (1980): Das „Ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“, in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 3. unveränd. Aufl., Göttingen 1980 (1. Aufl. 1956), S. 103-127.
- Buchholz*, Stephan (1991): Eherecht bei Christian Thomasius, in: Heinz Mohnhaupt (Hrsg.), Rechtsgeschichte in den beiden deutschen Staaten (1988-1990), Frankfurt/M. S. 403-425.
- (1997): *Historia Contentionis inter Imperium et Sacerdotium*. Kirchengeschichte in der Sicht von Christian Thomasius und Gottfried Arnold, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen, S. 165-177.
- Bühler*, Christoph (1991): Die Naturrechtslehre und Christian Thomasius (1655-1728), Regensburg.
- Carpzov*, Benedict (1693): *Peinlicher Sächsischer Inquisition und Achts-Prozeß/ Drauß zu vernehmen Wann/ wie/ und welcher Gestalt von der Obrigkeit ex officio wider die Delinquenten und Verbrecher zu inquiriren, so wohl auch wieder die Flüchtigen mit der Acht zu verfahren, Auß Käys. Carls des V. und des Heiligen Römischen Reichs Peinlichen Hals-Gerichts-Ordnung ... zu mercklichen Nutz und Unterricht ordentlich und mit Fleiß zusam(m)en getragen*, Leipzig.
- Castiglione*, Baldessare (1559): *Il libro del Cortegiano*. Nuovamente con diligenza reuisto per M. Lodouico Dolce, secondo l' esemplare del proprio Autore, Venedig.
- Cattaneo*, Mario A. (1975): Staatsräsonlehre und Naturrecht im strafrechtlichen Denken des Samuel Pufendorf und des Christian Thomasius, in: Roman Schnur (Hrsg.), Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, Berlin, S. 427-439.
- Ciafardone*, Raffaele (1990): Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung, Stuttgart.
- Cicero*, Marcus Tullius (1994): Vom rechten Handeln (*De officiis*). Lateinisch und deutsch, hrsg. und übers. von Karl Büchner, 4. Aufl., Zürich.

- Claringus* (1716): Nothwendiger Anhang zur kurtzen Anleitung, zu einer guten Conduite, Leipzig.
- Coler(us)*, Johannes (1592): *Calendarium Oeconomicum & perpetuum*, Das ist: Ein stetswerender Calender/ darzu ein sehr nützlich und nötiges Haußbuch/Vor die Hauswirt/ Ackerleut/ Apotecker/ Kauffleute/ Wandersleuten/ und von all den jenen/ so mit Wirtschaft oder Gastung umbgehen [...], Wittenberg.
- Conring*, Hermann (1662): *De civili prudentia liber unus. Quo Prudentiae Politicae, cum Universalis Philosophicae, tum Singularis pragmaticae, omnis Propaedia acroamaticae traditur*, Helmstedt.
- (1709): *Propolitica siue brevis introductio in ciuilem philosophiam. Adiecta sunt eiusdem vt et Ioachimi Hoppero nonnulla de varia et vera iuris prudentia. Editio secunda cum praefatione Ivsti Christoph. Böhmer*, Helmstedt (Erstausg. 1663).
- Conze*, Werner (1992): „Arbeit“, Artikel in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart (1. Aufl. 1975), Bd.1, S. 154-216.
- de Wall*, Heinrich (1992): *Die Staatslehre Johann Friedrich Horns (ca. 1629-1665) (Untersuchungen zur deutschen Rechtsgeschichte, Neue Folge Bd. 30)*, Aalen.
- Delrio*, Martinus (1600): *Disquisitionum Magicarum Libri VI, in Tres Tomos partiti*, Moguntia.
- Denzer*, Horst (1985): Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform. Politische Ideen in Deutschland 1600-1750, in: Iring Fetscher/ Herfried Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 3, München-Zürich, S. 233-273.
- Deppermann*, Klaus (1993): August Hermann Francke, in: Martin Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd.7, Orthodoxy und Pietismus, Stuttgart-Berlin-Köln, S. 241-260.
- Dietze*, Walter (1989): *Abriß einer Entwicklungsgeschichte der Friedensidee vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution. Einleitung zu: ders./ Anita Dietze (Hrsg.), Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*, Weimar.
- Dreizel*, Horst (1991): *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz*, Bd.1: Semantik der Monarchie, Bd.2: Theorie der Monarchie, Köln-Weimar-Berlin.
- (1997): Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 17-50.
- Elias*, Norbert (1999a): *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, 9. Aufl., Frankfurt/M.

- (1999b): Über den Prozeß der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, 22. neu durchges. und erw. Aufl., Frankfurt/M.
- Engfer*, Hans-Jürgen (1989): Christian Thomasius. Erste Proklamation und erste Krise der Aufklärung in Deutschland, in: Werner Schneiders (Hrsg.), Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 21-36.
- Euchner*, Walter (1979): Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt/M.
- (1992): Einleitung des Herausgebers, in: John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übers. von Hans-Jörn Hoffmann, hrsg. und eingel. von Walter Euchner, 5. Aufl., S. 9-59.
- Faret*, Nicolas (1649): L'honneste homme ou l'Art de plaire à la Cour, Yverdon 1649 (Erstausg. 1630).
- Fénélon*, Francois de Salignac, de la Mothe (1702): De l'Education des Filles, Nouvelle Edition, ou l'on a joint un petit Ouvrage de Monsr. de La Chetardye, intitule Instruction pour une jeune Princesse, Amsterdam (Erstausg. 1696).
- Fenske*, Hans/ *Mertens*, Dieter/ *Reinhard*, Wolfgang/ *Rosen*, Klaus (1990): Hrsg.: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, nach der von den Autoren durchgesehenen Aufl. von 1987, Frankfurt/M.
- Fetscher*, Iring/ *Münkler*, Herfried (1985): Hrsg.: Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 3, München-Zürich.
- Fleischmann*, Max (1930): Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk, Halle (Vorabdruck der Ausgabe von 1931, aber ohne Anhänge und weitere Beiträge).
- (1931): Hrsg.: Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk, Abhandlungen und Aufsätze von Max Fleischmann, Alfred Rausch, Georg Baeseke u.a. (Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg, Band 2 - Christian Thomasius), Halle.
- Forssmann*, Knut (1977): Baltasar Gracian und die deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung. Barcelona.
- Freydank*, Hans, (o.J.): Christian Thomasius, ein Erzieher der deutschen Jugend, in: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, hrsg. im Selbstverlag der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, o. O. u. J., S. 13-25.
- Friedrich* der Große (1987): Das Politische Testament von 1752, Stuttgart.
- Gawlick*, Günter (1989): Thomasius und die Denkfreiheit, in: Werner Schneiders (Hrsg.), Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 256-273.
- Gierl*, Martin (1997): Pietismus und Aufklärung: theologische Polemik und die Kommunikationszentren der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen.
- Gracian*, Balthasar (1982): Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit, dt. von Arthur Schopenhauer, hrsg. von Carlos Marroquin, Leipzig.

- Greschat*, Martin (1993): *Orthodoxie und Pietismus. Einleitung*, zu: ders. (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 7 *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart-Berlin-Köln, S. 7-35.
- Grotius*, Hugo (1707): *Drey Bücher vom Rechte des Krieges und des Friedens*, darinnen Das Recht der Natur und der Völcker/ wie auch die vornehmsten Sachen desjenigen Rechtes/ welches von der Regierung eines Staates handelt/ erklärt/ und die Anmerkungen des Verfassers hinzugefüget werden. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt durch P.B.S.g. Schütz/ Gräfl. Reuß-Plauischen Rath/ Lehn-Directorn und Hofmeistern, Nebst einer Vorrede Herrn Christian Thomasii, Königl. Preußischen Rathes und Professoris Juris Ordinarii auf der Universität zu Halle, Leipzig.
- Grunert*, Frank (1989): *Bibliographie der Thomasius-Literatur 1945-1988*, in: Werner Schneiders (Hrsg.), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 335-355.
- (1997a): *Zur aufgeklärten Kritik am theokratischen Absolutismus. Der Streit zwischen Hector Gottfried Masius und Christian Thomasius über Ursprung und Begründung der summa potestas*, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 51-77.
  - (1997b): „Thomasius, Christian“, Artikel in: Manfred von Asendorf/ Rolf von Bokkel (Hrsg.), *Demokratische Wege. Deutsche Lebensläufe aus fünf Jahrhunderten*, Stuttgart/Weimar.
- Guazzo*, Stephano (1599): *De civili conversatione, Das ist/ Von dem Bürgerlichen Wandel vnd zierlichen Sinne: Ein gantz nützlichcs/ sin(n)reiches vnd liebliches Gespräch/ welches in vier Bücher aufgetheilet/ vnd darinnen jedes Standes Personen/ welcher massen dieselbige mit andern Leuten/ in dem Wandel/ richtig vnd löblich verfahren solllen/ fürgeschrieben und zu erkennen gegeben wird*, Frankfurt/M.
- Gundling*, Nikolaus Hieronymus (1705) [anonym]: *Von der Herrschaft der Männer über die Weiber*, Anhang in: Christian Thomasius: *Auserlesener Anmerkungen Über allerhand wichtige Materien und Schrifften/ Dritter Theil*. Frankfurt und Leipzig.
- Habermas*, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft; mit einem Vorw. zur Neuaufl., 2. Aufl.*, Frankfurt/M.
- Hammerstein*, Notker (1972): *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen.
- (1978): *Die Universitätsgründungen im Zeichen der Aufklärung*, in: Peter Baumgart/ Notker Hammerstein (Hrsg.), *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen, Bd.4)*, Nendeln/ Liechtenstein.

- (1979): Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit, in: *Studia Leibnitiana* XI/1, S. 22-44.
- (1987): Samuel Pufendorf, in: Michael Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, 2. erw. Aufl., Frankfurt/ Main, S. 172-196.
- (1989): Jurisprudenz und Historie in Halle, in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus (Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung Bd.15)*, Heidelberg, S. 239-253.
- (1994): Halles Ort in der deutschen Universitätslandschaft der Frühen Neuzeit, in: Günter Jerouschek/ Arno Sames (Hrsg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Hanau und Halle, S. 18-29.

*Hartung*, Gerald (1997): Die Sorge um eine 'handgreiflichere Politic'. Thomasius' Interesse an der Ökonomie als Fachdisziplin an preußischen Universitäten, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 99-117.

*Hartwig*, Hans (1955): Christian Thomasius - der geistige Begründer der Universität Halle, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* Jg. 4/4, 15. Juli 1955, S. 497f.

*Hattenhauer*, Hans (1993): Christian Thomasius, in: Martin Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7 Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart-Berlin-Köln, S. 171-186.

*Heckel*, Martin (1983): Deutschland im konfessionellen Zeitalter (*Deutsche Geschichte* Bd. 5, hrsg. von Joachim Leuschener), Göttingen.

*Heinekamp*, Albert (1979): Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Thomasius, in: *Studia Leibnitiana* XI/1, S. 92-97.

*Hellendorf*, Georg Friedrich von (1720): Unbegreifliches Bedencken/ über den gegenwärtigen Zustand des Justitien-Wesens/ und dessen künftige Verbesserung, in: *Thomasius, Christian: Ernsthafte/ aber doch Muntere und Vernünftige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand außerlesene Juristische Händel*, 2. Teil, Halle 1720, S.1-34 (=JH 2/I).

*Herrmann*, Manfred (1968): Der Schutz der Persönlichkeit in der Rechtslehre des 16.-18. Jahrhunderts. Dargestellt anhand der Quellen des Humanismus, des aufgeklärten Naturrechts und des Usus modernus (Beiträge zur neueren Privatrechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Instituts für Neuere Privatrechtsgeschichte der Universität zu Köln. Hrsg. von H. Hübner), Stuttgart-Köln-Mainz.

*Herrmann*, Ulrich (1988): Kind und Familie im 18. Jahrhundert. in: ders. (Hrsg.), *Das Kind im 18. Jahrhundert. Beiträge zur Sozialgeschichte des Kindes*. Unter Mitarbeit von Helmuth Albrecht, Ulrich Herrmann, Urte von Kortzfleisch und Gerhard Trommler, Lübeck, S. 9-22.

- (1991): Historische Bildungsforschung und Sozialgeschichte der Bildung. Programme - Analysen - Ergebnisse, Weinheim.
  - (1993): Aufklärung und Erziehung. Studien zur Funktion der Erziehung im Konstituierungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Weinheim.
- Hertius*, Joannes Nicolaus (1712): *Elementa prudentiae civilis, Ad fundamenta solidioris doctrinae jacenda, magnâ cum accuratone adornata*, 3. Aufl., Frankfurt/M.
- Heumann*, Christoph August (1721): *Acta Philosopharum*, in: ders., *Acta Philosophorum*, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica, Nebst beygefügt Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern, Zwölftes Stück (Bd. II, 1. Buch), Halle, S.825-875.
- Hinrichs*, Carl (1971): *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen.
- Hobbes*, Thomas (1998): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. u. eingel. von Iring Fetscher. Übers. von Walter Euchner, 8. Aufl., Frankfurt/M.
- Hoerster*, Norbert (1992): *Klassische Texte der Staatsphilosophie*, 7. Aufl., München.
- Hoffmann*, Johann Adolf (1758): *Politische Anmerkungen von der wahren und falschen Staatskunst, worinnen aus den Geschichten aller Zeiten bemerket wird, was den Regenten, Bürgern und Einwohnern eines Landes zuträglich oder schädlich ist*, 3. Aufl., Hamburg (Erstausg. 1740).
- Hofmann*, Hasso (1982): *Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie*, in: Reinhard Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung (Symposium Wolfenbüttel 1981)*, Berlin-New York, S. 12-46.
- Hohberg*, Wolf Helmhard von (1682): *Georgica Curiosa. Das ist: Umstaendlicher Bericht und klarer Unterricht von dem Adelichen Land- und Feld-Leben/ auf alle in Teutschland uebliche Land-und Haus-Wirthschafften gerichtet*, Nürnberg.
- Hoke*, Rudolf (1973): *Die Staatslehre des jungen Thomasius. Seine Erstlingsschrift aus dem Jahre 1672*, in: Gerhard Frotz (Hrsg.), *Festschrift Heinrich Demelius zum 80. Geburtstag: Erlebtes Recht in Geschichte und Gegenwart*, Wien, S. 111-125.
- Holzhey*, Helmut (1983): *Philosophie als Eklektik*, in: *Studia Leibnitiana* XI/1, 19-29.
- (1989): *Initiiert Thomasius einen neuen Philosophentypus?*, in: Werner Schneiders (Hrsg.), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 37-51.
- Horn*, Conrad (1623): *Philosophia moralis sive civilis doctrinae de moribus*, Libri IV, Frankfurt.



- Hossenfelder*, Malte (1985): *Stoa, Epikureismus und Skepsis* (= Die Philosophie der Antike 3, Bd. 3 der Geschichte der Philosophie, hrsg. von Wolfgang Röd), München.
- Hubatsch*, Walter (1955): Das Zeitbild bei Christian Thomasius, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* Jg. 4/4, 15. Juli 1955, S. 507-508.
- Huber*, Ulrich (1694): *De jure civitatis, libri tres. Novam Juris Publici Universalis disciplinam continentes. Insertis aliquot de jure sacrorum & Ecclesiae, capitibus. Editio tertia, Priore multo locupletior. Cum Indice rerum necessario, Franequerae, Apud Henricum Amama, & Zachariam Taedema, Bibliopolas.*
- (1710): Freye Rede Von der Pedanterey (lat. 1687), in: Chr. Thomasius, *Einleitung zur Hof-Philosophie, oder/ Kurtzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu Bedencken und vernünfftig zu schliessen [...]*, Frankfurt und Leipzig (Anhang).
- Hunter*, Ian (1998): Religious Toleration and the pluralisation of personhood. Christian Thomasius' program for the deconfessionalisation of society, in: *Southern review: an Australian journal of literary studies*, Bd. 31, H.1, S. 38-53.
- Ilting*, Karl-Heinz (1983): *Naturrecht und Sittlichkeit: Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart.
- Jaumann*, Herbert (1994): Frühe Aufklärung als historische Kritik: Pierre Bayle und Christian Thomasius, in: Sebastian Neumeister (Hrsg.), *Frühaufklärung (Romanistisches Kolloquium, Bd.6)*, München, S. 149-170.
- (1995): *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden-New York-Köln 1995.
  - (1997): *Bücher und Fragen. Zur Genrespezifität der Monatsgespräche*, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 395-404.
- Jerouschek*, Günter (1993): Die Hexenverfolgungen als Problem der Rechtsgeschichte, in: *ZNR* 15. Jg. 1993 Nr. 3/4 (Forschungsbericht).
- (1995): Christian Thomasius, Halle und die Hexenverfolgungen, in: *Juristische Schulung*, 35. Jg., Heft 7, S. 576-581.
- Joseph*, Martin (1913): Die Ethik des Naturrechtslehrers Christian Thomasius mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 26.
- Justi*, Johann Heinrich Gottlob von (1760): *Die Natur und das Wesen der Staaten als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policy, und Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Gesetze abgehandelt*, Berlin, Stettin, Leipzig.
- Kant*, Immanuel (1991): *Die Metaphysik der Sitten*, Bd. VIII der Werkausgabe in zwölf Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. (1. Aufl., 1977).

- Kemper*, Herwart (1990): Schule und bürgerliche Gesellschaft. Zur Theorie und Geschichte der Schulreform von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Teil I: Bürgerliche Öffentlichkeit und öffentliche Schulen: Aufklärung und Neuhumanismus, Weinheim.
- Kersting*, Wolfgang (1995): Der Kontraktualismus im deutschen Naturrecht, in: Otto Dann/ Diethelm Klippel (Hrsg.), Naturrecht-Spätaufklärung-Revolution (Studien zum 18. Jahrhundert Bd. 16), Hamburg, S. 90-110.
- Kimmich*, Dorothee (1993): Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge, Darmstadt.
- Kleinheyer*, Gerd (1992): „Grundrechte, Menschen- und Bürgerrechte, Volksrechte“ Artikel in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart (1. Aufl. 1975), Bd. 2, S. 1047-1082.
- Klippel*, Diethelm (1976): Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Paderborn.
- (1987): Naturrecht als politische Theorie. Zur politischen Bedeutung des deutschen Naturrechts im 18. und 19. Jahrhundert, in: Hans Erich Bödeker/ Ulrich Herrmann (Hrsg.), Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 8), Hamburg, S. 267-293.
- Knigge*, Adolph Freiherr von (1977): Über den Umgang mit Menschen, hrsg. von Gert Ueding. Mit Illustrationen von Chodowiecki und anderen, Frankfurt/M. (Erstausg. 1788).
- Kobusch*, Theo (1993): Die Entdeckung der Person. Metaphysik und modernes Menschenbild, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien.
- Kondylis*, Panajotis (1986): Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München.
- Kortzfleisch*, Urte von (1988): Schulbildung im 18. Jahrhundert. Anspruch und Wirklichkeit, in: Johannes Oehme (Hrsg.), Das Kind im 18. Jahrhundert. Beiträge zur Sozialgeschichte des Kindes. Unter Mitarbeit von Helmuth Albrecht, Ulrich Herrmann, Urte von Kortzfleisch und Gerhard Trommer, Lübeck, S. 43-54.
- Krieger*, Leonard (1957): The German Idea of Freedom. History of Political Tradition, Boston.
- Larenz*, Karl (1943): Sittlichkeit und Recht, Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre, in: ders. (Hrsg.), Reich und Recht in der deutschen Philosophie, Stuttgart und Berlin, Bd. I, S. 169-412.
- LaRochefoucauld*, Francois de (1699): Gemüts-Spiegel durch die köstlichsten moralischen Betrachtungen, Lehrsprüche und Maximen, Leipzig.
- Lieber*, Hans-Joachim (1991): Hrsg.: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn.

- Lieberwirth*, Rolf (1955a): Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk, Weimar.
- (1955b): Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk, Autorreferat, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* Jg. 4/4, 15. Juli 1955, S. 559-562.
  - (1964): Christian Thomasius und August Hermann Francke in ihrem Verhältnis zum brandenburgisch-preußischen Staat, in: August Hermann Francke. Festreden und Kolloquium über den Bildungs- und Erziehungsgedanken bei August Hermann Francke aus Anlaß der 300. Wiederkehr seines Geburtstages 22. März 1963, hrsg. vom Rektor der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, S. 74-78.
  - (1977): *Die historische Entwicklung der Theorie vom vertraglichen Ursprung des Staates und der Staatsgewalt*, Berlin.
  - (1989): Christian Thomasius und die Gesetzgebung, in: Werner Schneiders (Hrsg.), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 173-186.
  - (1994a): Christian Thomasius (1655-1728), in: Günter Jerouschek/ Arno Sames (Hrsg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Hanau und Halle, S. 29-45.
  - (1994b): Die Gründung der Universität Halle aus dem Geist des Naturrechts: Die Frühzeit, in: Gunnar Berg/ Hans-Hermann Hartwich (Hrsg.), *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Von der Gründung bis zur Neugestaltung nach zwei Diktaturen*, Opladen.
  - (1997): Strafrecht bei den ersten Juristen der Universität Halle, in: Erich Donnert (Hrsg.), *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günther Mühlpfordt*, Bd. 2: Frühmoderne, Weimar-Köln-Wien, S. 21-30.
- Link*, Christoph (1979): *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre*, Wien-Köln-Graz.
- (1985): Rechtswissenschaft, in: Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, aus Anlaß des 250jährigen Bestehens d. Verlags Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 120-141.
- Locke*, John (1992): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Übers. von Hans-Jörn Hoffmann, hrsg. und eingel. von Walter Euchner, 5. Aufl., Frankfurt/M.
- Lorenz*, Dagmar (1987): *Vom Kloster zur Küche: Die Frau vor und nach der Reformation Dr. Martin Luthers*, in: Barbara Becker-Cantarino (Hrsg.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik. Die Situation der Frau vor dem Hintergrund der Literatur- und Sozialgeschichte*, unveränd. Nachdruck der 2. Aufl. von 1985, Bonn, S. 7-35.
- Luden*, Heinrich (1805): *Christian Thomasius, nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt, mit einer Vorrede von Johann Müller*, Berlin.

- Luig*, Klaus (1980): Zur Bewertung von Christian Thomasius' Strafrechtslehren als Ausdruck liberaler politischer Theorie, in: *Studia Leibnitiana* XII/2, S. 243-252.
- (1981): Bemerkungen zum Problem des gerechten Preises bei Christian Thomasius (1655-1728), in: Karl-Heinz Pollok (Hrsg.), *Tradition und Erneuerung. Gedenkschrift für Johann Riederer*, Passau, S. 167-179.
  - (1985): Aufklärung und Privatrechtswissenschaft, in: Notker Hammerstein (Hrsg.), *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen, S. 159-179.
  - (1987): Christian Thomasius, in: Michael Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, 2. erw. Aufl., Frankfurt/M., S. 227-256.
  - (1989): Das Privatrecht von Christian Thomasius zwischen Absolutismus und Liberalismus, in: Werner Schneiders (Hrsg.), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 148-72.
  - (1991): Christian Thomasius, Artikel in: Adalbert Erler/ Ekkehard Kauffmann (Hrsg.), *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Bielefeld, S. 186-196.
  - (1995): „Thomasius, Christian“, Artikel in: Stolleis, Michael (Hrsg.), *Juristen: ein biographisches Lexikon; von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München.
  - (1997): Thomasius als Praktiker auf dem Gebiete des Privatrechts, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 119-138.
- Macpherson*, Crawford B. (1990): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke, übers. von Arno Wedekind, 3. Aufl., Frankfurt/M.
- Maier*, Hans (1995): Halle und die deutsche Staatswissenschaft, in: Hans-Hermann Hartwich (Hrsg.), *Universitätsjubiläum und Erneuerung. Die Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im dreihundertsten Jahr ihres Bestehens 1994*, Opladen, S. 65-84.
- Maier*, Hans/ *Rausch*, Heinz/ *Denzer*, Horst (1986): Hrsg.: *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. 1: Von Plato bis Hobbes, 6. überarb. und erweiterte Aufl., München 1986; Bd. 2: Von Locke bis Max Weber, 5. völlig überarbeitete und um einen Beitrag erweiterte Aufl., München 1987.
- Maurer*, Michael (1997): Christian Thomasius oder: Vom Wandel des Gelehrtentyps im 18. Jahrhundert, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 429-444.
- Menck*, Peter (1994): Unwissenheit und Bosheit: Über die Grundlagen der Erziehung bei August Hermann Francke, in: Günter Jerouschek/ Arno Sames (Hrsg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Hanau und Halle, S. 182-419.

- Mende, Georg* (o.J.): Die Universität Halle als Zentrum der deutschen Aufklärung, in: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, hrsg. im Selbstverlag der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, o. O. u. J., S. 1-11.
- Mentzel, Friedrich Franz* 1993: Pietismus und Schule. Materialien und Studien zur Geschichte der Berliner Schule 1691-1797, Hohengehren.
- Miethke, Jürgen* (1991): Politische Theorien im Mittelalter, in: Hans-Joachim Lieber (Hrsg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn, S. 147-156.
- Mitterauer, Michael/ Sieder, Reinhard* (1991): Vom Patriarchat zur Partnerschaft: zum Strukturwandel der Familie, 4. Aufl., München.
- Mühlpfordt, Günter* (1989): Ein kryptoradikaler Thomasianer: C.A. Heumann, der Thomasius von Göttingen, in: Werner Schneiders (Hrsg.), Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 305-334.
- (1994): Halle-Leipziger Aufklärung - Kern der Mitteldeutschen Aufklärung. Führungskraft der Deutschen Aufklärung, Paradigma in Europa. (Zur ersten und zweiten Blüte der Universität Halle, in: Günter Jerouschek/ Arno Sames (Hrsg.), Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806), Hanau und Halle, S. 46-55.
- Müller, Phillip* (1714): Der Fang des Edlen Lebens durch Fremdbe Glaubens-Ehe (1689), in: Thomasius, Christian, Außerlesener und dazu gehöriger Schrifften, 2. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714, S.104-192 (=AS 2/II).
- Münkler, Herfried* (1985): Staatsraison und politische Klugheitslehre, in: Iring Fetscher/ Herfried Münkler (Hrsg.), Pipers Handbuch der Politischen Ideen, München-Zürich, S. 23-72.
- Nebe, August* (1931): Thomasius in seinem Verhältnis zu A. H. Francke, in: Max Fleischmann (Hrsg.), Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk, Abhandlungen und Aufsätze von Max Fleischmann, Alfred Rausch, Georg Baeseke u.a. (Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg, Band 2 - Christian Thomasius), Halle, S. 385-420.
- Neukirch, Johann Georg* (1726): Politisch-Moralische Maximen in der Conversation, Braunschweig.
- Neumann, Josef N.* (1994): Die physische Erziehung des Kindes - Zum Verhältnis von Medizin und Pädagogik im Erziehungs- und Bildungskonzept von August Hermann Francke (1663-1727), in: Günter Jerouschek/ Arno Sames (Hrsg.), Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806), Hanau und Halle, S. 191-207.
- Neuß, Erich* (1931): Christian Thomasius' Streit mit dem Rate der Stadt Halle, in: Max Fleischmann (Hrsg.), Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk, Abhandlungen und Aufsätze von Max Fleischmann, Alfred Rausch, Georg Baeseke u.a. (Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg, Band 2 - Christian Thomasius), Halle, S. 453-478.

- Nieser*, Bruno (1992): *Aufklärung und Bildung. Studien zur Entstehung und gesellschaftliche Bedeutung von Bildungskonzeptionen in Frankreich und Deutschland im Jahrhundert der Aufklärung*, Weinheim.
- Oehme*, Johannes (1988): Hrsg.: *Das Kind im 18. Jahrhundert. Beiträge zur Sozialgeschichte des Kindes. Unter Mitarbeit von Helmuth Albrecht, Ulrich Herrmann, Urte von Kortzfleisch und Gerhard Trommer*, Lübeck.
- Opel*, Julius Otto (1894): Einleitung in: ders. (Hrsg.), Christian Thomas. *Kleine deutsche Schriften (Festschrift der Historischen Commission der Provinz Sachsen zur Jubelfeier der Universität Halle-Wittenberg am 1. bis 4. August 1894)*, Halle, S. 1-78.
- Papin*, Isaac (1688): *La vanité des sciences, ou reflexions d'un philosophe chretien sur le veritable bonheur*, Amsterdam.
- Petrus*, Klaus (1994): „Scholastische Pedanterey“ und „anklebende credulitas“. Für oder wider die Autorität? Aspekte der Philosophie Christian Thomasius', in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVjs)* 3/1994, S. 429-446.
- Pic*, Jean (1689) [anonym]: *Discours sur la Bienséance: Avec Des Maximens & des Reflexions tres importantes & tres necessaires pour reduire vertu en usage*, La Haye.
- Poser*, Hans (1994): *Pietismus und Aufklärung - Glaubensgewißheit und Vernunft-erkenntnis im Widerstreit*, in: Günter Jerouschek/ Arno Sames (Hrsg.), *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Hanau und Halle, S. 170-182.
- Pott*, Martin (1992): *Aufklärung und Aberglaube: die deutsche Frühaufklärung im Zeichen ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen.
- Praschi(us)*, Johann Ludovicus (1688): *De lege Caritatis commentatio ad Hugo Grotii opus de Jure Belli & Pacis*, Regensburg.
- Pufendorf*, Samuel (1698): *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo. Editio Ultima, Auctior multo, & Emendatior*, Amsterdam.
- (1985): *Die Verfassung des deutschen Reiches*, Stuttgart (lat. 1667 „De statu imperii Germanici“).
  - (1994): *Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, hrsg. und übers. von Klaus Luig, Frankfurt/M.
- Rausch*, Alfred (1931): *Christian Thomasius' Bedeutung für deutsches Geistesleben und deutsche Erziehung*, in: Max Fleischmann (Hrsg.), *Christian Thomasius. Leben und Lebenswerk, Abhandlungen und Aufsätze von Max Fleischmann, Alfred Rausch, Georg Baeseke u.a. (Beiträge zur Geschichte der Universität Halle-Wittenberg, Band 2 - Christian Thomasius)*, Halle, S. 249-281.
- Rechenberg*, Adam (1719): *Lineamenta philosophiae civilis, cum dissertatione de S. R. Imperii Regimento*, 6. korr. Aufl., Leipzig.

- Reichardt*, Johann Friedrich (1989): Deutschland. Eine Zeitschrift, hrsg. von J. F. Reichardt (1796). Auswahl, hrsg. und mit einer Studie „Die Zeitschrift ‘Deutschland’ im Kontext von Reichardts Publizistik“ versehen von Gerda Heinrich, Leipzig.
- Reinhard*, Wolfgang (1990): Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution, in: Hans Fenske/ Wolfgang Reinhard u.a. (Hrsg.), Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, nach der von den Autoren durchgesehenen Aufl. von 1987, Frankfurt/M.
- Rengstorf*, Karl Heinrich (1989): Johann Heinrich Michaelis und seine Biblia Hebraica von 1720, in: Norbert Hinske (Hrsg.), Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus (Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung Bd. 15), Heidelberg, S. 15-64.
- Ricken*, Ulrich (1997): Christian Wolffs Beitrag zur Ausbildung der deutschen Wissenschaftssprache, in: Erich Donnert (Hrsg.) Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt, Weimar-Köln-Wien, Bd. 2, S. 97-108.
- Riedel*, Manfred (1992): „Gesellschaft, bürgerliche“ Artikel in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart (1. Aufl. 1975), Bd. 2.
- Röd*, Wolfgang (1970): Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. Und 18. Jahrhundert (Diss.).
- Rohr*, Julius Bernhardt von (1730): Einleitung Zu der Klugheit zu leben Oder Anweisung Wie ein Mensch zu Beförderung seiner zeitlichen Glückseligkeit seine Actiones vernünfftig anstellen soll, 3. Aufl., Leipzig.
- Röhrich*, Wilfried (1989): Denker der Politik. Zur Ideengeschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Opladen.
- Roscher*, Wilhelm (1874): Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, München 1874.
- Rousseau*, Jean-Jacques (1981): Der Gesellschaftsvertrag, übers. von Hermann Denhardt und mit einer Einleitung von Werner Bahner, 4. Aufl., Leipzig.
- (1998): Emil oder über die Erziehung. In neuer dt. Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Vollst. Ausg., 13. unveränd. Aufl., Paderborn-München-Wien-Zürich.
- Rüping*, Hinrich (1968): Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule (I.D.), Bonn.
- (1989): Theorie und Praxis bei Christian Thomasius, in: Werner Schneiders (Hrsg.), Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 137-147.
- Ruppert*, Wolfgang (1984): Bürgerlicher Wandel. Die Geburt der modernen deutschen Gesellschaft im 18. Jahrhundert (Diss.), Frankfurt/M.

- Saage*, Richard (1989): *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M.
- (1994): *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant. Mit einem Vorwort „Kant und der Besitzindividualismus“ von Franco Zotta*, 2. aktual. Aufl., Baden-Baden.
- Sauter*, Johann (1932): *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre*, Wien, verwendete Ausgabe: Nachdruck 1966, Frankfurt/M.
- 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, S. 333-363.
- Scharffenberg*, Friedrich Wilhelm (1723): *Die Kunst complaisant u. galant zu conversieren*, Chemnitz.
- Scheffers*, Henning (1980): *Höfische Konvention und die Aufklärung: Wandlungen des Honnête-homme-Ideals im 17. und 18. Jh.*, Bonn (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik; Bd. 93).
- Schmidt*, Werner (1995): *Ein vergessener Rebell. Leben und Wirken des Christian Thomasius*, München.
- Schneiders*, Werner (1971): *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New-York.
- (1979): Christian Thomasius als Aufklärer, in: *Studia Leibnitiana* XI/1, S. 3-21.
  - (1983a): *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilkritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung: Abt. 2, Monographien; Bd. 2).
  - (1983b): *Zwischen Welt und Weisheit. Zur Verweltlichung der Philosophie in der frühen Moderne*, in *Studia Leibnitiana* XI/1, S. 2-18.
  - (1985): *Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters*, in: Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, aus Anlaß des 250jährigen Bestehens d. Verlags Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 58-92.
  - (1987): *Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus. Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, nicht nur im 18. Jahrhundert*, in: Hans Erich Bödeker/ Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung - Politisierung der Aufklärung* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 8), Hamburg, S. 32-52.
  - (1989a): Hrsg.: *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg.
  - (1989b): *300 Jahre Aufklärung in Deutschland. Einführung zu: ders. (Hrsg.), Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg.



- (1989c): *Thomasius politicus*. Einige Bemerkungen über Staatskunst und Privatpolitik in der aufklärerischen Klugheitslehre, in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus* (Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung Bd.15), Heidelberg, S. 91-110.
  - (1990): *Hoffnung auf Vernunft*. Aufklärungsphilosophie in Deutschland, Hamburg.
  - (1991): *Das philosophische Frauenzimmer*. Essay in: *Tradition et émancipation: catalogue de l'exposition = Tradition und Emanzipation: Katalog der Ausstellung/ par/ von Claude Weber und & Frank Grunert; mit einem Essay von Werner Schneiders*, Luxembourg, S. 50-94.
  - (1997): *Christian Thomasius und die Philosophie des Friedens*, in Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 467-477.
- Schrader*, Wilhelm (1894): *Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle*, Teil I und II, Berlin.
- Schröder*, Peter (1997): *Thomas Hobbes, Christian Thomasius and the seventeenth century debate on the church and state*, in: *History of European Ideas*, Vol. 23, No. 2-4, S. 59-79.
- (1999): *Christian Thomasius zur Einführung*, Hamburg.
- Schubart-Fikentscher*, Gertrud (1954): *Unbekannter Thomasius*. *Thomasiana*, Heft 1, Weimar.
- (1955): *Christian Thomasius* (Festvortrag 22. Jan. 1955), in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* Jg. 4/4, 15. Juli 1955, S. 499-506.
  - (1957): *Decorum Thomasiai*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Ges.-Sprachw. Reihe VII/1, S. 173-182.
- Schulz*, Georg-Martin (1988): *Tugend, Gewalt und Tod. Das Trauerspiel der Aufklärung und die Dramaturgie des Pathetischen und des Erhabenen*, Tübingen.
- Schulz-Falkenthal*, Heinz (1955): *Christian Thomasius - Gesellschafts- und Zeitkritik in seinen „Monatsgesprächen“ 1688/89*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* Jg. 4/4, 15. Juli 1955, S. 533-554.
- Schwab*, Dieter (1992): „*Familie*“, Artikel in: *Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck* (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart (1. Aufl. 1975), Bd. 2, S. 253-301.
- Schwan*, Alexander (1991): *Politische Theorien des Rationalismus und der Aufklärung*, in: *Hans-Joachim Lieber* (Hrsg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn, S. 157-257.
- Scudery*, Madelaine de (1682): *Les Conversation sur divers sujets*, Amsterdam (2 Bd.).

- Sellin*, Volker (1992): „Politik“, Artikel in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart (1. Aufl. 1975), Bd. 4, S. 789-875.
- Simson*, Gerhard (1951): Christian Thomasius. Der Sieger über den Hexenwahn, in: ders.: *Fünf Kämpfer für Gerechtigkeit*, München, S. 1-52.
- Spizelius*, Theophilus [Spitzel, Gottlieb] (1687): *Die Gebrochene Macht der Finsternuß oder Zerstörte Teuflische Bunds- und Buhlfreundschaft mit den Menschen: Das ist Gründlicher Bericht wie und welcher Gestalt die abscheuliche und verfluchte Zauber-Gemeinschaft mit den Bösen Geistern angehe, wie dieselbe zu- und fortgehe; Ob/ und auf was Art und Weise sie wiederum zergehe/ und denen Teufflichen Bunds-Verwandten/ aus dem äussersten Seelen-Verderben wider geholffen werden könne; [...] Augsburg.*
- Stammen*, Theo (1992): in: Dirk Berg-Schlosser/ Theo Stammen (Hrsg.), *Einführung in die Politikwissenschaft*, 5. neubearb. Aufl., München.
- Stammen*, Theo/ *Riescher*, Gisela/ *Hofmann*, Wilhelm (1997): Hrsg.: *Hauptwerke der politischen Theorie*, Stuttgart.
- Steinvoth*, Ulrich (1994): *Stationen der politischen Theorie. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Weber*, Stuttgart.
- Stolleis*, Michael (1988): *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, 1. Band *Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, München.
- (1990): *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt/M.
- Störig*, Hans-Joachim (1998): *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, nach der erw. Neuausgabe von 1992, Frankfurt/M.
- Sträter*, Udo (1995): *Aufklärung und Pietismus - das Beispiel Halle*, in: Hammerstein, Notker (Hrsg.), *Universitäten und Aufklärung (Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa, hrsg. v. d. Gesellschaft für die Erforschung für das achtzehnte Jahrhundert)*, Göttingen, S. 49-61.
- Stromberg*, Eberhard (1975): Christian Thomasius (1655-1728). Ein Wegbereiter der Toleranz und Humanität im Zeitalter des Naturrechts, in: *Juristenzeitung* 30. Jg. der *Deutschen Rechtszeitschrift und der Süddeutschen Juristenzeitung*, Tübingen, S. 56-59.
- Teutophilus*, Christianus (1685): *Entdeckte Gold-Grube in der Accise*, Das ist: Kurtzer/ jedoch gründlicher Bericht von der Accise, Daß dieselbe nicht allein die allerreichste/ sondern auch Politeste/ billigste/ und nützlichste/ ja eine gantz nöthige collecte, und also Zwiefacher Ehren werth sey ... Allen Obrigkeiten zu grossen Aufnehmen/ und populirung Ihres Landes/ denen Staats- und Cammer-Bedienten/ zur Verminderung Ihrer Geld-Sorge/ und denen Unterthanen zur Erleichterung ihrer Last, Zerst.

- Torreblanca*, Franciscus (1623): *Daemonologia, sive de Magia naturali daemoniaca licita et illicita*, Moguntiae.
- Tubies*, Helga (1975): *Prudentia Legislatoria bei Christian Thomasius (I.D.)*, München.
- Vairasse d'Allais*, Denis (1689): [anonym] *Eine Historie der Neu gefundenen Völcker Sevarambes genannt/ Welche einen Theil des Dritten festen Landes/ so man sonst den das Süd-Land nennet/ bewohnen*, Sultzbach.
- van Dülmen*, Richard (1990): *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: *Das Haus und seine Menschen 16.-18. Jahrhundert*, München.
- (1993): *Gesellschaft der Frühen Neuzeit: kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. Beiträge zur historischen Kulturforschung*, Wien-Köln-Weimar.
  - (1994): *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd. 3: *Religion, Magie, Aufklärung*, München.
- Vollhardt*, Friedrich (1997): Hrsg.: *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen.
- von Raumer*, G. W. (1836): *Christian Thomasius und die Entstehung der Universität Halle*, in: *Hallisches Patriotisches Wochenblatt, Drittes Quartal*, 36. Stück, 3. Sept. 1836, S. 1137-1143.
- von Westphalen*, Raban Graf (1979): *Akademisches Privileg und demokratischer Staat*, Stuttgart.
- Walravens*, Else (1993): *Enlightenment and Intersubjectivity. Thomasius' Theory of Reasonable Love and Kant's Second Formulation of the Categorical Imperative*, in: *The World of the Enlightenment. Die Welt der Aufklärung*. Ed. by Bruno Coppiepers, Brussels, S. 9-25.
- Weber*, Max (1996): *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hrsg. und eingel. von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, 2. Aufl., Weinheim.
- Weber*, Wolfgang (1997): *Zwischen Fürstenabsolutismus und Räteherrschaft. Zur Rolle des gelehrten Beamten im politischen Denken des Christian Thomasius*, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 79-97.
- Webster*, Johann (1719): *Untersuchung der vermeinten und so genannten Hexereyen. Worinn zwar zugegeben wird, daß es an mancherley Betrug und Affereyen nicht fehle, auch, daß viele Persohnen von ihrer Melancholischen Phantasie oft gewaltig hinters Licht geführet worden: Im Gegentheil aber die Fabel, daß der Teuffel leibhaftig einen Pact mit den Hexen mache; oder, daß er an den Hexen sauge, und sich fleischlich mit ihnen vermische; oder aber, daß die Zaubereyen sich in Katzen und Hunde verwandeln, Wetter machen, u.d.g. können, durchaus gelegnet und umge-*

stossen wird. [...] Aus dem Englischen ins Teutsche übersetzt, nebst einer Vorrede des Hrn. Geheimbden Raths Thomasii, Halle.

- Wedemeyer*, Irmgard (1955): Das Menschenbild bei Christian Thomasius, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Jg. 4/4, 15. Juli 1955, S. 509-532.
- Welher*, Hans-Ulrich (1989): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Erster Band: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815, München.
- Weigl*, Engelhard (1997): Schauplätze der deutschen Aufklärung. Ein Städterundgang, Reinbek bei Hamburg.
- Welzel*, Hans (1990): Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 4. Aufl., 2. unveränd. Nachdruck der Aufl. von 1962, Göttingen.
- White*, Andrew Dickson (1913): Sieben große Staatsmänner im Kampfe der Menschheit gegen Unvernunft, München.
- Wieacker*, Franz (1996): Privatrechtsgeschichte der Neuzeit: unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung. 2. Neubearb. Aufl. von 1967, 2. unveränd. Nachdruck, Göttingen.
- Wiebking*, Wolfgang (1973): Recht, Reich und Kirche in der Lehre des Christian Thomasius (Diss.), Tübingen.
- Wittkowski*, Wolfgang (1997): Aufklärung, Ethik, Religion. Die Goldene Regel des Thomasius und Lessings Nathan, in: Friedrich Vollhardt (Hrsg.), Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen, S. 445-463.
- Wolf*, Erik (1927): Grotius, Pufendorf, Thomasius (Bd. 11 der Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie, hrsg. von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert), Tübingen.
- Wothge*, Rosemarie (1955): Über Christian Thomasius und den Unterricht im Deutschen, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Jg. 4/4, 15. Juli 1955, S. 555-558.
- Wuendschen*, Johann Wilhelm (1680-83): Neu vermehrt- und verbessertes Memoriale Oeconomico-Politico-Practicum, Oder Unterrichtung/ Wie die Hausshaltungs-Aemter/ Rittergueter/ Forwerge oder Meyereyen und andere Haushaltung ... nuetzlich verwaltet ... werden koennen ... Allen denen/ So Aemter/ ... und ... Gueter verwalten lassen/ als auch ... ins kuenfftige zu verwalten gedencken/ sehr nuetzlich und ausfuehrlich vorgestellt, Frankfurt und Leipzig (4 Bände).
- Wundt*, Max (1992): Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen, 2. unveränd. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1945, Hildesheim-Zürich-New York.
- Zippelius*, Reinhold (1991): Geschichte der Staatsideen, 8. verbess. Aufl., München.

*Zurbuchen, Simone* (1996): Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius, in: Fiametta Palladini/ Gerald Hartung (Hrsg.), Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung: Werk und Einfluß eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694-1994), Berlin, S. 169-180.

## Sachregister

- Absolutismus 14f., 18, 68, 81, 97, 117, 139, 153, 168, 172, 357, 359f.
- Adel, Adlige (auch Edelleute, -mann) 99, 139, 175, 185, 189, 200f., 205, 209f., 236, 254, 275, 305f., 316f., 322f., 332, 338
- Affekte 42f., 46f., 53f., 56, 60, 116, 118, 122-124, 141, 144f., 199f., 203, 206, 240, 247, 251, 263, 266, 269, 292, 310, 312-324, 326f., 330, 333, 340
- Affektentheorie (auch -lehre, -psychologie) 23, 45-47, 122, 124, 137, 148, 180, 275, 310f., 313f., 316f., 328
- Allgemeinwille (Gemeinwille) 83f., 90, 96
- Amt (auch Amtsethos u.ä.) 22, 69, 83, 86, 88, 100, 120-122, 131, 138, 140, 142-145, 147-151, 160f., 163-166, 168, 180, 207, 236, 238, 242, 258, 279, 282-284, 286-293, 304, 360
- Ämtertrennung (Fürst, Lehrer) 142, 145
- Amtsträger (auch -inhaber) 22, 181, 187, 282, 296, 360
- Angebot und Nachfrage 350f.
- Anstand (auch Anständigkeit, Anstandslehre) 21f., 55, 60f., 63, 105, 150, 191-193, 213f., 226, 230, 352, 254f.
- Anthropologie 26, 43, 55, 78, 180, 211, 310, 312, 323, 346, 363,
- Arbeit (auch Arbeitslosigkeit) 163, 179, 189, 235, 307, 321, 330-339, 342f., 345, 347, 350, 354, 356, 362
- Arbeitsethik (auch -ethos) 23, 189, 235, 329, 331, 339f., 362, 364
- Arbeitssteilung (Fürst, Lehrer) 144f., 151, 282, 293, 359
- Aristokratie 71, 95-97, 99
- Aristotelismus 75, 126, 180, 236, 284, 301
- Arkanbereich (auch -politik u.ä.) 138, 152, 281, 290-292
- Armut (Armuth) 185f., 302, 316, 329, 331, 337
- Atheismus (Atheisterei) 29, 52, 170-173, 207, 286
- Atheisten 52, 170-173, 205
- Aufklärer, Aufklärung 13f., 16, 18, 44, 51, 126, 135, 138f., 146, 149f., 182, 200, 206, 244f., 278, 280, 284, 290f., 294, 302, 309, 359, 361
- aufklärerisch 13, 33, 42, 149, 151, 181, 244, 262, 266f., 277, 307, 339,
- Auswanderung (s. Emigration) 171
- Beamter (auch Beamtenschaft, -tum, Staatsbeamter, -diener) 13, 120, 138, 147f., 155, 166, 176, 180, 188, 282f., 288, 290, 292, 295-297, 304**
- Befehl (imperium) 63f., 72, 89, 102, 104, 108, 110, 126, 142-144, 170, 223, 280, 290, 292, 304, 355
- Begriffe, angeborene (auch Prinzipien) 31f., 48, 50, 261f.
- Beleidigung (auch Beleidigungsverbot) 107f., 219f., 225, 227, 238f., 328, 348
- Berufsstände, berufsständisch 235, 321, 323, 328, 339, 361
- Besitz (auch -losigkeit, -streben u.ä.) 78, 81, 224, 315, 317, 322f., 329-331, 333, 335, 339f., 342f., 346, 354
- Besitzbürger, besitzbürgerlich 81, 345f., 354f., 362
- Besitzindividualismus, besitz-individualistisch 335, 340, 345
- Bettelei (Betteley) 186, 320, 322, 337
- Boden 343f.
- Böse, das 47f., 57f., 109, 120, 125, 128, 172, 195, 298, 311
- Bürger 20, 23, 65, 81, 85, 87f., 90, 96, 104, 111f. 129, 140, 145, 172-175, 185, 189, 196, 209, 228, 231, 233, 236, 254, 280f., 287, 295, 307, 310, 317, 322, 340, 353-355, 357-359, 362

- Bürgerkrieg 57, 74, 140  
 Bürgertum 14, 204f., 210, 236, 245, 362
- Christen** (auch -verfolgung) 44, 154f., 160, 271f.  
 Christent(h)um 44, 73, 128, 154, 166, 168, 207, 296  
 Christus 38, 145, 164, 170, 207, 266f.
- Decorum** 21f., 49, 54-57, 60, 63f., 66f., 104f., 110, 113, 118-120, 128-131, 141-143, 184, 191-233, 237-240, 242, 245, 252f., 263, 275, 288, 298f., 301, 304-306, 314, 321f., 325f., 328, 330, 339, 348, 355, 357, 361f.  
 Dekalog 37, 39  
 Demokratie 15, 71, 95-97, 99  
 Denken, bürgerliches (auch Ideen) 15, 20, 23, 70, 80f., 85f., 88, 97, 123, 139, 174, 186, 189, 200, 202, 206, 210f., 230-232, 235f., 241f., 250, 254, 272, 274f., 278, 283, 298, 300f., 304, 312, 322-325, 327f., 330-333, 340, 347, 349, 352, 354, 357, 361-364  
 Denkfreiheit 172, 308  
 Deutsch (Sprache) 14, 17, 23, 135, 139, 178, 182, 198f., 209, 244, 260, 281, 283, 295, 299, 306f.  
 Diebstahl 104, 168, 345  
 Dissidenten 82, 115, 276  
 Dogmatismus 284-286
- Egalität** 45, 235, 244f., 247, 306, 326, 362, 364  
 Egoismus, egoistisch 54, 141, 223, 232, 312, 321f.  
 Ehe 22, 39, 75f., 104, 155, 233-235, 243f., 247-255, 261, 304, 321, 323  
 Ehefrau 252-254  
 Ehre (auch Ehrbegriff) 86, 107, 120, 171, 194-196, 199, 226f., 238, 241f., 246, 257, 285, 292, 314, 316, 318-320, 325-328, 330f.  
 Ehrgei(t)z 43, 46, 53, 55f., 115, 144f., 203, 251, 275, 310, 312, 314-317, 319-321, 323, 325f., 330  
 Ehrlichkeit 21, 55, 293, 326  
 Eigentum (auch Privat-) 23, 70, 72, 75, 85f., 103, 110, 171, 224, 227, 254, 315, 317f., 321, 323, 328, 331, 235, 338, 340-347, 354f., 362f.  
 Elend 34, 162, 171, 179, 265f., 292, 318  
 Elite 175, 304, 360  
 Elternschaft 22, 207, 233f., 250, 260-263, 321, 323, 328  
 Emanzipation, emanzipatorisch 23, 36, 39, 63, 66, 74, 138-140, 153, 158, 160f., 210f., 245-248, 252, 255, 261, 286, 292, 295, 301, 324, 327, 329-331, 339, 361f., 364  
 Emigration 88, 156, 171, 173, 282  
 empirisch 31, 45, 123, 125, 134f., 137, 154, 181, 192, 201, 210, 212, 230, 295, 298f., 315, 351  
 Enttheologisierung 26f., 36, 39f., 66, 74  
 Epikureer, epikureisch 29, 33, 55, 127, 205, 311  
 Ethik 18, 21, 23, 31, 33, 43f., 62, 113, 115, 118f., 122, 124, 136, 139, 180, 191, 193f., 196-198, 215, 220, 222, 226f., 243, 245, 272, 298, 305, 310-314, 322, 329, 333f.  
 Eudämonismus, eudämonistisch 27, 33, 51-53, 65, 141, 216
- Fakultät, Juristische** 15, 182f., 260, 287, 295, 305  
 Familie 75f., 250, 329f., 334  
 Frau 76, 139, 206f., 234f., 237, 243-250, 252-257, 259, 261, 306f.  
 Freiheit 15, 50, 55, 77, 81, 102f., 108, 110, 115f., 120, 140, 142, 174, 194-196, 227f., 238, 241, 243, 275, 282f., 285f., 345, 348-352, 355, 358, 363  
 Freiheit, natürliche 70, 74, 76f., 79, 82, 84f., 255, 279, 315  
 Freiheit, politische 15, 91, 97  
 Freunde (auch Freundschaft) 34, 57, 79, 124, 143, 194f., 198f., 204, 207, 216-218, 228, 233-235., 238-243, 254, 291f., 294, 306f., 311, 329, 333, 357  
 Freundlichkeit, freundlich 54f., 114, 149, 212, 221, 228-230, 236, 240, 242, 246, 280, 337  
 Frieden 28, 32-35, 39, 49, 54-58, 65f., 74, 78f., 81f., 85, 92, 95, 97-99, 108f., 111, 113-115, 120, 128-130, 141-143, 145, 153, 157, 160f., 163, 165, 167f., 174, 197, 207, 209, 214-218, 225-228, 231, 243, 263f., 274f., 279, 281, 283,

- 289, 298, 323, 328, 342f., 347, 356, 358f., 362
- Furcht 44, 46, 55, 59f., 72, 78-80, 102, 114, 116, 131, 142, 144, 149f., 215, 263, 359
- Fürsorge 345, 354
- Fürst 22, 59, 64, 69, 81, 84-88, 93, 96f., 104, 107f., 114f., 121, 130, 133, 136, 138, 140-152, 155f., 160-173, 175, 177, 199f., 209, 215, 253, 279, 280-282, 284-289, 291-294, 301, 321, 328, 337, 351, 353, 358-360
- Fürstenstaat 14, 108, 135, 165, 282
- Galanterie, galant 198f., 206, 234, 237, 246, 254, 299, 300f., 306
- Gefälligkeit (auch Gefälligkeits-pflicht) 198, 209, 216, 219-225, 227-230, 237, 239, 248, 251, 335, 345, 347f.
- Geistliche 154, 157
- Geld 154, 169, 186, 250f., 254f., 283, 302, 314-316, 333f., 337, 341, 348, 352
- Geldgei(t)z 43, 46, 53, 115, 144, 154, 199, 235, 251, 275, 310, 312, 314, 316-320, 323, 326, 330, 334, 340
- Gemeineigentum (Gemeinschaft der Güter, Gütergemeinschaft) 15, 103, 317, 321, 323, 342-346, 249f., 316, 318, 343, 345
- Gemeinschaftspflichten 71, 344
- Gemeinwohl (auch Gemeinnutz u.ä.) 28, 31f., 34f., 58, 81, 84, 88, 118f., 121, 184, 186, 198, 263, 266, 280, 296-298, 300-303, 308, 311, 333, 335f., 339, 350, 353
- Gemütserkennungskunst 121f., 124f., 138, 148
- Gemütsruhe 33, 51, 55, 57, 59, 65, 83, 120, 124, 128, 197, 214f., 217, 249f., 252, 264-266, 273, 311f., 321, 326, 329, 333
- Gerechtigkeit 21, 29, 54f., 61, 63, 108f., 113, 126, 129, 191, 194, 209, 213, 255, 281, 345, 358
- Geringe (Geringere) 203, 209, 212, 217, 237-240, 242, 346, 251
- Gesellschaft, bürgerliche 15, 20, 79, 92, 95, 160, 191, 209, 228, 321, 330, 340f., 362
- Gesellschaft, ständische (auch Ordnung) 22, 191, 193, 204, 209, 212, 234f., 237f., 247, 323, 327, 339, 361f.
- Gesellschaftsvertrag (auch Sozial-) 69f., 76f., 82-84, 86, 89f., 96, 232
- Gesellschaftszustand 29, 72, 318, 328, 341, 351, 354
- Gesetz, bürgerliches 29, 97, 340
- Gesetz, Mosaisches (auch Recht) 38, 133f.
- Gesetz, natürliches 28-30, 36f., 45, 51, 55, 78, 92, 95
- Gesetzgeber (Gesetzgebung, Gesetzgebungsklugheit) 22, 28-30, 38f., 41, 50-52, 64-66, 97f., 101, 103-108, 120, 125-127, 129-133, 135-138, 141, 163, 177, 182f., 270, 293f., 341, 359, 361
- Gesinde 75-77, 207, 233, 235f.
- Gewalt 14, 59, 79, 84f., 90, 93, 96f., 99, 104, 111, 116, 129f., 141, 146, 148-150, 154f., 157, 160f., 163, 199f., 207, 232, 261, 263, 268, 282, 289, 324
- Gewalten (exekutive, judikative, legislative) 96-98
- Gewaltenteilung 84, 140, 148, 358
- Gewaltmonopol 64, 106, 191, 218, 328
- Gewinn (auch -streben) 59, 187, 321f., 332-334, 339, 348, 352, 362
- Gewissensfreiheit 88, 114f., 153, 158f., 182, 206, 283, 292, 358, 363
- Gewissenszwang 74, 115, 140, 155f.
- Gewohnheitsrecht 175, 178f., 183, 258, 328
- Glaubensgemeinschaft 154, 159, 165
- Gleichheit 15, 45, 49, 76, 82, 212, 214, 219-221, 223, 226, 229, 242, 247, 254, 315, 318, 331, 347f., 362
- Glück (auch Glückse[e]ligkeit) 15, 28, 30, 33-35, 37, 39, 42, 44f., 48-56, 58f., 64f., 80f., 109, 111, 113, 115f., 118, 120, 127-129, 140-142, 144f., 149f., 160, 194-196, 214f., 217, 220, 223, 226f., 231, 238, 248f., 251, 255, 262, 264-266, 273, 278-280, 297f., 300f., 305, 311-314, 319-323, 326, 328-330, 332f., 339, 346, 356-359, 363
- Gnade, göttliche 44, 266, 288, 290, 296
- Gott (GOtt) 28-30, 32, 34-37, 39, 41, 50-52, 59, 71, 74, 78, 85, 92, 94f., 104f.,



- 128, 133, 144, 151, 155, 158-160, 162-164., 166, 170, 172, 206f., 218, 238, 250, 265f., 277, 287f., 290, 292f., 300, 323f., 339
- Gottesdienst 37, 155, 158f., 163, 166, 173, 332
- Gottesgnadentum 92-94, 169
- Gottlosigkeit 33, 206
- Gute, das 47, 51, 57f., 109, 127f., 145, 195, 273, 311
- Handel** 75, 77, 80, 120, 184f., 224, 250, 335, 340f., 347, 349, 354
- Handwerk 184f., 188
- Hausherr (Hausvater) 75-77, 83, 97, 200, 233, 253, 270, 305, 321, 330
- Hausstand 204, 322
- Hauswirtschaft (Haußwirthschaft) 139, 185-188
- Heilige Schrift 39, 41, 44, 54, 178, 253
- Heirat (Heyrath) 155f., 185, 249-252, 364
- Herrschaft (imperium) 68, 70, 72-74, 77, 79, 84f., 88-94, 103f., 109f., 112f., 126, 141-144, 146-151, 169, 231, 272, 279f., 293, 340, 355, 358f., 363
- Herrschaftsvertrag (Unterwerfungsvertrag) 69, 82-86, 88-90, 95f., 106, 112f., 255, 279
- Herrscher 77, 84-91, 95-99, 101, 104, 111, 114, 130, 139, 143f., 148f., 151, 162, 166f., 169, 279f., 295, 304, 359
- Hexe, Hexerey 256-260
- Hierarchie, soziale 229f., 233, 240, 315, 317f., 321, 324f.
- Hilfsbedürftigkeit 35, 53, 74, 76, 216, 223, 226, 239, 245
- Hochmut (Hochmuth, Hoffarth) 219f., 226f., 240, 257, 314, 325, 335, 338, 348
- Hochschullehrer 22, 281, 283
- Hof 93, 139, 156, 180, 199-201, 205, 208-210, 234-236, 239, 246, 275, 291-293, 299-301, 304f., 360
- Honestum 21, 45, 49, 54-58, 60f., 63f., 66, 104, 113-116, 128f., 141f., 191, 193-195., 197, 214-219, 226f., 241f., 252, 299, 312, 326
- Ideengeschichte, politische** 18, 63, 230, 363
- Individualisierung, Individualismus 14, 117, 153, 158, 230-232, 273, 311, 322f., 363
- Individualität 32, 45-49, 54, 109, 126, 269, 273f., 310, 313, 315-317, 328
- Individualwohl (Privat-) 34f., 58, 84, 119, 186, 263, 280, 296, 298
- Individuum 21-23, 26, 31-35, 55-58, 61f., 65, 70f., 74, 76, 84, 91, 115, 121f., 141f., 149, 171, 181, 184, 186, 189, 195f., 204, 209, 216f., 231-235, 237, 261f., 266, 269, 271f., 274f., 278-280, 283, 296f., 300, 302-304, 308, 319, 321f., 324f., 327, 331, 340, 342, 354, 356, 360
- Integration, soziale 130f., 197f., 215f., 221, 228, 230f., 321, 357
- Intoleranz 74, 82, 93, 140, 157, 165, 169, 172f., 207, 275f., 285-287, 295
- Investition 185, 333f., 343
- Irrtum 47, 51, 115, 257f., 262, 268, 320, 352, 355
- ius divinum 36-41, 61
- Juden** 170, 201, 207, 257
- Jurisprudenz 36-40, 66, 115, 120, 138f., 161, 179, 201, 295f., 300, 303, 306
- Juristen 17, 39, 138, 170, 174f., 177-179, 181-183, 188, 236, 293f., 296, 305, 327, 353
- Justizreform 173, 178, 180f., 183, 270
- Justizwesen 173-177, 180, 182, 305, 308, 359
- Justum 21, 49, 54-58, 60-67, 69, 104, 107-116, 128f., 136, 141-143, 145, 174, 191, 214-216, 218-220, 226-228, 253, 355, 358
- Kaiser** 96, 98, 154
- Kameralismus, kameralistisch 81, 136, 185, 190
- Katholiken 169, 173
- Katholizismus, katholisch 93, 158, 169, 258, 336
- Kauf 224, 348f., 352f.
- Kaufmannschaft (auch Kaufleute) 139, 187, 201, 236, 305, 317, 324, 338
- Ketzer 155, 168
- Ketzerey 115, 258
- Ketzermacherei 157, 169

- Ketzerverurteilung (auch -verfolgung) 74, 155
- Kinder 13, 32, 148, 174, 233, 235, 247, 250, 252, 255, 260-263, 265, 267, 270, 274-278, 321, 329
- Kirche 40, 98, 140, 145, 153-163, 165f., 168, 205, 221, 272, 286, 288, 292, 356, 358, 361, 363
- Kirchenrecht 98, 119f., 134, 138, 153f., 162f., 165f., 173
- Klerus, Kleriker 155, 159, 258, 274, 327, 335f.
- Klugheit 39, 59, 63, 69, 118-121, 123-135, 137-140, 142, 177, 184, 186f., 192, 203, 217, 229, 234f., , 237f., 241, 251, 254, 290f., 293, 329f., 332-334, 339, 361
- Klugheitsbegriff 118, 125, 139
- Klugheitslehre 21f., 24, 59, 118, 120, 122, 125f., 128f., 133, 135, 137-139, 180, 184, 187, 217, 235, 237, 239f., 244f., 251, 290, 298, 314, 325, 329f., 362
- Knecht (auch -schaft) 75-77, 235, 306, 315f.
- Kommunikation 31f., 34f., 123, 200, 206, 245f., 249, 255, 307
- Kompetenz, soziale 197, 298f.
- konfessionsneutral 98, 153, 158, 166, 336, 358
- Konflikt, sozialer 58, 73f., 78, 82, 157, 164, 169, 199, 207, 209, 215, 225, 230, 301, 327, 342, 362
- Konfliktprävention 53, 87, 198f., 210, 215f., 221, 228, 231, 238, 240, 275, 298, 321, 343, 346, 357
- Konsens (Consens) 70, 77, 89, 93, 343
- Kontraktualismus, kontraktualistisch 22, 69f., 74, 91-93, 97, 99, 101-103, 106, 108, 110-112, 140, 159, 185, 231f., 279, 354, 359
- Konventionen 196, 210, 213, 232, 330
- Konversation (Conversation) 122f., 200, 234, 237, 239, 245-247, 249f., 255, 283, 298, 329
- Krieg 34, 53, 57f., 74, 78f., 87, 94, 99, 109-111, 120, 140f., 146, 153, 157, 192, 215, 224, 281, 300, 342
- Kriegszustand 75, 78
- Kurfürst 93f., 97, 156, 284, 287
- Landesräumung (consilium abeundi, emigratio) 171
- Landesverweisung (exsilium, relegatio) 169, 171
- Landstand 189, 200, 323
- Landwirtschaft 181, 187, 189f.
- Latein 14, 245, 295, 306, 308
- Legalität 62, 172, 198
- Legitimation 14, 40, 51, 65, 70, 72, 85, 89, 91-94, 112, 140, 163, 167, 229, 359
- Legitimität 65, 88, 91, 99, 100, 107, 155, 159, 164, 168, 288, 359
- Lehrer 22, 114, 131, 140, 142, 144-151, 160, 182, 190, 207, 209, 258, 267-271, 275, 282, 284, 287-292, 302f., 308, 324, 335, 359f.
- Lehrfreiheit 151, 181f., 269, 283-288, 308, 360, 364
- Leutse(e)ligkeit, leutse(e)lig 215, 222-225., 236f., 242
- Liberalismus 14f., 232, 286
- Liebe, unvernünftige 46, 247f., 250, 262f., 265, 311-314, 316, 321, 323, 326
- Liebe, vernünftige 33-35, 43f., 46, 65, 83, 201, 215, 217, 219, 222, 225-227, 229, 232, 243, 247-252, 255, 281, 311-313, 317f., 320, 326, 334, 346
- Liebe 46, 54, 110, 113, 144f., 149, 160, 191, 198, 202, 221, 225, 239-241, 247, 249f., 252, 255, 263, 311, 314, 316, 323, 342
- Loyalität 168f., 280f., 283, 287-289, 291, 295
- Lutheraner 156, 166, 169, 257
- Macht 55, 68, 72, 78, 85, 87, 89, 93, 96, 98, 101, 104, 107, 109, 111, 140, 144f., 147f., 150f., 153-159, 169, 176, 198, 207, 215, 231, 279f., 282, 286, 293, 318, 353, 358f.
- Majestät 87f., 90, 92, 94-96, 126, 161, 260, 287
- Mangel 72, 75, 77, 80, 195, 315
- Markt 34, 81, 331, 335, 340f., 347-352, 354, 362
- Marktethik 348
- Meinungsfreiheit 151, 182, 269, 283, 285, 288, 358, 363

- Menschenbild 53, 83, 114, 116, 141, 151, 231, 273, 277, 310, 313
- Menschenrecht 15, 70, 103, 109, 286, 346, 358
- Mitbürger 56, 110, 280, 330f., 354
- Mitmenschlichkeit 217f., 226, 228, 249, 312, 323
- Mitteldinge (indifferentia, adiaphora) 96, 163f., 197, 203f., 206, 211, 213, 275
- Monarchie 71, 84, 91, 94-97, 99f., 112, 143, 147, 151
- Monarchomachen 87, 90
- Mönchstum 321, 336
- Moral 21, 27, 37, 49f., 57-61, 66f., 101, 103, 110f., 113-117, 127, 129f., 141, 150, 167, 191, 198, 202, 215f., 230, 261, 269, 302, 308, 346, 352f., 355, 359, 363
- Moralität 49, 51, 62, 172
- Moralphilosophie 50, 55, 63f., 118, 124, 136, 311, 313
- Moraltheologie 39f., 66, 73
- Müßiggang 254, 268, 312, 317, 321f., 331, 335, 337, 339
- Nächstenliebe 33, 44, 208, 221f., 311f.
- Narren (stulti, Toren) 51f., 56f., 60, 125, 141-145, 147, 149-151, 203, 239, 282, 311, 336
- Naturgesetz 28f., 36f., 54, 78, 95
- Naturrecht passim
- Naturzustand (status naturalis) 29, 70f., 73-80, 106, 185, 216, 341, 347f., 350, 352f.
- Nehrstand 204f., 317
- Notwehr 85, 328
- O**brigkeit 20, 22f., 38, 95, 102, 104, 131, 147, 156f., 159f., 166, 197, 200, 207, 279-282, 288f., 291f., 299, 345, 358
- Offenbarung (Offenbahrung) 37-41, 44, 261, 295f., 332, 341
- Öffentlichkeit 13f., 23, 151, 187, 248, 260, 281, 283, 305
- Oikos 75f., 78, 80, 186, 188, 233, 235
- Okkupation 343f.
- Ökonomie 118f., 184-190, 193f., 298
- Orthodoxie, lutherische 127, 140, 155f., 158, 206, 274, 286, 288, 295
- P**apsttum (Papstthum) 138, 155, 157f., 176, 188, 204, 207f., 274f., 291, 302, 308, 327
- Paradigmenwechsel, anthropologischer 31, 41f., 46, 65, 79, 116, 141, 203, 216, 247, 313, 360
- Paternalistisch 68, 81, 150
- Pedant, Pedanterey 286, 298f., 301
- Philosophia practica 24, 118f., 138, 193, 267, 297f., 306, 329
- Philosophie 13, 40-42, 44, 61f., 100, 123, 138, 142, 184, 188, 190, 192-194, 198, 201, 244f., 257f., 265, 296-298, 300f., 303, 305f., 314, 317
- Pietismus, pietistisch 43, 158, 178, 197, 205-207, 271f., 275f., 288, 336
- Pietisten 158, 206-208, 274f., 288, 334
- Politik (politic, politique) 16, 20, 22, 35, 38, 63, 68f., 74, 118-125, 128, 130, 132f., 136-140, 142, 151, 156, 164, 169, 174, 180, 184, 187f., 190, 193f., 217, 238, 240, 245, 290-293, 298, 305, 360f.
- Polizeistaat 81, 186
- Polygamie 39f.
- Praktikabilität 177, 185, 244
- Praxisbezug (auch -orientierung) 14, 16, 181, 278
- Preis 86, 347-351, 353
- Preisbildung 81, 348f., 351
- Preisfreiheit 348, 350-352, 354
- Privatklugheit 63, 132, 135, 217, 329, 361
- Privatmann (privatus) 16, 186f., 189, 236, 283, 288, 296
- Privatrecht 70, 104, 107, 345, 348, 350-352, 355
- Protestantismus, protestantisch 43f., 71, 115, 156, 160, 176, 332, 337
- prudentia 18, 38, 63, 118f., 121, 124-139, 142, 144, 151, 201, 217, 289, 291, 297, 334, 361
- R**at (consilium) 30, 51, 63f., 100, 102, 104, 116, 125f., 132-135, 137, 142-146, 150-152, 173, 178, 183, 254, 269, 278, 288-290, 294, 308, 359
- Ratgeber 51, 59, 100, 114, 135, 138, 142f., 146, 148f., 173, 181, 253, 282, 289f., 293

- Recht, angeborenes 103, 106  
 Recht, angenommenes (ius acquisitum) 105, 355  
 Recht, Justinianisches 136, 175, 179  
 Recht, Kanonisches 136, 175f., 178-180, 258  
 Recht, positives 57, 62-65, 104f., 107-111, 115, 183, 226, 254, 281, 341, 353  
 Recht, Römisches 98, 175f., 178-180, 183, 154, 258, 338, 353  
 Recht, teutsches 175, 178-181, 183  
 Rechtsbegriff 28, 57, 59f., 62, 69, 102f., 105-107, 109, 111, 194  
 Rechtsgehorsam 60, 62, 104, 114, 215, 281, 361  
 Rechtsgleichheit 220, 327, 331, 346  
 Rechtsordnung 37, 70, 73, 81, 84f., 101, 109, 111, 114f., 121, 133, 174-176, 216, 218, 228, 231, 256, 289, 357, 359, 361  
 Rechtsphilosophie 27, 40f., 64, 121  
 Rechtspositivismus 40, 64f., 107f.  
 Rechtsreform 137, 174, 176, 178, 294  
 Rechtssicherheit 81, 101f., 135, 137, 140, 145, 174, 182, 279, 292, 346, 353  
 Rechtsstaat, rechtsstaatlich 14, 22, 69, 101-103, 109-113, 115-117, 140, 168, 231, 346, 357-359, 363  
 Reform 100, 121, 137, 176-182, 270, 289, 292, 296, 302, 304f., 308f., 359f.  
 Reformation 156, 160, 176, 258  
 Regierung 15, 84, 91, 95-97, 112f., 125f., 166, 290, 294, 308  
 Regierungsform 84, 91f., 96f., 120  
 Regiment 91f., 95, 97, 110, 121, 132, 140, 148, 151, 162, 165, 235, 253, 286, 294  
 Reichtum 120, 186-188, 194-196, 205, 227, 251, 257, 292, 314-318, 320-322, 330-336, 339  
 Religion 40, 92, 94, 115, 148f., 153, 157-160, 163-166, 168, 172f., 208, 221, 230, 272, 276, 282, 363  
 Religionsfreiheit 85, 88, 111, 115, 153, 155, 165-172, 281, 283, 292, 358, 363  
 Revolution 83, 87, 100, 150  
 Ruhm 55, 241, 320, 325f.  
 Säkularisierung 36, 51, 59, 66, 71, 138, 153, 158, 168, 363  
 Schüler 13, 27, 90, 266-269, 172, 274  
 Seele 26, 31, 42f., 46, 55f., 96, 100, 124, 161, 194, 197, 221, 257, 261, 265, 298, 313, 346  
 Selbstaufklärung 13, 44, 303, 308  
 Selbsterhaltung 48, 50, 52f., 85, 106, 223, 312, 314, 332  
 Selbstliebe 33, 54, 262, 311, 316  
 Selbstverwirklichung 322, 332, 339  
 Seligkeit 39, 115, 155, 265  
 Sensualismus, sensualistisch 46-48, 261, 316  
 Sexualität, sexuell 46, 75, 243, 247f., 250-252, 255, 257, 330  
 Sinnlichkeiten 41, 46, 56, 194, 250, 252  
 Sitten (Landessitten) 62, 86, 129-131, 179, 192, 196-198, 200-205, 207, 209-213, 217, 229f., 233, 240-243, 253f., 275, 304, 322, 339  
 socialitas 26, 31, 33, 35f., 42, 45, 49, 52f., 58, 65, 71, 75, 77, 224, 251, 280, 312  
 Souveränität 87, 90, 95-99, 141, 146, 157f., 160f., 163-165, 173, 207, 280, 289, 340, 358f., 361  
 Sozialdisziplinierung 200, 328  
 Sozialität 34, 54, 65, 196, 221, 311  
 Sozialprestige 317, 324f., 327  
 Sozialstruktur 75, 316  
 Spruchkollegium 260, 353  
 Staatsaufgaben 81, 88, 185f., 279, 354  
 Staatsform 71, 83, 89-91, 95-97, 99, 358  
 Staatskirchenrecht 161, 167, 173  
 Staatsklugheit 20, 63, 120f., 125, 132, 329  
 Staatsreligion 154, 157, 166  
 Staatsstreich 155f.  
 Staatszweck 80f., 85-87, 97, 106, 111f., 140, 185, 354, 359  
 Ständemodell (auch -ordnung) 202, 204, 230, 240, 315, 323, 361  
 Standesbegriff 235, 239, 324f., 328, 361  
 Standesgrenzen 209, 214, 239f., 328, 361  
 Strafe 30, 42, 59, 102, 104, 106, 108, 111, 114, 142, 144f., 149f., 171, 215, 268f.  
 Student 139, 180, 183, 200, 242, 298, 301-303, 305-307, 317f.

- Superiorität, ehemännliche 39, 252f., 255, 261
- Territorialismus** 153, 166
- Teuf(f)el 249, 257-260
- Theologen 17, 39, 92, 94, 135, 145, 156f., 159, 161, 163, 166f., 169, 197, 207, 258, 296, 305, 307
- Theologie 14f., 36-41, 44, 46, 74, 93, 115, 138f., 161, 170, 253, 258, 286, 288, 296, 303, 314, 317, 341
- Toleranz 114-116, 140, 153, 155, 158, 165-170, 172f., 222, 225, 276, 288, 295
- Tyrannie (Tyrannis), tyrannisch 95f., 138, 144, 146f., 151, 161, 269, 293, 359
- Ungehorsam** 87f., 104, 282, 289
- Ungleichheit 45, 49, 72f., 75, 201, 203f., 209, 212, 220, 226, 229, 233, 237, 242f., 247, 253, 313, 315-319, 321f., 342, 346f.
- Universität 16, 98, 138f., 151, 176, 180-182, 188, 190, 200, 210f., 234, 236, 242, 270, 274f., 278, 284, 287, 292, 294-309, 360, 364
- Unschuldszustand 51, 70-73, 341
- Utilitarismus, utilitaristisch 29, 50, 59, 66, 204, 240, 244f., 264, 301, 303, 318, 330, 333, 335
- Verfassungsbeschluß** 89-91, 95
- Vernünftigkeit 28, 48, 143, 217, 280, 343, 345f.
- Vernunftlehre 122, 180, 243-245, 268, 297-299, 305
- Vernunftnatur 28, 31, 37, 45
- Vernunftrecht 28, 32, 35, 37-39, 65, 70
- Vertragsfreiheit 228, 349-352, 354
- Vertragsgedanke 34, 69, 102, 112f., 344
- Vertragsmodell 69, 80, 82, 88, 99, 109-113
- Vertragstheorie 70, 75, 106, 112
- Vertragstreue 88, 108, 168, 219, 227f.
- Volkssouveränität 83, 88, 90-93, 95
- volonté générale 83, 344
- Vornehme 203, 209, 239f., 251, 302, 346
- Vorurteile (praeiudicia) 14, 32, 50f., 170, 181, 184, 245, 259, 262, 268, 278, 284f., 295, 297f., 313, 328
- Vorurteilsfreiheit 181, 284
- Wehrstand** 201, 204f., 317
- Weisheit (Weißheit) 44, 57, 125, 127-129, 144, 150, 194f., 203, 212, 243, 264-270, 283, 285, 297, 302f., 305f., 308, 315, 322, 325f., 335
- Weltklugheit 127, 197
- Widerstand 15, 85, 87f., 90f., 93, 149, 165, 169-171, 173, 279, 282
- Willensprimat 31, 42, 47, 49, 55, 65, 79, 116, 141, 203, 247f., 265, 313
- Willens(un)freiheit 43, 142, 149, 266, 273
- Wirtschaftspolitik 22, 120, 153, 184f.
- Wohlanstand 54f., 80, 91, 110, 185, 223, 226, 280, 321, 329-334, 339, 354
- Wollust 43, 46, 56, 80, 115, 130, 144f., 199, 251, 257, 275, 292, 310, 312, 314, 316-320, 323, 326, 330, 335, 348, 350
- Zauber, Zauberey** 256-260
- Zeremonien 135, 155, 159, 163-165, 201, 209f.
- Zwang 30, 55, 60-63, 72f., 84f., 101f., 104-106, 108-110, 115f., 130f., 136, 142-146, 160, 165, 173, 177, 182, 202, 218, 226f., 242f., 263, 265, 269, 272-274, 276, 278, 281, 299, 301, 321, 355