

## ZUM 200-JAHR-JUBILÄUM DES JOSEFINISCHEN TOLERANZPATENTS (13. OKTOBER 1781)

„Gott bewahre mich davor“, so schrieb Kaiser Josef II. am 20. Juli 1777 an seine Mutter Maria Theresia, „zu denken, daß es gleichgültig sei, ob die Staatsangehörigen protestantisch werden oder Katholiken bleiben, und noch weniger, ob sie dem Cultus anhängen oder ihn wenigstens beobachten, den sie von ihren Vätern überkamen. Alles, was ich besitze, würde ich darum geben, wenn sämtliche Protestanten Ihrer Staaten zum Katholizismus übertreten würden.“ Nach dieser einigermaßen bekannten Sentenz setzt er mit einer Definition der Toleranz fort, die schon kurze Zeit später seine Religionspolitik bestimmte: „Bei mir will das Wort Toleranz nur sagen, daß ich in allen bloß irdischen Dingen Jedermann ohne Unterschied der Religion anstellen würde, ihn Güter besitzen, Gewerbe ausüben, Staatsbürger sein ließe, wenn er hiezu befähigt und dem Staate und seiner Industrie zum Vortheile wäre.“ Mit diesem Zitat versuchte vor hundert Jahren eine auch heute noch zur Standardliteratur gezählte Monographie über das Toleranzpatent<sup>1)</sup> nicht nur den Unterschied zwischen dem „König der Aufklärung in Berlin“ und dem „Kaiser der Aufklärung“ anzudeuten, sondern auch Wesen und Grenzen der hierorts artikulierten Duldungsbereitschaft zu markieren. Dies in Erinnerung zu rufen und das ideengeschichtliche Umfeld zu skizzieren, ist Zielsetzung und Aufgabenstellung dieses Beitrags.

Das Toleranzpatent verknüpft die reichsrechtliche Terminologie mit dem Anspruch zu territorialkirchlicher Regelungskompetenz. Es weist zurück zu den Kodifikationen des Reichsreligionsrechts und zugleich nach vorne in die Zukunft territorialstaatskirchenrechtlicher Ordnung.

Diese Ambivalenz von Sprache und Intention will bedacht sein. Deshalb wird nach einer Analyse des Patents (1. ) dieses Dokument zunächst auf der Folie des Reichsreligionsrechts (2. ), sodann als staatsrechtliche Grundlage des österreichischen Protestantismus (3.) und schließlich vor seinem geistesgeschichtlichen Hintergrund (4. ) zu würdigen sein.

### 1. Der Inhalt des Toleranzpatents<sup>2)</sup>

Vorbereitet durch verschiedene landesfürstliche Verordnungen — die

Hofentschließung vom 30. Juni 1781 verdient hervorgehoben zu werden, weil sie bereits verfügte, daß „das ganze Religionspatent, wo irgendeines eingeführt war, von nun an aufgehoben, alle darin anbefohlenen Ausübungen eingestellt und in keinem Stück, außer daß sie kein öffentliches Religions-exercitium haben, ein Unterschied zwischen katholischen und evangelischen Untertanen mehr gemacht werden solle“ —, erging mit Datum vom 13. Oktober 1781 das sogenannte Toleranzpatent.

Es setzt ein mit dem Ausdruck der Überzeugung von der Schädlichkeit allen Gewissenszwanges und vom Nutzen einer christlichen Toleranz sowohl für die Religion als auch für den Staat. Ist mit letzterem ein national-ökonomisches Motiv angesprochen, das bereits unter Karl VI. und Maria Theresia<sup>3)</sup> Toleranzforderungen erheben ließ und auch in dem zitierten Brief Josefs II. anklingt, so zeigt die Ablehnung des Gewissenszwanges ein Wesensmerkmal der Staatslehre des aufgeklärten Absolutismus<sup>4)</sup>.

Im Gegenüber zum römischen Katholizismus, dessen bevorrechtigte Stellung nicht tangiert wurde, gewährte Josef II. den Anhängern der evangelischen Bekenntnisse, den Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten, sowie den nichtunierten Griechen „ein ihrer Religion gemäßes Privatexercitium“, sofern nicht — wie etwa in Schlesien<sup>5)</sup> — aufgrund älteren Rechts die öffentliche Religionsausübung bereits zugestanden worden war. Da es dem Landesherrn oblag, das Ausmaß seiner Gerechtsame zu umschreiben, gebot Josef insbesondere das Recht zur Errichtung von Bethäusern und Schulen, wobei die Gottesdienststätten äußerlich nicht als solche erkannt werden durften. Dieses Recht wurde freilich davon abhängig gemacht, daß es jeweils mindestens hundert Familien in einem bestimmten territorialen Umkreis in Anspruch nahmen. Bedeutsam, weil darin ein Ansatz zu Korporationsrechten zu erblicken ist, wurden die Bestimmungen hinsichtlich der Bestellung von Schulmeistern und Pastoren. Jene Lehrer und geistlichen Amtsträger, deren Unterhalt die Gemeinde trug, konnten auch von dieser bestellt werden: „Den akatholischen Inwohnern eines Ortes, wenn selbe ihre Pastoren dotieren und unterhalten, die Auswahl derselben, wenn aber solches die Obrigkeiten auf sich nehmen wollen, hätten sich diese des Juris praesentandi allerdings zu erfreuen, jedoch behalten Wir Uns die Confirmation dergestalten bevor, daß, wo sich protestantische Consistoria befinden, diese Confirmationen durch selbe, und wo keine sind, solche entweder durch die im Teschnischen oder durch die in Hungarn schon bestehenden protestantischen Consistoria erteilet werden, insolange bis nicht die Umstände erfordern, in den Ländern eigene Consistoria zu errichten“<sup>6)</sup>.

Hinsichtlich der Rechtsprechung in den das Religionswesen der Akatholiken betreffenden Gegenständen wurde verfügt, daß dieselbe von den politischen Behörden wahrzunehmen sei, allerdings mit der Auflage, in diesem Falle Pastoren beizuziehen und nach den Religionsgrundsätzen der Protestanten zu judizieren. Die weitere Rekursmöglichkeit an die Hofstelle wurde freigegeben.

Daß den pfarramtlichen Rechten der katholischen Geistlichkeit kein Abbruch geschah, ist den Bestimmungen über die *jura stolae* zu entnehmen, die dem als *Parochus ordinarius* bezeichneten katholischen Pfarrer vorbehalten blieben, so daß die Pastoren als eine Art Vikare derselben angesehen wurden. Auch die Mischehenregelung<sup>7)</sup> weist ein deutliches Gefälle zugunsten der römisch-katholischen Kirche auf. Zwar wurden die bisher üblichen Reverse abgeschafft, doch an ihre Stelle trat die Vorschrift, daß bei katholischen Vätern alle Kinder katholisch zu erziehen seien, im konfessionell umgekehrten Fall (protestantischer Vater, katholische Mutter) die Kinder jeweils der Konfession des gleichgeschlechtlichen Elternteiles zu folgen haben. Allerdings wurde den Akatholiken die Teilnahme an Prozessionen und Funktionen der dominanten Religion freigestellt, sowie die Eidesformel ihren Religionsgrundsätzen gemäß entworfen.

Das Wesen der gewährten bürgerlichen Toleranz läßt sich auch daran feststellen, daß nunmehr die Akatholiken zum Häuser- und Güterankauf, zu Bürger- und Meisterrechten, zu akademischen Würden und „Civil-Bedienstungen“ im Dispensweg zugelassen wurden. Die Bestimmung, daß „auf die Rechtschaffenheit und Fähigkeit der Kompetenten, dann auf ihren christlichen und moralischen Lebenswandel lediglich der genaue Bedacht genommen werden“ soll, verdeutlicht den Bruch mit der bisherigen Praxis, die davon ausgegangen war, daß allein der Katholizismus „Treu und Glauben“ hielte und damit Fundament der habsburgischen Erblande wäre. Die Duldbereitschaft gegenüber Akatholischen wurde indes sehr bald durch die Einführung des Präklusivtermins erheblich eingeschränkt. Es war offenbar zunächst gedacht, die Vergünstigungen des Toleranzpatents nur jenem Personenkreis zuzubilligen, der sich innerhalb einer bestimmten Frist als akatholisch meldet; das „Religionserklärungsgeschäft“ (Hofkanzleidekret vom 17. Mai 1782) sollte möglichst beschleunigt werden und bis Ende des Jahres 1782 abgeschlossen sein. Nachträgliche Meldungen, vorerst überhaupt ausgeschlossen, wurden infolge der hohen Zahl doch gestattet, aber an einen mindestens sechswöchigen Unterricht beim katholischen Pfarrer gebunden.

Die Initiative zu diesem „terminus directorius“ dürfte vom Gurker Fürst-

bischof Franz Joseph Anton Grafen Auersperg<sup>8)</sup>) ausgegangen sein, dessen Diözese besonders betroffen war. Zwar hatte er die Toleranz insgesamt sehr begrüßt, doch wohl in erster Linie im Hinblick auf eine mögliche Rückgewinnung der Abgefallenen. In seinem Toleranz-Hirtenbrief, der nach allerhöchsten Korrekturen gedruckt wurde, um den übrigen Bischöfen als Muster zu dienen, schärfte er seiner Diözesangeistlichkeit ein, daß sie „mit derley Protestanten und auch mit ihren ... Pastoren nicht nur die nachbarliche Freundschaft und Eintracht ohne Verstellung oder Abneigung unterhalten, sondern auch sie in ihren Häusern besuchen und ihnen alle Gattung christlicher Liebeswerke erweisen sollet, um sie hierdurch desto leichter zu gewinnen und mittelst der göttlichen Gnade nach und nach zur Erkenntniß ihrer Irrthümer zu bringen, nach dem Beyspiel Christi selbst, welcher die Samaritaner, so jedoch den Juden eben das, was uns die Akatholische sind, waren, keineswegs verabscheuet, sondern mit seinem Wort und Gegenwart beehret hat“<sup>9)</sup>.

## 2. Das Toleranzpatent und das Reichsreligionsrecht

Die Begrifflichkeiten, die im Toleranzpatent Verwendung fanden, weisen eine deutliche Nähe zum Reichsreligionsrecht auf, wie es 133 Jahre zuvor im Westfälischen Frieden, und zwar in dem diese Materie regelnden Instrumentum Pacis Osnabrugense (IPO)<sup>10)</sup> kodifiziert worden war. Der begrifflichen und sachlichen Nähe entspricht freilich ein nicht zu übersehender Wandel, dem die Glaubensfrage in Reich und Territorien unterworfen war. So wird an diesem Dokument am Ausgang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation beides deutlich: seine Nähe zur reichsrechtlichen Regelung wie auch seine innere Entfernung.

Es ist davon auszugehen, daß die kaiserlichen Erblände von den Bestimmungen des IPO ausgenommen blieben; das wurde zwar nicht ausdrücklich festgelegt, aber aus den Sonderregelungen für Schlesien und Niederösterreich (IPO V, 38–41) zum Leidwesen des österreichischen Kryptoprotentantismus abgeleitet. So konnten sich die im IPO vereinbarten Beschränkungen des landesfürstlichen *jus reformandi*<sup>11)</sup> (Normaljahrsregelung bzw. „nach-sichtige Duldung“) hierzulande nicht auswirken und die Gegenreformation hemmen; vielmehr legitimierte das *jus reformandi*, das seit dem IPO Bestandteil der Landeshoheit war (IPO V, 30 – in der exakten Bezeichnung heißt es: *jus reformandi exercitium religionis*) und neben dem Recht zur Festsetzung der Landesreligion auch ein solches zur Toleranz gegenüber an-

deren reichsrechtlich anerkannten Religionen umfaßte, die habsburgischen Unterdrückungsmaßnahmen der Gegenreformation. War im Reich die konfessionelle Einheit zerbrochen, so war Habsburg aufgrund seiner Advokatiepflicht und aus machtpolitischen Erwägungen bestrebt, sie immerhin in den Erblanden aufrechtzuerhalten.

Erst Josef II. hat diese im IPO bereits vorgeformte Toleranzmöglichkeit ergriffen und sein *jus reformandi* im Sinne eines *jus tolerandi* wahrgenommen. Dabei griff er auf die im IPO getroffene Differenzierung in *Exercitium religionis publicum*, *exercitium religionis privatum* und *devotio domestica* (IPO V, 31, 34)<sup>1 2)</sup> zurück, wenn er 1781 den Akatholiken „in ihrer Religion gemäßes Privatexercitium“ gestattete.

Auch der Umstand, daß im Toleranzpatent lediglich die Anhänger der evangelischen Bekenntnisse, nicht eine evangelische Kirche als solche, begrifflich erfaßt wurde, läßt dessen reichsrechtliche Verwurzelung erahnen; bekanntlich standen die konfessionellen Regelungen des IPO noch unter dem Vorbehalt einer Verständigung beider Religionen (dereinen Kirche!) und deren Geltung „donec per Dei gratiam de Religione ipsa convenerit“ (IPO V, 1).

Die Art der im Dispensweg einzuholenden bürgerlichen Gleichstellung gemahnt an IPO V, 35 und die hier vereinbarten Paritätsgrundsätze. Es liegt auch in dieser Ableitung aus dem IPO begründet, daß die durch das Toleranzpatent erlaubten Kirchenbauten äußerlich nicht als solche erkannt werden und weder Turm noch Geläut noch einen direkten Zugang von der Straße aufweisen durften. Diese Zeichen der Öffentlichkeit blieben bekanntlich der dominanten Religion vorbehalten. Allerdings bezog das Toleranzpatent neben den Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten im Unterschied zum Reichsrecht, das ausdrücklich nur Katholizismus und Protestantismus (Lutheraner und seit dem IPO auch Reformierte) anerkannte, auch die nichtunierten Griechen mit ein. Freilich wird das reichsrechtliche Koordinatennetz nur an diesem Punkt durchbrochen, der die besondere Lage der habsburgischen Lande im Osten des Reiches und dementsprechend politische Rücksichtnahme auf die Schutzmacht der Orthodoxie erkennen läßt. Wenn der Zeitgenosse des Patents, der berühmte Publizist und Rechtsgelehrte Johann Stephan Pütter<sup>1 3)</sup>, diese Toleranzbestimmung des IPO auf das Reich beschränkt und sie zugunsten einer offeneren Handhabung in den Einzelterritorien umdeutet, signalisiert er den tiefliegenden Prozeß, wie er inzwischen wirksam geworden war. Allerdings blieben Sekten gemäß IPO VII, 2 von der Toleranzgesetzgebung — im Unterschied zu Preußen — ausgeschlossen. Anhängern derselben drohte im Gegenteil sogar die Prügel-

strafe<sup>13a</sup>).

### 3. Das Toleranzpatent als staatsrechtlicher Ausgangspunkt des österreichischen Protestantismus

Mit der Erlaubnis zum Exerцитium religionis privatum waren nicht nur die evangelischen Religionsverwandten erstmals in die staatliche Rechtsordnung einbezogen, sondern auch das Recht der Versammlung und Vereinsbildung derselben intendiert. Was mit dem Toleranzpatent initiiert werden sollte und wurde, darf fraglos als Kirche etikettiert werden, wie ja auch dem vorher im Untergrund befundenen Kryptoprotentantismus diese Bezeichnung gebührt, auch wenn er eine äußere Kirchenorganisation entbehren mußte.

Es fällt auf, daß das Toleranzpatent keine Ausführungen über etwaige höhere Organisationsstufen beinhaltet. Dies darf nicht zu dem Schluß führen, daß offenbar lediglich die bürgerliche Rechtsstellung der Akatholiken gewährleistet wird. Das ist auch keine Inkonsequenz, sondern entspricht durchaus den staatskirchenrechtlichen Maximen des aufgeklärten Absolutismus, der sich strikt an der Parochialstruktur orientierte und einzig die lokale Kirchengemeinde als Kirchengesellschaft anerkannte. Bei übergemeindlichen Institutionen, wie Konsistorien und Superintendenten, überlagerte die staatliche Aufsichtspflicht jedoch allfällige innerkirchliche Kompetenzen. Ein Blick über die Grenze nach Preußen bestätigt diesen Befund. Gleichwohl werden das Konsistorium in Teschen und jene in Ungarn (gedacht ist wohl an dasjenige in Modern, in der Nähe von Preßburg) angeführt, über die Amtsprüfungen und Ordinationen zu erlangen wären. Stellt das eine damit die Kontinuität zum Reichsrecht her, so legt die Nennung des zweiten die Vermutung nahe, daß dieses Kirchenwesen mit dem ungarländischen organisatorisch verbunden werden sollte. In der Tat wurden solche Überlegungen, das Toleranzkirchenwesen unter die Oberaufsicht einer für die gesamte Habsburgermonarchie zuständigen Konsistorialbehörde zu stellen, vom Fürsten Wenzel Kaunitz vertreten. Hätte es zwar den zentralistischen Tendenzen des sich herauskristallisierenden „Modernen Staates“ entsprochen, so wurde dieser Plan aber, offensichtlich um ungarische Animositäten nicht zu wecken, wieder verworfen<sup>14</sup>).

Vielmehr wurde das Teschener Konsistorium im Jahre 1784 nach Wien verlegt, wo ihm ein reformiertes Pendant zur Seite gestellt wurde. Beide unterstanden einem gemeinsamen römisch-katholischen Präsidenten, den der

Landesherr aus der Mitte der Räte der niederösterreichischen Regierung ernannte. Auch bezüglich der übrigen Mitglieder der Konsistorien und der Superintendenten stand ihm das Ernennungsrecht zu. Ihnen wurden Dienststrukturen erteilt, die gleichsam den Rang einer Kirchenverfassung einnahmen. Unbeschadet davon wurden Anstrengungen unternommen, das Toleranzkirchenwesen nach dem Vorbild ausländischer Kirchenordnungen zu regeln. Diese Bemühungen waren jedoch nicht von Erfolg gekrönt.

Die rechtliche Struktur der Kirche ist gekennzeichnet durch die Theorien des Territorialsystems, nach denen das Kirchenregiment als Ausfluß der staatlichen Souveränität dem Landesfürsten zustand. Hatte Maria Theresia in einer 1744 ergangenen Instruktion für das Teschener Konsistorium noch *jura episcopalia* für sich reklamiert und damit reichsrechtliche und kanonistische Argumentationsketten bemüht<sup>15)</sup>, so war es bei Josef das *jus territorii*, das ihn trotz katholischer Konfessionszugehörigkeit zum landesherrlichen Kirchenregiment legitimierte. Hinter diesem Begriffswandel vom sogenannten Episkopal- zum Territorialsystem verbirgt sich die absolutistische Staatslehre, für die das landesherrliche Kirchenregiment als Medium figurierete, um die staatliche Omnipotenz auch im Raum der Kirche zur Geltung zu bringen, aber eben nicht mehr aufgrund innerkirchlicher Rechtstitel, sondern als Ausdruck der *summa potestas* des Landesherrn, der unveräußerlichen Hoheitsrechte der souveränen Staatsgewalt<sup>16)</sup>. Es ist nachgewiesen worden, wie dieser Prozeß des extensiven Ausdehnens staatlicher Gemeinwohlverantwortung begleitet wird durch die Neuumschreibung des Staatszweckes<sup>17)</sup>. Die *salus publica* ist nicht mehr, wie in der Epoche des konfessionellen Absolutismus an die religiöse Einheit gebunden, sondern radikal „verdieesseitigt“, säkularisiert. Diese Vorordnung der *salus publica* vor die *cura religionis* brachte es schließlich auch mit sich, daß überhaupt erst die Toleranz als Motiv der Staatstheorie<sup>18)</sup> systematisch entfaltet werden konnte.

#### 4. Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Toleranzpatents

Mit diesem letzten Hinweis ist bereits die Frage nach dem ideengeschichtlichen Umfeld des Toleranzpatents angesprochen. Bekanntermaßen wird es nach dem Namen des Regenten als Josefinismus bezeichnet. Dieser Begriff ist freilich überaus schillernd und vielgestaltig; er hat eine eigene Problemgeschichte, die in diesem Zusammenhang nicht näher ausgeführt werden muß<sup>19)</sup>. Soviel nur: Die mit ziemlicher Schärfe aufgebrochene Kontro-

verse, ob darunter ein primär reformkatholisches Anliegen, nämlich „der Versuch einer Kirchenreform, der bei den maßgebenden Männern aus wirklicher Liebe zur Kirche erwuchs“ (Eduard Winter) zu verstehen sei, oder ob er Ausdruck jenes neuen Staatskirchentums war, zu dem der abendländische Staat um die Mitte des 18. Jahrhunderts ansetzte und „zur tödlichen Bedrohung des Katholizismus in Österreich“ geriet (Ferdinand Maaß) — zwei Interpretationen, die nicht zuletzt auf dem unterschiedlichen erkenntnisleitenden Interesse der Autoren beruhen —, ist einem insgesamt ausgewogeneren und differenzierteren Gesprächsklima gewichen. In letzter Zeit ist dabei auch der Aspekt der Toleranz stärker in den Blickpunkt gerückt<sup>20</sup>) und hat die konfessionelle Verengung, Reformkatholizismus auf der einen bzw. das auf den Katholizismus bezogene Staatskirchentum auf der anderen Seite, durchbrochen. Die dritte große Josefinismusdarstellung, jene von Fritz Valjavec, definiert ihren Forschungsgegenstand als „das Ergebnis mehrerer geistesgeschichtlicher Entwicklungsreihen, vor allem aber das allmähliche in Erscheinung tretende Ergebnis von Bestrebungen, einen Ausgleich herbeizuführen zwischen den Anschauungen der vorausgehenden Zeit auf politischem und kirchlich kulturellem Gebiet auf der einen und zwischen dem Geist der Aufklärung, den Tendenzen der Säkularisierung und Laisierung auf der anderen Seite“<sup>21</sup>) und abstrahiert damit zugleich vom eigentlichen Kernbereich des Josefinismus, der grundsätzlichen und bürokratisch-praktischen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche<sup>22</sup>). In der Folge sind diese drei Konzeptionen im einzelnen modifiziert und von neueren Arbeiten weiterentwickelt worden. Insbesondere haben die Arbeiten zum Reformkatholizismus die internationale Verflochtenheit dieser Bewegung<sup>23</sup>) herausgestellt und ihre weitgehende Konvergenz mit jansenistischem Gedankengut erhoben<sup>24</sup>). Der Stand der Forschung hat einen Standard erreicht, der eine präzisere terminologische Neufassung des Phänomens Josefinismus erlaubt. So ist erst jüngst für das Ensemble von Reformkatholizismus und Staatskirchentum der Begriff „österreichische Kirchenreform“ geprägt worden, während „Josefinismus“ in einem weiteren Sinne als „Unterbegriff des ‚aufgeklärten Absolutismus‘ ... sowie als Ausprägung der ‚praktischen Aufklärung‘“ verstanden, jedoch als Epochenbegriff auf die Regierungszeit des Kaisers beschränkt werden soll<sup>25</sup>). Es wird sich erst zeigen, ob diese Begriffserklärung allgemeine Anerkennung gefunden hat.

Nach diesen exkursartigen Zwischenbemerkungen ist erneut die Ausgangsfrage nach dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des Toleranzpatents in Erinnerung zu rufen. Aus dem vorhin Gesagten ergibt sich, daß es vor al-



lem drei Faktoren waren, welche die Duldung akatholisch Gesinnter in den habsburgischen Erblanden mit sich brachten.

Zunächst müssen die ökonomischen Staatsinteressen erwähnt werden, die bisher eine idealistische Kirchengeschichtsschreibung nicht in gebührendem Ausmaß berücksichtigte. Wurde schon unter dem Einfluß populationistischer Ideen die Vertreibung aufgefunderer Geheimprotestanten durch eine gezielte Umsiedlungspolitik<sup>26</sup>) (Transmigrationen nach Siebenbürgen) ersetzt, so führten auch wirtschaftliche Gründe zum Toleranzsystem, wobei gerade die Frage der Konkurrenzfähigkeit mit dem protestantischen Norden Europas erheblichen Anteil hatte.

Die Toleranzbereitschaft des reformkatholischen Episkopates<sup>27</sup>), der wegen seiner antikurialen Reminiszenzen einen wichtigen Pfeiler der josefinischen Kirchenpolitik bildete, resultierte einmal, wie es das Beispiel des Gurker Bischofs zeigt, aus der Absicht einer möglichen Wiedervereinigung der Konfessionen. Zum anderen ist es die „Vernünftigkeit“ der Toleranz, die durch neutestamentliche und patristische Zitate belegt wird. Schließlich aber war es das von der Naturrechtsschule der deutschen Aufklärung geprägte Selbstverständnis des josefinischen Staatswesens, das den Wandel in der Konfessionspolitik bestimmte. Der verstorbene Bonner Rechtshistoriker Hermann Conrad, dem wir neben umfassenden rechtsgeschichtlichen Darstellungen auch zahlreiche Untersuchungen zum thesesianisch-josefinischen Staat verdanken<sup>28</sup>), hat nach Auswerten der Erziehungsvorträge vor dem Erzherzog Josef<sup>29</sup>) die Abhängigkeit des kaiserlichen Toleranzsystems von den Theoremen der Naturrechtsschule erhoben.

Auf der Grundlage der rationalistischen Naturrechtslehre wurde in den beiden führenden deutschen Staaten, in Preußen und Österreich, weitgehend parallel<sup>30</sup>) der Religionszwang als Motiv staatspolitischer Direktion verworfen. Die staatspolitische Direktion als solche blieb jedoch weiterhin bestimmendes Element des Verhältnisses von Staat und Kirche; sie verwaltete das Kirchenwesen als „staatliche Polizeianstalt“ und begriff die geistlichen Amtsträger als „Offiziere der Moral“. Geändert hatte sich allerdings die Motivation, die aus dem Begriff des Staatszwecks resultierte. Anhand der *finis rei publicae* läßt sich feststellen, ob das Staatswesen einander konkurrierenden theologischen Wertmaßstäben Raum gewähren kann. Solange nämlich vornehmster Zweck des irdischen Staatsverbandes das Seelenheil seiner Gewalt unterworfen ist, solange also christlich-heilsgeschichtliche Kategorien (die Sorge für die erste Tafel des Dekalogs) den Staatszweck bestimmen, vermag eine konfessionelle Parität ohne theologische Wahrheitsfrage nicht Platz

zu greifen. Erst die aus dem Arsenal des englischen Bürgerkriegs stammende Formel von der „natürlichen Religion“, die von der Aufklärung adaptiert und auf die drei reichsrechtlich anerkannten Konfessionen angewandt wurden, bildete den Schlüssel<sup>31)</sup> für die Neuumschreibung des Staatszweckes. In ihm nimmt nun die Sorge für den konfessionellen Frieden im Rahmen der umfassenden säkularen Gemeinwohlverantwortung besonderen Raum ein. Mag man diese Metamorphose der Staatszwecklehre als heuristisches Prinzip<sup>32)</sup> der Staatstheorie anerkennen, so gilt es nun abschließend zu fragen, wie dies in der staatsrechtlichen Praxis zum Tragen kam.

Auf der staatsrechtlich-praktischen Ebene ergibt sich ein unterschiedliches Bild: während Preußen schon seit der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg aufgrund dynastischer Erbschaften und des im Jahre 1613 erfolgten Übertritts des Kurfürsten Johann Sigismund zum Calvinismus eine heterogene konfessionelle Prägung aufweist, war Habsburg stets bemüht gewesen, die katholische Einheit in seinen Landen aufrechtzuerhalten. Markiert nun das josefinische Toleranzpatent den „Verzicht des Staates auf die bisherige einseitig-katholische Staatskirchenpolitik“<sup>33)</sup> und legitimierte es den Aufbau eines akatholischen Kirchenwesens im Rahmen des vom Reichsrecht vorgegebenen Koordinatennetzes, so strebte die Entwicklung in Preußen über diesen Standard hinaus und realisierte mit dem Wöllnerschen Religionsedikt (Edikt vom 9. Juli 1788, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend) und vor allem im Allgemeinen Landrecht von 1794 die völlige Parität aller drei christlichen Konfessionen, denen ein Status als privilegierte Korporationen verliehen wurde.

Die Unterschiede sind evident; sie lassen Wesen und Grenzen der josefinischen Toleranzgesetzgebung deutlich hervortreten und liegen in dem begründet, was den „König der Aufklärung in Berlin“ zur spöttischen Bemerkung veranlaßte, daß der Kaiser an ein Leben im Jenseits geglaubt habe<sup>34)</sup>: im entschiedenen Festhalten am überlieferten katholischen Glauben. Letztlich bildete die eindeutige kaiserliche Option zugunsten der katholischen Heilslehre die Schranke für die staatskirchenrechtliche Emanzipation des österreichischen Protestantismus.

#### Anmerkungen

- 1 Gustav Frank, Das Toleranz-Patent Kaiser Josephs II., Wien 1881, zit. S. 5; der ursprüngliche Wortlaut ist hier abgedr. S. 37 ff.
- 2 Dazu Gustav Reingrabner, Zur rechtlichen Lage der evangelischen Kirche in den österreichischen Erblanden nach 1781, Österreich in Geschichte und Literatur 10 (Wien 1966) 525 ff.; Inge Gampl, Staat und evangelische Kirche in Österreich von

- der Reformation bis zur Gegenwart, ZRG Kan. Abt. 52 (Weimar 1966) 299 ff. (310 ff.).
- 3 Vgl. Erika Weinzierl-Fischer, Der Toleranzbegriff in der österreichischen Kirchenpolitik, in: ed. Comité International des Sciences Historiques, XII<sup>e</sup> Congres International des Sciences Historiques. Rapports, Horn—Wien 1965, 135 ff.
  - 4 Dazu zuletzt Christoph Link, Herrschaftsordnung und Bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre (= Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten Bd. 12), Wien—Köln—Graz 1979, 294 ff.
  - 5 Dazu neuerdings Oskar Wagner, Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545—1918/20 (= Studien u. Texte z. Kirchengeschichte u. Geschichte I/Bd. 4), Wien—Köln—Graz 1978.
  - 6 Toleranzpatent P. 3, Frank, 38.
  - 7 Über das Mischehenrecht eingehend Bruno Primetshofer, Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781—1841) (Kirche und Recht Bd. 6), Wien 1967.
  - 8 Walter Fresacher, Das Duldungsgesetz vom 13. Oktober 1781 und seine Auswirkung in Kärnten in den Jahren 1781—1783, JGPrÜ 73 (Wien 1957) 9 ff. (23 f.).
  - 9 Hirtenbrief über die den augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unierten Griechen gestattete christliche Toleranz, Klagenfurt 1782, zit. p. 7.
  - 10 Abgedr. in: Instrumenta Pacis Westphalicae. Die Westfälischen Friedensverträge 1648 (= Quellen z. Neueren Geschichte H. 12/13), Bern<sup>2</sup> 1966, 11 ff., deutsch: 101 ff.
  - 11 Vgl. Martin Heckel, Art. Ius reformandi, EvStL, Stuttgart—Berlin<sup>2</sup> 1975, Sp. 1053 ff.; ders., Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (= Jus Ecclesiasticum Bd. 6), München 1968.
  - 12 Dazu Heckel, Staat und Kirche, 170 ff.
  - 13 Johann Stephan Pütter, Der Geist des Westfälischen Friedens, Göttingen 1795, p. 353.
  - 13a Im Hofdekret vom 10. Juli 1783 (zit. bei Gampl (Anm. 2), 311, Anm. 58) heißt es: „...wenn sich ein Mann, ein Weib oder wer immer bei einem Ober- oder Kreisamte als Deist, Israelit, oder als sogenannter Lampelbruder meldet, sollen ihm ohne weitere Anfrage 24 Prügel oder Karbatschreite auf den Hintern gegeben, und er damit nach Hause geschickt werden. Dieses soll so oft wiederholt werden, als er neuerdings kömmt, sich zu melden, nicht weil er ein Deist ist, sondern weil er sagt, das zu sein, was er nicht weiß, was es ist...“
  - 14 Vgl. János Csohány, Die ungarländischen Protestanten im Spiegel der Regierungsakten des Neoabsolutismus (ung.), Budapest 1979, 25.
  - 15 Vgl. Inge Gampl, Vorgeschichte und Gründung des evangelischen Konsistoriums in Teschen. Eine frühe Form gesetzlicher Anerkennung?, in: Speculum Iuris et Ecclesiarum. Festschr. W. M. Plöchl, Wien 1967, 89 ff.
  - 16 Link (Anm. 4), 292 ff., vgl. auch Axel Frh. von Campenhausen, Staatskirchenrecht, München, 1973, 34 ff.
  - 17 Link, 293 ff.; vgl. auch dens., Staatskirchenhoheit. Religionsgesellschaftliche Autonomie und säkulare Gemeinwohlverantwortung im deutschen Staatskirchenrecht seit der Aufklärung, ZevKR 20 (Tübingen 1975) 1 ff.
  - 18 Ulrich Scheuner, Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: ed. Roman Schnur, Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, Berlin 1975, 363 ff.
  - 19 Umfassende Literaturberichte bei Erich Zöllner, Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus, in: Österreich und Europa. Festschr. H. Hantsch, Graz—Wien—Köln, 1965, 203 ff., Helmut Reinalter, Reformkatholizismus oder Staatskirchentum?, Römische Historische Mitteilungen 18 (Rom—Wien 1976) 283 ff.; Peter F. Barton, Jesuiten, Jansenisten, Josephiner (= Studien u. Texte z. Kirchengeschichte u. Geschichte II/Bd. 4), Wien—Köln—

- Graz 1978, 175 ff.; Karl Vocelka, *Der Josefinismus. Neuere Forschungen und Fragestellungen*, JGPrö 95 (Wien 1979) 53 ff.
- 20 Neben Weinzierl (Anm. 3) vgl. v. a. Charles O'Brien, *Ideas of the religious toleration at the time of Joseph II* (= *Transactions of the American Philosophical Society* N. S. 59 P. 7), Philadelphia 1969; Hans Wagner, *Die Idee der Toleranz in Österreich*, in: *Religion und Kirche in Österreich*, Wien 1972, 111 ff. und Reinhold Joseph Wolny (Anm. 27).
- 21 Fritz Valjavec, *Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, Brunn—München—Wien 1944, 8.
- 22 In diesem Sinn auch Zöllner (Anm. 9), 208.
- 23 Adam Wandruszka, *Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und Österreich. Neue Forschungen und Fragestellungen*, in: *Festschr. Hermann Wiesflecker*, Graz 1973, 231 ff.
- 24 Dazu Peter Hersche, *Spätjansenismus in Österreich* (= *Veröff. der Kommission f. Geschichte Österreichs* Bd. 7), Wien 1977.
- 25 Hersche, 377 f.
- 26 Dazu noch immer grundlegend Ernst Nowotny, *Die Transmigration ober- und innerösterreichischer Protestanten nach Siebenbürgen im 18. Jahrhundert* (= *Schr. d. Instituts für Grenz- u. Auslandsdeutschum a. d. Universität Marburg* H. 8), Jena 1931.
- 27 Dazu Reinhold Joseph Wolny, *Die josephinische Toleranz unter besonderer Berücksichtigung ihres geistlichen Wegbereiters Johann Leopold Hay* (= *Wiss. Materialien u. Beiträge z. Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder* H. 15), München 1973.
- 28 Hermann Conrad, *Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preußens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts* Köln—Opladen 1961, v. a. 27 ff.; ders., *Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches*, *Römische Quartalschrift f. christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 56 (Rom 1961) 167 ff.; ders., *Staat und Kirche im aufgeklärten Absolutismus*, *Der Staat* 12 (Berlin 1973) 45 ff.
- 29 Ed. Hermann Conrad, *Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph im Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnrecht*, Köln—Opladen 1964. Die Vorträge zum Kirchenrecht wurden ediert von Friedrich Hartl, *Kirche und Religion im Zeitalter Maria Theresias. Eine Darstellung aus den Kronprinzenvorträgen für Joseph (II.)*, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 30 (Wien 1979) 132 ff. Vgl. auch Hermann Conrad, *Reich und Kirche in den Vorträgen zum Unterricht Josephs II.*, in: *Spiegel der Geschichte. Festschr. Max Braubach*, Münster 1964, 602 ff.
- 30 Vgl. Irgard Höß, *Die konfessionelle Lage in Brandenburg—Preußen und Österreich im Zeitalter des Absolutismus*, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 15 (Stuttgart 1964) 616 ff.
- 31 Dazu Link (Anm. 4), 219 ff.
- 32 In diesem Sinn Link (Anm. 17), 42.
- 33 Hubert Rumpel, *Das Staatskirchentum des Absolutismus und die Französische Revolution*, in: ed. Walther Peter Fuchs, *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart 1966, 130 ff. (139). Vgl. auch in diesem Zusammenhang Rudolf Reinhardt, *Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat*, in: *Theologie im Wandel. Festschr. z. 150-jährigen Bestand der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817—1967* (= *Tübinger Theologische Reihe* Bd. 1), München 1967, 155 ff.
- 34 Friedrich Engel-Janosi, *Josephs II. Tod im Urteil der Zeitgenossen*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 44 (Innsbruck—Wien 1930) 324 ff. (333).