

# Andreas Erstenbergers „De autonomia“ (1586)

## Der erste Schritt auf dem Weg zur Religionsfreiheit und die interkonfessionelle Auseinandersetzung mit ihm

Von Wiss. Mitarbeiter **David Hug**, Bochum\*

### I. Historische Einordnung

#### 1. Glaubensfreiheit unter dem Grundgesetz

Religionsfreiheit lässt sich heute nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa<sup>1</sup> gewissermaßen als Teil der „Geschäftsgrundlage“ eines jeden Staat-Bürger-Verhältnisses bezeichnen. Das Grundgesetz erklärt die Religionsfreiheit in Art. 4 Abs. 1 GG für „unverletzlich“, und das an prominenter Stelle.<sup>2</sup> Denn die Vorschrift markiert zugleich die erste Bestimmung, die sich speziellen Freiheitsrechten widmet und damit zugleich solchen Lebensbereichen, die – so stellt das Bundesverfassungsgericht in seinem berühmten Elfes-Urteil fest – „nach den geschichtlichen Erfahrungen dem Zugriff der öffentlichen Gewalt besonders ausgesetzt sind“<sup>3</sup>. Dieses Zitat deutet bereits an, dass die Religionsfreiheit (auch und gerade in Deutschland) auf eine wechselvolle Geschichte zurückblickt.

Einen prominenten Platz nimmt hier der Augsburger Religionsfriede von 1555 ein, der auf gesetzlichem Wege zu einer Gleichberechtigung von Protestantismus und Katholizismus auf deutschem Territorium führen sollte.<sup>4</sup> Die in diesem Friedenswerk postulierten, für damalige Verhältnisse revolutionären Ideen wurden von beiden Seiten, Protestanten wie Katholiken, heftig diskutiert, um nicht zu sagen: bekämpft. Nach einem kurzen Überblick über die historischen Wendungen um das Jahr 1555 widmet sich der Beitrag der

rechtlichen wie theologischen Auseinandersetzung mit dem Augsburger Frieden. Die Schrift „De Autonomia“ von *Andreas Erstenberger*<sup>5</sup> steht exemplarisch für diesen Diskurs, der zugleich Aufschluss über zeitgenössische Ideen von der Bedeutung und den Aufgaben des Rechts im Allgemeinen gibt.

#### 2. Herausbildung auf deutschem Territorium nach 1517

Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation legitimierte sich – wovon bereits seine Bezeichnung („Heilig“) beredetes Zeugnis ablegt – politische Herrschaft über Jahrhunderte hinweg durch eine Verbindung zur christlichen Religion. Legitime Herrschaft war stets eine Gottgegebene.<sup>6</sup> Weltliche und geistliche Macht stützten sich wechselseitig, beide „Koalitionäre“ begründeten für sich den Anspruch der Universalität.<sup>7</sup> Demgemäß wurden die im Jahre 1517 formulierten Thesen *Martin Luthers*, eines Wittenberger Professors, im Reich früh als Häresie stigmatisiert, stellten sie doch eben diesen Absolutheitsanspruch der Kirche nachhaltig in Frage.

Nachdem sich eine nicht unbeträchtliche Zahl von Reichsständen zu *Luthers* Thesen bekannt hatte, formulierten diese auf dem Augsburger Reichstag 1530 ein grundlegendes Bekenntnis zum Luthertum (die sog. „Confessio Augustana“),<sup>8</sup> das allerdings von Kaiser *Karl V.* nicht angenommen wurde. Unter dem Eindruck eines drohenden militärischen Einschreitens *Karls V.* zur Rekatholisierung der Gebiete gründeten die protestantischen Reichsstände ein Jahr später den Schmalkaldischen Bund, den der Kaiser wiederum 1547 im „Sieg bei Mühlberg“ gewaltsam beseitigte, um den Ständen sodann auf dem „geharnischten Augsburger Reichstag“<sup>9</sup> von 1548 das sog. „Augsburger Interim“ zu oktroyieren. Dieses sollte vor-

\* Der *Verf.* ist Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Öffentliches Recht, Wirtschafts- und Steuerrecht von Prof. Dr. *Sebastian Unger* an der Ruhr-Universität Bochum.

<sup>1</sup> Art. 9 EMRK; Art. 10 Abs. 1 GRCh; Art. 14 des Österreichischen StGG; Art. 15 Schweizer Bundesverfassung; Art. 6 Niederländische Verfassung; Art. 19 Belgische Verfassung; Art. 19 f. Verfassung Luxemburg; Präambel der französischen Verfassung v. 4.10.1958 i.V.m. Art. 10 der Erklärung der Menschenrechte von 1789; Art. 8, 19 Italienische Verfassung; Art. 16 Abs. 1, 2 Spanische Verfassung; Art. 13 Griechische Verfassung; Kap. 2 § 1 Nr. 6 Schwedische Verfassung (Teil I über die Regierungsform); Art. 41 Portugiesische Verfassung; §§ 67, 68, 70 Dänische Verfassung; Art. 44 Abs. 2 Irische Verfassung; Art. 11 Finnische Verfassung; auf Ebene der Vereinten Nationen siehe Art. 18 AEMR, Art. 18, 27 IPbPR.

<sup>2</sup> *Barczak*, Jura 2015, 463 (464), weist darauf hin, dass vor dem Hintergrund der noch gegenwärtigen Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Gewalt- und Willkürherrschaft in den Beratungen des Parlamentarischen Rates gar erwogen wurde, die Religionsfreiheit an die Spitze des Grundrechtskataloges zu stellen.

<sup>3</sup> BVerfGE 6, 32 (37).

<sup>4</sup> Nachgezeichnet bereits bei *Anschütz*, in: *Anschütz/Thoma*, Handbuch des Deutschen Staatsrechts, Bd. 2, 1932, § 106, S. 675 (676 f.).

<sup>5</sup> *De Autonomia*, Das ist, von Freystellung mehrerley Religion und Glauben. [...] Durch weilend den Edlen unnd Hochgelehrten Herrn Franciscum Burgkardum, beyder Rechten Doctorn, Churfürstlichen Cölnischen gehaimen Rath und Cantzlern [...] zusammen getragen, Gedruckt zu München bey Adam Berg, 1586. Das Traktat setzt sich aus drei Teilen zusammen, die hier im Folgenden mit „Autonomia I-III“ bezeichnet werden sollen.

<sup>6</sup> *Schliesky*, Souveränität und Legitimität von Herrschaftsgewalt, 2004, S. 181 ff.

<sup>7</sup> Dazu *Heun*, in: *Heun u.a.*, Evangelisches Staatslexikon, 2006, Sp. 1964 (1967 f.); im Blick auf die Kirche siehe nur *Heckel*, in: *Schlaich*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, 1989, S. 1.

<sup>8</sup> Hierzu und zur „Vorgeschichte“ des Augsburger Religionsfriedens allgemein siehe etwa *Heun* (Fn. 7), Sp. 1964 ff.; *Schneider*, in: *Heun* (Fn. 7), Sp. 140 ff.; *Kranz*, JA 2005, 713.

<sup>9</sup> Die Bezeichnung als „geharnischt“ rührt wohl daher, dass *Karl V.* den Belagerungszustand um die Stadt Augsburg noch nicht beendet hatte und der Reichstag dementsprechend in Anwesenheit der kaiserlichen Truppen abgehalten wurde.

läufig einzelne rechtliche wie theologische Fragen klären, ehe ein Konzil später über die Wiedereingliederung der Protestanten in die Kirche befinden sollte.

Die normative Kraft der Regelungen im Augsburger Interim blieb überschaubar, insbesondere im nördlichen Teil des Reiches wurden sie nicht uneingeschränkt umgesetzt. Erst ein innenpolitischer Machtkampf brachte zugunsten der protestantischen Reichsstände eine Wende: Seit geraumer Zeit stand die Frage nach der Nachfolge *Karls V.* im Raum. Dieser wünschte sich seinen Sohn, *Philipp II.* von Spanien, als Nachfolger. Eine Mehrheit der Reichsstände hingegen fürchtete um ihre ständischen Freiheiten (oft bezeichnet als „teutsche Libertät“<sup>10</sup>) und unterstützte unter anderem aus diesem Grund eine Nachfolge durch *Karls* Bruder, *Ferdinand I.* Im „Fürstenaufstand von 1552“ trieben sie *Karl V.* in die Flucht nach Brüssel, die anschließenden Friedensverhandlungen leitete bereits sein designierter Nachfolger *Ferdinand I.*

### 3. Der Augsburger Religionsfriede von 1555

In dem Bewusstsein, die mit der Reformation verbundenen Umwälzungen nicht ohne Weiteres wieder beseitigen zu können, stieg in der Folgezeit auf beiden Seiten die Bereitschaft zu einer Friedensregelung. Nach dem Passauer Vertrag von 1552, der zunächst nur als Provisorium (und später als Grundlage für eine dauerhafte Friedenslösung) galt, wurde am 25.9.1555 auf dem Augsburger Reichstag der „Augsburger Religionsfriede“ geschlossen. Dabei handelte es sich, für alle Beteiligten erkennbar, nicht um eine theologische, sondern um eine nur *politische* Konfliktlösung.<sup>11</sup>

Die inhaltlichen Grundgedanken des Augsburger Religionsfriedens (heute vielerorts als „ius reformandi“<sup>12</sup> bezeichnet) sind einfach und können für das 16. Jahrhundert durchaus als bahnbrechend bezeichnet werden: Wer das Land beherrscht, darf auch den Glauben seiner Untertanen bestimmen – „cuius regio, eius religio“, wie der Jurist *Joachim Stephani* im Jahre 1612 treffend resümierte. Damit war zugleich zweierlei gesagt: Erstens wurde die Confessio Augustana auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches nunmehr ausdrücklich toleriert. Zweitens waren Katholizismus und die Confessio Augustana damit formal gleichberechtigt.

Mit Blick auf die individuelle Religionsfreiheit der Untertanen sah der Reichsabschied das sog. „ius emigrandi“ vor. Damit wurde diesen das Recht eingeräumt, ihren Reichsstand zu verlassen und in ein Gebiet auszuwandern, das ihrem Glauben anhängt (auch als „beneficium emigrandi“ bezeichnet). Wiewohl damit zwar noch kein Grundrecht auf individuelle Religionsfreiheit wie im heutigen Art. 4 Abs. 1, Abs. 2 GG verbürgt war, wurde der Glaube des Einzelnen doch fortan zumindest insoweit respektiert, als er sein Territorium

basierend auf einer autonomen Entscheidung verlassen und nicht zur Konvertierung gezwungen werden durfte.

Obwohl diese basalen Grundgedanken auf den ersten Blick wenig Auslegungsspielraum und Gründe für Kontroversen liefern, waren widersprüchliche und bewusst vage gehaltene Formulierungen im Friedenswerk Grund für vielerlei Streitigkeiten über die Auslegung des Reichsabschiedes.<sup>13</sup>

Ein wesentlicher Streitpunkt entzündete sich namentlich am sog. „reservatum ecclesiasticum“ (also einem „geistigen Vorbehalt“), der eine Ausnahme zum ius reformandi allein in Bezug auf geistliche katholische Fürsten statuierte. Zwar stand es auch ihnen frei, zur evangelischen Konfession zu konvertieren, doch galt der mit dem ius reformandi verbundene Religionsbann im Blick auf ihre Untertanen nicht. Ihnen war es also nicht gestattet, den Untertanen die eigene Konfession zu oktroyieren, vielmehr mussten sie im Falle einer Konversion ihre weltliche Stellung aufgeben und ein neuer katholischer Landesherr musste eingesetzt werden. Dies führte rechtlich dazu, dass einzelne Gebiete des Reiches, die von katholischen Geistlichen geführt wurden, niemals protestantisch werden konnten. Zwar hatte *Ferdinand I.* die Regelung zugunsten der protestantischen Seite durch Gegenmaßnahmen aufgeweicht (bekannt als die sog. „Declaratio Ferdinandeae“), über deren Verbindlichkeit (wie auch über die des geistlichen Vorbehalts selbst) wurde aber im Folgenden auf beiden Seiten trefflich diskutiert.

### 4. Stellenwert aus heutiger Perspektive

Im Blick auf die Geschichte der Religionsfreiheit in Deutschland können die Regelungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 aus heutiger Perspektive durchaus als revolutionär bezeichnet werden. Erstmals wurden auf dem Gebiet des Heiligen (sic!) Römischen Reiches zwei Religionsgemeinschaften nebeneinander anerkannt und sogar (den geistlichen Vorbehalt einmal ausgenommen) *de iure* als formal gleichberechtigt behandelt. Damit einher ging notwendigerweise (jedenfalls *de iure*) die religionsverfassungsrechtliche Neutralität des Reiches im Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus. Zwar wurde mit dem Augsburger Kompromiss noch keine allgemeine, individuelle Religionsfreiheit (der Untertanen) im Sinne der heutigen grundgesetzlichen Freiheitsverbürgung gewährleistet, doch wurde der Glaube des Einzelnen durch das ius emigrandi von Rechts wegen jedenfalls insoweit garantiert, als er in ein Gebiet seines Glaubens auswandern durfte. Zumindest mittelbar wurde also auch die individuelle Glaubensfreiheit gesetzlich perpetuiert.

So bahnbrechend die mit dem Augsburger Religionsfrieden verbundenen Neuerungen auch waren, so kontrovers wurde über sie gestritten. Zwar verhieß der Reichsabschied von 1555 nach den mit der Reformation verbundenen Um-

<sup>10</sup> Hierzu siehe nur *Schmidt*, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3, 2006, Sp. 1153 ff.

<sup>11</sup> *Kästner*, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 1, 2. Aufl. 2008, Sp. 360; von diesem Umstand ging nach *Gotthard*, Der Augsburger Religionsfrieden, 2004, S. 593, auch *Andreas Erstenberger* aus.

<sup>12</sup> Zu diesem Begriff *Schneider* (Fn. 8), Sp. 1069 ff.

<sup>13</sup> *Strohm*, in: Schilling/Smolinsky, Der Augsburger Religionsfrieden 1555, 2007, S. 127, spricht von „bewusst zweideutige[n], dissimulierende[n] Formelkompromisse[n]“; *Heckel* (Fn. 7), S. 13, meint gar, dass beide Konfessionen nachteilige Klauseln nicht nur bekämpften, sondern zielgerichtet durch „entgegengesetzte Fassung anderer Stellen zu entkräften suchten“.

wälzungen zunächst für einige Jahre eine (auch und gerade durch der Confessio Augustana freundlich gesinnte Kaiser begünstigte) Beruhigung des Konflikts. In der Folgezeit aber wurde über die teils widersprüchlichen, teils sehr vagen Formulierungen des Gesetzeswerkes heftig diskutiert. Während die Protestanten ihre neu gewonnene Freiheit zu sichern und für ihre Seite Rechtssicherheit zu erstreiten suchten, gingen vielerorts Katholiken auf eine möglichst weitreichende Revision der Neuerungen aus.<sup>14</sup> Einer von ihnen war *Andreas Erstenberger*, dessen aus dem Jahre 1586 herrührende Schrift „De autonomia“ in diesem Kontext als eines der bedeutsamsten Werke gilt.

## II. Zur Person des *Autors*

*Andreas Erstenberger* war ursprünglich Protestant, konvertierte dann allerdings am Kaiserhof zum Katholizismus und entwickelte sich in der Folge zu einer streng katholischen Persönlichkeit, die seit 1569 verschiedene Ämter am Kaiserhof bekleidete, unter anderem das des Reichshofratssekretärs.<sup>15</sup> In dieser Funktion hatte er unter anderem Einblick in kirchliche Unterlagen. Dass *Erstenberger* seine Schrift 1586 (und damit erst sechs Jahre nach vollständiger Abfassung des Manuskripts im Jahre 1580) unter dem Pseudonym des kurkölnischen Kanzlers *Franciscus Burgkard* veröffentlichte, wird unter anderem von *Christoph Strohm* auf den Umstand zurückgeführt, dass *Erstenberger* wohl befürchtete, mit dem Werk seine Stellung in der kaiserlichen Kanzlei zu verlieren. Schließlich hatte dem Reichshofrat und Wiener Professor *Georg Eder* seine Schrift zur „Evangelische[n] Inquisition wahrer und falscher Religion“ (1573), die von protestantischer Seite als Infragestellung des Religionsfriedens aufgefasst wurde, einen Verweis und ein Schreibverbot vonseiten des Kaisers eingehandelt.<sup>16</sup> Wohl deshalb ließ *Erstenberger* seine Schrift zunächst auch lediglich als Privatarbeit verbreiten. In diesem Zusammenhang fand sie ihren Weg auch an den Münchener Hof, der seinerzeit als „Zentrum der Gegenreformation“ galt. Nachdem sich *Erstenberger* lange Zeit geweigert hatte, sein Traktat publik zu machen, drängte ihn schließlich *Herzog Wilhelm v. Baiern* dazu, es unter dem Pseudonym *Burgkards* zu publizieren, der der Öffentlichkeit schon als Verfechter des geistlichen Vorbehalts bekannt und bereits zwei Jahre zuvor verstorben war.<sup>17</sup>

Dabei beschreibt *Martin Heckel* in seiner umfangreichen Analyse des Werkes, *Erstenberger* habe mit seinen Ansichten gleich „an zwei Fronten“<sup>18</sup> gekämpft. Auf der einen Seite richtete sich seine Schrift gegen die Protestanten, denen er

unterstellte, den katholischen Glauben beseitigen zu wollen, auf der anderen gegen die „politischen Hofleut“, also diejenigen Katholiken, die im Interesse der Friedenssicherung den Augsburger Reichsabschied von 1555 anerkannten.

## III. Rechtstheoretische Grundannahmen *Erstenbergers*

Im Vorgriff auf eine nähere Befassung mit den Thesen des *Autors* sollen zunächst dessen rechtstheoretische Grundannahmen in den Blick genommen werden, wie sie in dem Werk selbst vielerorts zum Vorschein kommen und für die Zeit um die Mitte des 16. Jahrhunderts als prägend bezeichnet werden können.

### 1. „Recht“ als sakrale Größe

Zum einen ist da das Verhältnis zwischen „Recht“ und „Glaube“. Nach unserem heutigen Verständnis ist staatlicherseits gesetztes Recht Teil eines mehr oder minder autonomen Systems „Recht“<sup>19</sup>, nämlich der *staatlichen* Rechtsordnung, auch wenn diese an vielen Stellen durchaus offen sein mag für außerrechtliche Erwägungen und Anschauungen – etwa im Falle unbestimmter Rechtsbegriffe oder Generalklauseln, die das Recht für solche externen Einflüsse öffnen.<sup>20</sup> Im 16. Jahrhundert hingegen wurde das Recht noch nicht als ein solch eigenständiges *innerweltliches* Gebilde aufgefasst. *Heckel* spricht von einer „prinzipiellen Abhängigkeit von der Theologie“<sup>21</sup>, wenn er resümiert, dass alles staatliche Recht sich an der Heiligen Schrift zu messen hatte: „Die glaubenswidrige Norm hat keinen Anspruch auf Verbindlichkeit und ist ipso iure nichtig“<sup>22</sup>. Alles staatliche Recht musste sich also dem *ius divinum* fügen. Dass auch *Erstenberger* von eben dieser Prämisse ausging, tritt in „De Autonomia“ (namentlich im „ändern“ und im „Dritten Thail des Tractats“) an denjenigen Stellen offen zutage, in denen er die Bestimmungen des Religionsfriedens als mit der Heiligen Schrift unvereinbar bezeichnet. Diese wird also zum Maßstab für die Frage nach der rechtlichen Verbindlichkeit des Friedenswerkes. So lautet etwa eine seiner Kernfragen, der er sich in dem Werk widmet:

<sup>19</sup> Siehe nur *Röhl/Röhl*, Allgemeine Rechtslehre, 3. Aufl. 2008, § 55 mit Rekurs auf *Niklas Luhmanns* Systemtheorie; Der Verweis auf systemtheoretische Überlegungen wird hier allein wegen des darin liegenden *deskriptiven* Potentials für wertvoll erachtet.

<sup>20</sup> Für die Frage etwa, ob ein Verhalten im Sinne von § 8 Abs. 1 PolG NW (sog. „polizeiliche Generalklausel“) eine Gefahr für die öffentliche Ordnung begründet, wird auf ungeschriebene Verhaltensregeln innerhalb der Gesellschaft abgestellt, denen nicht selten sittliche Wertvorstellungen zugrunde liegen. Auch für die Frage, ob ein Verhalten nach § 242 BGB mit Treu und Glauben vereinbar ist oder sich nach § 826 BGB als sittenwidrig darstellt, können außerrechtliche Erwägungen virulent werden.

<sup>21</sup> *Heckel* (Fn. 7), S. 17.

<sup>22</sup> *Heckel* (Fn. 7), S. 18.

<sup>14</sup> Vertiefend zu den unterschiedlichen Motiven siehe die Ausführungen bei *Heckel* (Fn. 7), S. 2.

<sup>15</sup> Deutsches Historisches Institut in Rom, Nuntiaturreportagen aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, Dritte Abteilung 1572–1585, Bd. 10: Nuntiaturen des Orazio Malasпина und des Ottavio Santacroce. Interim des Cesare Dell’Arena (1578–1581), 2012, S. 52 Fn. 7.

<sup>16</sup> *Strohm* (Fn. 13), S. 135 ff.

<sup>17</sup> Zu alledem siehe *Strohm* (Fn. 13), S. 135 ff.; *Heckel* (Fn. 7), S. 2 ff.

<sup>18</sup> *Heckel* (Fn. 7), S. 5 f.

„[...] gesetzt, daß sie zuerlangen, ob solche freystellung<sup>23</sup> *Göttlich Recht* [*Hervorhebung des Verf.*] unnd verantwortlich seye.“<sup>24</sup>

Der Umstand, dass sich der *Autor* mit einem expliziten Urteil zu der Frage nach der (zeitlosen) Rechtswirksamkeit des Reichsabschieds von 1555 vergleichsweise bedeckt hielt,<sup>25</sup> obwohl er seine Schrift unter dem Namen *Franciscus Burgkards* ohne Angst um Nachteile publizieren konnte, lässt sich mit dem Historiker *Axel Gotthard* nur darauf zurückführen, dass man sich auf katholischer Seite der Dimension der Frage und der mit den Antworten gegebenenfalls verbundenen Auswirkungen durchaus bewusst war.<sup>26</sup> Das ändert freilich nichts an der Tatsache, dass eine zeitlose Geltung des Friedenswerkes jedenfalls von katholischer Seite, wenn auch nicht offen artikuliert, überwiegend abgelehnt wurde.

## 2. Theologischer Universalitätsanspruch und seine Folgen für das Recht

Damit eng verbunden ist der Absolutheitsanspruch im Blick auf den eigenen Glauben. So anerkannte man in religiösen Fragen gemeinhin nur die eine, unabänderliche und unverrückbare göttliche Wahrheit.<sup>27</sup> Und da die jeweils aus dem eigenen (katholischen wie protestantischen) Glauben abgeleiteten absoluten dogmatischen Standpunkte auf das theologisch geprägte Recht und seine Auslegung einwirkten, waren auch Diskussionen über das rechte Verständnis des Augsburger Friedenswerkes zwischen den Parteien naturgemäß vorgeprogrammiert.

So konstatiert auch *Heckel* eine „in ihrer Tiefe [...] unüberbrückbar“ gewordene „Spaltung des Rechts“<sup>28</sup>. Diese sieht er namentlich etwa darin begründet, dass die theologische Durchdringung des Rechts auch und gerade rechtliche Grundbegriffe und ihre Auslegung erfasste. Die ganz unterschiedlichen Begriffsinterpretationen der beiden Parteien zeugen denn auch von dem Ausmaß der Spaltung in theologischen Fragen. Dieser Gesichtspunkt lässt sich an *Andreas Erstenbergers* Ausführungen zum Friedensbegriff<sup>29</sup> anschaulich darlegen. Diese leitet er mit der Behauptung ein, es ginge den Protestanten gar nicht um einen „zeitlichen Frieden“,

sondern vielmehr um die Beseitigung der katholischen Kirche und die Verbreitung ihres eigenen protestantischen Bekenntnisses:

„Es sey inen [Anm.: den Protestanten] nit zu gar umb den zeitlichen Friden, sonder viel mehr umb das zuthun, under solchem Schein die Catholisch Römisch Kirch [...] [zu] stürzten, unnd dagegen ihre neue fleischliche Irrthumben vortpflantzen“<sup>30</sup>.

Der *Autor* differenziert im Folgenden zwischen „zweyerley Frid“, nämlich einem „innerlichen“<sup>31</sup> und einem „eusserlichen und politischen Friden“<sup>32</sup>.

„Ein fride des Gewissens unnd innerlich: Wann der Mensch von seinen Sünden gerechtfertigt, mit Gott versöhnet ist, da hat er Frid mit Gott und ein gut ruhig Gewissen, unnd solchen Friden gibt [...] allein Gott durch seine darzu verordnete Mittel [...]. Der ander Frid ist eusserlich unnd zeitlich, [...] und solcher ist, wie all ding auff Erdrreich, vergänglich [...]“<sup>33</sup> (*Hervorhebungen des Verf.*).

Sodann widmet er seinem Friedensbegriff zwei weitere Kapitel, in denen er die beiden von ihm unterschiedenen Lesarten des Wortes näher erläutert. Das 20. Kapitel, das dem „innerlichen Friden“ gilt, leitet er als Randbemerkung mit der These ein:

„Freystellung vernichtigt den innerlichen Friden.“<sup>34</sup>

Zur Begründung dieser These trägt er vor, die Anerkennung der *Confessio Augustana* könne nur den Beginn einer viel weitreichenderen Entwicklung darstellen. Schließlich könnten so bald etwa die Calvinisten und nach ihnen unzählige andere Gruppierungen dieselben Rechte für sich in Anspruch nehmen wollen. Dies führe zwangsläufig ins Heidentum. Die Freistellung stifte Zwietracht unter den Menschen und Ungewissheit für den Einzelnen, berufen sich doch beide Konfessionen gleichermaßen auf die Heilige Schrift. Das Individuum könne unter diesen Umständen nicht mehr guten Gewissens Gott dienen und mit Gott seinen Frieden haben.

Der Schöpfer als „ein einigs unzertrents Wesen [...] wil auch in Ainigkeit geehrt sein [...]. Was werden in kortzer Zeit für unzehliche Irrthummen, Schwärmereyen unnd Ketzereyen entstehen, welche gleich wie in einem Garten, den man nit pflantzed [...], das Unkraut [...] uberhandt nehmen“<sup>35</sup>. „[...] Daß mehr als ain Religion bey den Christen seyn möge, unnd man dabey Gott dienen, ein guts Gewissen, unnd mit Gott Friden haben köndte, welches sie [Anm.: die Anhänger der *Confessio Augustana*]

<sup>23</sup> Mit dem Freistellungsbegriff werden bei *Erstenberger* verschiedene Spielarten der (individuellen) Freiheit bezeichnet, über die eigene Religionszugehörigkeit zu disponieren. Der Begriff ist bei ihm durchweg negativ besetzt, die Anhänger der *Confessio Augustana* werden von ihm abschätzig als die „Freisteller“ bezeichnet. Nähere Ausführungen zu diesem Schlüsselbegriff folgen sogleich.

<sup>24</sup> *Autonomia* II cap. 5 fol. 18 v.

<sup>25</sup> So auch *Gotthard* (Fn. 11), S. 592 f.; siehe allerdings *Autonomia* II cap. 21 fol. 97 r.: „Solcher Frid [...] kan [...] kein rechter noch bestendiger Frid nit sein noch haissen, sonder ist eben der Frid, der [...] under den Gottlosen zusein pflegt, ‚id est, nulla‘ [*Hervorhebung des Verf.*]“.

<sup>26</sup> *Gotthard* (Fn. 11), S. 589 f.

<sup>27</sup> *Heckel* (Fn. 7), S. 1 ff. et passim.

<sup>28</sup> *Heckel* (Fn. 7), S. 29.

<sup>29</sup> *Autonomia* II cap. 19 fol. 82 v. ff.

<sup>30</sup> *Autonomia* II cap. 19 fol. 81 v.

<sup>31</sup> Siehe dazu unter *Autonomia* II cap. 20 fol. 83 r. ff.

<sup>32</sup> Hierfür siehe *Autonomia* II cap. 21 fol. 93 r. ff.

<sup>33</sup> *Autonomia* II cap. 19 fol. 82 v. f.

<sup>34</sup> *Autonomia* II cap. 20 fol. 83 r.

<sup>35</sup> *Autonomia* II cap. 20 fol. 83 v. f.

aber nimmermehr thun werden, wie auch in ewigkeit das nit seyn kan [...]“<sup>36</sup>.

Von dem „innerlichen Friden“, dessen Erreichung er unter den Bedingungen des Augsburger Reichsabschieds von 1555 und namentlich der Freistellung für unmöglich hält, unterscheidet *Erstenberger* einen „eusserlichen und politischen Friden“. Diesen hält er nur für einen solchen oberflächlicher Natur. Dazu rekurriert er auf die Legitimationsgrundlagen weltlicher Herrschaft und bescheinigt dem Augsburger Friedenswerk, das Heilige Römische Reich zugrunde zu richten. Schließlich argumentiert er, es könne keinen äußerlichen Frieden ohne den inneren geben. In concreto führt er aus,

„daß die recht wahre Religion [...] das fundament aller Imperien und zeitlichen Regiment seye, unnd daß one dieselbig kein Regiment oder Respublica mit bestehen möge [...]. Es köndten die weltlichen Sachen unnd Regiment nit bestehen, wann nit das jenig so zu der Göttlichen Bekantnuß gehört, bayde König unnd Priester beschützen unnd handthaben, so kan es auch anders nit gehen, wo man Gott und die Religion zuruck setzet, dann das Religion un Reich (darumb man sich fürnemblich bekümmert) mit einander zu grundt gehen muß und es ist gewiß unnd unlaugbar, daß der zeitlich und eusserlich Friden an dem Geistlichen un Innerlichen dermassen hange, daß wo derselbig mangelt, unnd Gott in rechtem Glauben und Lieb nit geehret, angeruffen und versöhnet wirdt, es mit allen eusserlichen verbindungen, Verainigungen, [...] Religion und Prophanfriden vergeblich ist [...]. Dann also muß es sein, daß, wo man den zeitlichen Friden haben, und ein ruhig stilles Leben führen wil, so muß man zuvor den innerlichen Friden suchen, und bey Gott erlangen [...]. So volget unwidersprechlich darauß, daß man sich auch vergeblich bemühet, durch das Mittel der freystellung den zeitlichen Friden zuerhalten, welcher wie gemeldet, one den Geistlichen nit bestehen kan, ja wann auch gleich solcher vermainer Friden bey vilen Religionen gefunden unnd angestellet werden möchte. So wäre doch dasselbig weder gut noch zuloben, vil weniger bestendig zuerhalten, dann solches ein Gottloser Frid und mit Sünden vermengt und besudelt ist [...]“<sup>37</sup>.

*Erstenberger* greift hier einen in konfessioneller Hinsicht wertneutralen Kernbegriff des Augsburger Reichsabschieds auf<sup>38</sup> und bettet ihn in sein theologisch fundiertes Rechtsverständnis ein. Damit unterlegt er ihm zugleich ein Verständnis, das in diametralem Gegensatz zu den eigentlichen Überlegungen des Friedenswerkes steht. Dass mit ebendiesem *politischen* Kompromiss nur ein „eusserlicher Fride“ bezweckt war, erkennt der *Autor* durchaus, kommt aber zu dem Schluss,

dass ein solcher vor dem Hintergrund der katholischen Lehre keinen Bestand haben kann:

„Solcher Frid so vil vbels mit sich zeucht, unnd zu dem endt des wahren fridens, welches ist die Ehr und dienst Gottes [...], kann [...] derhalben kein rechter noch bestendiger Frid nit sein noch haissen, sonder ist eben der Frid, der (wie der Prophet sagt) under den Gottlosen zu sein pfeget, *id est, nulla*“<sup>39</sup> [*Hervorhebung des Verf.*]. „Unnd gleich wie jetzige Welt, da sie in den aller eusseristen, dickisten Egyptischen Finsternuß der Verstockung, Irrthumb und Ketzereyen steckt ... Also ist sie [Anm.: die Welt] auch in die Wansinnigkeit gerathen, daß sie sich one und ausserhalb der Christlichen Catholischen Kirchen des Fridens darff berhümen, und die Trennung ein Friden nennen, die Gott dem Allmechtigen zum höchsten zuwider unnd abschwelich ist“<sup>40</sup>.

Indem der *Autor* Leitbegriffe wie „Friede“ oder „Gerechtigkeit“ nach kanonischem Recht interpretierte – alles andere war mit Blick auf den Universalitätsanspruch der Kirche auch schlechterdings undenkbar –, musste er auf Widersprüchlichkeiten im Friedenswerk stoßen. Und da die Protestanten nicht weniger Mühen scheuten, die einschlägigen Regelungen nach ihrem Verständnis auszulegen, war es aus heutiger Sicht nur eine Frage der Zeit, bis der Reichsabschied von 1555 seine normative Kraft einbüßen musste. Das interkonfessionelle Augsburger Friedenswerk konnte nur losgelöst von konfessionellen Vorverständnissen ausgelegt und angewendet werden. In dem Maße, in dem es nicht gelang, die Bestimmungen des Reichsabschieds von ebendiesen Vorverständnissen zu lösen, waren seine Regelungen Gegenstand heftiger Diskussion zwischen den Parteien.

### 3. Legitimation und Legitimität weltlicher Herrschaft

In *Erstenbergers* Formulierungen ist überdies die Annahme allgegenwärtig, dass die Einheit des Glaubens eine Grundvoraussetzung für jedes Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft bildet und eine Funktionsbedingung weltlicher Herrschaftsausübung darstellt. So sah er etwa in der Einheit des Glaubens auch die des Rechts und schließlich die Einheit des Reiches insgesamt bedroht. Im dritten Teil seines Werkes formuliert er hierzu:

„Zum dritten, die ganz Respublica unnd uhralte herrliche Ordnung unnd Harmonia des heiligen Römischen Reichs, als so auff zwayerley Ständt unnd Glieder, Geistlich unnd Weltlich, wie die Confessionisten selbs öffentlich bekennen, fundirt unnd gegründet ist, zerrissen unnd labefactirt wirdet“<sup>41</sup>.

Die in diesen Zeilen zum Ausdruck kommende Sorge um die Einheit des Reiches betrifft allerdings nicht allein den Umstand, dass nach den Regelungen des Augsburger Friedens-

<sup>36</sup> *Autonomia* II cap. 20 fol. 86 v.

<sup>37</sup> *Autonomia* II cap. 21 fol. 94 v. ff.

<sup>38</sup> Theologisch neutral könnte man den Begriff „Friede“ schlicht als einen Zustand der Abwesenheit von Gewalt bezeichnen.

<sup>39</sup> *Autonomia* II cap. 21 fol. 97 r.

<sup>40</sup> *Autonomia* II cap. 21 fol. 98 r.

<sup>41</sup> *Autonomia* III cap. 25 fol. 148 r.

werkes mehrere Religionsgemeinschaften nebeneinander auf dem Territorium des Reiches existieren sollten. Vielmehr geht es hier auch und gerade um handfeste Fragen *politischer* Legitimation. Dies kommt etwa in nachfolgendem Zitat zum Ausdruck, in dem *Erstenberger* die Befürworter einer „Freystellung“ verspottet und in diesem Rahmen die mit ihr verbundenen politischen Konsequenzen anmahnt:

„Was für ein gut ordenlich Regiment [...], daß sie eben in deme und dardurch alle Ordnung gantzlich auffheben [...], daß sie den Gehorsam, den sie in zeitlichen Politischen Dingen von den iren erfordern, in Geistlichen und Gottes Sachen der Kirchen unnd Geistlichen Obrigkeiten entziehen und eim jeden zuglauben und zuhalten, was ihme gefellet, zulassen wollen [...]“<sup>42</sup>.

Mit dem Universalitätsanspruch der Kirche geriet – und diese Dimension des nicht nur theologischen, sondern auch und gerade politischen Konflikts hat *Erstenberger* durchaus erkannt – die Legitimität des theologisch durchzogenen Rechts wie auch die Legitimationsgrundlage aller politischen Herrschaft im Reich überhaupt ins Wanken. So postuliert etwa *Winfried Schulze*, Reaktionen wie die *Erstenbergers* zeigten, dass „mit diesem Vorschlag [Anm.: dem der Freistellung] nicht nur die Hinnahme der jeweils anderen der beiden Konfessionen gemeint war, sondern dass hier zu Recht ein entscheidender Einbruch in das Autoritätsgefüge von Kirche und Reich vermutet wurde“<sup>43</sup>.

„So seind auch bayde solche Obrigkeiten, die Geistlich und Weltlich, jimmerzu mit und neben einander herkommen, unnd je eine der andern die Handt gebotten und beygesprungen [...]“. So habe die Kirche „die Römischen Kayser biß auff heutige Tag, als Advocaten un Schutzherren gehabt, und dardurch den Dienst Gottes, Zucht, Erbarkeit, Frieds und Ruhe in der Christenheit erhalten“<sup>44</sup>.

*Erstenberger* weiß zudem um die „gemeinschaftliche Orientierungsgewißheit“<sup>45</sup> religiöser Weltbilder. Die exklusive Auslegung der Heiligen Schrift in Bezug auf einzelne essentielle Daseinsfragen durch die geistliche Obrigkeit und die aus diesem „Interpretationsmonopol“ notwendig folgenden fortwährend gleichen Antworten wirken nicht allein stabilisierend, sondern auch integrierend. Daraus leitet etwa *Ernst-Wolfgang Böckenförde* einen Normativitätsvorsprung überpositiver Rechtssätze ab, dem eine integrative Wirkung innewohnt.<sup>46</sup> Wenn *Erstenberger* die Geltung von Rechtssätzen etwa damit begründet, den Menschen „zum Guten anzuweisen und vom Bösen abzuhalten“, reformuliert er damit impli-

zit letztlich auch den Anspruch geistlicher und weltlicher Obrigkeiten, die Heilige Schrift im Hinblick auf das „Gute“ und „Böse“ für die Untertanen letztverbindlich auszulegen. So sieht er die „Ursache“ von Gesetzen darin,

„daß alle Gesetz Gottes und der Menschen, Geistlich unnd Weltlich dahin aigentlich gericht, gegeben, unnd zuhalten bevohlen worden seind, daß der Mensch zum guten angewisen, und vom bösen abgehalten, und also sein verderbte Natur, verfinsterter verstandt unnd verkerter willen allgemach widerumb zu erster freyheit gebracht wurde“<sup>47</sup>.

#### IV. Inhaltliche Aussagen des Werkes

##### 1. „Freystellung“ als Schlüsselbegriff

An den Beginn seiner Abhandlung stellt *Erstenberger* den Begriff der „Freystellung“, ein „newes unnd aller antiquitet unbekant Wort, welchs erst bey dieser letzten erkalten unnd abfälligen Welt gewachsen unnd [...] erfunden worden ist.“<sup>48</sup> Der *Autor* unternimmt zunächst eine wissenschaftliche Annäherung, indem er ihn in Kontrast zu den lateinischen Begriffen „Libertas“ (Freiheit) und „Licentia credendi“ (Freiheit des Glaubens) sowie dem griechischen Wort „αὐτονομία“ (Selbstständigkeit) setzt. In diesem Zusammenhang kommt er zu dem Ergebnis, dass „Freystellung anders nichts ist, dann ein freye Willkür unnd macht, anzunemen, zuthun zuhalten unnd zu glauben, was einer selbst wil, und jhme gut dünckt oder gefellig ist.“<sup>49</sup> Zwar konstatiert er, dass mit dem Begriff (anders als mit dem griechischen „αὐτονομία“) im Heiligen Römischen Reich überwiegend nur religiöse Freiheit in Glaubens- und Gewissensfragen assoziiert wird (extremere Standpunkte wie die der Täufer bezeichnet er insoweit als „sondere Jrrung“), doch kommt er gleichwohl zu der Conclusio, dass „Erfahrung unnd augenschein bezeuget, daß jimmer ein ungeraimpts auß dem andern entspringt, un die Licentz und Ungehorsam in geistlichen, den ungehorsam in weltlich dingen, aigentlich mit sich ziehet.“

Den Schlüsselbegriff der „Freystellung“ präzisiert er im Folgenden, indem er fünf verschiedene Formen oder Spielarten der „Autonomia“ (beide Wörter werden im Text synonym verwendet) begrifflich unterscheidet.

Die erste Art der Freistellung betrifft „die Röm. kayserliche Mayestat, sampt Churfürsten, Fürsten und Stände deß Hayligen Römischen Reichs“. Damit greift er den zentralen Gedanken von Augsburg, nämlich die Religionsfreiheit der Reichsstände, auf, um den – wie er selbst einräumt – „nit sonders gestritten wirdet“. In diesem Zusammenhang analysiert er treffend, dass es sich hierbei weniger um eine Frage *religiöser* Freistellung als mehr um eine solche *politischer* Einheit handle.

Davon zu trennen sei (als zweite Spielart) zunächst die Freistellung Geistlicher, die der katholischen Kirche ungehindert den Rücken kehren und sich zum Protestantismus

<sup>42</sup> *Autonomia* II cap. 17 fol. 57 v.

<sup>43</sup> *Schulze*, in: Duchhardt, Jahrbuch für Europäische Geschichte 10, 2009, S. 18.

<sup>44</sup> *Autonomia* II cap. 17 fol. 59 r.

<sup>45</sup> *Zippelius*, Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft, 2. Aufl. 1996, S. 151 f.

<sup>46</sup> *Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, 1976, S. 160.

<sup>47</sup> *Autonomia* II cap. 10 fol. 26 v.

<sup>48</sup> *Autonomia* I cap. 1 fol. 1 r.

<sup>49</sup> Hierfür und im Folgenden siehe *Autonomia* I cap. I fol. 1 v. ff.

bekennen könnten. Hierin sieht *Erstenberger* einen zentralen Aspekt aller Diskussionen um die Freistellung.

Als dritten Aspekt des Freistellungsbegriffes greift der *Autor* die auf dem Reichstag von 1566 formulierten Forderungen protestantischer Fürsten nach freiem Zugang zu geistlichen Kapiteln und Stiften auf. Dieser Aspekt soll im Folgenden nicht weiter interessieren.

Mit der vierten Variante der *Autonomia* rekurriert *Erstenberger* auf die *Declaratio Ferdinanda* (bezeichnet als „sonder Decret“) und zielt damit auf die Freiheit der Städte und des Adels unter den geistlichen Fürsten, die die „macht haben wider ihrer Obrigkeit willen bey der Augspurgischen Confeßion unnd derselben freyen Exercitio zu bleiben“.

Als fünfte Art der *Autonomia* bezeichnet *Erstenberger* schließlich die „gemeine freystellung aller menschen“ (Randbemerkung), also die Idee, „ein jeden glauben [zu] lassen was er wil“. Im Blick auf das Ausmaß dieser Freiheitsgewährleistung resümiert er bereits zu Beginn, dass unter diesen Umständen „kein Ainigkeit, Frid noch vertregligkeit im Reich nimmermehr zuhoffen“ sei.

Im Verlauf des „ersten Thails“ nimmt *Erstenberger* zu allen diesen Spielarten der Freistellung ausführlich Stellung und unternimmt in diesem Zusammenhang den Versuch, die einzelnen Arten des Begriffes historisch herzuleiten, insbesondere die in der Vergangenheit verschiedentlich und auf diversen Ebenen vorgetragenen Forderungen nach *Autonomia* zusammenzutragen.

## 2. Theologische Aufarbeitung

Den zweiten Teil („andern Thail“) seiner Abhandlung leitet *Erstenberger* ein, indem er auf die Argumente der Befürworter der Augsburger Friedensregelung näher eingeht. Hier wird einmal mehr deutlich, dass sich das Werk nicht allein gegen die Protestanten, sondern zugleich auch gegen die dem Frieden wohl gesinnten Vertreter in den eigenen Reihen richtet, die er abschätzig als „die Politischen Hofleut“ bezeichnet.<sup>50</sup> Im Folgenden spricht der *Autor* von den „Freystellern“, differenziert also nur noch zwischen Gegnern und Befürwortern des Reichsabschieds von 1555. Die Argumente, die er als von den Protestanten geäußert vorbringt, sind vorwiegend – und das stellt er auch explizit fest – politischer Natur: „gemeine Ruhe“, „Friden“, „Ainigkeit“ [des Reiches]. Überdies etikettiert er diese als zeitlich beschränkt und suggeriert dem Leser mit diesen Mitteln, in den eigenen Reihen habe politischer Aktionismus den Frieden ins Werk gesetzt.

Bevor er nun zu einer theologischen Aufarbeitung des Augsburger Friedenswerkes schreitet, beschließt er das fünfte Kapitel des zweiten Teils mit der Feststellung, dass diverse Schlüsselbegriffe (namentlich werden erwähnt: „freyheit, Gewissen, frid, Vertreuligkeit, Religion, Religionsfriden“) einer mehrdeutigen Interpretation zugänglich seien und nunmehr „erklärt sein müssen, da mit der gutherzig Leser durch dergleichen zweifelhaftige Wörter un deren unrechte Deutung nit verführet werde“<sup>51</sup>. Hierzu formuliert er schlussendlich

drei Kernfragen, deren Beantwortung er sich widmen möchte, nämlich

„I. Ob die Gewissen in Glaubenssachen dermassen frey sein, daß die Obrigkeiten jnen mit maß fürzuschreiben und zugebieten haben.

II. Ob auß begerter Freystellung der Religion im Heiligen Reich, Frid und Ainigkeit, oder auch (wie der Freysteller Phrasis lauttet) Vertrewligkeit zuerlangen unnd zuerhoffen seye.

III. Zum dritten gesetzt, daß sie zuerlangen, ob solche Freystellung Göttlich Recht und verantwortlich seye.“<sup>52</sup>

### a) Das Freiheitsverständnis Erstenbergers

Unter Berücksichtigung der Interpretation römischer Gelehrter und philosophischer Ansätze sowie in Abgrenzung zu römischen und griechischen Begrifflichkeiten, definiert *Erstenberger* „Freiheit“ als „ein Krafft oder Macht deß Menschliche willens zulieben und zuthun, was lieblich, gut, Recht, löblich und heilig ist.“<sup>53</sup> Mit anderen Worten: „Freiheit“ ist nach Auffassung des Reichshofratssekretärs ein Leben und Handeln in den Grenzen des kanonischen Rechts. Nach diesen Maßstäben ist die „Freiheit“, individuell über den eigenen Glauben zu disponieren – also das, was heute als individuelle Religionsfreiheit Gegenstand verfassungsrechtlichen Grundrechtsschutzes ist – eigentlich gar keine Freiheitsbetätigung. Vielmehr wird derjenige, „der untugenthafftig und widerspenstig [ist.] ignavus [lat. ~ träge, untätig, faul] unnd illiberalis [lat. ~ eines Freien unwürdig, unedel] genennet“<sup>54</sup>.

Der *Autor* geht also davon aus, dass sich Freiheitsausübung in Kategorien von Recht und Unrecht einordnen lässt („falsche Freyheit oder [...] mißbrauch der freyheit“<sup>55</sup>), wobei er unter der rechten Betätigung von Freiheit ein Handeln im Sinne des (theologisch geprägten) Rechts (dazu siehe bereits oben unter III. 1.) versteht. Erstere These darf zwar heute als gemeinhin anerkannt bezeichnet werden, partizipiert doch etwa individuelle Freiheitsbetätigung nur in den Grenzen des geltenden (und zugleich der Verfassung gemäßen) Rechts am Grundrechtsschutz.<sup>56</sup> Allerdings ist Maßstab für die Geltung staatlich gesetzten Rechts allein das Grundgesetz (Art. 20 Abs. 3 GG), nicht aber religiöse Glaubenssätze. Im Blick auf seine Schrift verfährt *Erstenberger* hier aber durchaus konsequent: Soll gesetztes Recht am Maßstab der Heiligen Schrift zu messen sein, muss dies auch für seine Schlüsselbegriffe (wie etwa „Freiheit“ oder „Friede“ bzw. „Gerechtigkeit“), deren Auslegung und Anwendung gelten.

„[...] ist also die Freystellung in dieser unser Materi ein Zulassung, Macht und Gewalt anzunemen, zuglauben, und zuhalten was einem jeden selbst für Recht und gut ansihet. Wie nun die Gesetz darnach man lebt, unterschied-

<sup>50</sup> *Autonomia* II cap. 5 fol. 17 r.

<sup>51</sup> *Autonomia* II cap. 5 fol. 17 v. f.

<sup>52</sup> *Autonomia* II cap. 5 fol. 18 r. f.

<sup>53</sup> *Autonomia* II cap. 7 fol. 19 v.

<sup>54</sup> *Autonomia* II cap. 7 fol. 19 v.

<sup>55</sup> *Autonomia* II cap. 7 fol. 20 r.

<sup>56</sup> Hierfür siehe nur *Di Fabio*, in: Maunz/Dürig, Grundgesetz Kommentar, 84. Lfg., Stand: August 2018, Art. 2 Rn. 37 ff.

lich, nemblich, Geistlich und Fleischlich, gut und böß, Recht unnd Unrecht seind, also ist es auch mit diser „autonomia“ geschaffen [...], solches entweder Geistlich oder Fleischlich, gut oder böß, recht oder unrecht ist.“<sup>57</sup>

Die oben beschriebene Kategorisierung verschiedener Formen der Freiheitsbetätigung präzisiert er sodann vor allem im Blick auf den rechten – id est: christlichen – Gebrauch der Freiheit. Seinen Überlegungen legt er das Menschenbild zugrunde, dass Gott den Menschen nicht nur mit „verstand und willen“, sondern auch mit „seinem Göttlichen Rath, [...] Maß und Ordnung“<sup>58</sup> versehen hat. Letztere sollen dem Menschen den rechten Weg weisen:

„Also daß, je freyer der Mensch sein wil, je vleissiger unnd embsiger er in dem dienst und gehorsam Gottes [...] sein sol unnd muß [...]. Hergegen aber sein die jenigen, welche sich dises dienst der Gerechtigkeit, Gehorsams und werck des Geists beschweren, davon frey sein, und jres gefallens leben wollen, nit frey, [...] sonder seind leibaigne Knecht und Dienstbotten des Teuffels, sintemal sie sich der Christlichen freyheit mißbrauchen, und darauß ein Deckmantel zu allen fleischlichen wollusten machen [...]“<sup>59</sup>

#### b) Freiheitsausübung durch Gehorsam

Ferner sucht der *Autor* zu ergründen, warum rechte Freiheitsbetätigung Menschen zu Gehorsam gegenüber göttlichen Geboten und weltlichen Gesetzen verpflichtet. Dazu bedient sich *Erstenberger* mehrerer Textstellen aus der Heiligen Schrift. So argumentiert er, dass alles Recht nur den Willen Gottes konkretisiert, der Verwirklichung christlicher Freiheit und Gerechtigkeit zu dienen bestimmt ist und sich daraus legitimiert. Auch in einer personalen Dimension unternimmt der Reichshofratssekretär einen Versuch der Legitimation von Herrschaft, indem er klarstellt, dass jeder Inhaber eines kirchlichen Amtes von Gott gesandt ist. Damit spielt er auf das Prinzip der apostolischen Sukzession an.

„Von [...] Kirchischen, dan auch weltlicher Obrigkeit Gebotten [...] [ist] darzu thun, daß nemblich dieselben [...] und ein jedes nach seiner Art [...] zu befürderung der Christlichen freyheit, nemblich des diensts Gottes und der Gerechtigkeit dienlich, und darumb notwendig zuhalten [...]“<sup>60</sup> „Das alles so die Kirch unnd Obrigkeit der Kirchen thun, handeln, gebieten unnd verbieten sambt jrem gantzen Ambt, ist ein sonderliche Ordnung, Gewalt unnd vorsehung Gottes, etlichen sonderlich dazu beruffenen, ordinirten unnd außgesandten Menschen gegeben un verliehen, welches sie nit für sich selbst, unnd als Menschen, sonder als freundt, Diener, Haußhalter, Schaffner, Hirten, Gesandten unnd Machtbotten Gottes verrichten und gebrauchen, die man auch nit, als für sich selbst, sonder in

name dessen der sie gesandt hat, hören, jnen volgen und gehorsame sol [...]“<sup>61</sup> „Also auch der Weltlichen Obrigkeiten Gebot und Ordnungen, so auch zu demselben ende eines stillen, erbarn un fridlichen Lebens gerichtet seind, ob wol dieselben alle vo Menschen, unnd auß anlaitung des natürlichen verstandts [...] herfliessen [...] seind sie doch auch nicht für solche lauttere Menschen Lehr unnd Erfindungen zuhalten, denen sich die Christen widersetzen mögen, sonder weil sie von denen Menschen, welche auß verordnung Gottes die Kirch un Christliche Gemain zu regirn, zuschützen und zu handhaben bevohlen ist, unnd dessen Gewalt von oben herab entpfangen haben, gemachet, unnd zu der Ehre Gottes, auch der Underthonen zeitlichen und fürderlich sein.“<sup>62</sup>

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Umstand, dass *Erstenberger* sich hier verschiedener Bilder bedient, mit denen er die Notwendigkeit von Gehorsam zu begründen sucht. So beschreibt er die Christen als Glieder eines Körpers, der als Ganzes nur funktionieren könne, wenn sich die einzelnen Glieder bestimmten Regeln unterwerfen. Andererseits macht er die Funktionsweise einer Uhr für seine Argumentation fruchtbar, deren Zeiger sich nur „ordentlich“ bewegen, wenn auch die Räder und das Getriebe ordnungsgemäß arbeiten.<sup>63</sup> Die Beispiele scheinen bewusst gewählt, galt doch der menschliche Körper als höchst komplexes Werk der Schöpfung und die Uhr (bis heute) als ein Gegenstand, der stets möglichst präzise zu arbeiten habe. Der *Autor* unternimmt hier nicht weniger als eine Zurückstellung der bisherigen Argumentationstopoi und versucht sich in einer rationalen Erklärung für die Notwendigkeit seines Vorbringens. In Anknüpfung an die klassische soziologische Unterscheidung von Legitimitätstypen nach *Max Weber*,<sup>64</sup> sucht er Herrschaft im 14. Kapitel des zweiten Teils nicht mehr allein aus traditionellen, sondern (zumindest auch) aus rationalen (in der Differenzierung *Webers*: „legalen“) Gesichtspunkten zu begründen.

#### 3. Individuelle Religionsfreiheit?

*Erstenberger* unterscheidet in seiner Abhandlung „De Autonomia“ fünf verschiedene Spielarten der „Freistellung“, die individuelle Religionsfreiheit, wie sie uns heute etwa in europäischen Verfassungstexten vielerorts begegnet, stellt nur eine von ihnen dar. Der *Autor* knüpfte mit seiner Differenzierung vor allem an die Regelungen des Augsburger Friedenswerkes und Forderungen von Vertretern des Protestantismus etwa auf den Reichstagen an. In der Unterscheidung schimmert bereits auf, dass Religionsfreiheit aus Sicht der Anhänger des Katholizismus<sup>65</sup> nicht eo ipso zu rechtfertigen war.

<sup>61</sup> Autonomia II cap. 13 fol. 37 v.

<sup>62</sup> Autonomia II cap. 13 fol. 42 v.

<sup>63</sup> Autonomia II cap. 14 fol. 44 r. f.

<sup>64</sup> *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. 2002, S. 122 ff.

<sup>65</sup> Das Werk *Erstenbergers* darf wohl als repräsentativ für den Standpunkt der katholischen Seite bezeichnet werden, so

<sup>57</sup> Autonomia II cap. 6 fol. 19 r.

<sup>58</sup> Autonomia II cap. 10 fol. 25 v.

<sup>59</sup> Autonomia II cap. 11 fol. 29 v.

<sup>60</sup> Autonomia II cap. 12 fol. 31 r.

Vielmehr war jede Anerkennung von Freiheitsrechten in diesem Zusammenhang die Anerkennung des geringeren Übels. Und mit ebendiesem Argument wurde sie denn auch theologisch begründet.

Der Standpunkt *Erstenbergers* im Blick auf eine allgemeine, individuelle Religionsfreiheit lässt sich plakativ darstellen, indem man ihn in Relation zu unserem heutigen Verständnis von dieser Freiheitsgewährleistung setzt.

Nach dem modernen Menschenrechtsdenken, dessen Grundlagen etwa von *Thomas Hobbes* und *John Locke* seit dem 17. Jahrhundert gelegt wurden, darf die Glaubensfreiheit wohl zu denjenigen Freiheitsrechten gezählt werden, die dem Staat quasi „vorausgehen“. Sie bedürfen keiner besonderen Begründung, sondern existieren jenseits aller Staatlichkeit (also schon im „status naturalis“) aus der Natur der Sache heraus. Der Staat wird in seinem Wirken zugleich legitimiert wie limitiert durch die Aufgabe, diese Freiheiten zu schützen, sie zu gewährleisten. Dieser Staat (oder seine Einheit) ist kein Selbstzweck, sondern bezieht seine Existenzberechtigung einzig und allein aus funktionalen Gesichtspunkten, id est auch und gerade dem Schutz dieser natürlichen „vorstaatlichen“ Freiheitsrechte.<sup>66</sup> Am Anfang steht also die Freiheit, der Staat ist nur da, um sie zu sichern.

*Erstenbergers* Verständnis vom Wesen und Wert der „Freystellung“ steht dazu in diametralem Gegensatz. Zwar nimmt auch er zunächst das Argument der Protestanten zur Kenntnis, dass der „falsche“ Glaube „mit eusserlichem Gewalt nicht beherrscht noch bezwungen werden“<sup>67</sup> könne und also Glaubensfragen unabhängig von solchen der Herrschaftsorganisation seien. Er misst der Freistellung aber keinen eigenständigen Wert zu, sondern betrachtet sie nur im Lichte ihrer Bedeutung für die Einheit des Reiches und der Kirche, also aus funktionaler Perspektive.

„Auß welchem und andern unzehligen stellen der Schrifft klärlich erscheint, daß die Christlich Freyheit anders nichts seye, dan ein Dienst Gottes unnd der Gerechtigkeit, welcher nach seinem Beuelch, Wort und willen besteht in der nachfolg Christi, inn gehorsam deß Glaubens, inn Geistlichen ubungen und Wercken der Lieb und Geistes“<sup>68</sup>.

Mit anderen Worten: Während der Staat nach heutigem Verständnis in erster Linie um der Freiheit seiner Bürger willen da ist, verhält es sich nach dem theoretischen Vorverständnis des *Autors* genau umgekehrt. Das wird namentlich im zweiten Teil des Werkes deutlich, in dem *Erstenberger* über die rechte Art der Freiheitsbetätigung referiert.<sup>69</sup>

Nach alledem nimmt es nicht Wunder, dass der *Autor* im Blick auf eine allgemeine Religionsfreiheit zu dem Ergebnis gelangt, dass

„solches [Anm.: eine allgemeine Freistellung] bey den Christen ein unbesonnene und Gottlose Red sey, welche alle Geistliche und Weltliche Obrigkeit vernichtet, auch alle Pietet, alle gute Ordnung, die gewißheit deß Glaubens und der Christlichen Kirchen sampt jhrer Autoritet auffhebe. Und dagegen zu aller Gottlosigkeit, Ketzerey unnd Irrthumben, ja auch gänzlicher zerrüttung der Christenheit Thür unnd Thor auffthue, unnd letztlich dem Antichrist den Weg beraite [...]“<sup>70</sup>

Schließlich stellt er auch unmissverständlich klar, dass

„der Religionsfriden allein zwischen der Kay: und Kön: May: und auch Churfürsten, Fürsten un Stenden des Reichs, und nit den Underthonen auffgerichtet, dieselben auch principaliter nit angehe, noch jrenthalben ein gemain werck sey“<sup>71</sup>.

In diesen Passagen scheint erneut der funktionale Blick auf den Glauben auf, der nämlich prinzipaliter herrschaftsstabilisierend wirkt, indem er dem Einzelnen Gewissheiten vermittelt.<sup>72</sup> Nach *Erstenberger* ist es allein dieser gemeinsame Glaube, der einheitsbildende, integrative Kraft besitzt. Deshalb kann es aus Sicht des *Autors* eine allgemeine Religionsfreiheit nicht geben. Sie beseitigt nicht nur Gewissheiten, sondern stellt die Autorität staatlicher Herrschaft insgesamt in Frage.

## V. Das Werk im Kontext seiner Zeit

*Erstenberger* stand mit seinen Ansichten nicht allein. Bereits 1573 hatte der Wiener Professor *Georg Eder* die Friedensregelung in einer Abhandlung scharf angegriffen, in der Deutung der Protestanten gar in Frage gestellt (dazu bereits oben unter II.). Und sogar Juristen wie *Johann Ulrich Zasius*, die in Diensten *Ferdinands I.* standen, der das Zustandekommen des Religionsfriedens 1555 durch sein vermittelndes Wirken erst ermöglicht hatte, waren der Auffassung, dass das Gesetzeswerk wegen seiner Unvereinbarkeit mit kanonischem Recht nicht dauerhaft Bestand haben können, da es vor ebendiesem Hintergrund nicht als „gerecht“ angesehen werden könne.<sup>73</sup> Wegen seiner eingehenden und differenzierten Befassung mit dem Freistellungsbegriff und dessen Einordnung in einen politisch-theologischen Kontext sowie einer umfassenden Begutachtung der bisherigen Publikationen auf diesem Gebiet gilt „De Autonomia“ nur als das prominenteste Werk seiner Zeit.<sup>74</sup>

Die theologisch-politische Auseinandersetzung mit dem Augsburger Reichsabschied namentlich etwa in dem Traktat

etwa *Strohm* (Fn. 13), S. 137: „Programmschrift“; *Heckel* (Fn. 7), S. 2.

<sup>66</sup> Zu alledem siehe nur *Dreier*, in: *Dreier, Grundgesetz Kommentar*, Bd. 1, 3. Aufl. 2013, Vorb. Rn. 5 ff.

<sup>67</sup> *Autonomia* II cap. 5 fol. 15 r.

<sup>68</sup> *Autonomia* II cap. 11 fol. 29 r.

<sup>69</sup> *Autonomia* II cap. 6 fol. 18 v. ff.

<sup>70</sup> *Autonomia* III cap. 8 fol. 64 r.

<sup>71</sup> *Autonomia* III cap. 27 fol. 154 r. (Überschrift).

<sup>72</sup> Hierzu siehe nur *Zippelius* (Fn. 45), S. 151 f.

<sup>73</sup> *Strohm* (Fn. 13), S. 129.

<sup>74</sup> *Heckel* (Fn. 7), S. 2.

*Erstenbergers* vermittelt dem Leser einen interessanten Eindruck von dem weiten Weg, der zu dem Ziel einer allgemeinen Religionsfreiheit bis in die heutige Zeit beschritten werden musste. Zugleich dokumentieren die zahlreichen prominenten Fälle etwa aus der gegenwärtigen Verfassungsgerichtsrechtsprechung,<sup>75</sup> dass die wechselvolle Geschichte der Religionsfreiheit in Deutschland ihr Ende noch nicht gefunden hat

---

<sup>75</sup> Aus der reichhaltigen Rechtsprechung exemplarisch benannt seien hier nur BVerfGE 93, 1 (Kruzifix); 102, 370 (Körperschaftsstatus der Zeugen Jehovas); 104, 337 (Schächten); 105, 279 (Osho); 108, 282 (Kopftuch I); 138, 296 (Kopftuch II).