

Zusammenfassung

Um das achtzehnte Jahrhundert herum zogen verschiedene Denker dem Staat eine auch heute noch vielbeachtete Grenze: *Religion ist Privatsache*. Fragen der Religion lägen jenseits dessen, wo der Staat legitimerweise wirken könne. Diese Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion wird heute wesentlich als eine Frage der Gewissensfreiheit gedeutet. Wo wir Gewissensfreiheit missachten, erlegen wir Individuen unzumutbare Gewissensnöte auf. Der Laizismus bewahrt damit die Unverletzlichkeit religiöser Einstellungen. Gewissensfragen gibt es jedoch nicht nur in der Religion. Es gibt sie auch in der Moral, und sogar in individuellen Lebensperspektiven und Weltanschauungen jenseits von Religion und Moral. Wer Denkern wie Jefferson und Humboldt folgen will, muss daher weiter gehen. Der Aufsatz entwickelt die Konsequenzen für einen in Hobbes und Locke gründenden Kontraktualismus. Ich deute Gewissensgründe als politischen Zustimmungsvorbehalt, der dem kontraktualistischen Gemeinwesen strikte Neutralität abverlangt. Gewissensfreiheit zu missachten zerstört daher das politische, das „Locke’sche“ Vertrauen, welches das Gemeinwesen trägt.

Schlagnworte: Gewissensfreiheit, Locke, Hobbes, Vertrauen, Kontraktualismus

Abstract: Freedom of Conscience and the Limits of State Action

Around the eighteenth century, several theorists came to advocate the separation of religion and state. In various ways they argued that *all that concerns religion lies beyond the sphere of the state’s activity*. This “wall of separation” is today often understood as a matter of freedom of conscience. Where freedom of conscience is infringed, man’s soul is burdened beyond what the individual can bear. The separation of religion and state thus protects the inviolability of religious attitudes. However, matters of conscience are not exclusively religious. They can be moral, or even pertaining to individual worldviews beyond morality or religion. Those who want to follow thinkers like Jefferson or Humboldt must therefore go beyond their call. This paper investigates the consequences for contractarianism in the spirit of Hobbes and Locke. I suggest conscientious reservations are implied conditions for contractarian consent which oblige the commonwealth to strict neutrality in matters of freedom of conscience. To infringe upon freedom of conscience thus destroys the bond of the commonwealth, i.e., political, “Lockean” trust.

Keywords: freedom of conscience, Locke, Hobbes, trust, contractarianism

1 Einleitung

Das Problem dieses Aufsatzes nimmt seinen Ausgang in der Betrachtung einer verbreiteten Annahme: *Religion ist Privatsache*. Verfechter dieser Auffassung sehen es nicht als Sache des Staates an, in religiösen Angelegenheiten Stellung zu nehmen, religiöse Einstellungen zu verbreiten oder zu bekämpfen oder sie staatlichem Handeln als Richtschnur zugrunde zu legen. Prominent vertreten wurde diese Sichtweise zum Beispiel vom amerikanischen Gründervater Thomas Jefferson und dem preußischen Gelehrten Wilhelm von Humboldt.¹ Humboldt prägte die dem deutschen

¹ Jefferson (1777), 390–392; Jefferson (1802), 397; Humboldt (1792), 83. Jefferson (1777) wurde

Sprachraum vertraute Formel: „Alles, was die Religion betrifft, [liegt] ausserhalb der Grenzen der Wirksamkeit des Staats“². Auf Jefferson geht die im englischen Sprachraum bekanntere Rede von der „wall of separation between church and State“ zurück.³

Die Grenzziehung ist uns also wohlvertraut. Dennoch ist sie nicht unumstritten. Als Frucht der europäischen Neuzeit wird sie in anderen Weltgegenden und anderen Kulturkreisen teils noch immer anders gezogen.⁴ Was ich hier *Laizismus* nennen werde, die Trennung von Staat und Religion, ist dennoch attraktiv genug, um vielerorts Verfechter zu finden.⁵ Was aber macht den Laizismus attraktiv? Welches Gut bewahrt er? Hier lassen sich drei Sichtweisen unterscheiden. Der Laizismus bewahre seinem Anspruch nach (i) das Wohl des *Staates*, (ii) das Wohl des *Glaubens* oder (iii) das Wohl der *Bürger* (ob gläubig oder ungläubig). Meine Überlegungen konzentrieren sich auf Letzteres. Sie nehmen die Bürger eines Gemeinwesens in den Blick, die von Anordnungen ihres Gemeinwesens in Sachen des Glaubens entweder frei oder betroffen sind.

Wer diesen Fokus mitvollzieht, der sieht die Forderung nach der Trennung von Staat und Religion wesentlich als eine Frage der *Gewissensfreiheit*.⁶ Dies führt auf ein *Abgrenzungsproblem*, das der Aufsatz untersucht: Wer Gewissensfreiheit überhaupt gewährleisten sehen möchte, setzt damit der Legitimität staatlichen Wirkens engere Grenzen, als ihm womöglich selbst bewusst ist. Wie wir sehen werden, führt das systematische Nachdenken über Gewissensfreiheit letztlich auf einen *strikten staatlichen Neutralismus*, der selbst dem zeitgenössischen freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat mehr Zurückhaltung abverlangen würde, als wir heute einzufordern gewohnt sind. Wie wir mit diesem Problem umzugehen haben, ist damit natürlich noch nicht entschieden. Dass wir es nicht abtun können, will dieser Beitrag verdeutlichen. Dazu werde ich im *nächsten* Abschnitt Art und Ort der Gewissensfreiheit untersuchen, *danach* Gewissensfreiheit zwischen Politik und Moral verorten und *schließlich* Gewissensfreiheit, Zustimmung und die Grenzen des Staates zueinander in Beziehung setzen. Ich beginne mit einigen Vorklärungen.

Vorlage für das 1786 verabschiedete „Virginia Statute for Religious Freedom“, das wiederum für den 1791 ratifizierten, ersten Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung Pate stand.

² Humboldt (1792), 83.

³ Jefferson (1802), 397. Jefferson hatte in John Lockes „Letter Concerning Toleration“ einen wichtigen Vorläufer. Vgl. Locke (1689), 14 u. 24.

⁴ Vgl. Taylor (1998), 21. Zum Missverständnis, dass die Trennung von Staat und Religion ein dem Christentum verpflichtetes Projekt ist, vgl. ebd., 31, sowie Hasan (1993), Hechs (1988) und Ghouse (1978).

⁵ Die Trennung von Staat und Religion fällt nicht mit der von Kirche und Staat zusammen, auch wenn sich beide (oft kompliziert) überlappen. Vgl. z.B. Zuckerman/Shook (2017); Cohen/Laborde (2016); Audi (2011)/(1991); Taylor (1998), Holyoake (1870); Jefferson (1777), (1785) u. (1802). Zur Terminologie vgl. Berlinerblau (2021), 2. Da wir aus praktischen Gründen eine Rede-weise festsetzen müssen, ziehe ich „Laizismus“ für die die Trennung von Staat und Religion dem mehr schillernden „Säkularismus“ vor. Das Verhältnis von *Kirche* und Staat ist nicht mitgemeint und nicht unser Thema.

⁶ Vgl. Mill (1869), 15.

1.1 *Gewissen und Gewissensfreiheit*

„Gewissen“ ist ein großes Wort, das über das Lateinische *conscientia* in die griechische Antike und darüber hinaus zurückverweist.⁷ Seine Grundbedeutung tritt uns klassisch in Euripides' Tragödie *Orestes* entgegen, wo Menelaos den Muttermörder fragt: „Was quält dich? Welche Krankheit richtet dich zugrunde?“ Der Neffe antwortet: „Gewissensnot (*σύνεσις*, *synesis*): Ich bin der Untat mir bewusst (*σύννοια*, *synoida*). Der Schmerz vor allem ist es, der mich aufreibt, und der Wahnsinn, der das Blut der Mutter an mir rächt!“⁸ *Synesis*, bzw. das von *synoida* abgeleitete, spätere *syneidesis* (*συνείδησις*), bezeichnen ein *Wissen* oder *Bewusstsein*, das oft, jedoch nicht immer,⁹ eine wie bei Orestes auf das eigene Verhalten bezogene, negative sittliche oder moralische Bewertung beinhaltet. Die moralische Deutung des Gewissens war dabei zunächst nicht dominant. Sie wurde es wohl erst zweihundert Jahre später in der Stoa.¹⁰ Platon verwendet die Grundform dieser Ausdrücke noch neutral,¹¹ sowohl Moralisches wie Nichtmoralisches betreffend. Er steht dabei nicht allein:

Synoida meaning simply to be aware, is found in Euripides, Aristophanes, Xenophon and Plato. The peculiarly moral significance of *syneidēsis* and cognate terms developed gradually, and was never the only use. Even when *syneidēsis* meant the moral consciousness, the original meaning of consciousness or awareness was basic to the meaning of the term.¹²

Die Stoa und die christliche Tradition verengten diese Sicht. Seneca beschreibt das Gewissen als seelische Instanz, das die „schlechten Taten“ geißelt und den Täter „quält“.¹³ Im Neuen Testament ist das Gewissen „wesentliche Instanz der Selbstrechtfertigung oder Selbstverurteilung“, deren Urteil für den Betreffenden selbst verbindlich und der zuwiderzuhandeln „Sünde“ ist.¹⁴ Die Moderne kennt diese religiöse Bedeutung noch, hatte ihr aber schon bei Immanuel Kant eine an Seneca erinnernde, moralisch geprägte Auffassung vom Gewissen als einem „inneren Gerichtshof“ gegenübergestellt.¹⁵ Zeitgenössische Autoren formulieren hier weniger apodiktisch. Dina Emundts etwa sieht das Gewissen „am besten als eine Empfänglichkeit

⁷ Vgl. z.B. Sorabji (2014); Reiner (2010); Blühdorn (u.a.) (2010); Marietta (1970).

⁸ Euripides, *Orestes*, 396.

⁹ Vgl. für das lateinische Gegenstück *conscientia* z.B. Blühdorn (u.a.) (2010), 200.

¹⁰ Reiner (2010), 1.a.3.

¹¹ Vgl. z.B. *Apologie*, 21B.

¹² Marietta (1970), 177. Zum „original meaning“ vgl. auch Blühdorn (u.a.) (2010), 198.

¹³ Reiner (2010), 1.a.2. Vgl. ebd., 1.b.

¹⁴ Reiner (2010), 2.b. So aber auch noch bei Bayle (1713), Teil 2.

¹⁵ Vgl. Kant (1788), A 176, wo Kant wie Seneca das Gewissen als „Ankläger“ in uns beschreibt, der sich „keineswegs zum Verstummen bringen lässt“, und ihm so eine „richtende Funktion“ zuschreibt (vgl. Schmidt/Schönecker 2014, 281ff.). Die bekannte Rede vom inneren Gerichtshof findet sich in (1797b), A 99: „Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (,vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen‘) ist das Gewissen.“ Etwas moderater hatte Kant (ebd., A 37f.) noch ausgeführt: „Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft [...]“ Hellsichtig trennt er (gegen Hobbes (1651) und Bayle (1713)) die unbedingt gebietende Natur des Gewissens von der Wahrheitsfrage: (i) „Ein irrendes Gewissen ist ein Unding“ (ebd., A 38; aber auch schon früher in Kant (1791), A 219; vgl. auch Knappik/Mayr (2019)); und (ii): „Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. [Das] Gewissen [spricht] unwillkürlich und unvermeidlich“ (1797b, A 38).

für moralische Prinzipien“ verstanden, „die mit einer Vergegenwärtigung von diesen sowie der eigenen Handlungen einhergeht und sich in bestimmten reaktiven und motivierenden Gefühlen äußert“.¹⁶

Die Philosophiegeschichte hat dem Begriff des Gewissens noch mancherlei abgerungen,¹⁷ auch ist die Gegenwartsauffassung vielschichtiger als hier dargestellt.¹⁸ Dies darf für unsere Zwecke wohl unberücksichtigt bleiben, da das Verständnis von Gewissensfreiheit in dem für das Politische konstitutiven Spannungsfeld erkennbar von der antiken Grundbedeutung im Sinne einer orestischen Gewissensnot lebt.¹⁹ Der Unterschied zur Not des Orestes liegt darin, dass die Gewissensnot im Politischen nicht als selbst oder durch die Götter beigebracht gedacht ist, sondern durch andere, die den Staat konstituieren oder direkt oder indirekt seine Macht nutzen oder repräsentieren.

Der politische Fokus auf Gewissensfreiheit macht auch deutlich, auf welcher Seite die Opfer zu suchen wären. Wo wir Gewissensfreiheit einschränken oder missachten, können nur Individuen betroffen sein. Nur konkrete, „natürliche“ Personen haben ein Gewissen und die Fähigkeit zu leiden. Nur sie können den quälenden Schmerz des Orestes erleben. Abstrakte, „juristische“ Personen wie etwa Staaten oder Religionen können dies nicht; sie müssen sich zudem für all ihr Wirken natürlicher Personen bedienen. Wo wir also Gewissensfreiheit einschränken oder missachten, verletzen wir also nicht Staaten und Religionen, sondern die *Träger* des Gewissens. Wir verletzen individuelle Personen, Menschen aus Fleisch und Blut. Wir missachten ihre Menschenwürde oder rauben sie ihnen gar.

1.2 *Gewissen und Wahrheit*

„Gewissen“ leitet sich etymologisch von „wissen“ ab.²⁰ Wissen wird jedoch üblicherweise als „faktiv“ verstanden: Wenn man etwas *weiß*, dann verhält es sich auch so. Auch dem lateinischen *conscientia* und seinem griechischer Vorläufer *syneidesis* kann man gewisse faktive Mitbedeutungen zuschreiben. Spricht dies für eine Korrespondenz zwischen dem Gewissen und dem, woran es Anstoß nimmt? Ist das Gewissen in irgendeiner Form mit *Wahrheit* verbunden? Der Theologe und Religionsphilosoph Joseph Kardinal Ratzinger, der später Papst Benedikt XVI. wurde, sah dies so.²¹ Aber scheint nicht das Gegenteil offensichtlich?

Das Übel, als das man die Verletzung der Gewissensfreiheit sehen kann, zehrt doch weder von der Wahrheit der jeweiligen Glaubensüberzeugung noch von der Realität dessen, wovon sie handelt: Wer es als Verletzung der Gewissensfreiheit

¹⁶ Emundts (2016), 496. Emundts sieht das Gewissen nicht als Instanz, sondern als „Empfänglichkeit“. Von dieser spezifisch Kantischen Pointe abgesehen überwiegen in der modernen Diskussion eher die Ähnlichkeiten.

¹⁷ Vgl. z.B. Ware (2017) zu Fichte; Hennig (2010) zu Descartes; Ridley (1996) zu Nietzsche; O'Brien (1991) zu Bischof Butler; aber auch Arendt (1971) systematisch zum Verhältnis von Denken und moralischem Urteilen und Blühdorn (u.a.) (2010) sowie Sorabji (2014) als *tour d'orizon* zum Gewissensbegriff und seiner Geschichte.

¹⁸ Vgl. Giubilini (2021), Abschnitt 7.

¹⁹ Vgl. dazu insbesondere BVerfG 12, 45.

²⁰ Vgl. Reiner (2010), 1; Blühdorn (u.a.) (2010), 197.

²¹ Vgl. Ratzinger (1991), 530. Damit gibt sich Ratzinger als religiöser *Objektivist* zu erkennen (s.u.).

ansieht, einen Sikh zum Ablegen des traditionellen Dastar zu zwingen, einen Muslim gewaltsam dazu zu bewegen, den Koran mit Füßen zu treten, oder einen Katholiken zu nötigen, Weihwasser zu trinken, der muss den Doktrinen des Sikhismus, des Islam oder des Katholizismus keineswegs anhängen. Er kann sie sogar für unzutreffend oder gegenstandslos erachten, ohne sich dadurch selbst zu widersprechen. Tritt jemand also Verletzungen der Gewissensfreiheit entgegen, so macht er sich die angegriffenen Doktrinen nicht schon dadurch zu eigen. Wie sonst könnten Sikhs, Muslime und Katholiken gegenseitig für die Gewissensfreiheit der jeweils anderen eintreten, ohne dabei *unum actu* zu konvertieren? Die Berechtigung, Gewissensfreiheit in Anspruch zu nehmen, kann also schwerlich davon abhängen, dass die betreffenden Inhalte wahr sind. Aber tut dies der Gewissensfreiheit eines Sikh, eines Muslim oder eines Katholiken wirklich Abbruch? Wie man es auch dreht und wendet, der Befund bleibt kaum abzuweisen: Wahrheit tut hier nichts zur Sache.²²

Offensichtlich scheint auch, dass wir durch die Verletzung der Gewissensfreiheit individuelle Personen, Menschen aus Fleisch und Blut, nicht *an* ihrem Fleisch und Blut verletzen. Wir erlegen ihnen, wie das *Bundesverfassungsgericht* (BVerfG) 1960 in einer Entscheidung zur Kriegsdienstverweigerung ganz orestisch formulierte, „Gewissensnöte“ auf.²³ Wir verletzen sie, wie man früher gesagt hätte, an ihrer *Seele*. Zeitgemäßer könnte man sagen, dass das Gut, das der Laizismus bewahrt, die *Unverletzlichkeit religiöser Einstellungen* ist. Doch genau diese Einstellungshaftigkeit des Gewissens schiebt einer vermuteten Wahrheitsbindung des Gewissens einen weiteren Riegel vor. Wie ein genauerer Blick auf das Phänomen der *Intentionalität* von Einstellungen zeigen würde, beziehen sich unsere Einstellungen zwar auf die Welt, werden durch sie aber weder impliziert noch verursacht. Aus keiner propositionalen Einstellung E mit dem Gehalt $\langle p \rangle$ folgt $\langle p \rangle$, und aus keinem $\langle p \rangle$ folgt eine Einstellung mit diesem Gehalt.²⁴ Jemand mag z.B. glauben, dass sich dort hinter dem Busch jemand befindet, ohne dass da wirklich jemand ist. Nennen wir dies kurz die *Unabhängigkeit von Geist und Welt*. Diese fundamentale Regel der Philosophie des Geistes macht auch vor Gewissenseinstellungen nicht Halt – und tut der Gewissensfreiheit dabei gewiss keinen Abbruch. Dies zeigt erneut: Wahrheit tut hier nichts zur Sache. Die Etymologie von „Gewissen“, „conscientia“ und „syneidesis“ führt leider in die Irre.

1.3 Glaube, Gewissen und Moral

Eine abschließende Vorklärung betrifft den Zusammenhang von Glauben und Moral. Einige Denker sehen das Gewissen in engem Zusammenhang zum Glauben; hierher gehören Locke, Jefferson, Humboldt und Ratzinger, aber insbesondere auch Pierre Bayle: „Das Gewissen ist in Ansehung jedes einzelnen Menschen die Stimme und das Gesetz Gottes in ihm[.]“²⁵ Andere sehen das Gewissen in engem Zusam-

²² Vgl. Kants bereits zitiertes Diktum sowie zustimmend Böckenförde (1970), 69.

²³ BVerfG 12, 45, Rn. 30,

²⁴ Vgl. vertiefend Oliva Córdoba (2018), 16, sowie zum zentralen Begriff der *intentionalen Inexistenz* Crane (2006) und Brentano (1874).

²⁵ Vgl. z.B. Bayle (1713), I.VI, 215: „[L]a Conscience, par rapport à chaque Homme, est la Voix & la Loi de Dieu[.]“

menhang mit der Moral; dazu zählen Kant, Rawls und Emundts sowie überhaupt die Mehrheit zeitgenössischer Kommentatoren.²⁶ Wenn das Gewissen aber sowohl mit dem Glauben als auch mit der Moral verbunden ist, wie verhalten sich diese beiden *zueinander*? Kritische Kommentatoren könnte hier ein gewisses Unbehagen beschleichen. Sie fragen womöglich: Sind wir nun verpflichtet, eine irgendwie geartete „Gleichrangigkeit“ von Religion und Moral zu behaupten oder diese beiden Gebiete gar „gleich“ zu behandeln? Diese Irritation lässt sich ausräumen. Falls beide Lager (wie ich argumentieren werde) jedenfalls insofern Recht hätten, dass sowohl religiöse wie auch moralische Fragen Gewissensfragen sein können, besagt das natürlich nicht, dass alle religiöse Fragen oder alle moralische Fragen Gewissensfragen wären. Wir werden im Zusammenhang mit unserer Untersuchung der Selbstwertschätzung Beispiele kennen lernen, die zeigen, dass eine Gewissensfrage zu sein nicht hinreichend dafür ist, eine moralische oder religiöse Frage zu sein. Dass es dafür auch nicht notwendig ist, können wir uns hier klar machen.

Für religiöse Fragen können wir auf den ökumenischen Dialog verweisen.²⁷ Er hat religiöse Differenzen zwischen den christlichen Kirchen zum Gegenstand, die in wichtigen Gebieten als überwindbar und nicht länger als trennend gelten: Offenbar sind also manche religiösen Fragen keine Gewissensfragen. Für moralische Fragen kann man z.B. an eine utilitaristische Moral denken.²⁸ Wenn die moralische Beurteilung einer Handlung nachvollziehbar von ihren kontingenten Folgen (oder dem sich kontingenterweise einstellendem Nutzen) variieren kann, gilt ganz parallel: Manche moralischen Fragen sind keine Gewissensfragen. Legt sich aber, wer so argumentiert, darauf fest, dass es keinen Unterschied macht, ob etwas eine Frage des Glaubens oder eine Frage der Moral ist? Mitnichten. Die Wesensverschiedenheit von Religion und Moral kann sich leicht vor Augen führen, wer Kants These einer vernunftgewirkten Moral akzeptiert, jedoch meint, dass ein vernunftgewirkter Glaube eben dieses nicht ist: Glaube. Die Umkehrung des Anselmischen „credo ut intelligam“ scheidet schlicht an der Pascal’schen Erinnerung, dass die Vernunft in Glaubensdingen nichts entscheiden kann.²⁹ Demgegenüber erscheint eine rationale Moral vielen geradezu als ein Desiderat. Moral scheint mit Vernunft also wenigstens vereinbar zu sein.

Religion und Moral sind und bleiben wesensverschieden. Dies stellt jedoch kein Problem für uns dar, da ihr Wesensunterschied für unsere Argumentation unerheblich ist. Das BVerfG hebt darauf ab, dass kein *objektiver* Zug des Gegenstands-

²⁶ Vgl. Kant (1797b), A 37f.; Rawls (1971), 440f.; Emundts (2016). Vgl. auch Churchland (2019), 3, sowie Thagard/Finn (2011), 151; Lyons (2009); McConnell (1996); sowie Childress (1979). Manche Denker tummeln sich jedoch in beiden Lagern, vgl. Kilcullen/Kukathas (2005), xviii über Bayle.

²⁷ Vgl. die „Erklärung der Notre-Dame-Konferenz, 26.–28.03.2019, Notre Dame, Indiana (USA)“ des Lutherischen Weltbundes und anderer Kirchen (<https://de.lutheranworld.org/de/content/erklaerung-der-notre-dame-konferenz-21>).

²⁸ Vgl. z.B. Sidgwick (1874).

²⁹ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* I: „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam“; sowie Blaise Pascal 1670: „Untersuchen wir also diesen Punkt und sagen wir: Gott existiert, oder er existiert nicht. Aber nach welcher Seite werden wir uns neigen? Die Vernunft kann hier zu keinem Ergebnis kommen; ein unendlich großer Abgrund ist da, der uns (davon) trennt“, zitiert nach Weidemann (2013), 142.

bereichs die „Gewissensnot“ mit sich bringt, die der Staat nicht auferlegen darf, d.h. auch der Wesensunterschied von Religion und Moral nicht. Die „Not“ ist allein durch die seelische Wirkung des *subjektiven* Erlebens im jeweils Betroffenen gegeben. Damit dient uns das BVerfG ein ebenso funktionales wie subjektivistisches Verständnis von Gewissensfragen an, wie es auch Ernst-Wolfgang Böckenförde vertritt:

Es zeigt sich, was auch nahezu alle Gewissenslehren betonen, daß Gewissensfragen weder gegenständlich noch nach dem Inhalt des Gewissensgebots noch nach Gründen und Motiven irgendwie begrenzt sind. Alles Verhalten, sofern es die Integrität und Identität der Persönlichkeit kritisch betrifft, kann, wegen der Kontrollfunktion des Gewissens, gewissensrelevant werden.³⁰

Wenn wir uns dieser funktionalen Sichtweise nun anschließen, bedeutet das gerade nicht, dass im Zentrum der Überlegungen dieses Aufsatzes eine normative These stünde. Unsere Betrachtung ist nirgends von der Prämisse abhängig, dass in moralischen Entscheidungen dieselbe Zurückhaltung erforderlich ist wie in religiösen Kontexten. Wir werden stattdessen die Beobachtung ernst nehmen, dass Fragen der Moral manchmal nicht weniger Gewissensfragen sind als solche des Glaubens. Ist *diese* Beobachtung nun voraussetzungsreich, normativ aufgeladen und kontrovers? Das wäre überraschend: Schließlich vermittelt diese Beobachtung gerade zwischen der älteren und der neueren Tradition der Rede vom Gewissen. Sie ist zudem darin salomonisch, dass sie diesen Traditionen jedenfalls in dieser Hinsicht gleichermaßen Recht gibt. Schließlich unterliegt das Anerkenntnis dieser Beobachtung auch der langjährigen Rechtsprechung des BVerfG, die jedenfalls in dieser Hinsicht kaum als kontrovers bezeichnet werden dürfte. Falls sich aus dieser Beobachtung am Ende als Konklusion ergibt, dass sich der Staat *entweder* den willkürfreien Schutz der Gewissensfreiheit versagen sollte *oder* in allen Gewissensfragen strikt neutral bleiben sollte, so wäre das „sollte“ nicht kategorisch, sondern hypothetisch aufzufassen. Dieses Fazit wäre gerade kein „Plädoyer“, sondern ein deskriptiver Hinweis auf eine problematische Inkohärenz.³¹

2 Zu Art und Ort der Gewissensfreiheit

2.1 *Luthers Gewissen und das Abgrenzungsproblem*

Kehren wir an den systematischen Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Eingangs betrachteten wir Gewissensfreiheit aus der Perspektive der Unverletzlichkeit religiöser Einstellungen. Hierher gehört die Beobachtung, dass es nun fünfhundert Jahre her ist, dass Martin Luther auf dem Reichstag in Worms verhört und zum Widerruf aufgefordert wurde. Luthers Weigerung machte Weltgeschichte. Er beschloss seine Verteidigung mit einem Plädoyer, das als Paradebeispiel für Gewissensfreiheit in die Geschichte eingegangen ist: „Weder kann, noch will ich irgendetwas widerrufen. Denn weder ist es sicher, noch steht es dem Menschen frei, gegen das Gewissen zu handeln. Gott helfe mir, Amen.“³² Seinem Glauben aufrichtig

³⁰ Böckenförde (1970), 68.

³¹ Dies gilt auch, wenn andere (z.B. Maclure/Taylor (2011)) an die Stelle deskriptiver Analyse das Adhortative setzen.

³² Vgl. Wrede (1896), 555: „Revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Gott helfe mir. Amen.“

abzuschwören oder einen oktroyierten Glauben ernsthaft anzunehmen, stellte Luther als ein Ding der Unmöglichkeit dar. Das Unmögliche zu verlangen, musste seinen Zuhörern aber als krasses Unrecht erscheinen. *Ultra posse nemo obligatur*, der altrömische Rechtssatz, dass über das Mögliche hinaus niemand verpflichtet ist, klang den gelehrten Teilnehmern an Luthers Verhör als selbstverständlicher Gemeinanspruch in den Ohren.

Ohne es zu wollen, bemühte Luther damit einen Topos, der über das Religiöse weit hinausgeht. Die Unmöglichkeit, die Luther anspricht, ist ja keine Eigentümlichkeit religiöser Einstellungen, sondern eine in der Philosophie des Geistes gut bekannte Eigenschaft des Mentalen: Einstellungen sind *Widerfahrnisse*. Man kann sich nicht *entschließen* zu glauben, dass *p*, zu wollen, dass *q*, zu hoffen, dass *r* oder zu fürchten, dass *s*. In Luthers Worten: *Non integrum est*. Unsere Einstellungen stehen uns nicht frei. Was wir glauben, wollen, hoffen oder fürchten, wählen wir nicht. Daher liegt ein unzumutbarer Zwang darin, *anders* wählen zu sollen; so als könnten wir einfach gegen unsere tief empfundenen Einstellungen angehen.

Tief empfundene Einstellungen kennen wir jedoch nicht nur im Religiösen. Der liberale Philosoph Chandran Kukathas weist darauf hin:

Usually, we associate liberty of conscience with the idea of religious freedom, since the idea has been pressed most vigorously in defence of religious toleration. Yet one does not have to hold to any religious beliefs to possess a conscience. An atheist may have a conscience, for he may regard certain kinds of action as morally wrong – and performing them as unconscionable.³³

Gerade aus der Moral sind uns unbedingt verpflichtende Einstellungen bekannt. Immanuel Kant zum Beispiel bemüht eine, wenn er es in seiner berühmten Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ für unter allen Umständen geboten erklärt, die Wahrheit zu sagen, selbst wo man den Freund damit an die Schergen verrät.³⁴ Kants Argumentation können wir hier nicht vertiefen. Die Kritik, die sie auf sich zog, lässt jedoch vermuten, dass seine Bewertung nicht überall geteilt worden ist.³⁵ Dennoch lässt sich das Phänomen nicht so leicht von der Hand weisen. Ist es nicht auch ein Zug *moralischer* Einstellungen, dass sie kategorisch und in irgendeinem Sinne *absolut* gebieten?

Das Problem dieses Aufsatzes stellt sich für jene, die den Laizismus anerkennen, da sie es als illegitim erachten, uns zum Handeln gegen unsere tief empfundenen religiösen Überzeugungen zu zwingen. Sie laden sich damit das Problem auf, dass unsere moralischen Einstellungen in aller Regel nicht minder tief empfunden und nicht „besser“ oder „schlechter“ sind als unsere religiösen Einstellungen, was auch immer das für die Beurteilenden jeweils heißen mag. Dies ist besonders dort zu sehen, wo unsere Moral religiös oder unsere Religion moralisch ist.³⁶ Hätte sich der Staat also in Fragen der Religion jedweder Intervention zu enthalten, gälte dies für Fragen der Moral nicht minder.³⁷ Die Grenzen des Staates wären enger, als viele sie

³³ Kukathas (2003), 114.

³⁴ Kant (1797a).

³⁵ Vgl. etwa Horkheimer/Adorno (1947), 108, 116.

³⁶ Vgl. z.B. Bayle (1713).

³⁷ Vgl. Maclure/Taylor (2011), 89, die zwischen „equal respect“ und „neutrality“ oszillieren.

ziehen: In moralischen Angelegenheiten Stellung zu nehmen, moralische Einstellungen zu verbreiten oder zu bekämpfen oder sie gar staatlichem Handeln als Richtschnur zugrunde zu legen, wäre ebenso wenig Sache des Staates, wie es das im Falle der Religion war. Dieses *Abgrenzungsproblem* droht dem Staat methodisch schon hier eine engere Beschränkung aufzuerlegen als üblich: Die Grenze der Fragen der Moral. Wir dürften dann den oft bemühten „moralischen Kompass“ langjähriger Staatsführer oder Magistrate nicht länger als Ausweis legitimen Handelns sehen. Er wäre vielmehr ein Indiz der Erosion des politischen Mandats, ein natürliches Zeichen der Bereitschaft zum Handeln *ultra vires*.

2.2 Gewissensfreiheit im Lichte des moralischen Objektivismus

Wo das Moralisieren in der Politik zum Handwerk gehört, wo ganze politische Parteien ihre Existenzberechtigung daraus ableiten, den moral high ground für sich zu reklamieren, müssen Überlegungen als widerständig erscheinen, die die Rolle des Staates in Fragen der Moral relativieren. Ich möchte daher betonen, dass hier nicht die Wahrheit der Thesen auf dem Prüfstand steht, sondern die Kohärenz der Forderungen desjenigen, der sich die eine auf die Fahnen schreibt (Laizismus) und sich der anderen (Neutralismus) verweigert. In Hinsicht auf den absoluten Verpflichtungscharakter, in Hinsicht auf die sinn- und identitätsstiftende, Orientierung gebende Natur der jeweiligen Einstellungen unterscheiden sich religiöse und moralische Einstellungen nicht kategorisch. Gewissensfragen haben wir hier wie dort, in Kants Moral nicht weniger als in Luthers Glauben. Daher können wir den Laizismus nicht auf die Gewissensfreiheit zurückführen und gleichzeitig ohne Willkür bei der Moral Halt machen: Auf einem Bein kann die Gewissensfreiheit nicht stehen. Das Problem der Grenzen des Staates tritt uns daher nun im Gewande des Problems der Grenzen der Gewissensfreiheit entgegen.

Akzeptieren wir also, dass Fragen des Glaubens und der Moral gleichermaßen Gewissensfragen sein können. Bedeutet dies, dass jeder, der zustimmt, dass der Glaube dem Staat eine Grenze setzt, zugesteht, dass dies für die Moral ebenfalls gilt? Keineswegs: Der versprengten Schar der Neutralisten scheint eine deutliche Mehrheit gegenüberzustehen, die dies ablehnt. Diese Ablehnung ist manchmal vehement. So plädieren die kanadischen Philosophen Jocelyn Maclure und Charles Taylor für einen strikten Neutralismus: „In the realm of core beliefs and commitments, the state, to be truly everyone’s state, must remain ,neutral.“³⁸ Ihr Plädoyer ist aber unter schweren Beschuss geraten: „[Maclure and Taylor’s] call for ,neutrality‘ seems but a call for cultural suicide.“³⁹ Wer so scharf schießt wie hier Jude Dougherty, erlegt sich allerdings beachtliche Pflichten auf. Will er nämlich mehr sein als der Geist, der stets verneint, so muss er nun begründen, warum Gewissensfragen der einen Art strikte staatliche Neutralität gebieten, während solche der anderen es nicht tun. Wie aber kann man ohne Willkür einen Keil zwischen diese beiden Arten von Gewissensfragen treiben?

³⁸ Maclure/Taylor (2011), 13.

³⁹ Dougherty (2011), 435.

Hilfe mögen sich die Doughertys dieser Welt von der Diskussion um den *moralischen Objektivismus* erhoffen. In Gestalt des moralischen *Kognitivist* verfiicht der moralische Objektivist ja, dass moralische Einstellungen objektiv wahre moralische Aussagen betreffen; als moralischer *Realist* nimmt er an, dass wahren moralischen Einstellungen objektive moralische Tatsachen korrespondieren.⁴⁰ Dougherty könnte argumentieren, dass die Objektivität der Moral willkürfreies staatliches Handeln ermöglicht, während die Subjektivität des Glaubens willkürfreies Eingreifen unmöglich macht. Die Debatte um die strikte Neutralität des Staates würde in altbekannte Debatten umgeleitet. Doch nur wenn dort die Trümpfe klar verteilt wären, ließe sich der Neutralismus so abtun. Die Frage, wie wir einen Keil zwischen Religion und Moral treiben, wäre nun von der Debatte um den moralischen Objektivismus abhängig.

Selbst bei größter Sympathie wäre dies kein Grund zum Optimismus: Bedenken müssen wir ja zweierlei: (i) Die Plausibilität des moralischen Objektivismus bemisst sich letztlich daran, wie gut es ihm gelingt, den besonderen Verpflichtungscharakter des Moralischen zu erklären; kann er es nicht, bleibt er ein Glasperlenspiel. (ii) Es gibt eine ganz parallele Diskussion um den besonderen Verpflichtungscharakter des Religiösen, die den zulässigen argumentativen Spielraum nicht unerheblich beschränkt. Es ist nämlich methodisch nicht akzeptabel, in der einen Debatte ohne Weiteres metaphysisch auf die besondere Natur *moralischer* Tatsachen oder Wahrheiten zu verweisen, wenn man nicht bereit ist, in der anderen Debatte Entsprechendes einzuräumen. Wer also wie David Brink den besonderen Motivations- und Verpflichtungscharakter moralischer Tatsachen und Wahrheiten durch den „action-guiding character of morality“ bestimmt,⁴¹ hat dem religiösen Objektivisten nichts entgegenzusetzen, der eine entsprechende metaphysische Natur *religiöser* Tatsachen und Wahrheiten annimmt. Ratzinger zum Beispiel könnte den besonderen Motivations- und Verpflichtungscharakter religiöser Tatsachen und Wahrheiten ganz analog zu Brink über einen *action-guiding character of religion* stipulieren.⁴² Natürlich will ich keine dieser Erklärungen verteidigen: Sie scheinen beide gleichermaßen metaphysisch petitiös und methodologisch steril. Jedoch will ich darauf hinweisen, dass Doughertys vermeintlicher Ausweg in der vorliegenden Form keiner ist.

2.3 Gewissensfreiheit ist formal bestimmt

Die Abgrenzungsdebatte dadurch im Keim ersticken zu wollen, dass man die kategoriale Verschiedenheit von Moral und Glauben ins Spiel bringt, spielt dem Gegner des Neutralisten also nicht in die Hände. Andererseits ist der bloße Umstand, dass die Kritik am Neutralismus schwächer ist, als man sie zunächst einschätzen könnte, nun auch kein Grund, Maclures und Taylors normative These einfach zu übernehmen. Wir haben hier also ein Patt. Das einzige Pfund, mit dem wir wuchern können,

⁴⁰ Vgl. Brink (1989), 7, 14: „Moral realism is roughly the view that there are moral facts and true moral claims whose existence and nature are independent of our beliefs about what is right and wrong. [...] Moral realism, it seems, is committed to [...] moral facts and truths that are objective in some way.“

⁴¹ Brink (1989), 79.

⁴² Vgl. Ratzinger (1991).

ist weiterhin die Beobachtung, dass Fragen der Moral nicht weniger Gewissensfragen sein können als Fragen des Glaubens. Lässt sich das Patt an diesem Befund entlang auflösen?

Schauen wir dazu auf die praktische Dimension des Problems. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Gewissensfreiheit in Deutschland im Kontext der Kriegsdienstverweigerung neu diskutiert. Die Diskussion ist durch eine bereits angesprochene Entscheidung des BVerfG geprägt, die eine noch heute maßgebliche Bestimmung enthält:

Als eine Gewissensentscheidung ist [...] jede ernste sittliche, d. h. an den Kategorien von „Gut“ und „Böse“ orientierte Entscheidung anzusehen, die der Einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so daß er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte.⁴³

Wer genau hinschaut, sieht, dass das Gericht hier mit einem Gewissensbegriff arbeitet, „der nicht an eine bestimmte Thematik, vielleicht nicht einmal an die allgemeine ethische Unterscheidung von Gut und Böse gebunden und dadurch begrenzt ist, sondern anders, nämlich durch die Funktion des Gewissens“⁴⁴ konturiert ist. „Gewissen“, bestimmt das Gericht von jeder gehaltsbezogenen Eingrenzung absehend, „ist als ein (wie immer begründbares, jedenfalls aber) real erfahrbares seelisches Phänomen zu verstehen, dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind.“⁴⁵ Wo das Gericht ausführt, dass eine Gewissensentscheidung „den Charakter eines unabweisbaren, den Ernst eines die ganze Persönlichkeit ergreifenden sittlichen Gebots, einer inneren Warnung vor dem Bösen und eines unmittelbaren Anrufs zum Guten“ trägt,⁴⁶ ist auch keineswegs auf etwas Objektives abgehoben. Gemeint ist eine ganz subjektive Seelenverfassung.⁴⁷ Sie entspricht dem Gemütszustand, der in negativer Ausprägung den Orestes quält und in positiver Ausprägung ciceronische *recta conscientia* konstituiert, also „nicht unbedingt ein moralisches Gutsein“, sondern „vielmehr das Bewusstsein eines positiven Verhaltens und einer erfüllten Pflicht“.⁴⁸

Gewissensfreiheit ist damit formal bestimmt, nicht inhaltlich. Für das BVerfG sind es weder bestimmte Gehalte noch bestimmte Züge der Welt, die der Gewissensfreiheit ihre Schutzwürdigkeit verleihen. Wahrheit spielt keine Rolle, so dass man versucht sein könnte, Kant beizupflichten: „Ein irrendes Gewissen ist ein Unding“.⁴⁹ Doch selbst wenn das Gewissen irren könnte, bliebe es schutzwürdig.⁵⁰ Denn in der Logik des BVerfG ist es eben die *Rolle*, die Einstellungen im Einstellungsgeflecht des Subjekts einnehmen, die „*Funktion*“ des Gewissens im Rahmen und für die

⁴³ BVerfG 12, 45, Rn. 30.

⁴⁴ Luhmann (1965), 258.

⁴⁵ BVerfG 12, 45, Rn. 28.

⁴⁶ Ebd., Rn. 31.

⁴⁷ Vgl. Luhmann (1965), 261: „Jeder hat ein Recht auf *sein* Gewissen.“

⁴⁸ Vgl. Blühdorn (u.a.) (2010), 200.

⁴⁹ Dies ist der Grund für die eingeschränkte Prüfbefugnis in BVerfG 12, 45, Rn. 31.

⁵⁰ Vgl. BVerfG 12, 45, Rn. 31.

menschliche Persönlichkeit“,⁵¹ die bedingt, dass wir die Würde des Subjekts missachten,⁵² wo wir auf seine Gewissenseinstellung keine Rücksicht nehmen.

Dies wirft das Netz weiter aus als bisher. Stritten wir bislang darum, ob neben Fragen des Glaubens auch Fragen der Moral Gewissensfragen sein können, so wird diesem Streit hier nachgerade der Boden entzogen. In der Logik des BVerfG entscheidet nicht das Thema einer Frage über ihren Gewissenscharakter, sondern der subjektive Leidensdruck, den es für den Einzelnen bedeutet, in einer bestimmten Lage gegen das in dieser Frage „als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich“ Erfahrene zu handeln. Damit überschreiten wir sowohl das Gebiet des Glaubens, als auch das der Moral: dort nämlich, wo jemand nachvollziehbar etwas als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, was sich nicht ohne Gewaltstreich auf Fragen des Glaubens oder der Moral reduzieren lässt. Unser bisheriges Abgrenzungsproblem verschärft sich also. Um Gewissensfragen jenseits von Religion und Moral besser zu verstehen, können wir uns kurz dem Phänomen der *Selbstwertschätzung* zuwenden und uns fragen, wie es mit dem Gewissen und seiner Freiheit verbunden ist.

2.4 *Gewissensfreiheit und Selbstwertschätzung*

Wir Menschen verstehen uns als *evaluative* Wesen. Dies ist eine anthropologische Grundtatsache. Die Welt hat für uns eine *axiologische* Dimension. Wert für uns haben *Dinge* und *Personen*, doch nicht zuletzt auch *wir selbst*. Der Wert, den wir uns selbst zusprechen, ist dabei für unser Leben fundamental. Dies verdeutlichen schon sprachliche Unterschiede: Dominika und Nina tanzen begeistert Ballett. Als sie jeweils auf Abwege kommen, gibt Dominika das Ballett auf, Nina hingegen *sich selbst*. Paul und Robert leben für das Klavierspiel. Als Paul seinen rechten Arm verliert und Robert seine Fingerfertigkeit, verzweifelt Paul am klassischen Repertoire, Robert jedoch *an sich*. Geschichten wie die von Dominika, Nina, Paul und Robert sind manchmal fiktiv und manchmal real. Nicht ihre Wahrheit ist wichtig. Wichtig ist, dass wir sie verstehen.⁵³ Sie berichten von einer mehr oder weniger gegebenen, manchmal auch fehlenden, *Einstimmigkeit* mit dem Bild, an dem wir uns selbst messen. *Selbstwertschätzung* gibt unserem Leben Sinn, Orientierung, Identifikation. Ob wir mit uns im Reinen sind, ob wir den Vergleich mit diesem Bild nicht scheuen, betrifft eine ganz grundlegende Einstimmigkeit. Zu ihr zu gelangen läuft im Ganzen darauf hinaus, ein erfülltes Leben zu leben. Sie dagegen zu verfehlen bedingt eine Abwertung des eigenen Ichs, die im Extremfall in der Unerträglichkeit des eigenen Seins mündet – mit allen Konsequenzen, die dies haben kann.⁵⁴

Diese Selbstwertschätzung ist in verschiedenen Bereichen unter verschiedenen Bezeichnungen thematisch geworden. Sie ist womöglich dort gemeint, wo die amerikanische Unabhängigkeitserklärung „the Pursuit of *Happiness*“ zu den unveräußerlichen Menschenrechten zählt: Wir haben Anspruch auf ein Leben, in dem wir

⁵¹ Böckenförde (1970), 67. Hervorhebung im Original.

⁵² Vgl. BVerfG 12, 45, Rn. 26f.

⁵³ Paul (Wittgenstein) und Robert (Schumann) mag man erkannt haben; Dominika und Nina bleiben dem Erraten überlassen.

⁵⁴ Vgl. Platon, *Politeia* 576 b10–c3.

nicht an uns selbst verzweifeln müssen. Sie ist im Grundgesetz vielleicht dort angesprochen, wo es die *Würde* des Menschen für unantastbar erklärt: Keine staatliche Gewalt darf uns ein Leben aufzwingen, in dem wir an uns selbst verzweifeln müssen. Den unmittelbaren Bezug zur Gewissensfreiheit sehen wir, wenn wir unser Eingangsbeispiel modifizieren. Orestes erlebt die Zumutung des Apollon als Nötigung, seine Mutter zur Vergeltung ihres Mordes an seinem Vater erschlagen zu sollen. Er soll gegen das handeln, was er in dieser Lage „als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich“ erfährt. Er gerät dadurch in „ernste Gewissensnot“.⁵⁵ Dies ist das Musterbeispiel dessen, was der Staat nach Ansicht des BVerfG dem Individuum nicht auferlegen darf. Es ist die Unerbittlichkeit der griechischen Tragödie, dass dies den Apollon nicht hindert. Es ist die Tragik des Orestes, dass er nicht gleichzeitig die Mutter ehren und dem Vater ein würdiger Sohn sein kann. Doch ungeachtet dieses archaischen Konfliktes illustriert der äußere Zwang jene Grenze, die zu überschreiten nach Auffassung des Gerichts einem Gemeinwesen gerade *nicht* zusteht.

Unserem Gewissen zu folgen ist notwendig dafür, dass wir uns selbst wertschätzen können. Beinhaltet dies aber nicht doch letztlich eine moralische Qualifikation? Nein, denn bei näherer Betrachtung erweist sich Selbstwertschätzung als eine grundlegendere Einstimmigkeit als die, zu der gelangt, wer sich als moralisch tadellos sieht. So ist doch nur für diejenigen die Frage der eigenen Moralität fundamental, für die es das Wichtigste ist, eine moralische Person zu sein. Gilt aber wirklich notwendigerweise, dass sich jeder auf diese Weise selbst versteht? Können wir uns nicht kohärent jemanden vorstellen, dessen Lebenswunsch es ist, seinem Gott als Jünger nachzufolgen, und den die (vermeintliche) Einsicht, dass viele berufen, aber nur wenige auserwählt sind, am Boden zerstört? Er verzweifelt an sich. Für diese Person ist etwas anderes fundamental als die eigene Moralität. Daraus folgt nicht, dass sie unmoralisch ist oder Moral gering schätzt. Wir sind lediglich darauf festgelegt, dass sie sich durch ein in besonderer Weise *religiöses* Leben definiert sieht, das ihr, wie sie glaubt, verschlossen bleiben wird.

2.5 *Selbstwertschätzung ist nicht per se moralische Selbstwertschätzung*

Wir haben hier womöglich einen polar-konträren Gegensatz zwischen Dingen, die wir als für uns unerheblich betrachten, und solchen, bei denen es für uns um alles geht. Sicherlich spielt die eigene Moralität hier eine gewichtige Rolle. Dass sie aber notwendig in jedem Fall die Wichtigste spielt, ist ein Überreizen, mit dem wir begrifflich alles auf eine Karte setzen und verlieren. Einen Vorrang der Moral in Gewissensfragen anzunehmen, ist dennoch verbreitet. Dem können wir jedoch schon aus begrifflichen und methodologischen Gründen nicht zustimmen. So kann etwa „sittlich“ im oben angeführten Zitat eben nicht einfach „moralisch“ heißen. Ausdrücklich erkennen wir mit dem BVerfG ja die Gründe jemandes als Gewissensgründe an, der aus religiösen oder weltanschaulichen Gründen den Kriegsdienst verweigert. Doch daraus abzuleiten, dass die Gründe eines Christen eben letzten Endes nicht religiös oder die eines Anthroposophen eben letzten Endes nicht weltan-

⁵⁵ BVerfG 12, 45, Rn. 30.

schaulich wären, wäre ein *non sequitur*. Uns darauf festgelegt zu sehen, dass ihre Gründe genau genommen moralische sind, würde Religion und Weltanschauung zu Kindern der Moral machen. Dieses Primat ist jedoch keineswegs evident und es wäre kontrovers, es zu behaupten. Man würde auf diese Weise z.B. das *Euthyphron-Dilemma* als Dilemma entwerfen: Die Götter würden etwas lieben, weil es moralisch gut ist; es wäre klar, dass es nicht moralisch gut ist, weil sie es lieben.⁵⁶ Bei näherer Betrachtung ist dies aber gerade *nicht* klar: Das macht das Dilemma ja gerade aus.

Die zeitgenössische Fixierung auf das Moralische überzeichnet ihr Objekt. Zu ihren Schwierigkeiten trägt bei, dass sich der fundamentale Sinn von „gut“ schon immer einer näheren Bestimmung entzogen hat.⁵⁷ Es ist ein schlichtes Missverständnis, dass „gut“ so viel heißt wie „moralisch“ gut. Unverständlich bliebe ansonsten etwa für einen tiefgläubigen Christen, wie Gott am Abend des sechsten Tages auf seine Schöpfung blicken und sehen konnte, „dass es gut war.“ Sicherlich heißt dies nicht „moralisch gut“. Und doch ist für den tiefgläubigen Christen eine fundamentale, nicht instrumentelle Gutheit angesprochen, zu der es Fundamentaleres nicht geben kann.

„Gut“ heißt also nicht „moralisch gut“, und die grundlegende Selbstwertschätzung, die wir nach einem gut gelebten Leben von uns selbst erfahren, ist nicht *per se* auf die moralische Selbstwertschätzung reduzierbar. Aber haben wir nicht doch nur Anleihen bei Bekanntem gemacht? War das Beispiel, das uns dartun sollte, dass es keinen Vorrang der Moral in Fragen der Selbstwertschätzung gibt, nicht wieder ein religiöses? Ein erneuter Blick eröffnet eine tiefere Betrachtungsebene: Betrachten wir das Ethos eines Künstlers, der den letzten Pinselstrich gesetzt hat und es nun nicht mit seinem Gewissen vereinbaren könnte, auch nur die kleinste Änderung vorzunehmen. Oder das eines Autors, der ein vergriffenes Frühwerk lieber weiter vergriffen sähe, als zuzulassen, dass es auch nur um ein Jota redigiert wird. Solche und ähnliche Beispiele machen sichtbar, dass wir uns auf fundamentale Weisen verstehen können, die uns etwas – für jeden Verschiedenes – „innerlich“ als für uns „bindend und unbedingt verpflichtend“ erfahren lässt.⁵⁸ So lässt sich auch der gescheiterte Jünger verstehen.

Das grundlegende Selbstverständnis lässt sich in diesen und zahllosen vergleichbaren Fällen nicht auf eine persönliche Haltung des Glaubens oder der Moral reduzieren. Das individuelle Ethos dieses Malers oder jenes Autors ist eben nicht notwendigerweise moralisch oder religiös. „Was das Innere, den Kern seiner Persönlichkeit ausmacht“⁵⁹, ist für jedes Individuum subjektiv verschieden. Es ist nicht objektiv vorgegeben und könnte auch nicht objektiv vorgeben werden, ohne das jeweils *eigene* Ethos des Individuums zu zerstören.

Vermutlich wäre ein *revisionäres* Verständnis dessen, was persönliche Haltung ist, möglich. Deskriptiv aber lässt sich unsere grundlegende Selbstwertschätzung, unsere grundlegende persönliche Haltung nicht immer auf einen der beiden Nenner

⁵⁶ Platon, *Euthyphron* 9e.

⁵⁷ Vgl. G. E. Moores Ringen mit dem sogenannten „naturalistischen Fehlschluss“ (in Moore (1903)).

⁵⁸ BVerfG 12, 4,5 Rn. 30

⁵⁹ Böckenförde (1970), 48f.

des Glaubens oder der Moral bringen. Das ist der Gewaltstreich, den wir uns versagen müssen. Halten wir also fest: Selbstwertschätzung mag vielfach fundamental moralische Selbstwertschätzung sein. Sie fällt mit dieser jedoch nicht zusammen.

3 Gewissensfreiheit zwischen Politik und Moral

3.1 *Primum non nocere*

Hier bewahrheitet sich eine alte Einsicht: Wo das Pendel zu sehr nach der einen Seite ausschwingt, schwingt es bald zu sehr nach der anderen. Sahen sich anfangs manche herausgefordert zu betonen,⁶⁰ dass nicht nur religiöse Fragen Gewissensfragen sind, dürfen wir jetzt nicht vergessen, dass nicht nur moralische Fragen Gewissensfragen sind. Dies rückt uns erneut in die Nähe einer Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Moral, an die wir schon gerührt haben. Und tatsächlich wäre eine solche Debatte nicht ohne Vorlauf. Wir finden sie implizit schon bei Humboldt: „Alle Religion beruht auf einem Bedürfnis der Seele.“⁶¹ Dasselbe von der Moral zu sagen, verwehrt er sich, da ihm Religion als ein subjektives Phänomen gilt,⁶² Moralität dagegen nicht. Doch wie immer man dies bewerten mag: Religion und Moral sind und bleiben wesensverschieden, und doch finden wir Gewissensfragen hier wie dort.

Den Wesensunterschied zwischen Religion und Moral müssen wir an anderer Stelle diskutieren. Für unsere Argumentation geht er am Grund dessen vorbei, warum der Staat nach verbreiteter Ansicht Gewissensfreiheit zu respektieren hätte. Warum nämlich würde die Wahrung der Menschenwürde es verlangen, Gewissensfreiheit zu achten? Im Kern hatten wir den Grund schon in den Ausführungen des BVerfG gefunden: Nicht Inhalt oder Gegenstand von Gewissenseinstellungen sorgen dafür, sondern die Rolle, die diese Einstellungen *im Seelenleben des Subjekts* spielen. Die Subjektiv-Objektiv-Unterscheidung ist hier damit nicht weniger irrelevant als der Wesensunterschied zwischen Religion und Moral. Entscheidend ist, was die Verletzung der Gewissensfreiheit subjektiv auslöst, und das kann von objektiven Wesensunterschieden ganz unabhängig sein. Die Rede von der „Gewissensnot“, derer sich das BVerfG befleißigt, mag also antiquiert klingen; worauf sie zielt, ist jedoch ohne Weiteres nachvollziehbar: Wir fügen jemandem *Schaden* zu, dem wir derartige Nöte auferlegen. Dieser Schaden ist zwar subjektiv und mag nur für die jeweils Betroffenen Schaden sein. Nur wenige Christen würden an Leib und Seele leiden, wenn sie einen Koran in den Schmutz getreten sähen, und viele Fleischesser schlafen ruhig, obwohl sie Kenntnis von den Zuständen in der Massentierhaltung haben. Für einen Muslim oder einen überzeugten Tierschützer aber können solche Umstände jedoch existenziell Unerträgliches involvieren. Gewissensnot kann *wirklichen* Schaden zufügen.

Das Hinzufügen von Schaden stellt nun für viele den fundamentalen, für manche gar den einzigen Grund dar, aus dem der Staat intervenieren darf. Angeregt von

⁶⁰ Kukathas (2003); BVerfG 12, 45.

⁶¹ Humboldt (1792), 64.

⁶² Humboldt (1792), 65.

Humboldts Überlegungen⁶³ fasste John Stuart Mill diesen Gedanken in schöner Deutlichkeit:

The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. [...] Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.⁶⁴

Mills Gedanke ist hier, dass nur die Schädigung anderer abzuwenden Aufgabe des Staates ist. Doch wo andere nicht geschädigt werden und daher nicht in den Blick kommen, muss der Sachwalter staatlicher Gewalt das Subjekt selbst als den anderen betrachten. Ihm ohne Not an Leib oder Seele Schaden zuzufügen widerspricht dem fundamentalen Zweck des Gemeinwesens. Wo das Gemeinwesen zudem als daraus entstanden gedacht ist, dass wir uns einem allmächtigen Leviathan gegenüber ohnmächtig gemacht haben,⁶⁵ sind wir in besonderer Weise verletzlich. Und obwohl neuere Forschungen zur Verletzlichkeit deren physische Dimension betonen,⁶⁶ sind wir besonders verletzlich, wo nicht der Körper Schaden nimmt, sondern unser innerstes Selbst.

Irrelevant hierfür ist übrigens, dass so ein Leiden „nur“ seelisch ist. Im Gegenteil, ein physisch-physiologischer Begriff wie z.B. der neurologische Schmerz begriff hätte gar nicht den richtigen Umfang, um einen philosophisch anspruchsvollen Begriff des *Leidens* zu explizieren.⁶⁷ Die Medizin etwa kennt Neuropathien, bei denen Betroffene von Geburt an keinerlei Schmerzempfindung haben,⁶⁸ jedoch an ihrem Zustand leiden.⁶⁹ Und obwohl wir oft leiden, weil wir körperliche Schmerzen haben, liegt darin keine begriffliche Notwendigkeit: Für keinen physischen Zustand P gilt, dass sein Vorliegen notwendig oder hinreichend dafür ist, dass Subjekt S leidet.⁷⁰

Gewissensnot dürfen wir also nicht auf die leichte Schulter nehmen und die Leiblichkeit des Leidens nicht überbetonen. Wo der seelische Schaden so tief geht, dass er uns alle Selbstwertschätzung und gar die Anerkennung des eigenen Menschseins nimmt, trifft selbst die physische Vernichtung am Ende nur noch eine leere Hülle. Erschütterndstes Zeugnis hierfür ist die nationalsozialistische Politik der Entmenschlichung: Am Tor zur Hölle und ohne Hoffnung auf ein eigenes Überleben taten die Mitglieder des aus Häftlingen rekrutierten Sonderkommandos Auschwitz-Birkenau, an sich selbst verzweifelnd, missverstanden, geschmäht und verlacht, ihr

⁶³ Vgl. Humboldt (1792), 106–132, insbes. 113f., 130ff.

⁶⁴ Mill (1869), 13.

⁶⁵ Hobbes (1651), II.17.13, I.15.5; vgl. Oliva Córdoba (2020), 193f.

⁶⁶ Vgl. z.B. Mackenzie (u.a.) (2014), 1.

⁶⁷ Vgl. Corns (2014).

⁶⁸ Vgl. Zhang (u.a.) (2016), 533; Corns (2014), 370; Beçak (u.a.) (1963); Baxter/Okzewski (1960); Westlake (1952); Dearborn (1932).

⁶⁹ Vgl. BBC News online, 17. Juli 2012: „Congenital Analgesia: The Agony of Feeling No Pain“, <https://www.bbc.com/news/magazine-18713585>.

⁷⁰ Andererseits ist auch kein physischer Zustand P' notwendig oder hinreichend dafür, dass das Subjekt glücklich ist: Auch *Glück* ist wesentlich ein mentales Phänomen. Vgl. Feldman (2004)/(2010). Zusammengefasst sprechen diese Beobachtungen letztlich gegen eine hybride Konzeption der Person, wie Peter Strawson sie vertritt (Strawson (1959), 101f., vgl. Hacker (2002), 24), und eher für eine *Paulinische*: „Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich“ (Römer 9, 8).

Möglichstes, um den Todgeweihten, die sie ins Gas schicken mussten, ein Ableben in Würde zu ermöglichen.⁷¹

3.2 *Ist Gewissensfreiheit ist eine politische Kategorie?*

Können die Grenzen der Gewissensfreiheit aber als Grenzen der Wirksamkeit des Staates dienen, wenn Gewissensfreiheit selbst eine politische Kategorie ist? Dies können wir an der Reinform des Politischen untersuchen, hier in Gestalt einer Synthese aus den klassischen Überlegungen Thomas Hobbes' und John Lockes.⁷² Hobbes und Locke legten ja den unaufgebbaren Grund moderner politischen Philosophie: *Es gibt keine legitime Herrschaft außer durch Zustimmung*.⁷³ Doch während Hobbes den Leviathan, der durch einstimmige Gründung des Gemeinwesens geschaffen wird, jenseits des Rechts verortet, nimmt Locke diesem Bild die Schärfe. Wie Hobbes zeichnet er den Inhaber aller staatlichen Gewalt als durch ein auf Vertrauen beruhendes Mandat berufen, dessen Umfang durch die konstituierende Zustimmung jedes einzelnen bestimmt ist.⁷⁴ Doch anders als Hobbes meint er, dass der Inhaber der staatlichen Gewalt dieses Mandat verwirken kann.⁷⁵ Lockes Leviathan ist also nicht ungebundener Souverän außerhalb des Rechts, sondern an das Recht gebundener *Treuhänder (trustee)*.⁷⁶ Er ist *Sachwalter* einer ihm unter Bedingungen übertragenen staatlichen Gewalt. Er bleibt für deren legitime Anwendung auf das Vertrauen der Bürger angewiesen.

Der Sachwalter mag aus praktischen Gründen Helfer haben. Und vielleicht werden wir ihm zur Vorsicht die staatliche Gewalt nicht ungeteilt übertragen. Doch Delegation ebenso wie Gewaltenteilung sind dem konstitutiven Verhältnis nachgeordnet, mit dem wir durch Zustimmung das Gemeinwesen schaffen. Daher können wir vereinfachend davon ausgehen, dass der Staat allein aus unserem reformierten Leviathan besteht, Lockes Leviathan „2.0“. Die Frage, ob Gewissensfreiheit eine essenziell *politische* Idee darstellt oder vielleicht „nur“ eine Klugheitsregel ist, mit der wir zum praktischen Funktionieren unseres Gemeinwesens beitragen können, richtet sich dann an unseren Leviathan: Genießt *er* Gewissensfreiheit? Locke sähe hier das Mandat als verwirkt an:

All *Power given with trust* for the attaining an *end*, being limited by that end, whenever that *end* is manifestly neglected, or opposed, the *trust* must necessarily be *forfeited*.⁷⁷

Die Überlegung läuft darauf hinaus, dass mit der freiwilligen Übernahme der Treuhandschaft Gewissensfreiheit ausgeschlossen ist: Wo Gewissensnot nachträglich auftritt, berechtigt sie bestenfalls zur Rückgabe des Mandats. Ausgeschlossen bleibt, dass der Treuhänder *legitimerweise* treuwidrig handelt. Locke malt dies ober-

⁷¹ Vgl. Polian (2019); Wachsmann (2018), 406–409; sowie, zynisch, Höß (2017), 192–195.

⁷² Vgl. Oliva Córdoba (2020), 218f.

⁷³ Vgl. Hobbes (1651), II.17.13; sowie Locke (1690), II, § 95.

⁷⁴ Hobbes (1651), II.18.1: „covenant, every one, with every one“; Locke (1690), II, § 96: „consent of every individual“. Vgl. Auch Hobbes (1651), II.19.11; II.30.1; Locke (1690), II, § 242. Rehm (2012b), Dunn (1984) und Laslett (1960), 114 spalten allerdings, was *unum actu* erfolgt, in Zustimmung und Vertrauen auf.

⁷⁵ Hobbes (1651), II.18.4; Locke (1690), II, § 149.

⁷⁶ Vgl. Locke (1690), II, §§ 149, 156, 240.

⁷⁷ Locke (1690), II, § 149.

flächlich als rechtlichen Hintergrund aus. Der wahre Grund liegt jedoch tiefer in der Natur der Kooperation. Wo etwas frei vereinbart wird, entsagen die Zustimmungenden ganz allgemein der Freiheit der Nichterfüllung. Auch der aus Gewissensgründen: *Volenti non fit iniuria*.⁷⁸ Selbst unvorhersehbare Gewissensnot rechtfertigt es dann nicht, *als Partei der Vereinbarung* dieser zuwiderzuhandeln und zum Beispiel weiterhin Vorteile aus der Vereinbarung in Anspruch zu nehmen. Gewissensfreiheit ist also insofern keine essenziell politische Idee, als sich der Inhaber aller staatlichen Gewalt als Treuhänder nicht auf sie berufen kann.⁷⁹

Gewissensfreiheit ist allerdings eine wichtige Rahmenbedingung des Politischen, da sie ihm vorgeht – wir kommen nicht als Bürger auf die Welt. Für den amerikanischen Denker Henry David Thoreau war dies eine unerhörte Idee; er musste sich ihrer erst mühsam vergewissern: „Must the citizen ever for a moment, or in the least degree, resign his conscience to the legislator? Why has every man a conscience, then? I think that we should be men first, and subjects afterward.“⁸⁰ Unser Gewissen haben wir, bevor wir einen Staat haben. Wir kommen also nicht als Bürger auf die Welt, aber mit der Fähigkeit zu einer Vorstellung vom guten Leben oder zumindest der Anlage, so eine Fähigkeit zu entwickeln und diese Vorstellung zu leben. Die Hobbes'sche Sicht auf den Naturzustand hat mithin Schlagseite: Wir schaffen das Gemeinwesen nicht allein negativ, um den Krieg aller gegen alle zu beenden; wir schaffen es vor allem positiv, um unsere jeweiligen Aussichten auf ein gutes Leben zu wahren.⁸¹ Von Anfang an ist daher die Erwartung unterstellt, dass das Gemeinwesen mindestens den Kernbereich dieser Vorstellungen respektiert: unser Gewissen.

3.3 Von der Unabhängigkeit des Politischen vom Moralischen

Die Grundfrage der politischen Philosophie ist die des Anarchisten: Warum bin ich verpflichtet, den Anordnungen meines Staates Folge zu leisten? Damit geht es in der politischen Philosophie zunächst um das *Legitimationsproblem*: Was ist der Quell der Verbindlichkeit staatlicher Anordnungen? So verstanden sind Hobbes' und Lockes Abhandlungen Legitimationsschriften. So verstanden sind Humboldts *Ideen* keine. Humboldt setzt die Legitimität des Staates voraus (wie später auch John Rawls). Er entfaltet ‚lediglich‘ den Gedanken, dass ein entgrenzter Staat mit dem „wahren Zweck des Menschen“ kollidiert, der in der „höchsten und proportirlichsten Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ besteht.⁸² So verschieden diese Marksteine der politischen Philosophie also sind, in einer Hinsicht gleichen sie sich. Sie sind keine moralphilosophischen Schriften. Die verbreitete Tendenz, die politische

⁷⁸ „Den Wollenden geschieht kein Unrecht“, nach Ulpian, *Digesta* 47,10,1,5 in Mommsen (1872), 779.

⁷⁹ Die Gewissensfreiheit der Abgeordneten und mancher Mandats- oder Amtsträger zeigt nichts anderes. Sie ist eine praktische Sicherung gegen Beeinflussung, eine Klugheitsregel und ein Gegengewicht zum Einfluss politischer Parteien. Sie gehört also nicht zum Kern des Politischen, sondern hat ihren Ort am Rande, wo praktische Probleme repräsentativer Gemeinwesen gelöst werden. (Gemeinwesen müssen ja nicht notwendigerweise repräsentativ sein.)

⁸⁰ Thoreau (1849), 191.

⁸¹ Vgl. Humboldt (1792), 76.

⁸² Humboldt (1792), 9.

Philosophie als Kind der Moralphilosophie zu zeichnen,⁸³ findet in diesen Werken keine Grundlage. Politische Legitimität erwächst bei Hobbes und Locke aus Zustimmung; ihre Grenze findet sie bei Humboldt im Wesen des Menschen. Wo Hobbes und Locke von der Natur der Kooperation her argumentieren also *handlungstheoretisch*, da argumentiert Humboldt *anthropologisch*. Hobbes, Locke und Humboldt illustrieren, dass politische Philosophie und Moralphilosophie zu unterscheidende Bereiche sind.

Natürlich kann man die Zuständigkeit des Staates in Fragen der Moral auch ohne Diskussion voraussetzen. Leider spricht einiges dafür, dass dies im öffentlichen Diskurs oft geschieht. Wer aber sehenden Auges daran festhält, dass das Wesen der Religion im Gegensatz zu dem der Moral der Legitimität staatlicher Anordnungen entgegensteht, der findet sich in *Doughertys Zwickmühle* wieder: Wie treiben wir zwischen Religion und Moral einen Keil? Dafür mag er zwar den uns schon vertrauten Gedanken Humboldts zur Hilfe nehmen wollen, der in unseren öffentlichen Debatten auch tief verankert scheint, dass Religion nämlich subjektiv sei, Moral aber nicht, und dass die Staatstätigkeit auf dem Feld der Religion nichts richtig machen könne, da es dort nichts objektiv Richtiges gibt.⁸⁴ Doch wie wir sahen, droht diese Überlegung einfach in Willkür abzugleiten. Der einzige Ausweg wäre Gleichbehandlung: Behandeln wir die Moral entweder als so subjektiv wie die Religion oder als so objektiv wie diese.⁸⁵ Diese methodologische *epoché* darf, wie wir wissen, nicht mit der Leugnung eines Wesensunterschieds zwischen diesen beiden Bereichen verwechselt werden.

4 Gewissensfreiheit, Zustimmung und die Grenzen des Staates

4.1 Legitime Herrschaft und die Grenzen der Zustimmung

Bis hier sahen wir, dass diejenigen, die den wohleingerichteten Staat aus Gründen der Gewissensfreiheit auf den Laizismus verpflichtet sehen, ihn auf eine weit striktere Neutralität verpflichten müssten. Sie müssten auch in Gewissensfragen der Moral, Weltanschauung oder sonstiger Bereiche auf strikter Zurückhaltung bestehen. Diese methodologische Einsicht ist weder vom rechten Verständnis des Gewissens, noch vom rechten Verständnis des Politischen her normativ. Was ergibt sich dann aber für den *Kontraktualismus*? Steht unsere Betrachtung in Konkurrenz zur politischen Grundeinsicht, dass die Grenzen des Staates durch die *Zustimmung* seiner Bürger gezogen werden? Dieser Abschnitt untersucht das Institut der Zustimmung und will sein Verhältnis zum Gewissen klären.

Hobbes und Locke begründen den Staat ja durch Einstimmigkeit. Was aber, wenn der Staat begründet ist? Im Kontraktualismus finden wir zwei in verschiedene Richtungen weisende Prinzipien: Das *Majoritätsprinzip*, das Hobbes und Locke beide einräumen,⁸⁶ und das *Prinzip des Vertrauens* in die Regierung, das vor allem

⁸³ Vgl. List/Valentini (2016), 527f.; McDermott (2010), 12; Wolff (2006), 2 sowie Rawls (1971).

⁸⁴ Vgl. Humboldt (1792), 63.

⁸⁵ Vgl. Oliva Córdoba (2021), Abschnitt 3.

⁸⁶ Hobbes (1651), II.18.1 sowie 5; Locke (1690), II, §§ 95–99.

Locke betont. Die Fragen, die sie aufwerfen, transzendieren eine rein historische Perspektive: Wie verhält sich das Einstimmigkeitsprinzip, das *zum* Gemeinwesen führt, zum Majoritätsprinzip, das *im* Gemeinwesen gilt? Stehen sie unverbunden nebeneinander? Ist Einstimmigkeit genetisch unverzichtbar, jedoch im Gemeinwesen ohne besondere Bedeutung? Oder stehen beide Prinzipien auch im Gemeinwesen in einem Bedingungsverhältnis, so dass das Majoritätsprinzip gegen das Erfordernis der Einstimmigkeit nur dort zum Tragen kommt, wo ihm das Einstimmigkeitsprinzip ausdrücklich Raum gibt?⁸⁷

Die Bedeutsamkeit dieser Fragen kann man übersehen. Einstimmigkeit hat dieser Tage keine gute Presse; sie gilt als Hindernis für die politische Entscheidungsfindung.⁸⁸ Das Majoritätsprinzip hingegen wird trotz unabweisbarer logischer Defizite (z.B. *Condorcets Wahlparadoxon*) unverändert als respektables, sogar selbstverständliches Prinzip der Politischen gesehen.⁸⁹ Man unterstellt leicht die Gleichrangigkeit beider Prinzipien oder hält das Majoritätsprinzips gar für überlegen.⁹⁰ Damit kehrt man ihr Verhältnis aber um. Für den Kontraktualisten ist nur das Einstimmigkeitsprinzip ein Legitimationsprinzip. Das Majoritätsprinzip ist ein nachrangiges Organisationsprinzip, das, obgleich oft sinnvoll, politisch keineswegs unverzichtbar ist.⁹¹ Selbst für demokratische Gemeinwesen ist es weder notwendig noch hinreichend, dass politische Entscheidungen per Majorität getroffen werden.⁹² Dagegen ist es im Kontraktualismus für *jedes* Gemeinwesen notwendig und hinreichend, dass mindestens die grundlegende Legitimationsentscheidung (die ja auch über die Regierungsform entscheidet) einstimmig beschlossen ist. Wir dürfen nicht vergessen: *Es gibt keine legitime Herrschaft außer durch Zustimmung.*

Haben wir nun aber Lockes *Vertrauensprinzip* aus dem Blick verloren? Keineswegs: Lockes Erfordernis des Vertrauens in die Regierung kann ohne Modernismen als Bestehen auf fortwährender Zustimmung verstanden werden.⁹³ Das Gemeinwesen wird so gleichsam zur *creatio continua*.⁹⁴ Vertrauen wird zum Fortwirken der das Gemeinwesen schaffenden Zustimmung im Gemeinwesen. Locke anerkannte, dass das Gemeinwesen durch Zustimmung nicht nur geschaffen, sondern auch getragen wird. Dann muss das Vertrauen jedoch allseitig sein, es wäre ansonsten nicht das Fortwirken *desselben*, der einstimmigen Legitimationsgrundlage. Natürlich wirft dies die Frage auf, ob so nicht „zu viel“ Zustimmung verlangt ist; diese Frage behandeln wir im nächsten Abschnitt. Rekapitulieren wir aber zunächst, worauf der

⁸⁷ Vgl. Rinderle (2011), 74, der allerdings normativ argumentiert. Zum Verhältnis des Einstimmigkeits- zum Mehrheitsprinzip vgl. auch klassisch Buchanan/Tullock (1962), inbes. Kap. 17.

⁸⁸ Vgl. etwa Flaig (2013), VIII.

⁸⁹ BVerfG 29, 165: „Zu den fundamentalen Prinzipien der Demokratie gehört das Mehrheitsprinzip“ (in Offe (1982), 150). Vgl. auch Guggenberger/Offe (1984b), 8; Gusy (1981), 329; sowie zu Condorcet und den Problemen der Sozialwahl Sen (2014), 33–37 und Arrow (1963), 59 sowie Arrow (2014).

⁹⁰ So z.B. Dasgupta/Maskin (2014), 107; Rinderle (2011), 75; Flaig (2013); Riemer (1951). Dagegen aber Buchanan/Tullock (1962), 91f.

⁹¹ Vgl. Nida-Rümelin (2013), 18, 31.

⁹² So auch Bobbio (1981), 108.

⁹³ Rehm (2012a), 13 steht dieser Deutung nahe. Mit Dunn (1984), 284 und Laslett (1960), 113–117 sieht Rehm (2012b), 103ff. Vertrauen jedoch als ein zusätzliches, eigenes Prinzip.

⁹⁴ Für die beziehungsreiche Formulierung danke ich Rolf W. Puster.

Gang der Untersuchung führte: Unser Leviathan 2.0 ist zu jeder Zeit vollständig auf das Vertrauen seiner Bürger angewiesen. Verliert er es, verwirkt er sein Mandat. Wo organisatorisch Mehrheitsentscheidungen möglich, angeraten und vorgesehen sind, brechen sie nur dann nicht das Vertrauen der Minderheit, und damit das Vertrauen insgesamt, wenn man stets *substanziell* eine Zustimmung auch der Minderheit unterstellen kann, dass in dieser Sache so gegen sie entschieden werden darf.

Max Weber kommt einer solchen Auffassung von Vertrauen vorsichtig nahe, wo er sieht, dass für eine legitime Herrschaft „rationalen Charakters“ der „Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen“ nicht fehlen darf – wir dürfen unterstellen, dass dies die Minderheit mit einschließt.⁹⁵ Eine stärkere prozedurale Zustimmung der Minderheit verfechten Buchanan/Tullock: „Conceptually, men can reach agreement on rules, even when each party recognizes in advance that he will be ‚coerced‘ by the operation of agreed-on rules in certain circumstances.“⁹⁶ Der hier entwickelte Gedanke deutet aber auf das Erfordernis einer sogar noch stärkeren Rücksichtnahme: Das „Recht“ der Mehrheit, sich gegen die Minderheit durchzusetzen, ist nämlich genau dies nicht: Ein Recht, die Minderheit zu majorisieren. Vertrauen ist kein Blankoscheck. Schon begrifflich kann Vertrauen so nicht verstanden werden. Ohne Beschädigung des Grundkonsenses kann das Majoritätsprinzip daher nur dort zum Tragen kommen, wo ihm das Einstimmigkeitsprinzip ausdrücklich Raum gibt. Das Majoritätsprinzip kann kohärent nur im Konsens angewendet werden; nur so, dass es das Vertrauen der Minderheit nicht verspielt.⁹⁷

Einer ähnlichen Einsicht kann man sich auch empirisch nähern. Anderson (u.a.) tun dies über die praktischen Anforderungen demokratischer Legitimität:

While it should not come as a surprise that winners support the processes that make them successful, it should perhaps be more surprising that the losers, instead of refusing to accept the outcome and undermine the system, are frequently willing to consent to being governed by the winners. [...] This, we argue, is critical for understanding how democracy works since being able to accept losing is one of the central, if not the central, requirement of democracy.⁹⁸

Die Zustimmung der „Verlierer“ ist auch praktisch unentbehrlich. Im Lichtkegel der Scheinwerfer stehen jedoch die „Sieger“. Das macht es leicht zu übersehen, dass es für den inneren Zusammenhalt eines demokratischen Gemeinwesens wesentlich darauf ankommt, wie die Unterlegenen ihre Niederlage hinnehmen. Wer sich hier verwirren lässt, wird das kontraktualistische Gemeinwesen schnell auf die Herrschaft der Mehrheit verkürzen. Wer diesen Irrtum aber vermeidet, kann kaum zu einem anderen Schluss kommen als zu dem, dass Einstimmigkeit Mehrheit schlägt: Im kontraktualistischen Gemeinwesen kann das Majoritätsprinzip gegen das Erfordernis der Einstimmigkeit nur dort konsistenter- und legitimerweise zum Tragen kommen,

⁹⁵ Weber (1922), 124.

⁹⁶ Buchanan/Tullock (1962), 249.

⁹⁷ Vgl. Oliva Córdoba (2020), 222. Ähnlich, allerdings aus moralphilosophischen Gründen, Ceva/Zuolo (2013).

⁹⁸ Anderson (u.a.) (2005), v.

wo ihm das Einstimmigkeitsprinzip ausdrücklich Raum gibt. Und dies eben bringt die Frage der Gewissensvorbehalte jedes Einzelnen substantiell ins Spiel.

4.2 *Gewissensfreiheit als Zustimmungsvorbehalt*

Die Achillesferse des Kontraktualismus ist bekanntlich der Einwand, dass historische Verträge so wenig binden wie hypothetische.⁹⁹ Wie wir Locke gedeutet haben, meint sein politisches Vertrauen jedoch allseitige, tatsächliche und jederzeitige Zustimmung. Diese Zustimmung ist eben nicht bloß ideal, hypothetisch oder historisch. Doch vor dem Kontraktualismus ohne Achillesferse, der sich damit abzeichnet, steht noch eine Hürde: die mögliche Verkennung der Akt-Zustands-Ambiguität des Ausdrucks „Zustimmung“. Er legt zunächst einen Akt nahe, den man zu einem gegebenen Zeitpunkt vollzieht. Mit „Zustimmung“ kann jedoch auch ein Zustand bezeichnet sein, in dem man sich (womöglich ohne initialen Akt) über einen Zeitraum befindet. Wäre dies aber mit dem Vertragscharakter des Kontraktualismus vereinbar?

Mit einer Anleihe beim klassischen römischen Schuldrecht lässt sich illustrieren, dass Verträge hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit nicht notwendig des Aktcharakters bedürfen:

Kauf und Verkauf werden geschlossen, wenn man bezüglich des Preises übereinkommt, auch wenn der Preis noch nicht gezahlt worden ist und selbst wenn kein Angeld gegeben wird. Dass nämlich Angeld gegeben wird, dient [nur] als Beweis des vereinbart worden Seins der Käufe und Verkäufe.¹⁰⁰

Die *Institutiones* des Gaius halten etwa 160 n. Chr. fest, inwiefern das klassische römische Recht das den Vertrag konstituierende Übereinkommen (anders als heute) im „übereinstimmenden Parteiwillen“¹⁰¹ bzw. in der „Vertragsbindung durch Konsens“¹⁰² sieht, und nicht in dessen Bekundung, etwa der Gabe des „Angeldes“, des *arra*. Für diese Rechtsauffassung spricht z.B. das Problem erzwungener Willenserklärungen (die je gerade deswegen nicht verbindlich sind, weil kein Wollen vorlag). Verstehen wir den Kontraktualismus nun „römisch“, so erwächst die Bindewirkung des Gesellschaftsvertrags dort, wo ein übereinstimmender Parteiwille vorliegt, wir uns also im Konsens befinden. Heuristisch mag ein „Beweis“ hilfreich sein, praktisch ist er womöglich unverzichtbar. Doch dieser Akt stiftet die Verbindlichkeit nicht, er zeigt sie nur an: Wir sehen Rauch und schließen auf Feuer. Was uns wärmt, oder verpflichtet, ist hier „römisch“: Konsens.

Doch wird hier nicht zu viel verlangt? Vertrauen, kann man sagen, hat Grade. Wie kann man bestimmen, ab welchem Grad der Leviathan das Vertrauen eines Bürgers verloren hat, selbst wenn man sich darauf einlassen würde, dass das Vertrauen eines Einzelnen so wichtig ist wie das Vertrauen aller? Wie soll so politisch über all

⁹⁹ Vgl. Hume (1740), 189; Waldron (1989), 4; Dworkin (1975), 17f.; kritisch: Clayton (2015), 99f.

¹⁰⁰ „*Emptio et venditio contrahitur, cum de pretio convenerit, quamvis nondum pretium numeratum sit ac ne arra quidem data fuerit, nam quod arrae nomine datur, argumentum est emptionis et venditionis contractae*“ in Poste (1904), Buch 3, § 139.

¹⁰¹ Honsell (2010), 10.

¹⁰² Harke (2010), 154.

die Dinge entschieden werden, die über den Grundkonsens hinausgehen, der die Vertragsschließenden zum Verlassen des Naturzustandes bewegte?

Das *Eingrenzungsproblem*, dass womöglich zu viel Vertrauen verlangt wird, und das *Blockadeproblem*, dass Einstimmigkeit politische Gestaltungsspielräume einengt, sind bei Lichte betrachtet zwei Seiten derselben Medaille. Sie lassen sich daher mittels derselben Überlegungen aufklären: „Aus subjektiven Gründen sind Gewissensfragen nach dem Kriterium der größeren Zahl unentscheidbar.“¹⁰³ Wo Gewissensfragen berührt sind, kann ohne Übergriff nur Einstimmigkeit vorgesehen werden; die Fragen müssen sonst unentschieden bleiben. Erinnern wir uns: Wir schaffen das Gemeinwesen nicht allein um der Sicherheit willen; wir schaffen es auch, um unsere individuellen Aussichten auf ein für uns gutes Leben zu erhalten – die eben dort nicht gegeben sind, wo das Leben „solitary, poor, nasty, brutish, and short“¹⁰⁴ ist. Nicht um zu leben, sondern um ein gutes Leben zu leben, schaffen wir das Gemeinwesen. Sein Zweck ist daher verfehlt, wenn wir uns nicht darauf verlassen können, dass es unser Gewissen respektiert – gegen das es nun einmal kein gutes Leben geben kann.

Der Kernbereich unserer individuellen Vorstellungen vom guten Leben beherbergt unseren positiven Grund dafür, mit vollkommen Fremden in ein Gemeinwesen einzutreten und uns dazu zu entwaffnen. Gewissensgründe lassen sich somit als ein *Zustimmungsvorbehalt* verstehen, der die Grenzen unserer Bereitschaft anzeigt, den Naturzustand zu verlassen. Sie malen aus, was unsererseits in einem Gemeinwesen nicht verhandelbar ist. Für Jefferson, den Vater der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, war dies eine Selbstverständlichkeit: „The rights of conscience we never submitted, we could not submit.“¹⁰⁵ Unsere Gewissensvorbehalte ins Belieben des Gemeinwesens zu stellen, erschien ihm, der nicht nur als Theoretiker, sondern auch als Praktiker über diese Dinge nachdachte, ebenso als Ding der Unmöglichkeit, wie es Luther erschienen war dem eigenen Glauben aufrichtig abzuschwören: *Non integrum est*.

Führt dies aber nicht zu einer gefährlichen Unbestimmtheit? Was wir jeweils für nicht verhandelbar erachten, wird ja nicht stets dasselbe sein; die beanspruchten Freiheitsräume sind mutmaßlich für jeden andere. Diese Sorge kann uns jedoch nur drücken, wenn die beanspruchten Freiheitsräume als exzessiv oder beliebig angesehen werden müssten. Exzessiv können sie jedoch nicht sein, da unsere Einigung zeigt, dass wir den Naturzustand verlassen wollen; beliebig können sie nicht sein, da sich jeder ein *bestimmtes* Leben als das gute Leben vorstellt. Substanziell also, aber weder exzessiv noch beliebig. An diesen Linien entlang löst sich das Eingrenzungsproblem. Das Blockadeproblem löst sich in der Folge von selbst.

4.3 Gewissensfreiheit und der liberale „Nachtwächterstaat“

Niemand schafft das Gemeinwesen gegen sein Gewissen. Jede freiwillige Zustimmung in Dingen von Bedeutung ist an die Rücksichtnahme auf die eigenen

¹⁰³ Bobbio (1981), 122.

¹⁰⁴ Hobbes (1651), I.13.9.

¹⁰⁵ Jefferson (1785), 394.

Gewissensgründe gebunden. Das Gemeinwesen zu schaffen bedeutet also zugleich, ihm eine Grenze zu ziehen. Obgleich diese Grenze so nur funktional bestimmt ist, ist diese Bestimmung zugleich substanziell und weder exzessiv noch beliebig. Sie umfasst den Raum, den wir uns als logische Summe unserer Zustimmungsvorbehalte zum Gesellschaftsvertrag denken können. Sie reserviert einen Freiheitsraum, der unsere nicht verhandelbaren individuellen Freiheitsräume zu einem unverletzlichen Schutzbereich vereinigt. So verstanden liegt nicht nur was die Religion betrifft, „außerhalb der Grenzen der Wirksamkeit des Staats“. Auch was die Moral betrifft liegt dort. Doch wie wir sahen, liegt dort sogar noch mehr: Überhaupt alles, was Gegenstand von Gewissensgründen sein kann, liegt jenseits der Grenzen der legitimen Anwendung staatlicher Gewalt: Wer Humboldt folgen will, muss weiter gehen als er.

Nährt dies nicht den Vorwurf, hier würde der *liberale Nachtwächterstaat* gerechtfertigt? Dem Gesagten zufolge gilt doch, dass „[wir] zu jeder Zeit [...] einen Konsens auffinden können [müssen], demgemäß der Treuhänder in einer Weise agiert, dass die Zustimmung aller als gegeben betrachtet werden kann.“¹⁰⁶ Gemeint ist natürlich die *staatstragende* Zustimmung, derer sich der Sachwalter staatlicher Gewalt solange erfreut, wie er das „Locke’sche“ Vertrauen nicht verloren hat. Doch bei der Vielfalt unterschiedlicher Vorstellungen vom guten Leben, zumal in einer multikulturellen Gesellschaft, schränkt schon diese politische Zustimmung dasjenige empfindlich ein, was der Treuhänder tun kann, ohne sein Mandat zu verwirken: So kann man sich bestenfalls auf einen minimalen Staat geeinigt sehen. Ein so schmaler Staat erscheint aber den vielen nicht hinreichend attraktiv, die hoffen, ihn auf ihre Seite ziehen zu können, und die, vielleicht aus Leichtsinn, nicht fürchten, dereinst am falschen Ende seines Schwerts zu stehen.¹⁰⁷

Wer politische Macht erringt, will sie auch nutzen. Ist es dann nicht widersinnig, ein Gemeinwesen so einzurichten, dass die in ihm legitimerweise auszuübende politische Macht stark begrenzt oder nachgerade minimal ist? Wird dies nicht dafür sorgen, dass diejenigen, die über den stärksten politischen Gestaltungswillen verfügen, an der Leitung eines solchen Gemeinwesens das geringste Interesse haben werden? Hinge das Wohl des Gemeinwesens an solchen Führungspersönlichkeiten, könnte man solche Befürchtungen hegen. Fragen wir aber, was der Grund für politischen Gestaltungswillen überhaupt sein wird. Herrschsucht und Eitelkeit einmal außer Acht gelassen, will politisch gestalten, wer die eigenen Vorstellungen vom guten Leben durch staatliche Gewalt umzusetzen sucht. Vielleicht geht es ihm nicht ausschließlich um das eigene gute Leben, vielleicht auch um das gute Leben anderer oder im Gemeinwesen insgesamt. Doch immer geht es um die eigenen Vorstellungen. Damit gelangen wir im besten Fall wieder zum Objektivismus, und mithin auch wieder zu seinen Problemen: Was ist wichtiger: Stets die Wahrheit zu sagen oder unbedingt dem Freund die Treue zu halten?

Die Kritik, auf die Kants eindeutige Antwort getroffen ist, illustriert, dass selbst dort, wo wir moralische Normen anerkennen, *moralische Dilemmata* nicht ausgeschlossen und diese nicht einfach durch den Appell an objektive Fakten auflösbar

¹⁰⁶ Vgl. Oliva Córdoba (2020), 222.

¹⁰⁷ Ebd.

sind. Um wieviel mehr gilt dies für *moralische Meinungsverschiedenheiten*, wo verschiedene Bürger miteinander unvereinbare Vorstellungen vom guten Leben haben.¹⁰⁸ Rawls' enorm einflussreiche politische Philosophie hat lange vergessen lassen, dass wohleingerichtete Gesellschaften ihrem Wesen nach eben nicht in einem Konsens derer gründen müssen, die hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ eine „vernünftige“ Vision des Guten teilen.¹⁰⁹ Die Phänomene des Multikulturalismus und der Migration haben vielen die Augen dafür geöffnet, dass die Aufgabe des Staates nicht darin bestehen kann, zwischen den verschiedenen Vorstellungen seiner Bürger vom Guten zu richten.¹¹⁰

Man kann den skizzierten, toleranten *Gewissensstaat* natürlich als Blockade- oder Nachtwächterstaat schmähen.¹¹¹ Mit Böckenförde kann man aber Gründe sehen, sich solche Kritik jenseits des Parteienstreits zu versagen:

Der Verzicht des Staates, im Konfliktfall ein Handeln gegen das Gewissen zu erzwingen und dadurch das Gewissen zu ‚kränken‘, bedeutet [...] nicht die Auflösung staatlicher Entscheidungsgewalt, sondern eher deren Voraussetzung und Legitimation.¹¹²

Die Polemik vom Nachtwächterstaat hilft nicht weiter. Sie verführt zu verschiedenen Denkfehlern: Entweder man identifiziert Staat und Gesellschaft und glaubt, die Beschränkung des einen sei auch die Beschränkung des anderen; oder man verwechselt Ziele, indem man z.B. den toleranten Gewissensstaat mit dem Kolorit des Manchester-Kapitalismus versieht; oder man stellt die eigenen Gewissensgründe über die anderer. Richtig ist jedoch, das vieles, was wir achtlos dem Staat zuweisen, nun im Konsens (also ohne Zwang) in einer Zivilgesellschaft zu regeln wäre – welche auf diese Weise stark an Bedeutung gewänne.

5 Fazit: Gewissensfreiheit und der entgrenzte Staat

Als Liberale bezeichnet man hierzulande oft Vertreter einer Strömung, die vornehmlich ökonomischen Interessen verschrieben ist. Hobbes, Locke und Humboldt in diese Reihe zu stellen, zeichnet ein Zerrbild. Jede andere zeitgemäße Benennung wäre aber ebenso unpassend, nicht zuletzt darum, da uns die Denkfigur zunehmend fremd ist, dass dem Staat überhaupt Grenzen gesetzt sind. Wird das Gut, das der Staat befördert, nur groß genug gedacht, ist keine Grenze mehr sicher. Das Private hat sich in einen Puffer verwandelt, der je nach Opportunität mehr oder weniger groß ist.

Bei aller Verschiedenheit unserer Denker eint sie Wesentliches. Sie sehen den Staat als Mittel, nicht als Zweck. Sie messen ihn ganz klassisch am Menschen als dem Maß aller politischen Dinge. Mit zugegeben teils drastisch verschiedenen

¹⁰⁸ Vgl. Tersman (2006).

¹⁰⁹ Vgl. Rawls (1971).

¹¹⁰ Vgl. Kukathas (2003). Vgl. auch Friedrich den Großen: „[Sie] Müßen alle Tolleriret werden und Mus der fiscal nuhr das auge darauf haben das keine der anderen abruh Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Faßon Selich werden.“ in Lehmann (1881), 4.

¹¹¹ Vgl. Lasalle (1862), 39: „Dies ist eine Nachwächteridee, meine Herren, [...] weil sie sich den Staat selbst nur unter dem Bilde eines Nachwächters denken kann, dessen ganze Function darin besteht, Raub und Einbruch zu verhüten.“

¹¹² Böckenförde (1970), 84.

Ergebnissen messen sie den Staat daran, wie sehr er es uns ermöglicht, unseren eigenen, jeweils unterschiedlichen Interessen nachzugehen, also dem, was uns das Leben individuell und ganz subjektiv zu einem guten Leben macht. Zur Heimatlosigkeit dieser Denker im heutigen Ideenspektrum trägt bei, dass der Staat heute selbst vielen Liberalen immer mehr als Zweck und immer weniger als bloßes Mittel erscheint. Freiheit saldieren sie in einer „Gesamt-Bilanz“.¹¹³ Allerdings folgen sie darin nur einem allgemeinen Trend. Dem demokratischen Staat wird heute auf vielen Seiten so hoher moralischer Wert zugebilligt, dass besonders Eifrige zur Verbreitung der Demokratie sogar Kriege hinnehmen würden. „Demokratisch“ ist zum *term of praise* geworden, „konsensuell“ dagegen verblasst. Die rein deskriptive Deklination verschiedener Regierungsformen, die Hobbes und Locke noch flüssig von der Feder ging, erscheint heute anachronistisch. Sie insinuiert, dass wir uns auch auf eine andere Regierungsform einigen könnten. Viele sähen dies aber als alarmierendes Rütteln an den Grundfesten des Politischen. Zudem gilt der moderne demokratische Rechts- und Sozialstaat zunehmend als Antwort auf alle gesellschaftlichen Übel. Bei dieser eminenten Bedeutung des Staates will man stets mehr Staat, nie weniger. Seine Grenzen scheinen immer unwichtiger.

Natürlich ruft der entgrenzte Staat weiterhin Kritiker auf den Plan. Manche lehnen ihn ab, weil sie den Staat prinzipiell ablehnen, andere, da sie staatliche Gewalt als Übel an sich sehen. Hobbes, Locke und Humboldt teilen beide Kritikpunkte nicht. Sie sorgt in unterschiedlichem Maße und in unterschiedlicher Klarheit, dass sich das Politische selbst missversteht, wenn wir die Rolle von Zustimmung, Vertrauen und Gewissen nicht kohärent zeichnen; wenn wir übersehen, dass das Gemeinwesen zu schaffen zugleich bedeutet, ihm Grenzen zu setzen. Für Humboldt sind die Grenzen des Staates in der Natur des Menschen angelegt, zu der eben auch diejenigen Bedürfnisse der Seele gehören, die wir heute ins Gewissen rechnen. Die moderne Verallgemeinerung dieses Gedankens spannt einen Schirm, unter dem diese durchaus verschiedenen Denker erstaunlich bequem Platz finden könnten. Doch aus methodischen Gründen zwingt das Abgrenzungsproblem, bei dem wir begannen, letzten Endes dazu, die Grenzen des Staates weit enger zu fassen, als sogar diese Denker sie gezogen sahen: Entlang der strikten Neutralität in allen Gewissensfragen.

Literatur

- Anderson, Christopher J./Blais, André/Bowler, Shaun/Donovan, Todd/Listhaug, Ola, *Loser's Consent: Elections and Democratic Legitimacy*, Oxford 2005.
- Anselm von Canterbury, *Proslogion. Anrede*, Stuttgart 2005.
- Arendt, Hannah, „Thinking and Moral Considerations“, in: *Social Research* 38 (1971), 417–446.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Dorothea Frede, Berlin 2020.
- Arrow, Kenneth J., *Social Choice and Individual Values*, 2. Aufl. 1963, New York.
- Arrow, Kenneth J., „The Origins of the Impossibility Theorem“, in: Maskin/Sen (2014), 143–148.
- Audi, Robert, „Religious Commitment and Secular Reason: A Reply to Professor Weithman“, in: *Philosophy & Public Affairs* 20 (1991), 66–76.
- Audi, Robert, *Democratic Authority and the Separation of Church and State*, Oxford: Oxford 2011.

¹¹³ Vgl. Rainer Hank, „Lindners Liberalismus“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung online* vom 19.12.2021, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wie-der-fdp-chef-lindner-die-freiheit-verraet-17688995.html>.

- Baxter, D. W./Okzewski, J., „Congenital universal insensitivity to pain“, in: *Brain* 83 (1960), 381–393.
- Bayle, Pierre, *Commentaire Philosophique sur ces Paroles de Jésus-Christ „contrain-les d’entrer“ ou Traité de la Tolérance Universelle, Nouvelle Edition*, Rotterdam 1713.
- Beçak, Will/Beçak, Maria Luiza/Schmidt, Benjamim J., „Chromosome trisomy of group 13–15 in two cases of generalized congenital analgesia“, in: *Lancet* 281 (1963), 664–665.
- Berlinerblau, Jacques, *Secularism. The Basics*, London 2022.
- Blühdorn, J./Wolter, M./Krüger, F./Weyer, A./Heimbrock, H., „Gewissen“, in: *Theologische Realenzyklopädie Online: Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum V - Gottesbeweise*. Berlin/New York 2010. https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.13_192_1/html
- Bobbio, Norberto, „Die Mehrheitsregel: Grenzen und Aporien“, in: Guggenberger/Offe 1984a, 108–131.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, „Das Grundrecht der Gewissensfreiheit“, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 28 (1970), 33–88.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig 1874.
- Brink, David, *Moral realism and the foundation of ethics*, Cambridge 1989.
- Buchanan, James/Tulloch, Gordon, *The Calculus of Consent*, Indianapolis 1999.
- Ceva, Emanuela/Zuolo, Federico, „A Matter of Respect: On Majority-Minority Relations in a Liberal Democracy“, in: *Journal of Applied Philosophy* 30 (2013), 239–253.
- Childress, James F., „Appeals to Conscience“, in: *Ethics* 89 (1979), 315–335.
- Churchland, Patricia, *Conscience. The Origins of Moral Intuition*, New York 2019.
- Clayton, Matthew, „Rawls and Dworkin on hypothetical reasoning“, in: Hinton, Timothy (Hg.), *The Original Position*, Cambridge 2015, 97–118.
- Cohen, Jean L./Laborde, Cécile, *Religion, Secularism, & Constitutional democracy*, New York 2016.
- Corns, Jennifer, „The inadequacy of unitary characterizations of pain“, in: *Philosophical Studies* 169 (2014), 355–378.
- Crane, Tim, „Brentano’s concept of intentional inexistence“, in: Textor, Mark (Hg.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, London: 2006, 20–35.
- Dasgupta, Partha/Maskin, Eric, „On The Robustness Of Majority Rule“, in: Maskin/Sen 2014, 101–142.
- Dearborn, George Van Ness, „A Case of Congenital General Pure Analgesia“, in: *The Journal of Nervous and Mental Disease* 75 (1932), 612–615.
- Dougherty, Jude P., „Review of *Secularism and freedom of conscience* by Jocelyn Maclure and Charles Taylor“, in: *The review of metaphysics* 65 (2011), 434–435.
- Dunn, John, „Consent in the Political Theory of John Locke“, in: *The Historical Journal* 10 (1967), 153–182.
- Dunn, John, „The concept of ‘trust’ in the politics of John Locke“, in: Rorty, Richard/Schneewind, J. B./Skinner, Quentin (Hgg.), *Philosophy in history*, Cambridge 1984, 279–301.
- Dworkin, Ronald, „The Original Position“, in: Daniels, Norman (Hg.), *Reading Rawls*, New York 1975, 16–53.
- Emundts, Dina, „Über Gewissen und Gewissheit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2016), 495–521.
- Feldman, Fred, *Pleasure and the good life*, Oxford 2004.
- Feldman, Fred, *What is this thing called happiness?* Oxford 2010.
- Flaig, Egon, „Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis und ihre kulturelle Dynamik“, in: Flaig, Egon (Hg.), *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung*, München 2013, VII–XXXII.
- Ghouse, Mohammad, „Nehru and secularism“, in: *Journal of the Indian Law Institute* 20 (1978), 103–116.
- Giubilini, Alberto, „Conscience“, in: Zalta, Edward N. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/conscience>
- Guggenberger, Bernd/Offe, Claus (Hgg.) [1984a], *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Opladen 1984.
- Guggenberger, Bernd/Offe, Claus [1984b], „Politik aus der Basis - Herausforderung der parlamentarischen Mehrheitsdemokratie“, in: Guggenberger/Offe 1984a, 8–19.
- Gusy, Christoph, „Das Mehrheitsprinzip im demokratischen Staat“, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 106 (1981), 329–354.

- Hacker, Peter, „Strawson’s concept of a person“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 102 (2002), 21–40.
- Harke, Jan, *Allgemeines Schuldrecht*, Heidelberg 2010.
- Hasan, Mushirul (Hg.), *India’s Partition. Process, Strategy and Mobilization*, Dehli 1993.
- Heehs, Peter, *India’s Freedom Struggle 1857–1947*, Dehli 1988.
- Hennig, Boris, „Science, conscience, consciousness“, in: *History of the Human Sciences* 23 (2010), 15–28.
- Hobbes, Thomas [1651], *Leviathan*, Oxford 1998.
- Höß, Rudolf, *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen des Rudolf Höß*, 27. Aufl., München 2017.
- Honsell, Heinrich, *Römisches Recht*, 7. Aufl., Berlin 2010.
- Holyoake, George Jacob, *Principles of Secularism*, 3. Aufl., London 1870.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. [1947], „Dialektik der Aufklärung“, in: Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften, Band 5*, Frankfurt 1987, 11–290.
- Humboldt, Wilhelm von [1792], *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Breslau 1851. Englisch als *The Limits of State Action*, Cambridge 1969.
- Hume, David [1740], „Of the Original Contract“, in: *Political essays*, herausgegeben von Knud Haakonssen, Cambridge 1994, 186–201.
- Jefferson, Thomas [1777], „A Bill for establishing Religious Freedom“, in: Jefferson 2004, 390–392.
- Jefferson, Thomas [1785], „Notes on the State of Viginia: Query XVII“, in: Jefferson 2004, 392–396.
- Jefferson, Thomas [1802], „To Messrs. Nehemiah Dodge, Ephram Robbins and Stephen S. Nelson, a Committee of the Danbury Baptist Association, in the State of Conneticut, January 1, 1802“, in: Jefferson 2004, 396–397.
- Jefferson, Thomas, *Political Writings*, Cambridge 2004.
- Kant, Immanuel [1788], „Kritik der praktischen Vernunft“, *Werke, Bd. 6*, Darmstadt 1983, 103–302.
- Kant, Immanuel [1791], „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“, *Werke, Bd. 9* Darmstadt 1983, 103–124.
- Kant, Immanuel [1797a], „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, *Werke, Bd. 7*, Darmstadt 1983, 635–643.
- Kant, Immanuel [1797b], *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Werke, Bd. 7*, Darmstadt 1983, 501–634.
- Kelsen, Hans [1934], *Reine Rechtslehre*, Tübingen 2008.
- Kilcullen, John/Kukathas, Chandran, „Introduction“, in: Bayle, Pierre, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14,23, „Compel them to Come In, That My House May Be Full“*, Indianapolis 2005.
- Knappik, Franz/Mayr, Erasmus, „“An Erring Conscience is an Absurdity”: The Later Kant on Certainty, Moral Judgment and the Infallibility of Conscience“, in: *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 101 (2019), 92–134.
- Kukathas, Chandran, *The Liberal Archipelago*, Oxford 2003.
- Lasalle, Ferdinand [1862], *Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes*. Zürich 1863.
- Laslett, Peter [1960], „Introduction“, in: Locke (1690), 3–122.
- Lehmann, Max, *Preussen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des Geheimen Staatsarchives, 2. Theil, 1740-1747*, Leipzig 1881.
- List, Christina/Valentini, Laura (2016), „The Methodology Of Political Theory“, in: Cappelen, Herman/ Szabó Gendler/Tamar/Hawthorne, John (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford 2016, 525–553.
- Locke, John [1689], *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Indianapolis 2010.
- Locke, John [1690], *Two Treatises of Government*, Cambridge 1988.
- Luhmann, Niklas, „Die Gewissensfreiheit und das Gewissen“, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 90 (1965), 257–286.
- Lyons, William, „Conscience – An Essay in Moral Psychology“, in: *Philosophy* 84 (2009), 477–494.
- Maclure, Jocelyn/Taylor, Charles, *Secularism and freedom of conscience*, Cambridge, MA, 2011.
- Mackenzie, Catriona/Rogers, Wendy/Dodds, Susan, *Vulnerability*, Oxford 2014.
- Marietta, Don E., „Conscience in Greek stoicism“, in: *Numen* 17 (1970), 176–187.
- Maskin, Eric/Sen, Amartya (Hg.) (2014), *The Arrow Impossibility Theorem*, New York: Columbia University Press.

- McConnell, Terrance, "The Inalienable Right of Conscience: A Madisonian Argument", in: *Social Theory and Practice* 22 (1996), 397–416.
- McDermott, Daniel, „Analytical political philosophy“, in: Leopold, David/Stears, Marc (Hgg.), *Political Theory. Methods and approaches*, Oxford 2010, 11–28.
- Mill, John Stuart [1869], „On liberty“, in: *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, Oxford 2015, 5–112.
- Mommsen, Theodor (Hg.), „Digesta“, in: *Corpus Iuris Civilis*, Band 1. Berlin 1872.
- Moore, George Edward [1903], *Principia Ethica*, revised edition, Cambridge 1993.
- Nida-Rümelin, Julian, „Was ist Demokratie?“, in: Davy, Ulrike & Lenzen, Manuela (Hgg.), *Demokratie morgen*, Bielefeld 2013, 17–34.
- O’Brien, Wendell, „Butler and the Authority of Conscience“, in: *History of Philosophy Quarterly* 8 (1991), 43–57.
- Offe, Claus [1982], „Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung?“, in: Guggenberger/Offe 1984a, 150–183.
- Oliva Córdoba, Michael, „Subjectivity and objectivity“, unpublished manuscript, Hamburg 2018.
- Oliva Córdoba, Michael, „Diskriminierung und Verwerflichkeit. Huxleys Albtraum und die Rolle des Staates“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7 (2020), 191–230.
- Oliva Córdoba, Michael, „Von der Möglichkeit des moralischen Subjektivismus. Eine Untersuchung zum Einstellungscharakter von Moral und Religion“, in: *Methodus* 10 (2021), 3–31.
- Platon [*Euthyphron, Apologie*], *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, Cambridge, MA, 1914.
- Platon [*Politeia*], *Der Staat*, übersetzt von Jürgen Rufener, Düsseldorf 2000.
- Polian, Pavel, *Briefe aus der Hölle. Die Aufzeichnungen des jüdischen Sonderkommandos Auschwitz*, Darmstadt 2019.
- Poste, Edward (Hg.), *Institutes of roman law*, Oxford 1904.
- Rawls, John, *A Theory of Justice (Original Edition)*, Harvard, MA 1971.
- Ratzinger, Joseph [1991], „Conscience and Truth“, in: *Communio* 37 (2010), 529–538.
- Reiner, Hans [2010], „Gewissen“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel.
- Rehm, Michaela/Ludwig, Bernd (Hgg.), *John Locke - zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012.
- Rehm, Michaela [2012a], „The A. B. C. of Politics: Entstehungskontext und Rezeption von Lockes Zwei Abhandlungen über die Regierung“, in: Rehm/Ludwig 2012, 1–16.
- Rehm, Michaela [2012b], „Vertrag und Vertrauen: Lockes Legitimation von Herrschaft“, in: Rehm/Ludwig 2012, 95–114.
- Ridley, Aaron, „Nietzsche’s conscience“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 11 (1996), 1–12.
- Riemer, Neal, „The Case for Bare Majority Rule“, in: *Ethics* 62 (1951), 16–32.
- Rinderle, Peter, „Werte und Mechanismen der Demokratie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 65 (2011), 74–95.
- Schmidt, Elke Elisabeth/Schönecker, Dieter, „Kants Philosophie des Gewissens. Skizze für eine kommentarische Interpretation“, in: Egger, Mario (Hrsg.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, Berlin 2014, 297–312.
- Sen, Amartya, „Arrow and the Impossibility Theorem“, in: Maskin/ Sen 2014, 29–42.
- Sorabji, Richard, *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Oxford: 2014.
- Sidgwick, Henry, *The Method of Ethics*, London 1874.
- Strawson, Peter, *Individuals*, London 1959.
- Taylor, Charles, „Modes of Secularism“, in: Bhargava, Rajeev (Hg.), *Secularism and Its Critics*, New Dehli 1998, 31–53.
- Thagard, Peter/Finn, Tracy, „Conscience. What is moral intuition“, in: Bagnoli, Carla (Hg.), *Morality and the Emotions*, Oxford 2011, 150–169.
- Thoreau, Henry David [1849], „Civil disobedience“, in: Pepperman Taylor, Bob (Hg.), *The Routledge Guidebook to Thoreau’s Civil Disobedience*, London 2015, 189–215.
- Tersman, Folke, *Moral disagreement*, Cambridge 2006.
- Wachsmann, Nikolaus, *kl. Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, München 2018.
- Waldron, Jeremy, „John Locke: Social Contract versus Political Anthropology“, in: *The Review of Politics* 51 (1989), 3–28.

- Ware, Owen, „Fichte on conscience“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 95 (2017), 376–394.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922.
- Weidemann, Hermann, „Pascals Wette“, in: Puster, Rolf W. (Hg.), *Klassische Argumentationen der Philosophie*, Münster 2013, 141–159.
- Westlake, E. K., „Congenital Indifference to Pain“, in: *The British Medical Journal* (1952), Bd. 1, Nr. 4750, 144.
- Wolff, Jonathan, *An Introduction to Political Philosophy*, revised edition, Oxford 2006: Oxford University Press.
- Wrede, Adolf, *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., zweiter Band*, Gotha 1896.
- Zhang, Stella/Malik Sharif, Saghira/Chen, Ya-Chun/Valente, Enza-Maria/Mushtaq, Ahmed/Sheridan, Eamonn/Bennett, Christopher/Woods, Geoffrey, „Clinical features for diagnosis and management of patients with PRDM12 congenital insensitivity to pain“, in: *Journal of Medical Genetics* 53 (2016), 533–535.
- Zuckerman, Phil/Shook, John R., *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford 2017.

*Dr. Michael Oliva Córdoba, Philosophisches Seminar der Universität Hamburg,
Von-Melle-Park 6, 20146 Hamburg; E-Mail: michael.oliva-cordoba@uni-hamburg.de*