

## Gewissensfreiheit und die Grenzen des Staates

Erscheint in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 2023

---

Michael Oliva Córdoba, Universität Hamburg

Dienstag, 18. Januar 2022

### Zusammenfassung

Um das Ende des achtzehnten Jahrhunderts herum zogen verschiedene Denker dem Staat eine auch heute noch vielbeachtete Grenze: *Religion*, führten sie aus, *sei Privatsache*. Fragen der Religion lägen jenseits dessen, wo der Staat legitimerweise wirken kann. 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. Wer Denkern wie Jefferson und Humboldt folgen will, muss daher weiter gehen. Der Aufsatz entwickelt die resultierenden 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.

### Summary

By the end of the eighteenth century many theorists came to advocate the separation of church and state. In one form or another they argued that *all that concerns religion lies beyond the limits of state action*. Today, this call for a wall of separation between church and state is often understood as a matter of freedom of conscience. Where freedom of conscience is infringed man’s soul is burdened beyond what he can be expected to bear. The separation of church and state thus protects the inviolability of religious attitudes. However, matters of conscience are not exclusively religious. They can be moral or pertaining to one’s world view too. Thus, he who wants to follow in Jefferson’s or Humboldt’s footsteps needs to go above and beyond where they went. This paper investigates the ensuing consequences for a contractarian view along the lines of Hobbes and Locke. It suggests conscientious reservations are implied conditions for contractarian consent which oblige the commonwealth to strict neutrality in these matters. To infringe freedom of conscience thus destroys the bond of the commonwealth, *i.e.*, political, “Lockean” trust.

### Keywords

Freedom of conscience · Locke · Hobbes · Trust · Consent · Contractarianism

## 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*.<sup>1</sup> Humboldt prägte die dem deutschen Sprachraum vertraute Formel: „Alles, was die Religion betrifft, [liegt] ausserhalb der Grenzen der Wirksamkeit des Staats“.<sup>2</sup> Auf Jefferson geht die im englischen Sprachraum bekanntere Rede von der „wall of separation between church and State“ zurück.<sup>3</sup>

Die Grenzziehung ist uns also wohlvertraut. Dennoch ist sie natürlich nicht unumstritten. Als Frucht der europäischen Neuzeit wird sie in anderen Weltgegenden und anderen Kulturkreisen, die an der europäischen Aufklärung weniger Anteil nahmen, teils noch immer anders gezogen. Der *Laizismus*, die Trennung von Staat und Religion, ist aber doch insgesamt hinreichend attraktiv, um viele Verfechter zu finden. Warum aber finden die Forderungen des Laizismus überhaupt Anklang? Welches Gut bewahrt er? Hier könnte man drei Bereiche unterscheiden. Laizismus, könnte man meinen, bewahre (i) das Wohl des *Staates*, (ii) das Wohl des *Glaubens* oder (iii) das Wohl der *Bürger* (ob gläubig oder ungläubig). Meine Überlegungen zum Laizismus konzentrieren sich auf Letzteres. Sie nehmen mithin 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, wenn auch vielleicht nicht ausschließlich, als eine Frage der *Gewissensfreiheit*.<sup>4</sup> Dies führt über wenige Schritte auf ein *Abgrenzungsproblem*, das der Aufsatz untersucht: Wer Gewissensfreiheit überhaupt gewährleisten möchte, setzt damit der Legitimität staatlichen Wirkens engere Grenzen,

---

<sup>1</sup> Jefferson 1777, 390–392; 1802, 397; Humboldt 1792, 83. Jefferson 1777 wurde Vorlage für das 1786 verabschiedete „Virginia Statute for Religious Freedom“, das wiederum für den 1791 ratifizierten, ersten Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung Pate stand.

<sup>2</sup> Humboldt 1792, 83

<sup>3</sup> Jefferson 1802, 397. Jefferson hatte in *John Lockes* „Letter Concerning Toleration“ einen wirkungsmächtigen Vorläufer: „I affirm, that the Magistrate’s Power extends not to the establishing of any Articles of Faith, or Forms of Worship, by the force of his Laws. [...] The care of the Salvation of Mens Souls cannot belong to the Magistrate. [The Church and the Commonwealth] are perfectly distinct and indefinitely different from each other.“ (Locke 1689, 14 & 24)

<sup>4</sup> Vgl. Mill 1869, 15.

als ihm womöglich selbst lieb 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 *ersten* Abschnitt Art und Ort der Gewissensfreiheit untersuchen, im *zweiten* Abschnitt Gewissensfreiheit zwischen Politik und Moral verorten und im *dritten* Abschnitt Gewissensfreiheit, Zustimmung und die Grenzen des Staates zueinander in Beziehung setzen. Ich beginne mit einigen Vorklärungen, die unsere Untersuchung vorbereiten.

### *Gewissen und Gewissensfreiheit*

„Gewissen“ ist ein großes Wort, das über das Lateinische *conscientia* in die griechische Antike und darüber hinaus zurückverweist.<sup>5</sup> 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*, *synoia*). Der Schmerz hauptsächlich ist es, der mich aufreibt, und der Wahnsinn, der das Blut der Mutter an mir rächt!“<sup>6</sup> *Synesis*, bzw. das von *synoia* abgeleitete, spätere *syneidesis* (*συνείδησις*) bezeichnen ein *Wissen* oder *Bewusstsein*, das oft, jedoch nicht immer,<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Platon verwendet die Grundform dieser Ausdrücke noch neutral,<sup>9</sup> sowohl Moralisches wie Nichtmoralisches betreffend. Er steht dabei nicht allein:

*Synoia* 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 con-

---

<sup>5</sup> Vgl. z.B. Sorabji 2014; Reiner 2010; Blühdorn et al. 2010; Marietta 1970.

<sup>6</sup> Euripides, *Orestes* 396

<sup>7</sup> Vgl. für das lateinische Gegenstück *conscientia* z.B. Blühdorn et al. 2010, 200: „Die Umschreibungen des sog. guten Gewissens meinen im Lateinischen nicht unbedingt ein moralisches Gutsein, meist ist vielmehr das Bewusstsein eines positiven Verhaltens und einer erfüllten Pflicht gemeint [...], das Bewußtsein, tugendhaft und recht gehandelt zu haben [...]. Hierher gehört auch Ciceros Gebrauch von *recta conscientia* [...].“ Dasselbe gilt *mutatis mutandis* auch für das sogenannte *schlechte* Gewissen.

<sup>8</sup> Reiner 2010, 1.a.3

<sup>9</sup> Vgl. z.B. *Apologie*, 21B.

sciousness, the original meaning of consciousness or awareness was basic to the meaning of the term.<sup>10</sup>

Stoa und christliche Tradition verengten diese Sicht. *Seneca* beschreibt das Gewissen als seelische Instanz, das die „schlechten Taten“ geißelt und den Täter „quält“.<sup>11</sup> Im *Neuen Testament* ist es „wesentliche Instanz der Selbstrechtfertigung oder Selbstverurteilung“, deren Urteil für den Betreffenden selbst verbindlich und der zuwiderzuhandeln „Sünde“ ist.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> Zeitgenössische Autoren formulieren hier weniger apodiktisch. *Dina Emundts* etwa sieht das Gewissen „am besten als eine Empfänglichkeit für moralische Prinzipien“ verstanden, „die mit einer Vergegenwärtigung von diesen sowie der eigenen Handlungen einhergeht und sich in bestimmten reaktiven und motivierenden Gefühlen äußert“.<sup>14</sup>

Die Philosophiegeschichte hat dem Begriff des Gewissens noch mancherlei Interessantes abgerungen,<sup>15</sup> auch ist die Gegenwartsauffassung natürlich vielschichti-

---

<sup>10</sup> Marietta 1970, 177. Zum „original meaning“ vgl. auch Blühdorn et al. 2010, 198: „Die breitere Bedeutungsgrundlage von Gewissen als Bewusstsein bleibt in der philosophischen Literatur bekannt [...], sie erfährt eine neue Deutung durch Fichtes Identifizierung von Gewissen und Bewusstsein [...]. Hinzuweisen ist ferner auf Hegels Ausführungen [...] zum ‚seiner selbst gewissen Geist, dem Gewissen‘, wo Hegel das Gewissen als das sich Aufheben und Aufgehobensein des Unterschieds ‚des allgemeinen Bewusstseins und des einzelnen Selbst‘ bestimmt.“

<sup>11</sup> Reiner 2010, 1.a.2, Vgl. a.a.O., 1.b.

<sup>12</sup> Reiner 2010, 2.b. So aber auch noch bei Bayle 1713, Teil 2.

<sup>13</sup> 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 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 a.a.O., 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“ (a.a.O, 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). Zur Wahrheitsfrage vgl. auch unten, 5f.

<sup>14</sup> Emundts 2016, 496. Emundts ist wichtig, dass das Gewissen nicht als Instanz, sondern als „Empfänglichkeit“ verstanden wird. Von dieser spezifisch Kantischen Pointe abgesehen überwiegen in der modernen Diskussion eher die Ähnlichkeiten. Vgl. unten, Einleitung, 7.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. Ware 2017 zu *Johann Gottlieb Fichte*; Hennig 2010 zu *René Descartes*; Ridley 1996 zu *Friedrich Nietzsche*; O’Brien 1991 zu Bischof *Joseph Butler*; aber auch Arendt 1971 systematisch zum Verhältnis von Denken und moralischem Urteilen und Blühdorn et al. 2010 sowie Sorabji 2014 als *tour d’horizon* zum Gewissensbegriff und seiner Geschichte.

ger als hier dargestellt.<sup>16</sup> Dies kann im gegenwärtigen Kontext nicht eingehender berücksichtigt werden. Es kann für unsere Zwecke wohl auch unberücksichtigt bleiben, da das Verständnis von Gewissensfreiheit in dem für das Politische konstitutiven Spannungsfeld sichtlich von der antiken Grundbedeutung im Sinne einer orestischen Gewissensnot lebt.<sup>17</sup> Der Unterschied liegt vor allem darin, dass diese Gewissensnot hier nicht als selbst beigebracht gedacht ist. Der 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 können mithin den quälenden Schmerz des Orestes erleben. Abstrakte, „juristische“ Personen wie etwa Staaten oder Religionen können dies nicht (und müssen sich zudem für all ihr Wirken natürlicher Personen bedienen, die dann natürlich wieder ein Gewissen haben). 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.

### *Gewissen und Wahrheit*

„Gewissen“ leitet sich etymologisch von „wissen“ ab,<sup>18</sup> Wissen ist jedoch faktiv. Auch das lateinische *conscientia* und sein griechischer Vorläufer *syneidesis* geben zu ähnlichen Überlegungen Anlass. Gibt es damit eine tiefere Beziehung zwischen dem Gewissen und dem, woran es Anstoß nimmt? Ist das Gewissen in irgendeiner Form mit Wahrheit verbunden? *Joseph Kardinal Ratzinger* nahm dies an.<sup>19</sup> Offensichtlich ist jedoch, dass das Übel, als das man die Verletzung der Gewissensfreiheit sehen kann, weder von der Wahrheit der jeweiligen Glaubensüberzeugung zehrt noch von der Realität dessen, wovon sie handelt: Wer es als Verletzung der

---

<sup>16</sup> Vgl. Giubilini 2021, Abschnitt 7: „Whether the concept is to be understood as a faculty for self-knowledge and self-assessment, or as having an epistemic function in the sphere of morality, or as a motivational force, or again as a set of self-identifying moral beliefs, or a combination of any of these characterizations, it is important to have clear in mind what exactly we are talking about when we talk of conscience and of freedom of conscience in each circumstance.“

<sup>17</sup> Vgl. dazu insbesondere BVerfG 12, 45 sowie unten, 1.3, 13ff.

<sup>18</sup> Vgl. Reiner 2010, 1; Blühdorn et al. 2010, 197.

<sup>19</sup> Ratzinger 1991, 530 preist *John Cardinal Newman* für diese Ansicht: „Conscience for Newman does not mean that the subject is the standard vis-à-vis the claims of authority in a truthless world, a world which lives from the compromise between the claims of the subject and the claims of the social order. Much more than that, conscience signifies the perceptible and demanding presence of the voice of truth in the subject himself. It is the overcoming of mere subjectivity in the encounter of the interiority of man with the truth from God.“ Dabei und damit positioniert sich Ratzinger als *religiöser Objektivist* in einer Weise, die für unsere Betrachtung noch relevant werden wird. Vgl. unten 1.2, 13.

Gewissensfreiheit 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, Hostien wegzuwerfen oder auf das Kreuz zu spucken, der muss den Doktrinen des Sikhismus, des Islam oder des Katholizismus keineswegs anhängen. Er mag sie sogar, ohne sich selbst zu widersprechen, für unzutreffend oder gegenstandslos erachten. Der Verletzung der Gewissensfreiheit entgegenzutreten, bedeutet daher keineswegs, sich die Doktrinen der Verletzten zu eigen zu machen: Sikhs, Muslime und Katholiken könnten jeweils gegenseitig für ihre jeweilige Gewissensfreiheit eintreten, ohne dazu konvertieren zu müssen.<sup>20</sup> Es zeigt aber auch, dass die Berechtigung, Gewissensfreiheit in Anspruch zu nehmen, nicht darin gründen kann, dass die betreffenden Inhalte *wahr* sind. Es wäre überraschend, wenn die Doktrinen des Sikhismus, des Islam oder des Katholizismus sich nicht an irgendeiner Stelle widersprächen. Wir dürfen also davon ausgehen, dass sie nicht alle gleichermaßen zutreffen können. Dies tut der Gewissensfreiheit eines Sikh, Muslim oder Katholiken jedoch keinen Abbruch. Wahrheit tut hier nichts zur Sache.<sup>21</sup>

Offensichtlich ist zudem 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* 1960 ganz orestisch formulierte, „Gewissensnöte“ auf.<sup>22</sup> Wir verletzen sie, wie man früher gesagt hätte, an ihrer Seele. Zeitgemäßer ausgedrückt 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. Folgendes sind schließlich bekannte Tatsachen: Romeo mag *fürchten*, dass Julia ihn nicht mehr liebt, doch daraus folgt weder, dass sie ihn nicht liebt, noch das Umgekehrte. Ebenso mag Wellington *hoffen*, dass Blücher bald anrückt oder es früh dämmt, doch wieder ergibt sich dasselbe. Auch mag Mephistopheles Heinrich vom rechten Weg abringen *wollen*, und Christoph *glauben*, dass er einen neuen Seeweg nach Indien entdeckt habe, der Einstellungsbefund bleibt unverändert: Aus keiner Einstellung E mit dem Gehalt [p] folgt [p], und aus keinem [p] folgt eine Einstellung

<sup>20</sup> Man könnte hier eine Parallele zu einem *Voltaire* zugeschriebenen Wort sehen: „I disapprove of what you say, but I will defend to the death your right to say it.“ Leider hat *Voltaire* dies jedoch so wohl nie gesagt, vgl. dazu Boller & George 1989, 124–126.

<sup>21</sup> Vgl. Kants bereits zitiertes Diktum, oben, 4, Fn. 13, sowie zustimmend Böckenförde 1970, 69: „Das Kriterium für das Vorliegen einer wirklichen Gewissensentscheidung kann nicht in deren Wahrheit[,] in der Form der Übereinstimmung mit allgemeinen Rechtsgrundsätzen, dem Sittengesetz, dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein, einer angenommenen Wertordnung o. ä. gefunden werden.“

<sup>22</sup> BVerfG 12, 45 Rn. 30, Vgl. auch unten, 8f.

mit diesem Gehalt: Unsere Einstellungen beziehen sich zwar auf die Welt, sie werden aber weder durch sie impliziert noch verursacht.<sup>23</sup> Nennen wir dies vereinfachend formuliert die *Unabhängigkeit des Geistes von der Welt* (oder umgekehrt). Diese allgemeine Regel der Philosophie des Geistes macht auch vor Gewissenseinstellungen nicht Halt. Doch auch dies tut der Gewissensfreiheit keinen Abbruch. Es zeigt allerdings erneut: Wahrheit tut hier nichts zur Sache. Die Etymologie führt leider in die Irre.

### *Glaube, Gewissen und Moral*

Eine abschließende Vorklärung betrifft den Zusammenhang von Glauben und Moral. Einige Denker sehen das Gewissen ja 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[.]“<sup>24</sup> Andere sehen das Gewissen in engem Zusammenhang mit der Moral; dazu zählen Kant, Rawls und Emundts,<sup>25</sup> aber auch Autoren wie *Patricia Churchland*, *Alberto Giubilini*, *Paul Thagard* und *Tracy Finn* sowie überhaupt die überwiegende Mehrheit zeitgenössischer Kommentatoren.<sup>26</sup> Wenn das Gewissen aber sowohl mit dem Glauben, als auch der Moral verbunden ist, wie verhalten sich diese beiden *zueinander*? Vor allem zeitgenössische Kommentatoren kann hier ein gewisses Unbehagen beschleichen. Sie fragen womöglich: Sind wir nun verpflichtet, eine irgendwie geartete „Glei-

---

<sup>23</sup> Vgl. *Oliva Córdoba* 2018, 16: „One’s attitudes are both inferentially and causally independent both of the world they are about and of the attitudes of others.“ *René Descartes* kommt das bleibende Verdienst zu, den Grenzfall *pragmatischer Trivialitäten* erkannt zu haben, der sich aus *mental reflexiven Einstellungen höherer Ordnung* ergibt. Sein *cogito, sum* ist trivial dadurch, dass das *cogito* das *sum* wahr macht. Dies ist aber kein Einwand gegen die These von der *Unabhängigkeit des Geistes von der Welt*, sondern höchstens gegen die (von mir nicht vertretene) These von der *Unabhängigkeit des Geistes vom Geist*.

<sup>24</sup> Vgl. z.B. Bayle 1713, I.VI, 215: „[L]a Conscience, par rapport à chaque Homme, est la Voix & la Loi de Dieu[.]“

<sup>25</sup> Vgl. Kant 1797b, A 37f.; Rawls 1971, 440f.; Emundts 2016.

<sup>26</sup> Vgl. z.B. Churchland 2019, 3: „Conscience is an individual’s judgment about what is morally right or wrong, typically, but not always, reflecting some standard of a group to which the individual feels attached.“ sowie Thagard & Finn 2011, 151: „Conscience is the internal sense of moral goodness or badness of one’s own actual or imagined conduct. The products of conscience are moral intuitions, which are the feelings that some acts are right and others are wrong.“ Vgl. auch Lyons 2009; McConnell 1996; Childress 1979; etc. Zu beachten ist jedoch, dass diese Zweiteilung keine ausschließenden Alternativen scheidet. Manche Denker würde sich in beiden Lagern tummeln. Vgl. Kilcullen & Kukathas 2005, xviii: „At the center of Bayle’s doctrine is a theory of the morality of conscience. An act is never more sinful than when it is undertaken with the conscious belief that it is wrong.“

chrangigkeit“ von Religion und Moral zu behaupten oder diese beiden Gebiete gar „gleich“ zu behandeln?

Hier lassen sich vermeidbare Irritationen 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 Rolle der Selbstwertschätzung Beispiele kennen lernen,<sup>27</sup> 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 schon hier klar machen. Für religiöse Fragen können wir auf den ökumenischen Dialog verweisen. 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 religiöse Fragen keine Gewissensfragen. Für moralische Fragen kann man an die Möglichkeit einer deontologischen oder gar einer utilitaristischen Moral denken. Wenn die moralische Beurteilung einer Handlung nachvollziehbar mit ihren kontingenten Folgen (oder dem sich kontingenterweise einstellenden Nutzen) variieren kann, gilt offenbar ganz parallel: Manche moralische 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 einsieht, 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.<sup>28</sup> Demgegenüber scheint eine rationale Moral geradezu ein Desiderat, Moral also mit Vernunft vereinbar zu sein.

Religion und Moral sind und bleiben wesensverschieden. Dies stellt jedoch keine Schwierigkeit dar. Wie wir sehen werden, ist ihr Wesensunterschied für unsere Argumentation unerheblich. Das Bundesverfassungsgericht hebt in seiner bereits angesprochenen Rechtsprechung zu Art. 4 Abs. 3 GG, also der Schutzwürdigkeit des Gewissens und der Verweigerung des Kriegsdienstes mit der Waffe, zu Recht darauf ab, dass kein objektiver Zug des Gegenstandsbereichs (wie zum Bei-

<sup>27</sup> Vgl. unten, 1.4, 18 & 1.5, 19.

<sup>28</sup> 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.

spiel der Wesensunterschied zwischen Religion und Moral), sondern die seelische Funktion des subjektiven Erlebens des jeweils konkret Betroffenen die „Gewissensnot“ bedingt, die der Staat nicht auferlegen darf.<sup>29</sup>

Sich dieser orestischen Sichtweise anzuschließen, bedeutet nun nicht, dass im Zentrum der Überlegungen dieses Aufsatzes eine normative These stünde. Die vorliegende Betrachtung ist nirgends von der starken Prämisse abhängig, dass in moralischen Entscheidungen dieselbe Zurückhaltung erforderlich sei wie in religiösen Kontexten. Wir werden stattdessen die Beobachtung ernst nehmen, dass Fragen der Moral nicht weniger Gewissensfragen sein können 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. Mehr noch, das Anerkenntnis dieser Beobachtung unterliegt auch der langjährigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, die in dieser Hinsicht kaum als kontrovers bezeichnet werden dürfte. Falls sich aus dieser Beobachtung am Ende die Alternative ergäbe, 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.<sup>30</sup>

## 1. Zu Art und Ort der Gewissensfreiheit

### 1.1 *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. In Anwesenheit des jungen Kaisers *Karl V.* beschloss er seine Verteidigung mit einem Plädoyer, das als Paradebeispiel für die Unverletzlichkeit religiöser Einstellungen in die Geschichte eingegangen ist: „Weder kann, noch will ich irgendetwas

---

<sup>29</sup> Vgl. unten, 1.3, 14ff.

<sup>30</sup> Dies gilt selbst im Übrigen selbst dann, wenn andere (z.B. Maclure & Taylor 2011) an die Stelle deskriptiver Analyse das Adhortative setzen und für manches, was hier methodologisch herausgearbeitet wird, schlicht „plädieren“. Schließlich kann man sich mit anderen hinsichtlich Übereinstimmung befinden, selbst wenn man ihre Ausführungen weder in jeder Hinsicht gutheißt noch stets die Grundlagen teilt, auf denen sie ruhen.

widerrufen. Denn weder ist es sicher, noch steht es dem Menschen frei, gegen das Gewissen zu handeln. Gott helfe mir, Amen.“<sup>31</sup> Seinem Glauben aufrichtig abzuschwören oder einen oktroyierten 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 alt-römische Rechtssatz, dass über das Mögliche hinaus niemand verpflichtet ist, klang den gelehrten Teilnehmern an Luthers Verhör als selbstverständlicher Gemeinspruch 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. Sie ist 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. Und da wir es nicht wählen, liegt die unzumutbare Beschwer eben 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.<sup>32</sup>

Gerade aus der Moral sind uns unbedingt verpflichtende Einstellungen bekannt. Der große Immanuel Kant zum Beispiel bemüht eine, wenn er uns in seiner berühmten Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ darauf festgelegt sieht, dass es unter allen Umständen geboten ist, die Wahrheit zu sagen,

---

<sup>31</sup> Wrede 1896, 555 gibt Luthers eigenhändigen Einschub so wieder: „Revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Gott helfe mir. Amen.“ Davon hängt hier nichts ab. Wichtig ist aber, dass der konjunktivische Nebensatz *generisch* aufzufassen ist: Luther spricht in allgemeiner Weise davon, was dem aufrichtig bekennenden Menschen unmöglich ist. Den Charakter der Anhörung mißversteht man auch, wo man erkennt, dass es sich um eine Rechtssache handelte. Luther argumentiert daher an entscheidender Stelle juristisch. Lediglich die deutsche Schlusswendung „Gott helfe mir. Amen“ zielte auf das Luther gewogene deutschsprachige Publikum. Sie wird weder vom Kaiser noch von seinen römischen Beratern ohne Weiteres verstanden worden sein.

<sup>32</sup> Kukathas 2003, 114

selbst wenn man den Freund damit an die Schergen verrät.<sup>33</sup> Dies ist nicht der Ort, um Kants vielschichtige Argumentation genauer zu betrachten. Die Kritik, die sie auf sich zog, lässt jedoch vermuten, dass seine Bewertung nicht überall geteilt worden ist.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> Hätte sich der Staat also in Fragen der Religion jedweder Intervention zu enthalten, gälte dies für Fragen der Moral nicht minder.<sup>36</sup> Die Grenzen des Staates wären enger, als viele sie 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 ebensowenig Sache des Staates, wie es das im Falle der Religion war. Dieses *Abgrenzungsproblem* droht dem Staat methodisch eine enge Beschränkung aufzuerlegen: Die Grenze der Fragen der Moral. Wir dürften in der Folge den viel zitierten „moralischen Kompass“ langjähriger Staatsführer oder Magistrate nicht länger als Ausweis legitimen Handelns sehen. Er wäre vielmehr ein sicheres Indiz der Erosion des politischen Mandats, ein natürliches Zeichen der Bereitschaft zum Handeln *ultra vires*.

## 1.2 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 widerständig erscheinen, die die Rolle des Staates in Fragen der Moral relativieren. Es ist daher zu betonen, dass hier nicht die

<sup>33</sup> Kant 1797a

<sup>34</sup> Vgl. Horkheimer & Adorno 1947, 108: „Die Wurzel des kantischen Optimismus, nach dem moralisches Handeln auch dort vernünftig sei, wo das niederträchtige gute Aussicht habe, ist das Entsetzen vor dem Rückfall in die Barbarei“ sowie 116: „Nach Bürgertugend und Menschenliebe, für die sie schon keine guten Gründe hatte, hat denn auch die Philosophie Autorität und Hierarchie als Tugenden verkündigt, als diese längst auf Grund der Aufklärung zu Lügen geworden waren.“

<sup>35</sup> Dies ist nicht zwingend, doch eher das Musterbeispiel des Zusammenhangs von Moral und Religion als ein Grenzfall. Ein Denker, der diese Brücke schlägt, wäre z.B. Bayle 1713.

<sup>36</sup> Vgl. Maclure & Taylor 2011, 89, die zwischen „equal respect“ und „neutrality“ oszillieren.

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 haben wir sie 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. Infolgedessen tritt uns das Problem der Grenzen des Staates nun im Gewande des Problems der Grenzen der Gewissensfreiheit gegenüber.

Akzeptieren wir also, dass Fragen des Glaubens und der Moral gleichermaßen Gewissensfragen sein können. Damit gilt noch nicht, dass jeder, der zustimmt, dass der Glaube dem Staat eine Grenze setzt, auch zugesteht, dass dies für die Moral ebenfalls gelten müsste. Im Gegenteil: Der versprengten Schar derjenigen, die eine strikte Neutralität des Staates in Fragen der Moral fordern, 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.’“<sup>37</sup> Ihr Plädoyer ist aber schwer unter Beschuss geraten: „[Maclure and Taylor’s] call for ‘neutrality’ seems but a call for cultural suicide.“<sup>38</sup> Wer so scharf schießt wie hier *Jude Dougherty* erlegt sich allerdings selbst beachtliche Pflichten auf. Will er nämlich mehr sein als der Geist, der stets verneint, so muss er nun begründen, warum Gewissensfragen der einen Art staatliche Neutralität gebieten, während solche der anderen es nicht tun. Wie aber kann man hier ohne Willkür einen Keil zwischen Religion und Moral treiben?

Hilfe mögen sich die Doughertys dieser Welt von der Diskussion um den *moralischen Objektivismus* erhoffen. In Gestalt des moralischen Kognitivisten verfehlt der moralische Objektivist ja, dass moralische Einstellungen objektiv wahre moralische Aussagen betreffen; als moralischer Realist nimmt er an, dass wahren

---

<sup>37</sup> Maclure & Taylor 2011, 13

<sup>38</sup> Dougherty 2011, 435

moralische Einstellungen objektive moralische Tatsachen korrespondieren.<sup>39</sup> 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 Neutralität des Staates würde in altbekannte Debatten umgeleitet. Doch nur wenn dort die Trümpfe klar verteilt wären, ließe sich die Forderung nach strikter staatlicher Neutralität so abtun. Die Frage, wie wir einen Keil zwischen Religion und Moral treiben, wäre nun insbesondere von der Debatte um den moralischen Objektivismus abhängig.

Selbst bei größter Sympathie wäre dies kein Grund zum Optimismus: Bedenken müssen wir ja, (i) dass sich die Plausibilität des moralischen Objektivismus letztlich daran bemisst, wie gut es ihm gelingt, den besonderen Verpflichtungscharakter des Moralischen zu erklären (kann er es nicht, bleibt er ein Glasperlenspiel); und (ii) dass es eine ganz parallele Diskussion um den besonderen Verpflichtungscharakter des Religiösen gibt, 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“<sup>40</sup> bestimmt, hat dem religiösen Objektivisten nichts entgegenzusetzen, der eine entsprechende metaphysische Natur *religiöser* Tatsachen und Wahrheiten annimmt. Kardinal Ratzinger zum Beispiel könnte den besonderen Motivations- und Verpflichtungscharakter religiöser Tatsachen und Wahrheiten nicht schlechter als Brink über einen *action-guiding character of religion* stipulieren.<sup>41</sup> Zur Vorsicht sei angemerkt, dass ich keine dieser Erklärungen verteidigen will: Sie erscheinen mir gleichermaßen metaphysisch petitiös und methodologisch steril; dies spricht gegen ihre Plausibilität. Ich will nur darauf hingewiesen haben, dass Doughertys vermeintlicher Ausweg so keiner ist.

---

<sup>39</sup> 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.“ Obwohl Realismus üblicherweise *ontologisch* verstanden wird, ist doch auch ein *semantischer* oder *methodologischer* Realismus möglich. Davon sehe ich hier aus Darstellungsgründen ab.

<sup>40</sup> Brink 1989, 79

<sup>41</sup> Vgl. Ratzinger 1991 sowie oben, Einleitung, 5.

### 1.3 *Gewissensfreiheit ist formal bestimmt*

Die Abgrenzungsdebatte dadurch im Keim ersticken zu wollen, dass man die kategoriale Verschiedenheit von Moral und Glauben ins Spiel bringt, ist also nur eine Volte, die dem Gegner des strikten staatlichen Neutralismus nicht in die Hände spielt. Andererseits ist der bloße Umstand, dass die Kritik am strikten 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, 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:

Deutschland war der erste Staat, der der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen Verfassungsrang einräumte. Die höchstrichterliche Befassung prägt noch heute Rechtspraxis und Verfassungswirklichkeit. Als wegweisend erwies sich die bereits angesprochene Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes aus dem Jahr 1960. Sie enthält eine Bestimmung, die in der nachfolgenden Diskussion maßgeblich wurde und es bis heute geblieben ist:

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.<sup>42</sup>

Die Umsicht, mit der hier formuliert wurde, kann übersehen, wer die historisch-systematische Dimension des Gewissensbegriffs unbeachtet lässt. Wer sich dagegen einen vorschnell normativ verengten Begriff versagt, der erkennt, dass wir zum rechten Verständnis dieser Entscheidung mit einem Gewissensbegriff arbeiten müssen, „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“<sup>43</sup> 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.“<sup>44</sup> 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 An-

<sup>42</sup> BVerfG 12, 45 Rn. 30

<sup>43</sup> Luhmann 1965, 258. Luhmann scheint allerdings übersehen zu haben, dass sich dieses von ihm angemahnte Verständnis in BVerfG 12, 45 bereits manifestiert.

<sup>44</sup> BVerfG 12, 45 Rn. 28

rufs zum Guten“ trägt“,<sup>45</sup> ist keineswegs auf Objektives abgehoben, sondern eine ganz subjektive Seelenverfassung gemeint.<sup>46</sup> Sie ist es, die 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“.<sup>47</sup>

Gewissensfreiheit ist damit formal bestimmt, nicht material. Wenn wir dem Bundesverfassungsgericht folgen, sind es weder bestimmte Gehalte, noch bestimmte Züge der Welt, die der Gewissensfreiheit ihre Schutzwürdigkeit verleihen:<sup>48</sup> Wahrheit spielt keine Rolle. Man ist daher geradezu versucht, Kant beizupflichten: „Ein irrendes Gewissen ist ein Unding“.<sup>49</sup> Doch selbst wenn das Gewissen irren könnte, bliebe es schutzwürdig.<sup>50</sup> Schauen wir nämlich noch genauer hin: Wenn man die Überlegung recht versteht, ist es eben die *Rolle*, die Einstellungen im Einstellungsgeflecht des Subjekts einnehmen, die „*Funktion* des Gewissens im Rahmen und für die menschliche Persönlichkeit“,<sup>51</sup> die bedingt, dass wir die Würde des Subjekts missachten,<sup>52</sup> wo wir auf seine Gewissenseinstellung keine Rücksicht nehmen.

Dies wirft das Netz womöglich unfreiwillig noch weiter aus bisher. Stritten wir bislang darum, ob neben Fragen des Glaubens auch Fragen der Moral Gewissensfragen sein können, so wird diesem Streit hier der Boden entzogen. Folgt man den Überlegungen des Gerichts nämlich, 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. Dies eröffnet die Möglichkeit, dass hier sowohl das Gebiet des Glaubens, als auch das der Moral überschritten werden könnte: Dort nämlich, wo jemand nachvollziehbar etwas als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, wo sich dies aber nicht ohne Gewaltstreich auf Fragen des Glaubens oder der Mo-

---

<sup>45</sup> BVerfG 12, 45 Rn. 31

<sup>46</sup> Vgl. Luhmann 1965, 261: „Jeder hat ein Recht auf *sein* Gewissen.“ Hervorhebung im Original.

<sup>47</sup> Blühdorn et al. 2010, 200. Vgl. oben, Einleitung, 3 Fn. 7.

<sup>48</sup> Vgl. Böckenförde 1970, 68: „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.“

<sup>49</sup> Vgl. oben, Einleitung, 4, Fn. 13. Dies ist erklärtermaßen der Grund für die eingeschränkte Prüfbefugnis in BVerfG 12,45, Rn. 31.

<sup>50</sup> Vgl. BVerfG 12,45, Rn. 31.

<sup>51</sup> Böckenförde 1970, 67. Hervorhebung im Original.

<sup>52</sup> Vgl. BVerfG 12,45, Rn. 26f.

ral reduzieren lässt.<sup>53</sup> Unser bisheriges Abgrenzungsproblem würde sich damit weiter verschärfen. Um dies zu untersuchen, müssen wir uns dem Phänomen der *Selbstwertschätzung* nähern und uns fragen, wie es mit dem Gewissen und seiner Freiheit verbunden ist.

#### 1.4 *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 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.<sup>54</sup> 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 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.

Diese Selbstwertschätzung ist in verschiedenen Bereichen unter verschiedenen Bezeichnungen thematisch geworden. Sie ist womöglich dort gemeint, wo die amerikanische Unabhängigkeitserklärung den „Pursuit of *Happiness*“ zu den unveräußerlichen Menschenrechten zählt. Sie ist im Grundgesetz vielleicht dort angesprochen, wo es die *Würde* des Menschen für unantastbar erklärt. Den Bezug zur Gewissensfreiheit sehen wir, wenn wir unser Beispiel leicht modifizieren. Orestes ringt mit dem Sonnengott darum, ob er seine Mutter zur Vergeltung ihres Mordes an seinem Vater erschlagen soll. Orestes erlebt Apollons Verlangen als Nötigung, gegen das in dieser Lage „als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich“ Erfahrene zu handeln; er gerät in „ernste Gewissensnot“.<sup>55</sup> Dies ist das Mus-

---

<sup>53</sup> Vgl. unten, 1.4, 18 & 1.5, 19.

<sup>54</sup> Paul (Wittgenstein) und Robert (Schumann) mag man erkannt haben; Dominika und Nina bleiben dem Erraten überlassen.

<sup>55</sup> Vgl. das oben, 1.3, 14, angeführte Zitat aus BVerfG 12, 45 Rn. 30

terbeispiel dessen, was der Staat nach Ansicht des Bundesverfassungsgerichtes 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.

Irrelevant hierfür ist, dass das auferlegte Leid „nur“ seelisch ist. Im Gegenteil, ein physischer Begriff wie z.B. der neurologische Schmerz begriff hätte gar nicht den richtigen Umfang, um einen philosophisch anspruchsvollen Begriff des Leidens zu explizieren. So kennt die Medizin Neuropathien, bei denen Betroffene von Geburt an keinerlei Schmerzempfindung haben,<sup>56</sup> jedoch an ihrem Zustand leiden.<sup>57</sup> 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, das Subjekt S leidet.<sup>58</sup> Der einflussreichen Konzeption *Peter Strawsons*, dass Personen psycho-physische Hybride sind,<sup>59</sup> dürfte man also getrost mit *Paulus* etwas antiquiert entgegenhalten: „Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich“.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. Zhang et al. 2016, 533: „In a number of rare conditions, components of the pain-signalling pathway may be impaired or fail to develop. One such condition is congenital insensitivity to pain (CIP), where individuals are unable to perceive pain from birth. There are two common forms of CIP. First, loss-of-function mutation in the SCN9A renders nociceptors unable to respond to any noxious stimulus. Second, loss-of-function mutation in the NTRK1 leads to a failure of nociceptors to develop. Recently, a new form of CIP has been described, caused by mutations in an epigenetic regulator PRDM12“. Vgl. auch Beçak et al. 1963; Baxter & Okzewski 1960; Westlake 1952; sowie Dearborn 1932. Zur Unzulänglichkeit philosophischer Charakterisierungen des Schmerzes vgl. Corns 2014. Corns behandelt die wesentlich mentale Dimension des Leidens allerdings nicht (356).

<sup>57</sup> Vgl. BBC News online vom 17. Juli 2012: „Congenital analgesia: The agony of feeling no pain“, <https://www.bbc.com/news/magazine-18713585>

<sup>58</sup> Sowenig übrigens, wie für einen physischen Zustand P' gilt, dass sein Vorliegen notwendig oder hinreichend dafür ist, dass das Subjekt *glücklich* ist: Auch Glück ist wesentlich ein *mentales* Phänomen. Vgl. ähnlich Feldmans *attitudinal hedonism* in 2004 & 2010. Obgleich Feldman den Zusammenhang zwischen Wohlempfinden (*pleasure*) und Glück (*happiness*), bzw. zwischen Schmerz (*pain*) und Leid (*unhappiness*) enger sieht, unterscheidet er doch kategorial genau wie wir dies hier tun entlang der körperlichen (*sensory*) und der mentalen (*attitudinal*) Ebene.

<sup>59</sup> Strawson 1959, 101f. Vgl. Hacker 2002, 24.

<sup>60</sup> Römer 8, 9. Ungeachtet populärer Ansichten ist die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden, für Leidensfähigkeit also weder analytisch notwendig noch hinreichend. Wir dürfen uns dabei nicht davon verwirren lassen, dass wir in alltäglicher Rede nicht immer philosophisch sauber unterscheiden; nicht selten sagen wir „Schmerz“, wenn wir „Leiden“ meinen. Denken wir an das Beispiel des Euripides: Der für uns besonders relevante „Schmerz“ des Orestes ist bei Licht betrachtet (seelisches) *Leiden* und gerade nicht (körperlicher) *Schmerz*. Vgl. oben, Einleitung, 3.

Unserem Gewissen zu folgen ist also notwendig dafür, das wir uns selbst wertschätzen können. Beinhaltet dies aber nicht doch letztlich eine moralische Qualifikation? Dies trifft nicht zu. Bei näherer Betrachtung erweist sich Selbstwertschätzung als eine grundlegendere Einstimmigkeit als die, zu der gelangt, wer sich als moralisch tadellos sieht. Ansonsten blieben wichtige Phänomene unerklärt. So ist doch nur für diejenigen die Frage der eigenen Moralität die fundamentalste, für die es das Wichtigste ist, eine moralische Person zu sein. Gilt aber wirklich notwendigerweise, dass sich jeder so selbst versteht? Wir können uns doch zum Beispiel kohärent jemanden vorstellen, dessen Lebenswunsch es ist, seinem Gott als Jünger nachzufolgen. Die (vermeintliche) Einsicht, dass viele berufen, aber nur wenige auserwählt sind, hinterlässt ihn am Boden zerstört. Er verzweifelt an sich. Für diese Person ist etwas anderes fundamental als ihre eigene Moralität. Daraus folgt nicht, dass sie unmoralisch ist oder Moral geringschätzt. 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.

#### 1.5 *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 nicht einfach „moralisch“ heißen. Ausdrücklich erkennen wir mit dem Bundesverfassungsgericht ja die Gründe jemandes als Gewissensgründe an, der aus religiösen oder weltanschaulichen Gründen den Kriegsdienst verweigert. Doch daraus zu schließen, dass die Gründe eines Christen eben letzten Endes nicht religiös oder die eines Anthroposophen eben letzten Endes nicht weltanschaulich wären, ist 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 ganz sicher wäre es nicht unkontrovers, es zu behaupten. Man würde auf diese Weise auch das *Euthyphron-Dilemma* als Dilemma entwerfen: Die Götter würde etwas lieben, weil es moralisch gut ist; es wäre klar, dass es nicht moralisch gut ist, weil sie es lieben.<sup>61</sup> Bei näherer Betrachtung ist dies aber gerade *nicht* klar: Das macht das Dilemma ja gerade aus.

---

<sup>61</sup> Platon, *Euthyphron* 9e

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.<sup>62</sup> 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 auf das Beispiel zeigt, dass es hier eine tiefere Betrachtungsebene gibt. Vergleichen wir hierzu 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 mit einem Autor, der ein vergriffenes Frühwerk lieber weiter vergriffen sähe, als zuzulassen, dass es auch nur um ein Jota redigiert wird. Denken wir an einen Geigenbauer, der für keine Reichtümer der Welt elektroakustische Verstärker in die letzte Stradivari einsetzen würde. Oder an einen Archäologen, der sich lieber von Bulldozern überfahren ließe, als die Zerstörung der Bibliothek von Timbuktu, der Buddha-Statuen in Bamiyan oder des Tetracyklons von Palmyra hinzunehmen. Sie alle 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.<sup>63</sup> So lässt sich auch der gescheiterte Jünger verstehen.

Das grundlegende Selbstverständnis lässt sich in diesen und zahllosen gleich gelagerten Fällen nicht auf eine persönliche Haltung des Glaubens oder der Moral reduzieren. Das ganz individuelle Ethos dieses Malers, jenes Autors, dieses Geigenbauers und jenes Archäologen ist eben nicht notwendigerweise moralisch oder religiös. „Was das Innere, den Kern seiner Persönlichkeit ausmacht“,<sup>64</sup> ist für jedes Individuum subjektiv verschieden. Es ist nicht objektiv vorgegeben, und es könnte dies auch nicht sein, ohne dadurch aufzuhören ihr jeweils *eigenes* Ethos zu sein.

---

<sup>62</sup> Vgl. *George Edward Moores* Ringen mit dem sogenannten „naturalistischen Fehlschluss“ in Moore 1903, Kap. 1; sowie kritisch dazu Baldwin 1999, Kap. 3.

<sup>63</sup> Vgl. (erneut) das oben, 1.3, 14, angeführte Zitat aus BVerfG 12, 45 Rn. 30

<sup>64</sup> Böckenförde 1969, 48f.

Jedes andere Verständnis dessen, was persönliche Haltung ist, wäre nicht deskriptiv, sondern revisionär. Unsere grundlegende Selbstwertschätzung, unsere grundlegende persönliche Haltung jeweils auf einen dieser beiden Nenner bringen zu müssen, wäre also der Gewaltstreich,<sup>65</sup> den wir uns versagen sollten; diese Beweislast mögen andere abtragen. Wir halten dagegen fest: Selbstwertschätzung mag vielfach fundamental moralische Selbstwertschätzung sein. Sie fällt mit dieser jedoch nicht zusammen.

## 2. Gewissensfreiheit zwischen Politik und Moral

### 2.1 *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,<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> Und tatsächlich wäre eine solche Debatte nicht ohne Vorlauf. Wir finden sie implizit schon bei Humboldt: „Alle Religion beruht auf einem Bedürfnis der Seele.“<sup>68</sup> Dasselbe von der Moral zu sagen, verwehrt er sich, da ihm Religion als ein subjektives Phänomen gilt,<sup>69</sup> 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 Bundesverfassungsgerichts gefunden: Nicht Inhalt oder Gegenstand von Gewissenseinstellungen sorgen dafür, sondern die Rolle, die diese Einstellungen *im Seelenleben des Subjekts* spielen.<sup>70</sup> Die Subjektiv-Objektiv-Unterscheidung ist 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

<sup>65</sup> Vgl. oben, 1.3, 15.

<sup>66</sup> Kukathas 2003; BVerfG 12, 45

<sup>67</sup> Vgl. oben, Einleitung, 7ff. sowie 1.2, 12ff.

<sup>68</sup> Humboldt 1792, 64

<sup>69</sup> Humboldt 1792, 65

<sup>70</sup> Vgl. oben, 9.

der „Gewissensnot“, derer sich das Bundesverfassungsgericht 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 mag zwar nur für die jeweils Betroffenen Schaden sein: Wenige Christen würden an Leib und Seele leiden, wenn sie einen Koran in den Schmutz getreten sähen, viele Fleischesser schlafen ruhig, obwohl sie Kenntnis von den Zuständen in der Massentierhaltung haben. Für einen Muslim oder einen überzeugten Tierschützer 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 Humboldts Überlegungen<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

Natürlich sah Mill uns hier nicht zu Untätigkeit verdammt. Sein heute noch so gültiger wie brisanter Gedanke nimmt auch den Schaden in den Blick, den wir uns womöglich *selbst* zufügen:

His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise.<sup>73</sup>

Mills Gedanke ist also, dass nur *harm to others*,<sup>74</sup> 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 dem allmächtigen Leviathan gegenüber ohnmächtig gemacht haben,<sup>75</sup> sind wir in besonderer Weise verletzlich. Und obwohl neuere Forschungen zur Verletzlichkeit deren we-

---

<sup>71</sup> Vgl. Humboldt 1792, 106–132, insbes. 113f. & 130ff.

<sup>72</sup> Mill 1869, 13

<sup>73</sup> *Ebd.*

<sup>74</sup> Vgl. Feinberg 1984.

<sup>75</sup> Hobbes 1651, II.17.13 & I.15.5; vgl. Oliva Córdoba 2020, 193f.

sentlich physische Dimension betonen,<sup>76</sup> sind wir auf eine nochmal *besondere* Weise besonders verletzlich, wo nicht unser Körper Schaden nimmt, sondern unser innerstes Selbst: Unsere Seele.<sup>77</sup> Wo der Schaden so tief geht, dass er uns alle Selbstwertschätzung und gar die Anerkennung des eigenen Menschseins nimmt, trifft selbst eine physische Vernichtung am Ende nur noch eine entmenschlichte, leere Hülle.<sup>78</sup>

## 2.2 *Gewissensfreiheit ist keine politische Kategorie*

Können die Grenzen der Gewissensfreiheit aber als Grenzen der Wirksamkeit des Staates dienen, wenn Gewissensfreiheit selbst eine politische Kategorie ist? Wir kennen doch Amtseide und positive Regelungen, die die Gewissensfreiheit der jeweiligen Amt- und Mandatsträger garantieren? Soviel diese Beobachtung wert ist, wir verstehen ihre Bedeutung erst, wenn wir uns die Reinform des Politischen vorstellen, hier in Gestalt einer Synthese aus den grundlegenden Überlegungen *Thomas Hobbes'* und *John Lockes*.<sup>79</sup>

Hobbes und Locke legten den Grund der modernen politischen Philosophie: *Es gibt keine legitime Herrschaft außer durch Zustimmung*.<sup>80</sup> Doch während Hobbes den *Leviathan*, der durch einstimmige Gründung des Gemeinwesens geschaffen wird, jenseits des Rechts verortet, nimmt Locke diesem Bild die apodiktische Schärfe. Wie Hobbes zeichnet er den Inhaber aller staatlichen Gewalt als durch ein auf Vertrauen beruhendes Mandat berufen, dessen Umfang durch die konstituierende Zustimmung aller bestimmt ist.<sup>81</sup> Doch anders als Hobbes hält Locke dafür, dass der Inhaber der staatlichen Gewalt dieses Mandat verwirken kann.<sup>82</sup> So verstanden ist der Leviathan also nicht ungebundener Souverän außerhalb des Rechts; er ist vielmehr ans das Recht gebundener *Treuhänder (trustee)*.<sup>83</sup> Er ist *Sachwalter* einer ihm unter Bedingungen übertragenen staatlichen Gewalt. Er bleibt für deren legitime Anwendung auf unser Vertrauen angewiesen.

<sup>76</sup> Vgl. z.B. Mackenzie, Rogers & Dodds 2014, 1.

<sup>77</sup> Vgl. für die wesentlich seelische Dimension des Leidens, oben, 1.4, 17 und ebenda, Fn. 60.

<sup>78</sup> 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 Möglichstes, um den Todgeweihten, die sie ins Gas schicken mussten, ein Ableben in Würde zu ermöglichen. Vgl. Polian 2019; Wachsmann 2018, 406–409; sowie, zynisch, Höß 2017, 192–195.

<sup>79</sup> Vgl. Oliva Córdoba 2020, 218f.

<sup>80</sup> Hobbes 1651, II.17.13; Locke 1690, II, § 95

<sup>81</sup> 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.

<sup>82</sup> Hobbes 1651, II.18.4 & Locke 1690, II, § 149

<sup>83</sup> Vgl. Locke 1690, II, §§ 149, 156, 240.

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. Gehen wir also vereinfachend davon aus, dass der Staat allein aus unserem reformierten Leviathan besteht, dem 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 wohl 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.*<sup>84</sup>

Dies bedeutet, dass mit der konsensuellen Übernahme der Treuhandenschaft Gewissensfreiheit ausgeschlossen ist. Wo Gewissensnot unvorhersehbar nachträglich auftritt, berechtigt sie bestenfalls zur Rückgabe des Mandats. Ausgeschlossen bleibt, dass der Treuhänder *als Treuhänder* treuwidrig handelt. Obgleich Lockes Redeweise einen rechtlichen Hintergrund ausmalt, liegt der Grund noch tiefer. Er liegt in der Natur der Kooperation. Wo etwas frei vereinbart war, haben die Zustimmungden ganz allgemein der Freiheit entsagt, sich an das Vereinbarte nicht zu halten. Auch der Freiheit des Gewissens. Tritt nachträglich eine unvorhersehbare Gewissensnot ein, rechtfertigt dies vielleicht die Kündigung der Vereinbarung. Niemals jedoch rechtfertigt es, *als Partei der Vereinbarung* dieser zuwiderzuhandeln und zum Beispiel weiterhin Vorteile aus der Vereinbarung in Anspruch zu nehmen.

Die Gewissensfreiheit der Abgeordneten und mancher Mandats- oder Amtsträger ist eine praktische Sicherung gegen Beeinflussung. Sie ist eine Klugheitsregel und ein Gegengewicht etwa zum Einfluss politischer Parteien. Sie begrenzt zum Beispiel die praktischen Möglichkeiten, auf Abgeordnete zugunsten einer einzuhaltenden „Fraktionsdisziplin“ Druck auszuüben. Doch gehört sie nicht zum Kern des Politischen. Sie hat ihren Ort vielmehr dort, wo die praktischen Probleme eines repräsentativen Gemeinwesens gelöst werden. In jedem Fall ist die „kleine“ Gewissensfreiheit „im“ Politischen ganz anders einzuordnen als die „große“ Gewissensfreiheit derer, deren Zustimmung das politische Gemeinwesen erst konstituiert.

Wir kommen nicht als Bürger auf die Welt: Für den amerikanische Denker *Henry David Thoreau* war dies ein unerhörter Gedanke; er musste sich seiner erst mühsam vergewissern: „Must the citizen ever for a moment, or in the least degree,

---

<sup>84</sup> Locke 1690, II, § 149

resign his conscience to the legislator? Why has every man a conscience, then? I think that we should be men first, and subjects afterward.“<sup>85</sup> Wir mögen also nicht als Bürger auf die Welt kommen, doch werden wir mit einer Vorstellung vom guten Leben geboren oder zumindest der Anlage, diese Vorstellung zu entwickeln und zu leben. Die Hobbes'sche Sicht auf den Naturzustand ist mithin unvollständig: Wir schaffen das Gemeinwesen nicht negativ, um den Krieg aller gegen alle zu beenden; wir schaffen es vor allem positiv, um unsere Aussichten auf das gute Leben zu wahren.<sup>86</sup> Von Anfang an ist daher die Erwartung unterstellt, dass das Gemeinwesen mindestens den Kernbereich dieser Vorstellungen respektiert: Unser Gewissen.

### 2.3 Von der Unabhängigkeit des Politischen vom Moralischen

Die Grundfrage der politischen Philosophie kann man als die des Anarchisten sehen: 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. Er entfaltet ‚lediglich‘ den Gedanken, dass ein entgrenzter Staat mit dem „wahren Zweck des Menschen“ kollidiert, der in der „höchsten und proportionlichsten Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ besteht.<sup>87</sup> So verschieden diese Marksteine der politischen Philosophie sind, in einer wichtigen Hinsicht gleichen sie sich. Weder der *Leviathan*, noch die *Abhandlungen über die Regierung*, noch die *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* sind im Kern moralphilosophische Schriften. Die verbreitete Tendenz, die politische Philosophie als Kind der Moralphilosophie zu zeichnen,<sup>88</sup> 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 argu-

---

<sup>85</sup> Thoreau 1849, 191

<sup>86</sup> Vgl. Humboldt 1792, 76: „Daher muss es immer des Gesetzgebers letztes [...] Ziel bleiben, die Bildung der Bürger bis dahin zu erhöhen, dass sie alle Triebfedern zur Beförderung des Zwecks des Staats allein in der Idee des Nutzens finden, welchen ihnen die *Staatseinrichtung zur Erreichung ihrer individuellen Absichten* gewährt“ (Hervorhebung des Autors).

<sup>87</sup> Humboldt 1792, 9

<sup>88</sup> Vgl. List & Valentini 2016, 527f.; McDermott 2010, 12: „Political philosophers traffic in ‘oughts’—moral oughts. The discipline is thus a branch, or subset, of moral philosophy“; Wolff 2006, 2 sowie Rawls 1971, *passim*.

mentieren, im Grunde also handlungstheoretisch, da argumentiert Humboldt anthropologisch.<sup>89</sup>

Diese Marksteine illustrieren damit praktisch, dass politische Philosophie und Moralphilosophie zu unterscheidende Bereiche sind. Dies wird auch dadurch bekräftigt, dass das seit der *Theory of Justice* von *John Rawls* vermutete Abhängigkeitsverhältnis in der antiken Philosophie noch umgekehrt gedacht wurde. In der *Nikomachischen Ethik* zeichnet *Aristoteles* die Untersuchung des Guten bekanntlich als Teil der politischen Wissenschaft:

Da die politische Wissenschaft sich der übrigen auf das Handeln bezogenen Wissensarten bedient und überdies per Gesetz bestimmt, was man zu tun und zu lassen hat, dürfte ihr Ziel die Ziele der übrigen umfassen, so dass eben dies das menschliche Gute wäre. Denn wenn es auch für den Einzelnen und für den Staat das gleiche ist, so erscheint es doch bedeutender und vollkommener, das Wohl des Staates zu bewirken und zu erhalten. Zwar kann man schon zufrieden sein, wenn man es für einen Einzelnen bewirkt, schöner und göttlicher ist es aber, es für ein Volk und für Staaten zu tun. Auf diese Angelegenheiten ist unsere Untersuchung ausgerichtet; sie ist eine Art politischer Wissenschaft.<sup>90</sup>

Sobald sich die politische Philosophie aus der Babylonischen Gefangenschaft der Moralphilosophie löst, wird die Verschiedenheit der Grundunterscheidungen wieder sichtbar, die der moralisierende Ansatz überdeckt hatte:<sup>91</sup> Handeln kann (politisch) *legitim* oder *illegitim* sein, (rechtlich) *legal* oder *illegal*, (moralisch) *gerecht* oder *ungerecht*. Diese Unterscheidungen lassen sich interessant aufeinander beziehen. Die *Radbruch'sche Formel* vom „gesetzlichen Unrecht und übergesetzlichen Recht“ tut dies. Sie legt nahe,<sup>92</sup> dass die Rassenpolitik der NS-Diktatur (politisch) illegitim, da (rechtlich) illegal, da (moralisch) ungerecht war. Radbruch zielte so auf den Rechtspositivismus, nach dem „jeder beliebige Inhalt“ Recht sein kann.<sup>93</sup> Ob Radbruchs Kritik den Positivismus aber aushebelt oder ihn nicht vielmehr ungewollt voraussetzt, mag dahinstehen. Die Zusammenhänge zwischen diesen Sphären sehen wir jedoch klarer, wenn wir uns nicht vorschnell einer der beliebten „Ver-

---

<sup>89</sup> Natürlich könnte man die Diskussion nun auf der nächsten Ebene weiterführen und zum Beispiel einwenden, dass Humboldts Anthropologie selbst auf moralphilosophischen Fundamenten ruhe. Aber dafür wäre zu gesondert zu argumentieren. Dies seinen *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* ohne Weiteres zu unterlegen, enthebt nicht des Begründungsbedarfes. Da die Sache für unsere Diskussion jedoch nichts weiter austrägt, werde ich sie hier nicht weiter verfolgen.

<sup>90</sup> *NE* 1094b 4–12

<sup>91</sup> Vgl. z.B. Wolff 2006, 38: „Political obligation is the obligation to obey each law because it is the law, and not necessarily because we think it has some independent moral justification.“

<sup>92</sup> Radbruch 1946

<sup>93</sup> Kelsen 1934, 63

bindungsthese“ anschließen, nach denen etwa der Begriff des Rechts (oder der Begriff des Politischen) „moralische Elemente einschließt“.<sup>94</sup>

Natürlich kann man die Zuständigkeit des Staates in Fragen der Moral auch ohne Diskussion voraussetzen. Es spricht einiges dafür, dass dies in der öffentlichen Debatte leider nicht selten geschieht. Wer aber *sehenden Auges* daran festhält, dass das Wesen der Religion der Legitimität staatlicher Anordnungen entgegensteht und das der Moral nicht, der findet sich in *Doughertys Zwickmühle* wieder:<sup>95</sup> Wie treiben wir zwischen Religion und Moral einen Keil? Dafür mag er zwar nun auch noch 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.<sup>96</sup> Doch wie wir sahen, trägt dieser Einwand nichts aus. Die Überlegung droht 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.<sup>97</sup> Diese methodologische *epoché* darf, wie wir wissen, nicht mit der Leugnung eines Wesensunterschieds zwischen diesen beiden Bereichen verwechselt werden.

### 3. Gewissensfreiheit, Zustimmung und die Grenzen des Staates

#### 3.1 *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. Dies ist eine methodologische Einsicht, die weder vom rechten Verständnis des Gewissens, noch vom rechten Verständnis des Politischen her eine moralische oder in anderer Hinsicht normative These darstellt. Was ergibt sich 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 soll das Institut der Zustimmung untersuchen und sein Verhältnis zum Gewissen klären.

---

<sup>94</sup> Alexy 1992, 15

<sup>95</sup> Vgl. oben, 1.2, 12ff.

<sup>96</sup> Humboldt 1792, 63: „So ist daher, meines Erachtens, schlechterdings keine Einmischung des Staats in Religionsachen möglich, welche sich nicht, nur mehr oder minder, die Begünstigung gewisser bestimmter Meinungen zu Schulden kommen liesse, und folglich nicht die Gründe gegen sich gelten lassen müsste, welche von einer solchen Begünstigung hergenommen sind.“

<sup>97</sup> Vgl. Oliva Córdoba 2021, Abschnitt 3

Hobbes und Locke begründen den Staat durch *Zustimmung* jedes einzelnen.<sup>98</sup> Was aber, wenn er begründet ist? Im Kontraktualismus finden wir zwei in verschiedene Richtungen weisende Prinzipien: Das *Majoritätsprinzip*, das Hobbes und Locke beide einräumen,<sup>99</sup> und das *Prinzip des Vertrauens* in die Regierung, das vor allem Locke betont. Die Fragen, die sie aufwerfen, transzendieren eine bloß 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?<sup>100</sup>

Die Bedeutsamkeit dieser Fragen kann man übersehen. Einstimmigkeit hat dieser Tage keine gute Presse; sie gilt als Hindernis für die politische Entscheidungsfindung.<sup>101</sup> Das Majoritätsprinzip hingegen wird trotz unabweisbarer logischer Defizite (*Condorcets Wahlparadoxon*) unverändert als respektables, sogar selbstverständliches Prinzip der Politischen gesehen.<sup>102</sup> Man unterstellt somit leicht die Gleichrangigkeit beider Prinzipien, wenn man nicht gleich die Überlegenheit des Majoritätsprinzips verfehlt.<sup>103</sup> Letztlich könnte dies jedoch darauf zurückzuführen sein, was *Ludwig Wittgenstein* „Beispieldiät“ nennen würde.<sup>104</sup> Wir sind vom Beispiel der *Demokratie* so gefesselt, dass uns seine Zufälligkeiten als Notwendigkeiten erscheinen. Doch obwohl alle Demokratien politische Gemeinwesen

<sup>98</sup> Hobbes 1651, II.18.1: „covenant, every one, with every one“; Locke 1690, II, § 96: „consent of every individual“. Vgl. auch oben, 2.2, 22.

<sup>99</sup> Hobbes 1651, II.18.1 & 5; Locke 1690, II, §§ 95–99

<sup>100</sup> Verwandte Fragen wirft Rinderle 2011, 74 auf. Während Rinderle aber zu einer Wertdebatte beiträgt, soll hier vom Verständnis des Politischen her (also begrifflich) argumentiert werden. Vgl. zum Verhältnis des Einstimmigkeits- zum Mehrheitsprinzip auch klassisch Buchanan & Tullock 1962, *passim* und inbes. Kap. 17.

<sup>101</sup> Vgl. etwa Flaig, 2013, VIII.

<sup>102</sup> BVerfG 29, 165: „Zu den fundamentalen Prinzipien der Demokratie gehört das Mehrheitsprinzip“ (zitiert nach Offe 1982, 150). Vgl. auch Guggenberger & Offe 1984b, 8; Gusy 1981, 329; sowie Sen 2014, 33–37 und Arrow 1963, 59. Arrows *Impossibility Theorem* verallgemeinert *Condorcets Wahlparadoxon*, dass es bei Anwendung des Mehrheitsprinzips, drei Wählern und drei Alternativen bei logisch-sukzessiver paarweiser Abstimmung keine gewählte Alternative geben muss, zu dem Befund, dass es ab drei freier Alternativen keine konsistente gesellschaftliche Wohlfahrtsfunktion gibt. Vgl. dazu Arrow 1963, 3 & 59, sowie 1991, 146. Für unsere Überlegungen reicht allerdings schon Condorcets Wahlparadox hin.

<sup>103</sup> So etwa Dasgupta & Maskin 2014, 107; Rinderle 2011, 75; Flaig, 2013; Riemer 1951. Für die Gegenteilige Auffassung vgl. Buchanan & Tullock 1962, 91f.

<sup>104</sup> Wittgenstein, 1958, § 593: „Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten—einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.“

sind, sind natürlich nicht alle politische Gemeinwesen Demokratien. Und selbst vom demokratischen Gemeinwesen gilt, dass es obwohl wahrscheinlich, doch nicht logisch zwingend ist, dass an relevanter Stelle Mehrheitsentscheidungen möglich sind oder so getroffen werden. In Wirklichkeit unterscheiden sich das Einstimmigkeitsprinzip und das Majoritätsprinzip kategorial. Kontraktualistisch ist nur das Einstimmigkeitsprinzip ein Legitimationsprinzip. Das Majoritätsprinzip ist lediglich ein kontingentes Organisationsprinzip, das, obgleich häufig sinnvoll, politisch keineswegs unverzichtbar ist.<sup>105</sup> Selbst für demokratische Gemeinwesen ist es weder notwendig noch hinreichend, dass politische Entscheidungen per Majorität getroffen werden.<sup>106</sup> 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 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.<sup>107</sup> Das Gemeinwesen wird so gleichsam zur *creatio continua*;<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> 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 Gang der Untersuchung führte: Unser Leviathan 2.0 ist zu jeder Zeit vollständig auf das Vertrauen seiner Bürger angewiesen.<sup>110</sup> Verliert er es, verwirkt er sein Mandat. Wo organisatorisch Mehrheitsentscheidungen möglich, ange raten und vorgesehen sind, brechen sie nur dann nicht das Vertrauen der Minderheit, und damit das Vertrauen insgesamt, wenn man stets *substanziell* eine Zustim-

---

<sup>105</sup> Vgl. Nida-Rümelin 2013, 18: „Dann wäre der Kern der Demokratie aber nicht das Mehrheitsprinzip, sondern ein Konsensprinzip“, sowie ebd., 31: „Der Kern der Demokratie ist nicht die Entscheidung der Mehrheit.“

<sup>106</sup> So auch Bobbio 1981, 108.

<sup>107</sup> Rehm 2012a, 13 scheint Vertrauen als konstante Erneuerung von Zustimmung zu deuten. Mit Dunn 1984, 284 und Laslett 1960, 113–117 sieht Rehm 2012b, 103ff. Vertrauen jedoch als ein neben die Zustimmung tretendes, eigenes Prinzip.

<sup>108</sup> Für die beziehungsreiche Formulierung danke ich *Rolf W. Puster*.

<sup>109</sup> Wenig attraktiv wäre es, Locke eines Selbstwiderspruchs zu zeihen und anzunehmen, er stelle der Zustimmung ein weiteres Legitimationsprinzip zur Seite.

<sup>110</sup> Vgl. oben, 2.2, 23.

mung auch der Minderheit unterstellen kann, dass in dieser Sache so gegen sie entschieden werden darf.<sup>111</sup> Das „Recht“ der Mehrheit, sich gegen die Minderheit durchzusetzen, ist also genau dies nicht: Ein Recht, die Minderheit zu majorisieren. Vertrauen ist kein Blankoscheck. Ohne Beschädigung des Grundkonsens kann das Majoritätsprinzip nur dort zum Tragen kommen, wo ihm das Einstimmigkeitsprinzip ausdrücklich Raum gibt. Es kann kohärent nur im Konsens angewendet werden; nur so, dass es das Vertrauen der Minderheit nicht verspielt.<sup>112</sup>

### 3.2 *Gewissensfreiheit als Zustimmungsvorbehalt*

Die Achillesferse des Kontraktualismus ist der Einwand, dass historische Verträge so wenig binden wie hypothetische.<sup>113</sup> Lockes „staatstragendes“ Vertrauen meint jedoch allseitige, tatsächliche und jederzeitige Zustimmung. Diese ist eben nicht bloß ideal, hypothetisch oder historisch. Sie erlaubt damit einen Kontraktualismus ohne Achillesferse. Die letzte Hürde besteht in der möglichen Verkennung der Akt-Zustands-Ambiguität des Ausdrucks „Zustimmung“. Der Ausdruck 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. Ist dies aber mit dem *Vertragscharakter* des Kontraktualismus vereinbar?

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

---

<sup>111</sup> *Max Weber* kommt dieser Auffassung von Vertrauen 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 (1922, 124). Wir dürfen unterstellen, dass dies die Minderheit mit einschließt. Eine prozedurale Zustimmung der Minderheit vertreten Buchanan & Tullock 1962, 249: „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.“ Die im vorliegenden Aufsatz entwickelte Position verlangt allerdings eine deutlich stärkere Rücksichtnahme.

<sup>112</sup> Vgl. *Oliva Córdoba* 2020, 222. *Anderson et al.* 2005, v nähern sich einer ähnlichen Einsicht über eine Untersuchung der 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. Because the efficacy of democratic regimes can be seriously threatened if the losers do not consent to their loss, the central themes of this book focus on losing: how institutions shape losing, and how losers respond to their loss. And 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.“

<sup>113</sup> Vgl. *Hume* 1740, 189; *Waldron* 1989, 4; *Dworkin* 1975, 17f.; *Clayton* 2015, 99f., der *Dworkin*s Kritik relativiert.

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.<sup>114</sup>

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“<sup>115</sup> bzw. in der „Vertragsbindung durch Konsens“<sup>116</sup> sieht, und nicht in dessen Bekundung (etwa der Gabe des „Angeldes“, des *arra*). Für diese Rechtsauffassung spricht systematisch einiges, man denke nur an das Problem erzwungener Willenserklärungen.<sup>117</sup> Verstehen wir den Kontraktualismus nun „römisch“, so erwächst der Gesellschaftsvertrag dort, wo ein übereinstimmender Parteiwille vorliegt, wir uns also im Konsens befinden. Heuristisch mag ein „Beweis“ hilfreich sein, vielleicht ist er sogar praktisch 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 die Dinge entschieden werden, die über den Grundkonsens hinausgehen, der die Vertragschließenden 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.“<sup>118</sup> 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 das gute Leben zu leben.<sup>119</sup> Der

---

<sup>114</sup> *Gai Institutiones*, Buch 3, § 139: „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.“

<sup>115</sup> Honsell 2010, 10

<sup>116</sup> Harke 2010, 154

<sup>117</sup> Die Abgabe erzwungener Willenserklärungen stiftet nach landläufiger Meinung gerade keine Verbindlichkeit: Es lag kein Wollen vor.

<sup>118</sup> Bobbio 1981, 122

<sup>119</sup> Vgl. oben, 2.2, 23f.

Zweck unseres Gemeinwesens ist daher verfehlt, wenn wir uns nicht darauf verlassen können, dass es unser Gewissen respektiert. 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.“<sup>120</sup> 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 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.

### 3.3 *Gewissensfreiheit und der liberale „Nachtwächterstaat“*

Niemand schafft das Gemeinwesen gegen sein Gewissen. Im Gegenteil: Unser Gewissen regiert jede freiwillige Zustimmung, die freiwillige Zustimmung ist an die Rücksichtnahme auf eventuell vorhandene 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, wie wir sehen konnten, 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 individuellen, nicht verhandelbaren 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, und überhaupt alles, was Gegenstand von Gewissensgründen ist, liegt jen-

---

<sup>120</sup> Jefferson 1785, 394

seits der Grenzen, innerhalb derer staatliche Gewalt legitimerweise wirken dürfte: 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.“<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup>

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? Würde das Wohl des Gemeinwesens an solchen Führungspersönlichkeiten hängen, könnte man solche Befürchtungen hegen. Fragen wir uns aber lieber, 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 sind. Um wieviel mehr gilt dies für *moralische Meinungsverschiedenheiten*, wo verschiedene Bürger miteinander unvereinbare Vorstellungen

---

<sup>121</sup> Oliva Córdoba 2020, 222

<sup>122</sup> *Ebd.*

vom guten Leben haben.<sup>123</sup> 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 haben.<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup> In den alten Worten *Friedrichs des Großen* könnte man neu sagen: „[Sie] Müßen alle Tolleriret werden und Mus der fiscal nuhr das auge darauf haben das keine der anderen abruch Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Faßon Selich werden.“<sup>126</sup>

Man kann den skizzierten, toleranten *Gewissensstaat* natürlich als Blockade- oder Nachtwächterstaat schmähen.<sup>127</sup> Das zeigt aber nur, dass man Staat und Gesellschaft fälschlicherweise miteinander identifiziert und glaubt, die Beschränkung des einen sei damit auch die Beschränkung des anderen, *oder* dass man auf Stroh- männer schießt oder Ziele verwechselt, *oder*, und das wäre der schlimmste Befund, dass man ohne Recht die eigenen Gewissensgründe über die anderer stellt.

### **Fazit: Gewissensfreiheit und der entgrenzte Staat**

Als *Liberale* bezeichnet man hierzulande oft Vertreter einer Strömung, die sich vornehmlich ökonomischen Interessen verschrieben hat. Hobbes, Locke und Humboldt in diese Reihe zu stellen, würde ein Zerrbild zeichnen. Jede andere zeitgemäße Benennung würde aber ebenso unpassend erscheinen, 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 damit schleichend in einen Puffer verwandelt, der mehr oder weniger groß sein kann, je nachdem, wie die Umstände es opportun erscheinen lassen.

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

---

<sup>123</sup> Vgl. Tersman 2006.

<sup>124</sup> Vgl. Rawls 1971. Die Kantische Fortentwicklung zeigt, dass der ursprünglich kontraktualistische *Einigungsgedanke* für Rawls berühmtes Gedankenexperiment letztlich keine Rolle spielt.

<sup>125</sup> Vgl. Kukathas 2003.

<sup>126</sup> Lehmann 1881, 4

<sup>127</sup> Dagegen wendet sich der Sache nach auch Böckenförde 1970, 84: „Der Verzicht des Staates, im Konfliktfall ein Handeln gegen das Gewissen zu erzwingen und dadurch das Gewissen zu ‚kränken‘, bedeutet daher nicht die Auflösung staatlicher Entscheidungsgewalt, sondern eher deren Voraussetzung und Legitimation.“

Ergebnissen messen sie den Staat daran, wie sehr er es uns ermöglicht, unseren eigenen, jeweils unterschiedlichen Interessen nachzugehen, also dem, was uns das Leben ganz individuell und subjektiv zu einem guten Leben macht. Zur Heimatlosigkeit dieser Denker im heutigen Ideenspektrum trägt bei, dass der Staat heute selbst vielen Liberalen mehr und mehr als Zweck und immer weniger als bloßes Mittel erscheint. Freiheit saldieren sie in einer „Gesamt-Bilanz“.<sup>128</sup> Allerdings folgen sie nur einem allgemeinen Trend. Dem demokratischen Staat wird heute auf vielen Seiten so hoher moralischer Wert zugebilligt, dass man zur Verbreitung der Demokratie notfalls auch Kriege hinnehmen würde. „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 im Konsens auch auf eine andere Regierungsform einigen könnten. Dies würde vielen jedoch als alarmierendes Rütteln an den Grundfesten des Politischen gelten. 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. Die Frage nach seinen Grenzen erscheint immer unwichtiger.

Natürlich ruft der entgrenzte Staat weiterhin Kritiker auf den Plan. Manche lehnen ihn ab, weil sie den Staat an sich ablehnen, andere, da sie staatliche Gewalt als Übel an sich deuten. 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 Verallgemeinerung dieses Gedankens aus der Berücksichtigung des Abgrenzungsproblems heraus spannt einen Schirm, unter dem diese durchaus verschiedenen Denker erstaunlich bequem Platz finden, und den einzunehmen sich Hobbes nur aus Klugheitsgründen versagt. 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.

---

<sup>128</sup> Vgl. Rainer Hank: „Lindners Liberalismus“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung online* vom 19.12.2021, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wie-der-fdp-chef-lindner-die-freiheit-verraet-17688995.html>

## Literaturverzeichnis

- Alexy, Robert (1992), *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg: Alber.
- Anderson, Christopher J.; Blais, André ; Bowler, Shaun; Donovan, Todd & Listhaug, Ola (2005), *Losers' Consent: Elections and Democratic Legitimacy*, Oxford: Oxford University Press.
- Anselm von Canterbury (*Proslogion*), *Proslogion. Anrede*, Stuttgart 2005: Reclam.
- Arendt, Hannah (1971), „Thinking and Moral Considerations“, *Social Reserach* 38, 417–446.
- Aristoteles (*NE*), *Nikomachische Ethik*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Dorothea Frede, Berlin 2020: De Gruyter.
- Arrow, Kenneth J. (1963), *Social Choice and Individual Values*, zweite Auflage, New York: John Wiley & Sons.
- (1991), „The Origins of the Impossibility Theorem“, in: Maskin & Sen 2014, 143–148.
- Baldwin, Thomas (1992), *G.E. Moore*, London: Routledge.
- Baxter, D. W. & Okzewski, J. (1960), „Congenital universal insensitivity to pain“, *Brain* 83, 381–393.
- Bayle, Pierre (1713), *Commentaire Philosophique sur ces Paroles de Jésus-Christ „contrain-les d'entrer“ ou Traité de la Tolerance Universelle, Nouvelle Edition*, Rotterdam: Fritzsck & Böhm.
- Beçak, Will; Beçak, Maria Luiza & Schmidt, Banjamim J. (1963), „Chromosome trisomy of group 13-15 in two cases of generalized congenital analgesia“, *Lancet* 281, 664–665.
- Blühdorn, J., Wolter, M., Krüger, F., Weyer, A. & Heimbrock, H. (2010), „Gewissen“, in: *Theologische Realenzyklopädie Online: Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum V - Gottesbeweise*. Berlin, New York: De Gruyter. [https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.13\\_192\\_1/html](https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.13_192_1/html)
- Bobbio, Norberto (1981), „Die Mehrheitsregel: Grenzen und Aporien“, in: Guggenberger & Offe 1984a, 108–131.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1970), „Das Grundrecht der Gewissensfreiheit“, *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 28, 33–88.
- Boller, Paul F. & George, John (1989), *They Never Said it. A Book of Fake Quotes, Misquotes, and Misleading Attributions*, New York: Oxford University Press.
- Brink, David (1989), *Moral realism and the foundation of ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchanan, James & Tullock, Gordon (1962), *The Calculus of Consent*, Indianapolis 1999: Liberty Fund.
- Clayton, Matthew (2015), „Rawls and Dworkin on hypothetical reasoning“, in: Hinton, Timothy (Hg.), *The Original Position*, Cambridge: Cambridge University Press, 97–118.
- Corns, Jennifer (2014), „The inadequacy of unitary characterizations of pain“, *Philosophical Studies* 169, 355–378.
- Dasgupta, Partha & Maskin, Eric (2014), „On The Robustness Of Majority Rule“, in Maskin & Sen 2014, 101–142.
- Dearborn, George Van Ness (1932), „A Case of Congenital General Pure Analgesia“, *The Journal of Nervous and Mental Disease* 75, 612–615.
- Dougherty, Jude P. (2011), „Review of *Secularism and freedom of conscience* by Jocelyn Maclure and Charles Taylor“, *The review of metaphysics* 65, 434–435.
- Dunn, John (1967), „Consent in the Political Theory of John Locke“, *The Historical Journal* 10, 153-182.
- (1984), „The concept of ‘trust’ in the politics of John Locke“, in: Rorty, Richard; Schneewind, J. B. & Skinner, Quentin (Hgg.), *Philosophy in history*, Cambridge: Cambridge University Press, 279–301.
- Dworkin, Ronald (1975), „The Original Position“, in: Daniels, Norman (Hg.), *Reading Rawls*, New York: Basic Books, 16–53.
- Emundts, Dina (2016), „Über Gewissen und Gewissheit“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64, 495–521.
- Euripides (*Orestes*), „Orestes“, in: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden, griechisch und deutsch, Bd. II*, Mannheim 2010: Artemis und Winkler, 976–1115.
- Feinberg, Joel (1984), *Harm to others (The Moral Limits of the Criminal Law, Bd. 1)*, Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, Fred (2004), *Pleasure and the good life*, Oxford: Oxford University Press.

- (2010), *What is this thing called happiness?* Oxford: Oxford University Press.
- Flaig, Egon (2013), „Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis und ihre kulturelle Dynamik“, in Flaig, Egon (Hg.), *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung* (Schriften des Historischen Kollegs 85), München: Oldenbourg Verlag, VII–XXXII.
- Giubilini, Alberto (2021), „Conscience“, in: Edward N. Zalta (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: Westdeutscher Verlag
- Guggenberger, Bernd & Offe, Claus (1984b), „Politik aus der Basis - Herausforderung der parlamentarischen Mehrheitsdemokratie“, in: Guggenberger & Offe 1984a, 8–19.
- Gusy, Christoph (1981), „Das Mehrheitsprinzip im demokratischen Staat“, *Archiv des öffentlichen Rechts* 106, 329–354.
- Hacker, Peter (2002), „Strawson’s concept of a person“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 102, 21–40.
- Harke, Jan (2010), *Allgemeines Schuldrecht*, Heidelberg: Springer.
- Hennig, Boris (2010), „Science, conscience, consciousness“, *History of the Human Sciences* 23, 15–28.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan*, Oxford 1998: Oxford University Press.
- Höß, Rudolf (2017), *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen des Rudolf Höß*, herausgegeben von Martin Broszat, 27. Aufl., dtv Verlagsgesellschaft, München.
- Honsell, Heinrich (2010), *Römisches Recht*, siebte Auflage, Berlin: Springer.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1947), „Dialektik der Aufklärung“, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 5*, Frankfurt 1987: S. Fischer Verlag, 11–290.
- Humboldt, Wilhelm von (1792), *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Breslau 1851: Verlag von Eduard Trewendt.
- Hume, David (1740), „Of the Original Contract“, in *Political essays*, herausgegeben von Knud Haakonssen, Cambridge 1994: Cambridge University Press, 186–201.
- Jefferson, Thomas (1777), „A Bill for establishing Religious Freedom“, in Jefferson 2004, 390–392.
- (1785), „Notes on the State of Virginia: Query XVII“, in Jefferson 2004, 392–396.
- (1802), „To Messrs. Nehemiah Dodge, Ephram Robbins and Stephen S. Nelson, a Committee of the Danbury Baptist Association, in the State of Connecticut, January 1, 1802“, in Jefferson 2004, 396–397.
- (2004), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1788), „Kritik der praktischen Vernunft“, *Werke, Bd. 6* (Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Erster Teil), Darmstadt 1983: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 103–302.
- (1791), „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“, *Werke, Bd. 9* (Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Erster Teil), Darmstadt 1983: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 103–124.
- (1797a), „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, *Werke, Bd. 7* (Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Zweiter Teil), Darmstadt 1983: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 635–643.
- (1797b), *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Metaphysik der Sitten, zweiter Teil)*, *Werke, Bd. 7* (Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Zweiter Teil), Darmstadt 1983: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 501–634.
- Kelsen, Hans (1934), *Reine Rechtslehre*, Studienausgabe der 1. Auflage, Tübingen 2008: Mohr Siebeck.
- Kilcullen, John & Kukathas, Chandran (2005), „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: Liberty Fund,
- Knappik, Franz & Mayr, Erasmus (2019), „“An Erring Conscience is an Absurdity”: The Later Kant on Certainty, Moral Judgment and the Infallibility of Conscience“, *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 101, 92–134.
- Kukathas, Chandran (2003), *The Liberal Archipelago*, Oxford: Oxford University Press.
- Lehmann, Max (1881), *Preussen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des Geheimen Staatsarchives, 2. Theil, 1740-1747* (Publicationen aus den K. Preussischen Staatsarchiven, zehnter Band), Leipzig 1881: Hirzel.

- Laslett, Peter (1960), „Introduction“, in: Locke 1690, 3–122.
- 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: Oxford University Press, 525–553.
- Locke, John (1689), *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Indianapolis 2010: Liberty Fund.
- (1690), *Two Treatises of Government*, Cambridge 1988: Cambridge University Press.
- Luhmann, Niklas (1965), „Die Gewissensfreiheit und das Gewissen“, *Archiv des öffentlichen Rechts* 90, 257–286.
- Maclure, Jocelyn & Taylor, Charles (2011), *Secularism and freedom of conscience*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mackenzie, Catriona; Rogers, Wendy & Dodds, Susan (2014), *Vulnerability*, Oxford: Oxford University Press.
- Marietta, Don E. (1970), „Conscience in Greek stoicism“, *Numen* 17, 176–187.
- Maskin, Eric & Sen, Amartya (Hg.) (2014), *The Arrow Impossibility Theorem*, New York: Columbia University Press.
- McDermott, Daniel (2010), „Analytical political philosophy“, in: Leopold, David & Stears, Marc (Hgg.), *Political Theory. Methods and approaches*, Oxford: Oxford University Press, 11–28.
- Mill, John Stuart (1869), „On liberty“, in: *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, Oxford 2015: Oxford University Press, 5–112.
- Moore, George Edward (1903), *Principia Ethica*, revised edition, Cambridge 1993: Cambridge University Press.
- Nida-Rümelin, Julian (2013), „Was ist Demokratie?“, in: Davy, Ulrike & Lenzen, Manuela (Hgg.), *Demokratie morgen*, Bielefeld: transcript Verlag, 17–34.
- O’Brien, Wendell (1991), „Butler and the Authority of Conscience“, *History of Philosophy Quarterly* 8, 43–57.
- Offe, Claus (1982), „Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung?“, in: Guggenberger & Offe 1984a, 150–183.
- Oliva Córdoba, Michael (2018), „Subjectivity and objectivity“, unpublished manuscript, Hamburg.
- (2020), „Diskriminierung und Verwerflichkeit. Huxleys Albtraum und die Rolle des Staates“, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7, 191–230.
- (2021), „Von der Möglichkeit des moralischen Subjektivismus. Eine Untersuchung zum Einstellungscharakter von Moral und Religion“, *Methodus* 10, Heft 1, 3–31.
- Platon (*Euthyphron, Apologie*), *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, Cambridge, MA, 1914: Harvard University Press.
- Polian, Pavel (2019), *Briefe aus der Hölle. Die Aufzeichnungen des jüdischen Sonderkommandos Auschwitz*, Darmstadt: wbg Theiss.
- Poste, Edward (Hg.) (*Gai Institutiones*), *Institutes of roman law*, Oxford 1904: Clarendon Press.
- Radbruch, Gustav (1946), „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“, *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1, 105–108.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice (Original Edition)*, Harvard, MA: The Belknap Press
- Ratzinger, Joseph (1991), „Conscience and Truth“, *Communio* 37 (2010), 529–538.
- Reiner, Hans (2007), „Gewissen“, in Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel: Schwabe
- Rehm, Michaela & Ludwig, Bernd (Hgg.) (2012), *John Locke - zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin: Akademie Verlag.
- Rehm, Michaela (2012a), „The A. B. C. of Politicks: Entstehungskontext und Rezeption von Lockes Zwei Abhandlungen über die Regierung“, Rehm & Ludwig 2012, 1–16.
- (2012b), „Vertrag und Vertrauen: Lockes Legitimation von Herrschaft“, in: Rehm & Ludwig 2012, 95–114.
- Ridley, Aaron (1996), „Nietzsche’s conscience“, *Journal of Nietzsche Studies* 11, 1–12.
- Riemer, Neal (1951), „The Case for Bare Majority Rule“, *Ethics* 62, 16–32.
- Rinderle, Peter (2011), „Werte und Mechanismen der Demokratie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 65, 74–95.
- Schmidt, Elke Elisabeth & Schönecker, Dieter (2014), „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: De Gruyter, 297–312.
- Sen, Amartya (2014), „Arrow and the Impossibility Theorem“, in: Maskin & Sen 2014, 29–42.
- Sorabji, Richard (2014), *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, Peter (1959), *Individuals*, London: Routledge.
- Thagard, Peter & Finn, Tracy (2011), „Conscience. What is moral intuition“, in: Bagnoli, Carla (Hg.), *Morality and the Emotions*, Oxford: Oxford University Press, 150–169.
- Thoreau, Henry David (1849), „Civil disobedience“, in: Pepperman Taylor, Bob (Hg.), *The Routledge Guidebook to Thoreau's Civil Disobedience*, London 2015: Routledge, 189–215.
- Tersman, Folke (2006), *Moral disagreement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wachsmann, Nikolaus (2018), *kl. Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, München: Pantheon.
- Waldron, Jeremy (1989), „John Locke: Social Contract versus Political Anthropology“, *The Review of Politics* 51, 3–28.
- Ware, Owen (2017), „Fichte on conscience“, *Philosophy and Phenomenological Research* 95, 376–394.
- Weber, Max (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr.
- Weidemann, Hermann (2013), „Pascals Wette“, in: Puster, Rolf W. (Hg.), *Klassische Argumentationen der Philosophie*, Münster: mentis, 141–159.
- Westlake, E. K. (1952), „Congenital Indifference to Pain“, *The British Medical Journal* Bd. 1, Nr. 4750, 144.
- Wolff, Jonathan (2006), *An Introduction to Political Philosophy*, revised edition, Oxford 2006: Oxford University Press.
- Wrede, Adolf (1896), *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., zweiter Band*, Gotha: Perthes.
- Zhang, Stella; Malik Sharif, Saghira; Chen, Ya-Chun; Valente, Enza-Maria; Mushtaq, Ahmed; Sheridan, Eamonn; Bennett, Christopher & Woods, Geoffrey (2016), „Clinical features for diagnosis and management of patients with PRDM12 congenital insensitivity to pain“, *Journal of Medical Genetics* 53, 533–535.