

# RELIGIONSFREIHEIT UND GEMEINWOHL

■ OTFRIED HÖFFE

## 1. Ein sperriges Thema

„Religionsfreiheit und Gemeinwohl“ – für die Rechts- und Staatsphilosophie ist das Thema sperrig. Selbstverständlich kennt sie beide Begriffe: Die Religionsfreiheit bildet einen selbstverständlichen Bestandteil der Menschenrechte, die wiederum ideengeschichtlich den Rang einer Zivilreligion der Moderne erlangt haben und in politischer Hinsicht zum Kernbestand der liberalen Demokratie gehören. Und der Begriff des Gemeinwohls, auf Griechisch: *to koiné sympheron* und im Lateinischen: *bonum commune*, ist für einen Kirchenvater der politischen Philosophie, Aristoteles, sogar das Schibboleth, das legitime von illegitimer Herrschaft unterscheidet (*Politik* III 6, 1279a17–20). Auf diese Weise hat das Gemeinwohl den Rang eines normativen Leitbegriffs. Später wird es aber von diesem Rang durch die Gerechtigkeit verdrängt, die auch den Leitbegriff für die Legitimation der Menschenrechte bildet. Aristoteles erklärt zwar im Rahmen seiner Freundschafts-Abhandlung, gerecht sei, was dem gemeinsamen Nutzen dient (*Nikomachische Ethik* VIII 11, 1160a13f.). Der Begriff des Gemeinwohls läßt aber zwei Bedeutungen zu. Entweder meint man das, was der Gesamtheit der Betroffenen, oder was jedem einzelnen zugute kommt. Man versteht es also entweder kollektiv oder distributiv.

Im ersten Verständnis, im Gemeinwohl als Sozial- oder Kollektivwohl, entspricht es der Ethik des Utilitarismus. Gegen sie richtet sich aber jenes distributive Verständnis von Gemeinwohl, das dem zweiteiligen Gerechtigkeitseinwand gegen den Utilitarismus entspricht, sowohl der Konfliktthese als auch der Prioritätsthese. Erstens kann es nämlich zwischen dem Kollektivwohl und einer Gerechtigkeitsforderung zum Konflikt kommen. Beispielsweise mag es in einer Extremsituation, etwa bei einer kollektiven Hysterie, als hilfreich erscheinen, einen Unschuldigen zu bestrafen, was der Gerechtigkeit widerspricht. Zweitens beansprucht in der Konfliktsituation die Gerechtigkeit den Vorrang vor dem Kollektivwohl. Nun gehören die Menschenrechte zum distributiven oder Gerechtigkeitsverständnis des Gemeinwohles, weshalb man, um die Zweideutigkeit im Begriff des Gemeinwohls zu vermeiden, dabei besser direkt mit der Gerechtigkeit operiert.

Freilich gibt es einige Dinge, bei denen die Differenz von kollektivem und distributivem Verständnis entfallen dürfte. Dazu gehört eine segensreiche Folge der Gerechtigkeit, die aus der Devise bekannt ist: *opus iustitiae*

pax. Vom Frieden, der hier als Werk oder Frucht der Gerechtigkeit bezeichnet wird, darf man sagen, daß er dem Gemeinwohl sowohl im distributiven als auch kollektiven Sinn dient, mithin jedem einzelnen und zugleich der Gesamtheit zugute kommt.

Wie verhält es sich aber bei der Religionsfreiheit? Die Frage nach ihrem Verhältnis zum Gemeinwohl ist für mich neu, die folgende Überlegung daher ein sehr vorläufiger Versuch. Er beginnt mit einer Vorab-Erinnerung: daß der Begriff vielseitig und vieldeutig ist. Denn beide Bestandteile, „Religion“ und „Freiheit“, folglich auch deren Verbindung nehmen im Verlauf der Zeit und in verschiedenen Kulturen eine unterschiedliche Bedeutung an. Zur Bestimmung des Verhältnisses wähle ich als Leitfaden die mit der Religionsfreiheit zusammenhängende Haltung der Toleranz (vgl. auch Höffe 2004, dort weitere Literatur). Sie hilft meinem Interesse, das Thema der Religionsfreiheit über das vorherrschende rechtlich-politische Verständnis hinaus auszuweiten.

## 2. Rechtlich und sozial

Ursprünglich bedeutet Toleranz das Dulden oder Ertragen nicht von jemandem, sondern von etwas. Als eine Art von passiver Tapferkeit bezeichnet es die Leidensfähigkeit angesichts unangenehmer Widerfahrnisse: das geduldige Ertragen von Übeln wie Schmerzen, Folter oder Schicksalsschlägen. Später, jetzt im religiösen Bereich, bedeutet die Toleranz nicht mehr das Ertragen eigener Widerfahrnisse, sondern die Duldung fremder Religionen oder Bekenntnisse. Aus einer Haltung gegen sich wird eine Haltung gegen andere; die ursprünglich individuelle und eudämonistische Tugend wandelt sich zu einer sozialetischen und moralischen Einstellung.

Diese Einstellung tritt in zwei Stufen auf. Die Elementar-, eigentlich nur Vorstufe, die passive Toleranz, begnügt sich mit einer nicht selten verächtlichen Duldung des Andersdenkenden und Anderslebenden. Die Steigerung, die aktive und authentische, wahre Toleranz läßt das nur unwillige Gelten- und Gewährenlassen des Fremden weit hinter sich. Sie bejaht das Lebensrecht des anderen, ihre Freiheit, auch ihren Entfaltungswillen, aus freien Stücken. Rechtlich verfaßte Gemeinwesen sind im schwächeren, passiven Verständnis tolerant, wenn sie keine Religion, keine Konfession, aber auch keine Leugnung alles Religiösen, *pars pro toto*: keinen Atheismus verbieten, sie also eine minimale, negative Religionsfreiheit zulassen. Sie sind im stärkeren, aktiven Verständnis tolerant, wenn sie zu einer positiven Religionsfreiheit übergehen und den Religionsgemeinschaften etwa äußere Sicherheit und geistliche Entfaltungsfreiheit sowie eine Organisationsfreiheit gewähren. Letztere muß aber nicht zu einem öffentlich-rechtlichen Status führen.

Toleranz und Religionsfreiheit kommen nun beiden Seiten des Gemeinwohls zugute. Denn sie dienen sowohl kollektiv dem öffentlichen Frieden als auch distributiv dem Interesse jedes Religionsmitgliedes, seine Religionsausübung ohne äußere, namentlich ohne rechtliche Beeinträchtigung vorzunehmen.

Der Frage, ob bei der Religionsausübung Konflikte entstehen können, gehe ich heute nicht nach. Ich gebe nur den Hinweis, daß die Frage zwei Aspekte hat: Der Konflikt entsteht entweder auf der Ebene der Regeln oder auf der der Einzelfälle. Während die Entscheidung über Einzelfälle Gerichten oder äquivalenten Instanzen obliegt, gilt auf der Regelebene die Regel zweiter Stufe, also der Grundsatz: Regeln des kollektiven Gemeinwohl dürfen nicht zulasten von Regeln des distributiven Gemeinwohls aufgestellt werden.

Zurück zum Gedankengang: Toleranz und Religionsfreiheit sind nicht lediglich von seiten einer Rechtsordnung gefragt. Es gibt sie auch auf Seiten einer Gesellschaft. Die über die rechtliche Toleranz und rechtliche Religionsfreiheit hinausreichende soziale Toleranz und Religionsfreiheit verzichtet auf jeden Konformitätsdruck und erlaubt auch in religiöser Hinsicht selbst exzentrische, etwa gegen die Religion verächtliche Lebensweisen, vorausgesetzt, diese sind gewaltfrei, besser noch: friedfertig. Denn der wechselseitige Respekt gefällt sich nicht in einem zynischen Nihilismus, der schlechthin alles gelten läßt, sowohl Lebensweisen, mit denen man sich persönlich zugrunde richtet, als auch Handlungen oder Gesetze, die andere krasserm Unrecht unterwerfen, sowohl Gesellschaftsverhältnisse, die großen Bevölkerungsteilen, etwa Andersgläubigen oder Atheisten, gleiche Chancen verwehren, als auch Kulturen, ebenso Religion, die keine anderen Kulturen oder Religionen neben sich dulden. Kein Feigenblatt, hinter dem sich eine moralische Indifferenz verbirgt, gründet eine authentische Toleranz ebenso wie eine authentische soziale Religionsfreiheit im Bewußtsein des eigenen Wertes, in Selbstschätzung bzw. im Selbstwertgefühl, sogar in Selbstachtung. Ob es Individuen, Gemeinwesen oder Kulturen bzw. Gesellschaften sind – wer Toleranz und Religionsfreiheit pflegt, sieht im anderen keinen Gegner oder gar Feind, den er gewaltsam bekehren oder aber ebenso gewaltsam überwinden müßte. Statt dessen sucht er ein Miteinander auf der Grundlage von Ebenbürtigkeit und Verständigung.

Bei der erweiterten Form von Toleranz und Religionsfreiheit, bei ihrer sozialen Gestalt, verhält es sich nicht anders als bei der rechtlich-politischen Gestalt: Sie dient sowohl der kollektiven als auch der distributiven Seite des Gemeinwohls. Denn einerseits steigert der öffentliche Friede seine Grund- und Elementarstufe, das Verbot von Gewalt, zu einer Vollendungsstufe, einem Aufblühen dank wechselseitiger Wertschätzung. Andererseits erleichtert und verbessert diese Wertschätzung die persönliche Religionsausübung: Man muß sich seiner Religion weder schämen noch sie verstecken.

### 3. Pluralismus und Toleranz / Religionsfreiheit

Seit der Bedeutungsverschiebung vom Ertragen von Widerfahrnissen zum Erdulden von Andersartigkeit hängen Toleranz und Religionsfreiheit auf eine qualifizierte Weise mit Pluralismus, auch Relativismus zusammen. Wo ein religiöser Pluralismus fehlt oder aber ein absoluter Relativismus herrscht, sind beide nicht gefragt. Gehören zum Beispiel alle Menschen aus freier Zustimmung derselben Religion und Konfession an, so braucht es weder religiöse Toleranz noch Religionsfreiheit. Ebenso wenig sind sie dort gefragt, wo vollkommene Beliebbarkeit und vollständige Gleich-Gültigkeit herrscht. Sie verlieren ihre Anwendungsbedingung, wo alle Ansichten und Lebensformen als gleichermaßen gültig gelten. Ihre Duldung des Anderen setzt nämlich nicht bloß ein Anderssein voraus, sondern auch daß einem das eigene Anderssein wichtig, das fremde aber zunächst anstößig ist. Tolerant ist nicht, wer eine aufgeklärte oder abgeklärte Indifferenz pflegt, sondern nur, wer jemanden in seinen Ansichten und Bekenntnissen, in seiner Weltanschauung oder Lebensweise erträgt, obwohl diese den eigenen widersprechen, wer also im Gegensatz zur Gleichgültigkeit und Indifferenz Zumutungen erfährt, sie im Gegensatz zur Intoleranz aber aushält.

Empirisch gesehen, verlangt der Pluralismus allein noch nicht nach Toleranz. Ist die Gegenseite schwach, kann man sie unterdrücken, bei mangelnden Skrupeln sogar ausrotten. Und sollte der Pluralismus, normativ betrachtet, ungerechtfertigt sein, müßte man ihn eher bekämpfen als dulden. Daher stellt sich die Frage der Rechtfertigung; diese ist auf verschiedene Weise möglich.

Eine erste, pragmatische Rechtfertigung des Pluralismus fällt leicht. Wer Vielfalt zuläßt, fördert, was einer Gesellschaft, die Homogenität, vielleicht sogar Uniformität erzwingt, verwehrt ist: auf der kollektiven Seite des Gemeinwohls ein reibungsärmeres Zusammenleben und auf der distributiven Seite einen größeren Reichtum an menschlicher Selbstverwirklichung.

Nach einem weiteren, ebenfalls pragmatischen Grund, jetzt auf das politische Gemeinwesen bezogen, hat der Staat hinsichtlich seiner Leitaufgaben Gerechtigkeit und Freiheit keinen direkten Zugriff auf die Wahrheit. Er muß daher deren nähere Bestimmung dem freien Spiel der gesellschaftlichen und politischen Kräfte überlassen. Auch das staatsrechtliche Prinzip der Subsidiarität (vgl. Höffe 1996, Kap. 10) und in anderer Weise die Sozialtheorie der relativ selbständigen (Sub-)Systeme wie Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Kultur, Recht und Politik, also die Systemtheorie, rechtfertigen einen Pluralismus. Eine mehr als nur pragmatische, eine moralische Rechtfertigung beruft sich auf ein grundlegendes Gerechtigkeitsprinzip, das gleiche Recht aller auf die Freiheit, ihr Leben in eigener Verantwortung zu führen.

Die genannten Gründe rechtfertigen freilich keinen absoluten Pluralismus. Im Gegenteil bedürfen auch pluralistische Gesellschaften einer zumindest rechtlich-politischen Einheit, die sich wiederum an aus jenen Gemeinsamkeiten wie Sprache, Kultur, Geschichte und Recht speist, die verhindern, daß aus Gegnern Feinde und aus der Konkurrenz ein (Bürger-) Krieg wird. Die politisch wichtigste Gemeinsamkeit, das Recht, gründet ihrerseits in gemeinsamen Verbindlichkeiten, namentlich den Freiheitsrechten, einschließlich der Religionsfreiheit als Bedingung gegenseitiger Anerkennung.

#### **4. Ein Blick in die Geschichte**

Geistesgeschichtlich gesehen entzündet sich der Gedanke der Toleranz am religiösen Pluralismus. Dessen Anfänge reichen bis in die Antike zurück. Deren Gemeinwesen hatten zwar zunächst ihre je eigenen Gottheiten, die aber später teilweise über die Landesgrenzen hinweg verehrt werden oder deren Verehrung etwa durch Kaufleute in andere Länder mitgenommen wird. Ein weiterer religiöser Pluralismus kommt in Griechenland in dem Moment auf, in dem die philosophische Religionskritik (seit dem Vorsokratiker Xenophanes) die überlieferte, polytheistische Volksreligion aus moralischen Gründen und aus Kritik an einem Anthropomorphismus verwirft und ihr einen monotheistischen Gottesbegriff entgegensetzt.

Der religiöse Pluralismus führt nicht notwendigerweise zu Streit. Im Reich Alexanders des Großen beispielsweise, davor in Persien unter Kyros lebt eine Fülle von Religionen und Konfessionen im wesentlichen friedlich nebeneinander. Auch das vorchristliche Rom erlaubt den besiegten Völkern, ihre eigenen Kulte auszuüben, sogar sie zu verbreiten. Und der Monotheismus des Christentums ist in seiner Frühzeit nur eine von vielen, teils philosophischen, teils religiösen Sinnangeboten und Weltanschauungen.

Polytheistische Religionen tun sich übrigens mit der Duldung anderer Überzeugungen leicht: Der griechische Götterhimmel integriert ältere, einheimische Gottheiten; später verschmelzen römische Gottheiten mit griechischen, Jupiter beispielsweise mit Zeus, Minerva mit Athena. Unter Kaiser Hadrian wird in Rom sogar ein ausdrücklich allen Göttern geweihtes Heiligtum, das Pantheon, erbaut.

Diese vormonotheistische, in gewisser Weise naive, vielleicht sogar natürliche Toleranz dürfte mit dem geringen Wahrheitsanspruch polytheistischer Religionen zusammenhängen. Ohnehin enthalten sie als Poly-Theismus, als Viel-Götterei, schon in sich einen Pluralismus. Gelegentlich kommt eine Rückversicherung hinzu: In einem germanischen Fürstengrab hielt das Skelett eine Münze im Gebiß, also jenen Obulus, der nach griechischer Tradition

als Fährgeld nötig war, um den Acheron, den Fluß der Unterwelt, zu überqueren. In einer Art Pascalscher Wette hielt es der germanische Fürst für möglich, daß in der Unterwelt nicht die germanischen, sondern die (ihm über Rom bekannten) griechischen Götter herrschen, weshalb er sich zur Vorsicht eine Münze mitgeben ließ.

Viele halten die Toleranz für eine Erfindung der Neuzeit. Tatsächlich gibt es nicht bloß die genannten weit älteren Beispiele von Toleranz. Ein wichtiges Prinzip wird auch schon eineinhalb Jahrtausende vor der Neuzeit aufgestellt. Im Gegensatz zur altorientalischen Verquickung von Religion, Gesellschaft und Staat deutet die neutestamentliche Forderung „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott was Gottes ist“ (Mt 22, 21) eine Entquikkung an. Die davon mitinspirierten ersten Toleranzgesetze stammen vom Beginn des 4. Jahrhunderts, und das berühmte Toleranzdelikt von Mailand macht schon im Jahr 313 das entscheidende Element rechtsverbindlich: Wegen der klaren Unterscheidung von Staat und Religion steht es jedem frei zu glauben, was er will, weshalb weltliche Strafen für Religionsdelikte verboten werden.

Knapp ein Jahrhundert später erweitert der Kirchenlehrer Augustinus dieses öffentlich-rechtliche Prinzip um einen sozialetischen, allerdings nur instrumentalen Imperativ. Um den Zusammenhalt der Kirche zu sichern, rät er zur Toleranz: gegen sündige Mitchristen, gegen Juden und gegen Prostituierte; denn gegenüber der Nichttoleranz sei sie das kleinere Übel (*Epistola ad catholicos de secta donatistarum*, 9 und 44, 11). Das rasche Aufkommen von Spaltungen und Abweichungen (Häresien) aber jagt ihm und anderen Bischöfen einen derartigen Schrecken ein, daß sie bald in altorientalische Verhältnisse zurückfallen und die Religion eng an die Politik binden. Nicht selten lassen sie den Übertritt zu einem fremden Kult sogar wie ein Kapitalverbrechen bestrafen. Und der zweite große Kirchenlehrer, Thomas von Aquin, fordert zwar, die Riten der Heiden und Juden zu dulden (vgl. schon Abaelards *Gespräch zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen*), gegen Häretiker verlangt aber auch er die Todesstrafe. Sein verkürztes Verständnis von Freiheit des Glaubens hält nämlich dessen Annahme für freiwillig, den schon angenommenen Glauben beizubehalten, sei dagegen – man muß fragen: in welcher Hinsicht? – notwendig (*Summa theologiae* IIa-IIae, quaestio 10, Art. 8).

Trotz dieser „Rückfälle“ wird die Toleranzforderung nicht erst im Zeitalter der Aufklärung, sondern schon drei Jahrhunderte vorher erhoben. Dabei kommt eine neuartige Religionsfreiheit ins Spiel. Sie ist nicht mehr interreligiöser oder interkonfessioneller, sondern intrareligiöser und intrakonfessioneller Natur:

Der Philosoph, Theologe und Kirchenpolitiker Nikolaus von Kues plädiert für eine bloß im Kerndogma *eine*, in den Ausdrucksformen dagegen pluralistische Religion (u.a. in *De pace fidei*, 1453). Wenn die Religion selber, wenn auch „nur“ in ihren Ausdrucksformen, pluralistisch ist, so dient die Religionsfreiheit erneut beiden Seiten des Gemeinwohls. Während in Deutschland die Reformation beginnt, setzt sich der Erfinder einer neuen Gattung politischen Denkens und spätere Märtyrer für seinen katholischen Glauben, Thomas Morus, für Religionsfreiheit ein. Auf seiner Insel *Utopia* seien deshalb verschiedene religiöse Anschauungen, selbst Naturreligionen zu erlauben, weil man nicht wisse, „ob nicht Gott selbst verschiedenartige und vielfache Verehrung wünsche“. Die Fortsetzung spricht für eine Religionsfreiheit im zumindest distributiven Verständnis des Gemeinwohls: Man wisse nicht, ob nicht Gott „dem einen diese, dem andern jene Religion einbebe“. Die Anerkennung dieser Pluralität dient aber fraglos sowohl dem gesellschaftlichen als auch interreligiösen Frieden, mithin dem kollektiven Gemeinwohl. Außerdem, sagt Morus, würde eine wahre Religion, selbst wenn es sie gäbe, im Kampf mit Waffen nicht notwendigerweise obsiegen; eher werde „die innere Kraft der Wahrheit“ sich schließlich einmal von selbst durchsetzen (Morus 1516/1992, 186 f.).

Der Reformator Martin Luther bekräftigt theologisch die neutestamentliche Trennung von Staat und Religion, bricht aber kirchenpolitisch wieder mit einigen Toleranzforderungen. Erinnert man sich an Morus' andere Einstellung, so ist der verbreiteten Ansicht zu widersprechen, die Toleranz sei ein protestantisches, die Intoleranz aber ein katholisches Erbe. Luther greift in seiner Lehre der zwei Reiche bzw. Regimenten „natürlich“ den neutestamentlichen Grundsatz der Entquickung auf, trennt das weltliche Regiment, den Staat, vom geistlichen Regiment, der Kirche, und erlaubt nur jenem das Schwert als Inbegriff der weltlichen Gewalt, während die durch das Evangelium begründete Herrschaft „durch das Wort und ohne Schwert“ auszuüben sei (*Confessio Augustana*, Art. 28). Trotzdem verlangt der Reformator, sowohl Juden als auch die (Wieder-)Täufer zu verfolgen; er verwirft Toleranz gegen Katholiken und nennt deren Beharren wider besseren Wissens auf falschen Glaubensvorstellungen „fürsätzliche Tyrannei“ (1541, 317).

Um der Toleranz samt Religionsfreiheit erneut zum Sieg zu verhelfen, müssen die Theologen einige Einsichten wiedergewinnen, etwa den pragmatischen Gedanken, daß man in der Regel „verirrte Seelen“ eher in Milde als mit Gewalt zurückgewinnt, ferner die theologische Erinnerung, daß der Geist des Neuen Testaments in Geduld und Liebe besteht. Dazu zählt auch die Einsicht, daß nicht nur die Annahme des Glaubens, sondern auch das Beibehalten, die Treue, ein Akt der Freiheit darstellt, weshalb Zwang nutzlos

ist, da er bestenfalls zu einem vorgetäuschten, nicht wirklichen Glauben führt. Schließlich wird anerkannt, daß selbst im Fall eines irrenden Gewissens zwar nicht der Irrtum, wohl aber der Mensch als verantwortliche Persönlichkeit Achtung verdient: Die entsprechende Toleranz und Religionsfreiheit ziehen einen scharfen Schnitt zwischen der Person und ihren Überzeugungen.

Auf der anderen, staatlichen Seite hält eine Gruppe frankophoner Intellektueller, die sogenannten Politiques, die Politische Stabilität und den Frieden für politisch wichtiger als alle religiösen Unterschiede. Um den selbstzerstörerischen Krieg der Konfessionen zu beenden, setzt der Kanzler von Frankreich, Michel de l'Hospital, schon im Jahre 1561 auf einer Versammlung der Generalstände die Verfassung des Staates gegen die Religion ab und erklärt, daß auch Menschen, die exkommuniziert sind, Bürger bleiben.

Die zahlreichen Toleranzedikte seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts werden allerdings häufig bloß widerstrebend erlassen. Eine Ausnahme bildet für längere Zeit Brandenburg-Preußen; Kurfürst Friedrich Wilhelm macht als erster europäischer Staatschef die Toleranz zu einem Kernelement des öffentlichen Rechts. Daß sich am Ende die Religionsfreiheit weithin durchsetzt, ist der Anerkennung des Gemeinwohls zu verdanken, sowohl der negativen Seite, der Gefährdung seitens religiöser Kriege und Bürgerkriege, als auch der positiven Seite, der Beförderung von Wirtschaft und Wissenschaft. Intoleranz gefährdet die freie Entfaltung von Handel und Gewerbe, auch von Wissenschaft und Kunst, während tolerante Staaten wie Brandenburg-Preußen wirtschaftlich und kulturell aufblühen. Schon das aufgeklärte Selbstinteresse spricht also zugunsten von Toleranz.

Die intellektuell entscheidende Rolle spielt jedoch die europäische Aufklärung, die hier mit Grotius, Pufendorf und der (Jesuiten-)Schule von Salamanca beginnt, da sie das Recht unabhängig von Religion und Theologie begründen (z.B. Grotius, *De jure belli ac pacis*, prol. 11; Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, I 1 und 6). Die Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit, die am Ende gegen die Reste an dogmatischer und politischer Intoleranz eingefordert wird, rechtfertigt man mit drei sich ergänzenden Strategien; sie alle setzen der Staatsmacht enge Grenzen:

Die erste, religiöse Strategie hält zum Beispiel wie Voltaire (*Traité sur la Tolérance* 1763, bes. Kap. 14) die Glaubensfreiheit für vereinbar mit den christlichen Geboten. In der Tat hat sie neutestamentliche Grundlagen, etwa das Prinzip der Gegenseitigkeit und das Liebesgebot, ferner die Bergpredigt, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13, 24–30, 36–43), vor allem aber Jesu Verhalten, zur Nachfolge nicht zu zwingen, sondern einzuladen, sichtbar in seiner großmütigen Haltung gegen Sünder (Mk 2, 15–17; Lk 7, 36–50; Joh 8, 3–11). Schließlich darf man an Paulus' Mahnung zu ge-



gegenseitigem Ertragen erinnern (Kol 3, 12 f.; 1Kor 4, 12; 2Kor 11, 1; Gal 5, 13–15; s. auch 1Kor 8, 12 und Gal 3, 28).

Die zweite, staatstheoretische Strategie entläßt etwa mit Hobbes' *Behemoth* (1668, 1. Dialog) den Staat aus seiner angeblichen Pflicht gegen Religion, Kirche und die Individuen. Als eine weltliche Schutzeinrichtung habe er lediglich den Auftrag, Leib und Leben, Freiheit und Eigentum seiner Bürger zu sichern, so daß die Religion aus seiner hoheitlichen Zuständigkeit herausfällt. Freilich – ist zu ergänzen – müssen Kirche und Staat nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Denn selbst bei einer Religion, für die wie beim Christentum das entscheidende Gemeinwesen, das Reich Gottes, nicht von dieser Welt ist, hegt eine Kirche Erwartungen, sogar Zumutungen an den Staat. Zu Recht verlangt sie dreierlei: für sich als Institution – und als gerechte Kirche auch für alle anderen Religionsgemeinschaften – die Religionsfreiheit; für ihre Mitglieder und für alle Bürger die Glaubens- und Gewissensfreiheit; und für das Gemeinwesen die Verpflichtung auf Gerechtigkeit und Frieden in Anerkennung der Würde jedes Menschen. Aus diesem Grund haben (aufgeklärte) Religionsgemeinschaften eine besondere Affinität zur liberalen Demokratie bzw. zum demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat.

Auf der anderen Seite darf der Staat von den Religionsgemeinschaften erwarten, daß sie sich auf die geistlichen Dinge konzentrieren und vor allem die Freiheit, die sie vom Staat verlangen, die Freiheit des Ein- und Austritts, auch ihren Mitgliedern gewähren; darüber müssen sie Andersgläubigen in Respekt und Toleranz begegnen. Wenn man schon diese Forderung für eine Säkularisierung hält, so ist es jenes Minimum, das jeder Religion zuzumuten ist, zumal es deren religiösen Kern, im Fall des Islam dessen kompromißlosen Monotheismus, nicht tangiert.

Gering sind die legitimen wechselseitigen Erwartungen also nicht. Entscheidend ist aber, daß aus Sicht des Staates jeder, wie Friedrich der Große sagt (Büsching 1788, 118), nach seiner Façon selig werden darf. Ein liberaler Staat verzichtet daher auf Wahrheitsansprüche jeder, nicht nur religiöser, sondern auch wissenschaftlicher oder ästhetischer Art. Die Kirchen wiederum sind freiwillige Vereinigungen religiös Gleichgesinnter, die nach der Weisung Jesu an Petrus: „Stecke dein Schwert in die Scheide“ (Mt 26, 52; vgl. Lk 22, 49–51) auf jede Befugnis zu weltlicher Herrschaft verzichten.

Der Gläubige darf zwar das politische Gemeinwesen auf eine göttliche Anordnung zurückführen (für das Christentum Röm 13, 1–7, für den Islam Sure 3, 110 und 4, 59; für Aussprüche des Propheten siehe Lewis 1981, 222 ff.). Er darf aber weder vom Gemeinwesen verlangen, daß es selber sich für göttlich gestiftet hält und seine Amtsträger „von Gottes Gnaden“ herrschen, noch darf er gar das Gemeinwesen exklusiv mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft

identifizieren. Selbst wenn ein Staat eher einen christlichen, ein anderer eher einen muslimischen oder einen hinduistischen ... Hintergrund hat, muß er den anderen Religionsgemeinschaften sowohl die persönliche als auch die korporative Religionsfreiheit gewähren. Sofern Religionsgemeinschaften abweichende Ansichten, Häresien, mit Ausschluß ahnden, darf diese Exkommunikation keinerlei „bürgerliche“, weltlich-staatliche Folgen haben. Vor allem dürfen die Religionsgemeinschaften kein Apostasie-Verbot, also ein Verbot, vom angestammten Glauben abzufallen, mit weltlichen Strafen erzwingen. Im übrigen haben sie selber dagegen verstoßen: sowohl die Christen als auch die Muslime oder die Buddhisten, als sie durch eine Mission der „Heiden“ nach und nach zu global verbreiteten, zu Weltreligionen wurden.

Umgekehrt steht es dem Staat nicht an, sich mit weltlicher Gewalt in Glaubensfragen einzumischen. Unnötigerweise setzt selbst eine Magna Charta der Toleranz, John Lockes berühmter Toleranzbrief, der politischen Toleranz Grenzen (1685/86): Gegen Atheisten habe der Staat keine Toleranzpflicht, will sie die Grundlage von Recht und Moral, Gott, nicht anerkennen, und gegen Katholiken, weil sie sich angeblich der weltlichen Autorität eines fremden Staates, des Vatikan, unterwerfen, so daß die Gefahr des Hochverrats bestehe. Marylands *Act Concerning Religion* (1649) hatte dagegen schon 40 Jahre vorher selbst die „verhaßteste aller Religionen“, die katholische, in den Toleranzvertrag eingeschlossen, jedoch verlangt, zumindest an Jesus Christus zu glauben. Nur Roger Williams, der Gründer von Rhode Island, formuliert von Anfang an die vollständige Gewissensfreiheit.

Eine dritte, personale Rechtfertigungsstrategie der Aufklärung geht vom einzelnen aus. Um seiner personalen Integrität willen hat er nicht bloß eine Befugnis, sondern sogar eine Verpflichtung („obligation“), nach seinem (aufgeklärten) Gewissen zu handeln. Nur dort, wo der gesellschaftliche Friede bedroht und der Bürger beispielsweise zur Meinung verleitet wird, er brauche den staatlichen Gesetzen nicht zu gehorchen, müssen, endet die Gewissensfreiheit.

Der philosophische Höhe-, aber auch Wendepunkt der europäischen Aufklärung, Immanuel Kant, nennt den Fürsten aufgeklärt, der es für seine Pflicht hält, „in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen“, so daß er „selbst den hochmütigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt“ (*Was ist Aufklärung?*, VIII 40; zu Kants Text s. Höffe 2010). Ob aus religiösen Gründen, aus rechtliche Gründen oder wegen der personalen Integrität jedes Menschen – wer den Begriff des Gewissens ernst nimmt, muß es nach Kant jedem frei lassen, „sich in allem, was Gewissensangelegenheiten ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen“ (*Was ist Aufklärung?*, VIII 40).

Die drei Rechtfertigungsstrategien lassen sich noch um Argumente ergänzen, die der Rechtfertigung des Pluralismus entsprechen. Zum Beispiel sagt die Erfahrung, daß es, angefangen mit den Bedürfnissen und Interessen über Talente und den Geschmack bis zur Herkunft und die Einschätzung der gesellschaftlichen und politischen Umstände immer Unterschiede gibt. Auch ist niemand gegen Irrtümer, Vorurteile und Fehler gefeit, so daß die freie Auseinandersetzung die bessere Chance zur Wahrheit bietet als das dogmatische Beharren auf der einmal gebildeten Überzeugung. Dazu kommt ein Wissen um den Reichtum an Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und die perspektivistische Befangenheit jeder konkreten Gestalt.

Derartige Argumente rechtfertigen Toleranz und Religionsfreiheit schon aus dem aufgeklärten Selbstinteresse. Die Klugheit lehrt, daß Intoleranz die den persönlichen und beruflichen Lebensraum einschränkt und die freie Entfaltung von Handel und Gewerbe, auch von Wissenschaft und Kunst gefährdet. Tolerante Personen können sich dagegen kreativ entfalten, tolerante Gemeinwesen blühen sowohl wirtschaftlich als auch kulturell auf. Die entsprechende nur „prudentielle Toleranz“ schließt allerdings Individuen oder Gruppen, die keinen nennenswerten Beitrag zum Wohlergehen leisten, von der Toleranz aus.

Umfassender und grundlegender als die prudentielle Legitimation ist die Rechtfertigung aus der unantastbaren Menschenwürde. Sie erklärt jeden zu einer freien und ebenbürtigen Person, ausgestattet mit dem Recht, eigene Überzeugungen zu bilden und ihnen gemäß zu leben. Vorausgesetzt ist freilich, daß man nicht dasselbe Recht aller anderen beeinträchtigt. Hier beugen sich Toleranz und die Religionsfreiheit dem Rechts- und Gerechtigkeitsinn; sie endet dort, wo Freiheit und Würde anderer verletzt werden.

Die Rechtfertigung aus der Freiheit und Würde jedes Menschen enthält also auch ein Maß für die Toleranz und ein Kriterium für ihre Grenzen. Mit der Forderung, die der interkulturell anerkannten Goldenen Regel entspringt, daß niemandem eine Freiheit erlaubt sein, die allen anderen nicht ebenso erlaubt ist, reicht die Toleranz nicht, wie der Kritiker Herbert Marcuse (1966) befürchtet, einer Verfestigung der gegebenen Verhältnisse die Hand. Noch weniger läßt sie sich auf das eigene oder fremde Erdulden von Unrecht ein. Dort, wo der Schutz der Freiheit und der Menschenwürde es notwendig machen, wird sie abgelöst von Anklage, Kritik und Protest: Als ein rechtsmoralisches, in die Gerechtigkeit begründetes Prinzip begegnen die Toleranz und die Religionsfreiheit dem Intoleranten mit Intoleranz. Zugleich zeichnet sich ein Bewertungskriterium ab: Ein Gemeinwesen und eine Kultur verdienen um so mehr Achtung, als sie die vom Gerechtigkeitsprinzip der gleichen Freiheit begründeten Menschenrechte und als eines ihrer Kernelemente, die Religionsfreiheit, achtet.

## Zitierte Literatur

- Abaelard, P., *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, lat.-dt. übers. v. H.-W. Krautz, Frankfurt/M. 21996.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. v. O. Gigon, München 21975.
- *Politik*, nach der Übers. v. F. Susemihl neu hrsg. v. W. Kullmann, Reinbek 1994.
- Augustinus, *Epistola ad catholicos de secta Donatistarum*, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum LII*, Sancti Aureli Augustini Opera, Wien/Leipzig 1909, Abt. VII, Bd. 2, 229–322.
- Grotius, H. 1625, *De jure belli ac pacis libri tres*, Paris; dt. *Vom Recht des Friedens und des Krieges*, hrsg. v. W. Schätzel, Tübingen 1950.
- Hobbes, Th. 1668, *Behemoth or The Long Parliament*, hrsg. v. F. Tönnies, Chicago 1990; dt. *Behemoth oder das lange Parlament*, Frankfurt/M. 1991.
- Höffe O. 1996, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/M.
- 2004, *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M.
- 2010, *Selbstdenken. Immanuel Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“*, in *Merkur* 9/2010, 784–792.
- Kant, I. 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., VIII, 33–42.
- Lewis, B. (Hrsg.) 1981, *Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel*, übers. v. H. Fähndrich, Zürich.
- Locke, J. 1685/86, *A Letter Concerning Toleration*; dt. *Ein Brief über Toleranz*, übers. v. J. Ebbinghaus, Hamburg 1957.
- Luther, M. 1541, *Brief an die Fürsten Johann und Georg von Anhalt vom 12. 6. 1541*, in: *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. J.K. Irmischer, Frankfurt/Erlangen 1853, Bd. 55, 315–319.
- Marcuse, H. 1966, *Repressive Toleranz*, in: R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse (Hrsg.), *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt/M., 91–128.
- Morus, Th. 1516, *Utopia*, übers. v. H. Krotke, hrsg. v. H. Günther, Frankfurt/M. 1992; lat. in: *The Complete Works*, Bd. 4, hrsg. v. E. Surtz, New Haven 1974.
- Nikolaus von Kues 1453, *De pace fidei, cum epistula ad Ioannem de Segobia*, hrsg. v. R. Klibansky und H. Bascour, Hamburg 1959.
- Pufendorf, S. 1672, *De jure naturae et gentium*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Schmidt-Biggemann, Berlin 1998, Bd. 4.
- Thomas von Aquin, *Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae (= Summa theologica)*, Alba 1962.
- Voltaire 1763, *Traité sur la Tolérance*, Paris 1989; dt in: *Recht und Politik. Schriften I*, hrsg. v. G. Mensching, Frankfurt/M. 1978, 84–256.