

Christoph Böhr

Freiheit zu aller Freiheit. Zum Grund der Gründung unseres zeitgenössischen Verfassungsdenkens

Die Freiheit aller Freiheiten¹, nämlich die Glaubens- und Gewissensfreiheit², ist heute in weiten Teilen unserer Welt bestritten und gefährdet. Tatsächlich aber kann nur die Gewährleistung der Freiheit in ihrer Grundform, der Freiheit des Gewissens als der Freiheit zum Glauben, den Menschen vor seiner geistigen und körperlichen Vereinnahmung durch Dritte – und damit vor Krieg und Bürgerkrieg schützen. Die Schutzbedürftigkeit der Freiheit gründet in einer Überzeugung, die einem sich selbst vernünftig vergewissernden Glauben entspricht – einem Bekenntnis mithin, das der Anerkennung durch den Einzelnen wie durch die Gemeinschaft bedarf, um wirksam zu werden. Anerkannt wird mit dieser Überzeugung die aller Anerkennung vorausgehende Behauptung der Würde des Menschen

Christoph Böhr, geb. 1954, Dr. phil., unterrichtet am Institut für Philosophie der Hochschule Heiligenkreuz/Wien; er ist Verfasser zahlreicher Bücher, Aufsätze und Zeitungsbeiträge – auch zu zeitgeschichtlichen Fragestellungen – sowie seit 2012 Herausgeber der Reihe „Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft“ im Verlag Springer, Wiesbaden; in diesem Jahr wird der erste Band der ebenfalls von ihm herausgegebenen philosophisch-historischen „Wojtyła-Studien“ erscheinen. Seine Interessen in Forschung und Lehre: Erkenntnislehre, Sozialphilosophie, Politische Philosophie, Praktische Philosophie in Geschichte und Gegenwart.

¹ Der Aufsatz beruht auf einem Vortrag, den der Verfasser 2011 im Rahmen eines Jan-Patočka-Symposiums unter der Schirmherrschaft von Václav Havel in Minsk gehalten hat.

² Die Redewendung von der Freiheit aller Freiheiten geht sinngemäß auf Benedikt XVI. zurück. In seiner *Botschaft zum Weltfriedenstag 2011* bezeichnet er die Religionsfreiheit als „Zusammenfassung und Gipfel“ aller Grundrechte und Grundfreiheiten, mithin – ein Wort seines Vorgängers Johannes Paul II. aufnehmend – als „eine Art «Lackmustest» für die Achtung aller weiteren Menschenrechte“.

als einer unveräußerlichen, also immer schon vorausgesetzten Feststellung. Der moderne Staat baut auf diesen Glauben als dem Bekenntnis zur Ermöglichung von Freiheit. In unseren zeitgenössischen Verfassungen verdichtet sich dieses Bekenntnis zu einem unantastbaren Grundrecht – verfestigt also die ihm zugrunde liegende Überzeugung zu einer gesetzlichen, verbindlichen Regel. Diese Rechtsregel ist die Legitimationsbasis allen staatlichen Handelns, denn der Staat begründet allein über das Bekenntnis zur menschlichen Würde den Anspruch seiner Rechtmäßigkeit. Das aber heißt: Der Staat wurzelt im Bekenntnis zu einer Überzeugung, die ein – wenn auch im Recht verankerter – Glaube ist. In diesem Glauben findet sich der Grund seiner Gründung, den er niemals vergessen darf, ohne sich selbst und den Zweck seines Daseins aufzugeben.

Was ist gemeint, wenn von der Freiheit aller Freiheiten hier und im Folgenden die Rede ist? Gemeint ist die Freiheit des Menschen, sich auf eine für ihn selbst und für andere verbindliche Weise selbst zu bezeugen: also eine letzte Auskunft darüber zu geben, wie er sich selbst versteht. Zu dieser Selbstbezeugung findet ein Mensch, wenn er in die Begegnung mit sich selbst eintritt. Diese Begegnung ist jener Raum, in dem der Mensch die Umrisse seines Selbst erkennen kann und zu zeichnen lernt. In seinem inneren Ich erkennt und vergewissert sich der Mensch – als ein Mensch. Wenn hier und im Folgenden vom Glauben eines Menschen gesprochen wird, dann ist genau diese Selbstvergewisserung im Inneren des eigenen Ichs gemeint. Denn so sehr diese Erkenntnis seiner selbst auch die Frucht einer Erfahrung und Ziel gesellschaftlicher Übereinstimmung ist: Ganz sicher sein kann ein Mensch sich dieser Erfahrung nur im Inneren seines Ich.

Von Glauben sprechen wir immer dann, wenn wir uns auf jene Überzeugungen beziehen, die wir nicht in unserem Wissen gründen und begründen können. Zum Glauben – als der im Vergleich zum Wissen ursprünglicheren und üblichen Form einer Gestaltgebung unseres Handelns – führt uns die Vernunft, sobald sie sich auf sich selbst bezieht, indem sie ihre Grenzen – und damit zugleich die Grenzen dessen, was wir wissen können – bestimmt, um das in den Blick zu

nehmen, was jenseits dieser Grenzen ihres eigenen Vermögens liegt. In Europa hat sich eingebürgert, in diesem Sinn von der aufgeklärten, nämlich der sich ihrer Grenzen bewussten Vernunft zu sprechen – und damit deutlich zu machen, dass es die Schwäche unserer Vernunft ausmacht, zwar Fragen zu stellen, die sie deshalb nicht abweisen kann, weil sie ihr durch die Vernunft unüberhörbar selbst aufgegeben sind, zu deren Beantwortung sie aber selbst nicht abschließend in der Lage ist, da sie alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen.³ Aus dieser Einsicht, der Befreiung des Menschen zum Glauben von allen angemessenen Ansprüchen des vermeintlichen Wissens, wie wir sie besonders Immanuel Kant zu verdanken haben, folgt unmittelbar, dass ein Glaube ausnahmslos jedem Menschen zu eigen ist, weil wir im Leben schlechterdings nicht darauf verzichten können, alles im Unentschiedenen zu belassen, was wir nicht sicher wissen können. Wir wären zum Handeln dann nicht fähig.

Insbesondere gilt das für alle diejenigen Fragen, die für unser Leben wirklich von Wichtigkeit sind. Dazu zählen vor allem die Maßstäbe unseres Handelns. Wir können nicht ein ganzes Leben lang darauf verzichten, Entscheidungen zu treffen. Sobald aber gehandelt werden muss, bedarf der Mensch eines Maßstabs, den er zur Grundlage seiner Entscheidung macht. Diesen Maßstab finden wir, so sehr uns das auch willkommen wäre, nicht im Wissen – und schon gar nicht im Wissen um die Berechenbarkeit der Folgen unseres Handelns. Gerade im Blick auf diese so brennende Frage, ob der Mensch im beabsichtigten Handeln jene Ziele erreicht, um derentwillen er sich zu einer Handlung entschließt, versagt unser Wissen – so wie es uns sogar dann im Stich lässt, wenn wir die Ziele selbst bedenken und uns fragen, ob es die für unser Leben richtigen Ziele sind. Wir können noch nicht einmal wissen, was uns im Blick auf das Ganze unseres Lebens am Ende wirklich

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, A VII. Diese Einsicht bedeutet jedoch mitnichten, dass der Vernunft des Menschen Einblicke in die Welt der Noumena verschlossen bleiben. Lediglich den Anspruch eines letztgültigen, intersubjektiv verpflichtenden Wissens können solche Einblicke nicht für sich beanspruchen.

förderlich ist⁴, geschweige denn, dass wir wissen können, worin unser Lebensglück – oder gar das der anderen Menschen – besteht: Reichtum und Erfolg, Ansehen und Einfluss vermitteln oft genug nur den Schein von Glück. Wenn in diesem Zusammenhang von Wissen die Rede ist, dann besitzen wir es bestenfalls am Abend des Tages: Im Rückblick können wir gelegentlich sagen, endlich zu wissen, was tatsächlich unserem Glück diene – und welche Erwartungen, Wünsche und Entscheidungen mitnichten unserem Lebensglück förderlich waren.

Meine These nun lautet: Die Demokratie in unserem zeitgenössischen Verständnis gründet im Wissen um das menschliche Nichtwissen, mithin in dem, was wir einen Glauben nennen – als Folge der Schwäche unserer Vernunft, uns im Wissen versichern zu können. Und in diesem Glauben, zu dem ein Mensch jenseits dessen, was er wissen kann, in der Freiheit seiner Selbstbezeugung findet, zeigt sich das Fundament unseres Verfassungsdenkens im postrevolutionären Europa der Gegenwart. Es geht also um die Freiheit – die Freiheit zur Selbstbezeugung als die Freiheit des Glaubens als Grundlage unseres Ordnungsdenkens.

1. Glaubensfreiheit – und ihre Bedrohung

Heute vergeht kaum ein Tag, an dem nicht über die blutige Verfolgung von Minderheiten – um ihres Glaubens willen – zu lesen und zu hören war. Die koptischen Christen in Ägypten sind sich seit Jahrzehnten – auch im Augenblick – der Verfolgung ausgesetzt: Weil ihnen der Verzehr von Schweinefleisch nicht verboten ist, müssen sie vorzugsweise dort siedeln, wo sich diese Tiere aufhalten: am Rande der Müllhalden der großen Städte. In Pakistan wurde vor Jahresfrist ein Gouverneur von einem Leibwächter erschossen, weil er eine um ihres Glaubens willen verfolgte und bedrohte Frau besuchte, ihr beistehen wollte und Gesetze zum Schutz der Glaubensfreiheit forderte. Die Mörder dieses Mannes

⁴ Dieser gemeinhin als sokratisches Nichtwissen benannten Einsicht entspricht *Röm* 8, 26: „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen“. Deshalb, schreibt Paulus weiter, tritt „der Geist selber“ für uns ein „mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.“

scheinen straffrei zu bleiben. Die Verfolgung der christlichen Minderheit nimmt immer schlimmere Formen an. In Indien sind Christen zu meist der niedersten Kaste der Unberührbaren gleichgestellt, der Umgang mit ihnen spielt sich nahezu im rechtsfreien Raum ab. In Syrien und im Irak sind Christen für die Mitglieder der Terrororganisation IS (Islamischer Staat) nichts als Freiwild⁵, an Leib und Leben bedroht. Der Beispiele sind Legion.⁶

In ungezählten Fällen wird Menschen heute das Recht auf Glaubensfreiheit verwehrt. So kann es nicht verwundern, dass in der Welt des 21. Jahrhunderts eben diese Leugnung der Freiheit des Glaubens nach wie vor zu den schwerwiegenden Gefährdungen des Friedens zählt: innergesellschaftlich wie weltweit gebiert diese Verweigerung der Glaubensfreiheit – als unmittelbares und grundlegendes Recht eines Menschen – spannungsgeladene, oft genug blutige und grausame Auseinandersetzungen.

In Europa scheint diese Freiheit aller Freiheiten gewährleistet – auf den ersten Blick zumindest. Doch selbst hier ist noch nicht einmal das Verhältnis der christlichen Kirchen⁷ untereinander frei von Spannungen – mit Folgen auch für unterschiedliche Verständnisweisen, wie das Recht der Glaubensfreiheit juridisch und politisch auszugestalten ist. Bei näherem Hinsehen zeigt sich also, wie auch die Europäer in beiden Teilen des Kontinents bis heute um die Ausgestaltung dieser Freiheit⁸ als einem grundlegenden Recht ringen – und sich dabei alles andere als einig sind.

⁵ Vgl. M. Bickel, R. Hermann, *Schlimmer als Dschingis Khan. Der Islamische Staat verreibt die Christen aus Mossul – sie fürchten im ganzen Land um ihre Existenz*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ v. 23. Juli 2014.

⁶ Nach einer Meldung der Deutschen Presse Agentur (dpa) vom 13. Mai 2014 wird derzeit in mehr als der Hälfte – nämlich in 141 – der Länder der Welt von den Regierung die Folter als Mittel zur Erpressung von Geständnissen angewandt. In der Meldung heißt es weiter: Opfer sind vor allem Mitglieder religiöser Gruppen und oppositioneller politischer Bewegungen.

⁷ Man denke in diesem Zusammenhang nur an die bis heute schwer in Übereinkunft zu bringenden, unterschiedlichen Verständnisweisen der römischen und der byzantinischen Tradition.

⁸ Die gesamte europäische Geschichte war über weite Strecken von nichts so sehr geprägt wie von diesem Ringen um die Deutung und die Ausgestaltung des Rechtes auf die Freiheit des Glaubens.

Gleichwohl: In weiten Teilen unseres Kontinents ist bei dieser Suche nach einem angemessenen Verständnis der Freiheit des Glaubens erfreulicherweise der Verzicht auf Gewalt nicht in Frage gestellt. Dass es auf dem Balkan immer noch auch zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen kommt, ist im gegenwärtigen Europa die Ausnahme. Aber Spannungen gibt es gleichwohl auch andernorts – Spannungen, die sich meist in den Versuchen zeigen, die Rechte einer Glaubensgemeinschaft einzuschränken. Man denke an die Verfahren über die Zulässigkeit des Kreuzes in Schul- und Gerichtsräumen – eine Diskussion, die in fast allen west-, mittel- und südeuropäischen Ländern geführt wird und die über eine Reihe von Jahren den Europäischen Menschenrechtsgerichtshof in Straßburg beschäftigt hat. Erst im Frühjahr 2011 wurde dieser Rechtsstreit mit einem abschließenden Urteil beendet. Oder man denke an die Debatte über die Zulässigkeit von Tschadar, Burka und Nikab – und die politischen, legislativen und juristischen Entscheidungen dazu beispielsweise in Frankreich, Belgien, Deutschland und den Niederlanden. Entscheidend ist im Blick auf diese letztgenannten Streitfragen, welcher Sinn sich mit dem jeweiligen Symbol – Kreuz, Tschadar oder Burka – verbindet, ob dieser Sinn tatsächlich auf Glaubensüberzeugungen Bezug nimmt⁹ und ob er in dieser Hinsicht mit unserem zeitgenössischen Verfassungsverständnis zu vereinbaren ist. Diese Auseinandersetzungen werden freilich zumeist friedlich ausgetragen, in dem dafür vorgesehenen rechtlichen und gesellschaftlichen Rahmen, vor und in Gerichten und Behörden, auf politischen Foren und in juristischen Debatten – nach Regeln also, die der Willkür wehren sollen.

Die offenbar bis heute nicht zulänglich beantwortete Grundfrage hier wie dort, bei uns in Europa wie andernorts, lautet demnach: Wie weit geht das Recht auf Glaubensfreiheit? Und wo beginnt – umgekehrt – das Recht auf die Eingrenzung dieses Rechtes? Zu welchen

⁹ Gerade im Blick auf Bekleidungs Vorschriften ist immer sehr genau zu unterscheiden, was kulturell, ideologisch, politisch und was originär religiös veranlasst ist. Hinter machem angeblich religiösen Symbol versteckt sich heute ein handfestes politisches Motiv.

Schlussfolgerungen befugt die Bezugnahme auf diese Freiheit aller Freiheiten: die Freiheit des Glaubens?

Die Bezugnahme auf eine Glaubensüberzeugung stört nicht nur gelegentlich den innergesellschaftlichen Frieden, sie zeigt manchmal auch ein sehr hässliches Gesicht: nämlich dort, wo der Glaube zur Rechtfertigung von Gewalt ins Spiel gebracht wird: Wo demnach die Freiheit des Glaubens (miss-)verstanden wird als eine vermeintliche Berechtigung zur gewalttätigen Verfolgung Andersgläubiger.

Man sieht also: Alle Kulturen tun sich – und nicht erst heute – schwer mit einer Auslegung dieser Freiheit zum Glauben, einem Anspruch, dessen Sprengkraft, nicht nur im geschichtlichen Rückblick, gar nicht überschätzt werden kann. Und doch wird man mit Blick auf die Welt des 21. Jahrhunderts feststellen müssen: Unter allen Kulturkreisen ist es vor allem der islamische Kulturkreis, der sich besonders schwer tut, die Freiheit aller Freiheiten als die Grundlage der Rechts- und Gesellschaftsordnung anzuerkennen.¹⁰ In keinem anderen Kulturkreis befindet sich die Religion in vergleichbarer Weise von der Politik geknebelt, indem der religiöse Islam zum ideologischen Islamismus verformt wird. Mit dieser harschen Feststellung soll und darf keine Überheblichkeit einher gehen. Denn wir Europäer haben nicht den geringsten Grund, hochnäsiger auf andere Kulturen herabzublicken; gerade einmal seit ein paar Jahrzehnten hat sich Europa auf ein Grundverständnis der Freiheit des Glaubens geeinigt – ein Verständnis, um das wir in unserer ganzen Geschichte bis ins 20. Jahrhundert blutig gerungen haben.

Diese Feststellung allerdings, so sehr sie uns vor Überheblichkeit schützt, ist jedoch keinesfalls eine Rechtfertigung, auf Klage und Anklage dort zu verzichten, wo die Glaubensfreiheit heute mit Füßen getreten wird. Denn die eigenen Sünden der Vergangenheit sind keine Rechtfertigung für das andernorts anzuklagende Blutvergießen in der

¹⁰ R. Hermann, *Auf der Abschlusliste der Islamisten*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ v. 1. August 2014, sieht sich angesichts der Ereignisse sich zu einem düsteren Ausblick veranlasst: „Bald wird es im Mittleren Osten keine Christen mehr geben ... Die 2000 Jahre alte Geschichte des orientalischen Christentums nähert sich ihrem Ende.“

Gegenwart. Im Gegenteil: Je mehr unsere Welt zusammenwächst, umso mehr hängt für den Weltfrieden heute davon ab, ob es uns gelingt, in absehbarer Zeit ein – bei durchaus denkbaren kulturellen Varianzen – gemeinsames Grundverständnis der Freiheit aller Freiheiten, der Gewissens- und Glaubensfreiheit also, zu entwickeln.

Es sind offenbar tiefgreifende religiöse und kulturelle Differenzen, die bis heute zu einer unterschiedlichen Bewertung des Rechtes auf Glaubensfreiheit führen: der grundsätzlichen Anerkennung dieses Rechtes einerseits und seiner schroffen Leugnung andererseits. Was hat es also mit diesem Recht – und seiner Bedeutung für die Wahrung des Friedens – genauerhin auf sich? Warum gibt es ein verbindliches, allgemeines, uneinschränkbares Recht auf die Freiheit des Glaubens – in seiner, wie wir heute im Blick auf die Entfaltung dieses Rechtes sagen, gleichermaßen positiven wie negativen Dimension?

2. Das Recht zur Freiheit des Glaubens – und seine Gründe

Eine erste Antwort auf diese Frage nimmt Bezug auf Aurelius Augustinus. Im 4. nachchristlichen Jahrhundert – selbst aufgewachsen in unterschiedlichen Kulturen und dadurch auch in seinem eigenen Denken geprägt – bestimmt dieser den Frieden nicht als das Ergebnis der Ausübung von Macht, sondern in Folge einer Ordnung, die auf Ausgleich, Eintracht und Gerechtigkeit aufbaut.¹¹ Das war in der damaligen Zeit etwas unerhört Neues. Denn im römischen Denken war der Friede immer das, was das imperiale Interesse zu erfordern schien: Es ging um Machterwerb und Machtsicherung, also die Unterwerfung des Gegners, dem man, soweit es sich nicht um Bürger des Reiches handelte, gerade so viel an Rechten zugestand, wie es zu seiner dauerhaften Unterwerfung förderlich und nützlich schien. Dazu dienten Belohnungen und Bestrafungen – in einem Mischungsverhältnis, das sich jeweils nach politischer Opportunität und Utilität bestimmte.

¹¹ Vgl. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, um 413–426, XIX, 13, sowie XIX, 17.

Mit dem Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte wurde eine grundlegend neue Bestimmung und Deutung des Friedensbegriffes vorgenommen – auch aus der eigenen, leidvollen Erfahrung einer am Anfang selbst blutig verfolgten Minderheit heraus: nicht die Macht verfügt den Frieden, sondern das Recht fördert, ja schafft den Frieden. Was ist das für ein Recht, das den Frieden bewirkt? Es ist das Recht ausnahmslos jedes Menschen, sich selbst zu besitzen. Dieser Selbstbesitz wiederum ist die Voraussetzung seiner Selbstbestimmung, zu deren vornehmster Aufgabe gehört, sich unbevormundet und nach eigenem Ermessen in ein Verhältnis zu Gott und der Welt zu setzen – also frei zu sein in den Fragen der eigenen Glaubenshaltung und ihrer Ausgestaltung, ohne diese Entscheidung mit Rücksicht auf Machtverhältnisse treffen zu müssen.

Warum aber geben wir dieser Freiheit uneingeschränkt die Kraft des Rechts?¹² Warum sind wir davon überzeugt, dass diese Freiheit – auch angesichts der vielen Verirrungen, die sie offenkundig zulässt – ausnahmslos, allüberall und übergreifend gilt? Also gleichermaßen universal und universell gültig sein soll? Und zwar ganz unabhängig davon, ob die Macht im jeweiligen Land diese Freiheit – als ein Recht – gesetzlich anerkennt oder bestreitet, ob die Politik dieses Recht achtet oder verletzt? Warum soll die Freiheit aller Freiheiten nach unserer Überzeugung heute überall zu einem einklagbaren, die Ordnung unseres Zusammenlebens grundlegenden und prägenden Menschenrecht werden, und zwar auch dann, wenn ihm derzeit die amtliche Anerkennung in einem bestimmten Land ausdrücklich verweigert wird?

Die herkömmliche – und zutreffende – Antwort auf diese Frage lautet: Dieses Recht gilt ausnahmslos und allüberall, weil es jenseits seiner Anerkennung durch Machthaber von Natur aus ein Recht auf die Freiheit im Glauben gibt – ein Recht also, das aller Politik und Jurisdiktion voran- und vorausgeht. Das aber, was aller Politik und Jurisdiktion vorausgeht,

¹² Zum Folgenden vgl. Ch. Böhr, *Freiheit: ein Aufriss*, [in:] *Zwischen Philosophie und Theologie. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen*, hg. v. J. C. Pech u. A. Schachenmayr, Heiligenkreuz 2013, S. 67 ff.

kann seinerseits nicht aus den Gesetzen geschöpft werden, wie sie gerade gelten, sondern ist der ursprüngliche, vorangehende Maßstab dieser Gesetze, der berücksichtigt werden muss, damit wir diesen Gesetzen überhaupt Geltung zuerkennen können – sozusagen der archimedische Punkt als Anfang aller Ordnung des Denkens. Von einem solchen Punkt – der vor jeder gesellschaftlichen Anerkennung von Rechten liegt, weil nur über ihn begründet werden kann, warum es einer solchen Anerkennung überhaupt bedarf und nicht einfach der Stärkere bestimmt, was andere zu tun und zu lassen haben – kann keine Theorie und keine Praxis des menschlichen Zusammenlebens absehen, wenn sie nicht im Ausgang ihres Denkens wie allen Handelns auf jegliches fundamentum in re verzichten soll. Ohne ein solches Fundament bleibt am Ende nur die Flucht in den Konstruktivismus – jener Theorie, die behauptet, dass jeglicher Wahrheitsanspruch auf die Erfindung eines Lügners baut.¹³

Seinen inhaltlichen Bezugspunkt findet das Argument, demzufolge der Maßstab aller Beurteilung dieser selbst voranzugehen hat, sehr verkürzt gesagt, für den Theologen in der Anerkennung des Menschen, der nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist, und für den Philosophen in der Anerkennung des Menschen, der in seiner Erfahrung – die Frucht seiner Begegnung mit sich selbst ist – auf jene unstillbare Sehnsucht trifft, uneinholbar immer mehr und anders sein zu wollen, als er tatsächlich ist, anders gesagt: mit seiner Hoffnung immer über sich selbst hinausgreift¹⁴ und auf diese Weise Anteil hat an jener Transzendentalität, auf die er gerade durch seine Endlichkeit einerseits verursachend und eröffnend gestoßen wird, während andererseits eben diese Endlichkeit aller Sehnsucht nach dem Überstieg seiner selbst unüberwindliche Grenzen setzt.

Unbestritten waren beide Begründung zu keiner Zeit. Und der Verzicht, hier näher auf diesen Streit einzugehen, rechtfertigt sich aus

¹³ Vgl. H. von Foerster, B. Pörksen, *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*, Heidelberg 1999.

¹⁴ In seiner Hoffnung übersteigt – transzendiert – der Mensch sein empirisches Ich hin auf sein projektiertes Ich.

jener ganz offenkundigen, allem Streit um ihre Begründung enthobenen Notwendigkeit, das eigene Handeln – wie die gesellschaftliche Ordnung – auf eine Annahme zu bauen, die unserer moralischen Intuition – im Sinne der nach Thomas von Aquin wie ein Funke das Feuer der conscientia entfachenden syndéresis: als Einsicht in die obersten Grundsätze des am Guten Maß nehmenden Handelns – folgt: eine Intuition, derer wir habhaft werden, auch wenn uns ihre theologische oder philosophische Untermauerung¹⁵ nicht vor Augen steht: dass es nämlich beispielsweise besser ist, auf Blutvergießen zu verzichten, als unschuldige Menschen, selbst wenn sie scheinbar einem schwerwiegenden Irrtum erlegen sind, umzubringen und abzuschlachten.

Dieser Intuition folgte schon Thomas Hobbes, leidgeprüft, weil er und seine Zeitgenossen bitter erlebten, wohin es führt, wenn Menschen dieser Intuition nicht folgen und die Anerkennung ihresgleichen einer vermeintlich „höheren“ Wahrheit unterordnen. Weil das aber nicht nur im Einzelfall vorkommt und gerade weil diese moralische Intuition so zerbrechlich ist, wie zuletzt das 20. Jahrhundert in erschreckender Weise gezeigt hat, bedarf sie der stichhaltigen Untermauerung sowohl durch philosophische Argumentation als auch durch politische Sanktion. Sieht man einmal vom Notwehrfall ab, erscheint diese Intuition zumindest dem europäischen Denken im Augenblick überwiegend selbstverständlich geworden zu sein. Das aber kann sich jederzeit und schnell ändern. Deshalb bleibt die Frage von zeitloser Bedeutung: Wie ist dieser Intuition auf Dauer wirksam Geltung zu verschaffen?

Die einzig uns heute annehmbar erscheinende Weise, unsere moralische Intuition zu bewahren, ist jener nach den totalitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts ausgekundschaftete Weg, das individuelle Handeln wie die soziale Ordnung auf ein Fundament – eine Axiomatik, die zugleich eine Axiologie, oder, begrifflich und sachlich angelehnt an Józef Tischner, eine Agathologie ist – zu bauen, wie es der *Allgemeinen*

¹⁵ Zum Besten, was zeitgenössisch in dieser Hinsicht gedacht ist, gehören die jetzt in einem Band versammelten Aufsätze von W. Schweidler, *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg u. München 2008.

Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948, der deutschen Verfassung seit 1949 und seitdem, besonders nach 1989, vielen anderen europäischen Verfassungen¹⁶ zugrunde gelegt wurde: als Bekenntnis zur uneinschränkbaren Anerkennung der Unantastbarkeit menschlicher Würde als der Begründung jeglicher Gewährleistung von Freiheit – und dieses Bekenntnis zugunsten seiner Durchsetzung rechtlich zu positivieren, um es auf diese Weise auch tatsächlich wirksam werden zu lassen, indem man es zu einem gesetzlich einklagbaren, bindenden Recht macht.

Damit folgt das Recht – in Begründung und Festsetzung – seiner gedanklichen Herleitung: die Anerkennung seiner Gültigkeit (gegründet in der Selbstbezeugung des Menschen) geht der Durchsetzung seiner Geltung (als eine gesetzliche Regel) voran – in einer gesellschaftlich verbindlichen, zwar auch dann immer noch auslegungs- und deutungsfähigen, somit durchaus streitigen, aber eben nicht mehr schlechthin leugbaren Weise.

Es war davon die Rede, dass diese „Rechtsetzung“ einer moralischen Intuition, die wiederum Folge einer menschlichen Selbstbezeugung ist, folgt. Das mag als Begründung reichen, um Recht in einer Gesellschaft zu stiften, deren Bürger – alles in allem – diese Intuition teilen. Aber reicht diese Bezugnahme aus, um ein für alle Menschen auf der ganzen Welt verbindliches Recht zu begründen? Tatsächlich müssen wir, um diese Schlussfolgerung ziehen zu können, unsere eigene Empfindung von dem, was rechtens ist, mit den Empfindungen anderer Menschen vergleichen. Denn wir dürfen, wenn wir das Recht auf eine – noch so reflektierte – moralische Intuition gründen, dieses Recht nur dann als allgemein-verbindlich erklären, also sanktionieren, wenn wir zuvor annehmen dürfen, dass sich alle Menschen vernünftigerweise in dieser Intuition wiederfinden können. Wir müssen also prüfen, ob unsere Intuition verallgemeinerbar ist – und wir sie auch einem Mitglied zum Beispiel von Al Kaida oder Boko Haram, einer terroristischen

¹⁶ Vgl. dazu H. J. Sandkühler, *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg u. München 2014, S. 177 ff.

islamitischen Organisation, die laut Berichten allein von Januar bis Mai 2014 rund 1500 unschuldige Menschen ermordete, zumuten und notfalls mit Gewalt aufzwingen können. Anders gesagt: Damit der Satz von der Unantastbarkeit der Würde allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen kann, muss er Bezug nehmen auf ein Menschenbild, das andere Kulturen und Traditionen nicht ausschließt – oder auch nur herabwürdigt.

Eben diese Voraussetzung aber ist im vorliegenden Fall erfüllt, weil das Bekenntnis zur unantastbaren Würde des Menschen nichts anderes ist als Ausdruck der Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen in ihrem Wert, sprich: dem Prinzip der Reziprozität uneingeschränkt folgt und somit nicht Exklusion, sondern ganz im Gegenteil das denkbar größte Maximum an Inklusion gewährleistet.¹⁷ Kann ein Mensch – gleichermaßen an sich selbst und andere denkend – diese Unterstellung als unzumutbar zurückweisen: dass alle Menschen – mit welcher Prägung, Herkunft und Geschichte auch immer – gleich sind in ihrer Würde? Ja, er kann, wie man auch heute täglich erlebt, aber er kann es eben nicht vernünftigerweise.

Diese Überzeugung von der Würde des Menschen gründet, knapp und zusammenfassend gesagt, in einem Verständnis des Menschen, dessen „Natur, aufgefasst als Konstellation von Tatsachen und Ereignissen, ein Reich der Natur umschließt und enthüllt, das als transzendentes Sein über der Tatsache und dem Ereignis aufzufassen ist und selbst auf ein der Welt übergeordnetes Absolutes gegründet ist.“¹⁸ Die

¹⁷ Das ist der Sinn der sogenannten Goldenen Regel, die in allen uns bekannten Kulturen entwickelt wurde und zu den frühesten denkgeschichtlichen Zeugnissen des Überstiegs von der Subjektivität hin zur Responsivität und schließlich zur Reziprozität im menschlichen Denken – in einer wechselseitigen Spiegelung – gehört: die Fähigkeit, den Anderen als eine Modalität der eigenen Subjektivität zu begreifen und so den Raum einer reflektierten Intersubjektivität zu eröffnen: Was der Andere für mich ist, bin ich für ihn.

¹⁸ J. Maritain, *Über die Philosophie der Menschenrechte*, [in:] *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium*, hg. v. J. Maritain, Zürich 1951, S. 95 ff., hier S. 100 f.; Maritain wird auch deshalb hier erwähnt, weil es, heute weithin vergessen, ganz besonders seinem Einfluss geschuldet ist, dass der Begriff der Würde Eingang gefunden hat in die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, wie sie durch die Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 feierlich verkün-

Selbstbeschreibung des Menschen in der ausnahmslosen Gleichheit seiner Würde ist die Folge einer Selbstbezeugung, die man offenbar nicht kulturspezifisch eingrenzen kann. Denn in dieser Selbstbeschreibung – als einer gleichermaßen anthropologischen wie axiologischen Prämisse – zeigen sich zwar die Konturen eines Menschenbildes, das sich über weite Strecken in unserer europäischen Kultur entwickelt hat und europäische Identität bis heute prägt. Aber im Verlauf der Entwicklung dieses Menschenbildes bediente sich Europa von Anbeginn an unzähliger Anleihen aus anderen, fremden Kulturen.

Was macht dieses Menschenbild aus, was verleiht ihm seine Besonderheit? In ihm spiegelt sich eine Erfahrung, die wir gemeinhin und sehr allgemein als die Offenheit eines Menschen für das Unbedingte¹⁹ bezeichnen. Diese Offenheit für das Unbedingte ist nun wiederum nichts anderes als das, was man den religiösen Sinn des Menschen nennt, der ihm als eine Selbsterfahrung gegeben ist. Im philosophischen Kontext zielt dieser Begriff²⁰ auf die Erfahrung des Absoluten im Inneren des

det wurde; näherhin vgl. dazu J. Maritain, *The ontological and epistemological elements of natural law*, [in:] ders., *Natural law. Reflections on theory and practice*, 1943, hg. v. W. Sweet, Neudr. South Bend, Indiana 2001, S. 25 ff.

¹⁹ Hier liegt der Grund, warum sich jene Philosophie, die sich selbst als ‚postmetaphysisch‘ bezeichnet, mit dem Begriff der Würde so schwer tut. Als Jürgen Habermas seine Vorstellung der „deliberativen Demokratie“ vor fast genau zwei Jahrzehnten in einigen grundlegenden Schriften veröffentlichte, ging es ihm um die Frage, wie wir die Menschenrechte – mitsamt der Forderung, sie in den Mittelpunkt unserer Rechts- und Gesellschaftsordnung zu rücken – begründen und rechtfertigen können. Der Begriff der Menschenwürde, der in einschlägigen Erklärungen und Verfassungen den der Menschenrechte begründet, spielte damals bei ihm keine Rolle. Er fand sich nur ein einziges Mal, ganz am Rande, als indirektes Zitat. Seine Belanglosigkeit aus der damaligen Sicht des Verfassers war unausgesprochen auf Schritt und Tritt zwischen den Zeilen zu lesen. Und das hatte seinen Grund: Der metaphysische Gehalt, der dem Begriff unabdingbar zu eigen ist, stand der postmetaphysischen Grundüberzeugung von Habermas hinderlich, ungelenkt und sperrig im Wege. Vielleicht zeigen sich jetzt erste Anzeichen eines Umdenkens in dieser Frage: Habermas greift derweilen den Begriff auf und widmet ihm – ganz anders als früher – eine ausführliche Erörterung; vgl. J. Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, [in:] ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011, S. 13 ff., hier bes. S. 19, S. 21; mehr als eine heuristische Funktion will Habermas allerdings auch heute dem Begriff nicht zugehen; dazu vgl. Ch. Böhr, *Habermas‘ Kehre*, „Die Tagespost“ v. 13. Dezember 2011.

²⁰ Zu der im weiteren Sinne auf William James zurückgehenden Begrifflichkeit vgl. G. Haefner, *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*,

menschlichen Ich – und zwar in der Weise, dass ein Mensch nicht auto-poietisch seine Kontingenz zum Absoluten verkehrt, wie das eine Ideologie zu tun pflegt. Vielmehr kommt hier jene Selbsterfahrung ins Spiel, nach der sich im Menschen und seiner Erfahrung das Endliche mit dem Unendlichen berührt und verbindet, ohne dass je der Mensch eine Verfügungsgewalt über das Bedingungslose erlangt. Das projizierte Ich geht niemals vollständig im empirischen Ich auf. Diese Erfahrung, die sich in einer Empfindung unausgesetzter Sehnsucht zeigt, verhindert gerade jene Autopoiesis, die Empfindung der eigenen Endlichkeit mit der Anmaßung selbtherrlicher Unbedingtheit auszugleichen, wie das die Religionskritik immer wieder und fälschlicherweise behauptet hat. Im Gegenteil: Wer auf den Europäern eigene Weise in diesem Sinne das Aufleuchten der Transzendenz in der Immanenz denkt, hat zum Gegenstand seines Glaubens die Verschmelzung von göttlichem und menschlichem Sein – den sowohl dem Judentum als auch dem Christentum eigenen, wenn auch unterschiedlich entfalteten Glauben an die Inkarnation Gottes im Menschen.²¹

Ganz unabhängig davon, was ein Mensch im Übrigen glaubt und bekennt – oder auch nicht glaubt und nicht bekennt, macht er eben diese Erfahrung auf Schritt und Tritt, Tag für Tag, sein ganzes Leben lang: die Erfahrung nämlich, dass er stets hinter dem zurückbleibt, was er eigentlich erreichen und selbst sein will. Unsere Sehnsucht geht stets über das hinaus, was wir günstigenfalls an Erfüllung tatsächlich finden. Es ist eine Sehnsucht nach dem – von Lebenslage zu Lebenslage – ganz Anderen, Beglückenden, oft Unbegreiflichen, Erfüllenden: die Sehnsucht,

[in:] *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Erklärungsversuch*, hg. v. F. Ricken, Stuttgart 2004, S. 15 ff., hier bes. S. 36. Zur Entfaltung dieses Erfahrungsbegriffs sei beispielhaft genannt: L. Giussani, *Zum Unendlichen offen. Die Frage nach dem religiösen Sinn*, Einsiedeln u. Freiburg im Br. 1992.

²¹ Im biblischen Schöpfungsbericht inkarniert sich Gott im Menschen nach seinem Bild und Gleichnis, in Jesus Christus inkarniert sich Gott im Menschen: zugleich als wahrer Gott und als wahrer Mensch: in einer Person mit zwei Naturen. Da dieser Glaube Gott nur in einer Beziehung denken kann, ist Gott, wie Juden und Christen ihn bezeugen, nie Prinzip, sondern immer Person – eine Person, die im trinitarischen Monotheismus des Christentums gar das Beziehungsverhältnis zu einem seiner Natur eigenen Bestimmungsmerkmal Gottes – als Signatur des inneren göttlichen Seins – macht.

in einem Satz gesagt, ans Ziel zu kommen und zu finden, wonach wir gesucht haben – die Sehnsucht nach dem Unbedingten, die unsere Lebenserfahrung, einem *cantus firmus* vergleichbar, begleitet.

Unerfüllt bleibt diese Sehnsucht, solange wir leben. Statt endlich dort anzukommen, wonach wir uns sehnen, verunglückt unser Leben, immer wieder, trotz bester Vorsätze und redlichen Mühens. Wir schwanken im Leben zwischen erfüllten und unerfüllten Augenblicken. Oft entgleitet uns das Leben ganz, und wenn wir meinen, es im Griff zu haben, wirft uns Unerwartetes und Unvorhersehbares aus der Bahn: eine schwere Erkrankung, eine zerbrochene Beziehung, ein misslungenes Vorhaben, der Verlust der Arbeit oder gar die Schrecken eines Krieges – eben das, was wir als Schicksalsschlag bezeichnen, der uns ohne eigenes Zutun, ganz unvorhergesehen und unvorbereitet trifft.

Vorhersehen können wir solche Ereignisse nicht. Sie treffen uns in der Regel wie aus heiterem Himmel. Folglich können wir im Blick auf unser Leben nur wissen, dass wir nicht wissen können. Wie oft müssen wir zugeben, uns getäuscht zu haben, obwohl uns, was wir dachten, so sicher schien? Wir häufen Wissen auf Wissen – und wissen doch immer weniger Bescheid. Jede Antwort gebiert tausend neue Fragen. Und so entspricht der Unberechenbarkeit unseres Lebens die Hinfälligkeit unseres Wissens. Nur eines ist ganz gewiss: Auf Wissen können wir unser Leben nicht bauen. Und deshalb macht das Wort von der Lebensplanung, wie wir es umgangssprachlich gerne im Mund führen, nur sehr ganz begrenzt einen Sinn.

Auf was also soll der Mensch sein Leben und seine Lebensführung gründen? Wenn er nicht weiß, ob sein Mühen zu dem Ziel führt, das er sich vorgenommen hat, und er immer damit rechnen muss, dass es sich am Ende als vergeblich erweist – in dem Sinne jedenfalls, dass seine Anstrengungen nicht zu jenen Ergebnissen führten, die ihm anfänglich handlungsleitend vor Augen standen? Was bleibt uns, wenn wir mit verbindlicher Gewissheit nicht wissen können,²² was wir – zielbestimmend

²² Vgl. N. Hinske, *Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 109 (2000) S. 169 ff.; dazu Ch. Böhr, *Die Selbsterfahrung des Handelns in der Unberechenbarkeit des Lebens. Zur Wiederentdeckung von Kants „novus*

und zielführend – tun sollen? Es bleibt nur die eine und einzige Sicherheit, auf die sich bauen lässt: die innere Stimme des Gewissens²³ als Ausdruck menschlicher Bestimmung. Wer sich in seinem Handeln und seinen Entscheidungen einigermaßen sicher sein will, darf nicht zulassen, dass diese Stimme übertönt wird, weil der Mensch ansonsten zwangsläufig – also unausweichlich – zum Opfer fremdbestimmender willkürlicher Einflüsse wird. Vergewissern müssen – und können – wir uns, wenn wir aus eigenem Antrieb handeln wollen, nur mit Hilfe unseres Gewissens. Bringen wir diese Stimme zum Schweigen, werden, gewollt oder ungewollt, andere – Menschen und Umstände – über die Bahn unseres Lebens bestimmen. Sich selbst bestimmen kann sich ein Mensch nur im Blick auf die Form seines Handelns. Sicherheit im Blick auf dessen Wirkung sucht er sein ganzes Leben lang vergeblich. Die Form des Handelns jedoch, über die allein Menschen fähig sind, sich selbst bestimmen und selbst beherrschen können, mithin das Recht auf eine eigene Lebensführung nicht Dritten zu überlassen, lässt sich allein in jener Einsicht finden, die sich im Inneren des Menschen offenbart – als die Wegweisung, das zu tun, was im Gewissen als das Bessere erkannt werden kann.²⁴

3. Gewissensfreiheit: die Befähigung zu handeln als die Bestimmung durch Sinn

Das ist der Grund, warum jeder Mensch das Recht haben muss, frei zu sein, seinem Gewissen zu folgen. Es ist die einzige Möglichkeit,

rerum ordo“ der Philosophie, [in:] *Facetten der Kantforschung. Ein internationaler Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 11 ff.

²³ Die Berufung auf das Gewissen meint selbstverständlich nicht, eine Meinung ins Feld zu führen, sondern macht nur Sinn, wenn sie als Begegnung mit der Wahrheit des Seins begriffen wird; vgl. H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen 1954, S. 196: „Im Gewissen leben heißt: der verkehrten und verkehrbaren Ordnung wirklichen Geschehens die unverkehrbare Ordnung der Wirklichkeit entgegenzustellen. Wer diese Spannung aufhebt, hebt das Gewissen auf.“

²⁴ Um den Verirrungen einer Privatmoral vorzubeugen, bedarf diese innere Einsicht natürlich eines allgemeinen Abgleichs dergestalt, dass sie zu einer Form gebracht wird, die den Ansprüchen einer Regel genügt. Eben dieser Aufgabe widmet sich, wenn man es richtig versteht, das Naturrecht.

frei – im Sinne von: fähig – zu sein zum Handeln. Deshalb ist die Gewissensfreiheit – also die Freiheit, das zu tun, was der Stimme des Gewissens entspricht – tatsächlich die Freiheit aller Freiheiten, weil der Mensch keine andere Möglichkeit hat, sich und sein Handeln selbst zu bestimmen und vor fremden Einflüssen zu schützen. Eben diese Freiheit aller Freiheit, die Gewissensfreiheit, nennen wir Glaubensfreiheit: als die geprüfte und begründete Überzeugung von dem, was recht ist, dass der Mensch es tut. Geprüft wird diese Überzeugung im Abgleich des eigenen Ermessens mit dem Ermessen der Anderen – darin der Annahme von der Gleichheit aller Menschen in ihrem unveräußerlichen Wert folgend.

Unser Gewissen lässt sich – vor allem in der von Sokrates überlieferten Form einer abratenden, warnenden Stimme – nicht bestechen. Es lässt sich nicht vertrösten, nicht täuschen und es lässt nicht mit sich verhandeln. Seine Forderung zielt auf das Unbedingte – also das, was immer, überall und unter allen Umständen gilt. Das aber ist nichts anderes als die Grundlage, ja, der innere Antrieb unseres Glaubens: die Anerkennung des Unbedingten und Bedingungslosen²⁵, eben der Blick auf das, was wir jenseits der Grenzen unserer erbarmungswürdigen endlichen Unzulänglichkeit erhoffen. Gewissensfreiheit ist, diesem Sinn nach, Glaubensfreiheit – die Quelle aller menschlichen Handlungsfähigkeit als Freiraum der Entscheidung.

Diese Freiheit zu Sinn-Suche, Sinn-Erkennen und Sinn-Bestimmung öffnet unser Leben auf eine Bewegung – eine Kraft – hin, die wir Selbstbestimmung nennen. Das Wort meint nichts anderes als die Anerkennung von Offenheit angesichts der Sinnfrage. Diese Offenheit ist von Dauer, sie währt bis an das Ende unseres Lebens. Und damit kommt Jan Patočka ins Spiel, der in seinem Spätwerk, das er *Ketzerische Essays zur Geschichte der Philosophie* überschrieben hat, davon spricht, dass

²⁵ In diesem Sinne ist von der Geburt der Metaphysik aus der Erfahrung des Gewissens zu sprechen; vgl. L. Honnefelder, *Vernunft und Gewissen. Gibt es eine philosophische Begründung für die Normativität des Gewissens?*, [in:] *Der Streit um das Gewissen*, hg. v. G. Höver u. L. Honnefelder, Paderborn 1993, S. 113 ff., hier S. 117.

uns der Sinn nicht in den Dingen unmittelbar gegeben ist, sondern dass es auf die Bereitschaft ankommt, „sich den Sinn als Weg anzueignen“²⁶.

Ich glaube, damit ist Patočka dem auf der Spur, was wir das europäische Denken nennen können. Europa hat ja, wie Rémi Brague eindrucksvoll darstellt, eine „exzentrische Identität“, die aus Anleihen besteht, wie sie Europa in seiner Geschichte bei den Anderen gemacht hat.²⁷ Diese Anleihen bei ursprünglich Fremden sind dann verschmolzen zu einem Selbstverständnis, in dessen Mittelpunkt ein Denken über das Denken steht. Das europäische Denken ist ein Denken in Bewegung, im Fortgang, in der Veränderung. Folgerichtig war und ist Europa nicht die Entfaltung einer Programmidee, sondern die immer unabgeschlossene und fortdauernde Suche nach einer Programmidee.

Man kann deshalb mit gutem Grund die Geschichte Europas als die Entwicklung einer Heuristik bezeichnen. Wer neue Einsichten gewinnen will, muss lernen – hier sei noch einmal an Patočka erinnert – „in einem fraglichen Sinn“²⁸ zu leben. Der europäische Lebensentwurf, so verstanden, setzt die Freiheit voraus und findet zum Menschen in dessen Selbstbezeugung der Freiheit zum selbstbestimmten Handeln nach Maßgabe seines Gewissens. Die Überzeugung von der Freiheit ist ein Glaube. Im Wissen um die Hinfälligkeit unseres Wissens schafft dieser Glaube der Freiheit zu handeln den Raum und ist zugleich die Voraussetzung, sich den Sinn als Weg aneignen zu können. Allein diese Überzeugung schützt vor Fremdbestimmung. Und sie beharrt darauf, dass es einen Sinn gibt, der in den Dingen liegt und sich aneignen lässt. Der tiefere Sinn der Dinge, soweit sie unser Handeln berühren, offenbart sich im Gewissen. Mitnichten ist es umgekehrt, wie es die Umgangssprache heute manchmal nahelegt. Die Stimme des Gewissens – und sie allein – bringt den Sinn zu Gehör. Nur das rechtfertigt ihre Heiligkeit; nur deshalb darf sie beanspruchen, das letzte Wort zu haben.

²⁶ J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Geschichte der Philosophie*, hg. v. H. R. Sepp, Frankfurt am M. 2010, S. 98.

²⁷ R. Brague, *Europa. Seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, hg. v. Ch. Böhr, Wiesbaden 2012.

²⁸ J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Geschichte der Philosophie*, S. 96.

Nun ist auch diese Stimme nicht vor Irrtum gefeit. Doch selbst in diesem Fall des Irrrens bleibt sie die letzte Quelle menschlicher Erkenntnis. Deshalb muss sie umfassend geschützt werden. Heute entfalten wir diese Glaubensfreiheit in ihrer positiven wie negativen Dimension: als die Freiheit, das zu tun, was dem eigenen Gewissen entspricht – und als die Freiheit, von den Glaubensangelegenheiten Anderer dort, wo unser eigenes Gewissen berührt ist, unbehelligt bleiben zu dürfen. Das klingt einfacher, als es sich nicht selten im Alltag darstellt. Aus eben diesem Grund wird auch in Kulturen, die sich im Grundsatz auf das Recht der Glaubensfreiheit verständigt haben, um die Auslegung dieses Grundsatzes immer wieder heftig gerungen. Doppelt und dreifach gilt das für Kulturen, die sich grundsätzlich schwer tun, dieses Recht überhaupt anzuerkennen. Und so ist Glaubensfreiheit eine in weiten Teilen der Welt noch lange nicht eingelöste Forderung. Menschen werden verfolgt, weil sie ihrem Gewissen folgen, und folglich etwas glauben oder tun, was den Überzeugungen anderer Teile der Gesellschaft widerspricht: kulturellen Überzeugungen zum Beispiel, oder politischen Überzeugungen – aber eben gelegentlich auch anderen religiösen Überzeugungen. Oft ist es eine Mischung aller drei Beweggründe, die Verfolgung auslöst oder veranlasst – stets aber liegt der Verfolgung eine Leugnung der Glaubensfreiheit zugrunde.

Ein letzter, wichtiger Punkt sei abschließend hinzugefügt: Oft ist die Verfolgung Andersgläubiger religiös bemäntelt, tatsächlich aber politisch oder kulturell veranlasst: nämlich immer dann, wenn religiöse Postulate zu politischen Programmen werden – sei es, dass Religion ihre politische Wirksamkeit steigern will, oder sei es, dass Politik nach einer Rechtfertigung im Religiösen sucht. Immer ist die Folge solcher wechselseitiger Inanspruchnahmen, dass sich weltliche Macht als göttliche Herrschaft ausgibt – und umgekehrt: Wann immer Menschen ein göttliches Gebot zur Durchsetzung ihres Anspruchs auf weltliche Herrschaft missbrauchen, kommt die Glaubensfreiheit unter die Räder. Deshalb ist die Trennung von göttlichem Heil und menschlicher Herrschaft die unverzichtbare Voraussetzung für die Anerkennung der Freiheit des Glaubens.

Wenn die religiöse Legitimation für das politische Interesse missbraucht wird, meint der Rekurs auf das Gewissen – wie heute oft beobachtet werden kann – eben gerade nicht die Bezugnahme auf den Sinn der Dinge, wie er sich in der Stimme des Gewissens zu Gehör bringt. Vor allem in der politischen Rhetorik wird der Begriff des Gewissens gerne als letztgültige Rechtfertigung einer Entscheidung angeführt in der Hoffnung, so dem Druck der Argumentation entfliehen zu können. Damit wird der Eindruck erweckt, das Gewissen könne einen Sinn die Dinge legen, indem es sie subjektiver Disponibilität unterwirft. Besonders Politiker geben eine solche Meinung zu erkennen. Aber es verhält sich genau umgekehrt: Das Gewissen ist deshalb heilig, weil es gerade nicht, wie die Klugheit zum Beispiel, auf Verfügbarkeiten und Entscheidungsspielräume schießt, sondern den Sinn der Dinge, auf die es sich richtet, bedingungs- und umstandslos, also wahrheitsgemäß, zu Gehör bringt.

So sehr beide Bereiche – göttliches Heil und menschliche Herrschaft – nach einer strengen Trennung verlangen, so sehr muss allerdings bewusst bleiben, dass diese getrennten Bereiche einen gemeinsamen Bezugspunkt haben; eine Schnittmenge, die von beiden geteilt wird: in der Überzeugung von der Freiheit des Gewissens und des Glaubens. Allein diese Überzeugung schützt vor Vereinnahmung – und damit vor Krieg und Bürgerkrieg. Sie ist allerdings ein Glaube, ein Glaube an die Wahrheit des Menschen – ein Bekenntnis, für das wir heute den philosophisch-politischen Begriff der Würde²⁹ gefunden haben: als eine „letzte Wahrheit“, in der sich das Verfassungsdenken jenseits von Pluralismus und Relativismus heute verankert.

Deshalb ist der Staat, der – wie die liberale Demokratie – auf dieses Bekenntnis den Anspruch einer Rechtmäßigkeit baut, kein neutraler Staat. Denn er gründet in einer Überzeugung, die ein Glaube ist, und für diese Überzeugung – man kann auch sagen: für diese seine Wahrheit – muss er streiten: streiten auch gegen den vor allem im westlichen

²⁹ Dazu W. Schweidler, *Über Menschenwürde. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens*, Wiesbaden 2012.

Europa oft geltend gemachten Anspruch, die Neutralität des Staates so zu verstehen, dass vom Staat erwartet wird, den Grund seiner Gründung selbst zu neutralisieren und seine anthropologische Axiomatik zu vergessen. Dieses Ansinnen aber heißt nichts anderes, als dass der Staat den Grund seiner Gründung verfügbar macht. Dann aber würde er seine eigene Rechtfertigung selbst in nicht in Frage, sondern in Abrede stellen. Nur im Bekenntnis zur Freiheit des Glaubens – als der Freiheit aller Freiheiten – bleibt der moderne Staat dem Grund seiner Gründung treu. Und nur in dieser Treue findet sich eine verlässliche Grundlage des Friedens, innergesellschaftlich wie weltweit.

Bibliographie

- Augustinus, Aurelius, *De civitate Dei*, um 413–426.
- Benedikt XVI., *Botschaft zum Weltfriedenstag 2011*, Rom 2011.
- Bickel M., Rainer H., *Schlimmer als Dschingis Khan. Der Islamische Staat vertreibt die Christen aus Mossul – sie fürchten im ganzen Land um ihre Existenz*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ v. 23. Juli 2014.
- Böhr Ch., *Freiheit: ein Aufriss*, [in:] *Zwischen Philosophie und Theologie. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen*, hg. v. J. C. Pech u. A. Schachenmayr, Heiligenkreuz 2013, S. 67 ff.
- Ders., *Habermas Kehre*, „Die Tagespost“ v. 13. Dezember 2011.
- Ders., *Die Selbsterfahrung des Handelns in der Unberechenbarkeit des Lebens. Zur Wiederentdeckung von Kants „novus rerum ordo“ der Philosophie*, [in:] *Facetten der Kantforschung. Ein internationaler Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 11 ff.
- Brague R., *Europa. Seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, hg. v. Ch. Böhr, Wiesbaden 2012.
- Foerster H. von, Pörksen B., *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*, Heidelberg 1999.
- Giussani L., *Zum Unendlichen offen. Die Frage nach dem religiösen Sinn*, Einsiedeln u. Freiburg im Br. 1992.
- Habermas J., *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, [in:] ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011, S. 13 ff.

- Haeffner G., *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, [in:] *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Erklärungsversuch*, hg. v. F. Ricken, Stuttgart 2004, S. 15 ff.
- Hinske N., *Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 109 (2000) S. 169 ff.
- Honnfelder L., *Vernunft und Gewissen. Gibt es eine philosophische Begründung für die Normativität des Gewissens?*, [in:] *Der Streit um das Gewissen*, hg. v. G. Höver u. L. Honnfelder, Paderborn 1993, S. 113 ff.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781.
- Kuhn H., *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen 1954.
- Maritain J., *The ontological and epistemological elements of natural law*, [in:] ders., *Natural law. Reflections on theory and practice*, ¹1943, hg. v. W. Sweet, Neudr. South Bend, Indiana 2001.
- Ders., *Über die Philosophie der Menschenrechte*, [in:] *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium*, hg. v. J. Maritain, Zürich 1951, S. 95 ff.
- Patočka J., *Ketzerische Essays zur Geschichte der Philosophie*, hg. v. H. R. Sepp, Frankfurt am M. 2010.
- Sandkühler H. J., *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg u. München 2014.
- Schweidler W., *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg u. München 2008.
- Ders., *Über Menschenwürde. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens*, Wiesbaden 2012.
- Der Verfasser ist Mitglied im Institut für Philosophie der Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz/Wien und ist Herausgeber der Reihe *Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft* im Verlag Springer VS, Wiesbaden.