Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 88 (1994)

Artikel: An der Wurzel aller Freiheiten : die Gewissensfreiheit

Autor: Turchetti, Mario

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-130254

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

An der Wurzel aller Freiheiten: die Gewissensfreiheit

Mario Turchetti

Als Historiker der Neuzeit drängt sich mir der Eindruck auf, dass der frühmoderne Begriff von Gewissens- und Gedankenfreiheit unserer eigenen Zeit, die so intensiv um ein adäquates Verständnis der Menschenrechte ringt, häufig unterschätzte, in Wirklichkeit aber wertvolle Argumentationshilfe werden kann. Dies gilt um so mehr, als – ich zitiere den Juristen Gérard Cohen-Jonathan[1] – «die Rechtswissenschaft zur Maxime erhoben hat, dass sich Freiheit auf die Gesamtheit der politischen, moralischen, philosophischen und religiösen Überzeugungen eines Individuums erstreckt», andererseits die Organe der europäischen Menschenrechts-Konvention «nicht die Kompetenz zu einer Definition von Religion besitzen», deren «Bestimmung daher dem Ermessensspielraum des einzelnen überlassen wird, unter Vorbehalt hinsichtlich ihrer Ausübung festgelegter Grenzen». Angesichts dieses Eingeständnisses eines der besten Spezialisten der gegenwärtigen Menschenrechts-Problematik können wir also getrost folgern, dass auch in unseren Tagen der Gebrauch zentraler Begriffe wie Religions-, Gewissens- und Gedankenfreiheit dornig, wenn nicht vage ausfällt. Vor diesem Hintergrund aber sind auch Juristen, Theologen und Philosophen zu vorsichtigem und bedachtsamem Umgang mit diesem Thema aufgerufen. Einen Titel wie «Gewissensfreiheit» zu wählen – ich habe dieses Referat als Antrittsvorlesung am 4. Februar 1994 an der Universität Freiburg gehalten –, ist angesichts der Unzahl sich daraus ergebender Fragestellungen zugegebenermassen ein kühnes Unterfangen – nicht zu-

[1] La Convention européenne des droits de l'homme, Aix-en-Provence/Paris 1989, 481 f.

letzt auch deshalb, weil die Menschen zu allen Zeiten leidenschaftlich nach dem Wesen von Freiheit und Freiheiten geforscht haben. Was den zweiten Bestandteil unseres Leitbegriffs, das Gewissen, betrifft, so spielt es in dieser Untersuchung die Hauptrolle, denn erst durch das Gewissen wird die Quintessenz des Humanen fassbar, sein Wille, seine rationale und spirituelle Dimension, seine Existenzberechtigung als eigenständige rechtliche Grösse. Zugleich wird im folgenden der Begriff Gewissen aber auch wiederum einzuschränken sein, da im hier angelegten historischen Kontext naturgemäss der an sich wertvolle Beitrag der Psychologie, Psychoanalyse und verwandter Wissenschaften in den Hintergrund und dementsprechend das Gewissen aus philosophischer, theologischer und rechtlicher Perspektive in den Mittelpunkt treten wird, so dass auf diese Weise unsere Einbildungskraft das Gewissen im Inneren des Menschen, in seinen unerforschlichsten Abgründen, in engster Tuchfühlung mit seinen nicht weniger noblen und geheimnisvollen Geschwistern, der Seele und dem Geist, zu verorten hat.

Das Gewissen, von dem hier die Rede ist, kann provisorisch als Leitstelle der kognitiven Tätigkeit (Philosophie), als innere Stimme des handelnden Willens (Moraltheologie) und schliesslich in der Rechtswissenschaft als die das Individuum zur rechtlichen Verantwortlichkeit bestimmende Identität definiert werden.

I. Erfindung oder Entdeckung des Gewissens (von den Ursprüngen bis ins 17. Jh.)

Am Ursprung des Gewissens-Begriffes finden wir das Substantiv συνείδησις und das verbum συνειδέω, die sich bei den griechischen Philosophen beide auf Erkenntnis und Moral beziehen (Demokrit, Fr. 297, wendet «Gewissen» daher auf «Menschen» an, «die sich der ihr Leben ausfüllenden bösen Taten bewusst sind»). Die griechischen Autoren verwenden den Ausdruck, freilich selten, um inneres Zeugnis und Empfinden zu bezeichnen, und zwar in Wendungen wie gutes oder schlechtes Gewissen, seinem Gewissen gemäss sprechen etc. Jedoch gewinnt «Gewissen» erst im 1. Jh. n. Chr. seine bedeutsamsten semantischen Komponenten, als es sich nämlich mit den

Normen der christlichen Religion verbindet. Jetzt ist das Gewissen gleichsam der bevorzugte Ort der Seele geworden, an dem das ewige Licht göttlicher Liebe für die Menschheit strahlte. Es mag sein, dass der neue Glaube, auf der Suche nach einem Wachstum und freie Entfaltung garantierenden sicheren und innerlichen Refugium, das Gewissen zur Erfüllung seiner Erlösungs-Mission gewählt hat, die das vorherbestimmte Gewissen in einer Art zweiten Schöpfung mit einer göttlichen Aura umkleidete: «Es werde das Gewissen, und das Gewissen ward»! In der Tat fehlt der Begriff Gewissen dem Alten Testament weitestgehend (Weisheit 17, 10–11) und findet sich in den Evangelien an keiner Stelle. Erst Paulus führt ihn ein, um ihn ca. 30 mal zu verwenden. In seinen Briefen dürfte «Gewissen» durch die Verbindung mit «Freiheit», die der Religion vorher nicht gekannte Dynamik verleiht, einen neuen Status gewinnen. Die ebenfalls neue Idee der christlichen Freiheit findet so Eingang in die Sprache des Heidenapostels (1. Kor. 10,29; 2. Kor. 3,17) und bezeichnet die Befreiung des Christen von der Unterwerfung unter die Zeremonien des mosaischen Gesetzes. Von da an haben, zusammen mit Hieronymus, Augustinus und Ambrosius, die mittelalterlichen Theologen von Bernhard von Clairvaux, Abélard bis zu Thomas von Aquino mehr an einer Schärferfassung von Gewissen als von Gewissensfreiheit gearbeitet. Daher schält sich das Gewissen immer mehr als bevorzugter Ort des Glaubens heraus.

Doch gerät die Gewissensfreiheit erst im Reformationszeitalter ins Visier der Theologen. Luther, Zwingli, Melanchton und Calvin entwickeln eigenständige Theorien zur Gewissensfreiheit, die als expliziteres Konzept schliesslich das der christlichen Freiheit ersetzt. Für Luther war die christliche oder evangelische Freiheit die Gewissensfreiheit, durch die das Gewissen von den Werken befreit wird. [2] Und Calvin präzisierte, dass die christliche Freiheit «bewirkt, dass die Gewissen nicht dem Gesetz des Alten Testaments, gezwungen durch die Notwendigkeit des Gesetzes, dienen, sondern vom Joch des

[2] Martin Luther, De votis monasticis, in: Werke. Weimarer Ausgabe, Bd. 8, 606, zitiert nach J. Lecler, Liberté de conscience, origine et sens divers de l'expression, in: Recherches de sciences religieuses 54 (1966) 375. Vgl. dazu A. Dufour, La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs, in: H.R. Guggisberg, F. Lestringuant, J.-C. Margolin (Hg.), La liberté de conscience (XVIe–XVIIe siècles). Actes du colloque de Mulhouse et Bâle (1989), Genève 1991, 15–20.

Gesetzes befreit dem Willen Gottes frei gehorchen». [3] Im protestantischen und vor allem calvinschen Denken definiert sich Gewissensfreiheit vorrangig als Gehorsam gegenüber dem Gotteswort, zumindest auf theologischem und seelsorgerischem Gebiet.

Anders liegen die Verhältnisse auf der gesellschaftlichen und rechtlichen Ebene. Dort gewinnt Anfang der 1560er Jahre der Begriff Gewissensfreiheit eine neue Dimension. Er wird zur Formel, zur Theorie und zum Programm zugleich, das individuelles Bewusstsein mit der öffentlichen Sphäre, mit der politischen Ordnung, ja mit bewaffnetem Widerstand in Beziehung setzt, wird doch «Gewissensfreiheit» mit dem Beginn der Religionskriege zu einer Parole, zum Schlachtruf und findet sogar in die juristische Fachsprache Eingang. Im März 1563 verzeichnet das Edikt von Amboise, das eine Kampfpause im Bürgerkrieg bedeutet, in seinen Artikeln 1, 4 und 6, dass Edelleute in ihren Wohnsitzen in Gewissensfreiheit leben dürfen und dass die mit Residenz in Paris dorthin zurückkehren können, «ohne wegen der Vergangenheit oder in der Zukunft wegen ihres Gewissens gezwungen, belangt oder belästigt werden zu dürfen». Doch sind die Gesetzgeber gewitzt und vorsichtig genug, um Gewissensfreiheit von freier Kultusausübung zu unterscheiden. Erstere bleibt garantiert, auch in den späteren Kriegen und in den Edikten, die als Edit de concorde, Edit de réunion, Edit de pacifiction oder auch unter dem missverständlichen und mit Vorsicht zu benutzendem Titel Edit de tolérance Eintracht, Anschluss, Befriedung oder gar «Toleranz» versprechen. Doch bleibt die andere, die äussere Freiheit des Glaubensbekenntnisses Einschränkungen unterworfen. Ein Grossteil der Debatte konzentriert sich auf die Frage der Kult-Freiheit, eine Art Ausstülpung der Gewissensfreiheit in die soziopolitische Realität hinein. Und von jetzt an erscheint ein Begriff, der katholische wie protestantische Machthaber gleichermassen beunruhigt: Religionsfreiheit. Je mehr man von ihr spricht, desto alarmierender wird sie. Denn alle Angehörigen der Mehrheits-Religion, seien es die Katholiken in Frankreich oder die Calvinisten in den Niederlanden, weigern sich, religiösen Pluralismus zuzulassen, hinter dem man religiöse Gleichgültigkeit und Ketzerei wittert.

[3] Jean Calvin, Institution de la religion chrétienne, III, 19,2–8; zitiert nach Lecler, Liberté de conscience, 379.

Bleibt also das Prinzip Religionsfreiheit vielfältig verdächtig, so hat sich die Idee der Gewissensfreiheit zu Beginn des 17. Jh. bereits auf breiter Front durchgesetzt, zumindest bei den Protestanten, wo, in England vor allem, Abhandlungen zu ihr in reicher Zahl erscheinen. Die Katholiken wiederum konzentrieren ihre Untersuchungen auf das Wesen des Gewissens selbst. Als Produkte einer neuen Scholastik faszinieren die Debatten über das Gewissen die Theologen in Spanien, Italien und Frankreich, wo die beschlagensten Fachleute, vor allem Dominikaner und Jesuiten, auf die Schriften Abélards, des hl. Bernhard und vor allem des Aquinaten zurückgreifen und die Kommentare nachgedruckt werden, die die Theologen des 16. Jh. dessen Werk gewidmet hatten (Domingo Bañez, Juan de Santo-Thomás, Grégoire de Valence, Gabriel Vazquez u.a.). Dazu gesellen sich im 17. Jh. die Kommentare von François de Bonne-Espérance, Vincenzo-Luigi Gotti, Guillaume-Vincent de Contenson, Charles-René Billuart und anderer. Darin wird eine Fülle von scharfsinnigen Erläuterungen zu Begriffen wie Gewissheit, Überzeugung, unüberwindlicher Irrtum, wahrhaftiges Gewissen, irrendes Gewissen, zweifelhaftes Gewissen, wahrscheinliches Gewissen entwickelt. Die Lehre vom Probabilismus, dass man nämlich der wahrscheinlichen Lösung zu folgen hat, zuerst den Dominikanern, danach den Jesuiten teuer, läuft schliesslich Gefahr, im Laxismus zu versinken, der auf die Aufhebung der kirchlichen Verbote abzielt. Dem stellen sich die Jansenisten mit ihrem Rigorismus entgegen, der sich in der Lehre vom Tutiorismus niederschlägt, welche besagt, dass man die sicherste Lösung zu wählen hat, während die Dominikaner den Probabiliorismus entwickeln, dass man sich nämlich für die wahrscheinlichste Lösung zu entscheiden hat, während die Literatur zu Gewissens-Fällen, die Kasuistik, die grosse Mehrheit der Gläubigen viel stärker anzieht. Doch bleibt nichtsdestoweniger die gesamte Debatte rein theologisch [4], denkt doch keiner der in sie eingreifenden Autoren daran, die akademische Ebene zu verlassen und die Probleme auf ihre soziale, geschweige denn politische Relevanz hin zu überprüfen.

[4] S. J.-P. Massaut, Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne, in: La liberté de conscience, 237–255.

Aus gutem Grund: hätte man das Verhältnis von obrigkeitlichen Rechten und Gewissensfreiheit tiefer durchdacht, so wäre die herrscherliche Macht in Religionsangelegenheiten in Frage gestellt worden.

So, nämlich politisch, gestellt aber nahm sich die Frage unterschiedlich aus, denn sie musste jetzt Moraltheologie und politische Philosophie verquicken und Hintergedanken wecken, die für die Auffassung von der Macht des Fürsten und für die Gehorsamspflicht der Untertanen weitreichende Folgen zeitigten. Auf diesem Feld bewegen sich die Diskussionen in protestantischen Ländern, in England, aber auch in Frankreich, wo jeweils besondere geschichtliche Umstände zu dieser Ausprägung beitragen. In Frankreich nämlich sind die Reformierten um so intensiver auf das Problem Gewissensfreiheit verwiesen, je restriktiver das Edikt von Nantes gehandhabt wird. Und je heftiger man diskutiert, um so mehr polarisieren und vermehren sich die Meinungen, so dass die Synoden der reformierten Kirchen in Frankreich die Vielfalt der theoretischen Stellungnahmen zum Thema kaum noch zu kontrollieren vermögen und Orthodoxie zu erzwingen versuchen. So wird die ursprüngliche calvinistische Theorie wieder eingeschärft, um der erneuerten Lehrdebatte des 17. Jh. Rechnung zu tragen und zugleich die theologische Lehre des Gründers und seines Apostels aus dem vergangenen Jahrhundert zu bewahren. Doch wie sollte man die Standpunkte von Calvin und Beza zur Frage der Häretiker in einer Lage aufrechterhalten, in der nur religiöse Toleranz das Überleben der Reformierten in Frankreich garantieren konnte? So sollte sich an der Frage der Gewissensfreiheit die Spaltung des reformierten Lagers vollziehen. Folgt man dem Pastor Elie Saurin, der 1697 ein wichtiges Werk mit dem Titel «Reflexionen über die Rechte des Gewissens» verfasste, so teilte der Streit über die Gewissensfreiheit die Reformierten in drei Gruppen: auf der einen Seite das «Haupt der Indifferenten», Pierre Bayle; das andere Extrem vertritt Pierre Jurieu, Anführer der Unduldsamen. «Gott sei Dank», so Saurin, «sind beide extremen Parteien schwach an Zahl. Die grosse Mehrheit der Reformierten nämlich hält die Mitte zwischen Intoleranz und Indifferenz. Die, welche gemäss der Vorschrift des Apostels Wahrheit mit Liebe verfolgen, die, welche man unter dem Namen der moderaten Toleranten kennt und die man auch die mit Nächstenliebe Eifervollen nennen könnte, machen die eigentliche protestantische Partei aus, obwohl die Indifferenten

sie als intolerant verschreien und letztere sie in einen Topf mit den Indifferenten werfen.» [5]

Diese Spaltungen spiegeln eine Notlage wider, in der Ergebnisse von Lehrdebatten gravierende Auswirkungen auf gesellschaftlicher Ebene zeitigen konnten. Über Gewissensfreiheit diskutieren und daraus Konsequenzen für die religiöse Toleranz ziehen, das hiess zugleich, die Autorität der Obrigkeit in Religionsfragen zu beschneiden, so dass sich die Debatte über die Gewissensfreiheit notwendigerweise auf politische Fragen ausdehnte.

Das Verdienst, im Frankreich Ludwigs XIV. das Problem auf diese neue Weise zu stellen, kommt fraglos den Reformierten zu, doch nicht allen, vor allem nicht den sogenannten Orthodoxen, sondern nur einer von ihren offiziellen Kirchen an den Rand gedrängten, manchmal sogar exkommunizierten und folglich als Dissidenten betrachteten Minderheit protestantischer Denker namens Elie Saurin, Noël Aubert de Versé, Jacques Philipot nebst einigen weiteren weniger berühmten, wenn nicht unbekannten; unter ihnen allen ragt die Gestalt von Pierre Bayle heraus.

II. Das irrende Gewissen; Parität zwischen Orthodoxie und Häresie; das Gewissen als Einschränkung herrscherlicher Souveränität (Debatten vom Ende des 17. Jh.)

Pierre Bayle verblüfft seine Leser, zieht sich den Hass seiner Gegner und die Eifersucht seiner Glaubensgenossen zu – mit einer ebenso verstörenden wie dreisten These: «Ich behaupte, dass alles, was uns das recht erleuchtete Gewissen zur Beförderung der Wahrheit gestattet, uns auch das irrende Gewissen hinsichtlich dessen erlaubt, was wir für die Wahrheit halten. Das ist meine These, die ich belegen und erläutern will», ruft er in seinem «Philosophischen Kommentar über

[5] Elie Saurin, Réflexions sur les droits de la conscience. Où l'on fait voir la différence entre les droits de la Conscience éclairée et ceux de la Conscience errante. On réfute le Commentaire Philosophique, et le livre intitulé, Droits des deux Souverains Et on marque les justes bornes de la Tolérance civile en matière de Religion, Utrecht 1697, 4.

Christi Worte: zwinge sie zum Eintritt»[6] aus, dessen – an sich keineswegs neues – Basisprinzip darin besteht, «dass alles, was gegen das dictamen des Gewissens erfolgt, Sünde ist». 16 Jahrhunderte zuvor hatte Paulus analog an die überraschten Römer geschrieben (Röm. 14,23): «Was aber nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde». 12 Jahrhunderte später fand der Aquinate dafür die schlagendsten Formulierungen. Er hatte in seiner Summa theologica geschrieben, dass alles, was gegen das Gewissen geschieht, auch wenn es irrt, Sünde ist, auch wenn man, dem Gewissen folgend, nicht sicher ist, etwa Gutes zu tun. Diesen Sachverhalt erklärte er folgendermassen: weil das Gewissen Anwendung von Wissen ist, das zur Ratio gehört, könnte man sich fragen, ob «der Wille, der nicht der Vernunft gehorcht, schlecht ist, selbst wenn sie sich täuscht», und ob also «der Wille, der der Vernunft gehorcht, gut ist, auch wenn sie sich täuscht».[7] Denn für Thomas «hängt die moralische Qualität einer Handlung von ihrer Freiwilligkeit ab», so dass folglich «die Unwissenheit, die eine Handlung unfreiwillig macht, sie ihres moralischen Wertes beraubt, nicht jedoch jene Ignoranz, die die Freiwilligkeit belässt». Das Gewissen kann also auf zweierlei Art irren, freiwillig und unfreiwillig (im letzteren Fall durch «Unkenntnis irgendeines Umstandes, ohne dass Nachlässigkeit vorliegt»). Im ersten Fall «enthebt ein solcher (freiwilliger) Irrtum nicht vom moralisch Verwerflichen, so dass der Wille, der gemäss dieser irrenden Vernunft oder diesem irrenden Gewissen handelt, schlecht ist». Im zweiten Fall jedoch gilt genau der umgekehrte Schluss: «Ein solcher (unfreiwilliger) Irrtum der Vernunft oder des Gewissens enthebt der Schuld, so dass der Wille, der der irrenden Vernunft folgt, nicht schlecht ist».[8]

[6] Pierre Bayle, Commentaire philosophique sur les paroles du Christ, Contrains-les d'entrer, Où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, & l'on réfute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, & l'Apologie que S. Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglois du Sieur Jean Fox de Bruggs par M.F.F., Cantorbery (Amsterdam) 1682.

[7] S. Thomas Aquinas, Summa theologica, Torino 1963 (ed. P. Caramello) 101, Pars Prima Secundae, Quaestio XIX, articulus VI (Einwand 1): «Sed voluntas dicscordans a ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.»

[8] Ebd. Q. 19, a. 6 (Antwort). Ich folge der mittlerweile klassischen Übersetzung von S. Pinckaers O.P., in: Somme théologique, Bd. II, Paris 1984, S. 152f., ausser für den letzten Satz «ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala», den ich in eigener Übertragung bringe.

Doch blieb diese in der Tat kühne Position auf die theologische Ebene beschränkt. Mit Bayle aber erlebt die Diskussion einen qualitativen Sprung auf politisches Terrain. Dabei hing alles davon ab, was man unter irrendem Gewissen verstand. Hier bietet uns Bayle wertvolle Hilfestellung, denn er definiert diesen Schlüsselbegriff als das unwillentlicher oder unbezwingbarer Ignoranz unterworfene Gewissen, das von der Statthaftigkeit seines Handelns oder Glaubens durchdrungen ist. Zugegebenermassen eine komplizierte Definition, die glücklicherweise durch die vielen angeschlossenen Beispiele verständlicher wird: der vermeintliche Vater, der Mörder, der sich über sein Opfer täuscht, das Kind, das sich illegitim glaubt etc. Kehren wir ins 17. Jh. zurück, folgen wir volkstümlicher Einbildungskraft, die am stärksten vom klassischen Täuschungs-Fall der Frau entflammt wurde, die fälschlich glaubte, ihrem Gatten beizuwohnen, so schon in der Mythologie: ist Alkmene des Ehebruchs schuldig, als sie Jupiter in ihren Armen hielt, der sich, unsterblich verliebt, in die Gestalt des Amphytrion verwandelte, des geliebten Gatten, den Alkmene guten Gewissens nie betrogen hätte? Alkmene, so erklärt uns Bayle am Beispiel der Molièreschen Komödie, ist unschuldig [9], denn als sie Jupiter empfing, war sie – wenngleich fälschlich – überzeugt, Amphytrion zu empfangen. Noch beliebter ist im 17. Jh. der Fall Martin Guerre. Der berühmte Richter Jean de Coras, der den Betrüger, mit wahrem Namen Arnauld du Tilh, zum Scheiterhaufen verurteilt hatte, hatte ihn 1561 in seinem Buch «Denkwürdiger Entscheid des Parlaments von Toulouse» [10] unsterblich gemacht. Die düstere Geschichte von der fälschlich angenommenen Identität wird auch von Montaigne in seinem Essay III, 11, «Über Hinkende» erwähnt, mit der bezeichnenden Schlussfolgerung, dass Wahrheit und Lüge einerlei Gestalt haben. Im 17. Jh. aber verlagert sich das Interesse vom falschen Martin Guerre auf dessen echte Gattin, Bertrande de Rols, die, wie sie während des Prozesses behauptete, den Betrüger aufgenommen hatte im – fälschlichen – Glauben, ihren wahren Gatten zu empfangen. Bayle kommentiert ihren Fall wie folgt: «Eine Frau, die

[9] Pierre Bayle, Nouvelles lettres de Mr. Bayle, au sujet de sa Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg, Bd. I, Amsterdam 1715, 263.

[10] Jean de Coras, Arrêt mémorable de la Cour du Parlement de Toulouse contenant une histoire prodigieuse de nostre temps, avec cent belles & doctes annotations de monsieur maistre Jean de Coras, Conseiller en ladite Cour & rapporteur du procès, Lyon 1561.

guten Gewissens glaubt, dass ein Betrüger ihr legitimer Ehemann ist und ihn in ihr Bett aufnimmt, handelt nicht weniger statthaft, als wenn es ihr echter Mann wäre. Und wenn sie sich standhaft weigern würde, mit dem Betrüger zu schlafen, wäre sie genauso zu tadeln, als wenn sie sich ihrem wirklichen Gatten verweigerte».[11] Aus diesen Beispielen folgert Bayle, «dass der als Wahrheit verkleidete Irrtum uns zu denselben Dingen verpflichtet wie die Wahrheit». Das bedeutet keine vollkommene Gleichstellung von Irrtum und Wahrheit, denn der Irrtum muss unfreiwillig oder unüberwindlich sein, um seine Rechte einzufordern, und deshalb hat jeder Mensch andauernd nach der Wahrheit zu streben. Mit diesem Vorbehalt lässt sich genauer abschätzen, was Bayle mit wahrer Gewissensfreiheit meint, für die er folgende Regel festsetzt: «Dass man mit allen seinen Kräften daran arbeiten muss, die Irrenden durch lebendige und gute Gründe aufzuklären, aber ihnen die Freiheit belassen muss zu erklären, dass sie an ihren Überzeugungen festhalten und Gott nach ihrem Gewissen zu dienen, wenn man nicht das Glück hat, sie über ihren Irrtum aufzuklären».[12] Im Glauben Irrenden ist also Kultus-Freiheit gegeben, bis sie ihres Irrtums inne werden. Wo aber hat diese Toleranz ihre Grenzen?

Wenn der als Wahrheit verkleidete Irrtum dieselben Rechte genösse wie die Wahrheit, so hiesse das, Orthodoxie und Häresie gleichzusetzen. Durch solche Behauptungen hatte Bayle seine Zeitgenossen verunsichert, die folglich mit Anklagen gegen ihn als Vorreiter von Indifferentismus und Pyrrhonismus nicht sparten. Unserer Autor zog nämlich nicht weniger extreme Schlüsse hinsichtlich der Häresie, denn indirekt wurden alle religiösen Verfolgungen ja nur durch sie legitimiert. Dementsprechend Bayle: «Gott verpflichtet uns dazu, die Wahrheit zu lieben, vorausgesetzt, wir kennen sie; daraus wird ersichtlich, dass sie, sobald sie uns unbekannt ist, alle Rechte uns gegenüber verliert und, sobald sie ersichtlich wird, alle diese Rechte wieder zurückgewinnt».[13] Die Argumentation ist klar: Die Wahrheit kann ihre Rechte auf Vorrang und Ausschliesslichkeit nur geltend machen, wenn sie bekannt ist. Das aber heisst, dass die Häretiker, die ihre Religion für die echte halten, dasselbe Existenz-

[11] Bayle, Commentaire philosophique, 461 f.
[12] Ebd. 353.
[13] Bayle, Nouvelles lettres, 252 f.

recht wie die Rechtgläubigen besitzen. «Daher», so fährt Bayle fort – «führt es zu nichts zu behaupten, dass der als Wahrheit verkleidete Irrtum nicht an den Rechten der Wahrheit teil hat, denn weil jede Sekte sich als einzige im Besitz der Wahrheit glaubt, wendet jede auf sich an, was zugunsten der Wahrheit gesagt wird und schreibt den anderen zu, was gegen die Lüge ins Feld geführt wird. Und so entschlägt man sich am Ende jeder vernünftigen Argumentation und liefert das Schicksal der Religion dem Gesetz des Stärkeren und den lächerlichen Grundsätzen aus, die besagen: dies ist sehr gut, wenn ich es tue, aber wenn jemand anders es tut, ist es eine verwerfliche Handlung.»[14] Was Verfolgungen betrifft, so ist es leicht zu folgern, dass die Häretiker dasselbe Recht dazu haben wie die Orthodoxen, die sich, da im Besitz der Wahrheit, dieses Recht fälschlich vorbehalten. «Trotz alledem», so weiter Bayle, «gilt das folgende Bild von Häretikern und Rechtgläubigen: letztere sind die Kinder der Wahrheit und glauben es zu sein; erstere glauben auch, es zu sein, sind es aber nicht. Das Schickal der beiden Menschengruppen ist also ganz verschieden, doch sind sie vollkommen gleich hinsichtlich des Rechtes, das, was sie für Wahrheit halten, zu verehren.»[15]

Rechtsgleichheit zwischen erleuchtetem und irrendem Gewissen; Parität zwischen Orthodoxie und Häresie; Gleichstellung von Wahrheit und unbezwingbarem Irrtum: die Gewissensfreiheit war dabei, sich einen neuen Weg zu bahnen. Er ist neu, weil die Reformierten seit ihren Anfängen in der ersten Hälfte des 16. Jh. mit Einführung der Rechte der Gewissensfreiheit nur ihre eigene Gewissensfreiheit behaupten wollten, unter Ausschluss aller anderen, der Antitrinitarier, Sozinianer und manchmal selbst der Katholiken, und nur ihre eigene gelten liessen, weil sie nur ihr Gewissen als erleuchtet gelten liessen. Jetzt aber, am Ende des 17. Jh., bringt die Debatte eine neue, eine Freiheit aller Gewissen hervor, eine Freiheit, auf die alle Gewissen ein Anrecht haben, mit Ausnahme derjenigen versteht sich, bei denen zweifelhaft ist, ob sie überhaupt ein Gewissen haben, der Atheisten, der Ungläubigen, Glaubenslästerer zum Beispiel. Nun aber erstreckt sich die Gewissensfreiheit auf das Gewissen der Obrigkeit, des Herrschers, des Königs.

[14] Ebd. 291.
[15] Ebd. 253.

Von der Ebene der Wissenschaftsgeschichte und Moralphilosophie gehen wir jetzt zur politischen Philosophie über. Das 17. Jh. erlebt gleichermassen einen Aufschwung religiösen Glaubenseifers wie theologischer und juristischer Studien, die von der Naturrechts-Schule angeregt werden; so haben gerade die Rechtshistoriker in dieser Zeit entscheidende Beiträge zum Konzept Gewissensfreiheit zu bieten. (Das gilt vor allem für die Beschäftigung mit Juristen-Theologen wie Grotius und Philosophen-Theologen wie Locke.) Soviel aber ist sicher, dass nach in protestantischen Kreisen vorherrschender Meinung Gewissensfreiheit immer stärker als Teil des natürlichen Rechts betrachtet wird. Darüber hinaus hat das Edikt von Nantes, dem die französischen Reformierten seit 1598 unterworfen sind, die Unverletzlichkeit der Gewissensfreiheit fest verankert, sogar bei den Theoretikern des Absolutismus. Tatsächlich sind die in der Folge des Widerrufs von 1685 enfalteten Schikanen gegen die Reformierten nicht als gegen Ketzer gerichtete Schritte (ein damals bereits anachronistisches Konzept), sondern als Zwangsmassnahmen gegen eine – wie man am Hof vorzuwerfen nicht müde wird – verstockte Minderheit legal, die sich die Religion ihres Königs anzunehmen weigert. Damit wird die Diskussion darüber wieder lebendig, ob Herrscher und Magistrat Gewalt über das Gewissen ihrer Untertanen haben, wobei es sich im Grunde um die alte, doch nicht veraltete Frage nach der Autorität des Herrschers in Religionsangelegenheiten handelt: wie steht es mit der Zwangsgewalt staatlicher Instanzen (rechtgläubiger, versteht sich) gegen die Ketzerei? Und wie mit der häretischer Machthaber gegenüber ihren rechtgläubigen Untertanen? Eine keineswegs müssige Frage, denn manche wollten hinter der Denkfigur des ketzerischen Herrschers Ludwig XIV. selbst erkennen. Was die Zwangsgewalt des rechtgläubigen Herrschers betrifft, so gebe ich unter zahllosen anderen die Meinung von Elie Suarin ihrer Ausgewogenheit und Knappheit wieder. Gemäss dem Prinzip, dass der auf die Einschränkung seiner ketzerischen Untertanen abzielende Herrscher nicht Herr über das Gewissen ist, müssen letztere einem gerechten Gesetz nur insoweit gehorchen, «als ihr Gewissen sie in nichts verpflichtet». «Kann der Häretiker das Gesetz aber nur um den Preis befolgen, gegen sein Gewissen und in der Überzeugung zu handeln, die Menschen mehr als Gott zu fürchten, so ist dieses Gesetz ungerecht und tyrannisch und eine dem Gewissen gestellte Falle, ja sogar eine Anmassung der Rechte und

Autorität Gottes, des alleinigen Herren über das Gewissen.»[16] Die Anspielung an Apostelgeschichte 5,29 (Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen) bildet bei derartigen Diskussionen regelmässig den Schlussstein im Argumentationsgefüge. Das gilt auch für den zweiten Fall des häretischen Herrschers, in dem unser Autor direkter aufzutreten scheint. «Ich stelle meine Gedanken über das Verhältnis eines häretischen Herrschers zu seinen rechtgläubigen Untertanen ganz unverhüllt dar. Was der rechtgläubige Souverän gegenüber seinen häretischen Untertanen darf und was letztere hinzunehmen haben, wollen sie nicht zu Rebellen gegen die von Gott eingesetzte Macht und damit gegen Gott selbst werden, das darf der häretische Herrscher auch gegenüber seinen rechtgläubigen Untertanen, die sich dagegen nicht wehren können, ohne schuldig zu werden.» Elie Saurin setzt also in dieser Hinsicht eine perfekt ausbalancierte Entsprechung von Rechten und Pflichten fest, unabhängig von Orthodoxie und Heterodoxie, und er hält an einem geradezu geometrisch ausgewogenen Gleichgewicht zwischen den Rechten des erleuchteten und des irrenden Gewissens fest, «denn ein rechtgläubiger Herrscher hat nicht mehr Macht über das Gewissen seiner Untertanen als ein heterodoxer».[17]

Auf dieser am weitesten fortgeschrittenen Ebene der Diskussion über die Rechte des irrenden Gewissens stimmen selbst die Verfechter der entgegengesetztesten Standpunkte darin überein, dem Gewissen in der Rangfolge der höchsten Autoritäten einen Gott selbst vergleichbaren Platz zuzuschreiben. Jacques Philipot, auch er calvinistischer Pastor, geht so weit zu schliessen, dass «nach übereinstimmender Meinung die Rechte des Herrschers sich nicht so weit (d.h. auf die Gewissensfreiheit) erstrecken, weil hier das Recht des Gewissens und das Recht Gottes herrscht... Daraus aber folgt mit Notwendigkeit, dass alle Sekten der Welt, vorausgesetzt ihr Glaube führt nicht zur Zerstörung der Gesellschaft, in dieser Hinsicht in Ruhe gelassen werden müssen».[18]

[16] Saurin, Réflexions, 512.
[17] Ebd. 514f.
[18] Jacques Philipot, Les justes bornes de la tolérance. Avec la défense des mystères du Christianisme, Amsterdam 1691, 40ff. Zu ausführlicherer Behandlung des Themas s. Mario Turchetti, La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation, in: La liberté de conscience, 289–367.

III. Aktuelle Betrachtungen einer nicht aktuellen Debatte; oder das irrende Gewissen und die Probleme des Friedens und der Moral

Philipots Bemerkung zur Freiheit aller Gewissen bezeugt zusammen mit vielen ähnlichen Meinungen, dass sich am Ende des 17. Jh. das Prinzip Gewissensfreiheit ohne Wenn und Aber durchgesetzt hatte, in der Theorie sowie in der Moraltheologie. Was ihre rechtliche und verfassungsmässige Absicherung angeht, so stand der Gewissensfreiheit ein bis heute nicht abgeschlossener weiter Weg bevor. Im 16. und 17. Jh. neigten die mit ihr befassten Autoren aufgrund ihrer theologischen, philosophischen und juristischen Betrachtungen dazu, dem Gewissen volle Verantwortung in der religiösen Praxis wie im moralischen und sozialen Verhalten zu übertragen und durch eine solche Überhöhung der Gewissenswerte zugleich die religiösen und bürgerlichen Menschenrechte mit zu erheben, ja die Gewissensfreiheit als Grundrecht zu verankern. Ein vertieftes Eingehen auf diese etwas in Vergessenheit geratene Debatte über die Rechte des Gewissens kann zu einem vertieften Verständnis unserer eigenen Probleme im 20. Jh. führen, in dem Menschen-, Kinder- und Frauenrechte so sehr im Zentrum politischen, kirchlichen und allgemein intellektuellen Interesses stehen; gerade deshalb ist es nützlich, im Lichte historischer Kenntnisse die Motive, Ursachen und Gründe von Intransigenz und Intoleranz in unserer jüngsten Vergangenheit zu überdenken. Vollziehen wir zu diesem Zweck den qualitativen Sprung vom kognitiven zum – bereits in der Antike so bezeichneten – pragmatischen Aspekt geschichtlicher Betrachtung. Mit anderen Worten, versuchen wir unser historisches Wissen über die Gewissensfreiheit als zur Anwendung in unseren eigenen Tagen bestimmtes Material zu betrachten, ohne darüber die unterschiedlichen geschichtlichen Rahmenbedingungen zwischen in manchem vergleichbaren historischen Epochen zu nivellieren. Konzentrieren wir uns zu diesem Zweck auf die heute mehr denn je brennenden Probleme des friedlichen Konsenses und Ausgleichs. Aus der Geschichte haben wir gelernt, dass die Haltung des Doktrinärs jeglicher Aushandlung von religiösen und soziopolitischen Kompromissen im Wege steht. Als Doktrinär verstehe ich dabei jeden durch ein dogmatisches System geprägten Menschen, sei er Politiker, Parteihaupt oder Vertreter welcher Orthodoxie auch immer. Nach sich über ein Vierteljahrhundert erstreckender Be-

schäftigung mit den religiösen und politischen Kontroversen des frühmodernen Europa erlaube ich mir die folgende Meinung zu den Problemen des Weltfriedens. Die Ideen, Theorien und Auffassungen von Welt und Mensch, kurz die Ideologien, sind konkreter, manchmal gewalttätiger als die Waffen, die man zu ihrer Verteidigung ergreift, sie sind die wirklichen Antriebskräfte individuellen und kollektiven Verhaltens. Nachdem ich vor allem die Anstrengungen und Strategien untersucht habe, die die moderaten, um religiösen und politischen Frieden bemühten, die vermittelnden und ausgleichenden Protagonisten des Konsenses entwickelt haben, glaube ich daraus eine Lehre ziehen zu dürfen, die mitnichten utopisch sein muss: Kehren wir zu den Lehren der Moral zurück, streichen wir die Ideologien aus, widmen wir uns der Ethik. Ich spreche wohlgemerkt von Moral und Ethik, nicht von Religion oder doch höchstens von den moralischen Normen, die jede Religion in ihrer Lehre enthält. Jeder Versuch, Frieden zu stiften, setzt von seiten der Unterhändler die Bereitschaft zu Zugeständnissen als conditio sine qua non voraus. Nun aber besteht zwischen der zutiefst verwurzelten Überzeugung, im Besitz der Wahrheit zu sein, und dem Aushandeln eines Kompromisses kein unübersteigbares Hindernis, selbst wenn dazu Abstriche von der einen und unteilbaren Wahrheit hingenommen werden müssen – vorausgesetzt, man versteht diese Wahrheit souverän, von humanitären Prinzipien geprägt und unter dem Primat der Moral. Auf der anderen Seite ist es mehr als unwahrscheinlich, dass Doktrinäre – seien es intransigente Theologen aller Konfessionen des 16. und 17. Jh. oder die Ideologen unserer Tage, gleich welcher Kultur, Religion oder ethnischen Zugehörigkeit – sich jemals mit ihren Gesprächspartnern verständigen können. Dogmatismus, wie verschleiert er auch immer auftreten mag, Intransigenz, das blinde Vertrauen auf den alleinigen Besitz der Wahrheit und fundamentalistische Überzeugungen, so verständlich sie sein mögen, lähmen sehr oft jegliches Verhandeln. Übereinkommen erreicht nur der, der der entgegengesetzten Meinung sein Ohr zu schenken geneigt ist, so irrtümlich, doch zugleich unüberwindlich verwurzelt sie auch sein mag. Daher hat jeder Friedensvermittler vor allem unter dem Primat der Moral zu handeln. Solche Bemerkungen zu politischen und humanitären Problemen bestätigen auf wissenschaftlicher Ebene die Bedeutung der Wahrheit. Als Historiker und Professor für Geschichte bin ich davon überzeugt, dass alle der Annäherung an die historische

Wahrheit gewidmeten Anstrengungen Früchte tragen; ja ich bekenne mein grenzenloses Vertrauen in den Fortschritt der Geschichtsschreibung hin zur Wahrheit. Auf der Grundlage dieses Credos sollte man m.E. die Geschichte der Gewissensfreiheit in der Moderne neu durchdenken, haben doch die mit ihr befassten Autoren den Stellenwert der Gewissensfreiheit für Gesellschaften, Staaten und für ein Weltsystem bestimmt, in dem der Mensch in Harmonie mit seinesgleichen und mit der Natur zu leben vermag. Bei dieser Suche nach einer menschenwürdigen Welt ist die Gewissensfreiheit – unverwechselbar, unersetzlich, einzigartig, Wurzel aller menschlichen Freiheiten – Ausgangs- und Endpunkt schlechthin. Schliesslich haben uns die höchsten und reinsten Ausformungen des Humanismus im Laufe der letzten Jahrtausende gelehrt, dass der höchste Wert des Menschen in seiner Innerlichkeit beschlossen liegt – und diese Innerlichkeit ist nichts anderes als das Gewissen, das alle Verhaltensnormen diktiert oder doch zumindest diktieren sollte. Aus diesem Grunde tritt uns in den subtilsten Gedankengebäuden des Christentums (denken wir an Augustinus) das Gewissen als der geheimste und spirituellste Teil der Seele entgegen, befähigt zu zeigen, was zu suchen und was zu vermeiden, was zu lieben und was zu fürchten ist. Der Mensch auf der Suche nach seinem wahren Ich entdeckt so das Gewissen als sein tiefstes Ego, das jegliche moralische Bewertung und die Entscheidung über Gut oder Böse vornimmt. Unter diesem Blickwinkel müsste man vielleicht die nachwachsenden Generationen zu Ausbildung und Erkenntnis des Gewissens erziehen, und zwar mit schulischen und universitären Programmen, die bis heute fast ausschliesslich der beruflich-technischen Ausbildung, dem gesellschaftlichen Erfolg und damit sehr äusserlichen, ja veräusserlichten Idealen gewidmet sind. In diesem Sinne könnte eine Erziehung mit dem Ziel der Aufwertung des Gewissens den homo novus von heute zu einer Neueinschätzung von Freiheitswerten und Freiheiten führen und ihn dazu bringen, jede Konvention oder Erklärung von Menschen-, Frauen- und Kinderrechten als universelle Konvention bzw. Erklärung von Gewissensrechten zu verstehen. Wäre es an der Schwelle zum dritten Jahrtausend nicht unsere Pflicht, die dafür notwendigen Entscheidungen zu treffen? Einerseits fürchten wir das Schlimmste, z.B. einen Atomkieg, andererseits träumen wir vom Abenteuer, z.B. von der Erschliessung neuer kosmischer Räume. Gestatten wir uns einen kurzen Ausflug in die Gefilde der Phantasie,

und setzen wir eine Begegnung mit Wesen von fremden Planetensystemen voraus: eine Annäherung, eine Verständigung, sie wäre nur auf der Grundlage einer Moral denkbar, die von der absoluten Priorität des Respekts, der Gegenseitigkeit und der Güte geprägt ist. In dieser Hinsicht scheint mir die ethische Dimension die einzige zu sein, die das Epithet universell verdient. Ebenso kann die Suche nach Frieden auf unserem Planeten nur im Zeichen essentiell moralisch inspirierter Prinzipien neue Dynamik gewinnen. Nur so würde die Gewissensfreiheit, Wurzel aller Freiheiten, ihren angemessenen Humus zu Wachstum und Gedeihen finden. Was die Wahrheit angeht, so sollten wir, angesichts des Respektes, den wir ihr schulden, unsere Bemühungen um sie in aller Demut vorantreiben. Doch solten wir nach den oben getroffenen Ausführungen die Lehre nicht minder beherzigen, die einige Jahrtausende gebraucht hat, um ans Licht zu gelangen: auch der Irrtum verdient unsere Bemühungen um Verständnis, sobald er aufrichtig und unüberwindlich ist. Das irrende Gewissen, diese grosse Unbekannte, verdient wohl einen Augenblick der Besinnung.