

Norbert Campagna

Der klassische Liberalismus und die Gretchenfrage

Zum Verhältnis von Freiheit, Staat und Religion
im klassischen politischen Liberalismus

34

Staatsdiskurse

Franz Steiner Verlag



Norbert Campagna
Der klassische Liberalismus
und die Gretchenfrage



Staatsdiskurse

Herausgegeben
von Rüdiger Voigt

Band 34

Wissenschaftlicher Beirat:
Andreas Anter, Erfurt
Paula Diehl, Berlin
Michael Hirsch, München
Sebastian Huhnholz, Hannover
Manuel Knoll, Istanbul
Marcus Llanque, Augsburg
Samuel Salzborn, Gießen
Birgit Sauer, Wien
Peter Schröder, London

Norbert Campagna

Der klassische Liberalismus und die Gretchenfrage

Zum Verhältnis von Freiheit, Staat und Religion
im klassischen politischen Liberalismus



Franz Steiner Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2018

Druck: Bosch Druck, Ergolding

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-12006-7 (Print)

ISBN 978-3-515-12009-8 (E-Book)

In memoriam Jean-Paul Harpes
(1934–2017)

EDITORIAL

Der Staat des 21. Jahrhunderts steht in einem Spannungsfeld zwischen Sicherheit und Freiheit, zwischen Ordnung und Veränderung, zwischen Herrschaft und Demokratie. Er befindet sich zudem in einem Dilemma. Internationale Transaktionen reduzieren seine Souveränität nach außen, gesellschaftliche Partikularinteressen schränken seine Handlungsfähigkeit im Innern ein. Anliegen der Reihe *Staatsdiskurse* ist es, die Entwicklung des Staates zu beobachten und sein Verhältnis zu Recht, Macht und Politik zu analysieren.

Hat der Staat angesichts der mit „Globalisierung“ bezeichneten Phänomene, im Hinblick auf die angestrebte europäische Integration und vor dem Hintergrund einer Parteipolitisation des Staatsapparates ausgedient? Der Staat ist einerseits „arbeitender Staat“ (Lorenz von Stein), andererseits verkörpert er als „Idee“ (Hegel) die Gemeinschaft eines Staatsvolkes. Ohne ein Mindestmaß an kollektiver Identität lassen sich die Herausforderungen einer entgrenzten Welt nicht bewältigen.

Hierzu bedarf es eines Staates, der als „organisierte Entscheidungs- und Wirkeinheit“ (Heller) Freiheit, Solidarität und Demokratie durch seine Rechtsordnung gewährleistet. Gefragt ist darüber hinaus die Republik, bestehend aus selbstbewussten Republikanern, die den Staat zu ihrer eigenen Angelegenheit machen. Der Staat seinerseits ist aufgefordert, seinen Bürgerinnen und Bürgern eine politische Partizipation zu ermöglichen, die den Namen verdient. Dies kann – idealtypisch – in der Form der „deliberativen Politik“ (Habermas), als Einbeziehung der Zivilgesellschaft in den Staat (Gramsci) oder als Gründung der Gemeinschaft auf die Gleichheit zwischen ihren Mitgliedern (Rancière) geschehen.

Leitidee der Reihe *Staatsdiskurse* ist eine integrative Staatswissenschaft, die einem interdisziplinären Selbstverständnis folgt; sie verbindet politikwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche, soziologische und philosophische Perspektiven. Dabei geht es um eine Analyse des Staates in allen seinen Facetten und Emanationen. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des In- und Auslands sind zu einem offenen Diskurs aufgefordert und zur Veröffentlichung ihrer Ergebnisse in dieser Reihe eingeladen.

Rüdiger Voigt

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	7
Vorwort und Danksagung	11
Einleitung	13
TEIL I: EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEMATIK	
Kapitel 1: Die Gretchenfrage	27
Kapitel 2: Der zeitgenössische politische Liberalismus und die Gretchenfrage	38
Kapitel 3: Staat, Religion, Liberalismus: Begriffserklärung	63
TEIL II: DIE THEOLOGISCHE UND DIE POLITISCHE PERSPEKTIVE	
Einleitung	83
Kapitel 1: Wahrheit und Nützlichkeit	86
Kapitel 2: Religion und Staatsräson	91
Kapitel 3: Der politische und der religiöse Tugendbegriff	96
Kapitel 4: Religiöse Wahrheit und politischer Nutzen bei Montesquieu	103
Kapitel 5: Religiöse Wahrheit und politischer Nutzen bei Tocqueville	111
Kapitel 6: Die Zurückweisung einer – rein – politischen Perspektive auf die Religion	126
Kapitel 7: Von der Wahrheitsfrage zur Nützlichkeitsfrage	135
TEIL III: DIE RELIGION IM DIENST DES LIBERALISMUS	
Einleitung	151
Kapitel 1: Feste Überzeugungen	157
Kapitel 2: Religion, Moral und Strafrecht	192
Kapitel 3: Der Wert des Menschen	214
Kapitel 4: Die Opferbereitschaft	242
Kapitel 5: Die Begrenzung der politischen Macht	257

TEIL IV: DER LIBERALE STAAT UND DIE RELIGION

Einleitung	275
Kapitel 1: Die Trennung von Kirche und Staat	279
Kapitel 2: Die Besoldung der Priester	304
Kapitel 3: Die Toleranz und ihre Grenzen	332
Kapitel 4: Der Staat und der Atheismus	356

TEIL V: DER KLASSISCHE LIBERALISMUS UND DER ISLAM

Einleitung	375
Kapitel 1: Montesquieu und der Islam	384
Kapitel 2: Tocqueville und der Islam	403
Kapitel 3: Der Islam im klassischen angelsächsischen Liberalismus	416
Schlussbetrachtungen	426
Literaturverzeichnis	441

VORWORT UND DANKSAGUNG

Dieses Buch ist das Resultat einer fast zwanzigjährigen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen politischem Liberalismus und Religion. Diese Auseinandersetzung hat ihren Niederschlag in Monographien zu einzelnen Autoren (Montesquieu, Constant, Tocqueville) gefunden, aber bislang fehlte eine Perspektive die, wenn nicht alle, so doch die wichtigsten Autoren in einem Gesamtzusammenhang berücksichtigt. Auf die autorenorientierte Perspektive folgt also hier eine problemorientierte Perspektive bzw. stellen die Probleme den Rahmen für eine Behandlung der Autoren dar.

Man könnte sich über die Wichtigkeit, die die klassischen liberalen Autoren der Religion zuschreiben, hinwegsetzen und diese Autoren als „Kinder ihrer Zeit“ sehen, als Menschen, die in einer Welt lebten, in der die Religion noch für die große Masse der Bevölkerung eine strukturierende Rolle spielte. Der Philosoph, so wird man dann sagen, kümmert sich nicht um Religion.

Man könnte diesen Autoren auch, und vielleicht nicht ganz zu unrecht, eine gehörige Portion Heuchelei vorwerfen und behaupten, dass sie dem Volk eine Religion „verkaufen“ wollten, an die sie selbst gar nicht mehr, oder vielleicht nur noch halbherzig, glaubten. Der Philosoph, wird man dann sagen, kümmert sich nur um die Wahrheit.

Man kann aber auch, und das ist der in diesem Buch eingeschlagene Weg, die sich in den Schriften der klassischen liberalen Denkern ausdrückende Sorge ernst nehmen und dementsprechend auch ihr Versuch, mit Hilfe der Religion dieser Sorge zu begegnen. Vielleicht ist der von ihnen eingeschlagene Weg ein Holzweg und vielleicht braucht man die Religion nicht, oder man braucht sie zwar, kann ihre Existenz aber nicht garantieren, oder man braucht sie, kann ihre Existenz garantieren, aber nur indem man auf Mittel zurückgreift, die dem Geist des Liberalismus widersprechen.

Die Sorge, um die es hier geht, ist die Sorge um die Freiheit, also um jenes Gut, auf das die Menschen sich seit Jahrtausenden immer wieder berufen und das im Liberalismus zum Grundwert erhoben wird. Wäre die Freiheit ein leicht oder einfach zu verwirklichendes bzw. zu bewahrendes Gut, dann würde sie vielleicht heute überall gegeben sein. Doch es scheint so zu sein, dass wir auch heute, zweieinhalb Jahrhunderte nach Rousseau, immer noch die Feststellung machen müssen, dass der Mensch zwar frei geboren wurde, dass er aber immer noch so gut wie überall in Ketten – die manchmal enger, manchmal loser sind – liegt. Welche Rolle könnte die Religion bei seiner Befreiung aus diesen Ketten spielen?

Allein schon die Frage klingt komisch, wird die Religion doch gewöhnlich als eine derjenigen Ketten angesehen, die den Menschen daran hindern, frei zu sein. Anstatt einfach diese letztgenannte, heute auch bei vielen Liberalen anzutreffende, gängige Meinung zu übernehmen, sollten wir uns die Gegenseite anhören, die, ohne

für die durch die Religion entstehenden oder mit ihr verbundenen Gefahren blind zu sein, auch deren freiheitsfördernde Dimensionen hervorstreicht. Und dass es gerade liberale Denker sind, die diese Gegenposition vertreten, macht ein solches Unternehmen besonders interessant.

Auch wenn ich selbstverständlich ganz allein für den Inhalt und die Form dieses Buches verantwortlich zeichne, so möchte ich doch einigen Kolleg(inn)en danken, die mir mit ihren wertvollen Bemerkungen und Hinweisen – philosophischer aber auch sprachlicher Natur – behilflich waren und die sich freundlicher Weise bereit erklärt haben, Teile des Manuskripts zu lesen und zu kommentieren. Alphabetisch: Eric Bruch, Hubert Hausemer, Oliver Hidalgo, Skadi Siiri Krause und Franziska Martinsen.

Bedanken möchte ich mich dann auch bei Herrn Professor Rüdiger Voigt, der bereit war, dieses Buch in der von ihm geleiteten Reihe *Staatsdiskurse* aufzunehmen – und dessen Geduld ich wahrscheinlich strapaziert habe, da das Projekt am Anfang nur ganz schleppend vorankam. Und als es dann gut vorankam, kam es zu Verspätungen bei anderen Projekten, zu deren Verwirklichung ich mich auch bei Herrn Voigt verpflichtet hatte. Insofern möchte ich mich nicht nur bei ihm bedanken, sondern ihn gleichzeitig auch um Entschuldigung bitten.

Serrouville, im Herbst 2017

EINLEITUNG

Braucht die Freiheit bzw. braucht eine *liberale* Demokratie¹ die Religion, oder kann sie gänzlich auf sie verzichten? Falls sie die Religion braucht, zu welchem Zweck braucht sie sie dann: um die durch sie verwirklichten Werte der Freiheit und Gleichheit zu begründen oder – und es handelt sich hier um ein einschließendes „oder“ – um ihre Bürger zu Respekt und zur Verteidigung dieser Werte zu motivieren?² Im ersten Fall ist die Religion bzw. sind religiöse Prämissen notwendig für die liberale *Theorie*, im zweiten Fall ist die Religion bzw. ein religiöser Glaube notwendig für die liberale *Gesellschaft*. Und wenn sie die Religion zu einem dieser beiden Zwecke oder gar zu beiden braucht, taugen dann alle Religionen gleichermaßen, oder sind einige besser als andere bzw. sind einige – oder gar alle bis auf eine einzige – völlig untauglich und sogar kontraproduktiv, oder, schlimmer noch, gefährlich? Und wenn man davon ausgeht, dass die Freiheit oder eine liberale Demokratie die bzw. eine Religion braucht, darf und gegebenenfalls muss dann ein liberaler Staat, zu dessen Aufgaben, so wollen wir einmal annehmen, die Bewahrung und gegebenenfalls auch Förderung der Freiheit gehört, die Religion fördern?³ Und wenn er sie fördern darf oder gar muss, welche Mittel darf er sich dabei bedienen – d. h. welche Mittel darf er benutzen, wenn er seine Identität als liberaler Staat behalten will?

- 1 Die zentrale Frage scheint mir nicht zu sein, ob eine Demokratie als solche die Religion braucht. Zumindest dann nicht, wenn man den Begriff der Demokratie als „Herrschaft des Volkes“ bzw. „Herrschaft der Mehrheit des Volkes“ versteht. Der Hinweis auf Gott mag vielleicht nützlich sein zur Beantwortung der Frage, von wem das Volk sein Herrschaftsrecht bekommen hat. Was die in diesem Band behandelten Autoren weit mehr interessiert, ist die Frage, wie eine bestimmte Form der Demokratie, nämlich die liberale Demokratie, ohne die Religion funktionieren und bestehen kann. In einer liberalen Demokratie gilt zwar noch immer das Prinzip der Volkssouveränität, aber der Wille des Volkes muss die Freiheit der Individuen anerkennen. Mit dem Begriff der Freiheit ist hier jene Freiheit gemeint, die Constant als die Freiheit der Modernen bezeichnet, und deren Kern das individuelle Recht ist, sein Leben so zu gestalten, wie man es für richtig hält, und höchstens nur solchen Gesetzen unterworfen zu sein, deren Richtigkeit die Vernunft einsehen kann. Frei ist der Mensch also, wenn er keiner fremden *Willkür* unterworfen ist. Insofern die Vernunft als eine Fähigkeit gedacht wird, die allen Menschen gemeinsam ist und in jedem Individuum dieselben Einsichten erzeugt, kann man nicht einer fremden *Vernunft* unterworfen sein. Nur die eigene Willkür kann eine Unterwerfung unter die Vernunft als heteronom deuten.
- 2 Ich lasse hier einen dritten Aspekt beiseite, nämlich den der Ideengeschichte. Es besteht heute kaum noch Zweifel daran, dass das Christentum jene Denkkategorien geschaffen hat, ohne die es den Liberalismus nicht gegeben hätte. Insofern kann man von der Geburt des Liberalismus aus den Denkkategorien des Christentums sprechen. Aber dieser Ursprung impliziert noch nicht, dass man die Religion braucht, um den Liberalismus zu begründen.
- 3 Hier ließe sich auch fragen, wie der liberale Staat sich zu Religionen verhalten sollte, die nichts zum Erhalt der Freiheit beitragen oder diesen Erhalt sogar gefährden. Es geht hier nicht um die Frage, ob der Staat den religiösen Irrtum tolerieren soll, sondern darum, ob der Staat einen politisch gefährlichen Glauben tolerieren muss.

Der liberale Staat kennzeichnet sich nämlich dadurch, dass er auf bestimmte Mittel verzichtet, weil er sich nicht auf ein reines Zweck-Mittel Denken reduziert, sondern Werte anerkennt, die *a priori* den Rückgriff auf bestimmte Mittel ausschließen. Angenommen, es gibt legitime Mittel, denen sich der liberale Staat bedienen darf, ohne aufzuhören, liberal zu sein, dann stellt sich noch die Frage, ob diese Mittel in einem aufgeklärten Zeitalter überhaupt Aussicht auf Erfolg haben.

Und hier taucht ein mögliches gravierendes Problem auf: Wenn die Freiheit einerseits die Religion brauchen sollte, der aufgeklärte Mensch aber andererseits nicht mehr dazu gebracht werden kann, an die Religion, oder genauer an Gott zu glauben, dann scheint es schlecht um die Freiheit des aufgeklärten Menschen zu stehen. Dann scheint die Aufklärung gerade jenen Wert zu gefährden, den sie doch gerade fördern wollte.⁴ Und dann ist die Frage nicht mehr, ob man Freiheit und Religion unter einen Hut bringen kann, sondern ob man zugleich ein aufgeklärter und ein freier Mensch sein kann.

Liegt die Zukunft der liberalen Demokratie in einer sich immer mehr von der Religion emanzipierenden Aufklärung oder in einem sich immer mehr von der Aufklärung emanzipierenden Rückzug ins Religiöse? Oder gibt es einen Platz für eine Aufklärung die mit der Religion, und für eine Religion die mit der Aufklärung vereinbar ist? Oder sollten wir noch einen Schritt weiter gehen, und beide hinter uns lassen, also einen Schritt jenseits von Religion und Aufklärung wagen, wie ihn etwa Charles Larmore tut (Larmore 1993)? Wenn sowohl die Religion als auch die Aufklärung die Freiheit bedrohen, dann wäre ein solcher Schritt angebracht. Aber wie müsste man dann die Freiheit schützen und fördern? Aber bedrohen Religion und Aufklärung tatsächlich die Freiheit?

Die in diesem Buch behandelten Autoren gehören jenen Generationen an, die man als Kinder der Aufklärung und der liberalen Revolution(en) ansehen kann. Sie leben in einem Zeitalter, in dem die Menschen dazu neigen, jegliche intellektuelle Autorität, und vor allem diejenige des Klerus, zu verwerfen, und sie tun dies im Namen der Freiheit. Sie haben den Schritt aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit gewagt und wollen nur noch an solche Wahrheiten glauben, die sie mit ihrem eigenen Verstand – den sie zu gebrauchen wagen – einsehen können.

Dabei kommt man allerdings nicht an der Frage vorbei, ob tatsächlich alle Menschen in der Lage sind, ohne intellektuellen Autoritäten auszukommen. Wieso glauben heute Hunderte Millionen Menschen, dass sie Menschenrechte haben? Weil sie

4 Hier sind wir bei der Dialektik der Aufklärung, wie sie von Horkheimer und Adorno in ihrem gleichnamigen Buch thematisiert wurde. Man könnte unser Anliegen in diesem Buch eventuell als eine Untersuchung der Dialektik des Liberalismus auffassen. Es könnte dann heißen: „In-dem die Besinnung auf das Destruktive *der Säkularisierung* ihren Feinden überlassen bleibt, verliert das blindlings *immanente* Denken seinen aufhebenden Charakter, und darum auch die Beziehung zur Wahrheit“ (nach Horkheimer/Adorno 1968, S. 7 – man ersetze die kursiv gesetzten Wörter durch „des Fortschritts“ und „pragmatisierte“ – man erhält dann den Originaltext der *Dialektik der Aufklärung*). Auch wenn man die Säkularisierung als einen wichtigen Schritt in der Menschheitsgeschichte begrüßt, sollte man sich einen Augenblick nehmen um nachzudenken, ob sie nicht auch negative Seiten hat. Dabei geht es nicht darum, die Säkularisierung wieder rückgängig zu machen – wie es ihre Feinde tun, die *nur* ihre destruktiven Seiten sehen.

die tatsächliche Existenz dieser Menschenrechte mittels ihres eigenen Verstandes eingesehen haben⁵, oder weil sie in einer Kultur leben, in welcher man ihnen von klein an gesagt hat, dass sie Menschenrechte haben? Kleine Kinder von acht Jahren, glauben heute nicht mehr an Gott, weil der Religionslehrer und ihre Eltern ihnen gesagt haben, dass es Gott gibt, aber sie glauben an die Menschenrechte, weil ihre Lehrer, ihre Eltern und die Medien ihnen ständig sagen, dass sie solche Rechte haben. Und auch wenn wir zugeben, dass es nützlich ist, dass sie an die Existenz ihrer Menschenrechte glauben, so ändert das nichts an der Tatsache, dass die allermeisten von ihnen, wenn sie einmal erwachsen sein werden, an die Existenz ihrer Menschenrechte glauben werden, weil man ihnen gesagt hat, dass sie tatsächlich solche Rechte besitzen.⁶

Die in diesem Buch behandelten Autoren leben aber auch in einem Zeitalter, in dem sich die praktische Vernunft Kants in die pragmatische Vernunft der Utilitaristen verwandelt, und in dem es folglich nicht mehr darum geht, sich und sein individuelles Glücksstreben einer kategorischen Pflicht zu unterwerfen, sondern in dem das individuelle Glücksstreben sich soweit wie nur möglich von allen Verpflichtungen emanzipieren will. Der Mensch erfasst sich als ein freies Wesen, als ein Wesen, das sich selbst bestimmt und das das Recht für sich beansprucht, sein Leben so zu gestalten, wie es dies für richtig erachtet – und nicht, wie es dies für richtig erachten *sollte*.⁷ Der Mensch hat den Mut gefunden, seinen eigenen Begier-

- 5 Es geht hier nicht darum, zu sehen oder einzusehen, dass irgendwo geschrieben steht, dass jeder Mensch Menschenrechte hat. Es geht darum zu wissen, ob das, was in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und in anderen Texten steht, auch der Wirklichkeit, und zwar einer von diesen Texten und den sich in ihnen kund gebenden Willensäußerungen unabhängigen Wirklichkeit entspricht.
- 6 Ich bin mir bewusst, dass nicht jede und nicht jeder diesem Vergleich zustimmen wird. Die Menschenrechte und Gott sind sicherlich zwei ganz unterschiedliche Dinge. Hier geht es mir aber nur um die Frage, wie man dazu kommt, die Existenz von etwas anzunehmen bzw. etwas als existent anzusehen. Wenn man Kindern nicht von früh auf sagt, dass sie Menschenrechte haben und wenn sie, allgemeiner gesprochen, nicht in einer Lebensform aufwachsen, die durch den Gedanken der Menschenrechte strukturiert wird, dann werden sie auch nicht glauben, dass sie Menschenrechte haben. Und sie werden ihre Rechte als Menschen bzw. deren Respekt nur dann einfordern, wenn sie glauben, dass sie solche Rechte haben, genauso wie der Gläubige sich nur dann für seinen Gott einsetzen wird, wenn er an dessen Existenz glaubt.
- 7 „Die Vernunft ist die Sklavin der Leidenschaften, und sie sollte es auch nur sein, und sie keinen Anspruch auf eine andere Funktion erheben, als ihnen zu dienen und zu gehorchen“ (Hume 1978, S. 156), wie Hume es unmissverständlich formuliert hat. Gemeint ist damit, dass die Vernunft nicht für sich allein praktisch sein kann, sondern immer auf die Leidenschaften angewiesen ist, um praktisch zu werden. Die Aufgabe der Vernunft besteht aus dieser Sicht lediglich darin, die größtmögliche Befriedigung der Leidenschaften herbeizuführen. Die Vernunft rechnet und plant, sie ist ein Instrument im Dienste der Begierden und Leidenschaften. Eine autonome kritische Funktion besitzt die Vernunft hier nicht. In einem Brief aus dem Jahr 1850 an seinen Freund Gustave de Beaumont finden wir folgende, stark an Hume erinnernde, Stelle: „Aber Sie wissen es genauso gut wie ich, es ist nicht der schlussfolgernde Vernunftgebrauch [raisonnement], der die Welt führt, es ist die Leidenschaft; oder man wird zumindest sagen müssen, dass die Vernunft sich nur dann einen Weg bahnt, wenn sie einer Leidenschaft begegnet, die ihr zufälliger Weise Gesellschaft leisten will“ (Tocqueville OC VIII, 2, S. 296).

den zu folgen und sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, um die geeigneten Mittel zur Befriedigung dieser Begierden zu finden.

Das Individuum will frei sein – und dieser Wille ist auch vollkommen legitim. Allerdings kann das Individuum nur frei sein, wenn man es frei sein lässt und wenn es in einem Umfeld lebt, in welchem Platz für Freiheit ist. Die Freiheit des Individuums verweist somit auf ihre Ermöglichungsbedingungen. Man ist nicht schon dadurch frei, dass man frei sein will bzw. der bloße Wunsch, frei zu sein, garantiert noch nicht seine Erfüllung.⁸

Wären die Ermöglichungsbedingungen der Freiheit ein für allemal gegeben, so bräuchte man nicht über sie nachzudenken. Sie sind aber leider nicht ein für allemal gegeben. Dementsprechend können sie dem Individuum, das frei sein will, letzten Endes nicht gleichgültig sein. Wer frei sein will muss auch wollen, dass Bedingungen existieren, die es ihm ermöglichen, frei zu sein. Meine Freiheit hört vielleicht *da* auf, wo diejenige des anderen anfängt, aber unsere gemeinsame Freiheit hört *dann* auf, wenn die sie ermöglichenden Bedingungen nicht mehr gegeben sind. In einer liberalen Gesellschaft neigen die Menschen oft dazu zu sagen, dass es am Staat ist, die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Freiheit zu garantieren. Aber je mehr sie das sagen und je mehr sie den Staat damit beauftragen, diese Bedingungen zu garantieren, desto mehr untergraben sie diese Bedingungen.

Damit stellt sich die Frage: Wie bewahrt man am besten die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit? Und genau diese Frage steht im Mittelpunkt dieses Buches, wobei wir uns auf eine ganz spezifische Epoche beziehen werden, nämlich, grob gesagt, auf die Zeit zwischen 1670 und 1870.⁹ In diesen beiden Jahrhunderten behaupten eine Reihe liberaler Autoren, dass der Mensch nur dann hoffen kann, frei zu bleiben, wenn er am Religiösen festhält. Wie man einst meinte, dass es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, so meinten diese Autoren, dass es in einer nicht-religiösen Gesellschaft keine Freiheit geben konnte. Die Religion interessierte sie nicht, insofern sie ein jenseitiges Heilsversprechen verkörperte¹⁰, sondern als Instrument der Freiheit. „Religion oder Despotismus“, so hätten sie sich auf ihre Fahnen schreiben können.

Vielleicht hatten diese Autoren unrecht mit der These, dass die Religion überhaupt oder sogar, dass *nur* die Religion die Freiheit in einer liberalen Gesellschaft auf Dauer garantieren kann. Aber sie hatten doch recht, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit zu stellen und auch zu fragen, ob und inwiefern die Religion dazu gehörte. Vielleicht haben viele zeitgenössische liberale Autoren recht, wenn sie die Religion nicht mehr als Instrument der Freiheit auffassen.

8 Der *Wille* frei zu sein impliziert eigentlich schon, dass man auch etwas tun wird, um frei zu bleiben. Beim *Wunsch* frei zu sein, muss dies nicht der Fall sein.

9 Es geht mir bei dieser konkreten Datumsangabe lediglich darum, eine bestimmte Epoche, und zwar die Epoche des klassischen Liberalismus zeitlich einzugrenzen. Lockes erste große Schriften entstehen um oder kurz nach 1670, und Laboulayes wichtige Schriften wurden etwa 200 Jahre später verfasst.

10 Um ganz genau zu sein: In ihren *politischen* Schriften steht dieses jenseitige Interesse nicht im Mittelpunkt. Es ist nicht Aufgabe des Staates, den Menschen zu seinem ewigen Seelenheil zu führen, und somit kann es auch nicht die Aufgabe der politischen Theorie sein, die Religionen im Hinblick auf ihren Beitrag zur Erreichung des ewigen Seelenheils zu hinterfragen.

Aber sie haben sicherlich unrecht, wenn sie die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit nicht mehr stellen.

Doch es geht eigentlich um mehr als um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit. Es geht auch um die Frage nach dem Wert der Freiheit und nach der Würde des diese Freiheit wollenden Menschen. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit stellt sich in ihrer ganzen Komplexität erst für ein solches Wesen, das in der Freiheit einen Wert sieht, und zwar jenen Wert, der ihm erst seine Würde verleiht. Mögen auch Tiere ein Wohl haben, dem wir Menschen unbedingt Rechnung tragen sollen, so fehlt ihnen doch die Freiheit – und damit auch die Würde.

Doch wie muss der Mensch sich begreifen, um sich als ein Wesen mit Freiheit und somit auch als ein Wesen mit Würde zu begreifen? Die Aussage „Ich bin ein freies Wesen“ verweist auf ein Netz anderer Aussagen, in welche sie eingebettet ist und vor deren Hintergrund sie erst einen bestimmten Sinn erhält. Auch wenn uns diese Aussagen nicht immer bewusst sind, so hängt es doch letztlich von ihnen ab, ob wir mit Recht behaupten können, wir seien frei.¹¹

Bestimmte dieser Aussagen sind metaphysischer Natur. Sie verweisen auf eine Seinsdimension, die über das hinaus geht, was sich durch empirische Beobachtungen und Messungen bestätigen lässt. Wir leben nun aber heute, so wird manchmal behauptet, in einem sogenannten nachmetaphysischen¹² Zeitalter und wir haben es uns deshalb abgewöhnt, oder sollten es uns abgewöhnen, in der politischen Philosophie bestimmte Fragen zu stellen, wie z. B. die Frage nach dem Wesen und der Wirklichkeit der menschlichen Freiheit.

Wenn die Vertreter des Determinismus recht haben, dann unterscheidet der Mensch sich eigentlich nicht mehr wesentlich vom Tier. Und dann ist es auch um seine Freiheit und um seine Würde getan. Will man letztere denken, dann muss man den Menschen als ein Wesen denken, das dem Naturmechanismus nicht ganz unterworfen ist, das also eine spirituelle Dimension besitzt, durch welche es die rein materielle Dimension transzendiert. Und mit diesem Transzendieren haben wir einen Schritt ins Metaphysische getan.

Muss dieses Metaphysische auch die Form des Religiösen im engen Sinn des Wortes annehmen? Kann es Spiritualität nur in religiöser Form geben? Kann nur eine Transzendenz oder Spiritualität in religiösem Gewand jene Mittel bereitstellen,

11 Dass wir mit Recht behaupten können, wir seien frei, heißt noch nicht unbedingt, dass wir auch tatsächlich frei sind. Es bedeutet nur, dass es in unserem impliziten Weltbild – unserer impliziten Metaphysik – einen Platz für diese Aussage gibt.

12 Vor allem Habermas hat diesen Begriff popularisiert (Habermas 1988). Zur Kritik an Habermas' Auffassung der Metaphysik, siehe Henrich 1987. Wie Henrich richtig bemerkt, beruht auch das Habermasche Denken auf bestimmten metaphysischen Voraussetzungen. Ganz allgemein lässt sich sagen, dass ein emanzipatorisches Denken und eine damit zusammenhängende Praxis, wie man sie bei Habermas findet, den Menschen als ein freies Wesen denken muss, das einen bestimmten Einfluss auf seine eigene Geschichte haben kann. Eine emanzipatorische Praxis setzt also die Annahme einer wenigstens zum Teil offenen Geschichte voraus, auf die der Mensch einwirken kann. Oder anders gesagt: In einem im Lichte des Fatalismus gedachten Universums ist kein Platz für eine emanzipatorische Praxis. Die Ablehnung des Fatalismus ist aber eine metaphysische These.

ohne die die Freiheit nicht auf Dauer abgesichert werden kann, weil sie ohne sie nicht mehr als etwas absolut Wertvolles betrachtet werden kann – sondern nur als etwas, was ein kontingentes empirisches Wesen will, wonach es verlangt, und auf das es ein Recht beansprucht?

Diese eben gestellten Fragen sind vollkommen berechtigt und sollten wieder den ihnen zukommenden Platz in der politischen Philosophie finden. Das bedeutet nicht, dass man auch jene Antworten akzeptieren muss, die man in der Vergangenheit oft auf sie gegeben hat und deren Leitgedanke es war, dass ein freies politisches Gemeinwesen die Religion braucht. Vielleicht braucht ein liberales Gemeinwesen die Religion nicht, um frei zu bleiben. Vielleicht ist es den hier behandelten Autoren einfach nicht gelungen, die Denkmuster ihres Zeitalters abzulegen – und zu ihrer Zeit und für sie war die Religion der alleinige Ort der Transzendenz. Oder sie dachten, dass auch wenn die Philosophie der Ort der Transzendenz für die Intellektuellen war, nur die Religion als Ort der Transzendenz für das Volk in Frage kam – und ein Volk von Philosophen konnte man sich noch nicht vorstellen, zumindest nicht als real existierend. Vielleicht kann die Philosophie – oder etwas anderes – jene Funktion erfüllen, die in den Augen der meisten in diesem Band behandelten Autoren nur die Religion erfüllen konnte. Aber um zu wissen, ob sie es kann oder nicht, muss zunächst einmal die Frage gestellt werden.

Die in diesem Buch behandelten Autoren hatten keine Angst, die Frage nach dem Beitrag der Religion zur Erhaltung einer liberalen Demokratie zu stellen, auf die Gefahr hin, bei einer positiven Antwort eventuell zur Schlussfolgerung zu kommen, dass der Gebrauch bestimmter illiberaler Mittel notwendig ist, um die Religion, und damit auch die liberale Demokratie, aufrecht zu erhalten. Und da bei ihnen die Religion vor allem eine Rolle auf der Ebene der Gefühle und Leidenschaften spielte, hatten sie auch keine Angst, die Frage nach der Rolle der religiösen oder der durch die Religion geförderten Leidenschaften zu stellen. Für diese Denker spielten institutionelle Überlegungen eine wichtige Rolle, aber diese Überlegungen wurden nie von psychologischen und metaphysischen Überlegungen getrennt. Diese letztgenannten Überlegungen bildeten den Hintergrund für die institutionellen Überlegungen. Jenseits der Politik der Freiheit, gibt es für diese Autoren auch eine Psychologie der Freiheit und, um mit Kobusch zu sprechen¹³, eine „Metaphysik der Freiheit“ (Kobusch 1993).

In diesem Zusammenhang schreibt Martha Nussbaum: „Lockes Schweigen über die Psychologie einer dezenten Gesellschaft ist gang und gäbe in der auf ihn folgenden liberalen politischen Philosophie die sich im Rahmen der westlichen Tradition bewegt – zum Teil, sonder Zweifel, weil die liberalen politischen Philosophen das Gefühl hatten, dass das Vorschreiben eines bestimmten Typs emotionaler Kultivierung ganz leicht zu Einschränkungen der Redefreiheit und zu anderen Schritten führen konnte, die mit den liberalen Ideen der Freiheit und der Autonomie unvereinbar sind“ (Nussbaum 2013, S. 4).

Was Nussbaum hier über den westlichen politischen Liberalismus schreibt, mag zwar für den von ihr erwähnten John Locke gelten, trifft aber überhaupt nicht

13 Der aber weder Tocqueville noch Constant erwähnt.

auf bedeutende westliche liberale Denker wie Benjamin Constant oder Alexis de Tocqueville zu. Diese beiden Autoren schweigen keineswegs über die Psychologie einer dezenten liberalen Gesellschaft, sondern sehen durchaus ein, dass man neben der Frage nach den Institutionen auch die Frage nach der Psychologie des in einer liberalen Gesellschaft lebenden Menschen stellen muss. Dadurch werden sie aber mit der Frage konfrontiert, wie man jene Emotionen kultivieren soll, ohne die sich, so ihre Überzeugung, die Freiheit in einem liberalen Gemeinwesen nicht erhalten lässt. Und zu diesen Emotionen gehören auch solche, die, wie sie glauben, nur die Religion in uns erwecken oder aufrecht erhalten kann. Somit stellt sich für sie die Frage, wie ein liberaler Staat sich zum religiösen Glauben – oder Fühlen – verhalten soll, und damit auch die Frage, ob der liberale Staat auf Mittel zurückgreifen darf, die nur schwer mit den liberalen Idealen der Freiheit und der Autonomie vereinbar sind. Constant und Tocqueville hatten das von Nussbaum hervorgehobene Problem erkannt, aber diese Erkenntnis hat sie nicht davon abgehalten, nach den psychologischen Voraussetzungen einer dezenten liberalen Gesellschaft zu fragen.

Ich möchte mich in diesem Buch der Frage zuwenden, wieso bedeutende liberale Denker in der Religion den einzigen Rettungsanker der Freiheit sahen und wie sie, ausgehend von dieser Feststellung, das Verhältnis zwischen Staat und Religion dachten. Diese Auseinandersetzung mit ihren Thesen sollte aber nicht nur als Produkt eines rein philosophiehistorischen Interesses betrachtet werden. Diese Autoren zwingen uns, (wieder) bestimmte Fragen zu stellen. Und auch wenn wir nicht gezwungen sind, ihre Antworten zu teilen, so sollten wir uns doch die Mühe geben, uns mit den Fragen und mit den Antworten zu befassen. Denn die Fragen sind noch immer unsere, und andere Antworten als die von ihnen gegebenen sind auch eher Mangelware. Was nicht bedeutet, dass es keine anderen gibt. Vielleicht gibt es sie. Aber wenn wir uns nicht einmal die Mühe geben, uns die Fragen zu stellen, dann werden wir auch niemals diese anderen Antworten finden können. Wir scheinen uns so sehr an die Wirklichkeit der Freiheit gewöhnt zu haben, dass wir uns keine Sorge mehr um sie machen, dass wir sie also als ein ewig Gegebenes betrachten. Die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit interessiert uns kaum noch – und wenn sie uns interessiert, dann nur insofern es um *Institutionen* geht, durch welche die Freiheit bewahrt werden kann. Die Frage, unter welchen Bedingungen diese Institutionen ihre freiheitsschützende Funktion erfüllen können, steht nicht mehr oder kaum noch auf der Tagesordnung.

Das mit diesem Buch verfolgte Ziel, das soll noch einmal ganz klar gesagt werden, ist es nicht, die These zu verteidigen, dass ein bestimmter religiöse Glaube – etwa der christliche, insofern die in diesem Band behandelten Autoren in der christlichen Tradition stehen – eine *conditio sine qua non* der Freiheit in einem liberalen Staat ist. Es soll vielmehr zunächst versucht werden zu verstehen, wie man dazu kommen kann, eine solche These zu verteidigen, d. h. welche Argumente zu ihrer Verteidigung vorgebracht wurden. Es soll auch gezeigt werden, von welchen Aspekten des religiösen Glaubens – bzw. des religiösen Gefühls, wenn man Constants Position einnimmt – die klassischen Liberalen ausgingen, um ihren Standpunkt zu untermauern. Es geht mir also darum, eine bestimmte, heute zum Teil vernachläss-

sigte Tradition im Liberalismus darzustellen, eine Tradition in der man sich noch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit stellte.

Um es thesenartig zu formulieren:

- (1) So gut wie *alle* klassischen liberalen Autoren gehen davon aus, dass ein liberales Gemeinwesen nicht auf der reinen Immanenz des Individuums aufgebaut werden kann.¹⁴
- (2) *Viele* klassische liberale Denker gehen davon aus, dass allein die Religion – und vornehmlich die christliche Religion – jenes Element liefern kann, mit dem man die reine Immanenz des Individuums transzendieren oder zumindest – im Sinne Hegels – aufheben kann.
- (3) *Einige* klassische liberale Denker gehen davon aus, dass der liberale Staat eine Rolle bei der Förderung der Religion spielen darf und soll.
- (4) *Kein* klassischer liberaler Denker behauptet, dass die Falschheit einer Religion allein schon genügt, um dieser Religion gegenüber intolerant zu sein.¹⁵

Auch wenn man Agnostiker und sogar Atheist ist, kommt man nicht an der Feststellung vorbei, dass das Christentum das westliche Denken dauerhaft geprägt hat und dass es ihm eine Reihe von Denkkategorien zur Verfügung gestellt hat, ohne die es sich nicht in jene Richtung entwickelt hätte, in die es sich entwickelt hat. Der Liberalismus, so Siedentop, „bewahrt die christliche Ontologie ohne die Heilsmetaphysik“ (Siedentop 2015, S. 338).¹⁶ Doch kann man die christliche Ontologie, oder Elemente dieser christlichen Ontologie, bewahren, ohne an den christlichen Gott zu glauben, und d. h. auch, ohne die Heilsmetaphysik?

Ich behaupte hier nicht, dass die Religion die Probleme der heutigen Welt lösen kann, oder gar nur die Probleme die sich im Rahmen der zeitgenössischen liberalen Demokratien stellen, und auch hier eventuell nur die Probleme, die unmittelbar mit dem Erhalt der Freiheit zusammenhängen. Aber die Religion kann uns dennoch neue Denkhorizonte öffnen, und die Behandlung liberaler Autoren, die auf diese Denkhorizonte aufmerksam gemacht haben, macht in diesem Zusammenhang

- 14 Theoretisch gesehen kann man gleichzeitig ein liberaler Denker sein, und die reine Immanenz des Individuums als letzten normativen Referenzpunkt ansehen. Als in seiner reinen Immanenz befangen bezeichne ich ein Individuum, das sich nicht als ein solches begreift, das Distanz zu seinen Begierden, Leidenschaften, Auffassungen nehmen kann oder will, das sich also nicht mehr vor dem Tribunal der eigenen Vernunft beurteilen will. Alain Renaut hat die Genese dieses modernen Individuums nachgezeichnet und darauf hingewiesen, dass man zwischen Individuum und Subjekt unterscheiden sollte (Renaut 1989). Ich denke, dass auch der von Dietmar von der Pfordten vertretene „normative Individualismus“ nicht das in seiner reinen Immanenz gefangene Individuum als seinen letzten normativen Referenzpunkt nehmen muss (von der Pfordten 2011²).
- 15 Hier haben wir es mit einer grammatischen These im Sinne Wittgensteins zu tun. Wer eine Religion allein wegen ihrer Falschheit verbieten will, hört auf, ein Liberaler zu sein.
- 16 Statt die Ontologie im Allgemeinen, könnte man hier die Anthropologie im Besonderen erwähnen, wie es etwa Jacques Rollet tut: „Das Verhältnis zwischen religiöser Anthropologie und politischer Wissenschaft wird unserer Meinung nach in den kommenden Jahren eine immer größere Wichtigkeit annehmen“ (Rollet 1998, S. 50). Genau dieses Verhältnis wird bei den in diesem Buch behandelten Autoren thematisiert, und der Gegenstand des Buches ist, so könnte man sagen, eine Thematisierung dieser Thematisierung.

auch Sinn. Der zeitgenössische Liberalismus sollte in dieser Hinsicht weder jene liberalen Autoren ignorieren, die der Religion einen großen Wert zuerkennen, noch die Religion als solche. Um Jean-Marc Ferry zu zitieren: „Das intellektuelle Verwerfen aller Sinnvorschläge die von der Religion stammen, grenzt an militante Unkultur. Die Religion wird uns keine Antworten bringen, aber ich denke, dass ihre Kultur dazu beitragen kann, unsere Probleme zu klären und Wege aufzuzeigen“ (Ferry 2013, S. 68). Einigen der in diesem Buch behandelten Autoren kann man vielleicht vorwerfen, „Sinnvorschläge“ allein in der Religion gesucht zu haben und demnach ein intellektuelles Verwerfen aller Sinnvorschläge, die nicht von der Religion stammen, betrieben zu haben. Ihre mögliche Einseitigkeit sollte uns aber nicht dazu verleiten, denselben Fehler zu machen, bloß dass bei uns das Pendel am anderen Extrem stehen bliebe.

Das vorliegende Buch besteht aus fünf Teilen. Der erste Teil ist als allgemeine Einführung in die Problematik gedacht. Ausgehend von der Szene aus Goethes *Faust*, die zum Ausdruck „Gretchenfrage“ geführt hat, soll die Thematik Religion-Moral beleuchtet werden. Ganz allgemein geht es darum zu wissen, ob man gleichzeitig gut und nicht-religiös sein kann. Bei der uns beschäftigenden Problematik muss „gut“ durch „ein Bürger wie ihn ein liberales politisches Gemeinwesen braucht, um als liberales politisches Gemeinwesen weiter bestehen zu können“ ersetzt werden. Nach einer kurzen Diskussion der Rawlsschen Position zur Religion, werden in dem abschließenden Kapitel dieses ersten Teils die drei Grundbegriffe des Titels bzw. Untertitels des Buches – Staat, Liberalismus/Freiheit, Religion – kurz erläutert.

Im zweiten Teil wird die rein theologische der politischen Perspektive entgegengesetzt. Fragt die erste nach der Wahrheit der Religion, so geht es der zweiten um die politische Nützlichkeit der Religion. Insofern sich der politische Liberalismus als politische Theorie nicht zur Wahrheitsfrage äußern kann und will, wird er die Religion nicht als theologisches Phänomen betrachten, und wird demnach auch nicht an der Frage interessiert sein, welcher religiöse Glaube dem Menschen am besten zum ewigen Seelenheil verhilft. Wenn er sich für die Religion interessiert, dann höchstens insofern sie soziale Wirkungen haben kann, wobei die Wirkungen auf die Etablierung und Stabilisierung einer liberalen Gesellschaft im Mittelpunkt stehen. Dieser zweite Teil stellt den neuzeitlichen historischen Hintergrund der Debatte um den Zusammenhang zwischen theologischer und politischer vor, um dann genauer auf Montesquieu und Tocqueville einzugehen, die sich alle beide ausdrücklich zu einer rein, oder doch hauptsächlich, politischen Perspektive auf die Religion bekennen. Die Einnahme einer solchen rein politischen Perspektive wurde aber nicht nur von religiöser, sondern auch von liberaler Seite kritisiert und es wurde von Autoren wie Constant oder Mill darauf hingewiesen, dass die Einnahme einer Nützlichkeitsperspektive eigentlich nur ein Symptom dafür ist, dass man nicht mehr an die Wahrheit der betreffenden Religion glaubt. Doch kann eine Religion noch nützlich sein, wenn man nicht mehr an ihre Wahrheit glaubt? Gemeint ist hier nicht, ob eine Religion noch nützlich sein kann, wenn der Herrscher bzw. die Regierenden nicht mehr an ihre Wahrheit glaubt. Vielmehr ist gemeint, ob ein ganzes Volk eine für seine Freiheit nützliche Religion haben kann, ohne an die Wahrheit

dieser Religion zu glauben? Können die Wirkungen eines bewussten So-tun-als-ob dieselben sein wie diejenigen eines wahrhaftigen Glaubens?

Der dritte Teil des Buches untersucht genauer den Nutzen, den die Religion, laut den führenden klassischen liberalen Denkern, für ein liberales Gemeinwesen haben kann. Insofern in der Vergangenheit die Religion vor allem zum Nutzen illiberaler Gemeinwesen eingesetzt wurde – man denke etwa an die Zeit des Absolutismus und, werden manche hinzufügen, an den vorwiegend aus religiösen Kreisen stammende zeitgenössischen Widerstand gegen bestimmte als liberal dargestellte Reformen¹⁷ – kann es auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, dass der politische Liberalismus in der Religion etwas finden kann, das ihm und seinem politischen Projekt nützen kann. Welche Elemente die man in Religionen – wenn auch nicht unbedingt in allen – wiederfindet, können eine Rolle beim Aufbau oder bei der Stabilisierung eines liberalen politischen Gemeinwesens spielen? Dabei geht es in erster Linie um das, was die ein solches Gemeinwesen bildenden Menschen glauben und fühlen, d. h. es geht um den Impakt der Religion – der religiösen Dogmen bei Tocqueville, des religiösen Gefühls bei Constant – auf die Psyche des liberalen Menschen. Inwiefern kann die Religion dazu beitragen, jenen Menschentyp zu schaffen, den ein liberales politisches Gemeinwesen braucht, um seinen liberalen Charakter zu erhalten und sich nicht als Gemeinwesen aufzulösen oder, was wahrscheinlicher ist, sich in ein absolutistisches oder despotisches Gemeinwesen zu verwandeln? Wichtig ist dabei aber auch die Frage, inwiefern die Religion eine Rolle bei der Begründung bestimmter Wertentscheidungen spielt. Kann etwa der Gedanke der Menschenwürde noch einen Platz in einem von jeder Transzendenz gereinigten Weltbild finden?

Der vierte Teil geht auf die Beziehungen zwischen dem Staat und der Religion ein, wobei die Religion hier vor allem unter ihrer institutionalisierten Form erscheint, also als Kirche oder organisierte Glaubensgemeinschaft. Wenn man voraussetzt, dass die Religion dem liberalen Projekt nützlich sein kann oder dass sie gar für dieses Projekt notwendig ist, dann muss man sich die Frage stellen, ob und inwiefern der Staat sich die Religion zu Nutze machen kann, ist er doch in einer Welt ohne unsichtbare Hand und ohne prästabilierte Harmonie dafür zuständig – oder wenigstens *mit* dafür zuständig –, dass sich der Inhalt des liberalen Projektes verwirklicht bzw. dass die liberale Gesellschaft nicht verkümmert und sich in ihr Gegenteil verwandelt. Damit hängt die Frage zusammen, ob und unter welcher Form ein liberaler Staat die Religion fördern oder unterstützen darf oder

17 Von der Legalisierung der Abtreibung und der aktiven Euthanasie, über die Ehe zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern, bis hin zur Abschaffung des Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen. Ich möchte aber sogleich betonen, dass die Tatsache, dass ein bestimmter Widerstand aus religiösen Kreisen stammt bzw. dass besonders solche Kreise am vehementesten Widerstand leisten, nicht bedeutet, dass dieser Widerstand *nur* mittels religiöser Argumente oder im Rahmen eines religiösen Weltbildes begründet werden kann. Ein radikal rationalistischer Liberalismus, der den Gefühlen keinerlei normative Relevanz zuerkennt, kann sich der Ehe zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern entgegenstellen, ohne auf religiöse Argumente zurückzugreifen. Ein solcher Liberalismus hätte allerdings auch unwillkommene Konsequenzen für manche oder sogar zahlreiche Eheschließungsprojekte zwischen nicht gleichgeschlechtlichen Partnern.

soll. Welchen Platz soll er dem religiösen Diskurs im öffentlichen, und in erster Linie im politischen Diskurs zugestehen? Bedeutet die Trennung von Kirche und Staat, wie sie von jedem der hier diskutierten klassischen liberalen Denker vertreten wird, dass der Staat eine absolute Neutralitätspflicht in Sachen Religion hat? Und impliziert diese absolute Neutralitätspflicht, dass der Staat keine Ausgaben für religiöse Angelegenheiten, allen voran die Finanzierung des Klerus, tätigen darf? Impliziert sie des Weiteren, dass der Staat keine Maßnahmen ergreifen darf, um dem Vormarsch des Atheismus, der religiösen Indifferenz oder dem Aufkommen antiliberaler religiöser Gemeinschaften entgegenzuwirken? Dies sind die Hauptfragen, die im vierten Teil behandelt werden sollen.

Insofern der Islam heute viele liberale Staaten vor Probleme stellt, die je nach liberaler Tradition zu unterschiedlichen Lösungsvorschlägen geführt haben, schien es mir interessant, in einem eigenständigen fünften und letzten Teil des Buches auf das Verhältnis zwischen Islam und Liberalismus einzugehen. Von einigen Überlegungen in der allgemeinen Einleitung zu diesem letzten Teil abgesehen, werde ich mich allerdings nicht unmittelbar mit der aktuellen Situation des Islams in modernen liberalen Staaten, noch mit der aktuellen Situation des liberalen Gedankenguts im zeitgenössischen islamischen Denken befassen, sondern ich werde mich darauf beschränken zu sehen, wie Montesquieu, Tocqueville, Locke und die Amerikaner gegen 1800 den Islam betrachtet haben. Dabei wird sich zeigen, dass eine Auseinandersetzung mit bestimmten Gedanken einiger dieser Autoren nicht nur aus philosophiehistorischen Gründen interessant ist.

TEIL I:
EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEMATIK

KAPITEL 1: DIE GRETCHENFRAGE

„Nun sag, wie hast du's mit der Religion?
Du bist ein herzlich guter Mann,
Allein ich glaub, du hältst nicht viel davon“
(J. W. Goethe, *Faust I*, Verse 3415–3417)¹

Der erste der soeben zitierten drei berühmten Verse aus dem ersten Teil von Goethes *Faust* ist, nach dem Kose(vor)namen der sie stellenden Dramenfigur, als „Gretchenfrage“ bekannt geworden: Da sie selbst einen großen Wert auf Religion legt, will Gretchen wissen, ob Faust, den sie liebt, dies auch tut, so dass sie, wenn Faust ihr eine positive Antwort erteilen würde, etwas beruhigter sein könnte. Und wie der dritte Vers allerdings zeigt, hat Gretchen, als sie Faust die Frage stellt, diesen schon zum Teil durchschaut bzw. glaubt sie, dies getan zu haben: Faust legt, so scheint es, keinen besonders großen Wert auf die Religion bzw. spielt diese keine bedeutende Rolle in seinem Leben.

Was genau damit gemeint ist, erklären die folgenden Verse: Faust ehrt weder die heiligen Sakramente, noch geht er zur Messe oder zur Beichte. Er nimmt also nicht an all jenen Riten teil, durch die für jeden ersichtlich wird, dass man sich zu einer bestimmten Religion – in diesem konkreten Fall der christlichen – bekennt. Wie Mephisto es auf die für ihn typische sarkastische Weise formulieren wird, ist Faust „nicht fromm und schlicht nach altem Brauch“ (Vers 3526), so wie es die „Mädels“ wollen (Vers 3525) – und Gretchen ist ein solches „Mädel“ –, damit man sich vor ihnen ducke, wie vor dem Pfarrer oder Gott (Vers 3527). Mag Faust auch ungefähr so reden wie der Pfarrer (Vers 3460), „Christentum“ im allgemein üblichen Sinne hat er auf jeden Fall nicht (Vers 3468).

Aber wie aus dem Vers 3416 hervorgeht, schließt Gretchen die Möglichkeit nicht kategorisch aus, dass man gleichzeitig nicht viel von Religion im traditionellen Sinn halten kann, und trotzdem nicht bloß ein guter, sondern sogar ein „herzlich guter Mann“ sein kann, dass also fehlende Religiosität und moralische Güte zugleich in einem Menschen gegeben sein können. Gretchen scheint zwar Fausts mangelnde Wertschätzung der Religion zu bedauern, aber diese disqualifiziert ihn nicht unbedingt in moralischer Hinsicht. Der religiöse Glaube ist somit keine notwendige Bedingung für den Besitz moralisch guter Eigenschaften², und man kann dementsprechend ein guter Mensch sein, ohne gleichzeitig auch ein guter Christ sein zu müssen.³

1 Goethe 1971. Ähnliche Quelle für die folgenden Zitate Goethes.

2 Ob es eine hinreichende Bedingung ist, wird nicht diskutiert.

3 Faust und Gretchen erinnern hier an Constant und Julie Thalma, bloß dass im letztgenannten Fall die Frau gleichzeitig herzlich gut ist und nicht viel, um nicht zu sagen nichts – Julie bekennt sich zum Atheismus – von der Religion hält, während der Mann, Constant, sich über dieses Paradox wundert. Siehe dazu Constants ‚Lettre sur Julie‘ (Constant OCBC III, 1).

Damit stellt Gretchen eine Behauptung auf, die für ihre – und auch für Goethes – Zeit, wenn nicht ganz atypisch, so doch nicht selbstverständlich ist. Für viele ihrer Zeitgenossen – aber auch noch für viele unserer Zeitgenossen – waren und sind Moral und Religion ganz eng miteinander verbunden. Wer nicht an Gott und an ein Leben im Jenseits glaubt, so der Grundgedanke, kann kein guter Mensch sein, da ihm ein starkes, um nicht zu sagen ein notwendiges Motiv zum moralischen Handeln fehlt, und zwar die Angst vor einer jenseitigen Strafe bzw. die Hoffnung auf eine jenseitige Belohnung. Die menschlichen Gesetze mit ihrer Strafandrohung tragen wohl dazu bei, die Zahl der schlimmsten Verbrechen zu reduzieren, sie können aber nicht jede Form von unmoralischem Handeln verhindern und sie beziehen sich auch nicht auf das Innere des Menschen und damit auf die unmoralischen Motive, die die eigentliche Wurzel des unmoralischen Handelns darstellen. Diese Gesetze, und vor allem die in den Gesetzen enthaltenen Sanktionsandrohungen für den Fall eines Zuwiderhandelns, können vielleicht ein moralkonformes Handeln hervorrufen, moralische Menschen können sie aber nicht erzeugen. Sie bestimmen das äußere Handeln, nicht den Charakter. Ein moralischer Mensch ist man nämlich nicht schon dann, wenn man sich moralkonform verhält, wenn man also das ausführt, was die moralischen Normen – die durchaus, wenn sie wichtig für das geordnete Zusammenleben der Menschen sind, die Form von Strafgesetzen annehmen können – von einem verlangen, sondern wenn man auch aus den richtigen Motiven moralkonform handelt.⁴ Und dies hatte zur Folge, dass die Wirksamkeit dieser Gesetze nur dann wirklich garantiert werden kann, wenn der für ihre Einhaltung zuständige Justiz- und Polizeiapparat allgegenwärtig ist, wenn also das Risiko einer Aufdeckung des gesetzeswidrigen Verhaltens groß ist, und wenn auch die angedrohte Strafe abschreckend genug ist.

Während eine sich nur aus guten Christen zusammensetzende Gemeinschaft bspw. gänzlich auf das Strafrecht und gegebenenfalls sogar auf eine politische Autorität verzichten kann – wie es im XVI. Jahrhundert u. a. die Wiedertäufer glaubten –, bedarf es der strafrechtlichen Sanktionen oder Sanktionsandrohungen anscheinend umso mehr, als der religiöse Glaube, und mit ihm der Glaube an eine mögliche Bestrafung im Jenseits, schwinden. Je verdorbener der Charakter der Menschen, umso mächtiger und furchteinflößender muss der Staat sein – wie es vor allem Thomas Hobbes im *Leviathan* gezeigt hat. Mögen auch einige Philosophen davon ausgehen, dass die praktische Vernunft allein zum moralischen Handeln motivieren kann – etwa durch die rein intellektuelle Achtung vor dem moralischen Gesetz

4 Man kann hier Kants Unterscheidung zwischen der bloßen Legalität und der Moralität einer Handlung erwähnen. Legal ist eine Handlung, wenn sie gesetzeskonform ist, moralisch ist sie aber erst, wenn sie primär aus Achtung für das moralische Gesetz ausgeführt wird, wenn man sie also auch dann noch ausgeführt hätte, wenn alle anderen Motive, außer der Achtung vor dem moralischen Gesetz, nicht präsent gewesen wären. Kant behauptet keineswegs, wie ihm oft vorgeworfen wurde und noch wird, dass man *de facto* kein anderes Motiv als die Achtung vor dem Gesetz haben darf, sondern nur, dass dieses letztgenannte Motiv immer schon für sich allein ein hinreichendes Handlungsmotiv sein soll. Insofern dürfen Eltern sich durchaus um ihre Kinder kümmern, weil sie sie lieben; sie müssen lediglich bereit sein, sich auch noch um sie zu kümmern, wenn sie sie nicht mehr lieben und wenn auch alle anderen nicht-moralischen Motive, wie die Angst vor einer Bestrafung, abwesend sind.

bei Kant –, oder dass, wie es die Moralphilosophen der sogenannten schottischen Aufklärung – genannt seien hier nur Francis Hutcheson, David Hume und Adam Smith – glauben, die Menschen ein starkes Sympathiegefühl ihren Mitmenschen gegenüber verspüren, so dass sie allein schon dadurch zu moralischem Handeln motiviert werden konnten, so war dies keine allgemein akzeptierte Sicht⁵, und vor allem konnte nicht davon ausgegangen werden, dass die u. U. für die Philosophen wirksamen und angemessenen Handlungsmotive auch solche für das philosophisch nicht gebildete Volk sein würden. Und eine ähnliche Bemerkung gilt für die Utilitaristen, zumindest insofern sie davon ausgehen, dass alle oder doch die allermeisten Menschen hinreichend aufgeklärt sind, um ihr langfristiges Interesse zu erkennen und ihr Verstand stark genug ist, um sich gegen die oft nur die Perspektive der Kurzfristigkeit einnehmenden Leidenschaften und Begierden durchzusetzen.

Da nun aber – wie es die dem philosophischen Ideal nicht immer entsprechende Wirklichkeit lehrt – auf der einen Seite nicht alle Menschen sich allein durch die Vernunft oder den Verstand leiten lassen, oder ständig das Sympathiegefühl in sich verspüren, und da andererseits die Polizei nicht allgegenwärtig sein kann und keine unserer Handlungen ihrem wachenden Auge und ihrer strafenden Hand entgeht, liegt der Gedanke nahe, auf eine interne Kontrollinstanz zurückzugreifen, und zwar auf die Religion, die das Individuum immer wieder daran erinnert, dass Gott jede seiner Handlungen sieht und ihn auch eines Tages für jede Handlung zur Rechenschaft ziehen wird. Der fehlende Glaube an eine ständige Beobachtung durch die nicht allmächtige politische Autorität sollte durch den Glauben an die ständige Beobachtung durch die allmächtige göttliche Autorität ergänzt werden.

Die Religion kombiniert gewissermaßen die Vorteile der beiden anderen Kontrollinstanzen. Wie die Vernunft, der Verstand oder die Sympathie, ist sie bzw. der religiöse Glaube intern, so dass das Individuum sie sozusagen immer mit sich trägt. Und wie das Strafrecht, kann sie auf Sanktionsandrohungen zurückgreifen. Dabei handelt es sich meistens – aber nicht nur – um Sanktionen, die das Individuum erst im jenseitigen Leben treffen werden und bei denen somit nicht das irdische Wohl, sondern das ewige Seelenheil auf dem Spiel steht. Aber insofern kein Verbrechen bzw. keine Sünde Gott unbekannt bleibt und insofern auch kein Verbrecher oder Sünder der strafenden Hand Gottes entkommen wird, kann niemand sich Strafflosigkeit erhoffen. Hinzu kommt, dass die Beschreibung der göttlichen Strafen im Jenseits durchaus abschreckend ist, und dies umso mehr, als man sich nicht die Hoffnung machen kann, ihnen durch den Tod zu entkommen.

Wenn man nicht der Utopie einer Gemeinschaft von Philosophen verfallen will, die sich allein durch den Verstand und die Vernunft leiten lassen, wenn man des Weiteren nicht daran glaubt, dass es im Menschen ein angeborenes und starkes Sympathiegefühl gibt, das ihn davon abhält, seinen Mitmenschen zu schaden – auch und vor allem dort, wo eine solche Schädigung ihm einen großen Gewinn bringen kann – und ihn gegebenenfalls sogar dazu motiviert, ihnen zu helfen und dabei einen Teil seines eigenen Wohls zu opfern, und wenn man schließlich die

5 Bei einem Volk von gleichgesinnten Philosophen könnte die Freundschaft ein Handlungsmotiv sein.