

5. Kapitel: Resümee

A. Auswirkungen der verschiedenen Traditionen

I. Autorität der Antike als Toleranzhürde

Die antiken Schriften sind bis heute der Ausgangspunkt des atlantischen Staatsdenkens geblieben. Dies gilt selbstredend auch für die Fragen der Toleranz und der politischen Chancengleichheit: Während aller Epochen wurde auf die jeweils verfügbaren griechischen, römischen und frühchristlichen Quellen Bezug genommen. Durch ihr Alter kommt diesen zudem stets eine besondere Autorität zu. Selbst wenn bestimmte antike Anschauungen abgelehnt werden, zeigt sich gerade darin deren stete Gegenwart. Jedenfalls ist die Zahl der Autoren, die durch antike Philosophien und Staatsvorstellungen geprägt waren (und sind), viel grösser, als dies bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein machen mag. Neuere Meinungen erweisen sich bei genauerem Hinsehen zudem häufig als Weiterentwicklungen oder Variationen von bereits in der Antike zumindest in Ansätzen geäußerten Gedanken. Die antiken Philosophen Platon, Aristoteles und Cicero oder die Stoiker waren für die Staatsdenker aller Zeiten besonders bedeutungsvoll. Sie sind dauernde Referenzpunkte für immer wieder neue Denkansätze. Dasselbe gilt auch für christliche und kirchliche Lehren, auch wenn das Bewusstsein für diese Einflüsse zum Teil geschwunden sein mag. Im vorliegenden Zusammenhang erweist sich die Autorität der antiken Autoren als besonders bedeutsam, weil ihre Staatstheorien der Toleranzentwicklung erhebliche Hindernisse entgegenstellten.

Platons Ideal einer an Sparta orientierten und damit von Kunst gesäuberten Sittlichkeit beruht auf einem Menschenbild, das von der geistigen Beschränktheit der meisten Menschen ausgeht. Das Volk ist daher in höchstem Masse führungsbedürftig. Eine geistige Elite muss die Herrschaft im Namen jener Wahrheit ausüben, welche in der Ideenwelt erkannt worden ist. Die staatlichen Gesetze wie auch die Religion sollen der Verwirklichung dieses Wahrheitsanspruchs dienen. Platon wollte darüber hinaus die Totalität des menschlichen Lebens staatlich genauestens geregelt und überwacht wissen, sei es durch einen Philosophenherrscher oder durch Gesetze mit entsprechenden Überwachungsorganen. An Karl Poppers Kritik gegenüber Platon mag daher manches überzogen erscheinen und einzelnes falsch sein.³⁷⁸⁴ Im Kern ist ihm aber insofern zuzustimmen, dass ein Staat nach den Vorstellungen Platons nicht zu einer freiheitlichen, toleranten

³⁷⁸⁴ Vgl. OTTMANN, Griechen II, S. 101.

und demokratischen Gesellschaft führen kann, sondern in ein unfreiheitliches, intolerantes und autoritäres Politiksystem münden muss.³⁷⁸⁵ Diese Zwangsläufigkeit ergibt sich aus der «Vernichtung des öffentlich politischen Bereichs», die mit jeder auch noch so milden Tyrannei einhergehen muss.³⁷⁸⁶ Wenn auch kein direkter Bogen zwischen Platons Totalstaat und der modernen Form des Totalitarismus geschlagen werden kann,³⁷⁸⁷ erwies sich dessen Bedeutung mit Blick auf die Entwicklung politischer Chancengleichheit dennoch als fatal. Seine Philosophie stellte während Jahrhunderten ein nahezu unüberwindliches Hindernis für die Entwicklung toleranter Staatsgedanken dar. Ihretwegen galt die athenische Demokratie mit ihrer weitgehenden Toleranz und einem geschichtlich bis zur Amerikanischen Revolution einmaligen Mass an politischer Chancengleichheit während Jahrhunderten als diskreditiert.

Aristoteles fand zu einer differenzierteren Beurteilung der Demokratie. Deren Schwäche sah er aber vor allem in der Auffassung, dass jeder Bürger politisch gleich viel zählt. Wer über mehr Fähigkeiten verfügt, muss in der gerechten Gesellschaft nach aristotelischem Gleichheitsverständnis auch mehr politischen Einfluss haben. Umgekehrt soll, wer arm ist, auch politisch weniger zählen. Aristoteles stellte zwar nicht auf die Geburt als Kriterium für das politische Gewicht der Bürger ab, sein ausschlaggebendes Kriterium war aber letztlich das finanzielle Vermögen der Bürger. Die vielen Armen und die wenigen Reichen sollten in einem politischen Gleichgewichtssystem mit gleicher Kraft bestimmen. Die aristotelische Tradition umfasst demgemäss die Möglichkeit der politischen Toleranz, nicht aber der politischen Chancengleichheit.³⁷⁸⁸ Aristoteles ist ideengeschichtlich der Urvater jener republikanischen und liberalen Staatsdenker, die eine «Meritokratie»³⁷⁸⁹ ersehnen.³⁷⁹⁰

Cicero wiederum mischte die paternalistische, platonische Staatstheorie mit dem patriarchalen, römischen Republikanismus. Anders als bei Platon stand für ihn nicht die Verwirklichung eines quasireligiösen philosophischen Ideals im Vordergrund, sondern die nackte politische Wirklichkeit. Dementsprechend ist auch seine Definition des Staates rein weltlich und rechtlich: Der Staat ist der einvernehmliche Zusammenschluss von Menschen in einer Rechtsgemeinschaft, die vom Prinzip der Gerechtigkeit beherrscht sein muss. Dies setzte für

³⁷⁸⁵ Vgl. POPPER, *Gesellschaft I*, S. 104 ff.; KELSEN, *Illusion*, insb. S. 373 f.; DAHL, S. 37.

³⁷⁸⁶ ARENDT, *Vita*, S. 280.

³⁷⁸⁷ M. MAHLMANN, *Rechtsphilosophie*, S. 43.

³⁷⁸⁸ Vgl. dazu auch M. MAHLMANN, *Rechtsphilosophie*, S. 52 ff.

³⁷⁸⁹ Der Begriff geht auf Michael Youngs Satire *Rise of the Meritocracy, 1870–2033. An Essay on education and equality* (London 1958/59) zurück.

³⁷⁹⁰ Vgl. WALZER, *Sphären*, S. 203 ff., insb. S. 214, wonach «so etwas wie eine Meritokratie im strengen Sinne in der Realität nicht existiert».

ihn voraus, dass die Gesellschaft in unterschiedliche Klassen eingeteilt ist und sich nicht alle Menschen wie in einer Demokratie für gleich und frei halten. Die Politik muss im Gegenteil durch die Besten gestaltet werden, wobei Cicero allerdings die aristotelische Gleichsetzung der politischen Elite mit den Reichen ausdrücklich ablehnte. Alle politischen Entscheidungsinstrumente und insbesondere das römische Klassenwahlrecht waren in Rom indes auf das Ziel gerichtet, dem Willen der obersten sozialen Klassen zum Durchbruch zu verhelfen. Die Religion wurde dazu benutzt, um die unteren Bürgerklassen in die von der Elite vorgegebene Richtung zu lenken. Die politische Einbindung der Masse der Bürger diente letzten Endes dazu, die von dieser ausgehende revolutionäre Gefahr in Schranken zu halten. Cicero befürwortete eine patriarchale Republik mit einer strikten sozialen und politischen Hierarchie. Nicht das Volk sollte den Staat dominieren, sondern die Weisheit eines einzelnen oder mehrerer Menschen. Die römisch-republikanische Tradition bindet somit das Volk ein, jedoch lediglich *plebiszitär*, das heisst mit dem Ziel der Bestätigung einer durch die Elite vorgegebenen Politik.

Cicero stützte sich in seinen Werken auf Platon und auf die *Stoa*. Diese philosophische Bewegung ist deshalb von Interesse, weil sie alle Menschen von Natur aus als gleich ansieht. Gleichheit wurde von den Stoikern jedoch nur abstrakt verstanden: Es handelt sich um die Gleichheit aller Menschen vor ihrem jeweiligen unabänderlichen Schicksal.³⁷⁹¹ Unabhängig davon, ob eine Person frei oder unfrei, vermögend oder arm geboren ist, soll sie das ihr zugeteilte Geschick ertragen. Jeder Mensch soll sich demgemäss mit seiner Stellung in der Gesellschaft zufrieden geben. Ein aktiver Einsatz für politische Verbesserungen oder Veränderungen widerspricht diesem Gedanken. Die Gemeinschaft ist vielmehr wie ein grosser Körper, bei dem alle Glieder ihre bestimmte Rolle wahrzunehmen haben. Es wäre verfehlt, wenn die Füsse der Gesellschaft deren Hirn sein wollten. Die menschliche Gleichheit im Sinne des Naturrechts fordert zwar, dass jedem Mitmenschen mit Respekt zu begegnen ist. Diese Toleranz bleibt aber ohne jeden Einfluss auf die gesellschaftlichen und politischen Ungleichheiten, weil die klaglose Unterordnung der Menschen gefordert ist. Die stoische Toleranz umfasst bloss Forderungen an das menschliche Verhalten, jedoch keine an Staat und Politik. Im Gegenteil entpolitisiert sie den Menschen und begünstigt dadurch autoritäre Herrschaftssysteme.

Das *stoische Denken* erwies sich indes als Schlüssel für die Akzeptanz des Christentums in der Antike, da beide Bewegungen zum Ertragen widriger Le-

³⁷⁹¹ Die Idee der Gleichheit *vor* dem Gesetz kann also auch als Übertragung eines stoischen Gedankens auf die weltliche Ebene verstanden werden.

bensumstände aufrufen. Während aber die Philosophen der *Stoa* eine rein passive Hinnahme der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten befürworteten, wäre der Gläubige nach dem Neuen Testament aufgefordert, sich für seine Mitmenschen aktiv einzusetzen und auf deren Leben positiv Einfluss zu nehmen. Jesus forderte eine Hinwendung zu den sozial Benachteiligten, zu den Geächteten und zu den Sündern. Mit der Lehre zweier Reiche tritt zudem ein weiteres Abgrenzungsmerkmal zwischen stoischer und christlicher Toleranz hinzu: Die christliche Lehre beruft sich auf die Vorstellung zweier Reiche, einem materiellen, weltlichen Reich einerseits und einem spirituellen, jenseitigen Reich andererseits. Nach der Lehre Jesu sollen sich seine Anhänger schon während des irdischen Lebens ganz auf das Himmelreich ausrichten, sich von der Welt und der Politik abkehren und so frei werden. Dagegen sieht der Stoiker seine Freiheit darin, in Übereinstimmung mit seinem unausweichlichen Schicksal in der Welt zu leben.

Grundsätzlich ermöglichen die biblischen Lehren eine gesellschaftliche Toleranz, weil Gott im diesseitigen Leben zwischen guten und bösen Personen keinen Unterschied macht. Da alle Menschen vor Gott gleich sind, steht es keinem Menschen zu, seinen Mitmenschen moralisch zu verurteilen. Der Richterspruch kommt allein Gott zu. Indes sind zwei Varianten neutestamentarischer Toleranz zu unterscheiden: Auf der einen Seite steht die eine, vornehmlich spirituelle, jesuanische Toleranz und auf der anderen Seite eine weltlichere, stoisierte Variante nach Paulus. Beiden ist gemeinsam, dass die zwischenmenschliche Toleranz im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre (erst) am Ende der Zeit durch die göttliche Intoleranz eines Weltgerichts ersetzt werden wird. In diesem Rahmen erscheint eine Begründung zugunsten einer *religiösen und gesellschaftlichen* Toleranz auf der Grundlage der christlichen Lehre möglich. Vor allem Paulus' Polemik bezüglich einer Schuld der Juden am Kreuztod markiert aber den Beginn der unheilvollen Entwicklung der Beziehung zwischen Christen und Juden. Die bekehrten Römer hatten Mühe, die Kreuzigung als Akt der römischen Besatzungsmacht anzuerkennen. In geradezu absurder Verkehrung der geschilderten Geschehnisse und tatsächlichen Machtverhältnisse wurden Pilatus und die römischen Soldaten als willenlose Handlanger der Juden dargestellt. Als das Christentum zur Staatskirche des Römischen Reiches erhoben wurde, wurden die religiösen Konkurrenten zusätzlich zu Staatsfeinden und konnten als «Gottesmörder» weltlich bekämpft werden. Zur stoisch-römischen Sichtweise von Paulus passt darüber hinaus die politische Gehorsamspflicht, die er den Gläubigen gegenüber kirchlichen und staatlichen Obrigkeiten auferlegt. Die Idee einer *politischen* Toleranz rückte dadurch in weite Ferne.

Die bilderreiche und teilweise drastische Sprache des Neuen Testaments mit der prophetischen Androhung von (jenseitiger) Bestrafung, in Verbindung mit

der Ausklammerung der Politik, öffnet die Türe zu christlicher Intoleranz, sobald die Trennung von Welt und Himmelreich verwischt wird. Diesen Weg beschritt namentlich Augustinus, der den Begriff der christlichen Liebe und Paulus' Lehre der Nicht-Zwingbarkeit des Glaubens einer völligen Umwertung unterzog. Damit wurde es möglich, staatliche Gewalt, Zwangsanwendung und religiöse Intoleranz als Ausdrucksformen der wahren christlichen Liebe zu rechtfertigen.

Augustinus sah die Menschen als grundsätzlich verdorbene und boshafte Wesen, die nicht über die Fähigkeit verfügen, aus freiem Willen Gutes zu bewirken. Nur wenige Menschen waren für ihn von Gott Erwählte, die meisten hingegen waren von allem Anfang an böse und für immer verdammt. Dieses dem Manichäismus entstammende, negative und deterministische Menschenbild warf seinen Schatten vor allem auch auf die staatspolitischen Positionen von Augustinus. Für ihn waren Weltstaat und Gottesstaat auf der Erde derart ineinander verschränkt, dass es keine eigentliche Trennung von staatlichem und religiösem Bereich geben konnte. Hauptsächlich musste es im Weltstaat darum gehen, als Friedensordnung die durch die Erbsünde verursachte Bosheit der Menschen zu unterdrücken. Religiöse und kirchliche Abweichler sind nach Augustinus daher mit allen Mitteln in die Einheitskirche zurückzuzwingen. Hierzu ging er ein «unjesuanisches Bündnis»³⁷⁹² mit der Staatsmacht ein, in dessen Rahmen die Kirche die bestehende staatliche Friedensordnung stützte, während der Staat im Gegenzug der Kirche als weltlicher Arm und notfalls mit Waffengewalt dienen sollte, um die kirchliche Einheit zu wahren.³⁷⁹³ Augustinus wollte also in Umkehrung der platonischen Lehre den Staat für die religiöse Sache der Kirche nutzbar machen und nicht mehr die Religion für den Staat.

Der christliche Platoniker Augustinus liess keinerlei Zweifel an der Wahrheit zu, die er überdies mit dem vollkommen Guten identifiziert. Infolgedessen mussten alle, die sich gegen seine Ansichten aussprachen, zwingend böse sein, denn das Gute kann folgerichtig nur gegen das Böse kämpfen, nicht jedoch gegen etwas ebenfalls Gutes.³⁷⁹⁴ Daher kämpfte Augustinus wortgewaltig gegen alle seine Widersacher, wobei es letzten Endes keinen Ausgleich geben konnte. Nur wenn die Gegner zu stark waren, war ihre Duldung zum Schutz und Vorteil der eigenen Position angezeigt. Religiöse und politische Toleranz sollten also von der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit im Sinne eines Gnadenaktes beziehungsweise bei Notwendigkeit gewährt werden.

³⁷⁹² FLASCH, Augustin, S. 423.

³⁷⁹³ Augustinus ist insofern *kein* Vorreiter des Liberalismus; a.A. HORN, Civitate, S. 76 f.

³⁷⁹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, Gottesstaat 15, 5.

Toleranz mit augustinischer Begründung kann demgemäss höchstens einen Übergangszustand darstellen und muss zerbrechlich bleiben. Als Grundsatz wird ihr kein ethischer Eigenwert zuerkannt; ihr Nutzen für die Rechtgläubigen ist ihre einzige Rechtfertigung. Die augustinische Umdeutung des Prinzips der Nächstenliebe und die Neuinterpretation neutestamentarischer Gleichnisse haben den frühchristlichen Toleranzbegründungen jedenfalls unwiederbringlich die Durchsetzungskraft geraubt. Seither hängt über rein bibelgestützten Toleranzargumenten stets das Damoklesschwert einer augustinischen Umwertung zur Intoleranz. Jede gesellschaftliche Toleranz, die sich allein auf neutestamentarische Grundlagen abstützt, insbesondere auf die Zwei-Reiche-Lehre, auf das Gleichnis vom Unkraut im Weizen oder auf die Annahme der Nicht-Zwingbarkeit des Gewissens, steht insoweit auf tönernen Füßen.³⁷⁹⁵

II. Toleranzhinderliche Lehren

1. Augustinische Sichtweisen

Das Mittelalter war stark von Auseinandersetzungen um die Lehren von Augustinus geprägt. Namentlich Thomas von Aquin versuchte augustinische Ansichten mit aristotelischem Gedankengut zu vereinen. Trotz erheblicher Lehrabweichungen zum antiken Kirchenvater verschärfte Thomas noch das Profil augustinisch-kirchlicher Intoleranz. Danach gibt es im Staat nur eine richtige Religion, die katholische, und es gibt nur eine richtige politische Ansicht, nämlich das *christlich* verstandene Gemeinwohl. Dass verschiedene religiöse oder politische Standpunkte vertretbar sein könnten, ist diesem Denken fremd. Es erscheint unter diesem Blickwinkel daher gewagt, die «Wurzeln des Liberalismus» ausgerechnet bei Thomas von Aquin anzusiedeln.³⁷⁹⁶ In der Reformationszeit, in der ebenfalls stark auf Augustinus' und Thomas' Lehren zurückgegriffen wurde, zeigt sich aber eine wesentliche Änderung: Nicht die Dogmen der Kirche sollen Glaubensmassstab der Gläubigen sein, sondern allein die Bibel als Gottes Wort. Im Ergebnis übernahmen die reformatorischen Auslegungen der Schrift die Rolle der kirchlichen Dogmen. Allerdings war das Bibelverständnis der Reformatoren wiederum stark von der augustinischen Gnadenlehre geprägt. Vor allem Luther und Calvin argumentierten auf dem Boden von Augustinus' Auffassungen über den Glauben und die (doppelte) Prädestination. Damit einher gingen ihre intoleranten und obrigkeitsstaatlichen Überzeugungen.

³⁷⁹⁵ Vgl. auch FORST, Konflikt, S. 81.

³⁷⁹⁶ So aber T. FLEINER/BASTA FLEINER, S. 91 f.

Je stärker die Reformatoren den spätaugustinischen Lehren der Erbsünde, des unfreien Willens und der doppelten Prädestination folgten, desto intoleranter spiegelt sich dies jedenfalls in ihren Staatsideen. Dieses Weltbild hat nämlich zur Folge, dass die wenigen Auserwählten vor den vielen Verdammten geschützt werden müssen. Nur eine starke politische Obrigkeit vermag diesen Schutz sicherzustellen und muss daher von Gott in seiner Vorhersehung eingesetzt worden sein. Deshalb wendet sich nach Luthers und Calvins, nicht aber unbedingt nach Zwinglis Auffassung jeder gegen Gott, der die weltliche Herrschaft in Frage stellt. Die Reformation bedeutete insofern zunächst einen erheblichen Rückschritt im Hinblick auf die Entwicklung politischer Toleranz. Die drei Hauptreformatoren stellten in ihren Werken klar, dass sie keine religiös oder politisch toleranten Gemeinwesen befürworteten. Sich selbst sahen sie darüber hinaus als prophetische Verkünder der göttlichen Wahrheit, über die es keine abweichenden (religiösen) Meinungen geben kann. Die durch diesen absoluten Glauben geprägten Staatsvorstellungen mit ihrer augustinischen Gehorsamspflicht stehen demgemäß nicht am Anfang einer auf Toleranz und Gleichheit beruhenden Demokratieentwicklung. Diesbezüglich sind kaum Unterschiede zum tridentinischen Katholizismus auszumachen, der sich während des Konzils von Trient ebenfalls in einem augustinischen Sinn ideologisiert hatte. Der religiöse Wahrheitsanspruch der unterschiedlichen christlichen Konfessionen stand der Herausbildung toleranter Staatsideen entgegen. Toleranz ist daher keine «Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe»³⁷⁹⁷ und die Demokratie kein Kind der Reformatoren.³⁷⁹⁸ Die Entwicklung hin zu religiöser und politischer Toleranz muss vielmehr als «unbeabsichtigte»³⁷⁹⁹ Langzeitfolge verstanden werden.

Es ist erstaunlich, dass die schillernden Lehren von Augustinus die Geistesgeschichte über Jahrhunderte derart stark prägen konnten, zumal sie eigentlich nur im Zusammenhang mit dessen persönlichen Seelenqualen und mit dem Zusammenbruch des Weströmischen Reiches verständlich erscheinen. Gerade die augustinische Sicht auf Sicherheit im Glauben in einer unsicheren und bösen Welt scheint jedoch seelisch aufgewühlte Philosophen wie Montaigne oder Blaise Pascal (1623–1662) besonders angezogen zu haben.³⁸⁰⁰ Auch das Denken des stets leidenden Rousseau ist stark von augustinischen Denkfiguren geprägt. Für den langanhaltenden Einfluss sind indes verschiedene Gründe ausschlaggebend: *Erstens* stützen die augustinischen Argumente die (jeweils) bestehende Staatsordnung, indem sie die antiken platonisch-ciceronischen Lehren mit dem Christentum vereinigen und so die absolute Unterordnung der Menschen unter

³⁷⁹⁷ JELLINEK, Erklärung, S. 57.

³⁷⁹⁸ BORGEAUD, Democracy, S. 2.

³⁷⁹⁹ MACCULLOCH, S. 901.

³⁸⁰⁰ Vgl. u.a. auch PASCAL, Gedanken, S. 45 f., S. 48; RAFFELT, S. 45 ff.

die kirchlichen und staatlichen Autoritäten gewährleisten. Die Herrscher hatten daher jedes Interesse daran, diese Schriften zu verbreiten und zu unterstützen. *Zweitens* sind Augustinus' Texte rhetorisch brillant geschrieben; der antike Kirchenvater errichtete damit ein zwar widersprüchliches, aber nichtsdestoweniger beeindruckendes Denk- und Glaubensgebäude. In seinen Schriften sind viele theologische und philosophische Erörterungen zu Fragen von zeitloser Aktualität zu finden.³⁸⁰¹ *Drittens* ist Augustinus ein intellektueller Skeptiker, der seine inneren Zweifel durch einen bedingungslosen Glauben besiegen will. Wer Augustinus zustimmt, meint daher festen Boden unter den Füßen zu haben. Letztlich geht es um eine Verbindung von Gehorsam und Freiheit,³⁸⁰² die (im Jenseits) Sicherheit vor weltlichen Unwägbarkeiten bieten soll. In säkularisierter Form findet sich diese augustiniische Gehorsamspflicht daher genauso bei Hobbes, Spinoza oder Pufendorf sowie später noch bei Aufklärern wie Rousseau oder Kant.

2. Humanistische Sichtweisen

Der christliche Humanismus entstand als eine platonisch orientierte Reformbewegung gegen die Scholastik mit dem Ziel, Kirche und Gesellschaft positiv zu verändern. Eine erste Bruchstelle markiert deshalb die Wiederentdeckung von Aristoteles und Platons Werken, die über die noch islamisch geprägte iberische Halbinsel den Weg in das christliche Europa fanden. Die Humanisten waren von einem starken Friedensdurst und dem Traum von der Vereinigung der Menschheit im Christentum getrieben. Sie vertrauten auf ein Erstarren der vernunftbegabten Menschen, die über einen freien Willen verfügen.

In Bezug auf die Toleranzforderung kann der Humanismus als eine Gegenbewegung zum mittelalterlichen Aristotelismus und Augustinismus verstanden werden. Die Religion trat zugunsten der Philosophie weiter in den Hintergrund, was unter anderem eine Verständigung zwischen Muslimen, Juden und Christen auf dem Boden einer gemeinsamen philosophischen Welterklärung möglich erscheinen liess. Ramon Lull etwa befürwortete entsprechende Religionsgespräche, wenn auch mit der Vorstellung, dass so am Ende alle Ungläubigen aus Ver-

³⁸⁰¹ Vgl. dazu nur z.B. die Frage nach dem gerechten Krieg und die Ausführungen zum Wesen der Zeit; AUGUSTINUS, Bekenntnisse 11.

³⁸⁰² Ein anonymen Aufklärungsgegner brachte diese Ansicht wie folgt auf den Punkt: «Gehorsamet freywillig, ohne Zwang, unterwerfet euch dem Gesetze, den Geboten der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, so werdet ihr leben, *als wenn* ihr von dem Gesetze frey wäret (...).» Die geistliche und politische Toleranz in ihren wahren Gränzen, wider einige Tolerantisten und Indifferentisten vorgestellt (1782), S. 63 [*Hervorhebung Verf.*].

nunftgründen zwangsläufig zu einem platonisch verstandenen Christentum gelangen müssten. Auf diesen zwiespältigen Ansätzen baute auch Niklaus von Kues auf, in dessen Denken sich bereits das gesamte humanistische Programm andeutet: Die philosophische Skepsis führte ihn nicht zu einer Relativierung der eigenen Glaubenswahrheit. Vielmehr sah er diese allein bei den Christen; ihnen obliegt es, sie Juden, Muslimen und selbst Heiden richtig zu erklären, damit diese sich mit ihrer Religion unter das alles vereinigende Dach der katholischen Kirche begeben. Die zahlreichen Lehrsätze der Scholastiker sollten daher auf den wesentlichen Glaubenskern reduziert werden.

Die meisten christlichen Humanisten und selbst Erasmus blieben in dieser platonisch-christlichen Vorstellung gefangen. Juden, Muslime und Heiden waren langfristig nur zu dulden, wenn sie bereit waren, sich und ihre Religion zu christianisieren. Im Ergebnis forderten die Humanisten also keine Toleranz, sondern *Konkordanz*. Da ein platonisiertes Christentum die wahre Idee Gottes verkörperte, konnten alle Menschen platonisch-fürsorglich dazu hingeführt oder sogar mit augustinischer Strenge in die religiöse Einheit hineingedrängt werden. Weil bei den Juden verstärkter Widerstand vermutet wurde, endete die Toleranz bei den Humanisten meist bei der Frage nach deren Duldung. Angesichts einer solchen Beurteilung ist es aber nicht statthaft, die Schriften dieser Autoren, insbesondere jene von Nikolaus von Kues zu Dokumenten der Frühgeschichte des modernen Toleranzdenkens hochzustilisieren.³⁸⁰³ Die Ursache für diesen Fehlschluss findet sich in der Person von Gotthold Ephraim Lessing, der in der Schrift vom *Frieden im Glauben* seine eigenen pluralistischen Toleranzideen vorzufinden glaubte.³⁸⁰⁴ Anschliessend verselbständigte sich die Ansicht, es handle sich bei der Friedensschrift von Kues um eine «Vorstufe des Lessingschen Toleranzgedankens».³⁸⁰⁵

Ausnahmeerscheinungen im Umkreis der humanistischen Bewegung sind Autoren wie Reuchlin und Thomas Morus. Während Reuchlin sich für eine weitergehende zivile Duldung der Juden einsetzte, entwirft Morus in seinem *Utopia* die Idee einer deistischen Zivilreligion, die als einigendes Band die Menschen eines Staats verbinden sollte. Morus relativierte die Vorstellung, alle Menschen seien unbedingt zur christlichen Glaubenswahrheit hinzuführen. Morus fasste die Gründe der platonisch-humanistischen Toleranz im Rahmen der Konkordanz prägnant zusammen. Er stellte *erstens* die Vielfalt der Gottesverehrung als möglichen Wunsch Gottes dar, wies *zweitens* die augustinische Idee des Zwanges als Mittel der Bekehrung zurück und verwies *drittens* auf die langfristige

³⁸⁰³ So aber STADELMANN, S. 168 ff.

³⁸⁰⁴ Vgl. dazu KLIBANSKY, S. 123 f.; relativierend EULER, S. 235.

³⁸⁰⁵ T.M. SCHNEIDER, Selbstvergewisserung, S. 127; so etwa BISCHUR, S. 31.

Durchsetzung der Wahrheit. Umgekehrt stellte er heraus, dass Gewalt die Wahrheit gerade nicht fördert, sondern im Gegenteil zur politischen Machtübernahme durch gewalttätige und damit irreligiösen Menschen führt. Bemerkenswert ist schliesslich, dass sich Morus von der platonischen Idee der Wahrheit, die das politische Handeln und die Staatsorganisation bestimmen soll, verabschiedete. In *Utopia* stand die richtige Organisation der politischen Entscheidungsfindung im Vordergrund, die zu richtigen Beschlüssen im Sinne des Gemeinwohls führen musste. Mit dieser Sichtweise war Morus seiner Zeit weit voraus.

Die Idee der Konkordanz stellt trotz aller Verdienste um religiöse Einigung ein Toleranzhindernis dar, weil sie einen bestimmten Kern umstrittener Dogmen für allgemeinverpflichtend und unantastbar erklärt. Wird diese Konkordanz in Frage gestellt, kippt die Toleranz daher umgehend in Intoleranz. Nach Sebastian Castellio folgten namentlich Staatsphilosophen wie Hugo Grotius, Thomas Hobbes oder John Locke einer solchen humanistisch-christlichen Konkordanzvorstellung. Rousseau hingegen verband eine deistisch verstandene Konkordanz mit einer republikanischen Zivilreligion.

3. Absolutistische Sichtweisen

Der religiös-staatliche Einheitsgedanke konnte nach der Reformation nicht aufrechterhalten werden. Die Macht des Faktischen verlangte nach neuen Ansätzen. Im Reich fand man eine solche Lösung in der Aufteilung der politischen und konfessionellen Machtsphären nach dem Grundsatz von *cuius regio, eius religio*. Dadurch konnte die Gefahr von Bürgerkriegen immerhin etwas vermindert werden. Frankreich hingegen musste einen anderen Weg suchen. Zunächst geführte Glaubensgespräche waren allesamt im Sand verlaufen, da der Wahrheitsanspruch von Reformierten wie auch von Katholiken religiöse Kompromisse verunmöglichte. Der humanistische Weg einer Reduktion der Glaubenswahrheit auf wenige wesentliche, gemeinsam bestimmte oder offensichtliche Gemeinsamkeiten war nicht gangbar, denn was von der einen Seite als Nebensächlichkeiten empfunden wurde, war für die andere Seite elementarer Gehalt. Ein Zurück zur antiken Toleranz, die immerhin eine private und innere Glaubensfreiheit ermöglichte, wenn man sich öffentlich und äusserlich dem Staatskult unterwarf, kam ebenfalls nicht mehr in Frage. Der Glaube war viel zu sehr auch zur politischen Frage geworden und eine Glaubenseinheit auf friedlichem Weg daher nicht mehr zu erreichen. Kriegerische Mittel führten jedoch auch nicht zum Erfolg, da die Hugenotten zwischenzeitlich zu stark geworden waren, als dass sie militärisch hätten besiegt werden können.

Vor diesem Hintergrund suchten die französischen *Politiques* und namentlich Bodin nach einer Lösung, die widerstreitenden Glaubensparteien zumindest politisch zu vereinen. Hierzu trennten sie die Frage der Toleranz im Bereich der Religion von jener der Toleranz in der Politik. Die im Gefolge der Reformation entstandenen gesellschaftlichen Fliehkräfte machten eine Kraft notwendig, die den Staat zusammenhalten konnte, und weil weder eine gemeinsame Sprache und Kultur noch die entstehende Nation diese Rolle wahrzunehmen vermochte, rückte das nationale Königtum als einigendes Band in den Vordergrund. An die Stelle eines unantastbaren gemeinsamen Glaubens trat der unantastbare gemeinsame Herrscher. Der König sollte, obschon als Person katholisch, auch seine reformierten Untertanen *unparteilich* regieren. Das nicht mehr vorhandene religiöse Band wurde also durch die politische Quasireligion des Absolutismus ersetzt. Der Monarch gewährte seinen Untertanen religiöse Toleranz um den Preis der politischen Rechte. Auch der Adel verlor aufgrund dessen erheblich an Bedeutung. Der Absolutismus konnte sich dabei auf den augustinischen Gehorsamswang berufen, da dieser bei Altgläubigen wie auch Hugenotten gleichermaßen anerkannt war.

Das Toleranzkonzept des Absolutismus funktionierte nur unter der Bedingung, dass sich der König tatsächlich religiöser Unparteilichkeit befleißigte.³⁸⁰⁶ Dafür bestanden jedoch keinerlei institutionelle politische Sicherheiten. Im Gegenteil, die Gewährung der Toleranz war der alleinigen Willkür des Monarchen überlassen. Mehr als Appelle an die Vernunft des Herrschers hatte diese Theorie daher nicht zu bieten. Dieser Mangel sollte sich für die Toleranz als fataler Fehler herausstellen, der sich in der Aufhebung des Edikts von Nantes grausam offenbarte. Die Intoleranz des französischen Absolutismus prägte die französische Gesellschaft in Frankreich bis zur Revolution und darüber hinaus. Der Despotismus des Monarchen und die Überheblichkeit der französisch-katholischen Staatskirche führten dazu, dass beiden Institutionen in den ehemals protestantischen Kerngebieten breite Ablehnung entgegenschlug. In der Folge brachen die alten Konfliktlinien immer wieder auf und sind gar noch heute spürbar: Aus der erlebten Intoleranz wuchs eine revolutionäre Tradition, welche die Zurückweisung jeglichen Einflusses der Kirche und die Ablehnung der Monarchie in sich vereint.³⁸⁰⁷

Die Souveränitätstheorie Bodins wies eine gewichtige Schwachstelle auf: Sein Absolutismus konnte sich zwar auf platonische und humanistische Denker berufen, liess sich aber nicht biblisch abstützen. Im Gegensatz dazu konnten die

³⁸⁰⁶ Vgl. dazu PÜTTNER, S. 37.

³⁸⁰⁷ Vgl. MACCULLOCH, S. 621 f.

Reformierten für ihre republikanischen Bundestheorien direkt auf das Erbe Israels verweisen. Ein Hauptzweck des Herrschaftsvertrags von Thomas Hobbes war daher die Überwindung biblischer Legitimationsfiguren durch eine zusätzliche, säkular-rechtliche Machtbegründung. Der (fingierte) Vertrag der Untertanen mit dem Souverän wies diesem juristisch eine Stellung zu, die im Ergebnis dem Gottesgnadentum entsprach. Zugleich konnten so widerstandsfreudliche, dem Nominalismus entstammende Vertragsvorstellungen zurückgewiesen werden. Von seinem absoluten Monarchen erhoffte sich auch Hobbes die Einführung und Durchsetzung innerchristlicher Toleranz. Aller religiösen und politischen Parteienkämpfe enthoben, politisch völlig unabhängig und nur der eigenen Vernunft verpflichtet, war der König für ihn der unparteiliche Garant der staatlichen Friedensordnung.

In der politischen Wirklichkeit war und ist die Idee absolutistischer Toleranz jedoch in allen Ausprägungen zum Scheitern verurteilt. Das Freiheits- und Mitbestimmungsbedürfnis der Menschen ist zu gross, als dass sie sich ohne Zwang und bedingungslos einem allmächtigen Herrscher ausliefern würden. Da insbesondere der reformierten Konfession ein aufrührerisches Potential innewohnt, war der Souverän früher oder später gezwungen, wieder auf die Religion zuzugreifen und die gewährte religiöse Toleranz zurückzunehmen. Die Toleranzexperimente des Absolutismus zeigen auf, dass religiöse Toleranz nicht von der Gnade oder Erlaubnis eines Herrschers oder einer Obrigkeit abhängig gemacht werden kann und darf. Nichtsdestotrotz erlebte die absolutistische Tradition in der Gestalt des aufgeklärten Absolutismus noch eine eigentliche Blütezeit.

III. (Eher) Toleranzförderliche Lehren

1. Republikanische Sichtweisen

Als Gegenbewegung zum Absolutismus hatte sich bereits im Mittelalter eine staatsphilosophische Denkrichtung herausgebildet, welche die staatliche und kirchliche Herrschaft zurückbinden wollte. Infolgedessen traten andere antike Vorbilder ins Blickfeld: Unter den grossen antiken Philosophen hatte vor allem Aristoteles eine republikanische Staatsform und eine gewählte Regierung befürwortet. Das Mischsystem der Römischen Republik und dessen Spiegelungen im Denken von Cicero führten ebenfalls zu republikanischen Auffassungen und zu einer Abkehr von der Lehre der ererbten Herrschaft.

Mit dem Konziliarismus entwickelte sich innerhalb der Kirche eine Bewegung, die sich gegen eine absolutistische Alleinherrschaft des Papstes stellte. Schon seit dem 13. Jahrhundert war die römischrechtliche Regel in aller Munde, wo-

nach was alle angeht, auch durch alle verhandelt werden muss. Dieser Grundsatz konnte für die Kirche nichts anderes bedeuten, als dass den gesamtkirchlichen Konzilen der Vorrang vor dem Papst zukam. Namentlich Wilhelm von Ockham wies in diesem Zusammenhang auf die Zeitbedingtheit der Kirchenverfassung hin, was deren Änderung möglich und allenfalls notwendig machte. Solche Veränderungen sollten stets stattfinden können, wenn eine Mehrheit der Kirche es befürwortete. Ockham dachte bei seinen Erörterungen freilich nicht an chancengleiche Entscheidungsverfahren aller Gläubigen, sondern nur der innerkirchlichen Entscheidungsträger. Immerhin scheinen bei ihm zwei Elemente auf, die für die weitere Entwicklung fruchtbar gemacht werden konnten: Erstens seine Erwägungen in Bezug auf die Legitimität und Überlegenheit von Mehrheitsentscheidungen und zweitens die Erörterungen zu einem weltlichen Gesellschaftsvertrag, der die Obrigkeit an das Gemeinwohl bindet.

Die aus dem vorliegenden Blickwinkel bahnbrechendsten Sichtweisen auf den Staat wurden indes von nichtkirchlichen Personen wie dem Juristen Bartolus und dem Arzt Marsilius von Padua vertreten, die an die Staatslehren von Aristoteles und Cicero anknüpften. Die beiden genannten Autoren wollten damit vor allem den oberitalienischen Republiken eine stärkere politische Legitimationsgrundlage verschaffen. Während Bartolus seine Überlegungen punktuell und vor allem in problembezogenen Gutachten etwa zum Widerstandsrecht darlegte, lässt sich bei Marsilius von Padua eine republikanische Gesamttheorie erkennen. Marsilius rückte die politische Entscheidungsgewalt der Bürger in den Vordergrund und entzog auf diese Weise den theokratischen Gottesstaatsvorstellungen die Legitimation, ohne gleichzeitig dem Kaiser eine allgemeine Machtstellung einzuräumen. Er befürwortete aus seinem republikanischen Denken heraus eine weitgehende religiöse Toleranz sowie eine politische Toleranz, die massgebliche politische Einflusschancen der Bürger vorsieht. Politische Gleichheit aller Bürger forderte Marsilius hingegen nicht. Sein Denken zeigt somit deutlich die Grenzen der aristotelisch beeinflussten Theorien auf, wonach die (wirtschaftliche) Ungleichheit der Menschen mit einer unterschiedlichen sozialen und politischen Stellung einhergehen muss. Wertvolleren Bürgern soll daher ein höherer politischer Wert und damit auch bessere politische Chancen zuerkannt werden. Es ist also höchstens eine *Theorie politischer Toleranz*, die aus dem mittelalterlichen Republikanismus erwuchs, nicht aber eine Theorie politischer Chancengleichheit.

Einen anderen republikanischen Weg beschritt hingegen Machiavelli. Nach seiner Beobachtung waren nicht die Wahrheit, die Tugend, das Gemeinwohl oder die Nächstenliebe die wahren Beweggründe der Herrscher, sondern der eigene politische Machterhalt. Machiavelli orientierte sich infolgedessen stärker an der Römischen Republik und namentlich am republikanischen Denken von Cicero.

Mit der damit verbundenen Absage an das platonisch-christliche Staatsverständnis öffnete Machiavelli die Türe zu einer pragmatischen Politik, die sich statt mit der Verwirklichung platonischer Ideen mit den politischen Chancen und Risiken beschäftigt. Die ewige Wahrheit hatte in Machiavellis Politik nichts mehr zu suchen. Aus diesem Grund können auch breitere Bürgerschichten in die politische Entscheidungsfindung eingebunden werden. Allerdings erachtete Machiavelli eine gemeinsame Religion – jedenfalls im Bereich des öffentlich Sichtbaren – als eine unverzichtbare Bedingung für einen stabilen Staat. Der Herrscher sollte sich dieser bedienen, auch wenn er selbst nicht daran glaubte. Insofern blieb sein Staatsverständnis antik und humanistisch: Die Religion dient Machiavelli der politischen Lenkung der Menschen. Seine Ansicht ist Ausdruck der weiterhin wirkenden Vorstellung von einer «Polis-Religion»³⁸⁰⁸.

Verschiedenenorts vermochten sich republikanische Regierungen über längere Zeiträume zu behaupten. Hauptsächlich in den oberitalienischen Stadtrepubliken und in der Alten Eidgenossenschaft boten sich den Bürgern vielfältige politische Mitbestimmungsmöglichkeiten. So hatte in den Alten Orten der Eidgenossenschaft des 14. Jahrhunderts jeder Bürger und selbst ein Neuzuzüger die Chance, ein politisches Amt übernehmen zu können.³⁸⁰⁹ Diese soziale und wirtschaftliche Durchlässigkeit prägte Zwinglis Reformation und wurde später von Algernon Sidney in die Worte gefasst, dass Gott jenen hilft, die sich selber helfen. Während der ganzen Reformationszeit wurde auf republikanische Ideen denn auch stark Bezug genommen, wobei häufig die mit dem Humanismus und dem Nominalismus verbundene Papstkritik als Türöffner wirkte. Mittelalterliche Ideen zum Gesellschaftsvertrag und zum Widerstandsrecht wurden auf diese Weise in das reformatorische Denken integriert. Auf solche Verschmelzungen weist neben der Wiederentdeckung des *Defensor Pacis* zum Beispiel auch die Strassburger Übersetzung der obrigkeitskritischen Schrift von Gansfort hin. Die Neuherausgaben und Übersetzungen dieser und anderer Werke ab 1521 veranschaulichen, dass das politisch bedeutsame republikanische Gedankengut des Mittelalters in protestantischen Kreisen stets im Umlauf blieb, sodass es für die weitere Entwicklung fruchtbar gemacht werden konnte.

Bei den drei Hauptreformatoren spiegelte sich dieses Erbe hauptsächlich bei Zwingli. In seiner grossen Rechtfertigungsschrift befürwortete er im Gegensatz zu Luther und Calvin ein weitgehendes Widerstandsrecht gegenüber der ungerichten Obrigkeit. Statt einer absoluten Gehorsamspflicht verfocht Zwingli gar eine (beschränkte) Pflicht zum Ungehorsam, wenn eine Herrschaft ungerecht war. Zudem lehnte er die Idee der Vererbung von Ämtern strikte ab. Für Zwingli

³⁸⁰⁸ BÖCKENFÖRDE, Säkularisation, S. 100.

³⁸⁰⁹ PEYER, S. 53, vgl. auch S. 55.

und für Calvin sollten darüber hinaus die Kirchen nicht durch kirchliche oder weltliche Fürsten beherrscht sein, weshalb ein synodaler Aufbau beziehungsweise eine eigenständige Organisationsstruktur errichtet wurde. Die Folge war eine Republikanisierung der reformierten Kirchen, während die lutherische und die anglikanische Kirche einen monarchischen Charakter beibehielten. Freilich dienten sowohl der von Zwingli geforderte Mehrheitsentscheid über die Glaubenszugehörigkeit der Gemeinden der Gemeinen Herrschaften als auch die republikanischen Einrichtungen, insbesondere die Synoden, nicht der Toleranz, sondern der Verbreitung und Erhaltung des eigenen und einzig wahren Glaubens.

Die republikanischen Traditionen des Mittelalters beeinflussten in der Folge in erheblichem Mass die reformierten Monarchomachen. Diese verfolgten das Ziel, ihre religiöse Überzeugung vor einem ungläubigen oder ungerechten Herrscher aus eigenem Recht schützen zu können und nicht von dessen Gnade abhängig zu bleiben. Als besonders wirkungsmächtig erwies sich die Theorie des *doppelten Bundes* zwischen Volk und König sowie zwischen Volk, König und Gott. Dieser beinhaltete Pflichten des Herrschers, die er gegenüber Volk und Gott zu erfüllen hatte und deren Einhaltung durch die Allgemeinheit überprüft werden konnte. Dem absolutistischen Herrschaftsverständnis war damit der *theologische* Boden entzogen. Kein Herrscher war *für sich allein* Bundespartner von Gott. Grundsätzlich war jeder (gläubige) Mensch auch ein Teil des Vertrages mit Gott und mit dem Herrscher. Die biblisch untermauerte, bündische Einbeziehung des Volkes verursachte daher irreparable Risse in jeder herkömmlichen, vom Volk losgelösten Herrschaftsbegründung. Durch diese Risse konnten immer weitergehende republikanische Vorstellungen in das noch religiös gebundene Staatsdenken eindringen, da eine entsprechende Staatsform nicht nur die goldenen Zeitalter der Griechen und Römer geprägt hatte, sondern auch die ursprüngliche des Gottesvolkes Israel gewesen war.

Aus dem reformierten Bundesgedanken heraus entwickelten sich in den amerikanischen Kolonien erste Staaten, die als *theokratische Demokratien* von ausserwählten Gläubigen verstanden werden können. Statt der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand wurde die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche für die Ausübung der politischen Rechte massgebend. Eine ausserprotestantische Toleranz gehörte allerdings nicht zu den Anliegen der neuen Gottesstaaten. Auch in England selbst erhielt der reformierte Republikanismus durch die Revolution erheblichen Auftrieb. Insbesondere Milton stützte sich in seiner Verteidigung der revolutionären Errungenschaften stark auf das Bundesdenken. Er verband die republikanische Tradition mit der Erkenntnis, dass religiöse und politische Freiheit für ihren Erhalt miteinander verbunden werden mussten. Dennoch vertrat er noch nicht die Idee der politischen Gleichwertigkeit aller

Menschen. Milton befürwortete vielmehr eine Elitenrepublik, da das Volk noch nicht genug gebildet sei. Auch James Harrington wählte einen solchen Weg. Nach Machiavellis Beispiel wollte er den antiken Republikanismus zum Modell eines neuen Gemeinwesens machen. In seiner Staatsvision *Oceana* entwarf er demgemäss kein politisch chancengleiches Gemeinwesen, sondern einen an aristotelischen Gleichheits- und Gleichgewichtsvorstellungen ausgerichteten Staat nach dem Vorbild Venedigs.

Die republikanischen Denker in England und später auch in Frankreich beriefen sich neben Venedig vor allem auf die Römische Republik und Sparta. Die Hochachtung, die republikanische Denker der spartanischen Republik entgegenbrachten, mag zwar aus heutiger Sicht «ganz unverdient»³⁸¹⁰ erscheinen. Namentlich Sidney, Mably und Rousseau benötigten Rom und Sparta jedoch als Gegenmodelle zur absoluten Monarchie. Die römische Republik und der spartanische Militärstaat zeigten auf, dass eine homogene und militarisierte Republik dem Absolutismus überlegen war – nicht zuletzt wegen der Tugendhaftigkeit ihrer Bürger. Das antike Tugendideal prägte diese republikanischen Staatsdenker daher tiefgreifend. Die Sicherung der für die Republik unverzichtbaren Tugend überlagerte daher wiederum die Möglichkeiten der Toleranz. Es mussten alle erdenklichen Sicherungsmassnahmen ins Auge gefasst werden, bis hin zur Nutzbarmachung der Religion für das Staatswesen. Damit war und ist die Gefahr verbunden, dass der Republikanismus in Intoleranz im Namen einer solchen staatsbürgerlichen Tugend umschlägt.³⁸¹¹ Rousseaus Zivilreligion erscheint als eine noch relativ harmlose Ausformung solcher Intoleranz, da sie mit Blick auf ein utopisches und tiefgreifend demokratisiertes Gemeinwesen vorgeschlagen wird. Die grausame und unmenschliche Fratze des republikanischen Tugendideals offenbarte erst der jakobinische Terror.

2. Individualistische und säkulare Sichtweisen

Was im Zeichen des Humanismus als Aufbruch begonnen hatte, endete während der Reformation in einer allseitigen religiösen Parteilichkeit mit entsprechenden Auswirkungen auf die weltliche Politik. Dieses Ergebnis war jedoch keine geschichtliche Zwangsläufigkeit, wie die Beispiele des Strassburger Reformators Wolfgang Capito und weiterer origineller Denker wie Sebastian Franck, Sebastian Castellio oder Jacobus Acontius belegen, die sich dezidiert für Toleranz einsetzten. Vor allem Franck verfocht ein radikal individualistisches Menschenbild,

³⁸¹⁰ ARENDT, *Revolution*, S. 289.

³⁸¹¹ Voltaire hielt dieser Ansicht entgegen, die Republik werde nicht durch die Tugend begründet, sondern durch den individuellen Ehrgeiz, der den Ehrgeiz der anderen in Schranken halte; VOLTAIRE, *Denken*, S. 54 f.

das auch seine Toleranzauffassung prägte. Mit dem individualistischen Religionsverständnis ging die Überwindung der Idee einer göttlichen Erwählung oder Verdammung bestimmter Menschen oder Menschengruppen einher. Massgebend ist der Mensch, der als Einzelner vor Gott steht, und nicht dessen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche oder einem sozialen Stand.

Für Sebastian Franck war die Wahrheit weder durch die Bibel bestimmbar noch durch einen platonischen Weisen erkennbar. Die Wahrheit wird, wenn überhaupt, erst in der Gegenüberstellung mit Unwahrheiten als Wahrheit sichtbar. Das menschliche Wissen bleibt allerdings beschränkt und niemand kann in sämtlichen Dingen richtig liegen. Vielmehr irren alle Menschen und alle Sekten notwendig mit gewissen Lehren. Ob es sich bei einer bestimmten Lehre überhaupt um einen Irrtum handelt, ist zudem meist eine (religiöse) Standpunktfrage. Vor diesem Hintergrund benannte Franck das Problem der *Gegenseitigkeit der Intoleranz* als Ursache der Glaubenskriege. Folgerichtig kann nur deren Umkehrung in eine allseitige Toleranz die Gewalttätigkeit zwischen den Glaubensparteien beenden. Jeder Krieg ist für Franck ohnehin wider Gott, denn dieser liebt alle Menschen *unparteiisch* und gleich. Infolgedessen sind für Franck nur jene Menschen Ketzer, die sich selbst für wertvoller halten als ihre Mitmenschen. Wenn Gott keine Unterschiede zwischen den Menschen macht, so steht es dem Menschen von vorneherein nicht zu, solche Wertunterschiede zu machen. Es verwundert daher nicht, dass Franck daraus auch (vorsichtige) Konsequenzen für die Politik ableitete. So sprach er sich gegen den Erbadel aus, da kein Mensch die höheren Fähigkeiten und Eigenschaften erbt, sondern diese als Individuum selbst haben beziehungsweise entwickeln muss. Erst wenn sich die Menschen ihren Mitmenschen auf gleicher Höhe zuwenden, kann nach Franck eine neue Staatsform entstehen.

Francks *spirituelle* Toleranzbegründung ergänzte und beschränkte Sebastian Castellio in der Folge durch humanistische Argumentationen. Castellio erfasste einerseits, dass die augustinische Auslegung biblischer Gleichnisse widerlegt werden musste, um das Vorgehen gegen Ketzer (Gleichnis vom Unkraut im Weizen) und den kirchlichen Eintritts- und Gewissenszwang (Gleichnis vom Gastmahl) als unchristlich brandmarken zu können. Andererseits ist es das Verdienst von Castellio, dass er die *Goldene Regel* ausdrücklich für die Frage der Toleranz fruchtbar machte: Wer sein Gewissen keinem Zwang durch Andersgläubige oder den Herrscher ausgesetzt sehen will, muss umgekehrt auch das Gewissen des Andersgläubigen dulden. Eine wechselseitige Duldung des Gewissens konnte nach Castellios Ansicht also die religiös-politischen Konflikte der Reformationszeit lösen. Sein Zeitgenosse Acontius erkannte im Wettbewerb der religiösen Meinungen das beste Mittel, um die Glaubenswahrheit zu erkennen. Während Acontius damit als Vorläufer Miltons verstanden werden kann,

erscheint Castello als ein Vorläufer Pierre Bayles, dessen Werk zur Toleranz eine einzige Abrechnung mit dem augustinischen Religionszwang darstellt.

Auch in *politischer Hinsicht* waren es religiöse Aussenseiter, die den Grundsatz einer politischen Gleichwertigkeit zumindest aller Männer befürworteten. Zum Schutz dieses Prinzips schien ihnen eine Auftrennung von Politik und Religion notwendig. Entsprechende Ansätze fanden sich unter anderem bei Marsilius von Padua, Francisco de Vitoria oder Michel De L'Hôpital, die ausgeführt hatten, die politischen Rechte müssten von einem allfälligen Kirchenausschluss gänzlich unberührt bleiben. Aus der nominalistischen Philosophie in der Nachfolge von Ockham liess sich ableiten, dass der Staat eine säkulare Einrichtung ist. Insbesondere in den Niederlanden trafen hugenottische Widerstands- und Bundestheorien auf den Boden einer humanistisch geprägten Kultur und auf eine politische Situation, in der katholische und reformierte Niederländer gleichermaßen für den Widerstand gegen das spanische Königreich gewonnen werden mussten. Als Folge wurde ein *politisches* Widerstandsrecht beworben. Dieser Wandel wiederum ermöglichte es, die Frage der Widerstandsberechtigung mit der Forderung nach *gegenseitiger Tolerierung* zu verbinden. Um ein friedliches Zusammenleben aller Bürger zu gewährleisten, schien weiten Kreisen in den Niederlanden die *Trennung der politischen und der religiösen Sphären* angezeigt. Unter Rückgriff auf die voraugustinische Argumentation von Tertullian wurde daher die Wiederherstellung der Religionsfreiheit gefordert.³⁸¹²

Aus diesem reformiert-republikanischen Denken in den Niederlanden entwickelte sich in England einerseits die Idee einer staatskontrollierten Kirche. Namentlich nach den Vorstellungen Harringtons, Lockes oder Tolands sollten auf diese Weise religiöse Minderheiten vor intoleranten politischen Aktivitäten der Mehrheitskirche geschützt werden. Andererseits fürchteten sich kongregationalistische und baptistische Kreise vor Eingriffen des Staates in ihre Kirchen, weshalb sie eine strikte Trennung von Kirche und Staat forderten.³⁸¹³ Nur so schien ihnen eine vollständige religiöse Toleranz des Staates erreichbar. Roger Williams etwa verwendete das eingängige Bild einer lückenlosen Trennmauer (*wall of separation*), die zum Schutz der Gläubigen vor der Regierung errichtet werden musste. Die Idee der Trennung von Religion und Politik beziehungsweise von Kirche und Staat ging mit der Annahme einher, dass religiöse und politische Toleranz untrennbar zusammen gehörten. Ohne religiöse Toleranz konnte der Mensch auch politisch nicht frei sein, da er seine religiöse Identität unterdrückt sah. Ohne politische Toleranz griff der Staat früher oder später auch auf die Religion der Einzelnen zu, ohne dass diese sich politisch zu Wehr setzen konnten.

³⁸¹² Vgl. vorne S. 258.

³⁸¹³ Vgl. dazu auch JELLINEK, Erklärung, S. 46 ff.

Nach Auffassung der Levellers sollte aus diesem Grund der vor Gott freie Gläubige gleichzeitig ein politisch freier Bürger im Staat sein. Sie forderten daher die vollständige Ausmerzung des Herrschafts- und Verfolgungsanspruchs im religiösen *und* politischen Bereich.

Das Mass an Toleranz und politischer Chancengleichheit, für das sich insbesondere Roger Williams und die Levellers einsetzten, stellt einen ideengeschichtlichen Höhepunkt dar. Allerdings fehlte diesen Argumentationen die Basis für eine allgemeine Anerkennung, denn wer das religiöse Weltbild dieser Individualisten nicht teilte, konnte auch deren religiös geprägten Beweisführungen nicht zustimmen. Nicht nur die Bereiche von Politik und Religion mussten also entkoppelt sein, es galt auch eine von religiösen Überzeugungen losgelöste Begründung zu finden. Spuren einer säkularen und gesellschaftsvertraglichen Staatsbegründung waren seit dem Mittelalter an verschiedenen Universitäten wie Paris oder Oxford gelehrt worden. Vor allem der Nominalismus hatte sich als eine treibende Kraft individualistischer und säkularer Entwicklungen erwiesen.³⁸¹⁴ Es verwundert daher nicht, dass nicht nur der schottische Monarchomache George Buchanan, sondern noch die späteren Vertragstheoretiker Hobbes und Locke aus dieser nominalistischen Tradition schöpften.³⁸¹⁵ Hobbes bekämpfte den religiös geprägten Individualismus mit einer säkularen Herrschaftsvertragslehre, wobei der Individualismus zugunsten des absoluten Souveräns rechtlich aufgehoben wird. Aus dem Blickwinkel von Toleranz und politischer Chancengleichheit bedeutete die an Hobbes orientierte Säkularisierungswelle zunächst einen erheblichen Rückschritt gegenüber den religiösen Toleranzbegründungen. Alle Vertreter der säkularen Theorie des Absolutismus gingen nämlich von einer politischen Gehorsamsverpflichtung des Volkes gegenüber dem Herrscher aus.

Spinoza versuchte in seinem bahnbrechenden Werk, diesen Absolutismus mit der Freiheit des Individuums in Übereinstimmung zu bringen, indem er zusätzlich auf das republikanische Ideal der Volksherrschaft zurückgriff. Der verlangte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit wurde in diesem Fall zumindest mittelbar über das politische Beteiligungsrecht etwas gemildert. Allerdings bleibt für Spinoza der Gehorsam das Hauptgebot Gottes. Die von Rousseau und auch Kant im Anschluss an Spinoza entwickelten säkular-individualistischen Staatstheorien enthielten infolgedessen ebenfalls einen Gehorsamszwang, der nach

³⁸¹⁴ Vgl. SIEDENTOP, S. 392 und S. 424.

³⁸¹⁵ Vgl. WELZEL, S. 109.

politischen und religiösen Toleranzbeschränkungen verlangte.³⁸¹⁶ Die Säkularisierung der Staatsideen unterminierte jedoch die religiöse Legitimationsgrundlage.

3. Aufklärerische Sichtweisen

Die säkularen Toleranzbegründungen von Pierre Bayle und sein Eintreten gegen jeden augustinischen Glaubenszwang machten ihn zum Vordenker der Aufklärung. In Auseinandersetzung mit seinen philosophisch-skeptischen Überlegungen sowie mit den Philosophien insbesondere Lockes, Spinozas und der englischen Deisten wurde die Gnaden- und Willenslehre von Augustinus als unannehmbare «Verrat an der Freiheit»³⁸¹⁷ erkannt und gegeißelt. Die Ansätze der Aufklärer waren sehr verschiedenartig und kaum je mit der Forderung nach politischer Chancengleichheit verbunden. Jedoch vereinigten sich die verschiedenen Grundrichtungen der Aufklärungsphilosophie in der Bekämpfung der Theorie der Erbsünde als ihrem «gemeinsame[n] Gegner».³⁸¹⁸ Die damit verbundene Ablehnung der (doppelten) Prädestination verhalf der Überzeugung von einer grundsätzlichen Entwicklungsfähigkeit der Menschen zum Durchbruch:³⁸¹⁹ Durch die richtige Erziehung sollte es breiteren Bevölkerungsschichten ermöglicht werden, ein eigenständiges und vernunftgeleitetes Leben zu führen.³⁸²⁰ Zumindest bis dieses Ziel erreicht war, musste das Volk jedoch nach verbreiteter Ansicht einer politischen Herrschaft unterstellt sein, welche die Erziehung und die Leitung der unaufgeklärten Bürger zu deren eigenem Besten übernahm. Mit Grund konnte vielen Aufklärern daher ein überheblicher Paternalismus vorgeworfen werden.³⁸²¹ Sie verstanden sich mehr als platonische Weise denn als gleichberechtigte Individuen einer Bürgergesellschaft. Im Negativen führte diese Haltung zur Befürwortung des Ideals eines Philosophenkönigs und damit eines intoleranten Politiksystems, im Positiven zur Befürwortung eines verbesserten (staatlichen) Schul- und Bildungswesens. Bei Rousseau hingegen hatte diese Anschauung ein am antiken Sparta orientiertes Ideal einer Erziehung zur Folge, wonach die Kinder von sozialen und gesellschaftlichen

³⁸¹⁶ Vgl. dazu SENN, *Pietas*, S. 90 ff., wonach Frömmigkeit während der Zeit des Vernunftrechts des 17. Jahrhunderts als Bedingung für den rationalen Staat galt.

³⁸¹⁷ ROHLS, *Ethik*, S. 390.

³⁸¹⁸ CASSIRER, *Aufklärung*, S. 148.

³⁸¹⁹ Vgl. ROHLS, *Ethik*, S. 390.

³⁸²⁰ So schon – allerdings in einem reformiert-christlichen Zusammenhang – John Milton als Vertreter der englischen Aufklärung, vorne S. 278 f.

³⁸²¹ Vgl. FORST, *Konflikt*, S. 461 mit Hinweis auf die Kritik von Johann Gottfried Herder.

Einflüssen oder geschlechtlichen Fragen möglichst vollständig abschirmt werden sollen. Dadurch sollte das Vermögen des Einzelnen, den wahren Gemeinwillen zu erkennen, unverfälscht bewahrt werden.

Einen anderen Weg hatte John Locke eingeschlagen, der in seiner Erziehungsschrift sowohl der augustinischen Vorherbestimmungslehre als auch dem platonischen Elitismus den Boden entzog. Es gibt nämlich nach Locke im Menschen keine angeborenen Ideen, die durch die richtige Erziehungstechnik nur hervorgeholt werden müssten. Vielmehr ist der menschliche Geist bei der Geburt *wie ein leeres Blatt*, das im Verlauf des Lebens beschrieben wird. Alle Menschen sind in diesem Sinne gleich und frei geboren. Die Erziehung kann daher keine angeborene Ungleichheit ans Licht bringen, sie ist vielmehr selbst die Ursache der Ungleichheit. Auch Standesunterschiede sind für Locke eine bloße Folge der vorgefundenen sozialen Bedingungen jedes Menschen. Über alle gesellschaftlichen Verschiedenheiten hinweg sind und bleiben alle Menschen naturrechtlich Brüder, die sich in gegenseitiger Achtung tolerieren sollen. Mit dieser Lehre – und nicht mit seinen *Two Treatises* – zerstörte Locke die Argumentationsbasis der philosophischen und theologischen Herrschaftsbegründungen des Patriarchalismus.³⁸²² Die politische Sprengkraft der Lockeschen Argumentation ist jedenfalls erheblich, da und soweit sie dem religiösen oder politischen Auserwählungsdenken die Legitimation entzieht. Nachfolger Lockes wie John Toland setzten sich daher folgerichtig für das Bürgerrecht der Juden und den Einbezug der Frauen ein.

Die Aufklärer verstanden den Staat nicht mehr als göttliche Stiftung, sondern als glaubensunabhängige, menschliche Einrichtung, deren Zweck die Verwirklichung des Gemeinwohls ist. Dadurch verlor der Staat seine Bedeutung als Mittel zur Verwirklichung religiöser oder philosophischer Wahrheiten. Die neue Problematik lag freilich in der Bedeutung des *Gemeinwohls*, das *als neue Wahrheit* an die Stelle der alten Glaubenswahrheiten trat. Die meisten Aufklärer glaubten offensichtlich, das Gemeinwohl für alle Menschen objektiv bestimmen zu können. Diese Ansicht öffnete dem erneuten politischen Missbrauch Tür und Tor, da politische Intoleranz bis hin zur Diktatur nun im Namen eines angeblichen Gemeinwohls gerechtfertigt werden konnte. Politische Toleranz schliesst jedoch die politische Durchsetzung einer bestimmten Wahrheit aus.³⁸²³ Um zu einem solchen toleranznotwendigen Relativismus gelangen zu können, war neben dem aufklärerischen Skeptizismus ein Menschenbild erforderlich, das dem

³⁸²² Vgl. WOOD, *Radicalism*, S. 157.

³⁸²³ Vgl. FORST, *Konflikt*, S. 486 mit Hinweisen.

Menschen die Möglichkeit zum Guten und zu freier Willensbildung zutraut.³⁸²⁴ Dieser Zusammenhang hatte sich bereits bei Marsilius von Padua gezeigt, der die meisten Menschen durch gesunden Menschenverstand geleitet sah und deshalb politische Mitwirkungsrechte befürwortete. Alle Bürger vermögen gemäss dieser Sichtweise im Rahmen ihrer Fähigkeiten zu einem guten Gesetz und zur Verwirklichung des Gemeinwohls beizutragen. Der mehrere Generationen spätere Nikolaus von Kues hingegen hielt das Volk für zu töricht, um ihm politische Rechte zu belassen. Platonische Weise sollen das Volk repräsentieren, ohne dass dafür eine Wahl notwendig wäre. Ihre Legitimation beziehen diese Repräsentanten aus einer höheren Sphäre und aus ihren grösseren intellektuellen, gesellschaftlichen und politischen Fähigkeiten.

Das Menschenbild prägt also die Einschätzung politischer Toleranz.³⁸²⁵ Mit Hobbes und Kant änderte darum zwar die Begründung menschlicher Bosheit, indem deren Ursache nicht mehr mit der Erbsünde im augustinischen Sinn begründet wurde, jedoch nicht das Ergebnis: Wer die Menschen grundsätzlich als böse beurteilt, wird den Staat (verstärkt) als Zwangsanstalt ausgestalten wollen, wo zum Schutz der Menschen mit allen notwendigen Mitteln ein absolutes Gehorsamsverhältnis gegenüber der weltlichen Obrigkeit durchgesetzt wird. Umgekehrt gestattet erst ein mehr wertungsfreier Blick auf den Menschen und eine grundsätzlich positive Einschätzung der Möglichkeiten des freien Willens ein politisches System mit politischer Toleranz. Die Angst vor Andersgläubigen oder der Masse der ärmeren Menschen kann dann einer Haltung weichen, die zumindest allen Bürgern eine Beteiligung an der staatlichen Willensbildung ermöglicht. Je positiver das Menschenbild ist, desto mehr Einflussmöglichkeiten können dem Einzelnen zugestanden werden. An die Stelle der Unterordnung tritt die individuelle, politische Gleichwertigkeit der Bürger über religiöse und politische Unterschiede hinweg. Im gleichen Zug wandelt sich unweigerlich auch das Verständnis der Rolle der staatlichen Institutionen. Diese sind nicht mehr auf ein religiös und politisch intolerantes Instrumentarium zur Durchsetzung eines Gehorsamszwangs angewiesen. Sie werden im Gegenteil selbst zum Instrument der Verwirklichung und Sicherung politischer Toleranz.

4. Revolutionäres Erneuerungsdenken

Ein gewichtiges Toleranzhindernis neben dem religiösen oder politischen Wahrheitsanspruch ist das damit einhergehende Ewigkeitsdenken. Die erkannte Wahrheit muss als eigentliche Wahrheit konsequenterweise schon immer wahr

³⁸²⁴ Vgl. SCHMITT, Begriff, S. 59, wonach sich politische Ideen von der Voraussetzung her verstehen lassen, ob der Mensch von Natur aus als böse oder als gut betrachtet wird.

³⁸²⁵ Vgl. WELZEL, S. 116 f.

gewesen sein und ewig wahr bleiben. Diese Überzeugung rechtfertigt es, nicht nur für die eigene Generation religiöse und politische Dogmen bindend festzulegen, sondern auch für alle künftigen. Obschon er ein Anhänger der absoluten Monarchie blieb, entzog jedoch namentlich Pierre Bayle diesem Ewigkeitsdenken die Grundlage. Er stellte strikte in Abrede, dass der Souverän über das Gewissen seiner Untertanen verfügen und eine bestimmte Staatsreligion unwiderruflich festsetzen darf: Kein Mensch kann sich selbst auf Lebensdauer oder gar seine Nachkommen auf einen bestimmten Glauben verpflichten. Das Gewissen muss seinen eigenen Regeln folgen können: Was heute als wahr erscheint, kann sich in dreissig Jahren völlig anders darstellen. Da alle Menschen sterben, können sie eingegangene Verpflichtung ohnehin nur während ihrer Lebensspanne erfüllen. Keinem Menschen kommt über den Tod hinaus noch Macht über andere Menschen zu. Bayle erklärte daher solche Verpflichtungen in Bezug auf die Religion für *null und nichtig*.³⁸²⁶

Obgleich Bayle (wie nach ihm auch Kant) seine Ausführungen strikte auf die Religion beschränkte, waren diese Überlegungen zugleich von grosser politischer Sprengkraft: Warum sollten langfristige Gehorsamsverpflichtungen nur in Bezug auf die religiöse Gewissensfreiheit unzulässig sein? Weshalb sollten Menschen sich und ihre Nachkommen politisch auf ewig einem Herrscher und dessen Erben verpflichten? Politische Wahrheiten können nicht ewiger sein als religiöse Wahrheiten – im Gegenteil. Die dem herrschaftsvertraglichen Denken entstammende, aufklärerische Ansicht von Bayle wurde daher in der Folge durch jene republikanischen Auffassungen ergänzt, die dem Volk die Souveränität im Staat und damit auch das Recht zuerkannten, die eigene Verfassung und die Gesetze zu ändern sowie eine missliebige Regierung abzusetzen und eine neue zu wählen.

Den Anfang der republikanischen Entwicklungslinie hatte Machiavelli in seinen *Discorsi* gesetzt mit dem Rat, dass sich jedes Gemeinwesen alle fünf bis zehn Jahre von Verfallserscheinungen reinigen und erneuern solle, indem es zu seinen Gründungsprinzipien zurückkehre. In der englisch-republikanischen Freiheitsliteratur wurde namentlich von Algernon Sidney und in den *Cato's Letters* ausdrücklich auf dieses Erneuerungsdenken Machiavellis hingewiesen. Die Empfehlung fand schliesslich Eingang in die Virginia-Erklärung, wonach zur Bewahrung der Freiheit häufig auf die gesellschaftlichen Grundprinzipien zurückgegriffen werden soll.³⁸²⁷ Auch die abtossend klingende Aussage von Jefferson, dass der Baum der Freiheit von Zeit zu Zeit mit dem Blut von Patrioten und

³⁸²⁶ Vorne S. 326. Diese Ansicht war nicht neu; John Goodwin hatte sie schon während der englischen Revolution vertreten; vgl. vorne S. 272.

³⁸²⁷ Vgl. vorne S. 408.

Tyrannen getränkt werden müsse, geht letztlich auf diesen machiavellisch-republikanischen Gedanken zurück.³⁸²⁸

Eine zweite Argumentationslinie zugunsten der Möglichkeit von Regierungsänderungen findet sich im monarchomachischen Widerstandsdenken, in das die Möglichkeit der Regierungsänderung einfluss. Hatte nach verbreiteter Ansicht – zu denken ist etwa an Bartolus oder Vermigli – ein Widerstandsrecht nur der Wiederherstellung der alten Ordnung dienen dürfen,³⁸²⁹ findet sich zunächst bei Menius und Melancthon und dann bei Bèze unter Verweis auf die Alte Eidgenossenschaften die Aussage, dass berechtigter Widerstand zu einer Änderung der Regierungsweise ermächtigt. Die folgenden Monarchomachen verbanden diese Ansicht mit der nominalistischen Vorstellung eines Herrschaftsvertrags,³⁸³⁰ der bei vertragswidrigen Handlungen des Herrschers ein Widerstands- und Absetzungsrecht aktiviert.

Diese republikanischen und nominalistischen Ansichten flossen in die Unabhängigkeitserklärung der Niederlande von 1581 ein. Weil der spanische König nicht gesetzmässig regierte, die Niederländer zu versklaven und ihrer alten Freiheiten zu berauben versuchte, durfte er dieser Erklärung zufolge rechtmässig abgesetzt und eine neue Obrigkeit gewählt werden. Während des englischen Bürgerkrieges stellte sich namentlich John Milton auf den monarchomachischen Standpunkt, dass die Herrschaft des Königs auf einem Vertrag zwischen Volk und König beruhe. Nicht nur die Bibel, sondern auch die Vernunft zeigen nach Milton auf, dass das Volk seine Regierungsweise selbst wählen können muss. Für die Levellers wiederum war der Staat aufgrund des Bürgerkrieges in den Naturzustand zurückgefallen, was einen neuen Gesellschaftsvertrag ermöglichte, der vom Volk bestätigt werden sollte. Nach der Vorstellung der Levellers waren die Zeitgenossen (*men of the present age*) durch die Vergangenheit nicht gebunden.³⁸³¹ Sie hatten die Freiheit, ungerechte und falsche Institutionen abzuschaffen und die notwendigen Veränderungen vorzunehmen. Alle staatliche Autorität musste letztlich auf dem immer wieder zu erneuernden Vertrauen des Volkes beruhen.

Nach dem Scheitern von Cromwells Republik nahm Algernon Sidney dieses revolutionäre Veränderungsdenken auf, indem er über Machiavelli hinausgehend nicht nur die regelmässige Wiederauffrischung der ursprünglichen Verfassungsgrundsätze für sinnvoll hielt, sondern auch die Ursprünge selbst für änder-

³⁸²⁸ LLANQUE, S. 268; vgl. dazu auch ARENDT, *Revolution*, S. 300 ff.

³⁸²⁹ Vgl. auch MÜNKLER, *Widerstandslehren*, S. 692.

³⁸³⁰ Vgl. dazu schon Ockham, vorne S. 124 zur Zeitbedingtheit der Kirchenverfassung.

³⁸³¹ Vgl. vorne S. 301.

bar erklärte. Sidney begründete seine Meinung mit dem Wunsch der jeweils lebenden Menschen, dem sich eine hergebrachte Verfassungsordnung anzupassen habe. Im Falle der Unterdrückung besteht eine eigentliche Verpflichtung auch gegenüber den Nachkommen, alle notwendigen Mittel bis hin zum Krieg zu ergreifen, um die Tyrannei zu beenden. Jede Nation verfügt letztlich über das Freiheitsrecht auf staatliche Selbstorganisation. John Toland rief auf dieser Grundlage gar zu einer europäischen Revolution gegen den Absolutismus auf. John Locke seinerseits bezog in sein Vertragsdenken die nominalistische Gemeinwohlbindung, die Idee der Vertrauensbindung der staatlichen Institutionen und ein monarchomachisches Widerstandsrecht ein. Wenn der Herrscher gegen das Gemeinwohl verstösst, die staatlichen Institutionen vertrauenswidrig handeln oder die Regierung den Katholizismus fördert, ist das Volk zum Widerstand berechtigt. In einem solchen Fall tritt die Gesellschaft wieder in ihre ursprünglichen Rechte ein. Das Volk kann entweder eine neue Regierung einsetzen oder ein gänzlich neues Regierungssystem festsetzen. Locke geht also nicht ganz so weit wie Algernon Sidney, indem bei ihm das Veränderungsrecht an den Eintritt des Widerstandsfalls gebunden bleibt.

In Frankreich forderte der Abbé de Mably auf der Grundlage von Sidneys Werk ein Widerstandsrecht bis hin zum Bürgerkrieg. Das Volk soll jederzeit gegen eine tyrannische Herrschaft vorgehen und eine Revolution durchführen können. Mit einer gelenkten Revolution wollte Mably den Absolutismus ohne die Gefahren eines Krieges überwinden. Rousseau wiederum verband Lockes Gesellschaftsvertrag mit Sidneys Veränderungsdenken und Machiavellis Republikanismus. Demgemäss bestand seine Vision darin, dass in regelmässigen Zeitabständen an Volksversammlungen über die Beibehaltung der Regierungsform und die Amtsweiterführung durch die bisherigen Verwaltungsmitglieder entschieden werden sollte; sogar der Gesellschaftsvertrag selbst sollte der Veränderung bis hin zur seiner Auflösung zugänglich sein. Allerdings lehnte Rousseau revolutionäre Umwälzungen im Sinne eines Volksrechts strikte ab. Die bestehenden staatlichen Gesetze fordern nach seiner Überzeugung absoluten Gehorsam, unabhängig von ihrem Inhalt, der Art des Zustandekommens und der Möglichkeit der Revision.

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung erscheint vor diesem Hintergrund als ein Übergangsdokument, das noch stark vom Widerstandsdenken geprägt ist, wie es durch mittelalterliche, nominalistische und monarchomachische Gemeinwohllehren überliefert worden war. Hintergründig spielten zudem die gesellschaftsvertragliche Weiterentwicklungen von Locke und das Revolutionsrecht von Sidney eine bedeutende Rolle. Erst nach Erreichen der Unabhängigkeit löste sich die Verbindung von Widerstand und Revolutionsrecht endgültig.

Die neuen nordamerikanischen Staaten gaben sich Verfassungen, denen ein tatsächliches oder theoretisches Selbstkonstituierungsrecht des Volkes zugrunde lag. Desgleichen setzte sich nicht ausnahmslos, aber weitgehend die Ansicht durch, dass die Verfassungsbestimmungen grundsätzlich der Veränderung zugänglich bleiben mussten. Namentlich bei Thomas Paine gipfelt das amerikanische Erneuerungsdenken in der Ansicht, dass sich jede Generation ihre eigene Verfassungsordnung geben können muss. Keine Generation hat einen Monopolanspruch auf Verfassungsgebung. Ähnlich wie Goodwin, Bayle und Kant in Bezug auf die Religionsfrage erklärt Paine verfassungsrechtliche Ewigkeitserklärungen samt und sonders für null und nichtig. Jede Ewigkeit endet im politischen Bereich spätestens nach dreissig Jahren.

In Frankreich war es zunächst der Journalist Louis-Sébastien Mercier, der die Frage nach der Verfassungsbindung einer Nachfolgeneration schriftlich aufwarf. Im Anschluss entwickelten neben Paine auch Condorcet, Sieyès und vor allem Jefferson Generationenlehren, welche die regelmässige Erneuerung und Anpassung der Verfassung vorsahen. Die Diskussionen zur Frage der Veränderbarkeit der Verfassung gipfelten während der französischen Revolution im Postulat der jederzeitigen Veränderbarkeit und in der Verfassungsinitiative des Volkes.³⁸³² Grundlage war das Bewusstsein, nicht an einem geschichtlichen oder gesellschaftlichen Entwicklungsende angekommen zu sein. Deshalb konnte es den Aufklärern um Condorcet zufolge nur darum gehen, «auf lange Sicht glücklicheren und fruchtbareren Ideenverbindungen den Weg zu bereiten».³⁸³³ Mit der Anerkennung des Rechts des Volkes auf jederzeitige Verfassungsänderung sollten die grausamen, zerstörerischen Revolutionen überflüssig gemacht und das Revolutionsrecht des Volkes in verfassungsrechtlich abgestützte Verfahren gegossen werden.³⁸³⁴ In diesem Sinne erscheint die Französische Revolution tatsächlich als «die einzige revolutionäre Tradition, die es überhaupt gibt»³⁸³⁵.

Mit der ausformulierten Volksinitiative auf Verfassungsänderung wurde schliesslich die radikal-demokratische Idee eines Antrags aus dem Volk an das Volk verwirklicht.³⁸³⁶ Die Voraussetzung war eine allmähliche Abkehr von der Vorstellung der Verfassung als eines quasi- oder zivilreligiösen Dokumentes, das von einem Verfassungsgeber für die Ewigkeit geschaffen

³⁸³² Vgl. dazu vorne S. 416 f.

³⁸³³ CONDORCET, *Amerika*, S. 132.

³⁸³⁴ Paine forderte in seinen späten Jahren keine Revolution mehr, sondern (erfolglos), dass die 1790 geänderte pennsylvanische Verfassung mittels der vorgesehenen Verfassungsrevision auf ihre radikalen Ursprünge zurückzuführen sei.

³⁸³⁵ ARENDT, *Revolution*, S. 284

³⁸³⁶ Vgl. dazu BGE 25 I 64, 75; FLEINER/GIACOMETTI, S. 398.

wurde. Davon ausgehend entfaltete sich das demokratische Fortschrittsdenken über die Idee einer sich fortlaufend entwickelnden Verfassung bis hin etwa zu Theodor Curtis (1848–1914) «Theorie der ‹permanenten Bewegung›».³⁸³⁷ Die Idee einer solchen Dynamisierung der Verfassung durch politische Mitwirkungsrechte der Stimmberechtigten hat sich hauptsächlich in der Schweiz durchgesetzt, nicht aber in den meisten anderen Staaten. Es lohnt sich deshalb, einen Blick auf die ideengeschichtlichen Traditionen zu werfen, welche die schweizerische Entwicklung ermöglichten.

IV. Einfluss und Widerstreit der Toleranztraditionen in der Schweiz

Mit Blick auf die Fragen der Toleranz und der politischen Chancengleichheit zeigte die Alte Eidgenossenschaft unter dem *Ancien Régime* ein vielfältiges Bild: Auch wenn es wenigstens in den Alten Orten keinen eigentlichen Adel gab, waren die Unterschiede im Hinblick auf den politischen Einfluss im Allgemeinen gross. Selbst in den Landsgemeindedemokratien verfügten nur Angehörige der obersten Gesellschaftsschicht über die vollen politischen Rechte, während aus anderen Gemeinden zugezogene «Beisässen» und aus anderen Kantonen und dem Ausland stammende «Hintersässen» fast keine solchen Rechte besaßen. Namentlich in Schwyz und Appenzell wurden diese Abstufungen gar noch von familienaristokratischen Strukturen überlagert.³⁸³⁸ In den städtischen Zunftaristokratien von Basel, Zürich, Schaffhausen oder St. Gallen war hingegen die Zugehörigkeit zu einer Zunft Bedingung, um politische Rechte wahrnehmen zu können. In Bern, Luzern, Freiburg und Solothurn hatten sich darüber hinaus eigentliche Aristokratien herausgebildet. Noch düsterer sah es in jenen Gegenden der Alten Eidgenossenschaft aus, wo es noch Untertanen und Leibeigene gab.³⁸³⁹ Am Vorabend der Revolution existierten in der Alten Eidgenossenschaft höchstens «Aristodemokratien»,³⁸⁴⁰ aber selbst in den Landsgemeindekantonen keine eigentlichen Demokratien.³⁸⁴¹ Das Staatsverständnis war immer noch mittelalterlich. Tocqueville bezeichnete die Landsgemeinden kurz vor Erlass der Bundesverfassung von 1848 demgemäss als «die letzten und achtenswerten Trümmer einer Welt, die es nicht mehr gibt».³⁸⁴²

³⁸³⁷ SCHMID, Verfassung, S. 37 ff.

³⁸³⁸ His I, S. 329 f.

³⁸³⁹ Vgl. His I, S. 330 ff.

³⁸⁴⁰ KÖLZ I, S. 16 f.; Peyer, insb. S. 55, S. 108 ff.

³⁸⁴¹ Vgl. KLEY, Verfassungsgeschichte, S. 261; PAHUD DE MORTANGES, S. 73 ff.

³⁸⁴² TOCQUEVILLE, Schweiz, S. 168.

Im Verhältnis der Kantone untereinander hatte die Glaubensspaltung bewirkt, dass der Gedanke an einen militärischen Sieg über die jeweils Falschgläubigen begraben werden musste. Politische Übereinstimmung, das heisst die Besinnung auf einen Kern an Gemeinsamkeiten, die die Alte Eidgenossenschaft zusammenhielten, war daher ein Gebot der Notwendigkeit. In dieser Hinsicht kann von einer Tradition in der Art eines *politischen Humanismus* gesprochen werden. Diese Grundlage verhinderte ein Auseinanderbrechen und wies den verschiedenen religiösen und sprachlichen Minderheiten den Weg in den politischen Ausgleich, der freilich immer wieder erkämpft werden musste. Aus der Notwendigkeit zum Mittelweg und zum Kompromiss wuchs eine Politik der Konkordanz mit republikanischer Ausprägung.³⁸⁴³ In vielen Städten und in den Landsgemeinden hatte sich vor diesem Hintergrund die Anwendung des Mehrheitsprinzips als Entscheidungsinstrument durchgesetzt.³⁸⁴⁴ Die republikanische Tradition zeigt sich indes vor allem in der Verfestigung von gemeineidgenössischen Mythen, die den aktiven Widerstand gegen alle Könige, Fürsten, Vögte verkärten.³⁸⁴⁵ Diese Erzählungen richteten sich gegen die Adelherrschaft des Reiches und standen daher im Gegensatz zu den monarchischen Traditionen in den Nachbarländern, die auch als Ausdruck der Hoffnung nach einem weltlichen Heilsbringer gedeutet werden können.³⁸⁴⁶ Die Schweizer sahen jedenfalls ihre genossenschaftlichen Freiheiten als Errungenschaft, die sie der eigenen Wehrhaftigkeit gegen ungerechte Obrigkeiten verdankten.³⁸⁴⁷ Die daraus erwachsene eidgenössische Widerstandstradition fand vor allem im 18. Jahrhundert Ausdruck in zahlreichen Aufständen und Unruhen gegen das *Ancien Régime*.³⁸⁴⁸ Nach dessen Untergang beriefen sich auch die neuen Helvetiker auf das republikanische Erbe: «Lasst uns nicht vergessen, dass das helvetische Volk dasjenige ist, bei welchem die wahren Grundsätze des ächten Republikanismus am tiefsten eingewurzelt und am verbreitetsten sind.»³⁸⁴⁹

³⁸⁴³ Vgl. F. FLEINER, Tradition, S. 288 ff.

³⁸⁴⁴ Vgl. ELSENER, S. 83 f. sowie S. 103 f.; KOPP, S. 19 und S. 69.

³⁸⁴⁵ Vgl. insb. J. MÜLLER, Schweizer, S. 78 ff.

³⁸⁴⁶ Vgl. dazu vorne S. 208 zur Beobachtung von Sebastian Franck.

³⁸⁴⁷ Vgl. dazu vorne S. 239 (Menius und Melanchthon) und S. 250 (Théodore de Bèze). Auch Josias Simmler hob hervor, dass der Widerstand der alten Eidgenossen gegen den Adel legitim gewesen war; vgl. *Von dem Regiment der Lobl. Eydgenossenschaft* (1576), abgedruckt in: Graber (Hrsg.), S. 81 f. sowie S. 83.

³⁸⁴⁸ Vgl. dazu KÖLZ I, S. 18 ff.

³⁸⁴⁹ Hans Conrad Escher von der Linth (1767–1823), zit. in: BÜCHI, S. 171.

Auf dem Boden des alten Republikanismus sollten die neuen, durch französische Vorbilder inspirierten Institutionen der Helvetischen Republik gebaut werden.³⁸⁵⁰ Der Einfluss des revolutionären, individualistischen Gedankenguts war in der Schweiz daher erheblich. So war nicht zuletzt Condorcets demokratischer Verfassungsentwurf bestens bekannt.³⁸⁵¹ Während der Helvetik bewunderte man den Staatsphilosophen gar als «einen unsterblichen Weisen, einen Märtyrer der Freiheit, einen der grössten Männer des Jahrhunderts».³⁸⁵² Abbé Sieyès wiederum galt als einer «der grössten Philosophen»³⁸⁵³. Namentlich Paul Usteri beschäftigte sich gründlich mit dem Staatsdenken der französischen Revolutionäre.³⁸⁵⁴ Er erwarb sich gar den zwiespältigen Ruf eines «Schweizerischen Sieyès»³⁸⁵⁵. Über solche Persönlichkeiten wurde das revolutionäre Gedankengut selbst über die Restaurationsperiode hinaus in das liberal geprägte Staatsdenken der Regeneration getragen. In Usteri verkörpert sich geradezu das Fortleben und untergründige Weiterwirken der revolutionären Staatsideen. Dank Helvetikern wie ihm konnte der gesponnene Faden in den 1830er-Jahren in den Regenerationskantonen verhältnismässig einfach wieder aufgenommen und in die neuen Verfassungen eingewoben werden.³⁸⁵⁶

Mit ausdrücklichen Bezugnahmen auf die Denker der Französische Revolution hielten sich die Liberalen meist zurück.³⁸⁵⁷ Eine Ausnahme ist Joachim Leonz Eder (1772–1848), der anlässlich der Verfassungsdiskussionen im Kanton Thurgau ausdrücklich auf Sieyès verwies.³⁸⁵⁸ In Anlehnung an den Gironde-Entwurf wurde die Regenerationsverfassung von 1831 zudem der «Garantie der Bürger» unterstellt.³⁸⁵⁹ Das in der St. Galler Verfassung von 1830 verankerte Veto wiederum weist auffällige strukturelle Ähnlichkeiten mit dem Referendum der Montagnard-Verfassung auf,³⁸⁶⁰ ohne aber diese als Quelle zu erwähnen. Einen

³⁸⁵⁰ Vgl. F. FLEINER, Tradition, S. 294, wonach jede neue Idee «nur in einem vorbereiteten Boden Wurzeln zu schlagen» vermag.

³⁸⁵¹ Vgl. etwa Helvetische Nachrichten, Den 6. Merz 1799, S. 161 ff., S. 164 mit Hinweis auf die franz. Verfassung von 1793, dem «Vorschlag von Condorcet».

³⁸⁵² So Paul Usteri, zit. nach TÖNDURY, Kultur, S. 177.

³⁸⁵³ Der Schweizerische Republikaner, Nr. 203 vom 28. October 1798, S. 810.

³⁸⁵⁴ Vgl. dazu Usteris Sammlung von französischen Flugschriften aus der Revolutionszeit; ZB: 7500 Flugschriften der Französischen Revolution; Signatur: Usteri.

³⁸⁵⁵ HIS I, S. 218; RIKLIN, Helvetik, S. 237. Usteris an Sieyès orientierte, undemokratische Idee eines «Landgeschworenengerichts» als Wahl-Gremium, bestehend aus den besten und einsichtigsten Männer des Landes, hätte in eine Oligarchie führen müssen; BÜCHI, S. 400 ff., S. 402; RIKLIN, Helvetik, S. 242 ff.

³⁸⁵⁶ Vgl. TÖNDURY, Kultur, S. 190.

³⁸⁵⁷ Vgl. KÖLZ I, S. 620 ff. zu den Gründen.

³⁸⁵⁸ SOLAND, S. 150.

³⁸⁵⁹ SOLAND, S. 188, S. 256 zu § 217 KV TG (1831).

³⁸⁶⁰ KÖLZ I, S. 315 f.

stillen Ideentransfer vollzog auch Ludwig Snell (1785–1854), der auf der Grundlage seines kantischen Denkens zahlreiche Staatsideen aus dem Steinbruch der französischen Revolution in seine Überlegungen einpasste.³⁸⁶¹ In weiten Kreisen der Bevölkerung war und blieb indes die Französische Revolution diskreditiert, weshalb eine Bezugnahme riskant war. Die Herkunft der neuen Verfassungsgrundsätze wurde daher entweder verschwiegen oder verschleiert. Als besonders geeignete Tarnung erwiesen sich Hinweise auf das republikanisch-revolutionäre Erbe der englischen Revolution,³⁸⁶² auf das sich schon die französischen Vorbilder stark abgestützt hatten.

Diese englische Revolutionsliteratur war im Übrigen schon in der Alten Eidgenossenschaft bekannt gewesen. So forderte (wohl) Kaspar Escher im Luchs (1744–1829) im Jahr 1765 eine «Haupt-Revolution», wobei er sich neben dem *Contrat Social* ausdrücklich auch auf die *Cato's Letters* berief.³⁸⁶³ Der bedeutende Historiker Johannes von Müller (1752–1809) zeigte sich als ein Verehrer von Algernon Sidney, den er in eine Reihe mit Brutus und Wilhelm Tell stellte.³⁸⁶⁴ Im Kampf gegen die Restauration wiederum stellen die Übersetzungen der Widerstandsschriften von Buchanan und Milton im Jahr 1821 einen Höhepunkt dar.³⁸⁶⁵ Der Herausgeber, Ignaz Paul Vital Troxler (1780–1866), führte gegen die Restaurationsideologie die republikanischen Denktradition Englands ins Feld und klagte: «Warum hat man uns nur mit den Hobbes und Burkes bekannt gemacht (...)?»³⁸⁶⁶ Auch Ludwig Snell verwies in diesem Sinn auf Harrington und Sidney als «Opfer dieses scheusslichen Gespenstes», nämlich des Despotismus.³⁸⁶⁷ Auf diese Weise wurde der englische Republikanismus mit

³⁸⁶¹ Vgl. nur KÖLZ I, S. 246 ff., insb. S. 248 f., S. 258 f.

³⁸⁶² Vgl. KÖLZ I, S. 622 mit einem Beispiel.

³⁸⁶³ Vgl. die Schrift *Betr. Aufhebung unserer historisch-politischen Gesellschaft auf dem Bach* (1765), abgedruckt in: Graber (Hrsg.), S. 87 f.; ders., S. 88.

³⁸⁶⁴ Vgl. GRÜTTER, S. 74 ff., S. 92, S. 152. Johannes Müller las 1775 Sidneys *Discourses*, die er sich aus der Berner Stadtbibliothek hatte zusenden lassen.

³⁸⁶⁵ Vgl. *Fürst und Volk nach Buchanan's und Milton's Lehre* (Aarau 1821). Es handelt sich um die *De jure regni apud Scotos* bzw. *Defensio pro populo anglicano*; vgl. dazu auch FURRER, S. 249 ff. Troxler kürzte unpassende Passagen weg und radikalisierte dadurch Buchanans und Miltons Werke; vgl. KRADOLFER, S. 181 mit einem Beispiel.

³⁸⁶⁶ TROXLER, S. 14. Troxler wandte sich damit gegen Karl Ludwig von Haller (1768–1854). Haller hatte 1816 zu einem Rundumschlag ausgeholt gegen Staatsdenker von Harrington, Needham, Milton, Locke und Sidney bis hin zu Montesquieu, Rousseau, Sieyès und Kant; v. HALLER, *Restauration*, S. 35 ff., S. 101. Auch Eduard Henke (1783–1869) verwies in seinem Lehrbuch von 1824 nicht nur auf Rousseau, sondern auch auf Sidney und Locke; HENKE, S. 53 f.

³⁸⁶⁷ SNELL, S. 84.

seinen revolutionären Widerstandstheorien für die künftige schweizerische Revolution fruchtbar gemacht.³⁸⁶⁸ Die gefühlte Verbindung zu England hielt im Übrigen bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts an. So wurde noch im Zusammenhang mit Gengels demokratischer Theorie auf diese Quelle des republikanischen Veränderungsdenken verwiesen: «Die Monarchisten hätten den Demokraten *Algernon Sidney* geköpft, der England die Volkssouverainetät predigte, sie sei dafür in Nordamerika nur um so herrlicher aufgegangen.»³⁸⁶⁹

Die mit solchen Bezugnahmen einhergehende Verstärkung der bereits bestehenden republikanischen Tradition der Alten Eidgenossenschaft erwies sich mit Blick auf die Herausbildung des Prinzips der politischen Chancengleichheit jedoch nicht nur als förderlich. Die Berufung auf die alteidgenössischen Freiheiten und Mitwirkungsrechte bereitete einerseits zwar einen Boden für die Übernahme moderner Freiheits- und Gleichheitsideale und für die Einführung und Weiterentwicklung demokratischer Mitwirkungsrechte.³⁸⁷⁰ Andererseits bedurfte es aber eines zweifachen Untergangs der alten beziehungsweise restaurierten Strukturen,³⁸⁷¹ um die ständischen Ungleichheiten und die aristokratischen Elemente nur schon formal zu überwinden.³⁸⁷² Das Ergebnis dieser Umwälzungen brachte die Bundesverfassung von 1848 in Art. 4 Satz 2 mit der Formel zum Ausdruck, dass es «in der Schweiz keine Unterthanenverhältnisse, keine Vorrechte des Orts, der Geburt, der Familien oder Personen» gibt. Alle politischen Bevorteilungen sollten im modernen Bundesstaat also abgeschafft sein.³⁸⁷³

Nichtsdestotrotz dauerte der Kampf um politische Toleranz und Chancengleichheit noch jahrzehntelang fort.³⁸⁷⁴ Gerade die elitär-republikanischen Liberalen taten sich nach dem Erfolg der Regeneration schwer damit, die erreichte politische Macht wieder zu teilen. Bereits die Ausdehnung der politischen Mitsprache auf alle Männer widersprach ihrer eigentumsbasierten Gemeinwohlvorstellung.

³⁸⁶⁸ Vgl. WINIGER, S. 336 f.

³⁸⁶⁹ Votum JOHANN RUDOLF SCHNEIDER (1804–1880), Die Debatte im Verein der Liberalen Bern's, in: Gengel (Hrsg.), Erweiterung, S. 7 ff., S. 20 [*Hervorhebung Verf.*].

³⁸⁷⁰ Vgl. KÖLZI, S. 307 ff.

³⁸⁷¹ Vgl. LÜTHY, S. 9. Indes hatte der Bundesvertrag von 1815 nicht zu einer vollständigen Restauration des *Ancien Regime* geführt; KLEY, Verfassungsgeschichte, S. 273 f.; PAHUD DE MORTANGES, S. 192 ff., insb. S. 195 f.

³⁸⁷² Vgl. BÖNING, S. 23 f. zum Fehlen «politischer Rechts- oder Chancengleichheit».

³⁸⁷³ Vgl. dazu HIS III, S. 497 ff. und S. 503 ff.; HAEFLIGER, Schweizer, S. 20.

³⁸⁷⁴ Vgl. IMBODEN, Totalrevision, S. 325 zum Ausschluss von Armenenössigen, Frauen oder Dienstverweigerern, den er auf fortdauernde «aristokratische Züge» zurückführte; auch OESCH, S. 14 ff. zur Abschaffung politischer Vorrechte.

Auch die Idee eines sich empirisch äussernden – und nicht «kantisch» konstruierten – Volkswillens musste daher in Widerspruch zu ihrem dogmatischen Wahrheits- und Führungsanspruch geraten.³⁸⁷⁵ Im Bundesstaat nach 1848 traten daher alsbald zensusartige Ersatzbestimmungen an die Stelle der alten Stimmrechtsausschlussgründe.³⁸⁷⁶ Republikanisch-humanistische Konkordanzideale wiederum führten dazu, dass die schweizerischen Juden als Nicht-Christen noch jahrzehntelang benachteiligt wurden. Erst ab den 1860er-Jahren konnte eine allmähliche Gleichstellung eingeleitet werden.³⁸⁷⁷ Weil das hergebrachte Bild einer Demokratie der christlichen Familienväter in vielen Köpfen haftete, blieb auch der Ruf nach dem Frauenstimmrecht über Jahrzehnte ungehört.³⁸⁷⁸ Die Schweiz war daher bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bloss eine «partielle Demokratie»³⁸⁷⁹ der wehrhaften Männer.

Das republikanisch-humanistische Erbe hatte sich zunächst positiv in starken Bestrebungen nach konfessioneller, sprachlicher und kultureller Versöhnung sowie nach Ausgleich und Einheit gezeigt. Ab Ende des 19. Jahrhunderts wurden die alteidgenössischen Mythen einer Erneuerung unterzogen, um sie in den Dienst der Erziehung der kantonalen Bevölkerungen zu einer schweizerischen Nation zu stellen.³⁸⁸⁰ Diese Bemühungen wurden während der Bedrohungslage des 2. Weltkriegs im Sinne eines konservativen «Jeremias-Gotthelf-Ideals» noch deutlich verstärkt. Die «Geistige Landesverteidigung» zielte nicht mehr auf staatliche Konkordanz, sondern auf eine zivilreligiös unterfütterte Gleichschaltung in der Bevölkerung. Zulasten der individualistischen Toleranztradition der Demokratie stützte sie sich auf einen genossenschaftlichen Mythos des Föderalismus, der bis heute nachwirkt.³⁸⁸¹ Nach Kriegsende wurden die

³⁸⁷⁵ Vgl. SCHEFOLD, Volkssouveränität, S. 56; BLUMER/MOREL I, S. 359 f.

³⁸⁷⁶ Vgl. POLEDNA, S. 205 ff.; HANGARTNER/KLEY, Rz. 85.

³⁸⁷⁷ Vgl. KÖLZ II, S. 497 ff.

³⁸⁷⁸ Vgl. KÖLZ II, S. 9 zu Gengels Kritik an den «patriarchalisch geprägten» Landsgemeinden; ders., I, S. 320 ff.; II, S. 783 ff. Auch die Demokratische Bewegung wollte Frauen die politischen Rechte nicht zuerkennen; vgl. aber die Petition *An den hohen Verfassungsrath des Kantons Zürich. Mehrere Frauen aus dem Volkes* (1868), abgedruckt in: Graber (Hrsg.), S. 454 f. mit der Forderung nach politischen Rechten.

³⁸⁷⁹ Vorne S. 17 Fn. 85; STOURZH, Isonomie, S. 68 und S. 132.

³⁸⁸⁰ Vgl. TÖNDURY, Kultur, S. 197 ff., insb. S. 199 f.

³⁸⁸¹ Vgl. dazu TÖNDURY, Kultur, S. 201 ff., S. 204 sowie S. 214.

Schweizer auf ihre Wehrhaftigkeit als Bürgersoldaten geradezu eingeschworen,³⁸⁸² um die Gesellschaft vor politischen Einflüssen des sowjetischen Weltkommunismus abzuschirmen.³⁸⁸³ Die staatlich gestützte Dauerpropaganda führte mit der Zeit zu einer «Versteifung auf ein selbstgefälliges Heimatbewusstsein»³⁸⁸⁴, was die Wechselseitigkeit der politischen Toleranz anhaltend bedrohte. Die neukonservative Föderalismusideologie beförderte im Zusammenspiel mit der republikanischen Geschichtsmythologie eine gesellschaftliche Intoleranz, die der schweizerischen Demokratie unwürdig war und erst mit der Aufdeckung der *Fichen-Affäre* im Jahr 1989 endete. So hatte der Staat hunderte tausende Überwachungsakten über seine eigenen Bürgerinnen und Bürger angelegt, die unter anderem durch sozialistische, umweltschützerische oder pazifistische Ansichten aufgefallen waren. Tausende Schweizerinnen und Schweizer hatten als Gesinnungspolizei mitgewirkt, Mitbürgerinnen und Mitbürger bespitzelt und Verdächtige gemeldet.³⁸⁸⁵

In den 1950er- und 1960er-Jahren hatte ein «Helvetisches Malaise»³⁸⁸⁶ die politische Toleranz in der Schweiz also regelrecht in den Würgegriff genommen. Erst mit der 1968er-Bewegung gelang es allmählich, die gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Verkrustungen aufzubrechen. Namentlich Werner Kägi machte 1968 auf die erheblichen Toleranzprobleme in der Bundesverfassung aufmerksam, so auf den Ausschluss der Frauen vom Stimmrecht, die Kloster- und Jesuitenartikel, das Schächtverbot, die «administrative Versorgung» und den Umgang mit Kriegsdienstverweigerern.³⁸⁸⁷ Andererseits blieb Kägis Haltung von grossem Misstrauen gegenüber dem Volk und den Volksrechten geprägt, weshalb er eine Vielzahl von Verfassungsbestimmungen für unveränderlich, unantastbar und ewig erklären wollte.³⁸⁸⁸ Die neue Generation hingegen

³⁸⁸² Vgl. dazu im Jahr 1935 F. FLEINER, *Armee*, S. 324, wonach Staatsverfassung und Wehrverfassung der Schweiz aus derselben Wurzel gewachsen sind.

³⁸⁸³ Vgl. dazu KLEY/SIGRIST, S. 21 ff. mit Hinweis auf das *Soldatenbuch. Auf Dich kommt es an!* (Bern 1958) und das *Zivilverteidigungsbuch* (Aarau 1969).

³⁸⁸⁴ Botschaft des Bundesrates zur «Eidgenössischen Kulturinitiative» vom 18.04.1984, BBl 1984 II 501, 517.

³⁸⁸⁵ Vorkommnisse im EJPD. Bericht der Parlamentarischen Untersuchungskommission (PUK) vom 22.11.1989, BBl 1989 I 637; Ergänzungsbericht vom 29.05.1990, BBl 1990 II 1565.

³⁸⁸⁶ IMBODEN, *Malaise*, S. 279 ff., insb. S. 284.

³⁸⁸⁷ KÄGI, *Menschenrechte*, S. 21 ff.

³⁸⁸⁸ Vgl. RENNER, S. 502 ff. mit einer Zusammenstellung von Kägis postulierten Revisions-schranken. Noch weiter wollte Hans Huber gehen, der seine negative Einschätzung der Volksrechte beibehielt, auch nachdem der von ihm erhoffte autoritäre Staat mit dem Ende des 2. Weltkrieges gescheitert war. Max Imboden hingegen wollte die Demokratie erneuern, wobei er aber die demokratischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts aus-

beabsichtigte die alten Ängste und Feindbilder zu überwinden, was eine allmähliche Regeneration der individualistischen Toleranztradition einleitete. Mit Blick auf die Art der Gleichheit führte diese Entwicklung im Jahr 1971 zum Abstimmungsentscheid der Männer, die zumindest auf Bundesebene noch immer ausgegrenzten Frauen in den Kreis der Stimmberechtigten aufzunehmen,³⁸⁸⁹ mit Blick auf die Ausgestaltung der politischen Entscheidungsverfahren im Jahr 1987 zur Einführung des *Doppelten Ja mit Stichfrage* bei Abstimmungen über Volksinitiativen.³⁸⁹⁰

Der Fall des Eisernen Vorhangs im Jahr 1989 erschütterte das konservativ-bündische Selbstverständnis in den Grundfesten. Die Folgen scheinen auch heute noch nicht bewältigt.³⁸⁹¹ Wie schwierig die Ablösung gerade von republikanisch-humanistischen Einheitsidealen ist,³⁸⁹² zeigt sich besonders anschaulich am Beispiel des Kantons Appenzell Innerrhoden. Dort musste das Bundesgericht im Jahr 1990 das kantonale Frauenstimmrecht einerseits gegen den Willen der Männer durchsetzen,³⁸⁹³ andererseits legen noch heute Landammann und Landleute einen Eid ab, der sozusagen *staatskultisch* die religiöse (sprich katholische) Homogenität der Republik gewährleisten soll.³⁸⁹⁴

blendete: Zwar hätte die Gesetzesinitiative in Form der allgemeinen Anregung ermöglicht werden sollen, die formulierte Verfassungsinitiative wäre jedoch nicht mehr zulässig gewesen; vgl. Art. 58 Abs. 3 i.V.m. Art. 55 VE-Imboden. Er schlug zudem (ähnlich dem Gironde-Entwurf) vor, dass Stimmberechtigte Initiativ- und Referendumsbegehren «bei den vom Gesetz bezeichneten Amtsstellen zu unterzeichnen» hätten; Art. 11 lit. b VE-Imboden. Diese Vorschrift hätte die Wahrnehmung der Volksrechte erheblich erschwert, weil die Unterschriftenleistung für die Stimmbürger mit einem grossen Aufwand verbunden gewesen wäre.

³⁸⁸⁹ Erst seit 1971 ist es zudem strafrechtlich Verurteilten möglich, an Wahlen und Abstimmungen teilzunehmen; vgl. POLEDNA, S. 213; auch HANGARTNER/KLEY, Rz. 61 ff. zum Abbau von weiteren Stimmrechtsausschlüssen.

³⁸⁹⁰ Die alte Regelung hatte bei den Abstimmungen über Volksinitiativen eine Spaltung der veränderungswilligen Stimmberechtigten bewirkt und so deren Chancen für verfassungsrechtliche Veränderungen stark geschmälert; vgl. KÖLZ II, S. 645.

³⁸⁹¹ KLEY/SIGRIST, S. 24.

³⁸⁹² Auch der rechtliche Stimmzwang erscheint übrigens als ein solches republikanisches Erbe; vgl. Art. 23 Abs. 2 KV SH i.V.m. Art. 9 Wahlgesetz SH.

³⁸⁹³ Vgl. BGE 116 Ia 359, 382.

³⁸⁹⁴ Art. 17 Verordnung über die Landsgemeinde und die Gemeindeversammlungen vom 1. Dezember 2014; RS AI 160.410 sowie Anhang Ziff. 1 und 2. Die Eidesbelehrung wird mit der *Anrufung der Dreifaltigkeit* eröffnet: Geschworen wird zu den «drei göttlichen Personen», angedroht werden schreckliche Strafen «in diesem und im jenseitigen Leben» bei einem Meineid. Sodann bitten alle «Gott und die Heiligen» um Beistand bei der Erfüllung des Eides.

Gerade mit Blick auf die politische Chancengleichheit gilt es jedoch auch festzuhalten, dass die Stimmberechtigten im Bund und in den Kantonen eine geschichtliche Leistung erbracht haben, die sich sehen lässt: Grundsätzlich haben alle vernunftbefähigten Menschen in der Schweiz heute die Möglichkeit, das politische Stimmrecht unter fairen Bedingungen zu erwerben und frei und gleich auszuüben. Dieses Stimmrecht umfasst zudem eine noch nie dagewesene Fülle politischer Beteiligungschancen auf allen staatlichen Ebenen. Die demokratische Entwicklung ist freilich nicht abgeschlossen. Einerseits muss jede Generation ihre politische Chancengleichheit für sich aufs Neue in Anspruch nehmen und erhalten wollen. Andererseits führen die neuen Möglichkeiten der Kommunikationstechnologie zu neuen Möglichkeiten der Beteiligung.³⁸⁹⁵

Es gibt verschiedene Theorien, weshalb sich gerade in der Schweiz ein politisches System mit einer solchen Vielzahl und Vielfalt von direktdemokratischen Beteiligungschancen hat verwirklichen lassen. Einigkeit besteht wohl darin, dass es sich um ein Zusammenspiel von bereits bestehenden Traditionen und revolutionären Ideen gehandelt hat. Dabei scheinen die Geschichtswissenschaftler bevorzugt die hergebrachten Traditionen und deren Weiterentwicklung in den Vordergrund zu stellen,³⁸⁹⁶ während neuere Verfassungshistoriker den Fokus stärker auf die Herkunft der geschaffenen Institutionen und Rechtsgrundsätze legen.³⁸⁹⁷ Für die sogenannte Verdrängungstheorie spricht etwa,³⁸⁹⁸ dass alteidgenössische Begriffe häufig beibehalten, aber mit neuem, revolutionärem und individualistischem Inhalt verbunden wurden. So trat etwa an die Stelle der alten genossenschaftlich-republikanischen Freiheiten die neue naturrechtlich geprägte Freiheitsvorstellung.³⁸⁹⁹ Der neue Wein der Revolution wurde also in vorhandene, alteidgenössische Schläuche abgefüllt.³⁹⁰⁰ Im Sinne von Thomas Paines Veranschaulichung des Verhältnisses von Demokratie und Repräsentation kann dieser Vorgang mit dem Bild umschrieben werden, dass die modernen repräsentativen und direktdemokratischen Institutionen auf den Wurzelstock der alteidgenössischen Republikanismen «gepfropft» wurden. Andererseits ist sicherlich auch zutreffend, dass die modernen Institutionen der Demokratie

³⁸⁹⁵ So wären in Zukunft beispielsweise versammlungsdemokratisch gefällte Entscheidungen denkbar, bei denen das Stimmgeheimnis gewahrt werden kann – etwa durch eine jeweilige Abgabe entsprechender anonymisierter Geräte.

³⁸⁹⁶ Vgl. ADLER, S. 11; SUTER, S. 367; wohl auch SPRECHER, S. 17.

³⁸⁹⁷ KÖLZ I, S. 616 f. und II, S. 8; vgl. dazu auch HIS II, 766 und III, S. 200 f.

³⁸⁹⁸ Vgl. KÖLZ I, S. 627 ff.

³⁸⁹⁹ Vgl. dazu KÖLZ, Schweiz, S. 65 f.; GIACOMETTI, Staatsrecht, S. 547 f.

³⁹⁰⁰ Vgl. dazu den Rat von Philipp Albert Stapfer an Paul Usteri vom 29.11.1800: «Hüten Sie sich vor allem, was gar zu sehr als Nachahmung der französischen Constitution erschiene (...) Rufen Sie die alten Benennungen überall, wo es angeht, zurück (...)», zit. nach SCHLÄPPI, S. 144; allgemein KÖLZ I, S. 622 f.

nicht vom (französisch-revolutionären) Himmel gefallen sind, sondern von den Stimmberechtigten stets erkämpft, den Gegebenheiten angepasst und weiterentwickelt werden mussten (und müssen).

B. Elemente politischer Chancengleichheit

I. Ideengeschichtliche «Zwiebelschalen»

Der Grundsatz politischer Chancengleichheit baut auf einem ideengeschichtlichen Fundament auf, das aus sehr verschiedenartigen, teils gar widersprüchlichen Ansichten besteht. Einen eigentlichen «Erfinder» politischer Chancengleichheit gibt es nicht. Sie existiert also nicht, die Ur-Idee, die sich als Fossil unter allen späteren Schichten verbirgt und durch Ausgrabungen in reiner Form gefunden werden könnte. Vielmehr verkörpern die übereinanderliegenden geschichtlichen Schichten in ihrer Zusammensetzung selbst den Grundsatz. Das ideengeschichtliche Vorgehen hat also mehr mit dem Aufschneiden einer «Ideen-Zwiebel» zu tun als mit einer Schatzsuche. Am Ende bleibt nicht eine Ursprungsidee oder ein ursprünglicher Erfinder übrig, sondern ein Erkenntnisgewinn über den Aufbau und die Zusammensetzung des Ideenkomplexes.

Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass neuere Schichten häufig aus neu zusammengesetzten Elementen älterer Schichten bestehen, die allenfalls mit eigenen Zusätzen angereichert wurden. So hat etwa Thomas Hobbes den Herrschaftsvertrag nicht erfunden, er hat diesem jedoch mittels der juristischen Konstruktion als Vertrag zugunsten eines Dritten eine andere Bedeutung geben können. Die Vertragsidee verdankte Hobbes wohl seinen Kenntnissen der nominalistischen Philosophie. Häufig sind es zudem bloss passende Einzelsteine, die aus einem früheren Gedankengebäude herausgebrochen werden. Sie sollen die eigenen Überlegungen stützen und beispielweise gegenüber Kritik immunisieren. John Lockes zahlreiche Verweise auf den anglikanischen Kirchenvater John Hooker beispielsweise dienten augenscheinlich dem Zweck, die in England herrschenden Anglikaner von antiabsolutistischen Idealen zu überzeugen. Nicht im ursprünglichen Werk Hookers, sondern erst im neuen Gesamtzusammenhang erhielten die ausgewählten Zitate ihre für Locke nutzbare Bedeutung. In der Verbindung mit Lockes Werk wurden in der Folge jedoch auch seine Hooker-Zitate ideengeschichtlich transportiert. Der dadurch entstehende Eindruck, dass Locke in der Nachfolge von Hooker stand, lenkte von seinen eigentlichen Vorbildern ab, die in der tabuisierten republikanischen Epoche Englands zu finden sind.

Ein anderes hervorstechendes Beispiel betrifft die Abkehr vom ständischen Gleichheitsdenken des Mittelalters. Unter Ausserachtlassung ihrer aristotelischen Vorstellungen erschienen republikanische Staatsdenker auf einmal modern und visionär. So ist etwa Montesquieus Gewaltenteilungskonzept eng mit seinen ständearistokratischen Auffassungen und seinen gegen den Absolutismus gerichteten Absichten verbunden. Die *moderne* Gewaltenteilungslehre hingegen ist ein Produkt der neuen Bürgergesellschaften in den nordamerikanischen Staaten und aufgrund praktischer Erfahrungen und Erkenntnisse entstanden.³⁹⁰¹ Dennoch beriefen sich die *Federalists* auf Montesquieu, weil seine Lehre bei Weglassung der ständischen Elemente ihrer neuen Definition sehr nahe kam. Durch die Zitierung des als massvoll und unparteilich anerkannten Aufklärers erhofften sich die *Federalists* eine höhere Überzeugungskraft.³⁹⁰² Ähnliches gilt für Algernon Sidneys Veränderungs- und Repräsentationsdenken, das, von dessen ständisch geprägten Gleichheitsvorstellungen abgesehen, die revolutionären Kräfte in Nordamerika vorbehaltlos unterstützte. Auch John Adams' und Mirabeaus Bild vom Parlament als verkleinerter Landkarte erhält nur bei Herauslösung aus den ursprünglichen ständischen Zusammenhängen die heutige Bedeutung, wonach darin alle im Volk vorhandenen Meinungen in proportionaler Verkleinerung gespiegelt werden sollen. Adams und Mirabeau hatten noch eine vorindividualistische Abbildung der Meinungen im Auge gehabt. Bei John Milton wiederum müssen seine zutiefst christlich-reformierten Beweggründe beiseitegelassen werden, um in ihm einen modernen Aufklärer zu erkennen.

Bestimmte Namen wurden mit der Zeit und wegen der selektiven Transferierung gewisser Leitsätze in ein neues geistiges und textliches Umfeld zu eigentlichen Chiffren für Ideen, ohne dass eine tatsächliche inhaltliche Übereinstimmung vorhanden wäre.³⁹⁰³ Eindrücklich tritt diese Chiffrierung in Bezug auf Rousseaus Rolle für die Demokratieentwicklung hervor: Obschon Rousseau eine tugendhafte Polis-Republik im Sinne des antiken Sparta erträumte, gilt er vielerorts noch immer als Vater einer pluralistischen Direktdemokratie. Zum Beweis werden einzelne, rhetorisch blendende Redewendungen aus dem Zusammenhang losgelöst zitiert. Tatsächlich war Rousseau jedoch keinesfalls der Vater der demokratischen Entwicklung, er wurde erst nachträglich dazu gemacht. Mit politischer Chancengleichheit haben seine Ideale jedenfalls in etwa so viel zu tun wie Wilhelm Tell mit der Bundesverfassung von 1848. In beiden

³⁹⁰¹ WOOD, *Creation*, S. 446 ff.

³⁹⁰² Vgl. auch LLANQUE, S. 264 mit Hinweisen.

³⁹⁰³ So war in Nordamerika auch nicht die reale Alte Eidgenossenschaft ein Vorbild, sondern die Bezugnahme war «eine Chiffre für Demokratie und Freiheit»; P. WIDMER, *Einfluss*, S. 389.

Fällen ist es nur, aber immerhin, der geschaffene Mythos, der die Ereignisse und die Ideen verbindet. Inhaltlich finden sich hingegen kaum Übereinstimmungen.

II. Gleichwertigkeit, Wechselseitigkeit, Unparteilichkeit als Toleranzerfordernisse

Die ideengeschichtlichen Untersuchungen zeigen auf, dass der Staat keine Parteistellung einnehmen darf, wenn in einem gemischtkonfessionellen Gemeinwesen Frieden und Ordnung langfristig gewährleistet sein sollen. Die *religiöse Unparteilichkeit* wurde daher als unabdingbare Voraussetzung für eine friedliche Gesellschaft erkannt. Andernfalls startete eine benachteiligte Gruppierung früher oder später den Versuch, sich gegen den parteiischen Staat aufzulehnen. Die staatliche Unparteilichkeit erweis sich allerdings nur als *eine* der Voraussetzungen, um das friedliche Zusammenleben von Angehörigen mit unterschiedlichen Glaubensauffassungen in einem Staat sichern zu können: Die Glaubensparteien mussten sich für einen dauerhaften Frieden auch gegenseitig tolerieren. Diese *wechselseitige Toleranz* konnte entweder darin bestehen, dass über religiöse Unterschiede überhaupt nicht mehr gesprochen werden sollte (Bodin) oder dass die unterschiedlichen Meinungen in einem Wettbewerb um die (religiöse) Wahrheit stehend betrachtet wurden (Franck, Acontius, Milton).

Die Verbindung von staatlicher Unparteilichkeit und religiösem Meinungswettbewerb setzt untergründig zudem eine weitere Grundlage voraus: Grundsätzlich musste von einer minimalen *Gleichwertigkeit der Menschen* ausgegangen werden, weshalb kein Mensch berechtigt erschien, allen anderen die religiöse Wahrheit vorzuschreiben und Gehorsam einzufordern. Als problematisch erwies sich in diesem Zusammenhang, dass Begründungsansätze für eine menschliche Gleichwertigkeit ohne gemeinsame religiöse, weltanschauliche oder naturrechtliche Grundüberzeugung anfechtbar bleiben müssen. Die mit der Aufklärung einhergehende Abkehr von der Erbsündenlehre hatte indes die positiv biblische wie auch die negativ-augustinische Begründung der Menschengleichheit obsolet gemacht.³⁹⁰⁴

Thomas Hobbes legte mit seiner Begründung eines säkularisierten Absolutismus eine philosophische Gleichheitsbegründung vor, welche die negative Gleichheit naturrechtlich aus der allen Menschen gleichermaßen eigenen Furcht voreinander ableitete. Hobbes versuchte jedoch mit seiner Argumenta-

³⁹⁰⁴ Die Ideen einer menschlichen Gleichwertigkeit können demgemäss als ein Ausdruck der «voranschreitende[n] Säkularisierung» seit dem Mittelalter verstanden werden; STOLL-EIS, Entstehung, S. 259.

tion jeder ständischen Gliederung der Gesellschaft die Legitimität abzuspochen, um stattdessen die Rechtmässigkeit des absoluten Herrschers zu untermauern.³⁹⁰⁵ An einer an ein positives Menschenbild gekoppelte, säkulare Gleichheitsbegründung versuchte sich Locke, nach dessen Theorie alle Menschen gleichermaßen ohne einen vorgebildeten Verstand zur Welt kommen (*tabula rasa*). Daher waren Locke zufolge grundsätzlich alle Menschen der Aufklärung zugänglich und in dem Sinne gleichwertig. Diese Argumentation lässt jedoch offen, ob Menschen, die beispielsweise wegen einer geistigen Behinderung nicht über die für eine geistige Aufklärung notwendigen Vernunftwerkzeuge verfügen, ebenfalls als gleichwertige Menschen gelten können. Je nachdem, welchen Menschen die Vernunftfähigkeiten zu- oder abgesprochen werden, werden diese als gleich oder ungleich viel wert beurteilt. Diese Gefahr lässt sich beispielhaft bei David Hume oder bei Immanuel Kant aufzeigen: Beide hielten nur weisse Männer für befähigt, vernunftgemäss zu handeln. Daher sprachen sie namentlich schwarzen Personen die menschliche Gleichwertigkeit ab.³⁹⁰⁶

Eine weitere Voraussetzung für die Errichtung und den Erhalt eines toleranten Gemeinwesens ist neben einer gewissen Relativierung der Glaubenswahrheiten die Trennung der religiösen von der politischen Sphäre. Mit anderen Worten muss ein Konsens darüber herrschen, dass ein eigener religiöser Wahrheitsanspruch *politisch* nicht durchgesetzt werden soll und darf. Im Staat sind Fragen der Religion von Fragen der Politik zu trennen. Dementsprechend zeigt sich umgekehrt, dass politische Unfreiheit die religiöse Toleranz in einem Staat über kurz oder lang gefährdet. Diese Erkenntnis hat zur Folge, dass der Forderung nach religiöser Toleranz gleichsam reflexartig die Forderung nach (mehr) politischer Toleranz folgt. Ideengeschichtlich zeigt sich jedenfalls, dass eine vollständige Religionsfreiheit ohne politische Toleranz sich nie langfristig hat durchsetzen können. Vollständige politische Freiheit ohne religiöse Toleranz wiederum scheint von vorneherein undenkbar, weil die politischen Ansichten einer Person auch durch deren religiöse Anschauungen mitgeprägt sind, selbst wenn sie nicht als Religionswahrheiten in die Politik eingebracht werden. Es ist eine herausragende Leistung der englischen Revolutionszeit, diesen Zusammenhang in das Staatsdenken integriert zu haben.

Erst mit der Abschaffung des staatlichen Religionszwanges und der Entstehung säkularisierter Staaten als Folge der Aufklärung sowie der Revolutionen in Amerika und Frankreich vermochte sich die politische Toleranz allmählich aus

³⁹⁰⁵ Vgl. vorne S. 310 f.; TOCQUEVILLE, Demokratie, S. 6 f., wonach die absolutistischen Könige in Frankreich «die rührigsten und ausdauerndsten Gleichmacher» gewesen seien.

³⁹⁰⁶ Vgl. vorne S. 356 (Hume) und S. 359 (Kant).

der Umklammerung durch Religions- und Glaubensfragen zu lösen. Während zuvor meist auch dann die religiöse Toleranz im Vordergrund stand, wenn es um gesellschaftliche oder politische Probleme des Miteinanders ging, gelang dank der Emanzipation der Politik eine Abgrenzung: Religiöse Toleranz erscheint heute als ein Ausfluss der gesellschaftlichen Toleranz, während sie früher die Fragen der gesellschaftlichen Toleranz beherrschte. Der Ausgangspunkt für die Beantwortung von Fragen der Toleranz hat sich folglich verändert. Während sich voraufklärerisch die gesellschaftliche Duldung aus dem Umfang der gewährten religiösen Toleranz ableitete, geht im säkularisierten Staat der Umfang der religiösen Toleranz aus der gesellschaftlichen Toleranz hervor. Erst diese Umkehrung ermöglicht es, Angehörige anderer Religionen als gleichberechtigte Bürgerinnen und Bürger politisch einzubeziehen. Eine Parallelität ist denn auch augenfällig: Die Demokratisierung der Politik ging in Europa einher mit der gesellschaftlichen Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung. Das Aufkommen des Antisemitismus zeigte (und zeigt) dagegen stets und zuverlässig das Aufkommen totalitärer Bestrebungen an.

Die Staatsphilosophen der Aufklärung legten ihr Augenmerk entweder wie Spinoza und Rousseau auf republikanische Gleichförmigkeit, wie Pierre Bayle auf religiöse Toleranz oder aber wie Locke, Sidney, Toland und Mably auf eine kompromisshaften Verbindung beider Anliegen. Die Verknüpfung von Toleranz und Gleichheit zum Grundsatz politischer Chancengleichheit erwies sich hingegen als schwierig. Ein Hauptgrund für die Schwierigkeit einer Verknüpfung von Toleranz und Gleichheit kann in der *Goldenen Regel* gesehen werden, die als passive Handlungsmaxime nur im religiösen Bereich funktioniert, nicht aber in der Politik. Während nämlich religiöse Toleranz im Falle der Trennung von religiöser und politischer Sphäre nichts anderes verlangt, als den Andersgläubigen andersgläubig sein zu lassen, fordert politische Toleranz mehr: den Verzicht auf die politische Durchsetzung der eigenen Wahrheit im Staat. Darüber hinaus verlangt sie von den Machthabern, zuzulassen, dass die eigene Position durch Andersdenkende politisch in Frage gestellt wird. Während religiöse Toleranz also problemlos die gegenseitige Nichtbeachtung und das ignorierende Nebeneinander verschiedener Religionen in einer Gesellschaft umfassen kann, geht politische Toleranz mit der Unausweichlichkeit politischer Auseinandersetzungen einher, die den politischen Gegnern ein minimales Miteinander abfordert. Politische Toleranz setzt ein einigendes Band voraus, den Kern eines gemeinschaftlichen Konsenses. Der Unterschied zwischen religiöser und politischer Toleranz machte im Ergebnis eine Anpassung der hergebrachten Toleranzvorstellungen an die Politik notwendig:

Dafür musste *erstens* an die Stelle der Ewigkeit die politische Veränderbarkeit treten, *zweitens* an die Stelle der Wahrheit die politische Meinung und *drittens*

an die Stelle der blossen Gewissensachtung der politische Wettbewerb der Meinungen.

Ein solcher politischer Wettbewerb ist nur denkbar, wenn das politische Entscheidungsverfahren *unparteilich* ausgestaltet ist. Andernfalls wird gerade nicht wettbewerblich entschieden, weil das Ergebnis unter Umgehung der politischen Auseinandersetzung aufgrund anderer Regeln herbeigeführt werden kann. Politischer Wettbewerb schliesst daher ein, dass für den Entscheid eine Regel den Ausschlag gibt, die unabhängig von Personen und von Meinungen funktioniert. Neben dem Losverfahren kristallisierte sich ideengeschichtlich das Mehrheitsprinzip als geeignetes Entscheidprinzip heraus. Welche Zählweise angewandt wird und welche Mehrheiten bei Wahlen oder Abstimmungen ausschlaggebend sein sollen, war indes während Jahrhunderten umstritten: Aristoteles hatte die athenische Demokratie gerügt, weil die Stimmen nur numerisch gezählt und die unterschiedliche Würdigkeit der Personen nicht gewichtet werde. Deshalb würden, so Aristoteles, die Mehrheitsentscheidungen nicht dem Gemeinwohl entsprechen. In der Römischen Republik hingegen wurde ein Verfahren angewandt, das numerisch unabgestufte Mehrheitsentscheidungen des Volkes verhinderte. Als die Frage im Mittelalter wieder aktuell wurde, stand zunächst hauptsächlich die Anwendung des richtigen Mehrheitsprinzips in der Kirche zur Debatte.³⁹⁰⁷ Dabei setzte sich die Idee einer qualitativen Bewertung der Stimmen durch, was mit der Regel der *sanior et maior pars* ausgedrückt wurde.³⁹⁰⁸

Die aristotelischen Bedenken blieben auch nach der Reformation prägend. Namentlich Calvin und sein Nachfolger Bèze waren Anhänger einer politischen Bürgeraristokratie beziehungsweise der *sanior pars*-Regel. Darüber hinaus musste das Mehrheitsprinzip in jedem Fall durch den religiösen Wahrheitsanspruch begrenzt bleiben. Folgerichtig beschränkte etwa Buchanan das Mehrheitsprinzip auf die schottischen Notabeln, die somit selbst gegen eine gegenenteilige Mehrheit im Volk rechtmässig entscheiden könnten. Nachdem die Monarchisten und Anglikaner in der Volksgunst nach Cromwells Tod wieder oben auf schwangen, lehnte auch Milton das Mehrheitsprinzip ab: Solange eine andersdenkende Volksmehrheit nicht zur Einsicht gelangt sei, müsse die rechthgläubige, freiheitsliebende Minderheit bestimmen können.³⁹⁰⁹ Solche Ansichten liessen sich im Übrigen auf eine Aussage im Alten Testament stützen, wonach

³⁹⁰⁷ So beschäftigten sich hauptsächlich Kanonisten mit dieser Frage; vgl. dazu GIERKE, Genossenschaftsrecht III, S. 466 ff.

³⁹⁰⁸ Vgl. dazu u.a. FLAIG, S. 132 ff.; GIERKE, Genossenschaftsrecht III, S. 326 f.; HEUN, S. 49 ff.; MOULIN, insb. S. 507 ff.

³⁹⁰⁹ Vgl. vorne S. 279.

der Gerechte «nicht den Vielen folgen und Böses tun» soll.³⁹¹⁰ Eine derartige religiös begründete Handlungsanweisung musste sich auf die Entwicklung eines politisch chancengleichen Entscheidungsverfahrens bremsend auswirken. In der Verbindung von Toleranz und Gleichheit zur Idee politischer Gleichwertigkeit tritt demgemäss der revolutionäre Charakter politischer Chancengleichheit am deutlichsten hervor: Dass jeder Stimmberechtigte genau eine Stimme hat, ist für die Idee politischer Chancengleichheit und für die Anwendung des Mehrheitsprinzips die unabdingbare Grundlage.

C. Folgerungen

Mit Blick auf die politische Chancengleichheit kann somit festgehalten werden, dass dafür drei Entwicklungen stattfinden mussten: *Erstens* bedurfte es einer amalgamierenden Verbindung von Toleranz und Gleichheit, was die Annahme einer politischer Gleichwertigkeit ermöglichte. *Zweitens* war eine Anpassung der wechselseitigen Toleranz an den politischen Wettbewerb notwendig. *Drittens* bedurfte es der Übertragung der Idee religiöser Unparteilichkeit des Staates auf die politischen Entscheidungsverfahren. Je nach Blickwinkel kann man sich vor diesem Hintergrund auf eine Vielzahl unterschiedlicher geistiger Väter, Grossväter oder Urgrossväter politischer Chancengleichheit berufen. Für die *verfassungsrechtliche Verwirklichung* ist vor allem die amerikanische Revolution von massgebender Bedeutung. Die *verfassungsrechtliche Fusion* der drei Toleranzelemente zum Grundsatz politischer Chancengleichheit gelang jedoch erst während der Französischen Revolution. Trotz der vielen Väter erscheint politische Chancengleichheit als verfassungsrechtlicher Grundsatz daher als das Kind nur einer Mutter, nämlich der französischen Revolution, und Condorcet als die prägende Figur des Gironde-Verfassungsplans darf als wohl wichtigster Geburtshelfer bezeichnet werden.

Die vorliegende ideengeschichtliche Untersuchung zeigt insbesondere die Schwierigkeit auf, Toleranz und Gleichheit ohne Bezugnahme auf religiöse, weltanschauliche oder naturrechtliche Begründungsmuster zum Prinzip der (politischen) Gleichwertigkeit zu verschmelzen.

³⁹¹⁰ 2. Moses 23, 2; vgl. FLAIG, S. 165 mit Hinweis auf die Einheitsübersetzung, man solle sich «nicht der Mehrheit anschliessen, wenn sie im Unrecht ist»; aber M. MAHLMANN, Grundrechtstheorie, S. 135 Fn. 204 zu einer Geschichte im Talmud, wonach dem Mehrheitsentscheid sogar gegenüber Wunderbeweisen der Vorrang zukommt.

Nach meinem Dafürhalten kann die Annahme *menschlicher* Gleichwertigkeit losgelöst von solchen Ansätzen mit dem Argument untermauert werden,³⁹¹¹ dass für eine Abstufung in gleich und ungleich oder wert und unwert keine übergeordneten, von subjektiven Bewertungen und Interessen losgelöste, unfehlbaren, also gleichsam mathematischen Massstäbe bestehen. Die Beweislast ist daher umzukehren:³⁹¹² Nicht die menschliche Gleichwertigkeit muss bewiesen werden, sondern die Ungleichheit des Wertes müsste unanfechtbar belegt werden können. Wenn daher ein Mensch oder eine Gruppe für sich in Anspruch nehmen will, einen eigenen Ungleichheitsmassstab für allgemeingültig zu erklären, so kann er oder sie anderen Menschen das gleiche Recht nicht gestützt auf unanfechtbare und objektive Gründe verweigern. Entweder haben infolgedessen alle dieses Abwertungsrecht oder niemand verfügt über ein solches. Wenn alle befugt sind, ihren eigenen Ungleichheitsmassstab auf andere Menschen anzuwenden,³⁹¹³ so wären wechselseitige Benachteiligungen und Intoleranz die Folge.³⁹¹⁴ Wenn hingegen – und weil – niemand dazu berechtigt erscheint, kann die wechselseitige Toleranz an die Stelle des fehlenden objektiven Massstabs treten. Die Menschen anerkennen sich daher als jedenfalls im Kern gleichwertige Menschen, weil die gleiche Zugehörigkeit zur Gattung Mensch objektiv und unzweifelhaft feststeht.³⁹¹⁵ Grundsätzlich sind vor diesem Hintergrund also alle Menschen alleine aufgrund ihrer Existenz als gleichwertige Menschen anzusehen, unabhängig selbst von ihren individuellen Fähigkeiten zur Vernunft und zur Selbstbestimmung.³⁹¹⁶ Die Eigenschaft des Menschseins an sich genügt folgerichtig, dass jeder Mensch als mit gleicher menschlicher Würde ausgestattet zumindest geduldet wird.³⁹¹⁷

Politische Gleichwertigkeit unterscheidet sich von menschlicher Gleichwertigkeit insofern, als nicht das Menschsein an sich den Ausgangspunkt darstellt, sondern die Zugehörigkeit zum Kreis der Stimmberechtigten. Vorausgesetzt sind deshalb Kriterien, welche die Aufnahme in diesen Kreis unter Beachtung

³⁹¹¹ Vgl. M. MAHLMANN, Rechtsphilosophie, S. 365, wonach der Begriff menschlicher Würde durch verschiedene religiöse Ansätze bestärkt werden kann, in einer pluralistischen Welt jedoch nicht von religiösen Quellen abhängig sein darf.

³⁹¹² MASTRONARDI, SG-Kommentar, Rz. 33 zu Art. 7 BV in Bezug auf die Menschenwürde.
³⁹¹³ Vgl. dazu vorne S. 312 zu Hobbes Menschenbild.

³⁹¹⁴ Vgl. dazu vorne Castello, S. 214; Bayle, S. 325 in Bezug auf die religiöse Intoleranz.

³⁹¹⁵ Vgl. vorne S. 320 zu Pufendorf, wonach der Mensch immerhin ein Mensch ist und kein Hund. Die Menschen haben sich «als in gleicher Weise Mensch» anzusehen und zu behandeln.

³⁹¹⁶ Vgl. MASTRONARDI, SG-Kommentar, Rz. 33 zu Art. 7 BV.

³⁹¹⁷ Vgl. J.P. MÜLLER/SCHEFER, S. 1 und S. 4. Jeder einzelne Mensch ist «unabhängig von Eigenschaften und Leistungen zum kategorisch geschützten Selbstzweck» erhoben; M. MAHLMANN, Rechtsphilosophie, S. 365 f.

des Grundsatzes menschlicher Gleichwertigkeit regeln.³⁹¹⁸ Da Stimmberechtigte befähigt sein müssen politische Entscheidungen zu treffen, ist dafür das Abstellen auf die Urteilsfähigkeit einer Person ein objektives Kriterium. Innerhalb des Kreises der Stimmberechtigten sind hingegen keine Abstufungen in gleiche und ungleiche Stimmberechtigte begründbar: Niemand vermag letztlich eine politische Ungleichheit aus tatsächlich übergeordneten Gründen, sachlich, gerecht und von eigenen Interessen losgelöst herzuleiten.³⁹¹⁹ Wer daher das Recht für sich in Anspruch nimmt, andere politisch zu benachteiligen, kann im Gegenzug den Benachteiligten dasselbe Recht nicht legitim absprechen.³⁹²⁰ Diese Wechselfolge zeigt, dass in einem demokratischen Gemeinwesen unter den Stimmberechtigten keine grundsätzlichen Einschränkungen politischer Gleichheit rechtfertigbar sind.

Die Verwirklichung des Grundsatzes der politischen Toleranz führt dazu, dass sich die Stimmberechtigten in einer Demokratie *wechselseitig* als gleichwertig anerkennen, obschon sie als Individuen verschieden sind. Die Stimmberechtigten sind zudem auch deshalb als gleichwertig zu betrachten, weil jeder Stimmberechtigte in gleicher Weise von der Anerkennung seiner politischen Gleichwertigkeit durch die anderen Stimmberechtigten abhängig ist. Dieses unsichtbare *Anerkennungsgflecht* bildet jenes Fundament, das für die Verwirklichung eines unparteilich funktionierenden Mehrheitsprinzips und damit politisch chancengleiche Entscheidungsverfahren vorausgesetzt wird.

³⁹¹⁸ Vgl. dazu hinten S. 543 und S. 570 ff., insb. S. 573.

³⁹¹⁹ Vgl. dazu vorne S. 448 f. zu Condorcet.

³⁹²⁰ Vgl. vorne S. 450 zu Thomas Paines entsprechender Verteidigung politischer Gleichwertigkeit.