

Sonderdruck aus:

Jean-Jacques Rousseau

**Vom Gesellschaftsvertrag
oder
Prinzipien des Staatsrechts**

Herausgegeben
von Reinhard Brandt und
Karlfriedrich Herb



Akademie Verlag

Michaela Rehm

„Ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis“: Zivilreligion als Vollendung des Politischen?

(IV 8)

Am Ende des *Gesellschaftsvertrags* findet sich ein Kapitel, das auf den ersten Blick wenig mit den vorhergehenden zu verbinden scheint. Überschriften ist es mit dem Titel *Von der bürgerlichen Religion* (im folgenden: Zivilreligion); es endet so abrupt, wie es beginnt, und keine Überleitung bereitet den Leser darauf vor, was ihn hier erwarten wird. Aus der Geschichte der Werkedition erfährt man, daß das Kapitel nicht in Rousseaus ursprünglichem Plan vorgesehen war, sondern erst nach der Fertigstellung des ersten Entwurfs hinzugefügt wurde.¹

Was hat Rousseau dazu bewogen, seinen *Grundsätzen des Staatsrechts* zum Schluß den Entwurf einer Zivilreligion anzufügen? Schließlich überrascht eine solche Thematik in einem Werk, das der vertragsrechtlichen Legitimierung politischer Herrschaft gewidmet ist. Rousseau aber genügt es offenbar nicht, das Gemeinwesen durch die Herstellung einer Ordnung zu begründen, die über die Einhaltung der Gesetze wacht und ihren Bruch sanktioniert. Damit die Bürger zum Gehorsam gegenüber den Gesetzen anzuhalten, ist es seiner Auffassung nach nicht getan: „Die uningeschränkteste gesetzmäßige Macht ist diejenige, welche bis in das Innerste des Menschen dringt [...]“

1 Vgl. die Einführung von Vaughan zu den von ihm herausgegebenen *Political Writings*, Band 1, S. 87: „It was an afterthought [...]. The rough version of it, which however was considerably altered before publication, is to be found scribbled on blank pages of the Geneva Manuscript; and from the haste with which it is written, we can see that Rousseau was working under the spur of a first, fevered inspiration.“

wenn ihr wollt, daß man den Gesetzen gehorehe, so macht, daß man sie liebe“, erläutert Rousseau die Notwendigkeit, den Gesetzen eine mehr als rechtliche Kraft zu verleihen (EP III 251). Das rationale Konstrukt des Vertrages benötigt also eine Ergänzung in Form einer affektiven Bindung, die dafür sorgt, daß das Bewußtsein von der „sainteté du contract“ in den Bürgern wachgehalten wird (CS III 363). Möglichkeit und Gestalt einer solchen Ergänzung scheint Rousseau im Kapitel über die Zivilreligion zu diskutieren.

Dabei stellen sich zwei Fragen: Zum einen muß erörtert werden, warum der *Gesellschaftsvertrag* überhaupt eine Theorie der Zivilreligion enthält und was ihr systematischer Ort im Gesamtzusammenhang des Werkes ist. Zum anderen gilt es, die Form zu untersuchen, die diese Zivilreligion annimmt. Der Anfang soll hier mit der zweiten Frage gemacht werden, denn wenn deutlich wird, was genau Rousseau unter Zivilreligion versteht und wie er sie von historischen Vorbildern absetzt, mag ihre Funktion für seine politische Theorie klarer erkennbar werden.

11.1 Das Ausgangsproblem: Der Konflikt zwischen Politik und Religion

Am Anfang seiner Überlegungen steht die Wahrnehmung eines Konfliktes: des Konfliktes zwischen Kirche und Staat, zwischen dem religiösen und dem politischen Bereich. Rousseau erinnert daran, daß das Verhältnis dieser beiden Sphären keineswegs von jeher spannungsträchtig war. Es verhalte sich nicht zwangsläufig so, daß es zu Schwierigkeiten unter ihnen kommen muß. Problematisch ist Rousseau zufolge nicht die Religion an sich, die generell als Störfaktor des politischen Lebens anzusehen wäre, sondern eine ganz besondere, historisch wirksame Form von Religion: das Christentum. Somit wäre es angemessener, im Fall Rousseaus von einem Konflikt zwischen *christlicher* Religion und Staat zu sprechen.

Um nachzuweisen, daß allererst das Christentum für jene Spaltung in einen religiösen und einen politischen Bereich verantwortlich ist, setzt Rousseau bei einem historischen Abriß an. Er untersucht also *erstens* den historischen Prozeß, der über-

haupt dazu geführt hat, daß das Verhältnis der beiden Bereiche konflikträchtig ist.

„Anfangs“, so beginnt Rousseau sein Kapitel über die Zivilreligion, „hatten die Menschen keine anderen Könige als die Götter und keine andere Regierung als die theokratische“ (CS III 460). Das weltliche Oberhaupt war also zugleich das religiöse; die Treue zur politischen Gemeinschaft, in der man lebte, bedeutete zugleich die Treue zu einer Religion, deren Repräsentant – oder gar Gott – der Vorsteher des Gemeinwesens war. Demnach stand an der „Spitze jeder politischen Körperschaft“ ein Gott, woraus „folgte, daß es so viele Götter gab wie Völker“. Mit dieser Vielzahl von Göttern, deren Wirkungskreis jeweils an den Grenzen des Territoriums endete, das ihre Anhänger gerade besiedelten, ergab sich ein Polytheismus „und daraus die theologische und die weltliche Intoleranz, die ihrer Natur nach dasselbe sind“. Im Fall der vorchristlichen Religionen waren theologische und weltliche Intoleranz tatsächlich gar nicht voneinander zu trennen. Wurde das Gemeinwesen angegriffen, galt es stets, gleichzeitig die lokale Gottheit zu verteidigen. Eine Beleidigung der Gottheit konnte nicht einfach als Verletzung religiöser Gefühle abgetan werden, sondern bedeutete eine umfassende Verletzung all dessen, was der Gemeinschaft im wahrsten Sinn des Wortes heilig war – ihrer Organisationsform, ihres Anführers, ihrer Gesetze und ihrer kollektiven Symbole. Dennoch gab es Rousseau zufolge in der Welt des polytheistischen Heidentums keine Religionskriege. Das liegt nicht daran, daß in dieser Epoche keine Kriege vorstellbar wären, deren Auslöser religiös motiviert sein könnten: die Schändung eines Heiligtums beispielsweise ließe sich durchaus als passabler Grund für einen Krieg denken. Innerhalb der Argumentation Rousseaus kann man dennoch nicht davon sprechen, es handle sich in solchen Fällen um Religionskriege: „Der politische Krieg war auch religiös [...]“, lautet sein Urteil, was bedeutet, daß zwischen politischen und religiösen Kriegsgründen hier gar nicht unterschieden werden kann. Politik und Religion waren so eng miteinander verwoben, daß nicht daran zu denken war, einen dieser Bereiche isoliert zu betrachten. Dementsprechend war kein Krieg nach Art der Kreuzzüge möglich, für welche es (zumindest theoretisch) keinen politischen Grund gab, sondern die bei vorgeblichem Desinteresse für die politische Verfaßtheit

des erstürmten Landes zum Ziel hatten, die „falsche“ Religion des jeweiligen Volkes auszumerzen und es mit der „richtigen“ zu beglücken. Absicht war somit nicht die politische Unterwerfung, sondern die ideelle Missionierung; eine Strategie, die Rousseau zufolge im Heidentum nicht möglich war: „Da also jede Religion einzig und allein mit den Gesetzen des Staates verbunden war, in dem sie galt, gab es keine andere Art, ein Volk zu bekehren, als es zu unterwerfen, und keine anderen Missionare als die Eroberer [...]“ (CS III 461). Zu einer gewissen Vereinheitlichung kam es durch das Imperium Romanum, weil Sieger und Besiegte sich wechselseitig in Sachen Religion beeinflussten und es irgendwann im ganzen Reich eine Art Grundstock gleicher Götter gab, so daß man in der Folge von *der Religion* des Heidentums sprechen konnte, wo zuvor nur eine Vielzahl unterschiedlicher Kulte erkennbar war.

An diese Stelle seiner Studie der Geschichte des Heidentums setzt Rousseau einen Einschnitt, das Christentum betritt die Szene: „In diese Verhältnisse hinein kam Jesus, um ein geistiges Reich auf Erden zu errichten; dies hatte durch die Trennung des theologischen Systems vom politischen zur Folge, daß der Staat aufhörte, einer zu sein, und verursachte die inneren Spaltungen, die nie aufgehört haben, Unruhe unter den christlichen Völkern zu stiften“ (CS III 462).

Das Heidentum hatte den Menschen ermöglicht, in vollkommenem Einklang mit dem Gemeinwesen, dem sie angehörten, zu leben. Durch die Identität von Politik und Religion kam kein Zweifel auf, welche Regel man befolgen, welchem Anführer man gehorchen sollte – dem heidnischen Menschen war in der Tat alles eins. Mit dem Christentum begegnete man plötzlich einem zuvor unbekanntem Phänomen: Es gab nun Individuen, die Diener zweier Herren waren, einerseits ihrem politischen Oberhaupt unterstanden, sich aber andererseits darauf beriefen, einem Gott Gehorsam zu schulden, der sich nicht nur für Wohl und Wehe einer exklusiven Gemeinschaft interessierte, sondern gleich für den ganzen Erdkreis zuständig war. Damit waren Loyalitätskonflikte vorprogrammiert: Gott stand jetzt nicht mehr im Dienst eines bestimmten Volkes und sanktionierte automatisch dessen Taten. Es konnte nunmehr durchaus passieren, daß das Wohl von Volk und Nation Handlungen verlangte, die dem universellen Gesetz des christlichen Gottes widerspra-

chen, und denen ein Mensch, der zugleich Glied dieses Staates und Christ war, unmöglich nachkommen konnte, ohne die Gebote seiner Religion zu verletzen. Vor die Wahl gestellt, dem politischen Machthaber oder seinem Gott Folge zu leisten, mochte sich der Christ auf ein Bibelwort berufen, das nach wie vor Zündstoff in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat bietet: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (*Apostelgeschichte* 5, 29). Deswegen, so Rousseau, betrachteten die Heiden die Christen mit ihrer „Vorstellung eines Königreichs von einer anderen Welt [...] immer als echte Aufständische, die, bei heuchlerischer Unterwürfigkeit, nur auf den Augenblick warteten, sich unabhängig und zu Herren zu machen und sich geschickt der souveränen Gewalt zu bemächtigen, die sie in ihrer Schwäche anzuerkennen vorgaben“ (CS III 462).

Der Konflikt verschärfte sich, als die Christen im Laufe des Siegeszugs des Christentums aus ihrer Rolle als verfolgte potentielle Revolutionäre heraustraten und sich ein „sichtbares Oberhaupt“ zulegte. Der Papst widmete sich keineswegs nur religiösen Fragen, sondern beanspruchte auch im Bereich des Politischen Autorität. Somit kam es zu der paradoxen Situation, daß sich der katholische Christ als Bürger „zweier Vaterländer“ wiederfindet, nach Rousseaus Interpretation als Bürger des jeweiligen Landes, das er bewohnt, und als Bürger des souveränen Vatikanstaates. Ein Kleriker, so sieht es Rousseau, übt damit nicht nur religiösen Einfluß, sondern auch konkrete politische Macht auf die Glieder der Kirche aus. Er beschreibt diese Lage so, daß man „nie endgültig sicher“ sein konnte, „ob man dem Herrn oder dem Priester zum Gehorsam verpflichtet war“ (ebd., vgl. auch Hobbes, *Leviathan* XXIX).

11.2 Die Typologie von Religionen

Nachdem er die historische Entwicklung des Konfliktes untersucht hat, unternimmt es Rousseau nun *zweitens*, die Lösungsversuche, die bisher für das Problem des Verhältnisses von Politik und Religion entwickelt wurden, zu behandeln. Die verschiedenen historischen Gestalten ordnet er unter drei phänomenologische Typen von Religion ein: Er unterscheidet die

Religion des Menschen oder *Universalreligion*, die *Religion des Bürgers* und schließlich die *Priesterreligion*. Letztere läuft sozusagen außerhalb der Konkurrenz, ihr kann Rousseau ganz und gar nichts Positives abgewinnen. Bestes Beispiel für diesen Typus ist das „römische Christentum“, das, wie bereits angesprochen wurde, „die Menschen dadurch, daß [es] ihnen zwei Gesetzgebungen, zwei Häupter und zwei Vaterländer gibt, widersprüchlichen Pflichten unterwirft und sie daran hindert, gleichzeitig fromm und Staatsbürger sein zu können“ (CS III 464). Die *Priesterreligion* bringt die Menschen „mit sich selbst in Widerspruch“, und alles, „was die soziale Einheit zerstört, taugt nichts“.

Die beiden anderen Typen von Religion setzt Rousseau mit der Gesellschaft in Verbindung: Die Gesellschaft als allgemeine bezieht er auf die *Religion des Menschen*, als besondere auf die *Religion des Bürgers*.

Die *Religion des Bürgers* entspricht der Art von Theokratie, die Rousseau in seinen einführenden Worten über die heidnische Religion erläutert hatte. Auf die *besondere Gesellschaft* bezogen ist sie deshalb, weil sie auf den Wirkungskreis einer bestimmten politischen Gemeinschaft begrenzt ist. Durch die Identifizierung von Politik und Religion vereinigt sie „den göttlichen Kult mit der Liebe zu den Gesetzen“ und lehrt die Bürger, „daß dem Staat dienen zugleich dessen Schutzgott dienen heißt“. Sie erzeugt nicht jenen *Widerspruch mit sich selbst* und findet deshalb Rousseaus Anerkennung. Er muß zugleich jedoch einräumen, daß sie schwerwiegende Nachteile aufweist. Solange sie dem Gemeinwesen nützlich ist, wird nicht nach Wahrheit gefragt, sie ist auf „Irrtum und Lüge gegründet“ und verlangt keine Überzeugung, sondern tötet „den echten Gottesdienst in einem leeren Zeremoniell“. Rousseau kritisiert aber vor allem ihre Beschränkung auf einen klar umrissenen Raum. Außerhalb dieses Raumes lebt der Feind, der infolge der Identität von Politik und Religion nicht nur eine Bedrohung des Staates, sondern auch seiner Gottheit darstellt. Eine solche Auffassung bewirkt, daß ein Volk „nach Mord und Totschlag dürstet und eine heiligmäßige Tat zu begehen glaubt, wenn es jeden tötet, der seine Götter nicht anerkennt“. Diese Intoleranz ist nicht nur für die benachbarten Völker unersprißlich, sondern schadet letztlich dem betreffenden Volk selbst – befin-

det es sich doch in einem „natürlichen Kriegszustand mit allen anderen“.

Die *Religion des Menschen* betrifft die *Gesellschaft als allgemeine*, weil sie nicht an den Grenzen eines bestimmten Territoriums haltmacht. Das Objekt ethischen Verhaltens, der „Nächste“, dem gegenüber man zu wohlwollendem Verhalten verpflichtet ist, ist nicht wie in der *Religion des Bürgers* ausschließlich der Angehörige des selben Gemeinwesens: „Durch diese heilige, erhabene und wahre Religion erkennen sich die Menschen – Kinder des nämlichen Gottes – alle als Brüder“ (CS III 465). Rousseau identifiziert diesen Typus mit der Religion des Evangeliums, beeilt sich aber hinzuzufügen, daß diese vom heutigen Christentum „ganz und gar verschieden“ sei. Er sieht sie „beschränkt auf den rein inneren Kult des obersten Gottes und die ewigen Pflichten der Moral“ und ordnet ihr das „göttliche Naturrecht“ zu.

Rousseau hält die *Religion des Menschen* den anderen Typen gegenüber offensichtlich für moralisch überlegen. Dennoch findet sie nicht seine uneingeschränkte Zustimmung. Ihr Mangel besteht darin, daß sie es nicht vermag, eine Verbindung zum politischen Gemeinwesen herzustellen, mehr noch, daß sie die Bürger sogar davon entfernt. Sie ist nicht in der Lage und hat auch gar nicht die Absicht, den Individuen die Sorge um ihren Staat nahezubringen. Der politische Machthaber kann sich nicht auf sie berufen, um Einheit und Zusammenhalt herzustellen oder zu stärken. Damit steht sie „dem gesellschaftlichen Geist entgegen“.

Überhaupt kann Rousseau nicht finden, daß ein „wahrhaft christliches Volk die vollkommenste Gesellschaft bilden würde“. Weil „das Vaterland des Christen [...] nicht von dieser Welt“ ist, „beschwert es ihn wenig, ob hienieden alles gut oder schlecht läuft“. Das christliche Volk wäre zwar gesetzestreu und pflichtbewußt, aber ohne rechte Begeisterung für die öffentlichen Angelegenheiten. Das wenig schmeichelhafte Bild, das Rousseau von einem solchen Gemeinwesen entwirft, zeigt eine fatalistische Gemeinschaft gutnütiger Tölpel, die so lange funktioniert, wie die braven Christen unter sich sind – aber „ein einziger Ehrgeizling, ein einziger Heuchler [...], ein Catilina zum Beispiel oder ein Cromwell, [...] wird sicherlich leichtes Spiel mit seinen frommen Mitbürgern haben“ (CS III 466). Eine „christliche Republik“ ist daher für Rousseau ein Widerspruch

in sich, weil das Christentum in seinen Augen „nichts als Knechtschaft und Abhängigkeit“ predigt.

Seiner Darstellung der verschiedenen Typen von Religion schließt sich also jeweils unmittelbar eine Überprüfung ihrer Brauchbarkeit für den im *Gesellschaftsvertrag* entworfenen Staat an. Das Ergebnis fällt in allen drei Fällen negativ aus: Die *Religion des Bürgers* hat den großen Vorzug, die Menschen zu leidenschaftlichen Patrioten zu machen, krankt aber an ihrer Intoleranz; die *Religion des Menschen* ist zwar „heilig, erhaben und wahr“, aber „da sie mit der politischen Körperschaft keinerlei Verbindung hat, [läßt sie] den Gesetzen nur die Kraft, die sie aus sich selbst ziehen, ohne ihnen irgendeine andere hinzuzufügen; auf diese Weise bleibt eines der großen Bindeglieder der jeweiligen Gesellschaft ohne Wirkung“ (CS III 465). Mit ihr ist demnach in der Tat kein Staat zu machen. Daß die *Priesterreligion* für Rousseau indiskutabel ist, steht außer Frage.

11.3 Die Voraussetzungen einer Zivilreligion

Welchen Kriterien müßte nach diesem ernüchternden Ergebnis eine Zivilreligion genügen? Es soll zunächst versucht werden, die Anforderungen zu benennen, die Rousseau an eine seinem *Gesellschaftsvertrag* angemessene Religion stellt, um später die Frage nach deren Funktion klären zu können.

Anders als im Fall der *Priesterreligion*, die er für „so offensichtlich schlecht“ hält, „daß es Zeit vergeuden hieße, es auch noch aufzeigen zu wollen“, ist sein Urteil gespalten, was die *Religion des Menschen* und die *Religion des Bürgers* angeht. Bei beiden kann er sowohl Vor- als auch Nachteile erkennen, und es scheint, als könnten jeweils die Vorteile der einen die Nachteile der jeweils anderen ausgleichen. Um das zu bewerkstelligen, extrahiert Rousseau die positiven Elemente der *Religion des Bürgers* und der *Religion des Menschen* und verschmilzt sie zu einem Kompromiß.² Denn einerseits sollen diejenigen Elemente der *Religion des Bürgers*, die dem Erhalt des Staates dienen, bewahrt werden, anderer-

² Vgl. die erste Fassung des Kapitels über die Zivilreligion im *Genfer Manuskript*: „Ainsi l'on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen“ (CSMS III 342).

seits darf das nicht auf Kosten der Wahrheit gehen, welche von diesem auf „Irrtum und Lüge“ beruhenden Typus nicht gewürdigt wird. Es ist deutlich bemerkbar, daß Rousseau als Bewunderer der antiken Politien eigentlich große Sympathien für die *Religion des Bürgers* nach heidnischem Vorbild hegt. Ihre großen Vorzüge liegen darin, den Menschen nicht durch eine Opposition von Religion und Politik in *Widerspruch mit sich selbst* zu bringen und eine einzigartige Bindung an die politische Körperschaft und ihre Gesetze herzustellen. Rousseau möchte sie dennoch nicht wieder aufleben lassen, was zunächst vermutlich daran liegt, daß er sie wegen der Unumkehrbarkeit des geschichtlichen Prozesses für erledigt hält: Nach fast 1800 Jahren Christentum kann nicht an eine heidnische Tradition angeknüpft werden, deren theologische Unterlegenheit ihrem politischen Nutzen zum Trotz auch für ihn unbestritten ist. Was noch schwerer wiegt, ist die Tatsache, daß die *Religion des Bürgers* „die Menschen täuscht, sie leichtgläubig und abergläubisch macht“ und die Intoleranz fördert. Diese Nachteile aber sind zu schwerwiegend, als daß der Aufklärer Rousseau sie in Kauf nehmen könnte.

Die Defizite der *Religion des Bürgers*, ihre Exklusivität, ihre Vernachlässigung von Fragen nach Wahrheit und ihre Intoleranz, können durch die positiven Aspekte der *Religion des Menschen* kompensiert werden. Sie ist nicht auf eine besondere, deutlich abgegrenzte Gesellschaft ausgerichtet, sondern auf die allgemeine menschliche Gesellschaft, in der alle einander als Brüder begegnen. Damit besitzt sie universelle Gültigkeit, und da man alle Menschen als „Kinder des nämlichen Gottes“ ansieht, wird die Toleranz gefördert. Im Gegensatz zum von Rousseau kritisierten Aberglauben der *Religion des Bürgers* handelt es sich bei ihr um den „wahren Gottesglauben“.

Anhand der Untersuchung auf Vor- und Nachteile, der Rousseau die *Religion des Bürgers* und die *Religion des Menschen* unterzogen hat, lassen sich die Kriterien erkennen, denen eine Religion nach seiner Vorstellung genügen muß: Sie darf erstens den Menschen nicht *mit sich selbst in Widerspruch bringen*, wie das bei der *Priesterreligion* der Fall ist. Zweitens muß sie in der Lage sein, als *Bindeglied der Gesellschaft* zu wirken und die *Herzen der Bürger an den Staat zu beften*, also als Verstärker der Bindung an den Staat zu fungieren. Drittens darf sie nicht in Widerspruch mit der Wahrheit stehen, auch wenn die als falsch beurteilten Vor-

stellungen dem Staat von Nutzen wären; und sie muß viertens der Herstellung und Wahrung der Toleranz verpflichtet sein.

11.4 Der Kompromiß aus Religion des Menschen und Religion des Bürgers

Wie sieht nun die Zivilreligion aus, die Rousseau nach diesen Maßstäben entwirft? Es fällt auf, daß er sich offenbar nicht sonderlich für die metaphysischen Aspekte der von ihm untersuchten Religionstypen interessierte. Seine Forderung, eine Religion müsse *wahr* sein, bleibt reichlich vage – wie er Wahrheit definiert, verrät er nicht. Eine inhaltliche Bestimmung dessen, was eine *Wahrheit* vertretende Religion ausmachen soll, wird erst recht nicht vorgenommen. Für eine Religion konstitutive Fragen wie die nach Erlösung, nach einem Leben nach dem Tod, nach Kommunikation zwischen Mensch und Gott und dergleichen mehr scheint er zu ignorieren. Es ist keineswegs ein Versehen, daß er den metaphysischen Elementen von Religion keine Beachtung schenkt, sondern geschieht mit Bedacht. Der Grund liegt im Geltungsrahmen des von ihm entworfenen Staates: „Das Recht, das der Gesellschaftsvertrag dem Souverän über die Untertanen gibt, geht, wie ich ausgeführt habe, nicht über die Grenzen des öffentlichen Nutzens hinaus. Die Untertanen sind dem Souverän über ihre Ansichten nur insoweit Rechenschaft schuldig, als diese für das Gemeinwesen erheblich sind“ (CS III 467f.).

Welche Ansichten nun also ein Bürger über metaphysische Fragen vertritt, ist für den Staat ohne Belang. Denn „in der anderen Welt besitzt er keinerlei Befugnis“, weswegen er sich nicht anmaßen darf, den Menschen vorschreiben zu wollen, was diese zur Erlangung ihres Heils zu tun und zu glauben haben. Dieser Bereich bleibt der Gewissensentscheidung des jeweiligen Individuums überlassen.³ Mit der Auffassung, Glaube

³ Bereits 1756 vertritt Rousseau diese Meinung in einem Brief an Voltaire: „Mais je suis indigné comme vous que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté et que l'homme ose contrôler l'intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer, comme s'il dépendait de nous de croire, ou de ne pas croire, dans des matières où la démonstration n'a point lieu, et qu'on put jamais asservir la raison à l'autorité“ (Brief vom 18. August 1756, in: Rousseau, Political Writings, Band 2, Oxford 1962, S. 163).

könne ohnehin nicht erzwungen werden und es sei unmöglich, jemandem zu befehlen, bestimmte Überzeugungen zu hegen, stimmt Rousseau mit Locke, der dies in seinem *Letter on Toleration* erläutert hat, überein.⁴ Die Einnischung in das Gewissen der Bürger ist somit für Rousseau ein Unding. Die Zurückhaltung, die Rousseau seinem Souverän in Sachen Metaphysik auferlegt, bedeutet aber keineswegs, daß er der Ansicht wäre, der Staat müsse strikt von der Religion getrennt werden: „Nun ist es ja für den Staat sehr wohl wichtig, daß jeder Bürger eine Religion hat, die ihn seine Pflichten lieben heißt; aber die Dogmen dieser Religion interessieren den Staat und seine Glieder nur insoweit, als sie sich auf die Moral beziehen und auf die Pflichten, die derjenige, der sie (die Religion) bekennt, gegenüber den anderen zu erfüllen gehalten ist“ (CS III 468). Die von Rousseau propagierte Zivilreligion ist also rein innerweltlich definiert, sie bietet keine das Diesseits transzendierende Heilslehre und schreibt den Bürgern keine Glaubensinhalte vor, die über ethische Verhaltensnormen hinausgehen.

„Es gibt daher ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel festzusetzen dem Souverän zukommt, nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein“ (CS III 468). Diese Dogmen umreißen eine deistische, am Wohl des Staates ausgerichtete Religion: „Die Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze – das sind die positiven Dogmen. Was die negativen Dogmen anbelangt, so beschränke ich sie auf ein einziges: die Intoleranz [...]“ (CS III 468). Wie verhält es sich nun mit der Bestimmung dieser Religion als Werkzeug im Dienst des Staates?

4 Vgl. John Locke, *A Letter on Toleration*, hrsg. v. J. W. Gough, Oxford 1956, S. 129: „the care of souls is not committed to the civil magistrate, any more than to other men. [...] For no one man can, if he would, conform his faith to the dictates of another. All the life and power of true religion consist in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith without believing.“

11.5 Religion als Instrument der Manipulation? Religion des Gesetzgebers versus Zivilreligion

Einer gängigen Auffassung zufolge bilden die Ausführungen über die Zivilreligion einen Anschluß an das Kapitel über den Gesetzgeber (CS II 7), in dem bereits von der Rolle der Religion die Rede ist. Denn das sogenannte *Genfer Manuskript* (die erste Fassung des *Gesellschaftsvertrags*) enthält auf der Rückseite des Kapitels über den Gesetzgeber eine erste Version des Kapitels über die Zivilreligion, allerdings noch ohne Titel.⁵ Derathé folgert daraus, die Ausführungen zur Zivilreligion seien die natürliche Ergänzung zu jenen über den Gesetzgeber, weil das Ende des Kapitels über den Gesetzgeber das Problem des Verhältnisses von Politik und Religion aufwerfe, für das das Kapitel über die Zivilreligion die Lösung biete. Verhält es sich tatsächlich so, daß der Teil über die Zivilreligion der Erweiterung jenes früheren Kapitels dient? Untersucht man, wie Rousseau jeweils die Religion in beiden Kapiteln beschreibt, drängt sich ein anderes Urteil auf.

Das Problem, das sich dem Gesetzgeber stellt, ist es, die Menschen von den Gesetzen zu überzeugen, die er ihnen vorträgt. Er selbst hat keine Gesetzgebungsbefugnis; er kann seine Gesetze dem Volk nicht einfach auferlegen, sondern muß sich damit begnügen, sie ihm vorzustellen und anzupfehlen. Die Entscheidung über Annahme oder Ablehnung obliegt allein dem Volk, „weil gemäß dem Grundvertrag nur der Gemeinwille die Einzelnen verpflichtet“ (CS III 383). Das Volk muß die Gesetze also wollen, die Frage ist nun aber, wie ein „Individuum, das keinen anderen Plan der Herrschaft schätzt als den auf seine Sonderinteressen bezogenen“, dazu gebracht werden kann, sich für vernünftige Gesetze zu entscheiden. Rousseau stellt sich hier das Problem von Ursache und Wirkung, denn der Gemeinwille, der in den Individuen bereits vorhanden sein müßte, um dem Gemeinwohl dienliche Gesetze überhaupt wollen zu können, ist eigentlich erst die Folge solcher Gesetze (CS III 383). Für den „gewöhnlichen Menschen“ ist *ante leges* nicht einzusehen, weshalb er im Namen des Gemeinwohls persönliche

5 Vgl. die Anmerkungen von Robert Derathé zum *Gesellschaftsvertrag*, III 1498.

Vorteile opfern sollte. Somit muß der Gesetzgeber sich etwas einfallen lassen, um all jene, die vernünftigen Argumenten nicht zugänglich sind, für sein Werk zu gewinnen. Die Gesetze mit Gewalt durchzusetzen, kommt nicht in Frage, weil „das den Gesetzen unterworfenen Volk [...] deren Urheber sein“ muß, um durch sie verpflichtet zu werden (CS III 380). „Das ist es“, so Rousseau, „was die Väter der Nationen zu jeder Zeit zwang, ihre Zuflucht zum Himmel als Mittler zu nehmen und mit ihrer Weisheit die Götter zu schmücken“. Der Gesetzgeber muß glaubhaft machen, von höherem Ort autorisiert zu sein, er muß seine Entscheidungen „den Unsterblichen in den Mund [legen], um durch göttlichen Machtspruch diejenigen mitzureißen, die menschliche Klugheit nicht zu bewegen vermöchte“ (CS III 383f.). Rousseau beruft sich dabei auf Machiavellis Feststellung, noch nie sei ein Gesetzgeber ohne derartigen Kunstgriff zum Ziel gelangt.⁶

Die Religion, derer sich der Gesetzgeber bedient, ist also rein instrumentell gedacht. Sie dient der Politik „beim Ursprung der Nationen [...] als Werkzeug“ (CS III 384). Im Gegensatz zur Zivilreligion ist sie überweltlich definiert, dem Gesetzgeber geht es schließlich nicht darum, moralisches Verhalten zu propagieren. Sein Ziel besteht darin, das Volk zur Annahme der von ihm entworfenen Gesetze zu bewegen – ist das bewältigt, hat sich der Gesetzgeber selbst abgeschafft. Eine „Gesinnung des Miteinander“ zu fördern, liegt nicht im Aufgabenbereich des Gesetzgebers. Zudem ist es für seine Zwecke völlig unerheblich, ob seine Religion „wahr“ ist. Er kann sich der Götter bedienen, die in dem betreffenden Volk bereits verehrt werden, oder eine neue, auf die Verhältnisse zugeschnittene Religion erschaffen. Die Hauptsache ist, daß er sich darauf berufen kann, durch eine höhere Gewalt legitimiert zu sein. Ob es sich dabei um reine Erfindung handelt oder nicht, ist gleichgültig, solange diese Religion ihm bei der Durchsetzung seines Zieles nutzt. Nach der Annahme der Gesetze wird diese Art instrumenteller Religion hinfällig, sie verschwindet, so wie sich der Gesetzgeber mit erfüllter Mission überflüssig macht. Wenn Derathé meint, Zivil-

6 Rousseau zitiert in CS II, 7, S. 384 aus Niccolò Machiavellis *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* I, 11 (Machiavelli, *Opere*, hrsg. v. Mario Bonfantini, Mailand o. J., S. 123f.).

religion und Religion des Gesetzgebers hätten zum Ziel, die Autorität der Gesetze durch Religion zu verstärken, trifft dies das Problem nicht ganz. Die Religion, derer sich der Gesetzgeber bedient, hat allein die Aufgabe, die Bürger zur Annahme der Gesetze zu bewegen. Es geht also darum, die Autorität des Gesetzgebers zu stärken. Jene, die dafür sorgen soll, daß die bereits angenommenen Gesetze von den Bürgern hochgehalten werden, muß einen anderen Zuschnitt haben. Sie soll nicht nur für einen begrenzten Zeitraum gelten, um von der Heiligkeit des Gesetzgebers zu überzeugen, sondern den Bürger dauerhaft an den Staat und dessen Gesetze binden. Religion des Gesetzgebers und Zivilreligion gleichen sich somit nur in ihrem instrumentellen Charakter, beide stehen sie im Dienst der Politik. Im Falle der Religion des Gesetzgebers aber ist die Instrumentalität ausschließlich Mittel zum Zweck der Vergesellschaftung.

Dagegen darf eine Religion, die in dem mit Gesetzen ausgestatteten Gemeinwesen eine Rolle spielen kann, kein Werkzeug der Manipulation sein. Wenn es gegenüber einer unwissenden und unsittlichen Menge noch anging, sie zu täuschen, um sie durch den scheinbar überweltlich legitimierten Gesetzgeber zum Eintritt in den Gesellschaftsvertrag zu bewegen, kann doch gegenüber der „sittlichen Gesamtkörperschaft“ kein derartiges Mittel mehr angewendet werden.

Das souveräne, sittliche Volk darf keinem fremden Willen unterworfen werden. Das gilt auch für den Bereich der Religion, weshalb undenkbar ist, daß der Gesetzgeber dem Volk eine Religion verschreibt. Die Dogmen der Zivilreligion werden denn auch nicht vom Gesetzgeber entworfen: „es gibt daher ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel festzusetzen dem Souverän zukommt“ (CS III 468). Der Souverän, nicht ein Dritter wie der Gesetzgeber, dessen Amt „keinen Eingang in [die] Verfassung“ findet (CS III 382), bestimmt also selbst darüber, wie die Religion aussehen soll, der die Bürger angehören.

Diese können, wie bereits gesagt, nicht dazu verpflichtet werden, bestimmte Überzeugungen anzunehmen, die die metaphysischen Aspekte einer Religion betreffen. Rousseau erklärt ausdrücklich, daß es nicht Sache des Staates sei, darüber zu urteilen, „welches das Los der Untertanen in einem künftigen Leben sei“ (CS III 468). Abgesehen vom Bekenntnis zu einem

vagen Deismus verlangt die Zivilreligion „nur“ die Befolgung von rein innerweltlich definierten Dogmen, und Rousseau ist offenbar der Ansicht, daß dies kaum jemanden in ernsthafte Gewissenskonflikte mit seinen privaten religiösen Überzeugungen bringen dürfte. Der Staat kann niemanden zum Glauben an sie zwingen, aber „er kann jeden aus dem Staat verbannen, der [die Dogmen der Zivilreligion] nicht glaubt; er kann ihn nicht als Gottlosen verbannen, sondern als einen, der sich dem Miteinander widersetzt und unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Notfall der Pflicht zu opfern“ (ebd.). Das gilt wohl in erster Linie für Atheisten, die nach Meinung Lockes und auch Rousseaus nicht verpflichtet werden können – weil ihnen nichts heilig ist, gibt es nichts, worauf sie bei Eiden, Verträgen u. ä. schwören könnten.⁷ Dabei ist nicht maßgeblich, daß sie nicht glauben, sondern daß ihnen aufgrund ihres fehlenden Glaubens die Fähigkeit zur Einhaltung gesellschaftlicher Abmachungen abgesprochen wird. Abgesehen von den Atheisten können jene in Rousseaus Staat nicht geduldet werden, die nach seiner Auffassung intoleranten Religionen anhängen, weil bürgerliche und religiöse Intoleranz für ihn eins sind: „Es ist unmöglich, mit Menschen in Frieden zu leben, die man für unselig hält; sie lieben hieße, Gott, der sie straft, hassen; man muß sie unbedingt bekehren oder sie bedrängen. Überall, wo die religiöse Intoleranz zugelassen wird, kann es nicht ausbleiben, daß sie irgendeine bürgerliche Auswirkung hat“. Damit ist klar, daß die Katholiken, an deren Adresse diese Ausführungen zweifellos gerichtet sind, keine Bürger des Rousseauschen Staates sein können (CS III 469).

Sieht man von den ausgegrenzten Atheisten und Katholiken einmal ab, scheint Rousseau zu glauben, die Dogmen der als „Gesinnung des Miteinander“ definierten Zivilreligion könnten keinen Menschen guten Willens *in Widerspruch mit sich selbst* bringen. Er sieht sie wohl als eine Art Grundkonsens, über den es keinen wirklichen Zweifel geben kann. Ob er damit recht

7 Vgl. John Locke, *A letter concerning toleration*, S. 158: „Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all; besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration.“

hat, ist eine andere Frage. Entscheidend ist hier Rousseaus erkennbare Bemühung, eine Zivilreligion zu entwerfen, der die Bürger als Glieder des Souveräns zustimmen können. Diese Religion kann gewollt werden, und ob die Individuen ihre Dogmen beherzigen, kann anders als bei Religionen, die auch überweltliche Dogmen beinhalten, überprüft werden. Ob jemand wirklich an die Auferstehung der Toten oder ähnliche Inhalte überweltlicher Religionen glaubt, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Er mag es zwar behaupten, aber es kann sich auch um bloßes Lippenbekenntnis handeln. Dementsprechend ergibt es keinen Sinn, zu derlei Bekenntnissen aufzufordern, weil dieser Glaube nicht Sache des Willens ist. Die innerweltliche Zivilreligion aber beschränkt sich darauf, die Bürger zu einem Verhalten aufzufordern, das dem Staat nützlich ist und das sie *wollen* können. Nur einer in dieser Weise definierten Zivilreligion können Rousseaus autonome Bürger, die nur durch den Gemeinwillen verpflichtet werden (CS III 383), angehören. Wie die Religion des Gesetzgebers dient die Zivilreligion als Instrument der Politik; ihr instrumenteller Charakter ist jedoch von den Bürgern gewollt, um den Zweck der Stabilisierung der Bindung an das Gemeinwesen zu erfüllen.

Warum aber die Religion in diesem Gemeinwesen überhaupt eine Rolle spielen soll, ist mit dem Versuch, ihre Gestalt zu skizzieren, noch ungeklärt. Weshalb also enthält der *Gesellschaftsvertrag* eine Theorie der Zivilreligion?

11.6 Die Überwindung der Kluft zwischen Mensch und Bürger unter der Bedingung der Toleranz

Für Hobbes stand fest, daß für die Individuen gar nichts anderes in Frage kommt, als den Naturzustand zu verlassen (vgl. *Leviathan* XIII und XVII). Die Güterabwägung, ob es dauerhaft mehr Vorteile bringt, die natürliche Freiheit und Unabhängigkeit zu behalten und das erhöhte Risiko einzugehen, an Leben und Gütern Schaden zu nehmen, oder aber Freiheit und Unabhängigkeit zugunsten von Frieden und Sicherheit aufzugeben, fällt in Hobbes' Entwurf eindeutig aus: Der Selbsterhaltung wird der Vorzug gegeben, weil die Risiken des Naturzustandes

das Leben „einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ machen (*Leviathan* XIII 96). Unter diesen Bedingungen, glaubt Hobbes, werden die Individuen sich bereitwillig der regulierenden Macht eines Dritten unterwerfen. Den Individuen im von Rousseau beschriebenen Naturzustand sind die Vorteile eines Ausganges aus dem Naturzustand offenbar nicht ohne weiteres klar.

Rousseau unterstellt, „daß die Menschen jenen Punkt erreicht haben, an dem die Hindernisse, die ihrem Fortbestand im Naturzustand schaden, in ihrem Widerstand den Sieg davontragen über die Kräfte, die jedes Individuum einsetzen kann, um sich in diesem Zustand zu halten. Dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht weiterbestehen, und das Menschengeschlecht würde zugrunde gehen, wenn es die Art seines Daseins nicht änderte“ (CS III 360). Trotz der Ähnlichkeit mit dem Hobbeschen Theorem scheint die Lage im Naturzustand, wie Rousseau ihn sieht, nicht so desolat zu sein, daß die Individuen tatsächlich einsähen, ein Ende dieses Zustands müsse herbeigeführt werden. Immerhin muß sich der Gesetzgeber allerhand einfallen lassen, um sie zum Eintritt in den Gesellschaftsvertrag zu bewegen. Dementsprechend geht es in der Vertragskonzeption Rousseaus nicht in erster Linie um einen Ausgleich konkurrierender Interessen, die nicht länger anders als durch eine Zwangsmacht kontrolliert werden können. Das Nutzenkalkül, das die Hobbesschen Individuen zur Einsicht in die Vorteile eines Ausganges aus dem Naturzustand bringt, spielt bei Rousseau eine untergeordnete Rolle gegenüber dem Ziel, die Menschen „unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens“ zu stellen (CS III 361). Diese Unterordnung unter den Gemeinwillen aber liegt nicht unbedingt im Interesse egoistischer Individuen.

Man könnte nun annehmen, die Zivilreligion setze genau an dieser Stelle an, um die Individuen zu persönlichem Verzicht zu bewegen, wo auf der Hand liegt, daß ihr Privatinteresse mit den Erfordernissen des Gemeinwohls konfligiert. Das würde bedeuten, daß Rousseau eine Kluft zwischen Mensch und Bürger sähe, die es durch eine entsprechende bürgerliche Moral – die einer Zivilreligion – zu überwinden gälte. Rousseau jedoch behauptet, der „Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand [erzeuge] im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an

die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte“ (CS III 364). Diese Versittlichung bewirkt, daß der Mensch, „der bislang nur sich selbst im Auge hatte,“ gezwungen wird, „nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt“ (ebd.). Eine Wahrnehmung von gemeinschaftlichem Nutzen auf der einen Seite, von persönlichem auf der anderen, die den Menschen dazu brächte, abzuwägen und im besten Fall seine eigenen Interessen zurückzustellen, dürfte nach einer so tiefgreifenden Veränderung eigentlich nicht mehr möglich sein.

Trotzdem scheint Rousseau der Stabilität und Verlässlichkeit dieser Versittlichung zu mißtrauen. Die Individuen sind eben nicht ein für alle Mal von ihren partikularen Interessen und Leidenschaften befreit; Rousseau sieht zahlreiche Schutzmaßnahmen vor, um einen Verfall der öffentlichen Ordnung zu verhindern. So wenig aber, wie das Gemeinwesen allein auf einem Rechtskonstrukt beruht, bedient er sich zur Abwehr zersetzender Einflüsse ausschließlich rechtlich-institutioneller Maßnahmen. Wie dem vertraglichen Zusammenschluß die Versittlichung hinzugefügt wird, die das Individuum nicht nur rechtlich, sondern auch affektiv an das Gemeinwesen bindet, dient die Zivilreligion dazu, diese affektive Bindung zu schützen und beständig zu erneuern.⁸

Aufgrund der besonderen Verfaßtheit des Rousseauschen Gemeinwesens wäre es wohl auch gar nicht möglich, die Bürger nur vertraglich zur Befolgung der Gesetze zu bringen und ihnen für den Fall eines Gesetzbruchs mit Strafe zu drohen. Eine solche Konstruktion ist für einen Staat vom Zuschnitt des *Leviathan* denkbar, der von den Bürgern fordert, ihre Abmachungen einzuhalten, ihnen aber abgesehen von der Gesetzestreue nicht das abverlangt, was man mittlerweile mit dem Begriff „Engagement“ umschreibt. „In einem wirklich freien Staat tun die Bürger alles eigenhändig und nichts mit Geld“; der Dienst am Staat muß „die hauptsächliche Angelegenheit der Bürger“ sein, lauten dagegen die Ansprüche Rousseaus (CS III 428f.).

8 Vgl. Rousseaus Brief an Usteri vom 18. Juli 1763: „Il n’y a que les vices des hommes qui rendent ces établissements [les sociétés politiques et civiles] nécessaires, et il n’y a que les passions humaines qui les conservent“ (Rousseau, *Political Writings*, hrsg. v. C. E. Vaughan, Band 2, Oxford 1962, S. 167).

Obwohl er einsieht, daß eine vollkommene Übereinstimmung nicht realisierbar ist, möchte er zumindest eine größtmögliche Deckung von privaten und öffentlichen Angelegenheiten erreichen, was bedeutet, daß sich der Bürger in hohem Maß mit dem Staat identifizieren können muß. Schließlich muß man sich darüber im klaren sein, daß es sehr zeitaufwendig ist, Bürger des Rousseauschen Staates zu sein. Im von Hobbes' konstruierten Gemeinwesen geht das Individuum seinen privaten Belangen nach und bemüht sich, nicht mit dem Gesetz in Konflikt zu kommen. Man zahlt seine Steuern und bleibt ansonsten weitgehend unbehelligt von staatlichen Ansprüchen. Rousseau aber erwartet, daß jeder „zu den Versammlungen eilt“; als positives Beispiel nennt er die Griechen, bei denen „das Volk alle seine Obliegenheiten selbst“ erledigt habe und das „ununterbrochen auf dem Marktplatz versammelt“ gewesen sei (CS III 429f.). Es liegt auf der Hand, daß ein solcher Einsatz für die öffentliche Sache im Grunde nicht allein rechtlich einklagbar ist, sondern auch ein hohes Maß an innerer Überzeugung und Verbundenheit voraussetzt. Die geforderte Opferbereitschaft erstreckt sich bis zur Hingabe des eigenen Lebens: „wenn der Fürst [dem Bürger] gesagt hat: Es ist dem Staat dienlich, daß du stirbst, muß er sterben; denn einzig unter dieser Bedingung hat er bisher in Sicherheit gelebt, und sein Leben ist nicht mehr nur eine Gabe der Natur, sondern ein bedingtes Geschenk des Staates“ (CS III 376). „Seine Pflichten lieben“ aber lehrt den Bürger die Zivilreligion. Im Fall des Rechts über Leben und Tod, das der Souverän beansprucht, dient sie wohl nicht dazu, den Bürger, der sein Leben opfert, davon zu überzeugen, daß diese Tat im Jenseits von Gott belohnt werde.⁹ Eine solche unbedingte Iden-

9 Im *Genfer Manuskript* stellt Rousseau fest: „Dans tout etat qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Otez ces visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen“ (CSMS III 336). Die Opferbereitschaft, die eine Identifizierung von staatlichem und persönlichem Heil mit sich brächte, liegt also nicht unbedingt in Rousseaus Interesse. Zu groß ist die Gefahr des Fanatismus bei der an dieser Stelle sogenannten *religion nationale*. Rousseau schlägt daher vor, „il vaut donc mieux attacher les citoyens à l'état par des liens moins forts et plus doux et n'avoir ni heros ni fanatiques“ (ebd., S. 338), was durch eine Verbindung der *religion nationale* mit der *religion de l'humanité* möglich sei.

tifizierung des staatlichen Heils mit dem religiösen wäre streng genommen nur in der *Religion des Bürgers* möglich. Die Zivilreligion aber, in die die Forderung nach Liebe zur ganzen Menschheit aus der *Religion des Menschen* eingeflossen ist, kann beispielsweise nicht geltend machen, daß der Tod in einer Schlacht Gott wohlgefällig ist. Schließlich ist der Argumentation Rousseaus zufolge der Kriegsgegner „Kind des nämlichen Gottes“, und der Kampf mit ihm dürfte demnach nicht als heiligmäßige Tat anzusehen sein, wie das in der *Religion des Bürgers* der Fall war. Abgesehen davon behauptet Rousseau, es sei nicht Sache des Staates, „welches das Los der Untertanen in einem künftigen Leben sei“ (CS III 468), die Zivilreligion läßt sich demnach also nicht dazu benutzen, jemanden mit der Aussicht auf Belohnung im Jenseits in den Tod zu schicken. Eines der Dogmen der Zivilreligion bezieht sich zwar auf das „zukünftige Leben“, das ist vermutlich aber eher so zu verstehen, daß die Bürger generell zu einem Glauben an die Existenz eines Lebens nach dem Tod angehalten werden, wie sie allgemein die Existenz eines nicht näher bestimmten Gottes annehmen sollen.¹⁰

Rousseau scheint also davon auszugehen, daß die „Gesinnung des Miteinander“, die die Zivilreligion ausmacht, auch ohne Rückgriff auf überweltliche Glaubensinhalte dazu in der Lage ist, eine Bindung an das Gemeinwesen zu erzeugen, die eine solche Stärke besitzt, daß die Bürger im äußersten Fall auch

10 Daß jemand in den Tod geschickt werden kann, beruht auf vertraglicher Verpflichtung und braucht nicht durch das Versprechen jenseitigen Heils legitimiert zu werden: „Der Gesellschaftsvertrag hat die Erhaltung der Vertragsschließenden zum Zweck. Wer den Zweck will, will auch die Mittel, und diese Mittel sind mit einigen Gefahren, selbst mit einigen Verlusten untrennbar verbunden. Wer sein Leben auf Kosten der anderen erhalten will, muß es auch für sie hingeben, wenn es nötig ist“ (CS III 376). Hält er sich an den Vertrag und gibt gegebenenfalls sein Leben, tut der Bürger nichts als seine Pflicht. Die Zivilreligion hat dann ihren Zweck erfüllt – nämlich dem Bürger die nötige Liebe zu dieser Pflicht einzuflößen, nicht, ihn durch den Anreiz überweltlicher Belohnung zum Opfer des Lebens zu bewegen. Von staatlicher Seite kann keine Aussage über sein Schicksal nach dem Tod gemacht werden, weswegen der Dank, der dem Bürger in Aussicht gestellt werden kann, nicht die Erlösung ist, sondern die Ehrung seiner Bürgertugend (vgl. die Formulierung des *prix de la vertu* in CSMS III 336). Allerdings wird jemand, der an die Existenz Gottes und eines Lebens nach dem Tod glaubt, eher bereit sein, sich an die entsprechende Abmachung zu halten – man erinnere sich an Lockes und Rousseaus Aussage, der Atheist könne nicht verpflichtet werden.

nicht davor zurückschrecken, ihr eigenes Leben dem Staat zu opfern.

Diese enge Bindung läßt sich nur durch eine Identifizierung von Mensch und Bürger, von privatem und öffentlichem Bereich, von Gesellschaft und Gemeinschaft herstellen, die von Rousseau offensichtlich angestrebt wird. Denn die wichtigste Anforderung Rousseaus an eine Religion lautet, wie oben besprochen, daß sie den Menschen nicht *mit sich selbst in Widerspruch bringen* darf. Gelingt es Rousseau tatsächlich, durch das Instrument der Zivilreligion solche Konflikte zu verhindern?

Eine völlige Freiheit von Widersprüchen wäre nur bei einer wirklichen Deckung von Mensch und Bürger gegeben. Das Individuum müßte die Gesamtheit seiner Überzeugungen in der Zivilreligion wiederfinden, um als Mensch und Bürger völlig in ihr aufzugehen. Diese vollständige Deckungsgleichheit läßt sich nicht mehr verwirklichen – dies würde bedeuten, auf das Konzept der heidnischen *Religion des Bürgers* zurückzugreifen und all jene, die nicht damit übereinstimmen können, auszuschließen. Rousseau aber hat diesen Typus von Religion wegen seiner Intoleranz verworfen, zudem ist der weltanschauliche Pluralismus auch für ihn eine unumstößliche Tatsache. Dennoch versucht er, wenn schon nicht eine vollständige, dann doch eine möglichst weitgehende Identifizierung von Mensch und Bürger unter dem Anspruch der Toleranz herzustellen.

Wenn er den Geltungsrahmen des Staates absteckt, genügt er diesem Anspruch auf den ersten Blick durchaus, sagt er doch ausdrücklich, daß der Staat „in der anderen Welt keinerlei Befugnis“ besitzt und daß das Individuum über Fragen der Moral hinaus „Anschauungen hegen [mag], wie es ihm gefällt, ohne daß dem Souverän eine Kenntnis davon zustünde“. Die Zugeständnisse, die Rousseau an die aus der *Religion des Menschen* übernommene Forderung nach Toleranz macht, lassen demnach einen vom Staat nicht einschbaren Freiraum offen. Das bedeutet, daß die Zivilreligion nicht die Konfession der Bürger des Rousseauschen Gemeinwesens ist und dieses Gemeinwesen keinen Konfessionsstaat darstellt. Es ist also durchaus möglich, etwa Protestant *und* Anhänger der Zivilreligion zugleich zu sein, denn Rousseau geht nicht davon aus, daß das problematisch sein könnte.

Damit verkennt er, daß diese von ihm mit Bedacht so großzügig umrissene Zivilreligion, in deren Dogmen sich seiner An-

sicht nach jeder wohlmeinende Bürger wiederfinden kann, sehr wohl über das Potential verfügt, den Menschen *in Widerspruch mit sich selbst* zu bringen. Auch Angehörige einer Religion, die in seinen Augen als tolerant einzustufen ist, können Vorstellungen über die metaphysischen Aspekte ihrer Religion hegen, die mit den Dogmen der Zivilreligion nicht vereinbar sind. Rousseau übersieht, daß sich der metaphysische und der ethische Bereich einer Religion nicht so leicht trennen lassen, wie er das anzunehmen scheint. Schließlich ist gut denkbar, daß beispielsweise ein Individuum aufgrund der überweltlichen Dogmatik seiner persönlichen Religion den emotional aufgeladenen Dienst an einem Staat, der eine religiöse Bindung des Bürgers an das Gemeinwesen einfordert, als Götzendienst empfindet. Er müßte sich zwischen seinem Glauben und seiner Verpflichtung gegenüber dem Staat entscheiden. Was aber geschieht, wenn jemand einen solchen inneren Widerspruch empfindet? Kann er Bürger dieses Staates bleiben? Rousseaus Kriterium dafür, über welche Ansichten die Untertanen dem Souverän Rechenschaft schulden, lautet, „insoweit [...], als diese für das Gemeinwesen erheblich sind“. Das dürfte im Fall eines Zweifels, der das Verhältnis des Individuums zum Staat solchermaßen in Frage stellt, gegeben sein. Es bedeutet möglicherweise sogar, daß die *ultima ratio* des Souveräns Anwendung findet: „Wenn einer, nachdem er öffentlich ebendiese Dogmen [der Zivilreligion] anerkannt hat, sich so verhält, als ob er sie nicht glaube, soll er mit dem Tode bestraft werden; er hat das größte aller Verbrechen begangen, er hat vor den Gesetzen gelogen“ (CS III 468).

Der Bürger, der in sich einen Widerspruch nach Art des Genannten wahrnimmt, ist also offensichtlich besser beraten, wenn er diesen Umstand für sich behält. Das aber heißt, daß er faktisch gezwungen wird, gegen seine Überzeugung zu handeln und zumindest ein Lippenbekenntnis zu Staat und Zivilreligion zu leisten. Damit wäre man jedoch wieder bei einem „leeren Zeremoniell“ angelangt, das Rousseau an der *Religion des Bürgers* abgelehnt hatte. Es wird ohnehin nicht deutlich, ob Rousseau irgendeine Art von Bekenntnis, Eid oder Schwur vorsieht, um die Zivilreligion in den Bürgern lebendig zu halten. Interessanterweise schreibt er noch in seinem ersten Entwurf des Kapitels über die Zivilreligion, das Bekenntnis zu ihr müsse jährlich durch einen feierlichen Kult erneuert werden, um in den Herzen der

Bürger die Vaterlandsliebe neu aufleben zu lassen (CSMS III 342). Ein solcher *culte public* wird in der letzten Fassung des *Gesellschaftsvertrags* nicht mehr erwähnt, über die Gründe für diese Auslassung läßt sich nur spekulieren. Möglicherweise wollte Rousseau bei seiner Überarbeitung des Kapitels die Zivilreligion mehr an der *Religion des Menschen*, weniger an der des Bürgers ausrichten, um dem Anspruch der Toleranz Genüge zu leisten und niemanden durch diese Art von Kult in Gewissensnöte zu bringen. Dennoch schließt sein Konzept einer Zivilreligion nicht aus, daß Menschen *in Widerspruch mit sich selbst* gebracht werden, unter Umständen dazu gezwungen sind, ihren inneren Konflikt zu verbergen, oder aber, wenn sie ihn öffentlich machen, hinzunehmen, daß der Staat in diesem Fall kein Pardon kennt.

11.7 Schluß: Zivilreligion als Vollendung des Politischen?

Der Versuch, *Religion des Bürgers* und *Religion des Menschen* zu einer Zivilreligion zu verschmelzen, die gleichzeitig eine starke Bindung an den Staat schafft und Toleranz verbürgt, ist in dieser Form gescheitert. Die „Gesinnung des Miteinanders“ bedeutet Patriotismus; das „rein bürgerliche Glaubensbekenntnis“ ist ein Bekenntnis zu einem bestimmten Staat. Der geforderten affektiven Bindung aber ist für ihn nicht mit der Demonstration einer Art „Verfassungspatriotismus“ Genüge getan, sie verlangt die Hingabe des ganzen Menschen bis hin zum Opfer des eigenen Lebens. Eine Religion, die imstande sein muß, eine so leidenschaftliche Liebe zum Staat herzustellen, kann schwerlich *tolerant* genannt werden, zumal sie kaum ohne klare Unterscheidung von innen und außen auskommen dürfte. Selbst wenn die Bürger dazu angehalten werden, der *wahren Religion* zufolge alle Menschen als Brüder anzuerkennen, wird es nicht ausbleiben, daß einige faktisch als Fremde, in letzter Konsequenz als Feinde angesehen werden.¹¹ Was die inneren Angelegenheiten betrifft, liegt auf der

11 Vgl. Rousseaus Brief an Usteri vom 30. April 1763: „L'esprit patriotique est un esprit exclusif qui nous fait regarder comme étranger et presque comme ennemi tout autre que nos concitoyens“ (Political Writings, hrsg. v. C. E. Vaughan, Bd. 2, Oxford 1962, S. 166).

Hand, daß es sich dieser auf die Hingabe der Individuen angewiesene Staat nicht leisten kann, Bürger zu tolerieren, die ihn in irgendeiner Weise in Frage stellen. Weil sich das Bürgerrecht in diesem Gemeinwesen nicht vom Bekenntnis zur Zivilreligion trennen läßt, bleibt denjenigen Individuen, deren Überzeugungen in irgendeiner Weise mit den Dogmen oder auch der bloßen Existenz einer Zivilreligion konfliktieren – mögen sie Anhänger einer überweltlichen Religion oder Atheisten sein – nichts anderes übrig, als ihre Zweifel zu verbergen, wenn ihnen daran gelegen ist, Bürger dieses Staates zu bleiben. „Das Toleranzgebot erstreckt sich somit auf Abweichungen vom Bekenntnis der Zivilreligion ausdrücklich nicht, und erst recht nicht könnte Religionsfreiheit als subjektives, einklagbares Bürgerrecht in Beziehung auf sie formuliert und erklärt werden“, kommentiert Hermann Lübke (1986, 197) das Konzept Rousseaus. Dessen Zivilreligion, so Lübke, habe demnach eine „voraufgeklärte Verfassung“, während die „religionspolitisch vollendete Aufklärung“ eine „Abkopplung der Bürgerrechte von Bekenntnispflichten“ beinhalte. Möglicherweise ist es ein zu hartes Urteil, angesichts Rousseaus Entwurf einer Zivilreligion von *Voraufklärung* zu sprechen. Trotz aller berechtigter Kritik muß man Rousseau die ernsthafte Suche nach einer Möglichkeit zugute halten, eine die bloßen Rechtsbeziehungen überschreitende Bindung der Bürger an das Gemeinwesen und das mit ihm verbundene Wohl zu schaffen. Seine Lösung war nicht die einer Staatsreligion, die von den Bürgern auch das Bekenntnis von das Diesseits transzendierenden Glaubenssätzen abverlangte, oder eine Theokratie nach Art der *Religion des Bürgers*. Rousseau bekräftigt ausdrücklich, daß es heute „eine ausschließliche Staatsreligion nicht mehr gibt und geben kann“ (CS III 469); er versucht nicht, vor dem Faktum des religiösen Pluralismus die Augen zu verschließen oder es gar rückgängig zu machen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die von Locke rezipierte Meinung, daß es nichts nütze, den Bürgern ein bestimmtes Bekenntnis abzuverlangen, weil der Staat die innere Überzeugung nicht bewirken kann. Dementsprechend läßt er hier einen Freiraum, in dem der Staat nichts zu sagen hat und das Individuum seinem persönlichen Glauben anhängen darf, was in der Regel von denen übersehen wird, die Rousseau in die Tradition des Totalitarismus einordnen. Mit der inhaltlichen Beschränkung der Zivilreligion auf ethische Normen einer

„Gesinnung des Miteinanders“ und die Existenz eines inhaltlich nicht näher bestimmten Gottes glaubte er offenbar, einen minimalen Grundkonsens für die politische Gemeinschaft gefunden zu haben, der niemanden *in Widerspruch mit sich selbst* bringen würde. Abgesehen von Atheisten und Angehörigen intoleranter Religionen sollten sich Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen in seinem Entwurf einer säkularisierten bürgerlichen Moral wiederfinden können. Mit diesem Versuch eines Toleranz verbürgenden Wertekonsenses ist Rousseau, mag er ihm gelungen sein oder nicht, bestimmt noch meilenweit von der genannten „religionspolitisch vollendeten Aufklärung“ entfernt,¹³ dürfte aber doch zumindest unter jene einzureihen sein, die am Anfang der Entwicklung stehen, die zu diesem Ergebnis geführt hat.

Rousseau befand sich allem Anschein nach in dem Zwiespalt, einerseits mit dem Anspruch religiöser Toleranz ein Zugeständnis an den neuzeitlichen Subjektivismus machen zu wollen, andererseits aber das Ganze über den Teil, das Gemeinwesen über den einzelnen Bürger zu stellen. Letztlich ist ihm der Erhalt der politischen Einheit wichtiger als die Gewissensfreiheit des einzelnen, weswegen Meinungen, welche die Identität und Integrität des Gemeinwesens gefährden könnten, seiner Auffassung nach nicht geduldet werden dürfen. Diese Intoleranz ist nicht primär religiös motiviert, sondern politisch: „Alles, was die soziale Einheit zerstört, taugt nichts“ (CS III 464).

An diesem Zwiespalt wird einmal mehr das Problem Rousseaus deutlich, den modernen rechtstheoretischen Gedanken der Begründung des Staates durch Autonomie des Subjekts und vertragliche Bindung zu vertreten und zugleich den antiken Stadtstaaten mit ihren Polisreligionen die größte Bewunderung entgegenzubringen. Er erkennt, daß diese Stadtstaaten den für ihn unschlagbaren Vorteil hatten, das Glück des Individuums so eng mit dem der politischen Gemeinschaft zu verschmelzen und eine so enge affektive Bindung der Subjekte an den Staat herzu-

13 Insofern trifft das Urteil, das Julius Ebbinghaus in seiner Einleitung zum Toleranzbrief über John Locke fällt, auch auf Rousseau zu: „Daher kann man der Philosophie, ihrer Geschichte und dem Frieden auf Erden (der communauté mondiale) keinen schlechteren Dienst erweisen, als wenn man Locke als den großen Wegbereiter der Toleranz preist. Er ist es der Absicht nach – aber nicht der Tat nach“ (John Locke, Ein Brief über Toleranz, hrsg. v. Julius Ebbinghaus, Hamburg 1957, S. LXIV).

stellen, daß innerer Zusammenhalt und Festigkeit gegenüber Bedrohung von außen gewährleistet waren. Der rein rechtlichen, voluntaristischen Verpflichtung scheint er zu mißtrauen, auch wenn er für die Legitimität dieser Verpflichtung keine weitere, in irgendeiner Weise affektive, Bindung voraussetzt. Er glaubt jedoch offensichtlich, daß diese gefühlsmäßige Bindung der rechtlichen zumindest folgen muß, damit das Gemeinwesen Bestand haben kann.

Eine solche „Gesinnung des Miteinander“ läßt sich nun aber nicht mehr mit einer *Religion des Bürgers* erzeugen, auch nicht damit, daß den Bürgern eine Staatsreligion auferlegt wird. Die Autonomie des Subjekts darf nicht einer Religion geopfert werden, selbst wenn ihr Nutzen für die Einheit des Staates unbestritten wäre. Die Religion *soll* Werkzeug im Dienst der Politik sein, so viel steht fest. Aber diese Instrumentalität wird von den Bürgern selbst gewollt, in deren Interesse es liegen muß, daß der Zweck der politischen Vereinigung erfüllt wird: „Die Erhaltung und das Gedeihen ihrer Glieder“ (CS III 420). Die Zivilreligion, die die soziale Einheit garantieren, die Kraft der Gesetze stärken, die Liebe zur Pflicht lehren und eine „Gesinnung des Miteinander“ schaffen soll, wird mit politischen Mitteln ins Werk gesetzt, indem der Souverän ihre Dogmen festlegt. Durch den Aspekt ihrer Herstellung wird die Autonomie der Individuen verbürgt. Es entsteht ein „rein bürgerliches Glaubensbekenntnis“, das der vertraglichen Verpflichtung eine affektive Bindung (nicht Verpflichtung!) hinzufügt. Doch nicht nur in der Ergänzung der rechtlichen Fundierung des Staates wird das Politische vollendet: durch die künstliche, politische Konstruktion der Zivilreligion *bedient es sich legitimatorisch selbst*. Das Politische lebt hier nicht *von Voraussetzungen, die es selbst nicht garantieren kann*, sondern schafft sie sich selbst.¹⁴

14 Siehe Lübbe 1986, S. 207, und Böckenförde 1976, S. 60.

Literatur

- Böckenförde, E.-W. 1976: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M., 42–64.
- Boss, R. J. 1971: Rousseau's civil religion and the meaning of belief: an answer to Bayle's paradox, in: Studies on Voltaire and the eighteenth century, ed. Th. Besterman Vol. LXXXIV, Genf.
- Burgelin, P. 1962: Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève, Genf.
- Cottier, G. M. M. 1977: Les fondements de l'indifférence en philosophie de la religion, in: Revue Thomiste 77, 393–426.
- Derathé, R. 1948: Jean-Jacques Rousseau et le christianisme, in: Revue de Métaphysique et de Morale 53, 379–414.
- Erdmann, K.D. 1935: Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Staatsphilosophie Rousseaus, Berlin (Historische Studien; 271).
- Glum, Fr. 1956: Jean-Jacques Rousseau, Religion und Staat: Grundlegung einer demokratischen Staatslehre, Stuttgart.
- Gouhier, H. 1964: La religion du vicair savoyard dans la cité du „Contrat social“, in: Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 263–275.
- Grimley, R. 1968, Rousseau and the religious quest, Oxford.
- Hildebrandt, M. 1996: Politische Kultur und Zivilreligion, Würzburg (Epistematika, Reihe Philosophie; 202)
- Khodoss, Fl. 1980: Du contrat social de Jean-Jacques Rousseau. Commentaire, Paris.
- Kleger, H. / Müller, A. 1985: Bürgerreligion und politische Verpflichtung, in: Archiv für Begriffsgeschichte Bd. XXIX, 47–98 .
- Lanjuinais, Jean D. 1825, Examen du huitième chapitre du Contrat social de Jean-Jacques Rousseau, intitulé de la religion civile, Paris.
- Lübke, H. 1986: Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Kleger, H. / Müller, A. (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München, 195–220.
- Maier, H. 1973: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, München.
- Masson, P.-M. 1970: La religion de Jean-Jacques Rousseau, Genf (Nachdruck d. Ausgabe Paris 1916).
- Münkler, H. (Hg.) 1996: Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden.
- Ravier, A. 1978: Le dieu de Rousseau et le christianisme, in: Archives de Philosophie 41, 353–434.
- Rosenblatt, H. 1997: Rousseau and Geneva: From the „First Discourse“ to the „Social contract“, New York.
- Rouner, L. S. (Hg.) 1986: Civil religion and political theology, Notre Dame, Ind.
- Smith, E. A. (Hg.) 1971: The religion of the republic, Philadelphia.
- Zurbuchen, S. 1991: Naturrecht und natürliche Religion: Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau, Würzburg.