



Pierre Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens und das Paradox der Toleranz

Author(s): Peter Königs

Source: *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 2015, Vol. 101, No. 1 (2015), pp. 16-31

Published by: Franz Steiner Verlag

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24756727>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Franz Steiner Verlag is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*

Peter Königs, Tübingen

Pierre Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens und das Paradox der Toleranz

ABSTRACT: Bayle is famous for his defence of religious toleration. In this paper, I will call into question his main argument for toleration, his defence of the erring conscience. While it is often maintained that the argument is self-defeating, my claim will be more fundamental: His defence of the erring conscience does not even qualify as an argument for toleration in the first place, at least not for toleration as it is commonly understood. The argument has been misconceived by both Bayle himself and his commentators. I will conclude by showing that this turns out to have positive effects on Bayle's other arguments for toleration, among which is a Lockean and a Rawlsian defence of toleration.

1. Einleitung

Pierre Bayle gilt als einer der innovativsten Vorkämpfer liberaler Toleranz. Sein Hauptwerk über Toleranz, der *Commentaire philosophique*¹, ist neben Lockes *Letter on Toleration* zweifellos die bedeutendste Toleranzschrift der frühen Neuzeit.

Bayles prominentestes, aber auch umstrittenstes Argument für Toleranz ist seine Verteidigung des irrenden Gewissens.² Es ist sicher nicht falsch zu behaupten, dass

- 1 Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ „Contrains-les d'entrer“*, *Oeuvres Diverses* (hg. von E. Labrousse), Bd. 2, 1964–1968, 355–560. Alle Zitate aus dem *Commentaire* beziehen sich auf diese Aufgabe. Eine moderne deutsche Übersetzung liegt nicht vor. Neben der Seitenzahl gebe ich mit der römischen Ziffer die Spalte an.
- 2 Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens wird in der Literatur meist als konstitutiv für seine Toleranzlehre betrachtet. Siehe etwa Harry M. Bracken, *Toleration Theories*. Bayle, Jurieu, Locke, in: *Mind and Language. Essays on Descartes and Chomsky*, hg. von dems., 1983, 83–96; Jean-Michel Gros, *Sens et limites de la théorie de la tolérance chez Bayle*, in: *Pierre Bayle. la foi dans le doute*, hg. von P.-F. Moreau u. O. Abel, 1995, 65–86 u. 73; Jonathan Israel, *Pierre Bayle's political thought*, in: *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, Religion, Critique*, hg. von A. McKenna u. G. Paganini, 2004, 349–379; Oscar Kenshur, *Bayle's Theory of Toleration. The Politics of Certainty and Doubt*, in: *Dilemmas of enlightenment. Studies in the rhetoric and logic of ideology*, hg. von O. Kenshur, 1993, 77–111; John Christian Laursen, *The necessity of conscience and the conscientious persecutor. The paradox of liberty and necessity in Bayle's theory of toleration*, in: *Dal Necessario Al Possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, hg. von L. Simonutti, 2001, 211–228; Thomas M. Lennon, *Bayle, Locke, and the Metaphysics of Toleration*, in: *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*, hg. von M. A. Stewart, 1997, 177–195; ders., *Reading Bayle*, 1999, 81–106; H. T. Mason, *Pierre Bayle and Voltaire*, 1963, 136 f.; Massimo Marilli, *Cartesianesimo e tolleranza. Il Commentaire Philosophique di Pierre Bayle*, *Rivista di storia della filosofia* 51 (1996), 555–579; Gianluca Mori, *Pierre Bayle, the Rights of the Conscience, the „Remedy“ of Toleration*, *Ratio Juris* 10 (1997), 45–60; ders., *Bayle philosophe*, 1999, 273–320; Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, 1965.

dies auch das Argument ist, das Bayle selbst als sein wichtigstes Toleranzargument erachtet. Unter den vielen Toleranzargumenten, die sich im *Commentaire* finden, verwendet Bayle auf die Verteidigung des irrenden Gewissens die meisten argumentativen Mühen.

Im Folgenden werde ich dieses Toleranzargument kritisch unter die Lupe nehmen. Seine Verteidigung des irrenden Gewissens ist äußerst umstritten und seit Pierre Jurieus Replik auf Bayles *Commentaire* immer wieder kontrovers diskutiert worden.³ Im Anschluss an Jurieu wurde wiederholt vermutet, dass Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens kontraproduktiv ist und Toleranz letztlich untergräbt.⁴

Ziel meines Aufsatzes ist es nicht, die Frage zu klären, ob Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens kontraproduktiv ist oder nicht. Ich werde diese Problematik nur am Rande besprechen. Meine Kritik ist deutlich radikaler: Ich werde zeigen, dass Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens genau genommen überhaupt gar kein Argument für Toleranz ist. Bayle missversteht sein eigenes Argument und verkennt daher auch die Aussicht, Toleranz durch eine Verteidigung des irrenden Gewissens zu rechtfertigen. Als Folge davon haben auch die Kritiker der Verteidigung des irrenden Gewissens – sowohl Jurieu als auch die zeitgenössischen Exegeten – Bayles Argument missverstanden.

Einerseits werfen meine Befunde natürlich ein schlechtes Licht auf Bayle und sein Toleranzargument. Andererseits werde ich zeigen, dass das Scheitern seiner Verteidigung des irrenden Gewissens positive Rückwirkungen auf die Geltung seiner anderen Toleranzargumente hat. Dadurch, dass die Verteidigung des irrenden Gewissens kein Toleranzargument im strengen Sinne ist, kann es – wie ich zeigen werde – auch nicht im befürchteten Sinne kontraproduktiv sein. Selbst wenn es, wie befürchtet, religiöse Verfolger in Schutz nähme, würde es nicht das Toleranzgebot unterminieren, da die Verteidigung des irrenden Gewissens gar nicht mit Toleranz im strengen Sinne befasst ist. Meine Kritik an der Verteidigung des irrenden Gewissens wird auf diese Weise den Blick frei geben auf Bayles andere Toleranzargumente, die durch das Scheitern der Verteidigung des irrenden Gewissens gestärkt werden.

2. Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens

Bei seiner Verteidigung des irrenden Gewissens geht Bayle folgendermaßen vor: Er argumentiert, dass niemand für eine Missetat bestraft werden sollte, der diese nicht vorsätzlich und schuldhaft begangen hat. Und da sich niemandem vernünftigerweise vorwerfen lässt, dass er vorsätzlich und in vollem Bewusstsein eine falsche Religion oder Konfession praktiziert, darf niemand dafür bestraft werden, dass er nicht der Orthodoxie Folge leistet. Hierin besteht der Kerngedanke von Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens. Ich werde dieses (angebliche) Toleranzargument im Folgenden etwas detaillierter schildern.

Bayle insistiert, dass die Güte einer Handlung allein davon abhängt, ob ihr eine gute Absicht zugrunde liegt. Bayles Theorie zufolge ist eine eigentlich falsche Handlung

3 Pierre Jurieu, *Des Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince. Pour détruire le dogme de l'indifférence des Religions & de la tolerance Universelle. Contre un Livre intitulé Commentaire Philosophique Sur ces paroles de la Parole 'Contra-ins-les-d'entrer',* 1687, Kapitel IV

4 Hierzu vor allem Rex (Fn. 2). Weitere Besprechungen dieser Problematik finden sich bei Bracken (Fn. 2), Kenshur (Fn. 2), Laursen (Fn. 2), Marilli (Fn. 2), Mori (Fn. 2) P. Bayle, the Rights of the Consc.; Mori (Fn. 2) *Bayle philosophe*, 273–320.

untadelig, falls der Irrtum nicht von Boshaftigkeit rührt. Fehlverhalten ist also verzei-
lich, wenn es auf eine „ignorance involontaire“⁵ zurückzuführen ist. Um nur eine der
vielen Passagen zu zitieren, in denen Bayle die Bedeutung des Handlungsmotivs für
den Wert der Handlung hervorhebt: „[J]e conclus que l'ignorance de bonne foi disculpe
dans les cas les plus criminels, comme le vol & l'adultere, & qu'ainsi par tout ailleurs
elle disculpe, de sorte qu'un Hérétique de bonne foi, un Infidele même de bonne foi,
ne sera puni de Dieu qu'à cause des mauvaises actions qu'il aura fait, croiant qu'elles
etoient mauvaises.“⁶

Damit dieses Argument Häretiker schützt, muss gezeigt werden, dass man nicht
aus Versehen, also schuldlos, einem falschen Glauben anhängen kann. Um diese
These plausibel zu machen, argumentiert Bayle, dass die Frage nach der religiösen
Wahrheit so verworren ist, dass niemandem Vorwürfe gemacht werden können, falls er
zu falschen Schlüssen gelangt. Irrglaube ist schuldlos, und das liegt an der „obsucrité
& perplexité qui est dans la chose même.“⁷ Ein weiterer Faktor neben der Komplexität
der Materie ist, dass unsere Urteile im Allgemeinen und unsere religiösen Ansichten
im Besonderen weitgehend durch unsere Erziehung bestimmt werden: „On nous ap-
prend à lire & à écrire, du Latin & du Grec, si vous voulez; mais cela n'empêche pas
que [...] nous ne nous laissions coëffer de tous les contes qu'on nous dit.“⁸ Es spielt
also Bayles skeptische Epistemologie eine zentrale Rolle in seiner Verteidigung des
irrenden Gewissens.

Nun entzieht sich Bayles Epistemologie bekanntlich einer einfachen Interpretation.
Der genaue Charakter des Bayle'schen Skeptizismus wird kontrovers diskutiert.⁹ Zum
Glück jedoch müssen wir, um die Verteidigung des irrenden Gewissens zu verstehen,
die Frage nach Bayles genauem religionsepistemologischem Standpunkt nicht endgültig
klären. Entscheidend ist, dass man dem Häretiker seinen Irrglauben nicht vorwerfen
darf. Dieser verkennt die wahre Religion, weil die komplexen theologischen Fragen
den menschlichen Verstand überfordern und uns zudem falsche Glaubenssätze oft
schon in der Kindheit anezogen werden. Diese Voreingenommenheit ist dann „presque
insurmontable.“¹⁰ Irrglaube ist also nicht auf einen bösen Willen zurückzuführen, und
das genügt für Bayles Toleranzargument. Wir brauchen uns darüber hinaus nicht zu
fragen, ob wir Bayle zufolge deshalb religiöse Skeptiker werden sollten oder nicht.

Bemerkenswert ist, dass nach Bayles Lehre nicht nur Tatsachenirrtümer, sondern
auch Pflichtirrtümer entschuldbar sind. Selbst Bayles Erzfeind Jurieu räumt ein, dass ein
Vergehen entschuldbar ist, wenn es aufgrund eines Tatsachenirrtums begangen wurde.
Wenn etwa, wie im berühmten Fall des Hochstaplers Martin Guerre, eine verheiratete
Frau mit einem fremden Mann schläft, so ist ihr Ehebruch entschuldbar, wenn sie ohne
eigenes Verschulden diesen Mann fälschlicherweise für ihren Ehemann hält. Während
sich also Bayle und Jurieu hinsichtlich der Entschuldbarkeit bei Tatsachenirrtümern
einig sind, behauptet Bayle darüber hinaus, dass auch Pflichtirrtümer entschuldbar
sind. Diese Position muss Bayle vertreten, wenn seine Toleranzlehre Häretiker schüt-

5 Bayle (Fn. 1), 430 II

6 AaO, 442 I

7 AaO, 515 II

8 AaO, 514 II

9 Hierzu z. B. John Christian Laursen, *Skepticism against Reason in Pierre Bayle's Theory of Toleration*,
in: *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, hg. von D. E. Machuca, 2011,
131–144; Thomas M. Lennon, *What Kind of a Skeptic was Bayle?*, *Midwest Studies in Philosophy*
26 (2002), 258–279

10 Bayle (Fn. 1), 437 II

zen soll, die sich über ihre religiösen Pflichten im Irrtum befinden. Bayle begründet die Entschuldbarkeit von Pflichtirrtümern, indem er sie auf Tatsachenirrtümer zurückführt.¹¹

Bayle befasst sich also vor allem mit den Kriterien von Tadels- und Lobenswürdigkeit und mit der Frage, wie diese sich zu Strafwürdigkeit verhalten. Häretiker verdienen keinen Tadel für ihren Irrglauben und den daraus resultierenden Missetaten, da ihnen kein böser Wille unterstellt werden kann. Entsprechend verdient man auch dann Tadel für eine böse Absicht, wenn diese zufällig zu einer an sich guten Tat führt. Die Güte einer Handlung hängt allein von den Motiven des Akteurs ab, nicht von dem zufälligen Resultat: „les causes par accident ne sont contées pour rien, quand il s'agit de rendre un acte bon ou mauvais moralement.“¹²

Tadelnswürdigkeit und Lobenswürdigkeit werden also vollständig durch das Handlungsmotiv bestimmt. Entscheidend ist dabei die Verknüpfung von Tadelnswürdigkeit und Strafwürdigkeit. Strafen haben eine retributive Funktion und sollen jenen auferlegt werden, die aus einer bösen Absicht heraus handeln. Und da Häretiker für ihren Irrglauben keinen Tadel verdienen, dürfen sie nicht retributiv bestraft werden. Daraus – meint Bayle – folgt religiöse Toleranz.¹³

Bevor ich nun zu meiner eigenen Kritik an Bayles Toleranzargument komme, möchte ich kurz das eingangs genannte viel diskutierte Gegenargument von Pierre Jurieu schildern sowie Bayles Replik. Jurieu und in seiner Folge Walter Rex haben eingewandt, dass Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens das Gegenteil des gewünschten Zweckes bewirkt. Das von Jurieu und Rex herausgestellte selbstzerstörerische Moment in Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens wurde bereits von Bayle selbst antizipiert. Im zweiten Buch des *Commentaire* räumt Bayle ein: „Il s'ensuit de ma doctrine le renversement de ce que je veux établir; je veux montrer que la persécution est une chose abominable, & cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, & et seroit mal de ne persécuter pas.“¹⁴ Dem religiösen Verfolger lässt sich nichts vorwerfen, solange er es aus einer guten Absicht heraus tut. Daraus folgt, dass die Toleranz, die Bayle für Häretiker vorsieht, von Verfolgten und Verfolgern gleichermaßen beansprucht werden kann. Das ist die fatale Crux an Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens. So zumindest argumentieren Jurieu und schließlich Rex: „There seems to be nothing left but ruins. One wonders if even the idea of tolerance remains“.¹⁵

Bayle verwendet große Mühen darauf, diese unwillkommen Implikationen seiner Toleranzlehre abzuwenden, und findet eine natürliche Lösung. Während man sich zwar ohne eigenes Verschulden über den wahren Glauben im Irrtum befinden kann, ist es unvorstellbar, wie man ohne eigenes Verschulden die Verwerflichkeit religiöser Verfolgung verkennen kann. Für bestimmte Irrtümer tragen wir selbst die Verantwortung. Wer religiöse Verfolgung befürwortet, muss auf die eine oder andere Weise mutwillig falsch gehandelt haben: „il est nécessaire de fouler aux pieds mille idées de Raison, d'équité, d'humanité, qui se presentent journellement à tous les hommes, pour se persuader que Dieu nous ait commandé une telle violence.“¹⁶ Bayle postuliert eine epistemologische Trennlinie zwischen falschen Überzeugungen, die man ohne eigenes Verschulden

11 AaO, 429 II–430 I.; Lennon 1999 (Fn. 2), 92f.

12 Bayle (Fn. 1), 529 II

13 Eine ausführlichere Besprechung von Bayles Moralphilosophie findet sich bei John Kilcullen, Bayle on the Rights of Conscience, in: *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, hg. von dems., 1988, 54–105.

14 Bayle (Fn. 1), 430 II

15 Rex (Fn. 2), 185

16 Bayle (Fn. 1), 540 I

haben kann, und Überzeugungen, die so offenkundig falsch sind, dass man zu ihnen nur durch schuldhaftes Fehlverhalten gelangen kann. Das muss nicht bedeuten, dass Verfolger nie gemäß ihrem Gewissen handeln. Es kann durchaus sein, dass einige aus guter Absicht verfolgen. Jedoch müssen es diese Verfolger zu einem früheren Zeitpunkt mutwillig versäumt haben, die moralische Zulässigkeit religiöser Verfolgung zu hinterfragen. Unter keinen Umständen kann man ohne eigenes Verschulden die Falschheit religiöser Verfolgung verkennen.¹⁷

Ob dieser Versuch, Jurieus Einwand zu entkräften, glückt, lässt sich nicht leicht bestimmen. Der Erfolg von Bayles Strategie hängt vor allem davon ab, ob die von Bayle postulierte epistemologische Trennung zwischen den zwei Typen falscher Überzeugungen plausibel ist. Wie jedoch eingangs erwähnt, ist es nicht mein Ziel zu ermitteln, ob Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens nun kontraproduktiv ist oder nicht. Der Grund, warum ich diese bei Bayle und in der Literatur so kontrovers diskutierte Problematik nicht weiter behandeln werde, ist, dass Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens genau besehen überhaupt gar kein Argument für religiöse Toleranz ist. Zumindest etabliert seine Verteidigung des irrenden Gewissens nicht jene Art von Toleranz, an der Bayle primär interessiert ist. Ich werde deshalb nun zum eigentlichen Zweck meines Aufsatzes kommen und darlegen, warum Bayle und seine Kritiker die Natur seiner Verteidigung des irrenden Gewissens verkannt haben. Die Verteidigung des irrenden Gewissens ist streng genommen gar kein Argument für religiöse Toleranz, und mithin ist die Frage, ob diese Verteidigung womöglich kontraproduktiv ist, von geringer Bedeutung.

3. Warum die Verteidigung des irrenden Gewissens kein Toleranzargument im strengen Sinne ist

Um zu erkennen, warum Bayle mit seiner Verteidigung des irrenden Gewissens gleichsam das Thema verfehlt, müssen wir zunächst den Begriff der Toleranz näher beleuchten.

Toleranz gibt wohl aus dem Grund immer wieder Anlass zu heftigen philosophischen Kontroversen, dass dem Konzept der Toleranz ein Widerspruch innezuwohnen scheint. Die Idee der Toleranz verlangt von uns, dass wir akzeptieren, was wir eigentlich ablehnen. Aus diesem Grund sehen zeitgenössische Theoretiker in der Tugend der Toleranz eine besonders schwierige¹⁸, wen nicht gar paradoxe¹⁹ Tugend. Es ist hilfreich, das Paradox der Toleranz an dieser Stelle näher aufzuschlüsseln.

Die Einstellung der Toleranz ist paradox, da sie sich aus zwei einander scheinbar widersprechenden Komponenten zusammensetzt: einer Akzeptanzkomponente und einer Ablehnungskomponente. Einerseits beinhaltet Toleranz, dass jemand oder etwas geduldet wird. Andererseits setzt Toleranz voraus, dass das, was geduldet wird, zugleich missbilligt wird. Wir können nicht, ohne uns zu widersprechen, einen Menschen tolerieren, den wir wertschätzen, oder eine Praxis tolerieren, die wir befürworten. Wir können schlechterdings nicht davon reden, Franzosen oder Gastfreundschaft zu „tolerieren“, eben da wir Franzosen und Gastfreundschaft gegenüber positiv gesonnen

17 Zu Bayles Erwiderung auf Jurieus Kritik, siehe auch Kenshur (Fn. 2).

18 T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, in: *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, hg. von dems., 2003, 187–201

19 Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, 2003, 30–52

sind.²⁰ Auf diese Weise konstituiert sich das Paradox der Toleranz: Toleranz verlangt von uns, ausgerechnet das zu dulden (Akzeptanz), was wir missbilligen (Ablehnung). Und deshalb scheinen wir auf den ersten Blick keinen Grund zu haben, Toleranz für eine Tugend zu halten.²¹

Wer eine Lanze für Toleranz brechen möchte, muss also dieses Paradox lösen. Er oder sie muss erklären, wie das, was auf den ersten Blick wie moralische Trägheit erscheint, in Wirklichkeit eine Tugend ist – oder wenigstens klug. Toleranz durch Klugheitsgründe zu rechtfertigen, bietet vielleicht die offensichtlichsste und einfachste Lösung des Paradoxes. Eine bloß instrumentelle Rechtfertigung von Toleranz ist jedoch stets prekär. Es liegen nicht immer prudentielle Gründe für Toleranz vor, und oft können sie durch andere pragmatische Erwägungen übertrumpft werden. Die bloß hypothetische Gültigkeit von rein pragmatischen Toleranztheorien kann uns eine Passage aus Michel de Montaignes Essay über Gewissensfreiheit vor Augen führen: „On peut dire, d'un costé, que de lâcher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est espandre et semer la division [...]. Mais, d'austre costé, on diroit aussi que de lascher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est les amolir et relâcher par la facilité et par l'aisance.“²² Es kommt also ganz darauf an.

In seinem *Commentaire* versucht Bayle, nicht bloß prudentielle, sondern auch prinzipielle Toleranzgründe zu liefern. So haben wir zum Beispiel prinzipielle Gründe, Häretiker vor retributiver Strafe zu bewahren. Falschgläubige müssen geduldet werden, da sie zu bestrafen aus grundsätzlichen Erwägungen moralisch falsch wäre. Nun sollte an dieser Stelle indes auch deutlich werden, warum Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens gar nicht mit Toleranz im eigentlichen Sinne befasst ist und deshalb auch ungeeignet ist, das Paradox der Toleranz zu lösen.

Selbst wenn es in irgendeinem sehr losen Sinne „tolerant“ genannt werden kann, Häretiker von retributiver Strafe auszunehmen, wäre diese Art von Toleranz sicher nicht die Toleranz, für die sich politische Philosophen primär interessieren. Die philosophische Herausforderung besteht im dargelegten Paradox der Toleranz, und Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens bringt uns einer Lösung dieses Paradoxes keinen Schritt weiter. Dies sei im Folgenden näher erläutert:

In seiner Verteidigung des irrenden Gewissens befasst sich Bayle vor allem mit retributiver Strafe. Er definiert, wann retributive Strafe gerechtfertigt ist und wann nicht. Durchaus überzeugend argumentiert Bayle, dass retributive Strafe nur dann richtig ist, wenn die fragliche Tat vorsätzlich begangen wurde. So plausibel diese Position sein mag, sie betrifft überhaupt nicht die Frage, ob wir religiöse Praktiken, die wir für falsch und bössartig erachten, tolerieren sollten. Die Frage nach angemessener retributiver Strafe ist von der Frage nach angemessener Toleranz verschieden. Um das zu erkennen, brauchen wir nur Fälle zu betrachten, in denen eine Person für eine Handlung Tadel und dann gegebenenfalls eine Sanktion verdient, die wir durchaus zu dulden bereit sind. Ebenso können wir uns Taten vorstellen, die nicht toleriert gehören, obwohl wir den Täter gegebenenfalls von Tadel und retributiver Strafe ausnehmen sollten.

20 Peter Königs, Was Toleranz ist, was sie nicht ist und wie man sie nicht rechtfertigen kann. Eine Replik auf Lohmar, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 67 (2013), 474

21 Zum Paradox der Toleranz, siehe Preston King, *Toleration*, 1976, 44–51; Forst (Fn. 19), 30–52; Anna Elisabetta Galeotti, Do we need toleration as a moral virtue?, *Res Publica* 7 (2001), 273–292; Königs (Fn. 20); Scanlon (Fn. 18); Bernard Williams, Toleration. An Impossible Virtue?, in: *Toleration: An Elusive Virtue*, hg. D. Heyd, 1996, 18–27.

22 Michel de Montaigne, De la liberté de conscience, *Œuvres Complètes* (hg. von A. Thibaudet/M. Rat), 1962, 654.

Bayle selbst führt Beispiele für diese Fälle an. Im zweiten Band des *Commentaire* behauptet Bayle:

„Nous appellons une bonne action, donner l'aumône à un mendiant, & une mauvaise action, le repousser avec des injures. Je dis néanmoins qu'un homme qui donneroit l'aumône à un mendiant, dans des circonstances où la conscience lui suggereroit qu'il ne la faudroit pas donner, & où il acquiesceroit aux raisons bonnes ou mauvaises de sa conscience, seroit une plus mauvaise action qu'un homme qui repousseroit avec des injures un mendiant, dans des circonstances où sa conscience lui suggereroit, par des motives qu'il jugeroit bons, qu'il faudroit lui faire ce mauvais traitement.“²³

In dem Fall des Mannes, der dem Bettler ein Almosen gibt, fallen Toleranz und Lob nicht zusammen. Wir begrüßen die Handlung als solche, sind also natürlich bereit, die Tat zu dulden. Niemand würde sich dafür aussprechen, die Gabe des Almosens zu unterbinden. Gleichzeitig hingegen tadeln wir den Akteur aufgrund seines schlechten Handlungsmotivs und würden gegebenenfalls sogar eine Sanktion befürworten. Ob sich Bayle bereits bei so geringfügigen Vergehen für eine retributive Strafe ausspräche, ist natürlich fraglich. Die grundsätzliche Beobachtung jedoch, dass auch eine zu duldende Handlung nach Tadel und Sanktion verlangen kann, sollte von solchen Detailfragen nicht betroffen sein.

Ein weiteres Beispiel liefert der berühmte Fall des Martin Guerre. Bayle behauptet, dass der Ehefrau Martin Guerres, die irrtümlicherweise mit dem ‚falschen‘ Martin Guerre das Ehebett teilt, keine Vorwürfe zu machen sind. Sie verdient keine Strafe, da ihr Irrtum nicht ihr eigenes Verschulden war.²⁴ Aber daraus folgt freilich nicht, dass Ehebruch eine zu duldende Praxis ist.

An anderer Stelle räumt Bayle ein, „qu'il s'ensuit de nos principes, qu'un homme qui fait un meurtre en suivant les instincts de sa conscience, fait une meilleure action que s'il ne la faisoit pas, & que les Juges n'ont point droit de le punir.“²⁵ Zwar beeilt sich Bayle hinzuzufügen, dass es praktisch unmöglich ist, ohne eigenes Verschulden die Falschheit von Mord zu verkennen, und dass die Regierung Mörder deshalb pauschal hinrichten darf.²⁶ Dennoch zeigt dieser Fall erneut, dass die Frage der Tadelns- und Strafwürdigkeit von der Toleranzfrage verschieden ist. Denn niemand würde behaupten, dass man Morde tolerieren sollte, wenn sie nur aus einer guten Absicht heraus begangen wurden. Man würde Bayle vielleicht beipflichten, dass (zumindest in manchen Fällen) wohlwollende Mörder von Tadel und retributiver Strafe ausgenommen werden sollten, aber dulden sollte man gut gemeinte Morde sicher nicht.

Dieser Unterschied zwischen Toleranz und der bloßen Ausnahme von retributiver Strafe lässt sich auch in Form einer offenen Frage à la G. E. Moore formulieren. Wir können fragen: Es mag zwar sein, dass wir den wohlwollenden Häretiker nicht retributiv bestrafen dürfen, aber sollten wir deshalb häretische Praktiken tolerieren? Genauso lässt sich fragen: Es mag zwar sein (entgegen Bayle), dass der wohlwollende religiöse Verfolger keine retributive Strafe verdient, aber sollten wir deshalb religiöse Verfolgung tolerieren? Dass es sinnvoll ist, diese Fragen zu stellen, demonstriert, dass Toleranz und die Ausnahme von retributiver Strafe zwei unterschiedliche Dinge sind. Wenn nun jedoch die Frage nach der Tadelns- und Strafwürdigkeit von der Toleranzfrage verschieden ist, muss Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens als gescheitert gelten. Es ist unerheblich, ob diese Verteidigung nun, wie Jurieu und Rex meinen,

23 Bayle (Fn. 1), 423 I

24 AaO, 441 II–442 I

25 AaO, 432 I

26 AaO, 432 I–433 II

kontraproduktiv ist oder nicht; viel wichtiger ist, dass sie genau genommen überhaupt gar kein Toleranzargument *ist*. Denn Verzicht auf retributive Strafmaßnahmen ist mit Intoleranz problemlos vereinbar.

Die fatale Unzulänglichkeit von Bayles Toleranzargument wird deutlich, wenn man sich die Diskrepanz zwischen Akzeptanz- und Ablehnungskomponente vor Augen führt. Das Objekt der Ablehnungskomponente sind die häretischen Überzeugungen und Praktiken, das Objekt der Akzeptanzkomponente hingegen die Häretiker selbst. Die Verteidigung des irrenden Gewissens ist eine Verteidigung des wohlmeinenden Falschgläubigen als Person, nicht seiner Glaubenssätze oder -praktiken. Diese Inkongruenz zwischen Akzeptanz- und Ablehnungskomponente ist die große Schwachstelle von Bayles Gewissensargument. Elisabetta Galeotti bemerkt zu Recht:

„If persons rather than their ideas and behaviour are tolerated, this implies that the latter are *not* tolerated. Hence, such disliked ideas and behaviour should be censored and suppressed, even though one may be prepared to accept the ‚sinner‘, so to speak. [...] Such an attitude is hardly one of tolerance, since tolerance minimally implies that ideas, habits and behaviour which harm no other should not be interfered with, let alone suppressed.“²⁷

Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens zielt jedoch gerade auf den Sünder und nicht auf dessen Ideen und Verhaltensweisen. Sie schützt den Falschgläubigen vor retributiver Strafe, nicht aber seinen Glauben als solchen. Das bedeutet konkret, dass die Verteidigung des irrenden Gewissens durchaus mit dem Verbot und der Unterdrückung bestimmter religiöser Lehren und Praktiken kompatibel ist. Diese Unterdrückung erfolgt nämlich nicht durch retributives, sondern durch zweckrationales Strafen. Ein vermeintlicher Irrglaube lässt sich auf dieselbe Weise wie reguläre Vergehen durch Verbote und Strafen unterdrücken. Diese Form der Unterdrückung ist nicht retributiv, sondern zweckrational, insofern sie nicht auf die Person abzielt, sondern auf deren Überzeugungen und Praktiken. Sie ist daher mit Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens durchaus kompatibel. Es sollte jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass bei derartiger Unterdrückung von religiöser Toleranz keine Rede sein kann.

Einen zeitgenössischen Nachahmer findet Bayle übrigens in Achim Lohmar. In einem kürzlich erschienenen Aufsatz verteidigt dieser eine Toleranzkonzeption, die sich mit Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens in allen zentralen Punkten deckt. Auch Lohmar macht die Person zum Objekt der Akzeptanzkomponente, nicht ihre Überzeugungen oder Taten. Toleranz bezeichnet Lohmar zufolge jenes Verhalten, bei dem die tolerierende Person „ihre moralische Aversion gegen das Verhalten der anderen Person [...] so unter Kontrolle hat, dass sie dieser Person keinen Vorwurf macht oder ihr keinen Vorwurf machen würde, hätte sie die Gelegenheit dazu.“²⁸ Und wie Bayle verknüpft Lohmar Tadel- und Strafwürdigkeit. Der Verzicht darauf, der moralisch verirrten Person Vorwürfe zu machen, muss also auch mit dem Verzicht auf Sanktionen einhergehen. Tolerant verhält man sich, indem man sowohl von Vorwürfen als auch von Sanktionen absieht. Voraussetzung für Toleranz ist demnach, dass die zu tolerierende Person für ihre Verfehlungen keine Schuld trägt. Die Angemessenheit von Toleranz hängt also von der „kognitiven und motivationalen Situation der handelnden Person ab,“²⁹ das heißt davon, ob sie anders hätte handeln können bzw. ob sie es besser hätte wissen können. In all diesen Punkten stimmen Bayles und Lohmars Toleranzverständnis überein. Lohmars Toleranzbegriff ist daher auch denselben Einwänden wie Bayle ausgesetzt. Eine Toleranzkonzeption, die nur die zu tolerierende Person schützt, gibt deren Über-

27 Galeotti (Fn. 21), 277, Herv. im Orig.

28 Achim Lohmar, Was ist eigentlich Toleranz, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010), 28

29 AaO, 30

zeugungen und Praktiken zur Verfolgung frei. Neben diesem Einwand birgt Lohmars Toleranzkonzept eine weitere Unschlüssigkeit, die im gleichen Maße auf Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens zutrifft. Wenn Toleranzwürdigkeit eine Frage der Tadellosigkeit (im Wortsinne) ist, machen sich moralische Verantwortung und Toleranz in einem Nullsummenspiel gegenseitig den Platz streitig. Wenn man das Ausmaß menschlicher Verantwortung großzügig einschätzt, kann man in Toleranz praktisch nie eine Tugend sehen. Wer hingegen Menschen nur selten für ihre Taten verantwortlich macht, etwa aus Willensfreiheits-skeptizismus oder *moral luck*-Erwägungen, ist auf äußerst weitreichende Toleranz verpflichtet. Ein solches Abwägen von Verantwortung und Toleranz ist jedoch unplausibel und führt dieses Toleranzkonzept ad absurdum. Ein weiteres Problem besteht darin, dass die Bayle-Lohmar'sche Toleranzkonzeption Toleranz zu einer herablassenden Haltung macht. Toleriert werden jene, die es nicht besser wissen konnten oder die willensschwach waren. Toleranzwürdig wird man also durch Schwäche, und indem man toleriert, erkennt man diese Schwäche an. Wer toleriert, toleriert aus Einsicht in die Unzulänglichkeiten des Gegenübers.³⁰

4. Die These weiter ausgeführt und verteidigt

Mein bisheriges Argument, demzufolge Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens kein Argument für religiöse Toleranz ist, ist einem offensichtlichen Einwand ausgesetzt. Es ließe sich leicht erwidern, dass mein Argument bloß auf einem zu eng gefassten Toleranzbegriff basiert, der die Streitfrage unzulässig präjudiziert. Wenn ich Toleranz anders konzeptualisiere als Bayle, ist es kaum überraschend, dass Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens kein Toleranzargument im von mir definierten Sinne von „Toleranz“ ist. Damit ist die Frage, ob es sich um ein Toleranzargument handelt oder nicht, letztlich eine rein terminologische. Einen bestimmten, von Bayle nicht geteilten Toleranzbegriff vorauszusetzen, um dann nachzuweisen, dass es sich bei Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens um gar kein Toleranzargument handelt, wäre wohlfeil.

Dieser Einwand mag auf den ersten Blick überzeugen, ist jedoch letztlich falsch. Er ist deshalb falsch, weil Bayle selbst an der Lösung des Paradoxes der Toleranz interessiert ist, also selbst die von mir oben vorausgesetzte Standardanalyse des Toleranzbegriffes zugrunde legt. Wie ich im Folgenden zeigen werde, muss Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens nach Bayles *eigenen* Maßstäben als gescheitert gelten; Bayle selbst würde einräumen, dass sein Argument gleichsam das Thema verfehlt.

Dass Bayle von der Standardauffassung ausgeht, lässt sich bereits dem Titel seines Werkes entnehmen. Der vollständige Titel lautet:

Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, Contrain-les d'entrer; Où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, Qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des Conversions par la Contrainte: Et où l'on réfute Tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, & l'Apologie que St. AUGUSTIN a faite des Persécutions.

Bayles *Commentaire* richtet sich gegen Augustinus' Interpretation von Lukas 14,23.³¹ Nach Augustinus' Auslegung dieser Textstelle befiehlt Jesus, Häretiker falls nötig mit

30 Königs (Fn. 20), 476–479

31 „Jesus sagte zu ihm: Ein Mann veranstaltete ein großes Festmahl und lud viele dazu ein. Als das Fest beginnen sollte, schickte er seinen Diener und ließ den Gästen, die er eingeladen hatte, sagen: Kommt, es steht alles bereit! Aber einer nach dem andern ließ sich entschuldigen. Der erste ließ ihm sagen: Ich habe einen Acker gekauft und muss jetzt gehen und ihn besichtigen. Bitte, entschuldige

Gewalt zu konvertieren, sollten sie sich nicht freiwillig zur wahren Religion bekennen. Bei der Gewaltausübung, die Augustinus hier einfordert, handelt es sich aber offenkundig nicht um retributive Strafe. Vielmehr wird hier Gewalt als Mittel zum Zweck verwendet, als Zwangsmittel. Augustinus geht es also nicht um die Frage nach Schuld und Tadel, sondern um die Frage, warum wir einen als falsch erkannten Glauben dulden sollten. Er befasst sich direkt mit dem Paradox der Toleranz: Warum sollten wir Unglauben tolerieren, wenn wir Ungläubige durch Zwang zum wahren Glauben bekehren könnten? Augustinus hält Toleranz tatsächlich für paradox und spricht sich daher für Zwangskonversion aus.

Hinter Augustinus' Verteidigung von Intoleranz steckt also ein paternalistischer Grundgedanke. In seinem Brief an Vicentius schreibt er:

„Nicht jeder, der schont, ist dein Freund, nicht jeder, der schlägt, dein Feind. ‚Besser sind die Wunden, die ein Freund schlägt, als die zudringlichen Küsse des Feindes‘. Besser ist es, mit Strenge zu lieben, als mit Milde zu hintergehen. Nützlicher ist es, dem Hungernden das Brot zu nehmen, wenn er über der Speise der Gerechtigkeit vergißt, als ihm das Brot zu reichen, damit er sich zur Ungerechtigkeit verleiten lasse. Wer einen Tobsüchtigen bindet und einen Schläfsüchtigen aufrüttelt, fällt beiden lästig und liebt doch beide.“³²

Auch Augustinus' Metapher des Hirten, der das verlorene Vieh zurück in die Herde treibt, bringt den Paternalismus der Intoleranz auf den Punkt: „Auch dürftest du wissen, daß bisweilen Diebe Futter streuen, um das Vieh auf die Seite zu locken, während der Hirte bisweilen mit der Geißel das verirrte Vieh wieder zur Herde zurücktreibt.“³³ Die Hirtenmetapher beschreibt besonders deutlich das Paradox der Toleranz: Warum sollte der Hirte das Vieh nicht zurück in die Herde treiben, wenn es für das Vieh doch am besten ist?

Bayles *Commentaire* ist explizit eine Replik auf Augustinus' Verteidigung der Intoleranz. Es ist deshalb nicht überraschend, dass Bayle Augustinus' Hirtenmetapher an vielen Stellen im *Commentaire* aufgreift.³⁴ Er versucht immer wieder zu zeigen, dass sich die Hirtenmetapher nicht eins zu eins auf die Religionsproblematik übertragen lässt und dass daher Augustinus' Rechtfertigung der Intoleranz scheitert. Da Bayle sich direkt auf Augustinus bezieht und seine Hirtenmetapher aufgreift, lässt sich nicht abstreiten, dass Bayle eine Antwort auf das Paradox der Toleranz zu geben versucht. Er erkennt an, dass die Herausforderung darin besteht, Augustinus' Hirtenargument zu entkräften. Die Hirtenmetapher spiegelt sinnbildlich aber gerade das Paradox der Toleranz wider. Wenn Häretiker gleichsam unglücklich verirrte Schafe sind, warum sollte man sie nicht notfalls mit der Geißel zurück in die Herde treiben? Warum sollte man dulden, was man für falsch und verderblich hält? Es geht also – wie der vollständige Titel des *Commentaire* anzeigt – darum nachzuweisen, dass Zwangskonversionen falsch sind. Es geht bei der Toleranzfrage *nicht* um die Moralität rein retributiver Gewalt,

mich! Ein anderer sagte: Ich habe fünf Ochsespanne gekauft und bin auf dem Weg, sie mir genauer anzusehen. Bitte, entschuldige mich! Wieder ein anderer sagte: Ich habe geheiratet und kann deshalb nicht kommen. Der Diener kehrte zurück und berichtete alles seinem Herrn. Da wurde der Herr zornig und sagte zu seinem Diener: Geh schnell auf die Straßen und Gassen der Stadt und hol die Armen und die Krüppel, die Blinden und die Lahmen herbei. Bald darauf meldete der Diener: Herr, dein Auftrag ist ausgeführt; aber es ist immer noch Platz. *Da sagte der Herr zu dem Diener: Dann geh auf die Landstraßen und vor die Stadt hinaus und nötige die Leute zu kommen [Contrainles d'entrer], damit mein Haus voll wird.*“ (Lk 14, 16–23; Vers 23 ist kursiviert)

32 Aurelius Augustinus, Brief Nr. 93 (An Vincentius), *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften* (hg. von O. Bardenweher/Th. Schermann/K. Weyman), Bd. 9., 1917, 337.

33 AaO, 338

34 Bayle (Fn. 1), 451 II–453 II; 458 II–459 II; 519 II; 528 II–529 II

sondern um die Duldung bzw. Unterdrückung von als falsch erachteten Überzeugungen und Praktiken.

Bezeichnend ist darüber hinaus, dass Bayle im *Commentaire* durchaus Argumente für Toleranz im strikten Sinne liefert. Das heißt, Bayle entwickelt Argumente, die – anders als seine Verteidigung des irrenden Gewissens – von ihrer Grundstruktur her dazu geeignet sind, das Paradox der Toleranz zu lösen. Diese Argumente stellen also eine passende Reaktion nicht nur auf Augustinus' Apologie religiöser Verfolgung dar, sondern auch auf die Aufhebung des Edikts von Nantes, vor deren Hintergrund wir Bayles *Commentaire* lesen müssen. Zu diesen echten Toleranzargumenten werde ich im letzten Abschnitt einige Worte sagen. Die Tatsache jedenfalls, dass Bayle durchaus echte Toleranzargumente formuliert, lässt darauf schließen, dass Bayle eigentlich bestrebt ist, das Paradox der Toleranz zu lösen, und einfach verkennt, dass sein Hauptargument – die Verteidigung des irrenden Gewissens – zu diesem Zwecke ungeeignet ist.

Wir können also feststellen, dass die Verteidigung des irrenden Gewissens sogar nach Bayles eigenen Kriterien scheitert. Meine Kritik an Bayles wichtigstem Toleranzargument lässt sich also nicht einfach dadurch zurückweisen, dass man mir einen allzu beschränkten Toleranzbegriff vorwirft, der die Streitfrage unzulässig präjudiziert. Bayles Ziel ist es, Augustinus' Logik der Verfolgung zu widerlegen. Er bezieht sich explizit auf Augustinus' Brief an Vicentius und zitiert die Hirtenparabel als sinnbildliche Darstellung der Toleranzproblematik. Das zeigt, dass Bayle, wie Augustinus, das Paradox der Toleranz als Kern der Toleranzproblematik ausgemacht hat. Indem sich Bayle an Augustinus' Exposition des Problems orientiert, gibt er zu verstehen, dass er darlegen möchte, warum man Glaubenslehren dulden sollte, die man als falsch erachtet, warum man niemanden zur Erlösung zwingen sollte. Bayles *Commentaire* ist schließlich eine konkrete Reaktion auf die Aufhebung des Edikts von Nantes, die massenweise Zwangskonversionen zur Folge hatte. Doch genauso klar wie Bayles politische und philosophische Absicht ist die Tatsache, dass seine Verteidigung des irrenden Gewissens ihren Zweck verfehlt. Sie mag die Hugenotten vor retributiver Gewalt schützen, aber gerade nicht vor Zwangskonversionen. Für die Verfolger ist es nicht schwierig, Zwangskonversionen gegen Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens zu rechtfertigen. Sie brauchen nur zu erwidern: „Wir wollen die Hugenotten gar nicht retributiv bestrafen. Wir versuchen lediglich, sie durch Zwang zu ihrem eigenen Wohle zum wahren Glauben zu bekehren.“ Das ist möglich, eben weil die Verteidigung des irrenden Gewissens den von Galeotti monierten Fehler begeht, die Person zu schützen statt ihrer Überzeugungen und Praktiken. Die Befürworter von Zwangskonversionen können also ohne Weiteres einräumen, dass die Hugenotten keine retributive Strafe verdienen, und dennoch an der Legitimität von Zwangskonversionen festhalten. Die Verteidigung des irrenden Gewissens läuft ins Leere.

Nachdem wir nun das Scheitern von Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens feststellen mussten, stellt sich die Frage, was von Bayles *Commentaire* übrig bleibt. Wie ich oben bereits vorweggenommen habe, entwickelt Bayle neben seiner Verteidigung des irrenden Gewissens auch Toleranzargumente im strengen Sinne. Sie sind, zumindest von ihrer Grundstruktur her, dazu geeignet, Augustinus' Apologie der Intoleranz zu kontern und das Paradox der Toleranz zu lösen. Im folgenden und letzten Abschnitt möchte ich auf diese Toleranzargumente näher eingehen und schließlich erklären, warum sie vom Scheitern der Verteidigung des irrenden Gewissens profitieren.

5. Was vom *Commentaire* übrig bleibt

Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens gilt als Bayles Hauptargument für religiöse Toleranz. Ihr Scheitern erscheint daher fatal. Im Folgenden werde ich jedoch drei andere Toleranzargumente besprechen, die vom Scheitern der Verteidigung des irrenden Gewissens tatsächlich profitieren. Ich werde keine umfassende Bewertung dieser Argumente vornehmen. Vielmehr geht es mir darum aufzuzeigen, dass Bayles *Commentaire* durch das Scheitern des Wissensarguments nicht vollkommen entwertet wird und sich dessen Scheitern sogar positiv auf die anderen, echten, Toleranzargumente auswirkt.

Das erste dieser Argumente, das Bayle im ersten Buch des *Commentaire* präsentiert, fußt auf Bayles Idee einer *lumière naturelle*. Bayle zufolge verfügt jeder Mensch über dieses natürliche Licht; es ist ein unfehlbarer Sinn für moralische Wahrheiten. Die Wahrheiten, die uns unser natürliches Licht enthüllt, haben den gleichen Grad an Gewissheit wie logische oder geometrische Wahrheiten. Das moralische Licht ist sogar der Heiligen Schrift epistemisch vorgeordnet: Die Gebote des Evangeliums müssen sich an den Maßgaben des natürlichen Lichts messen lassen, nicht andersherum.³⁵ Toleranz ist nun eines der moralischen Gebote, die uns das natürliche Licht intuitiv erkennen lässt. Religiöse Verfolgung ist schlechterdings falsch. Die wörtliche Auslegung der kritischen Bibelstelle „confond le vice avec la vertu.“³⁶

Der Wert dieses rein intuitiven Arguments für religiöse Toleranz bleibt indes zweifelhaft. Einerseits ist zwar der Vorrang, den Bayle unserer natürlichen moralischen Intuition gegenüber den Geboten des Evangeliums einräumt, durchaus bemerkenswert. Andererseits ist die Überzeugungskraft eines rein intuitiven Arguments eher schwach. Walter Rex moniert: „Bayle is reduced to the mere assertion that persecution is a crime, with very little logic to substantiate it.“³⁷

Ein zweites Argument, das von Bayle im *Commentaire* entwickelt wird, ist deutlich komplexer. Ich nenne es das Locke'sche Argument, da es im Kern mit dem Argument identisch ist, dass John Locke in seinem ersten Brief über die Toleranz formuliert.³⁸ Wie Locke unterscheidet auch Bayle zwischen rein äußerlicher religiöser Konformität und authentischem Glauben, und er bezweifelt, dass letzterer durch äußerliche Gewalt erzwungen werden kann.

„On ne tient rien, si on ne change les opinions, & ainsi on n'arrive point au but que l'on doit avoir, si l'on obtient seulement qu'un Hérétique fréquente certaines Assemblées, assiste aux divins offices, & se conforme pour l'extérieur à la pratique du Roi. On a dû avoir pour but de l'arracher des entraves du mensonge, & de le remplir de la connoissance de la vérité, & on n'en a rien fait; on n'a que des actions externes.“³⁹

Eine authentische Bekehrung zum wahren Glauben setzt die Einsicht und den Konversionswillen des Gläubigen voraus: „il faut qu'il connoisse ses erreurs, qu'il veuille les abjurer, & embrasser la saine doctrine.“⁴⁰ Und diese Einsicht lässt sich durch Gewalt nicht erzwingen.

35 Bayle (Fn. 1), 367–370

36 AaO, 374 II

37 Rex (Fn. 2), 181, Herv. im Orig. Eine ausführliche Besprechung der *lumière naturelle* findet sich bei Sean O'Cathasaigh, Bayle's *Commentaire Philosophique*, 1686, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 260 (1989), 159–182.

38 John Locke, *Epistola de Tolerantia/A Letter on Toleration* (hg. von R. Klibansky, übers. von J. W. Gough), 1968

39 Bayle (Fn. 1), 469 II

40 AaO, 452 II; weitere Verwendungen des Locke'schen Arguments finden sich überall im *Commentaire* verstreut, siehe etwa 371 I; 393 I–397 II; 448 I–449 I; 451 I–453 II; 454 I; 495 I–496 I.

Bayles Locke'sches Argument ist aus zwei Gründen bemerkenswert: Erstens ist es ein Locke'sches Argument *avant la lettre*. Die ersten beiden Teile des *Commentaire* wurden nämlich bereits 1686 veröffentlicht und damit drei Jahre vor Lockes erstem Toleranzbrief. Der dritte Teil und der Ergänzungssteil sind 1687 beziehungsweise 1688 erschienen.^{41, 42} Zweitens hat Bayle nicht nur Lockes Toleranzargument antizipiert, sondern gleich auch Jonas Proasts bekannte Erwiderung.⁴³ Proast weist darauf hin, dass Lockes Argument auf einer unglaublichen Prämisse beruht. Es ist unplausibel anzunehmen, dass sich mit externer, staatlicher Gewalt kein Einfluss auf den Glauben der Bürger nehmen lässt, zumal Staatsgewalt auch auf subtilere Weise zum Zwecke der Indoktrination eingesetzt werden kann.⁴⁴ Bayle antizipiert diesen Einwand bereits in seinem *Commentaire*. Die Ähnlichkeiten zwischen Bayles und Proasts Formulierung des Einwands sind geradezu frappierend. Proast schreibt:

“[I]f Force be used, not in stead of Reason and Argument, *i. e.* not to convince by its own proper Efficacy (which it cannot do,) but onely to bring men to consider those Reasons and Arguments which are proper and sufficient to convince them, but which, without being forced, they would not consider: who can deny, but that *indirectly* and *at a distance*, it does some service toward the bringing men to embrace that Truth, which otherwise, either through Carelessness and Negligence they would never acquaint themselves with, or through Prejudice they would reject and condemn unheard, under the notion of Error?”⁴⁵

Bayles Darstellung des Problems deckt sich beinahe wörtlich mit der Proasts:

„La seule chose qu'on peut m'opposer est, qu'on ne prétend pas se servir des violences, comme d'une maniere direct & immédiate d'établir la Religion, mais comme d'une maniere indirecte & médiante. C'est-à-dire qu'on demeure d'accord avec moi, que la voie naturelle & légitime d'inspirer la Religion, est d'éclairer l'esprit par les bons endoctrinemens, & de purifier la volonté par l'amour qu'on lui inspire pour Dieu; mais que pour mettre en œuvre cette voie, il est quelquefois nécessaire de violenter les gens, parce que sans ses violences ils ne s'appliqueroient pas à se faire instruire, & à se dégager de leurs préjugés; qu'ainsi la violence ne sert qu'à lever les obstacles de l'instruction, après quoi on se sert de la voies légitime.“⁴⁶

Bayles Locke'sches Argument kann an dieser Stelle nicht im Detail besprochen werden. Ich möchte dennoch kurz auf seine Erwiderung auf den Proast'schen Einwand eingehen. Bayle streitet ab, dass sich durch Gewalt der gewünschte Zweck erreichen lässt. Ist sich der Gläubige der Wahrheit seines Glaubens sehr gewiss, wird er durch äußerliche Gewalt in seinem Glauben nur bestärkt. Ist er hingegen weniger glaubensstark und lässt sich grundsätzlich durch äußerliche Gewalt beeinflussen, steht zu vermuten, dass er allein aus irdischen Erwägungen die Seiten wechselt, nämlich

41 Da die Entwürfe für Lockes Toleranzbrief jedoch schon im Winter 1685/1686 entstanden sind (siehe John Christian Laursen, *Baylean Liberalism. Tolerance Requires Nontolerance*, in: *Beyond the persecuting society: religious toleration before the enlightenment*, hg. von dems. u. C. J. Nederman, 1998, 205), müssen Bayle und Locke das Locke'sche Argument etwa zeitgleich entwickelt haben.

42 Zu dieser Ähnlichkeit zwischen Bayle und Locke, siehe Sally L. Jenkinson, *Two Concepts of Tolerance. Or Why Bayle Is Not Locke*, *The Journal of Political Philosophy* 4 (1996), 312f.; Forst (Fn. 19), 330f. u. 335; ders., „Dulden heißt beleidigen“. Toleranz, Anerkennung und Emanzipation, in: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, hg. von dems., 2011, 166f.; Laursen (Fn. 9), 133f..

43 Siehe bereits Forst (Fn. 41), 166f.

44 Jonas Proast, *The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, 1690. Dieser Einwand wurde in jüngerer Zeit von Jeremy Waldron wiederholt (Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution, in: *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, hg. S. Mendus, 1988, 61–87).

45 Proast (Fn. 44), 5, Herv. im Original

46 Bayle (Fn. 1), 372 |

um den Verfolgungen zu entgehen. In beiden Fällen also wird das Ziel, im Häretiker wahren und authentischen Glauben zu wecken, letztlich verfehlt.⁴⁷ Ob diese Erwiderung den Proast'schen Einwand entkräftet, kann bezweifelt werden. Bayle selbst räumt an anderer Stelle ein: „plus les persécutions sont rudes, plus elles grossissent la Communion persécutante.“⁴⁸

Das dritte Argument, das ich besprechen möchte, wurde kürzlich von Rainer Forst in den Fokus gerückt.⁴⁹ Es deckt sich im Kern mit der gegenwärtig sehr beliebten kantischen Rechtfertigung von Toleranz, wie sie unter anderem von Thomas Nagel, John Rawls, Jonathan Quong und Forst selbst vertreten wird.⁵⁰ Forsts plausibler Auslegung zufolge postuliert Bayle die Pflicht, unsere Handlungen gegenüber den Betroffenen mit Gründen zu rechtfertigen, die diese auch nachvollziehen können. Wir müssen Gründe geben, die – mit Thomas Scanlon gesprochen – nicht vernünftigerweise zurückweisbar sind.⁵¹ Diese Pflicht zur Rechtfertigung wird ergänzt durch eine epistemologische Einschränkung. Sie bestimmt, welche Gründe das Kriterium der nicht-Zurückweisbarkeit erfüllen und welche nicht. Bayle argumentiert nun, dass Gründe, die die Wahrheit einer bestimmten Glaubenslehre voraussetzen, zu kontrovers sind, um als politische Rechtfertigungsgrundlage dienen zu können. Diese Gründe verbannt er also, um es in Rawls' Terminologie auszudrücken, in das Reich der umfassenden Lehren (*comprehensive doctrines*). Aus diesen beiden Annahmen folgt nun die Falschheit religiöser Verfolgung: Sie ist falsch, selbst wenn sie im Namen der wahren Religion geschieht. Der Verweis auf die (angebliche) Wahrheit der Religion ist im politischen Rechtfertigungskontext ungültig, weil vernünftigerweise zurückweisbar.⁵² Damit eine Rechtfertigung zulässig ist, müssen die beteiligten Parteien sich darüber einig sein, wie das rechtfertigende Prinzip konkret angewandt werden kann. Das Prinzip, einfach die „wahre“ Religion mit Staatsgewalt durchzusetzen, erfüllt diese Bedingung nicht. Genauso wenig können Könige religiöse Verfolgung rechtfertigen, indem sie auf ihre Pflicht verweisen, das Gerechte zu fördern und das Böse zu bekämpfen. Denn: „pour faire quelque chose de ces maximes, il faudroit convenir d'un principe commun pour la définition des Loix justes, & pour celle du bien, & du mal.“⁵³ Wenn Konfliktparteien im Streit einfach die Durchsetzung der „wahren“ Religion oder der „gerechten“ Gesetze fordern, befürworten sie zwar dasselbe Prinzip, können sich aber nicht auf dessen Anwendungskriterien einigen.⁵⁴ Gerald Dworkin hat solche Prinzipien *non-neutral principles* genannt.⁵⁵ Sie sind, kantisch gesprochen, nicht verallgemeinerungsfähig und taugen nicht zur

47 AaO, 394 I

48 AaO, 403 I

49 Forst (Fn. 19); ders., Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration, in: *Toleration and its limits*, hg. von M. S. Williams u. J. Waldron, 2008, 78–113. Frühere Besprechungen dieses Arguments finden sich bei Olivier Abel, La diversité de l'éthique de Bayle, in: *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, hg. von I. Delpia u. P. de Robert, 2003, 267–283 u. 275 ff.; Sally L. Jenkinson, Rationality, Pluralism, and Reciprocal Tolerance. A Reappraisal of Pierre Bayle's Political Thought, in: *Defending Politics. Bernard Crick and Pluralism*, hg. von I. Hampsher-Monk, 1993, 22–45 und Kilcullen (Fn. 13), 89–93.

50 Thomas Nagel, Moral Conflict and Political Legitimacy, *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987), 215–240; John Rawls, *Political Liberalism* (exp. ed.), 2005, 58–62; Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection*, 2011; Forst (Fn 19)

51 T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 1998; Ähnlich auch Thomas Nagel, *Equality and partiality*, 1991, 33–40

52 Siehe etwa Bayle (Fn. 1), 538 I.

53 AaO, 467 II; siehe auch 391 II.

54 AaO, 391 II

55 Gerald Dworkin, Non-Neutral Principles, *The Journal of Philosophy* 71 (1974), 491–506

Rechtfertigung politischer Gewalt. Es müssen also auch Konfessionen bzw. Religionen geduldet werden, die man für falsch erachtet.

Was diese drei Toleranzargumente gemein haben, ist, dass sie, anders als die Verteidigung des irrenden Gewissens, Toleranzargumente im strikten Sinne sind, insofern sie tatsächlich die Überzeugungen und Praktiken der Häretiker schützen. Sie alle taugen daher als Antwort auf das Paradox der Toleranz, das heißt als Antwort auf die Frage, warum man Glaubenslehren dulden sollte, die man als falsch erachtet. Während sich also die Verteidigung des irrenden Gewissens als untauglich herausgestellt hat, liefert Bayle eine Reihe anderer Toleranzargumente, auf die der Einwand gegen das Gewissensargument nicht zutrifft.

Interessanterweise glaubt Forst, dass Bayles Rawls'sches Argument in der Lage ist, den selbstzerstörerischen Tendenzen der Verteidigung des irrenden Gewissens entgegenzuwirken. Erinnerung wir uns: Das Gewissensargument läuft Gefahr, auch den wohlmeinenden religiösen Verfolger zu entlasten, und scheint deshalb – wie etwa Rex oder Jurieu meinen – kontraproduktiv zu sein. Forst zufolge wird diese Problematik nun durch Bayles Rawls'sches Argument entschärft.⁵⁶

Hier wird jedoch ein falscher Bezug zwischen den beiden Argumenten hergestellt. Und das bringt mich zum letzten Punkt, den ich besprechen möchte, nämlich den Zusammenhang zwischen Bayles Verteidigung des irrenden Gewissens und seinen anderen Toleranzargumenten. Gerade weil Bayles Gewissensargument kein Toleranzargument im strengen Sinne ist, profitiert Bayles *Commentaire* als Ganzes.

Gewöhnlich werden die verschiedenen Toleranzargumente des *Commentaire* so behandelt, als lägen sie argumentativ auf einer Ebene. Deshalb glauben viele, dass das destruktive Moment der Verteidigung des irrenden Gewissens das Toleranzgebot des natürlichen Lichtes untergräbt. Das ist auch der Grund, warum Forst meint, dass Bayles Rawls'sches Argument dazu geeignet ist, die toleranzfeindlichen Implikationen des Gewissensargumentes zu entschärfen. Meine Diskussion der Verteidigung des irrenden Gewissens sollte jedoch deutlich gemacht haben, dass das Gewissensargument kategorial auf einer anderen Ebene liegt als Bayles echte Toleranzargumente. Und gerade davon profitiert der *Commentaire*. Gerade weil die Verteidigung des irrenden Gewissens kein Toleranzargument im strengen Sinne ist, sind Bayles echte Toleranzargumente überhaupt gar nicht durch die toleranzfeindlichen Implikationen des Gewissensargumentes bedroht. Denn selbst wenn Bayles Kritiker Recht behalten sollten, dass die Verteidigung des irrenden Gewissens auch den wohlwollenden Verfolger schützt, würde dies in keiner Weise Bayles echte Toleranzargumente unterminieren. Wir müssten schlimmstenfalls annehmen, dass der wohlwollende Verfolger keinen Tadel und daher auch keine retributive Strafe verdient. Aber das würde keineswegs implizieren, dass Bayles Argumente gegen religiöse Verfolgung ins Leere liefen. Es würde schließlich nicht implizieren, dass religiöse Verfolgung richtig ist und erlaubt sein sollte. Bayles echte Toleranzargumente (sollen) zeigen, dass religiöse Verfolgung falsch ist und unterbunden gehört. Das Gewissensargument impliziert schlimmstenfalls, dass die Verletzung dieser Norm nicht immer Tadel und retributive Strafe verlangt.

Kurioserweise ist sich Bayle übrigens durchaus darüber bewusst, dass der Staat neben retributiven Strafen auch nicht-retributive, zweckrationale Strafen verhängen kann und dass es sich hierbei um zwei verschiedene Strafarten handelt. Ein möglicher Einwand gegen seinen Ansatz sei, schreibt Bayle,

56 Forst (Fn. 19), 336–339; ders. (Fn. 49)

„que si l'on suivoit mes principes, les Magistrats ne pourroient pas punir un homme qui voleroit, & tueroit, après s'être persuadé que ce sont des actions licites. J'ai déjà répondu ailleurs que cela ne s'ensuit pas, parce que le Magistrat est obligé de maintenir la société, & de punir ceux qui en renversent les fondemens, comme font les meurtriers, & les larrons, & en ce cas-là, il n'est point obligé d'avoir égard à la conscience du voleur & de l'homocide.“⁵⁷

Bayle ist sich also über den Unterschied zwischen retributiven und nicht-retributiven Strafen durchaus im Klaren. Unklar ist jedoch, warum er diese Unterscheidung nicht beherzigt. Wenn Bayle und seine Kommentatoren diese – eigentlich naheliegende – Unterscheidung ernst genommen hätten, wäre die umständliche Debatte über die Implikationen des wohlwollenden Verfolgers erst gar nicht entfacht. Die Debatte ist eine unnötige Konsequenz der analytischen Unschärfe des *Commentaire*. Bayle hat nicht erkannt, dass die Verteidigung des irrenden Gewissens kein Toleranzargument im strengen Sinne ist und daher auf einer anderen theoretischen Ebene liegt als seine echten Toleranzargumente. Aufgrund dieses Irrtums verfehlt die Debatte darüber, ob die Möglichkeit wohlwollender Verfolger das Toleranzgebot gefährdet, gänzlich den Punkt.

So lässt sich abschließend festhalten, dass die Bedeutung der Verteidigung des irrenden Gewissens – trotz ihrer Prominenz im *Commentaire* und der Forschungsliteratur – vergleichsweise gering ist. Ob Bayles Apologie religiöser Toleranz glückt, ist vom Erfolg oder Scheitern des Gewissensarguments komplett unabhängig. Interessant aus toleranztheoretischer Perspektive sind stattdessen Bayles echte Toleranzargumente, speziell das Argument vom natürlichen Licht sowie das Locke'sche und das Rawls'sche Argument. Von diesen originellen und philosophisch höchst interessanten Argumenten lenkt die Verteidigung des irrenden Gewissens bloß unglücklich ab.

Anschrift des Autors: Peter Königs, Universität Tübingen, Philosophisches Seminar, Bursagasse 1, D-72070 Tübingen