

William J. Hoye

# Die Idee der Verantwortung – ein Ergebnis der Säkularisierung einer christlichen Vorstellung

## 1. Ein Grundbegriff der Gegenwart

Es gibt wohl kaum einen Bereich modernen Lebens, in dem der Begriff „Verantwortung“ fehlt am Platz erscheint. In bezug auf konkrete Handlungen kommt es zwar oft genug vor, daß jemand die Verantwortung von sich weist, die abstrakte Idee der Verantwortung aber wird von so gut wie niemandem abgewiesen. Auf allen möglichen Ebenen des Lebens, von den materiellen bis zu den geistigsten, ist Verantwortung anzutreffen, und zwar ohne daß der Begriff selbst in irgendeiner Weise eine Bedeutungsveränderung erfährt. Ihr Ansehen ist unangefochten; zumindest bislang wagt niemand, Verantwortung zu diskreditieren. Während es in bezug auf Gott, Jesus Christus, Kirche, Religion, Tugend u. ä. Menschen gibt, die mit abschätzigen Lächeln oder Verachtung reagieren, bleibt Verantwortung dennoch von jeder Antipathie verschont. Das Dasein Gottes wird ungeniert angezweifelt, doch niemand stellt die Existenz von Verantwortung in Frage. Sie ist überdies lebendig und wirksam. Das alles ist ein verwunderliches, nach Erklärung rufendes Phänomen.

Der Begriff der Verantwortung dient unserer Kultur als wichtiger Grundbegriff und gehört zu dem von Böckenförde (siehe S. ??) geschilderten geistigen Fundus der Demokratie. Augenfällig tritt dies in der Stellung des Begriffs „Verantwortung“ in modernen Verfassungen in Erscheinung. So beginnt beispielsweise die Verfassung des Landes Mecklenburg-Vorpommern von 1993 mit dem grundlegenden Hinweis: „Im Bewußtsein der Verantwortung aus der deutschen Geschichte sowie gegenüber den zukünftigen Generationen.“ Ohne Grundbegriffe vermag ein Mensch nicht zu leben. Es wäre jedoch eine Überforderung, wollte man all seine tragenden Überzeugungen zum Gegenstand eines Urteils machen. Dennoch können unreflektierte Grundbegriffe verhängnisvoll sein.

Dies zeigt sich ansatzweise, wenn man sie als „Vorurteile“ und nicht als Grundbegriffe bezeichnet. Verantwortung als solche findet sich wie manches andere in Form eines unangreifbaren Vorurteils, das zwar unzähligen weiteren Entscheidungen zugrunde gelegt wird, aber

selbst nicht zum Gegenstand eines reflektierten Urteils gemacht worden ist. Zu beiden Aspekten paßt das Wort „Vorurteil“ ganz gut, denn zum einen ist ein Vorurteil im hier gemeinten Sinn in Wirklichkeit ein Urteil, aber eines, das noch nicht *als* Urteil eigens gefällt worden ist, und zum anderen liegt es vielen darauf folgenden Einzelurteilen zugrunde. Solche Begriffe werden etwa bei der Erfassung eines Begriffsverzeichnisses für ein Buch in der Regel nicht berücksichtigt, obwohl sie normalerweise wichtige Rollen spielen. Gerade weil sie so grundlegend sind, werden sie nicht eigens hinterfragt. Dahingegen implizieren der fundamentale Charakter und der stete Gebrauch keine reflektierte, eindeutige Begriffsbestimmung. Ein solcher Grundbegriff trägt die Bewandtnis von Wahrheit, obwohl er nicht das Ergebnis eines bewußten Wahrheitsurteils ist. Ein solches Verhältnis zur Wahrheit, das eher ein Glaubens- als ein Verstehensphänomen repräsentiert, ist freilich nicht nur für die Demokratie typisch, sondern für die menschliche Situation ganz allgemein. Wahrheit begegnen wir ja nicht nur im klaren Licht eines begrifflichen Urteils. Die Frage stellt sich: Woher erhalten wir eigentlich unsere grundbegrifflichen Wahrheiten?

Zu dieser Frage werden verschiedene Antworten gegeben. Manchmal weiß man, woher man seine Vorurteile hat. Man kann sich zum Beispiel guten Gewissens auf eine Autorität oder auf bewährte Tradition berufen; man kann dem Zeugen eines Geschehens sein Vertrauen schenken. Manchmal aber ist uns die Herkunft eines Vorurteils unbewußt. Und so verhält es sich meistens in bezug auf Verantwortung. Wenn jedoch keine Autorität anerkannt wird, muß man selbst die Fragen durchdenken – was oft eine Überforderung ist. Manche Wahrheiten – man denke zum Beispiel an Menschenrechte in der Geschichte der Demokratie – vergegenwärtigen sich kraftvoll in der Weise wahrer Selbstevidenz. Aber im Falle von Verantwortung ist die Herkunft tatsächlich eine ganz andere, nämlich eine geschichtliche Entwicklung, die man als einen Säkularisierungsprozeß bezeichnen darf. Damit ist gemeint, daß der betreffende Begriff sich aus einer bestimmten historischen Entwicklung heraustraktallisiert hat, und zwar insbesondere vom Christentum her. Das Ergebnis ist teilweise noch christlich geprägt und teilweise säkular. Diese Entwicklung finden wir auch bei Werten, Vorstellungen, Symbolen, Gefühlen u. ä. Moderne Demokratien kennen ein Pathos – und geschickte Politiker setzen es auch ein –, das durchaus religiösen Gefühlen verwandt ist. Es gibt eine Mythologie der Demokratie, besonders handgreiflich etwa in der Quasikralarchitektur des Regierungsviertels von Washington, D. C., die augenfällig vom Christentum, aber auch von der griechischen Mythologie stammt. Die Idee der zivilen Religion ist allgemein bekannt.

Der Begriff „Verantwortung“ ist vielleicht diejenige Gestalt der Säkularisierung christlichen Gedankengutes, die sich gegenwärtig des höchsten Ansehens und der größten Wirksamkeit erfreut. Er trägt die

Merkmale eines Vorurteils, zumal er sowohl ein tragender Grundbegriff unserer Zeit als auch zugleich unreflektiert ist. In dieser Gestalt erfährt er in allen Bereichen und Ebenen der Gesellschaft vorbehaltlose Verwendung. Sein hohes Ansehen scheint unter dem inzwischen inflationären Gebrauch noch nicht gelitten zu haben. „Verantwortung“ taucht zunehmend häufiger in demokratischen Verfassungen sowie in der gegenwärtigen politischen Rhetorik auf. Jedermann kann mit dem Begriff zuverlässig umgehen. Sowohl Christen wie Atheisten benutzen und schätzen ihn gleichermaßen. Er ist ein geachteter Begriff der Philosophie, der Politik, der Theologie, ein vorausgesetzter, undefinierter Grundbegriff demokratischer Verfassungen wie auch etwa des *Katechismus der katholischen Kirche*. In seiner säkularisierten Pointierung, in der er auch in der christlichen Theologie und Glaubenslehre vorkommt, bezeugt er die konstitutive Wirksamkeit des christlichen Glaubens auch in unchristlichen Bereichen. Es ist in den Augen des modernen Menschen kaum denkbar, daß es ein Übermaß an Verantwortung geben könnte.

In seinem Versuch, die Bedeutung von „Verantwortung“ auszuloten und gleichsam eine Grammatik der Verantwortung zu skizzieren, stellt der amerikanische Theologe Gabriel Moran fest: „Nichts erscheint sich einer größeren Zustimmung zu erfreuen als die Notwendigkeit, Verantwortung zu haben; zugleich gibt es eine fast so breite Zustimmung, daß es uns gegenwärtig daran fehlt.“<sup>1</sup>

Verantwortung lässt sich als das Grundprinzip der ganzen Moral auffassen. Albert R. Jonsen nennt sie „die fundamentale, nicht weiter zurückführbare Konzeption, die als Ausgangspunkt für eine kohärente und umfassende ethische Lehre dient“<sup>2</sup>. Mit Hilfe des Wortes „Verantwortung“ wird ein neues Ideal moralischer Verhaltensweise gebildet. „Der verantwortliche Mensch ist nicht nur jemand, der gute Taten vollbringen kann, sondern in Wahrheit der gute Mensch. Sein Gutsein besteht gerade in seiner Verantwortung.“<sup>3</sup> Wer seine Verantwortung verletzt, hat sich *ipso facto* schlecht verhalten. Ausnahmen dazu gibt es nicht. Den unmoralischen Menschen nennen wir „verantwortungslos“. Was wir meinen, ist wohl nicht, daß er keine Verantwortung hat, sondern daß ihm ein Verantwortungsbewußtsein fehlt. Tiere würden wir nie als verantwortungslos bezeichnen. Verantwortung fungiert als eine Grundhaltung, welche alle Tugenden umgreift. „Für diese Art Ethik“, folgert William Schweiker, „wird die Bedeutung der Verantwortung selbst zur zentralen Frage. Als erstes ethisches Prinzip kennzeichnet die Idee der Verantwortung stenographisch eine moralische Sichtweise und Einstellung.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> G. Moran, *A Grammar of Responsibility* (New York, 1996), 57.

<sup>2</sup> A. R. Jonsen, *Responsibility in Modern Religious Ethics* (Washington, D. C., 1968), 175.

<sup>3</sup> Ebd., 5.

<sup>4</sup> W. Schweiker, *Responsibility and Christian Ethics* (Cambridge, 1995), 43.

Durch den Begriff der Verantwortung wird der Mensch in einem neuen Humanismus geradezu definiert. „Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist“, stellt das Zweite Vatikanische Konzil in der *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, wo der Begriff „Verantwortung“ (samt Variationen der Wortart) nicht weniger als einunddreißig Mal vorkommt, fest. „So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von seiner Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her definiert.“<sup>5</sup>

Genauso erfolgreich hat sich der Begriff der Verantwortung in der religiösen Ethik eingebürgert. Er einigt alle Einzelnormen einer philosophischen Ethik und noch dazu philosophische und religiöse Ethik miteinander. Jonsen bemerkt: „Der Begriff kann sowohl die einzelnen Elemente einer ethischen Lehre als auch die fundamentalsten Begriffe religiöser Moral, Gott und menschliche Moral zusammenführen. In diesem Gebrauch kann er im eigentlichen Sinne ein erstes Prinzip religiöser Ethik genannt werden.“<sup>6</sup>

Im *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* – um ein Beispiel aus dem politischen Bereich aufzugreifen – steht der Begriff „Verantwortung“ an exponierter Stelle und taucht, wenn man die Form „Verantwortlichkeit“ mitzählt, weitere dreizehn Mal auf. In der Verfassung der Niederlande von 1983 begegnet „Verantwortung“ (mit Variationen) fünfzehn Mal. In der Verfassung von Südafrika von 1997 kommt er, zählt man die Adjektivform „verantwortlich“ mit, gar einundfünfzig Mal vor. Dieser Unterschied ist eindeutig auf die Entwicklungsgeschichte der letzten fünfzig Jahre zurückzuführen. Es mag außerdem verwundern, daß „Verantwortung“ vor dem deutschen *Grundgesetz* (1949) kaum zu finden ist. Der früheste Fall ist vielleicht die drei Jahre früher in Kraft tretende Konstitution Japans, die in einer ähnlichen geistigen Situation entstand und wo der Begriff fünf Mal vorkommt. In der Verfassung von Irland (1937) kommt „Verantwortung“ als Substantiv nicht vor; die Adjektivform findet sich zweimal.

In der deutschen Verfassung birgt der Begriff unverkennbar ein Moment der Transzendenz in sich. Im *Grundgesetz* kommt dieser Grundzug mit der Hinzufügung „vor Gott und den Menschen“ zum Ausdruck. In der Verfassung der Tschechischen Republik von 1993 ist von „Verantwortung vor dem Ganzen“ die Rede. In einer besonders schönen Passage jüngsten Datums räumt die polnische Verfassung von 1997, wo unser Begriff nicht weniger als zwanzig Mal verwendet wird, eine Alternative zur christlich-theologischen Begründung ein.

<sup>5</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Art. 55.

<sup>6</sup> A. R. Jonsen, a. a. O. [S. 3, Anm. 2], 180.

Als Zeuge des gegenwärtigen demokratischen Bewußtseins verdient sie, ausführlich zitiert zu werden. Die amtliche englische Übersetzung lautet:

„We, the Polish Nation – all citizens of the Republic,  
Both those who believe in God as the source of truth, justice, good and beauty,  
As well as those not sharing such faith but respecting those universal values as arising from other sources,  
Equal in rights and obligations towards the common good – Poland,  
Beholden to our ancestors for their labours, their struggle for independence achieved at great sacrifice, for our culture rooted in the Christian heritage of the Nation and in universal human values,  
Recalling the best traditions of the First and the Second Republic,  
Obliged to bequeath to future generations all that is valuable from our over one thousand years' heritage,  
Bound in community with our compatriots dispersed throughout the world,  
Aware of the need for cooperation with all countries for the good of the Human Family,  
Mindful of the bitter experiences of the times when fundamental freedoms and human rights were violated in our Homeland,  
Desiring to guarantee the rights of the citizens for all time, and to ensure diligence and efficiency in the work of public bodies,  
Recognizing our responsibility before God or our own consciences,  
Hereby establish this Constitution of the Republic of Poland as the basic law for the State, based on respect for freedom and justice, cooperation between the public powers, social dialogue as well as on the principle of aiding in the strengthening the powers of citizens and their communities.“

Demnach gibt es – oder zumindest wird es so formuliert – eine Alternative: entweder Verantwortung vor Gott oder Verantwortung vor dem eigenen Gewissen – was sachlich eigentlich keinen Unterschied macht. Nebenbei ist anzumerken, daß die Verantwortung vor dem Gewissen im Originaltext in der Pluralform steht. Damit wird unterstrichen, daß nicht die Gemeinschaft, sondern nur das Individuum ein Gewissen hat. Wie dem auch sei, „Verantwortung“ scheint vom gegenwärtigen Pluralismus noch unbeeinflußt zu sein.

Noch deutlicher erscheint das Moment der Transzendenz in der zeitgleich mit dem deutschen *Grundgesetz* konzipierten Verfassung von Japan, wo zwar (klassisch demokratisch) eingeräumt wird, daß der Staat seine Autorität vom Volk ableitet, was als allgemeines Prinzip der Menschheit sowie als Grundlage der Verfassung zu gelten hat. Aber zugleich wird mit dem Argument, daß keine Nation für sich selbst allein verantwortlich sei, die Volkssouveränität ausdrücklich relativiert:

„Wir glauben, daß keine Nation nur vor sich selbst verantwortlich ist, sondern daß die Gesetze politischer Moralität universal sind und daß Gehorsam gegen solche Gesetze allen Nationen obliegt, die ihre eigene

Souveränität aufrechterhalten und ihre souveräne Beziehung mit anderen Nationen rechtfertigen wollen.“

In der japanischen Verfassung ist von einer Art Gehorsam gegenüber der noch höher stehenden Moral die Rede. Verantwortung erweist sich als die reale Grundlage für Beziehungen zwischen souveränen Staaten. Wäre die Souveränität einzelner Staaten absolut und definitiv, hätte kein Staat die Möglichkeit, sich gegenüber andersdenkenden Staaten zu rechtfertigen. (Die Vorstellung einer Menschheitssouveränität hat die Idee der Volkssouveränität noch nicht überholt.) In bezug auf die Menschenrechte wird in Artikel 12 vorgeschrieben, daß das Volk immer dafür „verantwortlich“ bleibt, die Freiheiten und Rechte zum Allgemeinwohl zu gebrauchen. Anhand des Begriffs der Verantwortung wird die universale Gültigkeit dieses Grundsatzes artikuliert.

Angesichts der Tatsache, daß die Verwendung von „Verantwortung“ in demokratischen Verfassungen erst relativ jungen Datums ist und somit als ein Experiment angesehen werden darf, stellt sich die Frage, wie zuverlässig die damit errichtete Grundlage eigentlich ist.

In der Gegenwart legt ein Denker wie der einflußreiche politische Philosoph John Rawls, um nur ein Beispiel herauszugreifen, „Verantwortung“ als unhinterfragten Begriff seiner liberalen Auffassung zugrunde. Sonst gewiß kein Anhänger von absoluten Letztinstanzen bzw. -normen, zögert er dennoch nicht, wie in der folgenden Erörterung ersichtlich, Verantwortung kritiklos vorauszusetzen:

„Freie Personen betrachten sich nicht als unlösbar abhängig von irgendeinem bestimmten Endziel, oder Familie von Endzielen, sondern halten sich immer für fähig, ihre Absichten zu beurteilen und zu revidieren im Lichte vernünftiger Überlegungen. Zweitens, wir nehmen an, daß freie Personen für ihre Interessen und Ziele verantwortlich sind: sie können ihre Bedürfnisse und Wünsche überprüfen und revidieren und, den Umständen gemäß, akzeptieren sie die Verantwortung dafür.“<sup>7</sup>

Ein ähnlicher Umgang mit dem Verantwortungsbegriff läßt sich bei unzähligen Denkern nachweisen. Daß dieses Phänomen erst neueren Datums ist, führt zu der Vermutung, daß es auch nicht ewig so bleiben wird, insbesondere da es sich um ein unbegründetes Vorurteil handelt.

## 2. Woher kommt Verantwortung?

Wie ist Verantwortung in unsere Welt gekommen? Der ontologische Ursprung der Verantwortung wird klarer, wenn man dem historischen Ursprung des Wortes nachgeht. Denn bemerkenswert und wohl zugleich befremdend ist die Tatsache, daß das Wort „Verantwortung“

<sup>7</sup> J. Rawls, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], 280.

überhaupt erst in der Neuzeit auftritt. „Verantwortung“ gibt es weder in der Bibel noch in der griechischen Philosophie. Weder die Antike noch das Mittelalter kannten den Begriff.

Es wäre zwar naheliegend, zu erwarten, daß das Wort auf *responsabilitas* im Lateinischen zurückzuführen sei, zumal es im Englischen das Wort *responsibility* und im Französischen *responsabilité* gibt. Aber tatsächlich existiert das Wort *responsabilitas* weder im antiken noch im mittelalterlichen Latein, obwohl es das Verb *respondere* gibt. Das heißt, daß es in der Theologie und Philosophie des christlichen Mittelalters fehlt. Wie ist folglich zu erklären, daß ein Begriff, der heute sowohl in der christlichen Theologie wie in der Philosophie ganz allgemein und erst recht im allgemeinen Bewußtsein eine grundlegende Stellung einnimmt, im Mittelalter überhaupt nicht vorkommt? Die Vermutung, die ich vertreten möchte, läuft darauf hinaus, daß der Begriff der Verantwortung im Christentum zwar kein Fremdkörper, aber eigentlich überflüssig ist. Im nachchristlichen Denken ist er jedoch alles andere als überflüssig; er ersetzt – zumindest scheinbar – eine geglaubte Realität des Christentums, ohne sich davon aber völlig zu entfernen. Diese These gilt es nun nachvollziehbar zu machen.

Es überrascht, zu erfahren, wie spät das deutsche Wort „Verantwortung“ zum erstenmal auftritt. In anderen europäischen Sprachen ist der Tatbestand analog. Der früheste Beleg, den das *Oxford English Dictionary* angibt, stammt aus dem Jahre 1788, und zwar interessanterweise aus dem Bereich der demokratischen Staatsrechtslehre, also zeitgleich mit der Entstehung moderner Demokratie. Es handelt sich um einen Aufsatz aus der Serie, die *Federalist* genannt wird und geschrieben wurde, um die Bürger des Staates New York zur Zustimmung zu der keineswegs allgemein begrüßten Konstitution der Vereinigten Staaten von Amerika zu motivieren. Der Verfasser der betreffenden Nummer ist nicht, wie in dem *Oxford English Dictionary* angegeben, Alexander Hamilton, sondern James Madison, der maßgebliche Autor der amerikanischen Verfassung. Der als Beleg angeführte Satz ist recht interessant:

„Verantwortung muß, um vernünftig zu sein, auf Aufgaben beschränkt sein, die zu den Kompetenzen der verantwortlichen Stelle gehören; um wirksam werden zu können, muß diese Kompetenz in einer Form praktisch umgesetzt werden, über die sich die Wähler schnell und richtig ein Urteil bilden können.“<sup>8</sup>

Daß im übrigen die Geschichte des Verantwortungsbegriffs im Englischen gerade um diese Zeit ihren Anfang hat, bezeugt dessen Fehlen in den zeitgenössischen Wörterbüchern.

<sup>8</sup> A. Hamilton/J. Madison/J. Jay, *Die Federalist-Artikel: Politische Theorie und Verfassungskommentar der amerikanischen Gründerväter*, hrsg., übers., eingeleitet u. komm. von A. Adams u. W. P. Adams (Paderborn, 1994), 63. Artikel, 381.

So läßt sich an diesem Fall ersehen, daß das Wort „Verantwortung“ in einer geistesgeschichtlichen Situation geprägt wurde, in der ein durch die Aufklärung stark säkularisiertes Christentum bei der Entstehung moderner Demokratie wirksam war. Im Begriff der Verantwortung spricht nicht mehr der reine Protestantismus, sondern die auf seinem Boden entstandene Aufklärung, welche nach eigenen, vom Glauben abgelösten Prinzipien sucht.

### 3. Der Prozeß der Säkularisierung

Nicht nur der Begriff „Gott“ bringt manche Menschen heute in Verlegenheit. Es ist gleichfalls schwierig, zu erkennen und anzuerkennen, was man gemeinhin mit dem Begriff der Verantwortung eigentlich meint. Wir stehen vor der unbezweifelten Existenz von etwas außerordentlich Wichtigem, vermögen aber nicht recht zu definieren, was wir dabei denken. Folgende geläufige Definition eines bekannten philosophischen Wörterbuches beschränkt zum Beispiel die Verantwortung auf die freiwillige Übernahme der Tatfolgen:

„Verantwortung: das Aufsichnehmen der Folgen des eigenen Tuns, zu dem der Mensch als sittliche Person sich innerlich genötigt fühlt, da er sie sich selbst, seinem eigenen freien Willen zum Schluß zurechnen muß. Die Zurechnung der Tat begründet die Schuld des Täters und diese seine Verantwortung.“<sup>9</sup>

Diese negativ angelegte Definition bringt Verantwortung in Verbindung mit Schuld.

Daß diese Definition nicht adäquat ist, zeigt sich an der Tatsache, daß man Verantwortung übernehmen, aber ebenso gut, wie jedermann weiß, zur Verantwortung gezogen werden kann. Oft ziehen wir Menschen wegen ihres Verhaltens zur Verantwortung, selbst wenn sie die Folgen ihres Tuns nicht auf sich genommen haben. Zweifelsohne können Menschen Verantwortung auf sich nehmen, aber es gibt genug Situationen, in denen sie verantwortlich *sind*, unabhängig von ihrer Bereitschaft, dies auch anzuerkennen. Im übrigen ist es meines Erachtens offenkundig, daß Verantwortung nicht immer mit Schuld verknüpft wird. Die Formel des *Grundgesetzes* „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ ist kein Schuldbekenntnis.

Ursprünglich stammt unser Wort „Verantwortung“ aus dem lateinischen Rechtsleben und geht auf *responsio* und *respondere* zurück, unabhängig davon, daß es das Substantiv *responsabilitas* noch nicht gab. Eine Haftung ist in diesem Kontext eine notwendige Voraussetzung. Man wird vor Gericht wegen einer Handlung angeklagt. Eine Sache „verantworten“, heißt in der juristischen Sprache, eine Sache verteidigen.

<sup>9</sup> J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Frankfurt, 1955).

gen. Der Angeklagte, bzw. sein Stellvertreter, hat sich vor Gericht zu verteidigen, zu rechtfertigen.

Der heutige Begriff der Verantwortung reicht aber weit über das Rechtsleben hinaus, ja er fällt geradezu mit Moralität zusammen. Wir protestieren bezeichnenderweise gegen Gesetze, die wir für ungerecht halten, und berufen uns dabei auf Verantwortung. Im herkömmlich juristischen Sinn kann man ja „verantwortungslos“ handeln, ohne sich strafbar zu machen. Der Legalitätsbereich ist viel enger als der Bereich der moralisch verstandenen Verantwortung. Wie ist es zu dieser Ausweitung gekommen? Welches Gericht schwebt einem hier vor? In einer scharfsinnigen Abhandlung über Verantwortung nimmt der Philosoph Georg Picht diese bekannte Tatsache zum Anlaß einer vertieften Würdigung des Verantwortungsbegriffs.

„Das relativ späte Auftreten des Wortes“, erklärt er, „legt die Vermutung nahe, daß es aus dem Lateinischen übernommen wurde. [...] Geantwortet wurde in der Verantwortung auf die Anklage. [...] Man wird sich in der Regel nur zu verantworten haben, wenn man für die betreffende Sache auch einstehen muß.“<sup>10</sup>

Was diesem Vorgang zugrunde liegt, ist insbesondere die christliche Vorstellung eines Endgerichts (*Mt*, 25, 31–46): Gott selbst, als allwissender Richter, hält Gericht über das gesamte Leben, äußerlich wie innerlich. Es wird somit die gesamte Moralität mit einem juristischen Bild erfaßt.

Während der Begriff im christlichen Mittelalter eigentlich überflüssig ist, bleibt er für das griechische Denken ungedacht bzw. undenkbar. Moral ist bei den Griechen völlig anders als Verantwortungsmoral. Das Wort kommt nicht vor, gleichwohl ist die Tatsache der Zurechenbarkeit den Griechen natürlich bekannt. Obwohl Platon und Aristoteles sich im klaren sind, daß die Akte eines gerechten Mannes *ipso facto* gerechte Taten sind, wissen sie nichtsdestoweniger zwischen dieser Innerlichkeit und der äußeren Tat zu unterscheiden. Letztere kann bestraft werden, unabhängig von der inneren Intention des Täters; selbst der gerechte Mensch darf hingerichtet werden, falls seine Taten die Gesellschaft stören und er in unbelehrbarer Renitenz verharrt.

Es ist folglich auch nicht verwunderlich, wenn eine ausführliche Untersuchung der Verantwortung bei den Griechen zu dem Ergebnis kommt, daß die Griechen keine zufriedenstellende Ethik entwickelt haben, welche der Sicht der Verantwortung genügen könnte. Die gewiß hochstehende Ethik der Griechen war zwar auf den Gottesbegriff angewiesen, kannte jedoch keine Verantwortung.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> G. Picht, „Der Begriff der Verantwortung“, in: ders., *Wahrheit Vernunft Verantwortung. Philosophische Studien* (Stuttgart, 1969), 318–342, hier: 318–319.

<sup>11</sup> „It has been shown that, from the point of view of moral responsibility, none of these solutions is satisfactory; but given the presuppositions and basic values of the Greek city-state, it seems inevitable that these should be the only solutions

Die mit dem Begriff der Verantwortung verknüpfte ethische Sichtweise lag den Kategorien der griechischen Theologie fern. Man kann nur fehlgehen, wenn man sich heute anschickt, sie zu finden. Trotz intensiver Forschung gibt es nicht „die aristotelische Analyse der persönlichen Verantwortung“<sup>12</sup>. Es ist bezeichnend, daß in Adkins umfangreicher Untersuchung kein einziger Text zitiert wird, in dem der Begriff der Verantwortung vorkommt. Sowohl Wort wie Begriff sind den Griechen tatsächlich fremd. Adkins irrt sich also, wenn er behauptet: „Zwischen Homer und Aristoteles wurden große Fortschritte in der Erforschung der Implikationen des Begriffs der moralischen Verantwortung geleistet.“<sup>13</sup> Vergebens sucht man in seinem Buch nach einem Beleg dafür. „Die traditionelle, aristotelische Theorie der Verantwortung“<sup>14</sup> hat es in Wirklichkeit – und konsequenterweise – nie gegeben. Aber auch das Mittelalter kannte keinen Verantwortungsbegriff. Es ist verfehlt, zu behaupten, daß „Thomas und Aristoteles die traditionell westliche Auffassung der Verantwortung repräsentieren“<sup>15</sup>. Allerdings zu Recht gesteht Adkins am Ende seiner Studien, daß die Griechen nicht nur faktisch nicht in Verantwortungskategorien gedacht haben, sondern daß dies gar nicht im Bereich des Denkbaren für sie lag. Er schließt seine gründliche Studie mit der Bemerkung ab, daß das Fehlen der Verantwortungsidee im griechischen Denken nicht nur Fakt ist, sondern daß dies vom Ansatz her so sein muß.<sup>16</sup>

Eine vielleicht befremdende Tatsache ist, daß das gesamte Christentum bis zur Neuzeit keinen Verantwortungsbegriff gekannt hat. Allerdings kennt es doch etwas nahe Verwandtes, nämlich das Endgericht am Ende der Menschheitsgeschichte. Ohne diese Vorstellung zu berücksichtigen, ist der heutige Verantwortungsbegriff unverständlich.

#### a) *Die christlich-eschatologische Idee des Endgerichts*

Mit dem Bild vom letzten Gericht setzt das Christentum die Moral im Vergleich zu den Griechen in einen neuen und völlig anderen Kontext. Erst damit wird die Bedingung der Möglichkeit unseres Begriffs der Verantwortung gegeben. Aus einer rechtlichen Szene des Sich-Verantwortens vor Gericht kann nun eine Moral der Verantwortung entwickelt werden. Während das Lateinische nur die Verbform „respondere“ gekannt hatte, macht das christliche Bild eines Endgerichts

available.“ A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford, 1960), 349.

<sup>12</sup> Ebd., 319, Überschrift: „Aristotle’s Analysis of Personal Responsibility“.

<sup>13</sup> Ebd., 349.

<sup>14</sup> W. Schweiker, a. a. O. [S. 3, Anm. 4], 85.

<sup>15</sup> Ebd., 70.

<sup>16</sup> Vgl. A. W. H. Adkins, a. a. O. [S. 10, Anm. 11], 350.

es möglich, sich die gesamte Moral als ein Gerichtsverfahren vorzu stellen.

Anscheinend ohne zu wissen, daß es das Wort *responsabilitas* im Lateinischen nicht gab, gelangt Georg Picht zu einer solchen Erklärung für die Entstehung des heutigen Verantwortungsbegriffs:

“Häufig wird der Begriff der Verantwortung für die Rechtfertigung vor Gottes Richterstuhl gebraucht”, konstatiert er, „und nur von hier aus läßt sich, wie mir scheint, erklären, daß der Begriff der Verantwortung in Deutschland, in England und in Frankreich vom Bereich des Rechtslebens auf den Bereich der gesamten Ethik übertragen wurde, während im Lateinischen diese Übertragung nicht vorkommt, weil der römischen Ethik der Gedanke fremd ist, daß man auch für sein moralisches Verhalten, ja sogar für seine bloßen Gedanken vor dem höchsten Richter zur Verantwortung gezogen werden könnte.“<sup>17</sup>

Um Beispiele für die frühe Verwendung des deutschen Wortes „Verantwortung“ im Kontext des Endgerichts zu finden, braucht man lediglich das *Deutsche Wörterbuch*<sup>18</sup> der Brüder Grimm zu konsultieren. Nachdem unter der Überschrift „rechtfertigung vor gericht“ Beispiele für die Verwendung von „Verantwortung“ im weltlichen Gericht angeführt worden sind, wird gesondert hervorgehoben: „häufig rechtfertigung vor gottes richterstuhl“. Es werden Belege aus dem 17. Jahrhundert angeführt, und zwar ausdrücklich im Zusammenhang mit der christlichen Vorstellung des Endgerichts. Spezifisch christlich ist beispielsweise die Verwendung im Werk *Schauplatz, Lust und lehrreiche Geschichten*, 7: „ob der bettler das almosen wohl oder übel anleget, gehet den milden geber nicht an und stehet jenem die verantwortung, diesem die belohnung bei gott bevor.“

Zu unterstreichen ist, daß der Begriff der Verantwortung nicht nur aus der christlichen Moral, sondern aus der spezifisch christlichen Eschatologie stammt. Picht sieht darin eine mögliche Erklärung für die Verlegenheit der Philosophie, eine Definition des Begriffs zu finden.<sup>19</sup> Insofern gehört der Begriff nicht zu demjenigen Bereich der christlichen Theologie, die als Philosophie bezeichnet werden könnte. Verantwortung ist mit anderen Worten geradezu ursprünglich ein spezifisch theologischer Begriff. An diesem Punkt hat die bereits (S. ??–??) zitierte Kritik von Ulrich Beck Recht mit der Überzeugung, daß der Einfluß des Christentums auf das allgemeine gesellschaftliche Bewußtsein hauptsächlich von der Eschatologie ausgeht. (Ob Beck demzufolge bereit wäre, auf Verantwortung zu verzichten, ist sicherlich fraglich.)

Inwiefern einzelne Momente der Endgerichtsszene noch in dem Verantwortungsbegriff prägend vorhanden sind, ist natürlich schwer

<sup>17</sup> G. Picht, a. a. O. [S. 9, Anm. 10], 319.

<sup>18</sup> J. Grimm u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 12/I (Leipzig, 1956), Sp. 82.

<sup>19</sup> G. Picht, a. a. O. [S. 9, Anm. 10], 319.

auszumachen. Die Momente der Ganzheit, Transzendenz und Verborgenheit sind jedenfalls noch lebendig.

Die christliche Ethik rückt das ganze Leben unter den Spruch des Apostels Paulus: „Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richtstuhl Christi, auf daß ein Jeglicher empfange, nach dem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse“ (2 Kor 5,10). „Und alle Völker werden vor ihm versammelt werden, und er wird sie von-einander scheiden“ (Mt 25,32). Die Universalität und die Natürlichkeit des Christentums werden dadurch verdeutlicht.

Im Unterschied zum menschlichen Gericht gibt es hier gewiß keine Selbstrechtfertigung angesichts erhobener Vorwürfe – ein Aspekt, der den heutigen Begriff der Verantwortung ebenfalls kennzeichnet. Heute bedeutet „verantwortungsvoll“ keineswegs „schuldbeladen“. Im Endgericht nimmt der „Angeklagte“, der nicht nur auf den Schuldverdächtigen beschränkt (wie im ursprünglich juristischen Gebrauch), sondern auf jeden Menschen (auch den Heiligen) ausgeweitet wird, keineswegs Stellung, um sich zu verteidigen. Sowohl eine Unsicherheit des Urteils als auch eine Berufung sind ausgeschlossen. Besonders auffallend ist die Tatsache, daß zumindest die geschilderten Fälle ausnahmslos durch die Unwissenheit, ja Ahnungslosigkeit der Betreffenden gekennzeichnet sind. Weder ahnen die gerechten Menschen, daß sie gut, noch die Bösen, daß sie schlecht gelebt haben. Es herrscht offensichtlich eine Moral der individuellen Subjektivität, die Gott allein, also nicht einmal das Gewissen des einzelnen, erkennt und endgültig beurteilt. Nicht universale Gesetze werden als Maßstab zugrunde gelegt, sondern konkrete, letzten Endes undurchschaubare Situationen. „Ihr kennt nicht den Tag noch die Stunde“ (Mt 25,13), „denn der Menschensohn kommt zu einer Stunde, wo ihr es nicht vermutet“ (Mt 24,44). Selbst die religiöse Dimension der Handlung, d.h. der Bezug zu Christus, bleibt unerkannt, anscheinend sogar unerkennbar. Karl Rahner hat diese Endgerichtsszene angeführt zur Begründung seiner These des anonymen Christentums; aber anonym ist hier nicht nur der Glaube, sondern sogar die moralische Befindlichkeit. Solchen Vorgaben kann meines Erachtens nur eine Gewissensmoral entsprechen, so wie sie in der katholischen Theologie entwickelt worden ist.<sup>20</sup> Die letzten Konsequenzen der moralischen Entscheidung wird der einzelne vielleicht nicht überblicken, aber er entscheidet sich bewußt in einer gegebenen Situation, die er mehr oder weniger erkennt. In dem der Endgerichtsszene unmittelbar vorangehenden Gleichnis von den Talenten zeigt die Selbstrechtfertigung des Knechtes, dem sein Herr nur ein Talent anvertraut hat, daß er sein Vergehen zumindest geahnt hat: „Herr, ich wußte, daß du ein harter Mann bist. [...] Und ich fürchtete mich [...]“ (Mt 25,24–25). Nicht um letzte Absichten der Handlungen

<sup>20</sup> Siehe unten, ??–??.

geht es, sondern um die konkreten Absichten. Mit anderen Worten: Es handelt sich um eine subjektive Gewissensmoral, nicht um eine Moral der objektiven Gesetze. Die verborgene Innerlichkeit des Gerichts verdeutlicht die Tiefe der Verantwortung.

Wie diese christliche Eschatologie bei der Entstehung der Demokratie zur Geltung kam, läßt sich an einem Beispiel kurz zeigen. Im Abschlußabsatz der Unabhängigkeitserklärung der USA, wo die förmliche Unabhängigkeitserklärung ausgesprochen wird, finden sich zwei suggestive Einschübe, die die Versammlung in Thomas Jeffersons Entwurf eingefügt hat. Der eine lautet: „Indem wir uns wegen der Redlichkeit unserer Gesinnungen auf den allerhöchsten Richter der Welt berufen“. Und der andere: „mit vestem Vertrauen auf den Schutz der Göttlichen Vorsehung“<sup>21</sup>. Die göttliche Vorsehung spielt eine nicht unwichtige Rolle zu dieser Zeit. Zur ursprünglichen Demokratie gehört ein geschichtliches Bewußtsein, das davon ausgeht, daß die Geschichte insgesamt einem festgelegten Ziel entgegenläuft, daß sie also einen vorgegebenen Sinn hat. Da dieses Ziel auf den Willen Gottes gründet, muß es den Menschen nicht unbedingt konkret erkenntlich sein. Sie vertrauen auf ein Sendungsbewußtsein.

Vor diesem Hintergrund ist die Idee naheliegend, daß das menschliche Gesetz sich in einem Zustand der fortwährenden Entwicklung befindet. Der jüdisch-christliche Umgang mit Geschichte äußert sich hier ganz anders als in jenem Verhältnis von Religion und Staat, das man gerne als Theokratie bezeichnet. Die Vorläufigkeit des staatlichen Gesetzes ergibt sich aus der eschatologischen Festlegung. Diese impliziert nämlich, daß die vollendete gesellschaftliche Ordnung noch aussteht. In der Geschichte liegt der endgültige Sinn in der Zukunft. Die Gegenwart befindet sich demzufolge in Bewegung, und zwar in einer sinnbestimmten Bewegung. Das Ziel wirkt in der Gegenwart als Realität, obwohl es noch keine ist. Die gegenwärtige Realität enthält

<sup>21</sup> Der gesamte Absatz lautet in der bereits (S. ??, Anm. ??) verwendeten Übersetzung wie folgt (die Einschübe werden durch Kursivschrift kenntlich gemacht): „Indem wir, derohalben, die Repräsentanten der Vereinigten Staaten von America, im General-Congreß versammlet, uns wegen der Redlichkeit unserer Gesinnungen auf den allerhöchsten Richter der Welt berufen, so Verkündigen wir hiemit feyerlich, und Erklären, im Namen und aus Macht der guten Leute dieser Colonien, Daß diese Vereinigten Colonien Freye und Unabhängige Staaten sind, und von Rechtswegen seyn sollen; daß sie von aller Pflicht und Treuergebenheit gegen die Brittische Krone frey- und losgesprochen sind, und daß alle Politische Verbindung zwischen ihnen und dem Staat von Großbritannien hiemit gänzlich aufgehoben ist, und aufgehoben seyn soll; und daß als Freye und Unabhängige Staaten sie volle Macht und Gewalt haben, Krieg zu führen, Frieden zu machen, Allianzen zu schliessen, Handlung zu errichten, und alles und jedes andere zu thun, was Unabhängigen Staaten von Rechtswegen zukommt. Und zur Behauptung und Unterstützung dieser Erklärung verpfänden wir, mit vestem Vertrauen auf den Schutz der Göttlichen Vorsehung, uns unter einander unser Leben, unser Vermögen und unser geheiligtes Ehrenwort.“

von daher ein Sollen, das Kraft besitzt. Das menschliche Gesetz bleibt temporär. Verantwortung hat eine zukunftsbezogene Dimension.

b) *Immanuel Kants Entschlüsselung des modernen Begriffs der Verantwortung*

Immanuel Kant (1724–1804) war gewissermaßen Zeitzeuge der Entstehung des Begriffs der Verantwortung. Zu seiner Zeit besitzt das deutsche Wort noch ganz einfach die Bedeutung von „Beantwortung“. Als der preussische König Friedrich Wilhelm II. am 1. Oktober 1794 an Kant schreibt: „Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung“, erwartet er nicht ein moralisches Verhalten, sondern nur eine Antwort auf sein Schreiben. Das Adjektiv „unverantwortlich“ gibt es allerdings auch schon im heutigen Sinne, denn der König drückt die in seinem Schreiben geäußerte Kritik mit Hilfe dieses Wortes aus. In seiner „Verantwortung“ soll Kant zusichern, daß er sich nicht mehr „unverantwortlich“ verhalten werde. (Näheres bezüglich dieser Angelegenheit wird in dem Kapitel über Wissenschaftsfreiheit, S. ??–??, dargestellt.)

In seiner Schrift *Die Metaphysik der Sitten*<sup>22</sup> entfaltet Kant eine Vorstellung der Verantwortung, bei der die Beziehung zur christlichen Welt handgreiflich vorliegt. In seiner Analyse lässt sich die Kristallisierung des heutigen Begriffs klar nachvollziehen. Verantwortung wird im Sinne von Selbstverantwortung ausgelegt. Seine eigene autonome Vernunft ist nunmehr die Instanz, vor der und für die der Mensch Verantwortung trägt. Das christliche Endgericht wird auf das persönliche Gewissen reduziert, indem das Endgericht einer Entmythologisierung unterzogen wird. „Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen)“, schreibt Kant 1797, „ist das Gewissen.“

Die Allgegenwärtigkeit des allwissenden Gottes wird auf die Natur des Menschen reduziert:

„Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverlebt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden.“

<sup>22</sup> I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, § 13, A 99–102.

Nun erfährt der Mensch sein Gewissen als Angeklagten, Ankläger und Richter zugleich. Um sich nicht in einem Selbstwiderspruch zu befinden, muß der Mensch nach Kant sich seinen Richter als eine andere Person vorstellen:

„Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, ob zwar dieses sein Geschäfte ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache [causa] vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. – Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll.“

Für Kant impliziert dieser Schluß allerdings nicht zwangsläufig, daß der Richter eine wirkliche Person sein muß: „Diese andere mag nun eine wirkliche, oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.“ Was für ihn aber doch feststeht, ist, daß sie Eigenschaften haben muß, die Gott im Bild des Endgerichts unterstellt werden, was schließlich unseren Begriff „Verantwortung“ rechtfertigt:

„Eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muß ein Herzenskünder sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen – zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. – Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles mächt habende moralische Wesen aber Gott heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.“

In Kants Augen bleibt es dennoch ausgeschlossen, zu behaupten, Verantwortung entspräche einem wirklichen Richter außerhalb des Menschen. Zwar kann man nicht umhin, die moralische Situation als Verantwortung zu denken, aber diese religiöse Dimension des Gewissens kann keinen Wahrheitsanspruch stellen:

„Dieses will nun nicht so viel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber, er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchste Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objektiv, durch theoretische, sondern bloß subjektiv, durch praktische sich

selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß ‚ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote‘.“

Wird die christliche Welt zu einer Welt der Symbole, wie es bei Kants Analyse der Fall ist, erlangt der Begriff der Verantwortung eine neue Wichtigkeit. Denn in ihr verdichtet sich die reale Wahrheit der Moral. In die Idee der Verantwortung hinein wird gleichsam die Kraft Gottes anonym eingefüllt. Die mit „Verantwortung“ bezeichnete Realität allerdings ist rudimentärer und fundierter als Gott. Warum überhaupt von einer Art Verantwortung gesprochen wird, erklärt sich vor dem christlichen Hintergrund. Angesichts der Religionskritik Kants, die die Eschatologie zugunsten der Moral zurückdrängt, wird es außerdem verständlich, warum Verantwortung zu einem relevanten Begriff wurde, während die Gerichtbarkeit Gottes an Bedeutung verloren hat. Von nun an ist die Anerkennung der Verantwortung im Bewußtsein der Menschen befestigt und – umgekehrt – die theologische Überzeugung verunsichert. Die christliche Auffassung wird zur Mythologie erklärt, und an ihre Stelle tritt eine reine Abstraktion. Die Herauskristallisierung des Verantwortungsbegriffs verbindet Mensch und Gott, und leistet dies durch einen Vorgang des Abstrahierens. Nicht länger steht die menschliche Person vor einem (transzentalen) Gegenüber, denn beide Seiten sind in einem einzigen Begriff erfaßt. „Verantwortung“ ist also das Ergebnis eines Säkularisierungsprozesses, der nicht etwa in der Form einer Enteignung, sondern durch abstrahierendes Denken vonstatten ging.

Freilich ist eine solche Konzeption nur so lange wirksam, als „Verantwortung“ nicht die Rolle eines Grundbegriffs zugeteilt wird. Als Metapher ist der Gedanke nützlich. Wird er jedoch zu einem tragenden Grundbegriff der Moral, so muß er mehr sein als Metaphorik. Tatsächlich ist die Relevanz der „Verantwortung“ in der heutigen Situation zunehmend alles andere als eine mythologische. Kants Deutung genügt also der heutigen Überzeugung nicht, für die das Gewissen nicht mehr unvermeidlich zu der Idee Gottes führt. Diese verlangt, daß „Verantwortung“ durchaus ein eigener Realitätsgehalt zukommt. Für Kant bestand diese Realität in der Pflicht. Die heutige Kultur glaubt eben an die realitätsbezogene Wichtigkeit der Verantwortung, selbst wenn sie nicht imstande ist, diese zu erklären. Es handelt sich infolgedessen bei unserem Begriff der Verantwortung nicht um aufgeklärte Mythologie, sondern vielmehr um einen Fall von Säkularisierung. Die Realität Got-

tes ist in die Idee der Verantwortung eingegangen. Wie lange, so darf man fragen, wird man das Endgericht als Mythos abtun und desun-geachtet Verantwortung als etwas Wirkliches beibehalten können? An der Entwicklung des Sprachgebrauchs wird die Entwurzelung der Ver-antwortung bereits ersichtlich. Die Pluralform von „Verantwortung“ erscheint denkbar, wenn es keine Verantwortung vor einem einzigen Richter für das Leben insgesamt wirklich gibt. Die Logik des Säkula-risierungsprozesses lässt vermuten, daß bald auch der Begriff der Ver-antwortung selbst entmythologisiert und entleert wird.

#### 4. Verantwortung „vor“

Verantwortung impliziert eine Sicht, aus der die moralische Hand-lung in „einer fortdauernden Gemeinschaft von Handlungsagenten“<sup>23</sup> betrachtet wird. Das moralische Leben wird personal bestimmt. „Ein Bild des moralischen Lebens in Kategorien des Antwortens auf ande-re“<sup>24</sup> kommt in dem Begriff der Verantwortung zum Ausdruck. Die moralische Tat trägt immer eine Doppelbeziehung: zum einen die zu verantwortende Handlung, über die entschieden wird, zum anderen die Person, der gegenüber man die Verantwortung für seine Entschei-dung trägt. Warum Verantwortung zwei Dimensionen beinhaltet, ist vor dem Hintergrund der christlichen Eschatologie leicht begreiflich. Daß Menschen unserer Zeit mit dieser Unterscheidung durchaus ver-traut sind, zeigt sich in der zuverlässigen Verwendung der beiden Präpositionen „vor“ und „für“.

Heute scheint die Entwicklung des Verantwortungsbegriffs so weit gediehen zu sein, daß er von der Rechenschaftspflicht sogar getrennt werden kann, wobei Verantwortung eine weiterreichende Geltung zu-gesprochen wird. Augenfällig ist dies etwa in der Verfassung von Südafrika (1996). Mehrere Male kommt in Überschriften die Formel „Re-chenschaftspflicht und Verantwortungen“ [„Accountability and Re-sponsibilities“] vor. „Verantwortung“ wird ausschließlich mit der Prä-position „für“ [„for“], während die Präposition „vor“ nur mit „rechen-schaftspflichtig“ verwendet wird. Es ist ja sprachlich gar nicht mehr möglich, Verantwortung *vor* irgend jemandem zu tragen. Statt dessen wird das Wort „rechenschaftspflichtig“ verwendet, wenn es sich um ei-ne Kontrollinstanz handelt. „Staatliche Regierung muß rechenschafts-pflichtig sein“<sup>25</sup>, heißt es. In der Verfassung werden ganz konkrete po-litische Kontrollinstanzen genannt. Anders als etwa in deutschen Ver-fassungen nimmt dementsprechend „Verantwortung“ die Pluralform

<sup>23</sup> H. R. Niebuhr, *The Responsible Self*, mit Einleitung von J. M. Gustafson (New York, 1963), 65.

<sup>24</sup> W. Schweiker, a. a. O. [S. 3, Anm. 4], 43.

<sup>25</sup> „Public administration must be accountable.“ *Verfassung von Südafrika*, Kapitel 10.

an. Zumal im Deutschen die Pluralform eher selten benutzt wird, ist diese Entwicklung aufschlußreich. Denn der Transzendenzbezug der Verantwortung ist dabei in aller Stille fallengelassen geworden. Der Sprachgebrauch erlaubt nicht mehr, daß man von Verantwortung vor jemandem spricht. Die Säkularisierungsgeschichte der Verantwortung hat sich somit einen Schritt weiterentwickelt und tatsächlich von einer religiösen Dimension entfernt.

Statt von Gott als Urheber der Menschenrechte zu reden, wie in der von den Vereinigten Staaten im 18. Jahrhundert artikulierten Begründung, kommt in der südafrikanischen Verfassung der Begriff „Verantwortung“ erstaunlich häufig vor, nämlich über fünfzig Mal. Betrachtet man seinen Stellenwert, so läßt sich konstatieren, daß der Begriff der Verantwortung den Gottesbegriff im Laufe der Zeit ersetzt hat. Darin wird die Tragweite des Verantwortungsbegriffs ersichtlich. Seine begrenzte Tragfähigkeit wird ebenfalls ans Licht gebracht, denn eine fortschreitende Entwertung des Verantwortungsbegriffs ist zu beobachten. In der südafrikanischen Verfassung hat die Bedeutung von Verantwortung im Sinne von „Verantwortung vor“ keinen Platz mehr. Der Transzendenzbezug der Verantwortung wird somit erodiert. Bei den Personen, denen gegenüber Rechenschaftspflicht besteht, handelt es sich immer um ganz konkrete politische Instanzen. In einem derart veränderten begrifflichen Kontext ist es eigentlich nicht mehr möglich, „Verantwortung vor Gott und den Menschen“ überhaupt sinnvoll zu artikulieren.

An und für sich ist gegen diese Unterscheidung selbst nichts einzuwenden. Nach Max Scheler ist eine scharfe Trennung zwischen „Verantwortlichkeit“ und „Zurechenbarkeit“ sogar unbedingt erforderlich: „Zurechenbarkeit von Handlungen, resp. ‚Zurechnungsfähigkeit‘ eines Menschen, d. h. Fähigkeit, ein Subjekt für zurechenbare Handlungen zu sein, und sittliche ‚Verantwortlichkeit‘“, mahnt er, „sind daher aufs strengste zu scheiden.“<sup>26</sup> Scheler geht es allerdings um den Schutz der Verantwortung. „Zurechenbarkeit“ bezieht sich nach ihm auf äußere Handlungen, „Verantwortlichkeit“ aber auf deren ausübendes Subjekt. Verantwortlichkeit ist mithin keineswegs eine Folge der Zurechenbarkeit. Vielmehr geht sie dieser voraus und existiert auch ohne äußere Handlungen und deren Zurechenbarkeit. Verantwortung entsteht nicht rückwirkend von den Handlungen her, sondern durch personale Reflexion. In den Worten Schelers:

„Als ‚verantwortlich‘ für ihre Akte überhaupt (es brauchen hierbei nicht notwendig Handlungen zu sein, es können auch Gesinnungsakte, potentielle Gesinnungen, Absichten, Vorsätze, Wünsche usw. sein) erlebt sich die Person in der Reflexion auf ihre Selbstdäterschaft im Vollzug

<sup>26</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, Bd. 2 (Bern und München, <sup>5</sup>1966), 478 (Hervorhebung im Original).

ihrer Akte. Dieser Begriff wurzelt im Erleben der Person selbst und ist nicht erst auf Grund einer äußeren Betrachtung ihrer Handlungen gebildet. In dieser Reflexion allein erfüllt sich der Begriff der Verantwortlichkeit.“<sup>27</sup>

Verantwortung kann nach Scheler ohne eine Handlung, aber nie ohne Verantwortungsbewußtsein existieren. Rückschlüsse von der Handlung auf die Moralität der Person sind letzten Endes unmöglich. Dies wird bei der noch zu behandelnden Lehre über das irrende Gewissen (S. ??–??) besonders deutlich. Außerdem ist Verantwortung ontologisch früher als die Relation „vor jemand“, sie ist die Fähigkeit zu einer solchen Relation.<sup>28</sup> Nur Personen haben die Fähigkeit, verantwortlich zu sein.

Es ist unbestreitbar, daß ein Begriff wie „Verantwortung“ nicht von den Vorschriften einer demokratischen Verfassung kreiert wird. Obwohl das gesamte Recht ihn voraussetzt, ist er selbst kein Rechtsbegriff. Das Volk, das sich selbst die Verfassung und somit alle staatlichen Gesetze gibt, trägt ja Verantwortung, und zwar bereits bevor es in bestimmten Bereichen Verantwortung übernimmt. In der Verfassung Japans ist dies mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht worden. Verantwortung transzendierte die Gesetzgebung eines Staates und die Bürger des Staates. In der Demokratie ist „Verantwortung vor“ keineswegs auf das eigene Volk beschränkt.

Da Gott genau gesehen in dem Begriff der Verantwortung impliziert wird, ist es nicht unbedingt erforderlich, ausdrücklich von „Verantwortung vor Gott“ zu sprechen. Es mag in sich unverständlich erscheinen, wenn es in der Präambel der Verfassung des Landes Sachsen-Anhalt (1992) heißt: „in Achtung der Verantwortung und im Bewußtsein der Verantwortung vor den Menschen“. – Ist denn die erstgenannte Verantwortung Verantwortung vor nichts? – Zur Auslegung darf aber angenommen werden, daß nichts anderes gemeint sein kann, als in der Formulierung des *Grundgesetzes* steht. Die Auslassung des Gottesbegriffs wird wohl nicht dahin gehend zu deuten sein, als suggeriere die Aussage, es gäbe Verantwortung völlig abgelöst von jedem „vor“-Bezug. Solange man davon überzeugt ist und auf eine kritische Hinterfragung oder Begründung verzichtet, mag das gehen. Daß es aber äußerst schwierig sein dürfte, zur Achtung der Verantwortung zu erziehen – jedenfalls schwieriger, als zur „Verantwortung für die Gemeinschaft mit anderen Menschen und Völkern und gegenüber künftigen Generationen“ zu erziehen, wie es in Artikel 27 als Erziehungsziel vorgesehen ist –, liegt auf der Hand, und vielleicht ist dies

<sup>27</sup> Ebd. (Hervorhebungen im Original).

<sup>28</sup> Vgl. Ebd., 479, Anm. 1. G. Picht, a. a. O. [S. 9, Anm. 10], 320, vertritt die Ansicht, daß die doppelte Verweisung auf ein „vor“ und ein „für“ Verantwortung überhaupt erst möglich macht. „Der Begriff der Verantwortung wird durch diese doppelte Verweisung konstituiert.“

schließlich der Grund, warum die erste Verantwortung bei der Angabe des Erziehungsziels in der Verfassung von Sachsen-Anhalt keine Erwähnung mehr findet.

Wird Verantwortung von Zurechenbarkeit abgesetzt, so wird dadurch hervorgehoben, daß „Verantwortung“, wie Picht bemerkt hat, einen „eigentümlichen Überschuß“<sup>29</sup> an Bedeutung hat. Im normalen Sprachgebrauch spricht man von Verantwortung „vor“ und Verantwortung „für“. Die zwei damit ausgedrückten Dimensionen beschreibt Picht folgendermaßen: „In dem Begriff der Verantwortung liegt eine doppelte Verweisung: man ist verantwortlich *für* eine Sache oder *für* andere Menschen, und man ist verantwortlich *vor* einer Instanz, welche den Auftrag erteilt, der die Verantwortung begründet.“<sup>30</sup>

Verantwortung im heutigen Allgemeingebräuch besitzt somit eine Tragweite, die über das Haftbare hinausreicht. Und auch dies hat Picht gut erfaßt:

„Wenn man die Rechenschaft, die ein Untergebener seinem Vorgesetzten schuldig ist, ‚Verantwortung‘ nennt, so gibt man dieser Rechenschaft eine ethische Begründung, die über das rechtliche Verhältnis des Untergebenen zum Vorgesetzten hinausweist. Der Vorgesetzte erscheint als Repräsentant einer höheren Ordnung, die über die rechtlichen Verpflichtungen hinaus eine prinzipiell unabgrenzbare höhere Verbindlichkeit in Anspruch nimmt. Das gleiche zeigt sich bei der Verantwortung für eine Sache oder für andere Menschen. Auch hier bezeichnet der Begriff der Verantwortung eine nicht rechtlich, sondern ethisch begründete Fürsorgepflicht, die weit und wiederum prinzipiell unabgrenzbar über das hinausgreift, wofür man haftbar gemacht werden kann.“<sup>31</sup>

Verantwortung bedeutet nicht, daß man nur durch einen subjektiven Filter den Zugang zur objektiven Wahrheit findet. Der verantwortliche Mensch lebt *in* der Wahrheit, im Lichte der Wahrheit. Verantwortung ist die Gegenwart der Wahrheit bei dem moralischen Subjekt, d. h., sie verschränkt uns mit der Wirklichkeit. Moral ist nicht in erster Linie Gestaltung und auch nicht die Anerkennung eines Sollens, sondern Antwort auf die Ansprüche der Wirklichkeit.

Wie kein anderer hat Václav Havel sowohl den Begriff der Verantwortung wie auch die Formel „*in der Wahrheit leben*“ zu zentralen Begriffen seiner Überlegungen über den Sinn des Lebens gemacht. Er hat die Frage der persönlichen Identität mit Verantwortung verknüpft und damit eine ironische Struktur menschlicher Personalität herausgestellt: Gehorsam bewirkt freie Eigenständigkeit. Was ich für ein Mensch bin, wer ich bin, wird durch meine Reaktion auf Wahrheit und Wirklichkeit bestimmt. Die Erfahrung dieser Situation beschreibt er wie folgt:

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd., 319.

<sup>31</sup> Ebd., 320.

„Unser Handeln ist immer in gewissem Maße von Verantwortung durchleuchtet. Das Wesen dieser Verantwortung bildet die dauernde Spannung zwischen unserem ‚ich‘ als dem Subjekt unseres Handelns und der Erfahrung von etwas außerhalb von uns – irgendeines ‚Gesetzes‘ oder Richterstuhls, die unser Handeln richten, irgendeines ‚untersuchenden Auges‘, das man nicht belügen kann, weil es alles sieht und sich alles gut merkt, einer unendlich weisen und gerechten Instanz, die imstande ist, die allersubtilsten unserer Entscheidungen und ihrer Motivationen zu verfolgen, die allein sie völlig verstehen und endgültig beurteilen kann und deren (unwiderrufliche) ‚Haltung‘ für uns aus irgendeinem Grunde größere Bedeutung hat als alles andere auf der Welt. Die menschliche Verantwortung ist also, wie übrigens schon aus dem Wort selbst hervorgeht, die Verantwortung zu etwas. Wozu aber? Was ist diese allgegenwärtige, allmächtige und nicht zu täuschende Instanz und wo hat sie ihren Sitz?“<sup>32</sup>

Diese Unabgrenzbarkeit der Verantwortung, die auch in der Formel „Verantwortung vor den Menschen“ zum Ausdruck kommt, lässt sich historisch nur religiös erklären. „Die Unabgrenzbarkeit der Verantwortung gehört, wie sich zeigt, zu ihrem Wesen“, so G. Picht. „Sie erklärt sich geistesgeschichtlich daher, daß die Verantwortung jedes Menschen schlechthin vor dem Richtstuhl Christi all jene Distinktionen durchbricht, deren das endliche Denken des Menschen bedarf, um rechtliche und moralische Ordnungen zu etablieren.“<sup>33</sup> Verantwortung ist ein spezifisch menschliches Phänomen, das die elementare Situation des Menschen in der Wahrheit, in der Wirklichkeit repräsentiert. Selbst Gott vermag Verantwortung weder zu tragen noch zu übernehmen.

## 5. Verantwortung vor Gott

Ist der Mensch, wie Kant will, in Wirklichkeit nur vor sich selbst verantwortlich? Oder aber verweist Verantwortung über den einzelnen Menschen hinaus? Das *Grundgesetz* spricht an exponierter Stelle von „Verantwortung vor Gott“: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses *Grundgesetz* gegeben.“<sup>34</sup> Auf diesem Fundament werden alle politischen Gesetze gegründet.

Die Formel geht zurück auf einen Vorschlag von Theodor Heuß, der später erster Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland wurde. Zur Zeit des Entwurfs des *Grundgesetzes* war auch die noch religiöser Formel „Ehrfurcht vor Gott“ im Gespräch – diese findet

<sup>32</sup> V. Havel, *Briefe* [S. ??, Anm. ??], 205.

<sup>33</sup> G. Picht, a. a. O. [S. 9, Anm. 10], 320.

<sup>34</sup> *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Präambel*.

tatsächlich in einzelnen Landesverfassungen Verwendung.<sup>35</sup> Es dürfte gegenwärtig nicht zulässig sein, die Formel „Verantwortung vor Gott“ für überholt zu erklären, denn trotz öffentlicher Infragestellung blieb sie in der Neufassung des Grundgesetzes von 1990 unverändert. Zur gleichen Zeit hat das Bundesland Niedersachsen sie neu in seine Landesverfassung eingefügt. 1993 hat die *Verfassung des Freistaates Thüringen* sie aufgenommen.

a) *Die gegenwärtige Verlegenheit um die Formel „Verantwortung vor Gott“*

Der Einwand, es sei unzeitgemäß, von Gott in der Politik zu reden, kann nur bedeuten, dies sei für eine Anzahl von Zeitgenossen inakzeptabel. In Wahrheit ist das Volk zu dieser Frage geteilter Meinung. Mithin geht es nicht um Zeitgemäßheit, sondern um Wahrheit und Falschheit. Der Vorwurf der Unzeitgemäßheit lenkt von der Wahrheitsfrage ab. Zeitbedingt ist die Formel „Verantwortung vor Gott“ so oder so, denn sie ist gar nicht so alt, wie man annehmen könnte. Was damit gemeint ist, war der Sache nach schon am Anfang der Geschichte der Demokratie vorhanden. Der Patriot der amerikanischen Revolution James Otis verkündete, daß Parlamente in jedem Fall zu erklären hätten, was dem Wohl des Ganzen diene, aber es sei nicht die *Erklärung* des Parlaments, die dieses Wohl konstituiere. In jedem Fall müsse es eine höhere Autorität geben, nämlich Gott.<sup>36</sup> Im übrigen gehört es zum Sinn einer Verfassung, daß sie nicht jederzeit zeitgemäß sein sollte. Im Unterschied zur sonstigen Gesetzgebung darf eine Verfassung nicht unentwegt den Anforderungen der *political correctness* angepaßt werden.

Die polnische Verfassung von 1997 geht mit der gegenwärtigen Verlegenheit sachgerechter um, indem sie das Volk unumwunden aufteilt in diejenigen, „die an Gott als Ursprung von Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben“ und diejenigen, die nicht an ihn glauben. Solcher Optimismus, der es ganz offen läßt, wo die unerlässlichen Ursprünge der gemeinsam geteilten Grundwerte zu suchen sind, ist für die Demokratie kennzeichnend geworden. Selbst wenn eingeräumt wird, daß Religion zu den historischen Quellen der Demokratie gehört, will die Demokratie bekanntlich Religion nicht unbedingt als inneren Bestandteil ihres Wesens zugrunde legen.

Wer nun in der riesigen Kommentarliteratur zum *Grundgesetz* nach Erläuterungen der Formel „Verantwortung vor Gott“ sucht, dürfte über die spärlichen Ergebnisse überrascht sein. Nicht nur um den Got-

<sup>35</sup> Siehe *Verfassung des Saarlandes*, Art. 30; *Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen*, Art. 7.

<sup>36</sup> Vgl. J. Otis, „Rights of the British Colonies“, in: *Tracts of the American Revolution*, 32–33; zitiert nach B. A. Shain, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], 132.

tesbegriff herrscht zur Zeit Schweigen, auch der Verantwortungsbe- griff wird – verständlicherweise – in Mitleidenschaft gezogen. E. L. Behrendt, die meines Wissens das einzige Buch zur Eingangsformel des *Grundgesetzes* verfaßt hat, stellt fest:

„Die Gedanken der Juristen zum Grundgesetz sind, sieht man von raren Ausnahmen ab, über das Gottesbekenntnis hinweggeschritten. Von Verantwortung vor Gott spricht man nicht mehr. Die Frage nach der Verantwortung des Menschen vor dem Menschen ist dadurch richtungslos geworden. Wer nach der Ursache forscht, trifft auf Ratlosigkeit gegenüber der Gottesaussage. Die Lust der Juristen an der Kommentierung gerade der schwierigsten Begriffe stößt hier offenbar an eine Grenze. Um Gott herum gibt es heute fast nur leere Blätter. Mit dem Wort ‚Verantwortung‘ verhält es sich nicht anders; nur wird dies Defizit überdeckt vom inflationären Gebrauch des Begriffs.“<sup>37</sup>

Es gibt ausdrückliche Ablehnungen:

„Die herrschende Meinung erklärt indessen zur Frage der rechtlichen Bedeutung der Präambel unverhüllt ihre Ablehnung; pointiert nennt sie von Freytag-Lorinhofen ‚hübsch und wohlklingend, aber ohne rechtliche Bedeutsamkeit‘, und Apelt will ihr nicht einmal politische Bedeutung zugestehen.“<sup>38</sup>

Ironischerweise handelt es sich bei der Formel ursprünglich, d. h. erst vor einem halben Jahrhundert, ausgerechnet um eine Selbstverständlichkeit:

„In der Folgezeit erhielt die Präambel die verschiedensten rechtlichen Bewertungen. Das, was heute das A und O des Interesses an der Präambel ausmacht, ihre ‚rechtliche Relevanz‘, bewegte unter diesem Terminus die Schöpfer des Grundgesetzes noch nicht. Bis auf eine Ausnahme bekundeten die Beteiligten jedoch mit jeweils eigenen Worten, daß sie um die diskutierten und dann fixierten ‚konstitutiven Faktoren‘ nicht im Sinne eines pathetischen Vorspanns gerungen hatten, sondern von deren rechtlicher Erheblichkeit als etwas ganz Selbstverständli- chem ausgingen.“<sup>39</sup>

<sup>37</sup> E. L. Behrendt, *Gott im Grundgesetz. Der vergessene Grundwert „Verantwortung vor Gott“* (München, 1980), 2.

<sup>38</sup> Ebd., 22. Dieses Buch selbst scheint Verlegenheit zu bereiten, jedenfalls wird es meines Wissens von der Fachwelt nicht zur Kenntnis genommen. In dem von Maunz und Dürig herausgegebenen Kommentar zum *Grundgesetz* wird der Name der Autorin falsch geschrieben.

<sup>39</sup> Ebd., 30. „Man war sich einig, daß diese Präambel klarstellen müsse, warum ‚ge- rade dieses Grundgesetz‘ geschaffen worden war. Aus diesem Grundgedanken läßt sich die Verbindlichkeit erschließen; an zusätzlichen Argumenten aus Äuße- rungen, Schweigen und besonderen Umständen fehlt es nicht. Die Übersetzung des Vorspruchs in rechtliche Konsequenzen haben die Erzeuger ihrem Produkt offenbar als wesentliche Eigenschaft – und den Betroffenen als immanente Aufgabe – mitgeben wollen. Der ‚exzeptionelle Charakter‘ dieses Grundgesetzes verlangte eine Präambel. Darüber hat es offenbar keine Meinungsverschiedenheit gegeben. Und in der Folgezeit hat wohl auch niemand über die Existenz einer Präambel oder dieser Präambel als Gesamt Klage geführt.“ Ebd., 31.

Nun muß festgehalten werden, daß Entwicklung in der Rezeption einer Verfassung genauso normal ist wie die Dogmenentwicklung in einer orthodoxen Kirche mit einem funktionierenden Lehramt. Was der Staatsrechtslehrer Martin Kriele über die Rezeption einer Verfassung sagt, gilt genauso für die Entwicklung kirchlicher Dogmen:

„Verfassungen sind keine starren Normengefüge, sondern haben eine Geschichte. Einige ihrer Bestimmungen treten in den Vordergrund und gewinnen Leben und Bedeutung und manchmal sogar einen überraschend neuen Inhalt. Andere bleiben bedeutungslos, unangewendet und geraten in Vergessenheit. Das beruht zum Teil auf Wandlungen der parteipolitischen, ökonomischen, außenpolitischen Konstellationen, zum Teil aber auch auf Wandlungen des geistig-politisch-moralischen Bewußtseins in entscheidenden Grundfragen. Solche Wandlungen können dem verfassungsrechtlichen Grundkonsens das Fundament entziehen oder es zumindest brüchig machen.“<sup>40</sup>

Dieselbe Beobachtung hat Alexis de Tocqueville im frühen 19. Jahrhundert gemacht und darauf hingewiesen: „Verfassungen sind nur bei jungen Völkern logisch.“<sup>41</sup> Seine Erläuterung ist heute nicht weniger einschlägig als vor 150 Jahren und von daher sicherlich nicht post-modern:

„Die Zeit läßt im gleichen Volke auf die Dauer stets unterschiedliche Interessen entstehen und bekräftigt verschiedenartige Rechte. Handelt es sich alsdann um die Schaffung einer gemeinsamen Verfassung, bildet jedes dieser Interessen und Rechte ebenso viele natürliche Hindernisse, die sich der völlig folgerichtigen Durchführung irgend eines der politischen Grundsätze entgegenstellen. Nur wo Gesellschaften neu geschaffen werden, kann man daher in den Gesetzen völlig logisch vorgehen. Falls ihr ein Volk seht, das sich dieses Vorzuges erfreut, haltet es deshalb nicht vorschnell für weise; denkt eher daran, daß es jung ist.“<sup>42</sup>

Gleichwohl ist das keine Rechtfertigung für die völlige Ignorierung der Verantwortungsformel in großangelegten Nachschlagewerken. Der ausführlichste Kommentar zum *Grundgesetz*, der von R. Dolzer herausgegebene *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, enthält zur Zeit (1998) überhaupt keinen Kommentar zur Präambel, obwohl dieses Werk auf Aktualität hin konzipiert, d. h. in Form von Ringbüchern

<sup>40</sup> M. Kriele, „Die Lektion von Weimar“, in: *Die Zeit*, 25. Mai 1979, Nr. 25. E. L. Behrendt, a. a. O. [S. 23, Anm. 37], 40, führt ergänzend an: „Auch andere Debatten, die sich später an diese Eingangsworte ‚Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen‘ knüpften, sind in der Mitte der Verfassungsgeber allem Anschein nach noch nicht vorausgesehen worden: nicht die Frage, ob dieser Gott ein anderer als der christliche Gott sein könne, nicht die Frage, ob eine der Konfessionen am Gottesbezug im weltlichen Grundgesetz Anstoß zu nehmen Veranlassung habe (die protestantische an einer Charakterisierung der BRD als ‚christlicher Staat‘), nicht die Frage, ob der Staat aus dem Prinzip des Pluralismus zur religiösen Askese auch in der Präambel seiner Verfassung verpflichtet sei – alles Fragen, die in der Folgezeit aufbrachen, zum Teil schärfer gestellt als begründet.“

<sup>41</sup> A. de Tocqueville, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], I, 132.

<sup>42</sup> Ebd., 134.

angelegt ist, so daß einzelne Teile leicht ausgetauscht werden können, was auch seit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten häufig geschehen ist. Der neue Text der Präambel von 1990 ist zwar eingelebt worden, doch entbehrt auch er einer Kommentierung. Angesichts der Tatsache, daß allein der Überschrift des *Grundgesetzes* ein 46-seitiger Kommentar gewidmet wird – zum Art. 1 gibt es vergleichsweise 65 Seiten –, ist dieser Mangel schon bemerkenswert. In dem monumentalen *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland* erhält man ebenfalls keine Auskunft. Wenn die Rechtswissenschaft also nicht imstande ist, das Gesetz bis in seine letzten Wurzeln hinein zu kommentieren, dann stellt sich die Frage, wie der erforderliche Geist im Volk lebendig bleiben soll. Gelangt die Rechtswissenschaft bei der Erforschung ihrer Grundlagenfragen an eine Grenze, wo sie sich überfordert fühlt und der Theologie bedarf, wäre es angemessen, einen Theologen zu Wort kommen zu lassen. Darf der Rechtswissenschaftler sich denn für den „Urgrund des Rechts“<sup>43</sup> nicht interessieren? Gewiß kann man versuchen, auf die Frage nach dem Urgrund des Rechts zu verzichten, aber das heißt keineswegs, daß sich diese Absicht verwirklichen läßt. Die Demokratie gewährt viel Freiraum, was die Antwort angeht, aber sie verzichtet nicht auf die Frage. Klammt man die Frage aus, wird die Gesellschaft nicht aufhören, zu bestehen, aber die Demokratie wird austrocknen. An Stelle von Wahrheit werden andere Triebfedern dominieren, zum Beispiel Macht, Ansehen, Genuß, Faulheit.

Nun könnte man geneigt sein, diesen Tatbestand dahin gehend zu erklären, daß man unterstellt, es gäbe nichts zu kommentieren. Abgesehen davon, daß in der Präambel die Idee der Volkssouveränität zur Geltung gebracht wird, spricht dagegen die Tatsache, daß einige Kommentatoren doch auf die Formel eingehen. Die Wissenschaft verhält sich bezüglich dieser Frage nicht universal sprachlos. In dem von Maunz und Dürig herausgegebenen Kommentar wird grundsätzlich zur Wichtigkeit der Präambel gesagt: „Sie enthält auch Bindungen für die Rechtsanwendung. Nach Auffassung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE 5, 127) hat sie sowohl politische Bedeutung als auch rechtliche Wirkungen.“<sup>44</sup> Christian Starcks Kommentar vertritt dieselbe Meinung:

„Entgegen der früher üblichen Meinung, daß die Präambel einer Verfassung nicht zu deren Inhalt gehöre und deshalb abgesehen von ihrem eventuellen Integrationswert im eigentlich rechtlichen Sinne belanglos sei, hat sich inzwischen die Meinung durchgesetzt, daß die Präambel Bestandteil der Verfassung ist und über ihren moralischen Appellcha-

<sup>43</sup> So der Wortlaut des Anfangs der *Verfassung für Rheinland-Pfalz*: „Im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott, dem Urgrund des Rechts und Schöpfer aller menschlichen Gemeinschaft [...].“

<sup>44</sup> Rn. 7 (Lieferung vom Sept. 1991).

rakter hinaus einen *rechtlichen Gehalt* hat.“<sup>45</sup>

Und will man dagegen einwenden, daß diese Aussagen sich ausschließlich auf die Vereinigungsklausel der ursprünglichen Fassung der Präambel beziehen und somit nicht auf die Verantwortungsformel bezogen werden dürfen, so sollte ein wissenschaftliches Werk folgende Bemerkung von Starck wenigstens zur Kenntnis nehmen:

„Die Präambel enthält ein Motiv in der Berufung auf die Verantwortung vor Gott und den Menschen. [...] Zum einen steckt darin eine historische Dokumentation über die Art und Weise der Ausübung der verfassungsgebenden Gewalt. Darüber hinaus steckt in der Formel aber auch ein Staatsziel, das mit verschiedenen anderen Verfassungsnormen korrespondierend ausgelegt werden muß. Denn das Motiv soll auch in Zukunft für das Rechtsleben Wirkung haben.“<sup>46</sup>

Man braucht nicht mit Starcks Auslegung einverstanden zu sein, aber sie kommentarlos zu übergehen, entspricht nicht dem wissenschaftlichen Niveau der Staatsrechtslehre. Die Formel „Verantwortung vor Gott und den Menschen“, fügt Starck hinzu,

„enthält ein Staatsziel, das man etwa wie folgt formulieren kann: Alle staatliche Politik muß den Menschen in seiner Würde achten und in Rechnung stellen, daß er weder als Individuum noch als Kollektiv in Bezug auf die Bedingungen seiner Existenz souverän ist. Diese Absage an jeden prometheischen Größenwahn und Mahnung zur Bescheidenheit verbieten z. B. eine Politik, die den Menschen kulturrevolutionär verändern, den ‚wahren Menschen‘ erst hervorbringen will, die den im Menschen steckenden homo religiosus nicht anerkennt, der nach Anfang, Ende und Sinn des Daseins fragt, der rational nicht erklärbare Vertrauen und Hoffnung hat. Das menschliche Heil und die menschliche Erlösung sind weder individuell noch kollektiv gesehen politische Aufgaben.“<sup>47</sup>

Aber ist diese juristische Auslegung sinnvoll, wenn es in Wirklichkeit kein Wesen über dem Menschen gibt, vor dem so etwas wie Verantwortung entstehen kann? Ist die Relativierung der Volkssouveränität möglich, wenn es nichts Höheres als das Volk gibt? Ist Gott nur ein Ergebnis von Rhetorik, dann kann man nicht wahre Bescheidenheit begründen. Ist solche Bescheidenheit nicht schließlich doch eine Selbsttäuschung, wenn man voraussetzt, der Mensch selber sei der höchste Gesetzgeber? Ist der Staat identisch mit dem Haus des Menschen? Oder reicht menschliches Leben über den Staat hinaus, wie Religion unterstellt? Die Idee der Volkssouveränität bedeutet nicht Emanzipation von Theokratie, sondern markiert vielmehr die Unentbehrlichkeit von Religion in der Demokratie.

<sup>45</sup> C. Starck, *Das Bonner Grundgesetz*, Bd. 1, (München, <sup>3</sup>1985), *Präambel*, Rn. 20 (Hervorhebung im Original).

<sup>46</sup> Ebd., Rn. 21.

<sup>47</sup> Ebd., Rn. 26.

Selbst eine minimalistische Auslegung der Formel wird die Einsicht wohl einschließen, daß die Volkssouveränität, die der Demokratie zugrunde liegt, keine absolute ist. Und wenn dem so ist, dann muß es Wirklichkeit über den Menschen hinaus geben, der er sich wahrheitsgemäß zu fügen hat. „Demokratie ist der notwendige Ausdruck der Demut, in welcher alle Personen und Institutionen für verantwortlich vor einer transzendenten, unvollkommen erkannten Absicht gehalten werden“, schreibt Richard John Neuhaus.<sup>48</sup> Der Wille des Volkes ist demnach nicht die allerletzte Instanz. Anders betrachtet: Eine illegitime Tyrannie des Volkes ist eine von der Demokratie selbst anerkannte Möglichkeit. Demgemäß erklärt der von Schmidt-Bleibtreu und Klein herausgegebene Kommentar: „Der Verfassungsgeber erkennt damit an, daß er nicht Träger einer absoluten Volkssouveränität ist, sondern in Verantwortung vor Gott an die unverbrüchlichen Menschenrechte gebunden ist.“<sup>49</sup> In Verbindung mit der Gottesbezogenheit erhalten die Menschenrechte ihren absoluten Bindungscharakter. In einer rein sozialistisch definierten Gesellschaft ist die Tyrannie des Volkes, vor der die demokratischen Strukturen schützen sollten, undenkbar, ja ein Oxymoron. Sind Menschenrechte nur von Menschen gemacht worden, oder leiten sie sich von der Gesellschaft ab, so stehen sie auf schwachem Boden. Das Bestehen eines Rechtsstaates genügt allein nicht, denn mit der Etablierung eines Rechtsstaates werden die Menschenrechte unter Umständen geachtet und geschützt, aber nicht erklärt. Wird, anders betrachtet, der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und der in den Pointierungen „Gott“ und „Menschenwürde“ in Erscheinung tretenden transzendenten Absolutheit vom Volk nicht mehr verstanden, denkt das Volk das Heilige nicht mehr, und hat es dafür keinen angemessenen Ersatz, so sind die absehbaren politischen Folgen verhängnisvoll. Bedenkenswert ist die folgende Ergründung dieses Zusammenhangs von dem Münchener Politikwissenschaftler Hans Meier:

„Das Grundgesetz bekannte sich zu einer wertgebundenen Ordnung. Es stellte den Menschen und seine Würde in den Mittelpunkt all seiner Regelungen. [...] Manche Entwicklungen lassen Zweifel darüber aufkommen, ob dieses Bewußtsein noch genügend tief in unserem Volke vorhanden ist. Wo die Wertordnung des Grundgesetzes nicht mehr verstanden, ja abgelehnt und bekämpft wird, [...] da gerät dieser Staat als Hort der Freiheit und des Rechtes für den Menschen in Gefahr.“<sup>50</sup>

In einem Leitartikel auf der ersten Seite mit der Überschrift „Ver-

<sup>48</sup> R. J. Neuhaus, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], 116.

<sup>49</sup> B. Schmidt-Bleibtreu u. F. Klein, *Kommentar zum Grundgesetz*, unter Mitarbeit von H. B. Brockmeyer (Neuwied/Kriftel/Berlin, <sup>8</sup>1995), 110.

<sup>50</sup> H. Meier, „Politik – oder die Zukunft der Freiheit“, in: *Streiflichter zur Zeit. Was bringen die 80er Jahre?* (Freiburg i. Br., 1980), 124.

antwortung vor Gott“ hat die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*<sup>51</sup> diese Frage gestellt: „Ist die Einzigartigkeit der Person ohne den Glauben an Gott zu erklären? Antwortet der Mensch nur sich selbst, wenn er etwas verantwortet?“ Beobachtungen dieser Art lassen ahnen, woher die öffentliche Verlegenheit um die Verantwortungsformel röhrt. Und wenn im übrigen eine Tageszeitung die Frage aufwirft, dürfte sie kaum unzeitgemäß sein.

Kann die von der Demokratie geforderte Anerkennung absoluter Verbindlichkeiten nachvollziehbar sein ohne religiöse Begründung? Gemeint ist nicht die Art religiöser Begründung, die normalerweise als „Theokratie“ bezeichnet wird, sondern eine fundierte Moral der Verantwortung. Die Idee der Menschenwürde, die nicht nur von religiös denkenden Menschen geschätzt wird, schützt vor einer positivistischen Theokratie. Ein Gottesbezug, der die Form von Verantwortung hat, ist nicht das, was man gemeinhin mit „Theokratie“ im Sinne hat. Richtig verstanden stellt sich berechtigterweise die Frage, ob es möglich ist, „Verantwortung“ zu denken, ohne Gott zu implizieren? Die in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* erschienene Stellungnahme von Kurt Reumann antwortet: „Die Anrufung Gottes in der Präambel zeigt, daß die Garantie des Religionsunterrichts nicht etwa ein Fremdkörper in der Verfassung ist. Das Menschenbild des Grundgesetzes ist ohne den christlichen Goldgrund nicht zu verstehen.“<sup>52</sup>

Das soll nicht heißen, daß Verantwortung unbedingt christlich gedacht werden muß. Der Jude Viktor E. Frankl vertritt z. B. in einer eindrucksvollen Stellungnahme, der er folgendes Zitat von Oscar Wilde als Motto voranstellt: „Überhaupt nichts in der ganzen Welt ist sinnlos, am allerwenigsten das Leiden“, eine theistische Deutung, die von der Spezifität einer jüdischen oder christlichen Theologie absieht; der Antwortcharakter von Verantwortung bleibt für ihn ausschlaggebend:

„Vorhin war die Rede davon, daß der Mensch nicht zu fragen hat, was er vom Leben noch zu erwarten habe, sondern daß das Leben *auf ihm* wartet. Man kann dies auch so formulieren: Letzten Endes hat der Mensch nicht zu fragen, was der Sinn seines Lebens sei, sondern er hat sich zu erleben als den vom Leben her Befragten; das Leben fragt *ihn*, das Leben stellt *ihm* die Fragen, und es ist an ihm, am Menschen gelegen, diese Fragen zu beantworten, indem er sein Leben *verantwortet*.“

Mitunter wird der Mensch nicht bloß gefragt, sondern geprüft, und dies ist dann der Fall, wann immer er mit schicksalhaft notwendigem Leiden konfrontiert ist.

Nun erhebt sich die Frage, ob das Leben auch die letzte und nicht etwa nur die vorletzte Instanz ist, die ihn fragt. So oder so ist das Leben eine Frage, ist das Leben eine Aufgabe, und der religiöse Mensch unterscheidet sich vielleicht bloß darin vom (scheinbar) irreligiösen, daß er

<sup>51</sup> K. Reumann, „Verantwortung vor Gott“, Samstag, den 18. Januar 1992, Nr. 15/3 D, S. 1.

<sup>52</sup> Ebd.

sein Dasein nicht bloß als Aufgabe erlebt, sondern als Auftrag, und das heißt, daß er jene Instanz, die ihm die Aufgabe stellt, die ihm den Auftrag gibt, mit hinzuerlebt. Seit Jahrtausenden nennt man diese Instanz Gott.“<sup>53</sup>

Worauf es ankommt, ist die Anerkennung der grundsätzlichen Abhängigkeit menschlichen Daseins. Bewußte Entscheidungen werden in Gestalt von Antworten vollzogen. Läßt sich ein solcher Zusammenhang letztlich atheistisch verstehen? Wie weit reicht die demokratische Tugend der Toleranz? C. Starck nimmt wie folgt Stellung:

„Mit der Formel als Motivation ist weder eine Verpflichtung auf das Christentum oder auf einen persönlichen Gott zum Ausdruck gebracht noch die Bundesrepublik als christlicher Staat charakterisiert. Solch ein Verständnis verbietet sich schon im Hinblick auf die Glaubensfreiheit.“<sup>54</sup>

Ein bekanntes Beispiel für eine gottlose Deutung von Verantwortung, d. h. eine rein menschliche Reduktion, bietet Hans Jonas: „Primär ist Verantwortung von Menschen für Menschen. [...] Das Urbild aller Verantwortung ist die von Menschen für Menschen.“<sup>55</sup>

Was vermieden werden muß, ist die Erhebung des Menschen bzw. des Volkes an die Stelle Gottes. Wie auch immer sie begründet wird, ist die Relativierung der Moral im Bereich der Politik unabdingbar. Zu Recht konstatiert Kurt Reumann:

„Weil die Anrufung Gottes verhindert, daß ein endlicher Moralismus zur Staatsmoral verabsolutiert wird, enthält sie auch eine Freiheitsgarantie für Nichtgläubige. Der Gottesbezug macht bescheiden: Der Mensch ist fehlbar, seine Werke sind unvollkommen, und auch das Recht des Staates ist nur etwas ‚Vorletztes‘.“<sup>56</sup>

Der Verweis auf einen Gott, vor dem Verantwortung getragen wird, gewährleistet diese Bescheidenheit. „Der Gottesbezug ist der Anker nicht nur der Verfassung, sondern auch allen Sinns, jeder Moral.“<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Stellungnahme in: *Die Kraft zu leben. Bekenntnisse unserer Zeit* (Gütersloh, 1964), 75 (Hervorhebungen im Original). Weitere Ausführungen von Frankl siehe unten, S. 47; ??–??.

<sup>54</sup> C. Starck, a. a. O. [S. 26, Anm. 45], Rn. 25.

<sup>55</sup> H. Jonas, *Prinzip Verantwortung* (Frankfurt am Main, 1989), 184.

<sup>56</sup> K. Reumann, „Ohne Gott ist alles erlaubt“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, den 10. Januar 1994, S. 1.

<sup>57</sup> Ebd. Der Gedanke wird dann folgendermaßen ausgeführt: „Leszek Kolakowski hat Dostojewskis Werk auf den Nenner gebracht: ‚Falls es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt.‘, und er hat in seinem nach dieser Sentenz titulierten Buch hinzugefügt, das sei nicht nur als moralische Regel gültig, sondern auch als erkenntnistheoretisches Prinzip. Gibt es überhaupt Wahrheit, wenn Gott nicht die Wahrheit und die Wahrheit nicht göttlich ist? [...] Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts haben gelehrt, wohin es führen kann (führen muß?), wenn Menschen sich an die Stelle Gottes erheben und dekretieren, was Moral sei. [...] Dabei ist die Warnung, daß ohne Gott alles erlaubt sei, notwendiger denn je. Der Mensch experimentiert mit sich selbst: Frauen tragen noch im hohen Alter, nach der natürlichen Gebärfähigkeit, Kinder aus; man kann das Geschlecht der Kinder bestimmen, indem man für

Was sich zu dieser Frage ohne großes Aufheben behaupten lässt, ist, daß Religion – zumindest faktisch – die einzige wirksame Instanz in unserer Kultur gegen den totalitären Staat darstellt. Die autonome Pflichtmoral der Aufklärung appelliert an die Einsicht, aber liefert keine Begründung der Moralität selbst. Menschenrechte werden nicht lange Respekt erheischen, wenn sie einfach als Konkurrenten des Gemeinwohls verstanden werden. Ohne Religion lässt sich der Einzelne kaum als etwas Absolutes erkennen. Es ist dementsprechend kein Wunder, wenn Religion so verbissen attackiert und aus dem öffentlichen Leben gedrängt wird. Repräsentiert der Sozialismus die Verabsolutierung des Gemeinwohls und die letztendliche Relativierung des Individuums, dann ist Religion, wie Marx folgerichtig meinte, der erste Feind des Sozialismus. Mag es sich um Demokratie oder eine andere Staatsform handeln, „das Christentum kann dem Staat nicht gleichgültig sein“<sup>58</sup>.

Der New Yorker Priester Richard John Neuhaus unterstreicht diese Einsicht nachdrücklich: „Von allen Institutionen in der Gesellschaft ist allein Religion imstande, sich auf eine transzendenten Autorität gegen den Staat zu berufen.“<sup>59</sup> In den Augen derjenigen, die eine einheitliche Gesellschaft wollen, ist Religion der einzige wirkliche Störfaktor. Will man Religion entkräften, so bleibt einem nach Neuhaus nichts anderes übrig, als Religion zu einer Privatsache zu erklären; auf keinen Fall darf sie eine gesellschaftliche Geltung behalten. Da eine wertfreie Existenz unmöglich ist, ist es nach ihm außerdem notwendig, den Staat als Ursprung und Träger von Werten anstelle der Religion zu setzen. Deshalb muß der Staat, so Neuhaus, diejenigen Werte aus der öffentlichen Diskussion und Urteilsbildung ausklammern, die leicht mit Religion in Verbindung gesehen werden können, denn sonst besteht die Gefahr, daß die öffentliche Meinung sich an Religion als eigenständige Quelle moralischer Autorität wendet. Er gelangt zur folgenden Schlußfolgerung:

„In den Augen des Staates ist das gefährliche Kind heute nicht das Kind, das darauf aufmerksam macht, daß der Kaiser keine Kleider anhat, sondern das Kind, das sieht, daß des Kaisers Kleider der moralischen Autorität von der Religion, die er aus dem öffentlichen Forum verbannt hat, beraubt worden sind.“<sup>60</sup>

künstliche Befruchtungen die Samenzellen auswählt; ja, man kann menschliche Embryonen klonen, also lebende Abziehbilder herstellen und damit bestimmte Individuen in Serie züchten. Die Reproduzierbarkeit des Menschen zieht unsere Vorstellungen von der unverwechselbaren Person in Zweifel und damit auch den Glauben an die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch. Wie soll das enden? Wo ist oben, wo unten?“ Ebd.

<sup>58</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), „Christentum und politische Kultur – Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum“ (Hannover, 1997).

<sup>59</sup> R. J. Neuhaus, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], 155.

<sup>60</sup> Ebd.

b) *Die ausreichende Wirksamkeit des Wortes „Gott“*

Selbst wenn man Gott zu einem bloßen Wort ohne Inhalt reduzieren will, scheint die Wirkung auf die Politik noch ausreichend zu sein. Zumindest vertrat ein Theologe wie Karl Rahner die Meinung, daß das Wort „Gott“, ohne Berücksichtigung der wirklichen Existenz Gottes, einen Einfluß auf das Selbstbewußtsein hat, der zumindest die erforderliche Bescheidenheit herbeiführt. Mit einem Argument, das an den ontologischen Gottesbeweis erinnert, der von dem Begriff Gottes, mit einem minimalistischen, konsensfähigen Inhalt, ausgeht und dadurch dessen Existenz erschließen will, schreibt Rahner: „Das Einfachste und Unausweichliche in der Gottesfrage ist für den Menschen die Tatsache, daß in seinem geistigen Dasein das Wort ‚Gott‘ gegeben ist. [...] Daß es dieses Wort gibt, das allein ist schon des Nachdenkens wert.“<sup>61</sup> Auch ein ausdrücklicher Atheismus verwendet das Wort, andernfalls wäre der Atheismus selbst sinnlos. Und selbst wenn der Glaube an die Existenz Gottes abgenommen hat, bleibt das Wort als Wort heute noch unbestritten bestehen. „Es ist immer noch da, dieses Wort, es hat Gegenwart. Hat es auch Zukunft?“<sup>62</sup>, fragt Rahner. Daß das Wort gewissermaßen undefiniert ist, d. h. den Charakter eines bloßen Wortes zu haben scheint, ist für Rahner nicht entscheidend, zumal gerade die Konturlosigkeit des Wortes im heutigen Gebrauch die Namenlosigkeit Gottes eigentlich gut ausdrückt. Die Tatsache, daß das Wort nicht auf eine Realität hinweist, die sich in der vertrauten Welt orten läßt, erweist sich als Vorteil.

„So ist das antlitzlos gewordene, d. h. das von sich selber her an keine bestimmte Einzelerfahrungen mehr appellierende Wort ‚Gott‘ doch gerade in der richtigen Verfassung, daß es uns von Gott reden kann, indem es das letzte Wort vor dem Verstummen ist, in welchem wir es durch das Verschwinden alles benennbaren einzelnen mit dem gründenden Ganzen als solchem zu tun haben.“<sup>63</sup>

Allein die Existenz des bloßen Wortes ist also hilfreich.

Denkbar ist dennoch, daß das Wort eines Tages aus der Sprache verschwindet. Was wäre die Konsequenz, gäbe es tatsächlich das Wort „Gott“ nicht mehr? Rahners Antwort ist nicht nur für die Grundlage der Demokratie verheerend: „Dann ist der Mensch nicht mehr vor das eine Ganze der Wirklichkeit als solcher und nicht mehr vor das eine Ganze seines Daseins als solchen gebracht. Denn ebendies tut das Wort ‚Gott‘ und nur es.“<sup>64</sup> Das bloße Wort hält die Frage nach dem Ganzen und seinen Auswirkungen wach, und das Stellen der Frage ist schon allein ausschlaggebend: „Eigentlich existiert der Mensch nur als

<sup>61</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg/Basel/Wien, 1976), 55.

<sup>62</sup> Ebd., 57.

<sup>63</sup> Ebd., 56.

<sup>64</sup> Ebd., 57.

Mensch, wo er wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende und verneinte Frage ‚Gott‘ sagt.“<sup>65</sup> Rahners Erklärung dafür ist präzis:

„Denn das Wort ‚Gott‘ stellt das Ganze der Sprachwelt, in der die Wirklichkeit für uns anwest, in Frage, da es zunächst einmal nach der Wirklichkeit als ganzer in ihrem ursprünglichen Grund fragt und die Frage nach dem Ganzen der Sprachwelt in jener eigentümlichen Paradoxie gegeben ist, die gerade der Sprache eigen ist, weil sie selbst ein Stück der Welt und zugleich deren Ganzes als Bewußtes ist.“<sup>66</sup>

Entsprechend radikal ist seine Schlußfolgerung: „Der absolute, selbst seine Vergangenheit tilgende Tod des Wortes ‚Gott‘ wäre das von niemandem mehr gehörte Signal, daß der Mensch selbst gestorben ist.“<sup>67</sup> Anders ausgedrückt: Der Mensch hätte gerade seine Würde ausgemerzt, und lebte weiter.

Da der Mensch auf seine Beziehung zur Wirklichkeit absolut angewiesen ist, diese Beziehung das Wesen seines Menschseins ausmacht, würde der Mensch, so Rahner, sein Menschsein, d. h. seine Würde, vergessen haben. „Der Mensch hätte das Ganze und seinen Grund vergessen, und zugleich vergessen, daß er vergessen hat. Wir können nur sagen: Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.“<sup>68</sup> Für eine so geprägte Gesellschaft, die vielleicht sogar einem Ameisenstaat der Gerechtigkeit und des Friedens gliche, wäre das ganze geistige und kulturelle Leben, geschweige denn die Demokratie, sinnlos geworden. „So wäre es ja vielleicht [...] auch denkbar, daß die Menschheit in einem kollektiven Tod bei biologischem und technisch-rationalem Fortbestand stirbt und sich zurückverwandelt in einen Termitenstaat unerhört findiger Tiere.“<sup>69</sup>

Wenn Rahners Analyse nur teilweise zutrifft, erhellt sie die Bedeutung des Gottesbegriffs in der Demokratie auch dann, wenn die Verfassung und der Staat das Wort nicht näher definierten, sondern völlig offen lassen. Das Wort „Gott“ ist nicht einfach ein menschliches Produkt. „Es schafft eher uns, weil es uns zu Menschen macht.“<sup>70</sup> Das Sein des Menschen kommt in Form einer Antwort zustande; die Menschenwürde besteht in einer Art Widerspiegelung. Für die Belange der Demokratie ist es genug, sich der Gottesfrage bewußt zu sein. Dieses Bewußtsein hält schon das Wort „Gott“ wach. Eine inhaltliche Offenbarung oder Gotteserkenntnis ist infolgedessen nicht unbedingt erforderlich.

<sup>65</sup> Ebd., 58.

<sup>66</sup> Ebd., 59.

<sup>67</sup> Ebd., 58.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd., 60.

### c) Unrechtes Recht

Es gibt aber noch einen weiteren Aspekt, unter dem die in der Idee der Verantwortung gemeinte Struktur ersichtlich wird. Heute wird kaum jemand leugnen, daß es Verantwortungslosigkeit geben kann, obwohl man dabei durchaus im Rahmen des geltenden staatlichen Rechtes bleibt. Die unbestrittene Tatsache, daß ein ordnungsgemäß erlassenes Gesetz es vorschreibt, gilt nicht für jedwede Untat als Entschuldigung. Die Idee des Zivilungehorsams bezeugt, daß wir wissen, daß es eine höhere Verantwortung gibt, die jenseits der Legalität liegt und über diese bestimmt. Man spricht paradoixerweise von der Existenz des „unrechten Rechtes“. Steffen Heitmann bezeichnete es als „eine der zentralen Fragen“, „wie ein Rechtsstaat mit vorrechtsstaatlichem Unrecht umgeht, umgehen kann und umgehen darf“<sup>71</sup>.

Auf diesen Zusammenhang hatte 1946 nach den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus Gustav Radbruch, einer der bedeutendsten Juristen der Weimarer Republik, aufmerksam gemacht. Die Einsicht in die Differenz von gesetzlichem Unrecht und übergesetzlichem Recht richtet sich gegen den sogenannten Rechtspositivismus und beruft sich auf Gesetze, die – wenngleich gesetzeskonform – gegen elementares Menschenrecht verstößen, mit anderen Worten, gegen die Menschheit. Radbruch erläutert es folgendermaßen:

„Die überkommene Auffassung des Rechts, der seit Jahrzehnten unter den deutschen Juristen unbestritten herrschende *Positivismus* und seine Lehre ‚Gesetz ist Gesetz‘, war gegenüber einem solchen Unrecht in der Form des Gesetzes wehrlos und machtlos; die Anhänger dieser Lehre waren genötigt, jedes noch so ungerechte Gesetz als Recht anzuerkennen. Die Rechtswissenschaft muß sich wieder auf die jahrtausendealte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung besinnen, daß es ein höheres Recht gebe als das Gesetz, ein Naturrecht, ein Gottesrecht, ein Vernunftrecht, kurz ein übergesetzliches Recht, an dem gemessen das Unrecht Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen ist.“<sup>72</sup>

Radbruch selbst nimmt hier eine religiöse Dimension wahr:

„Wie schwach ein Recht ist, das der religiösen Weihe entbehrt, das haben wir in den schweren Zeiten nationalsozialistischer Rechtsverachtung bitter genug erfahren. Die katholische Lehre hat es an einer religiösen Untergründung des Rechts nie fehlen lassen: Schon durch die göttliche Schöpfung ist mit den Naturgesetzen das natürliche Recht der

<sup>71</sup> S. Heitmann, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], S. 6.

<sup>72</sup> G. Radbruch, „Die Erneuerung des Rechts“, in: *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute*, hrsg. von R. Spaemann (München/Zürich, 1987), 270–279, hier: 271–272 (ebenfalls in: *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, hrsg. von W. Maihofer [Darmstadt, 1966], 8–16). Vgl. A. Kaufmann, „Die Radbruchsche Formel vom gesetzlichen Unrecht und vom übergesetzlichen Recht in der Diskussion um das im Namen der DDR begangene Unrecht“, in: *Neue Juristische Wochenschrift*, 48 (1995), 11. Jan. 1995, S. 81–91.

Welt eingestiftet, und göttliche Offenbarung hat der Kirche ihr eigenes Recht gegeben.“<sup>73</sup>

Gerade in Religion kann eine politische Revolution – auch gegen einen Rechtsstaat – ihre Begründung finden. Die Präsenz der Kirche in einer Gesellschaft ist die Verkörperung der Relativität von Gesetz, Staat und Gesellschaft. Für jemanden, der das menschliche Recht an oberste Stelle setzen will, ist die Kirche eine Provokation.

## 6. „Verantwortung für die Welt“ oder „Verantwortung vor Gott“?

Wie beinahe jedes moralische Ideal, besitzt auch die Idee der Verantwortung eine Anziehungskraft, die sich eignet, Menschen zu verführen. Die Entwurzelung der Moral durch die neuzeitliche Substanzifizierung der Verantwortung – und ihrer damit gegebenen Verselbständigung – läuft nicht ohne Konsequenzen ab. Die Säkularisierung Gottes entgeht nicht der Selbstbestrafung. In letzter Zeit hat diese Entwicklung dazu geführt, daß die Idee „Weltverantwortung“ aufgetreten ist. Diese hat den Anschein moralisch zu sein, aber sie leidet unter einem Mißverständnis, das gerade von der Gottlosigkeit der Moral begünstigt wird. Mit der Idee der Verantwortung für die Welt, d. h. für das Ganze, übernimmt der Mensch eine Zuständigkeit, die das christliche Weltverständnis Gott zuspricht. Wer so handelt, daß er das Wohl des Ganzen im Auge hat, nimmt die Perspektive Gottes ein und übernimmt insofern die Zuständigkeit Gottes – ein Vorgang, der nie gut ausgeht, vielmehr zwangsläufig zu Verlusten für den Menschen führt. Dafür ist das heute beliebte Ideal der Weltverantwortung, mit seinem Glanz der Moralität, ein einschlägiges Beispiel.

Genau betrachtet ist der Ausdruck „Weltverantwortung“ eigentlich ein Oxymoron. Wer für alles verantwortlich ist, ist nicht mehr imstande, gegenüber irgendeiner höheren Instanz Verantwortung zu tragen, zumal er selbst die höchste Instanz sein muß. Denkt man die höchste Instanz hingegen als Gott, so wird es klar, warum der Verantwortungsbegriff nicht anwendbar ist. Was ist dann gemeint, wenn man „Verantwortung für die Welt“ Menschen zuspricht? Nachvollziehbar ist ein solcher Vorgang, wenn man ihn als Beispiel eines Säkularisierungsprozesses begreift. Der Mensch setzt sich an die Stelle Gottes, übernimmt die Aufgaben Gottes, will aber dabei die Moral nicht oppern. Vorläufig also versucht er den Begriff der Verantwortung zu behalten, während er Gott für überflüssig erklärt. Er stellt sich eine moralische Beziehung zur Wirklichkeit vor. Die Versuchung trägt zugegebenermaßen den verführerischen Glanz der Wahrheit. Der menschli-

<sup>73</sup> G. Radbruch, a. a. O. [Anm. 72], 278.

che Wille identifiziert sich mit dem Willen Gottes. Wer Verantwortung für das Ganze wahrnimmt, will das objektiv Richtige schlechthin in den Blick fassen. Er ist nicht mehr auf eine subjektive Sichtweise beschränkt. Ist das nicht die höchste Moralität? Wollen, was Gott will. Thomas von Aquin stellt sich die Frage in solcher Form – was an sich schon überrascht –, und antwortet mit einer Verneinung. Seine Stellungnahme wirft etwas Licht auf unser Problem.

a) *Muß ein Mensch wollen, was objektiv richtig ist, d. h., was Gott will?*

Es ist für einen christlichen Heiligen selbstverständlich, daß das, was Gott will, das objektiv Richtige ist. Ferner sind die meisten Christen ebenfalls davon überzeugt, daß der einzelne Mensch wollen soll, was Gott will. Die befremdende Verneinung dieser Ansicht führt eine notwendige Differenzierung herbei. Denn wenn man sich das Sittengesetz als eine objektive Norm vorstellt, die gleichsam in der Natur der Dinge enthalten und für alle Menschen gleichermaßen verpflichtend ist – so etwa wie Naturrecht oft verstanden wird –, dann erscheint Weltverantwortung als das moralische Ideal schlechthin. Da wir aber eine solch umfassende Wahrheitsperspektive in Wirklichkeit nicht einnehmen, hat das zur Folge, daß für uns nicht eine Moral der Weltverantwortung, sondern nur eine Moral der Verantwortung in Frage kommt. Da wir nicht im Besitz der Wahrheit selbst stehen, ist „Verantwortung“ gerade die menschengemäße Weise, sich *in* der Wahrheit zu verhalten.

Die Problematik eines solchen Unternehmens, d. h. „Weltverantwortung“, hat Thomas von Aquin exakt durchschaut. Freilich überrascht es, wenn der Heilige sich mit der Frage ausdrücklich konfrontiert, ob wir immer wollen müssen, was Gott will?<sup>74</sup> In seinen Augen ist die Frage, ob ein Mensch wollen soll, was Gott will, zweideutig und muß genauer gestellt werden. Wenn zum einen „Wollen, was Gott will“, bedeutet „Wollen, was Gott will, daß es geschieht“, dann antwortet Thomas negativ. Seine Begründung geht davon aus, daß wir im Einzelfall nicht wissen, was Gott will, d. h., wovon Gott will, daß es geschieht. Kategorisch und lapidar schreibt er: „Im Konkreten wissen wir nicht, was Gott will.“<sup>75</sup> Zum anderen aber dürften wir es nicht ohne weiteres wollen, selbst wenn wir es wüßten.

Der springende Punkt der Überlegungen des Thomas liegt in der Rolle der individuellen Vernunft. Der menschliche Wille kann sich zwar auf reale Gegenstände, z. B. mögliche Handlungen, außerhalb der einzelnen Person beziehen, aber genau gesehen erfolgt dies nur durch Vermittlung der Vernunft. Der Wille bezieht sich nur auf Gegenstände, sofern sie ihm durch die Vernunft vergegenwärtigt werden. „Der Wille ist in der Weise auf sein Objekt bezogen“, lehrt Thomas,

<sup>74</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, Frage 19, Artikel 10.

<sup>75</sup> Ebd., zu 1.

„wie ihm dieses von der Vernunft vorgestellt wird.“<sup>76</sup> Diese Angewiesenheit des Willens auf die Vernunft führt zu einer Mehrdeutigkeit. „Es kann aber etwas von der Vernunft auf verschiedene Weise betrachtet werden, so daß es in der einen Hinsicht gut, in einer anderen jedoch nicht gut ist.“<sup>77</sup> Damit ist eine unumgängliche Subjektivität der Moral vorgegeben. Es kann also durchaus auftreten, daß eine Person eine bestimmte Handlung gutheißt, während eine andere dieselbe Handlung für verwerlich erachtet, ohne daß allein deshalb die moralischen Bedenken der beiden Personen konträr wären. Denn „wenn daher jemandes Wille etwas will, insofern es gut ist, so ist dieser Wille selbst gut; wenn der Wille eines anderen mit Bezug auf dasselbe will, daß es nicht sei, insofern es schlecht ist, so wird dieser Wille ebenfalls gut sein“<sup>78</sup>. Und umgekehrt:

„Es liegt kein Widerstreit in den Willen, wenn mehrere verschiedenes, aber unter verschiedenem Gesichtspunkt wollen, sondern nur dann, wenn von dem einen etwas unter einer Hinsicht gewollt und von dem anderen nicht gewollt wird. Nur darin läge ein Widerstreit der Willen; dies ist aber hier nicht der Fall.“<sup>79</sup>

Der objektive Wert der in Betracht gezogenen Handlung ist schließlich nicht ausschlaggebend. Man kann es so ausdrücken: Das Wahrheitsverhältnis des Verstandes ist in diesem Zusammenhang von dem Wahrheitsverhältnis des Willens zu unterscheiden. Das heißt, der Charakter einer Person wird nicht unmittelbar durch ihre Handlung an sich bedingt. Da diese Unterscheidung, die sich schließlich um das Verständnis der Menschenwürde dreht, in der Demokratie unverzichtbar ist und am Ende des vorliegenden Buches wieder zur Sprache kommen wird, lohnt es sich, die Zusammenhänge möglichst genau in den Blick zu fassen.

Als Beispiel vergleicht Thomas die Intention eines Richters mit der Intention der Ehefrau eines angeklagten Verbrechers. Was der Richter wollen soll, ist Gerechtigkeit, hat er ja das Gut der Gesellschaft insgesamt im Auge. Die Ehefrau oder etwa der Sohn des Verbrechers sollen eine andere Perspektive einnehmen, wobei sie sich gegen die Bestrafung (im Beispiel des Thomas die Hinrichtung) wehren sollen. Der Richter hat das Gut der Gesellschaft, die Ehefrau oder der Sohn das Gut der Familie im Sinne. Die Bestrafung wird also von dem einem unterstützt, vom anderen abgelehnt, und dabei haben beide Parteien einen guten Willen, welcher Gutes will. In den Worten des Thomas:

„So hat beispielsweise ein Richter einen guten Willen, wenn er die Tötung des Verbrechers will, weil es gerecht ist; der Wille eines anderen aber, etwa von dessen Ehefrau oder Sohn, der nicht will, daß er

<sup>76</sup> Ebd., *corpus*.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd., zu 3.

hingerichtet wird, insofern Töten von Natur aus schlecht ist, ist ebenfalls gut.“<sup>80</sup>

Die Reichweite der Verantwortung ist eben individuell bestimmt, so daß Verantwortung im Widerspruch zur Verantwortung stehen kann.

„Der Richter trägt nämlich für das Gemeinwohl Sorge, d. h. für die Rechtigkeit; und deshalb will er die Hinrichtung des Verbrechers; dies hat den Charakter des Guten im Hinblick auf die Ordnung der Gemeinschaft; die Ehefrau des Verbrechers muß hingegen das private Wohl der Familie im Auge haben; von daher will sie, daß ihr Ehemann nicht als Verbrecher hingerichtet wird.“<sup>81</sup>

Was das Wohl der ganzen Welt betrifft, so folgert der Aquinate, daß, wenngleich dies der Gegenstand eines Wollens sein kann, eine solche Betrachtungsebene jedoch die Reichweite menschengemäßer Verantwortung übersteigt:

„Das Gut der ganzen Welt ist nun aber das, was von Gott erfaßt wird, der ja der Schöpfer und Lenker der Welt ist. Daher will er alles, was er will, im Blick auf das allen gemeinsame Gute, das sein Gutsein selbst ist; dieses ist nämlich das Gut der ganzen Welt. Die Erfassungsweise des Geschöpfes geht aber seiner Natur gemäß auf ein besonderes Gut – wie es seinem Wesen entspricht.“<sup>82</sup>

So kann es sich ergeben, daß „etwas in einer besonderen Hinsicht gut sein kann, was in einer umfassenden Hinsicht nicht gut ist – und umgekehrt“<sup>83</sup>. Da es sich um zwei Ebenen handelt, kann dieselbe Handlung zugleich moralisch gut und schlecht sein, ohne daß ein Widerspruch vorliegt. Die Beschränktheit der individuellen Verantwortung erklärt „die Möglichkeit, daß die verschiedenen Willen von verschiedenen Menschen, die auf Entgegengesetztes gehen, gleichwohl gut sind, so sie nämlich in verschiedenen eingeschränkten Hinsichten etwas wollen oder nicht wollen“<sup>84</sup>.

Von daher lassen sich die Zusammenhänge verdeutlichen, die bestimmen, was ein guter bzw. schlechter Wille ist, und somit, was ein guter oder schlechter Mensch ist. Der Mensch lebt in zwei Dimensionen, nämlich, bildhaft gesprochen, in der horizontalen und in der vertikalen. Der gute Mensch lebt *in* der Wahrheit; die Wahrheit selbst transzendierte ihn. Erkennen kann er sie nicht, wohl aber kann er sie lieben. Darin liegt seine Würde. Seine Entscheidungen sind auf etwas Gutes im konkreten bezogen, aber er kennt das Gute schlechthin im abstrakten, und zwar als den Sinn der konkreten Entscheidungen. Das Wollen ist gut, wenn es beide Dimensionen berücksichtigt, das heißt, wenn es das Konkrete gerade deshalb will, weil es eben als gut betrachtet wird,

<sup>80</sup> Ebd., Artikel 10, *corpus*.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd.

d. h., weil es in der gegebenen Situation das Gute verkörpert. Thomas spricht von der „Materialität“ und „Formalität“ des Wollensaktes:

„Der Wille eines Menschen, der irgendein eingeschränktes Gut will, ist aber nur dann recht, wenn er es auf das umfassende Gute als sein Ziel bezieht; es richtet sich nämlich auch das natürliche Streben jedes Teiles auf das umfassende Gute des Ganzen. Im Ziel liegt nun aber gleichsam der Formalgrund des Wollens, das ein auf dieses Ziel Hingeordnete will. Daher ist dazu, daß jemand mit einem rechten Willen ein eingeschränktes Gut will, erforderlich, daß dieses eingeschränkte Gut das in materialer Hinsicht Gewollte, das umfassende göttliche Gut aber das in formaler Hinsicht Gewollte ist.“<sup>85</sup>

Damit ist die Doppelstruktur von Verantwortung zur Geltung gekommen. Auf der kategorialen, konkreten Ebene ist Verantwortung eingeschränkt, aber die Einschränkung muß eine transzendenten Dimension enthalten, um wirklich moralisch gut zu sein, d. h., sie muß eine Bezugshinweis auf den letzten Sinn der Handlung aufweisen. Diese Bezugshinweis bezeichnet Thomas als eine „Formalität“. Hier, wo die religiöse Dimension der Handlung vorkommt, kann man von Konformität zum Willen Gottes sprechen.

„Der menschliche Wille ist somit gehalten, sich dem göttlichen Willen in formaler Hinsicht anzugeleichen: Er ist nämlich gehalten, das göttliche und umfassende Gute zu wollen. Aus dem genannten Grunde gilt das nicht für die materiale Hinsicht. [...] Insofern er dem göttlichen Willen in der umfassenden Hinsicht des Gewollten angeglichen wird, wird er diesem als dem letzten Ziel angeglichen.“<sup>86</sup>

Aber auch auf der materiellen Ebene kann man von einer Angleichung mit dem Willen Gottes sprechen. Um der Subjektivität der individuellen Verantwortung gerecht zu sein, kann man dies folgendermaßen formulieren: „Daher pflegt man auch zu sagen, daß der menschliche Wille dem göttlichen insofern angeglichen wird, als er das will, von dem Gott will, daß er es will [*vult hoc quod Deus vult eum velle*]“.<sup>87</sup>

Eine Übereinstimmung mit dem Willen Gottes im formalen Sinne bedeutet, daß das Gewollte gerade als gut gewollt wird. Die Wahrnehmung des Guten als solche vollzieht den Gottesbezug der Handlung. In den Worten des Thomas:

„Welches das von Gott in einem allgemeinen Sinn Gewollte ist, können wir durchaus wissen: Wir wissen nämlich, daß, was immer Gott will, er unter dem Maßstab des Guten will. Wenn daher jemand etwas unter dem Aspekt des Guten will [*vult aliquid sub quamcumque ratione boni*], so hat er, was den Charakter des Gewollten angeht [*quantum ad rationem voliti*], einen mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Willen.“<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd., zu 1.

<sup>88</sup> Ebd.

Demzufolge ist die Vorstellung einer globalen Ethik irreführend, denn sie widerspricht einer Gewissensmoral und ist eigentlich wegen ihrer Über-Menschlichkeit unmenschlich. Ideale können freilich verführerisch sein, zumal wenn sie die eingeschränkte Subjektivität der Vernunft mißachten. Verantwortung bleibt etwas unaufhebbar Subjektives und Individuelles. Deshalb ist es möglich, daß verschiedene Menschen Verschiedenes, ja Widersprüchliches wollen können, ohne daß dabei einer von ihnen unmoralisch sein muß. Sie können Verschiedenes *finden*, während sie alle die Wahrheit *suchen*. Menschliche Moral kommt in einer Welt der Komparative vor. Die Welt der moralischen Superlative, die von Idealisten beansprucht wird, bleibt dem Menschen verschlossen. Wer sich hingegen einbildet, er wolle nur das Beste für die Welt im Ganzen, unterliegt also einem fundamentalen Irrtum. Wenn dem nicht so wäre, könnte weder die demokratische Gewissensfreiheit noch die katholische Lehre von der Würde des irrenden Gewissens gerechtfertigt werden. Die Individualität der Verantwortung entspricht dem Individualismus der Demokratie; die Idee „Weltverantwortung“ unterminiert ihn.

Aber was ist denn, so stellt sich die Frage, das natürliche Sittengesetz, das im *Grundgesetz* zugrunde gelegt und z. B. in der *Verfassung des Saarlandes*, Art. 26, das „natürliche und christliche Sittengesetz“, das die Grundlage des Bildungs- und Erziehungsrechtes der Eltern definiert, genannt wird? Ist das Naturgesetz nicht, so könnte gefragt werden, etwas Objektives?

### b) *Naturgesetz und Vernunft*

Die Paradoxie des Gewissens äußert sich in der Vermischung von Subjektivität und Objektivität in bezug auf Wahrheit. Die Wahrheit wird auch dann weiterhin gesucht, wenn irgendeine bestimmte Wahrheit gefunden worden ist. Das Gewissen ist das subjektive Organ der Objektivität. Es ist zwar im konkreten Fall durch Subjektivität geprägt – und insofern durchaus fehlbar –, seinem Bestreben kommt aber doch eine Unfehlbarkeit zu. Wer nach seinem Gewissen lebt, lebt mit Unfehlbarkeit in der Wahrheit. „Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt“, stellt das II. Vatikanische Konzil fest, „desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten.“<sup>89</sup> Um so mehr das Gewissen herrscht, desto mehr hat man jene Willensprägung, die wir als Charakter bezeichnen. Die Selbständigkeit des Charakters ist – abstrakt gesprochen – ein Resultat der Unterordnung unter die objektive Wahrheit. Ob das Gewissen die objektive Wahrheit tatsächlich findet, ändert nichts am Charakter des Willens. Aus dem

<sup>89</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Art. 16.

Gehorsam zur Wahrheit entsteht die Autonomie der Person. Zu seinem eigenen Gesetz hat sich ein solcher Mensch das Gesetz der Wahrheit gemacht. Zumaldest seiner Neigung gemäß lebt er so, wie seine eigene Natur letztlich angelegt ist.

Diese eigenartige subjektiv bedingte Objektivität wird von Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zur Stelle zutreffend erläutert:

„Zusammen mit der Transzendenz des Gewissens wird entschieden seine Unbeliebigkeit und Objektivität herausgestellt. Den [Konzils-]Vätern lag offenbar [...] entschieden daran, die Gewissensethik nicht in eine Herrschaft des Subjektivismus umschlagen zu lassen und nicht auf dem Umweg über das Gewissen eine schrankenlose Situationsethik zu kanonisieren. Unser Text sagt vielmehr, der Gehorsam gegenüber dem Gewissen bedeute das Ende des Subjektivismus, das Abgehen von der ‚blindlen Willkür‘ und die Angleichung an die objektiven Normen des sittlichen Handelns. Er stellt damit das Gewissen als Prinzip der Objektivität vor, überzeugt davon, daß sich im sorgsamen Hören auf seinen Anspruch die gemeinsamen Grundwerte der menschlichen Existenz enthüllen.“<sup>90</sup>

Thomas von Aquin geht so weit, wenn er das Verhältnis des Gewissens zum göttlichen Gesetz ergründet, das Gebot des Gewissens mit dem Gebot Gottes gleichzusetzen. „Man kann nicht einwenden, man müsse Gottes Gebot mehr gehorchen als dem Gewissen, so wie man einem höheren Vorgesetzten mehr gehorchen müsse als einem untergeordneten“<sup>91</sup>, argumentiert er. Denn „der Spruch des Gewissens ist nichts anderes als das Ankommen [perventio] des Gebotes Gottes bei dem, der ein Gewissen hat.“<sup>92</sup> Selbst wenn er also objektiv falsch sein sollte, wird der Gewissensspruch auf jeden Fall *als* Gesetz Gottes gesehen.<sup>93</sup>

Diese Vergegenwärtigung des ewigen, göttlichen Gesetzes in der menschlichen Vernunft ist, was in der christlichen Moraltheologie mit dem Terminus technicus „Naturgesetz“ gemeint ist. Diese Definition hat nur wenig mit dem jüngeren naturwissenschaftlichen Begriff „Naturgesetz“ gemeinsam.<sup>94</sup> Der theologische Begriff hat nichts zu tun mit Gesetzen in der materiellen Natur. Die katholische Kirche beruft sich mit ihrer Definition vielmehr auf eine vorchristliche Tradition. In dem *Katechismus der katholischen Kirche* wird dazu der folgende Text von Cicero zitiert:

<sup>90</sup> J. Ratzinger, Kommentar zur „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd. 14, 329.

<sup>91</sup> Thomas von Aquin, *De veritate*, Frage 17, Artikel 4, zu 2.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., zu 1.

<sup>94</sup> Allerdings ist der naturwissenschaftliche Begriff aus der christlichen Theologie im Zuge eines Säkularisierungsprozesses entstanden. Vgl. dazu C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. I: *Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe*, (Stuttgart,<sup>4</sup>1973).

„Es gibt ein wahres Gesetz: das der rechten Vernunft. Es stimmt mit der Natur überein, ist bei allen Menschen vorhanden und besteht unveränderlich und ewig. Seine Gebote fordern zur Pflicht auf; seine Verbote verwehren Verfehlungen [...]. Es durch ein gegenteiliges Gesetz zu ersetzen, ist ein Sakrileg. Man darf es auch nicht teilweise aufheben, und niemand kann es gänzlich abschaffen.“<sup>95</sup>

Es ist zutreffend, daß die Moral der katholischen Kirche eine Naturgesetzmoral ist, aber diese Bezeichnung ist uns sehr fremd geworden, haben wir ihre ursprüngliche Bedeutung doch geradezu umgedreht. Zur Klärung kann hervorgehoben werden, daß „Naturgesetz“ im moralischen Sinne eben nicht in der physikalischen Natur vor kommt, sondern ausschließlich in der Vernunft. Es ist nichts anderes als eine Anordnung der Vernunft. Daß dies die amtliche Lehre der katholischen Kirche ist, läßt sich kurz an zwei Zitaten erkennen:

1963 schrieb Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* folgendes:

„Jedes Recht der Menschen leitet seine Kraft und Autorität aus dem Naturgesetz ab. [...] Als die allesumfassende Wahrheit selbst [*veritas omnium prima*] und das höchste Gute [*summumque bonum*] ist Gott die tiefe Quelle, aus der die zwischenmenschlichen Beziehungen ihr Leben schöpfen. [...] Die Aussage des hl. Thomas von Aquin ist also hier einschlägig: ‚Daß die menschliche Vernunft der Maßstab des menschlichen Willens ist, nach dem die Guttheit eines Menschen gemessen wird, stammt aus dem ewigen Gesetz, das die göttliche Vernunft ist.‘“<sup>96</sup>

Es ist nebenbei bemerkt nicht unerheblich, daß hier von der Vernunft Gottes und eben nicht vom Willen Gottes die Rede ist. Das Gesetz ist mithin nicht das Ergebnis einer Entscheidung, sondern bis ins Letzte vernünftig und infolgedessen von jeder Vernunft einsehbar. (Außerdem dürfte es nicht von ungefähr sein, daß das Wort „Vernunft“ keine Pluralbildung zuläßt.)

Thomas von Aquin führt folgende Erläuterung an:

„Alles nimmt am ewigen Gesetz irgendwie teil, insofern nämlich alles aus seiner Einprägung eine Neigung zu seinen eigenen Daseinsvollzügen und zu seinem Ziel hin innehaltet. [...] Die Teilnahme am ewigen Gesetz wird bei den vernunftbegabten Geschöpfen Naturgesetz genannt. [...] Das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir sehen, was gut und was schlecht ist – was zum Naturgesetz gehört –, ist nichts anderes als die Einprägung des göttlichen Lichtes in uns. Von daher ist es klar, daß das Naturgesetz nichts anders ist als die Teilnahme am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf.“<sup>97</sup>

Im vorigen Jahrhundert (1888) lehrte bestätigend Papst Leo XIII.:

„Die erste Erklärung, warum das Gesetz für den Menschen notwendig ist, muß gesucht werden gleichsam in der Wurzel, d.h. in der mensch-

<sup>95</sup> M. T. Cicero, *De republica* 3, 22, 33; zitiert nach dem *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 1956.

<sup>96</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, Frage 19, Artikel 4.

<sup>97</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, Frage 91, Artikel 2, *corpus*.

lichen Entscheidungsfreiheit selbst, nämlich darin, daß unser Wille mit der rechten Vernunft [*recta ratio*] übereinstimmt. [...] Das Erste [*principes*] aller Gesetze ist das Naturgesetz, das in den Seelen der einzelnen Menschen geschrieben und eingeprägt ist, denn es ist eben die menschliche Vernunft [*humana ratio*], welche das rechte Tun anordnet und das Sündigen verbietet. Diese Anordnung der menschlichen Vernunft kann die Kraft eines Gesetzes nur deshalb haben, weil es die Stimme und der Interpret einer höheren Vernunft ist, dem unser Geist und unsere Freiheit untergeordnet sein muß. [...] Infolgedessen ist das Naturgesetz das ewige Gesetz selber, eingepflanzt in denen, die Vernunft benutzen, und sie zum gebührenden Akt und Ziel lenken. Und dies ist eben die ewige Vernunft des Schöpfers und des die gesamte Welt regierenden Gottes. Was die Vernunft und das Naturgesetz in den einzelnen Menschen vollbringt, das vollbringt im sozialen Zusammenleben [*in consociatis*] das menschliche Gesetz [*lex humana*], zum Allgemeinwohl der Bürger öffentlich bekanntgemacht.“<sup>98</sup>

Diese Begriffsdefinition wird heute noch in der katholischen Kirche vorausgesetzt, wenn sie eine Naturgesetzmoral vertritt, wie z. B. im *Katechismus* bei folgenden Erläuterungen:

„Das Gesetz ist eine von der zuständigen Autorität im Blick auf das Gemeinwohl angeordnete Verhaltensregel. Das sittliche Gesetz setzt die vernunftgemäße Ordnung unter den Geschöpfen voraus, die durch die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers zu ihrem Wohl und im Blick auf ihr Ziel festgelegt worden ist. Jedes Gesetz hat im ewigen Gesetz seine erste und letzte Wahrheit. Das Gesetz wird von der Vernunft ausgesprochen und festgelegt als eine Teilhabe an der Vorsehung des lebendigen Gottes, des Schöpfers und Erlösers aller. „Diese Anordnung der Vernunft nennt man das Gesetz“ (Leo XIII., Enz. „Libertas praestantissimum“, Thomas von Aquin, s. th. 1–2, 90, 1 zitierend).“<sup>99</sup>

Die Übereinstimmung der heutigen mit der traditionellen Verwendung wird außerdem dadurch verdeutlicht, daß der *Katechismus* folgende Definition des Thomas von Aquin ausdrücklich zitiert:

„Das Gesetz der Natur ist nichts anderes als das von Gott in uns hineingelegte Licht der Vernunft. Durch es erkennen wir, was zu tun und was zu meiden ist. Dieses Licht und dieses Gesetz hat Gott dem Menschen in der Schöpfung gegeben.“<sup>100</sup>

Die menschliche Vernunft fungiert also als Drehpunkt im gesamten Zusammenhang moralischer Normen. Sie ist die Gegenwart des göttlichen Gesetzes, d. h. der göttlichen Vernunft, in der Welt und daher Ursprung aller weltlichen Gesetze. Das Naturgesetz ist die menschliche Vernunft selbst. Es ist also nicht eine Sammlung von Normen, Geboten, Verboten u. dgl., sondern eben ein „Licht“, in dem diese erscheinen.

<sup>98</sup> Papst Leo XIII., Enzyklika *Libertas praestantissimum* (Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3247–3248).

<sup>99</sup> *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 1951.

<sup>100</sup> Thomas von Aquin, *In decem praeceptis*, prol.

### c) Die Immoralität der Konkretisierung der Wahrheit

Der Mensch fühlt sich bekanntlich wohler im Konkreten als im Abstrakten. Er geht vertrauter mit einzelnen Wahrheiten als mit der Wahrheit an sich um. Aber er vermag nichtsdestoweniger in beiden Dimensionen zu leben, und genau diese zweifache Fähigkeit bildet die Grundlage von Religion und Moral. Anständige Menschen möchten sich gerne vorbehaltlos für ein Ideal einsetzen. Diese Neigung lässt sich aber leicht irreführen. Wer eine Wahrheit gefunden hat, die er verabsolutieren kann, hört auf, nach der Wahrheit zu suchen. Die Fatalität einer solchen Lebenseinstellung liegt für die christliche Sicht, die überhaupt nichts in der Schöpfung Gottes verabsolutiert, ohne weiteres zutage. Leben in der Zeit ist Leben unterwegs, in Veränderung. Ein Vorteil des abstrakten Begriffs „Wahrheit“ besteht darin, daß er diese menschliche Situation im Bewußtsein wach hält.

Ein moralischer Idealismus kann leicht unmoralisch werden. Der gesunde Menschenverstand merkt es oft an der Selbstgerechtigkeit des Idealisten, der keinen Selbstzweifel kennt. Moralischer Radikalismus birgt ein fanatisierendes Moment in sich. „Wer das Beste will“, stellt Robert Spaemann fest, „dem ist alles erlaubt.“<sup>101</sup> Die Verführung geht von der Einbildung aus, Verantwortung für die Welt mitzutragen: „Hat aber jemand globale Weltverbesserungsziele im Auge, so dispensiert ihn das erst recht von den Regeln, die Gutes ja nur normalerweise und meistens bewirken, für den Fall aber, bei dem es ums Ganze geht, keine Behinderung darstellen dürfen.“<sup>102</sup>

Diese Verdrehung der Wahrheit röhrt nicht von dem her, was solche realitätswidrigen Idealisten vor Augen haben und kompromißlos lieben, sondern von dem, was sie außer acht lassen. Solche Menschen stellen keine Überlegungen an, sie vergleichen nicht, sie suchen nicht weiter nach Wahrheit in einer komplexen Welt, sie verschließen die Augen davor, daß jede konkrete Handlung verschiedene Aspekte hat. Handlungen in der Welt sind aber immer konkret. In unserer Wirklichkeit gibt es keine moralische Tat, die nicht auch verwerfliche Aspekte oder Auswirkungen hat. Abwägung ist ein gutes Zeichen für eine verantwortliche Entscheidung. Wer, vor eine Handlungsentscheidung gestellt, nicht abwägt, verhält sich schon *eo ipso* unmoralisch – gleich ob er durch einen biologischen Trieb oder ein geistiges Ideal geblenkt wird. Der Irrtum liegt nicht in dem anvisierten Wert selbst, sondern darin, daß man das Ganze zu überblicken beansprucht. Man will einen Anhaltspunkt gefunden haben, um eine Entscheidung über das Ganze zu fällen. – Hier eine gute Frage sehen zu wollen ist eine eben solche Verirrung. Wer das Wohl der Welt ins Auge fassen will, irrt sich zwangsläufig, solange er sich innerhalb der Welt befindet.

<sup>101</sup> R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Stuttgart, 1989), 165.

<sup>102</sup> Ebd., 167.

Carl Friedrich von Weizsäcker gelangt daher zu der ironischen Ansicht, daß just die Moral der Feind der Religion sein kann.<sup>103</sup> „Nicht der Unglaube, die Moral ist der entschiedene Gegner der Religion.“<sup>104</sup> Die verbreitete Annahme, das Christentum selbst sei eine Moral (statt daß es eine Moral habe), wird von ihm frontal angegriffen. „Es gibt ja einen tiefen Gegensatz zwischen Moral, reiner Moral, und Religion.“<sup>105</sup> Das Streben nach einer Autonomie der Moral impliziert eine Verblendung. Mit der durch sein hohes Abstraktionsvermögen bedingten, bewundernswerten Beobachtungsschärfe stellt Weizsäcker fest: „Moral an sich‘ ist unbelehrbar böse.“<sup>106</sup> Die Irreführung besteht in der bestehenden Verdrehung der Rangordnung; Moral muß der Religion untergeordnet bleiben. In der scharfsinnigen Formulierung Weizsäckers:

„Man kann das moralische Problem der Moral auf eine Formel bringen, wegen deren Simplizität man sich als Intellektueller normalerweise schämen würde: letzter Grund der Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens ist die Liebe und nicht die Moral. Die Moral ist ein vorletzter Grund.“<sup>107</sup>

Diese Einsicht begründet die Unzulänglichkeit des Totalitarismus, was nichts anderes ist als eine politische Form des Idealismus. Gerade weil die Wahrheit die Form einer Abstraktion hat, ohne eigenen konkreten Inhalt, wirkt sie anti-totalitär. Sie schützt vor der Verabsolutierung bestimmter, einzelner Wahrheiten. Sie sichert eine letzte Offenheit und Unabgeschlossenheit. In einem Denksystem, das die Wahrheit erfaßt haben will, ist nicht nur kein Platz für Gott und Religion, sondern kein Platz für das subjektive Gewissen des einzelnen. Es läßt sich dann keine Existenzberechtigung für ein irriges Gewissen finden. Eine falsche Handlung hat in diesem System keine Rechte. Gute Absichten zählen in einem solchen verobjektivierten Weltbild nicht. Spaemann hat es zutreffend ausgedrückt: „Man kann totalitäres Denken am besten dadurch kennzeichnen, daß es alle Handlungen ohne Rücksicht auf die Intentionen des Handelnden durch die Funktion definiert, die es mit Bezug auf ein bestimmtes Rahmensystem hat.“<sup>108</sup> Hier ist kein Raum für die Subjektivität eines individuellen Gewissens, und radikale Gewissensfreiheit, wie die Demokratie sie fordert, läßt sich nicht mehr sachlich rechtfertigen.

Die Wahrheit muß also letztendlich abstrakt und somit jenseits der Handlungsmöglichkeiten der Menschen bleiben. Ihre Konkretisierung

<sup>103</sup> Vgl. W. J. Hoye, *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie* (Zürich, 1993) 177–185.

<sup>104</sup> C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* (München, 1977), 473.

<sup>105</sup> C. F. von Weizsäcker, *Die Seligpreisungen. Ein Glaubensgespräch*, mit P. Lapide (Stuttgart/München, 1980), 15.

<sup>106</sup> C. F. von Weizsäcker, *Bewußtseinswandel*, 163.

<sup>107</sup> C. F. von Weizsäcker, *Garten* [S. 44, Anm. 104], 121.

<sup>108</sup> R. Spaemann, *Glück* [S. 43, Anm. 101], 200–201.

ist verhängnisvoll. Die Wahrheit darf nicht mit *einer* Wahrheit identifiziert werden. Man darf aber genausowenig *eine* Wahrheit mit *der* Wahrheit identifizieren. Verlockende Wahrheiten lassen sich sachgerecht relativieren, indem man die Unterscheidung zwischen Wahrheiten und der Wahrheit nicht aus dem Bewußtsein verliert.

Ein beachtenswertes Beispiel für die falsche Verabsolutierung eines moralischen Ideals aus der Vorstellung von Weltverantwortung hat Václav Havel in der Idee des Welt-Friedens herausgestellt. Selbst das Leben darf nicht als das Absolute, als das Letzte gesetzt werden. Wenngleich es zweifellos einen hohen Wert darstellt, darf es dennoch nicht mit der Menschenwürde gleichgesetzt werden. Im physischen Überleben besteht nicht die Würde des Menschen. Vielleicht bedarf es allerdings solcher widrigen geistigen Lebensumstände, wie sie in der politischen Unterdrückung geherrscht haben, die Havel am eigenen Leib erlebt hatte, um zu solcher Einsicht vorzustoßen. Dieser Osteuropäer, der in einem gesellschaftlichen Zustand leidvoller Oppression und handfester Einschüchterung eine staunenswerte geistige Sensibilität entwickelt hat, während Menschen, die in einer relativ freien geistigen Situation haben leben dürfen, an gewissen Punkten blind geworden sind, äußert eine ungewohnte und mutige Kritik an dem verführerischen Irrtum, „der so viele aufrichtige und gute Menschen mitreißt und der ‚Kampf für den Frieden‘ heißt“<sup>109</sup>.

Selbst das hohe Ideal des politischen Friedens lässt sich, so Havel, „als Köder“<sup>110</sup> verwenden. Nichts in dieser Welt verträgt eine Verabsolutierung, ohne sich zu rächen. Im Jahre 1984 ist Havel mit der Friedensbewegung, nämlich mit deren gefährlicher Ambivalenz, scharf ins Gericht gegangen. Ein Friede, der auf der Überzeugung gründet, das Überleben sei etwas Absolutes, d. h. der entscheidende Wert, wertvoller als jedes geistige Ideal, ist nach Havel in Wirklichkeit der schnellste Weg zum Krieg. „Die Abwesenheit von Helden, die wissen, wofür sie sterben“, gibt er zu bedenken, „ist der erste Schritt zu den Leichenhauen derer, die nur noch wie Vieh geschlachtet wurden.“<sup>111</sup> Schon lange vor Havel hat Blaise Pascal in ähnlicher Weise auf die Ambivalenz des Friedens und dessen Relativierung im Hinblick auf Gerechtigkeit und auf Wahrheit hingewiesen. In einer Notiz überlegt er: „Ist nicht deutlich, daß, ebenso wie es ein Verbrechen ist, den Frieden zu stören, wo die Wahrheit regiert, es ein Verbrechen ist, im Frieden zu bleiben, wenn man die Wahrheit zerstört? Es gibt also Zeiten, wo der Frieden gerecht ist, und andere, wo er unrecht ist.“<sup>112</sup> Ausschlaggebend ist für Pascal

<sup>109</sup> V. Havel, *Am Anfang war das Wort* (Reinbek, 1990), 104.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Ebd., 105. Vgl. 143.

<sup>112</sup> B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensés)*, übers. u. hrsg. von E. Wasmuth (Heidelberg, <sup>6</sup>1963), Fragment 949. Das Fragment fährt fort: „Es steht geschrieben, es gibt Zeiten des Friedens und Zeiten des Krieges, und das

die Wahrheit. Und die Begründung für die Relativierung des Friedens gegenüber der Verabsolutierung der Wahrheit findet er in der biblischen Offenbarung.

Havel ist der Meinung, „daß ein Leben, das nicht bereit ist, sich selbst für seinen Sinn zu opfern, es nicht wert ist, gelebt zu werden“<sup>113</sup>. Von daher entsetzt er sich regelrecht über die im Westen beliebte Genideologie, die sich in dem Spruch „Lieber rot als tot“ plakatiert:

„Die Lösung ‚Lieber rot als tot‘ irritiert mich nicht als Ausdruck der Kapitulation vor der Sowjetunion. Sie erschreckt mich als Ausdruck des Verzichts des westlichen Menschen auf den Sinn des Lebens und sein Bekenntnis zur unpersönlichen Macht als solcher. Diese Lösung sagt nämlich in Wirklichkeit: Nichts lohnt das Opfer des Lebens. Nur daß ohne den Horizont des höchsten Opfers jedes Opfer seinen Sinn verliert. Oder: Es lohnt gar nichts mehr. Nichts hat Sinn.“<sup>114</sup>

Friede ist in diesem Sinne dann nicht nur ein politischer, sondern auch ein philosophischer Begriff, der das Wesen des Menschen berührt, und zwar, unter der Bedingung seiner Überbewertung, zerstörerisch. So weit geht nämlich Havels eindringliche Analyse:

„Das ist die Philosophie der reinen Negation des Menschseins. Der sowjetischen Totalität hilft eine solche Philosophie nur politisch. Die westliche Totalität jedoch wird von ihr unmittelbar geschaffen. Ich kann mich, kurz gesagt, des Eindrucks nicht erwehren, daß die westliche Kultur viel mehr als von den SS-20-Raketen von sich selbst bedroht wird.“<sup>115</sup>

Das hohe moralische Ideal des Friedens, ist es einmal verabsolutiert, d. h. aus der Sphäre der unschönen Ambivalenz enthoben, rein und eindeutig gemacht, zum höchsten Gut deklariert, entpuppt sich als radikal böse. Zutreffend und einsichtig reiht das *Grundgesetz* den Frieden nicht an höchster Stelle ein, sondern ordnet ihn der Menschenwürde als „Grundlage des Friedens“ unter. Die Verkehrung der Rangordnung, d. h. die Frucht zur Wurzel machen zu wollen, führt zum Bösen.

Menschliche Verantwortung reicht also nicht so weit wie die „Verantwortung“ Gottes, d. h. die Verantwortung für die ganze Welt; sie bleibt bescheiden nur „Verantwortung vor Gott und den Menschen“. Die Gesellschaft steht, wie die Demokratie weiß, nicht an oberster Stelle. Bereits im Wort „Verantwortung“ ist ja etymologisch die Einschränkung impliziert.

Anliegen der Wahrheit ist es, das hier entscheidet. Es gibt aber keine Zeiten der Wahrheit und keine Zeiten des Irrtums, und im Gegensatz hierzu heißt es in der Schrift, daß die Wahrheit Gottes ewig sein wird. Und deshalb sagt Jesus Christus auch, der gesagt hat, daß er den Frieden bringen will, daß er gekommen ist, den Krieg zu bringen. Er sagt aber nicht, daß er gekommen ist, die Wahrheit und die Lüge zu bringen. Die Wahrheit ist demnach die erste Richtschnur und das letzte Ziel der Dinge.“

<sup>113</sup> V. Havel, *Anfang* [S. 45, Anm. 109], 143.

<sup>114</sup> Ebd., 105–106.

<sup>115</sup> Ebd., 106.

Eine nennenswerte Auswirkung dieser Sicht ist ein Verständnis dafür, daß selbst das Scheitern sinnvoll sein kann. Eine radikalere Artikulation dieser Einsicht als die Viktor E. Frankls läßt sich kaum finden:

„Auch der Mensch, der sich in einer Zwangslage befindet, in der er weder durch Handlungen Werte verwirklichen kann noch seinem Leben Sinn zu geben vermöchte durch Erlebnisse – auch dieser Mensch kann seinem Leben noch Sinn geben, nämlich gerade in der Art und Weise, wie er sich diesem seinem Schicksal, dieser seiner Zwangslage stellt, wie er sein schicksalhaft notwendiges Leiden gleichsam als sein Kreuz auf sich nimmt: Gerade darin ist ihm eine letzte Wertmöglichkeit gegeben. [...] Zwar war mir weh zumute, aber – wenn auch noch so schmerzlich: Mir wurde klar, daß der Sinn des Lebens ein solcher ist, daß sich dieser Sinn selbst noch im Scheitern erfüllt.“<sup>116</sup>

Seine Rechtfertigung der Geduld gibt zu denken: „Nur daß wir eigentlich hinzusetzen müßten, daß das richtige Dulden, das heißt das rechte, nämlich aufrechte Leiden echten Schicksals, selber eine Leistung, ja die höchste Leistung ist, die dem Menschen überhaupt verstattet sein mag.“<sup>117</sup> Von Martin Luther stammt die empfindsame Beobachtung: „Es ist ein gewiß Zeichen eines bösen Willens, wenn er nicht leiden kann sein Verhinderung.“<sup>118</sup> Sinn kommt nicht erst durch Menschen und ihr Handeln in die Welt. Der Spruch Erich Kästners „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es“ ist eine verhängnisvolle Verkehrung der wahren Zusammenhänge. In einem solchen Weltbild gibt es keine Begründung für die Annahme des eigenen Scheiterns.

Sehr schwer nachzuvollziehen ist sicherlich das religiöse Ideal des Martyriums. Selbst wenn die Äußerung nicht zur Kenntnis genommen wird, erinnert die Kirche heute noch an die Relevanz des Martyriums. Einige Auszüge aus der Enzyklika *Veritatis splendor* von Papst Johannes Paul II. mögen als Beleg dienen:

„In der bedingungslosen Achtung gegenüber jenen unaufgebbaren Forderungen, die sich aus der Personwürde eines jeden Menschen ergeben, jenem von den sittlichen Normen verteidigten Anspruch, welche die in sich schlechten Handlungen ausnahmslos verbieten, erstrahlt die Beziehung zwischen Glaube und Moral in ihrem ganzen Glanz. Die Universalität und Unwandelbarkeit der sittlichen Norm machen die Würde der Person, das heißt die Unverletzlichkeit des Menschen, auf dessen Antlitz der Glanz Gottes erstrahlt, offenbar und

<sup>116</sup> V. E. Frankl, *Kraft* [S. 29, Anm. 53], 73–74 (Hervorhebung im Original). „Was wir heutzutage zu fürchten haben, ist weniger eine Überforderung als vielmehr die Unterforderung des Menschen, und zwar im besonderen des jungen Menschen: *Findet* er zuwenig Spannung, das heißt, wird er zuwenig von persönlichen Vorbildern her in sinnvollen Anspruch genommen, dann *sucht* er Spannung, und sei es auch nur jene, die sich aus seinem Zittern vor der Polizei ergibt, auf deren Provokation er aus ist. [...] So gilt es denn nicht mehr, um jeden Preis Spannungen zu vermeiden.“ Ebd., 72 (Hervorhebungen im Original).

<sup>117</sup> Ebd., 74.

<sup>118</sup> M. Luther, *Auslegung deutsch des Vater unser für die einfältigen Laien* (*Ausgewählte Werke*, hrsg. von H. H. Borcherdt u. G. Merz, Bd. 1 (München, 1951), 319.

stellen sich gleichzeitig in den Dienst ihres Schutzes (vgl. *Gen 9,5–6*).  
[...]

Die Kirche legt das Beispiel zahlreicher *Heiliger* vor, die die sittliche Wahrheit gepredigt und bis zum Martyrium verteidigt oder den Tod einer einzigen Todsünde vorgezogen haben.

Wenn das Martyrium den Höhepunkt des christlichen Zeugnisses für die sittliche Wahrheit bildet, zu dem nur vergleichsweise wenige berufen sein können, so gibt es dennoch ein kohärentes Zeugnis.“<sup>119</sup>

Ein Theologe vom Range eines Karl Rahners schätzt diese Art des Scheiterns genauso ein: „Das Martyrium erscheint als die vollendete, offbare Erscheinung des christlichen Todes überhaupt.“<sup>120</sup>

Das Ideal ist jedoch beileibe nicht auf Christen beschränkt:

„In diesem Zeugnis für die Unbedingtheit des sittlich Guten *stehen die Christen nicht allein*: Sie finden Bestätigung im sittlichen Bewußtsein der Völker und in den großen Traditionen der Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes und des Orients, nicht ohne beständiges und geheimnisvolles Wirken des Geistes Gottes. Für alle gelte der Ausspruch des lateinischen Dichters Juvenal: ‚Betachte es als das allergrößte Vergehen, das eigene Überleben dem Ehrgefühl vorzuziehen und aus Liebe zum leiblichen Leben die eigentlichen Gründe des Lebens zu verlieren.‘“<sup>121</sup>

Worauf es letzten Endes ankommt, ist nicht das tatsächliche Ergebnis der praktischen Handlung in der konkreten Welt, sondern – wie an anderen entscheidenden Stellen der Demokratie – die Beziehung zur Wahrheit. Das ist gelebte Menschenwürde. Daß diese abstrakte Einsicht politische Bedeutung hat, ist wiederum an einer tiefsinngigen Beobachtung Václav Havels in einem seiner Briefe aus dem Gefängnis an seine Frau im Jahre 1981 zu ersehen:

„Bei jedem Besuch höre ich von Euch von weiteren Freunden, die das Land verlassen haben. Ich begreife sie, besonders, wenn es um junge Leute geht, die die Welt kennenlernen, studieren oder etwas sehen wollen und die hier kein Gefühl der Verantwortung für ein angefangenes Werk oder das Gefühl, daß es Dinge gibt, die ein Mann nicht verläßt, halten muß. Und doch, wenn ich so darüber nachdenke, fällt mir ein, daß eine solche Entscheidung immer dann am Platze ist (um auf den letzten Brief zurückzukommen), wenn das Studium für den Menschen vor allem das Sammeln von Informationen ist. Soweit es ihm aber um die Wahrheit geht, so sollte er sie wohl in der Hauptsache in sich selbst suchen und in der Welt, in die ihn das Schicksal geworfen hat. Wer das nicht versucht, wird sie wohl kaum irgendwo anders finden. Geht es hier nicht vielfach eher um eine Flucht vor der Wahrheit als um den Weg zu ihr?“<sup>122</sup>

<sup>119</sup> Papst Johannes Paul II., *Veritatis splendor*, Nr. 90–91; 93.

<sup>120</sup> Art. „Martyrium“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd. 7, 137.

<sup>121</sup> Papst Johannes Paul II., *Veritatis splendor*, Nr. 94 (Hervorhebungen im Original).

<sup>122</sup> V. Havel, *Anfang* [S. 45, Anm 109], 170–171.

Daß die Demokratie eine Bereitschaft erwartet, zu ihrer Verteidigung zu kämpfen und gegebenenfalls zu sterben, ist bekannt. Ein apteres Beispiel findet sich in einem in deutscher Sprache verfaßten Lied, das in Amerika 1775, sogar in Fraktur gesetzt, veröffentlicht wurde. „Das Trauer Lied der unterdrückten Freyheit“ endet mit dem Ausruf:

„Diesen Wahl-Spruch will ich machen,  
Tod oder frey, will ich seyn.“

## 7. Muß das staatliche Gesetz in Übereinstimmung mit der Moral gebracht werden?

Wenn in der Konzeption der Demokratie die Unterscheidung zwischen gesellschaftlich wirkender Handlung und geistiger Persönlichkeit zum Tragen kommt, so kann die Frage zur Sprache gebracht werden, ob dementsprechend zu unterscheiden ist zwischen staatlichem Gesetz und Sittengesetz. Muß der Staat etwas verbieten gerade deshalb, weil es unmoralisch ist? Kommt dem Scheitern auf der Ebene der konkreten Handlung die Möglichkeit zu, sinnvoll zu sein – was besonders in der Idee der Gewissensfreiheit Anerkennung findet –, so hat man analogerweise eine Möglichkeit, in bezug auf das staatliche Gesetz und die Moral zu differenzieren. Wichtiger als die Tat, so bewährt es sich auch hier, ist auch in diesem Zusammenhang die geistige Einstellung, d. h. der Charakter der Menschenwürde.

Müssen Gesetze immer und unbedingt moralisch sein? Kann man verlangen, daß staatliche Gesetze in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz stehen? Oder kann man zumindest fordern, daß staatliche Gesetze lasterhafte Handlungen nicht fördern? Darf der Staat unmoralisches Verhalten dulden? Ist die Verneinung dieser Fragen ferner lediglich auf den Zustand einer pluralistischen Gesellschaft zurückzuführen, die oft keine Einmütigkeit hinsichtlich moralischer Normen kennt? Und gegeben, daß eine Gesellschaft, sagen wir, von der christlichen Kirche gesteuert werden könnte, dürfte man in diesem Fall erwarten, daß die Gesetzgebung des Staates konform mit der Moral der Kirche stünde? Wäre es beispielsweise in der christlich dominierten Gesellschaft des europäischen Mittelalters legitim gewesen, das Gesetz Gottes zum staatlichen Gesetz umzusetzen, so wie das meist mit der Bezeichnung „Theokratie“ unterstellt wird?

Tatsächlich steht Theokratie, verstanden als die unvermittelte Anwendung des göttlichen Gesetzes auf die staatliche Gesetzgebung, im Widerspruch zu der Beschränktheit von Verantwortung. Von daher dürfte es nicht überraschen, daß der hl. Thomas von Aquin eine ablehnende Stellungnahme vorgelegt hat zu der Frage, ob das staatliche Gesetz lasterhafte Handlungen verbieten muß. Dabei kommt das Prinzip noch einmal zur Geltung: Wird die Wahrheit vergöttlicht, macht sie

frei. Nach Thomas liegt die Ambivalenz der Frage eher in der Natur der menschlichen Gesellschaft selbst und im Wesen des staatlichen Gesetzes als im Pluralismus eines nach-christlichen Zeitalters. Gerade das theologische Prinzip ist es, das den Staat von einer Gesetzgebung entbindet, die unbedingt mit dem Sittengesetz konform geht. Man könnte sagen: Der Gottesbezug entbindet den Staat von dem Sittengesetz.

Dem Staatsrechtslehrer Ernst-Wolfgang Böckenförde kommt das Verdienst zu, die thomistische Lehre aufgegriffen und „die notwendige Geschichtlichkeit des Rechts“ hervorgehoben zu haben. „Rechtliche Normen“, stellt er klar, „dürfen nicht allein aus ihrer Erzwingbarkeit leben wollen.“<sup>123</sup> Er argumentiert aufgrund der Wichtigkeit des subjektiven Bewußtseins der Bürger und setzt diese Subjektivität in Beziehung zur Objektivität des staatlichen Gesetzes. Das Gesetz kann mithin Freiheit nicht gewähren, geschweige denn herstellen, die nicht bereits im Bewußtsein der einzelnen Bürger lebt. Böckenförde drückt es folgendermaßen aus:

„Voraussetzung für das Gelingen solcher Vermittlung [von objektiver und subjektiver Freiheit] ist freilich, daß im Bewußtsein der Freiheit die Inhalte der Freiheitsverwirklichung, deren Annahme das Bei-sich-selbst-sein in Freiheit herbeiführt, gegenwärtig sind und auch gegenwärtig gehalten werden. Dies kann das Recht mit seinen Mitteln nicht aus sich selbst leisten. Es ist abhängig von Kräften, die dem Recht vorausliegen.“<sup>124</sup>

Weder eine politische Revolution noch der Staat können Freiheit wirklich hervorbringen. Der primäre Ursprung von Freiheit liegt vielmehr in der Religion, d. h. in einer Beziehung zur Wahrheit überhaupt.

„Von Bedeutung sind vor allem die Religion als eine auch die Sitten prägende Kraft, Bildung und Erziehung sowie die Präsentation der in einem Volk als sein Geist lebendigen Kultur- und Vernunfttradition in und durch öffentliche Institutionen. Schwindet ein hierdurch wirklich gemachter substantieller Gehalt im Bewußtsein der Gesellschaft, verliert die Vermittlung von objektiver und subjektiver Freiheit in Form ihrer (Selbst-)Bestimmung durch allgemeine Gesetze allerdings ihre Grundlage.“<sup>125</sup>

Während der Staat aufgrund seiner Anerkennung des Pluralismus diese Grundlage weitgehend offenhalten darf, wäre es verkehrt, anzunehmen, daß eine Gesellschaft sich bei diesen Fragen auf den Pluralismus berufen kann. Was auf keinen Fall die Grundlage bilden darf, ist die Berufung auf Toleranz angesichts des in der Gesellschaft vorhandenen Pluralismus. Wenn der Staat die erforderliche Bewußtseinsvermittlung nicht leisten kann, so kann dies noch weniger das hohe Ideal der Toleranz. Die Tugend der Toleranz liegt auf der Ebene der

<sup>123</sup> E.-W. Böckenförde, *Recht* [S. ??, Anm. ??], 38–39.

<sup>124</sup> Ebd., 48.

<sup>125</sup> Ebd.

zwischenmenschlichen Beziehungen; auf der Ebene der Wahrheitsbeziehung ist sie Selbstbetrug. Böckenförde schreibt:

„Fehlt es nämlich an solchen Vermittlungsträgern, die die Hineinnahme dieser Gehalte – meist als ‚Vernünftiges‘ oder ‚das Allgemeine‘ bezeichnet – in das Selbstbewußtsein zu bewirken vermögen, wird die Vermittlung selbst prekär. Ein geist-ethischer Pluralismus kann sie schwerlich aus sich hervorbringen, weil die von ihm ausgehende Verbindlichkeit nur die des Pluralismus selbst ist.“<sup>126</sup>

Bezogen auf die Frage nach Gerechtigkeit macht Steffen Heitmann dieselbe Beobachtung:

„Die Art und die Ergebnisse der Rechtsanwendung müssen Ausdruck des Gerechtigkeitsempfindens der Menschen sein. [...] Rechtsbewußtsein und Gerechtigkeitsempfinden müssen aber auch die Rechtssetzung beeinflussen. [...] Der Rechtsstaat kann nur dann überleben, wenn er für den Bürger in seinen Grundzügen durchschaubar ist.“<sup>127</sup>

In einem vor-demokratischen Zeitalter und in einer weitgehend homogenen Gesellschaft, die durchgängig unter dem Einfluß der Kirche stand, hat Thomas von Aquin ähnlich gedacht. Er konfrontierte sich selbst nämlich mit der Frage, ob es Aufgabe des menschlichen Gesetzes sei, alle Laster zu verhindern?<sup>128</sup> Auf diesen Text, den er ausführlich behandelt, beruft sich Böckenförde.<sup>129</sup>

Die Ansicht des Kirchenlehrers mag befremdend wirken, zumal man gewohnt ist, das Gegenteil von Seiten orthodoxer Religion zu hören. Wie unbekannt die Lehre des Thomas geblieben ist, bezeugt eine interessante Notiz von Martin Luther King jun., in der er Thomas sogar die gegenteilige Meinung zuspricht:

„Ein gerechtes Gesetz ist ein von Menschen gemachter Kodex, der mit dem Sittengesetz oder dem Gesetz Gottes übereinstimmt. Ein ungerechtes Gesetz ist ein Kodex, der nicht im Einklang mit dem Sitten gesetz steht. Um es mit den Begriffen des Thomas von Aquin auszu-

<sup>126</sup> Ebd., 49.

<sup>127</sup> S. Heitmann, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], S. 6.

<sup>128</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, Frage 96, Artikel 2. W. Ames, a. a. O. [S. ??, Anm. ??], liber quintus, cap. 1, 192–193 beschreibt die „Unvollkommenheit des optimalen staatlichen Rechts“: „Imperfectio optimi juris civilis in eo consistit. 1. Quod non conteneat in sese totum jus naturale, sed illud tantum quod hi aut illi homines approbarunt, & suis moribus accommodarunt. 2. Quod non internos affectus, sed externos tantum actus respiciat. 3. Quod omnia vitia non cohibeat, sed illa sola que reipublicae pacem & quietem turbare posse videntur; neque omnium vitutum omnes actus praecipiant, sed eos solos qui illis vitiis adversantur. 4. Quod non faciat viros bonos, sed cives tantum aut subditos bonos Jus. 5. Quod in multis additionem, detractionem, & correctionem ex occasione admittat.“

<sup>129</sup> Vgl. E.-W. Böckenförde, „Staatliches Recht und sittliche Ordnung“, in: *Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper Mai 1994 in Münster*, hrsg. von H. Fechtrup, F. Schulze u. T. Sternberg (Münster, 1995), 87–107.

drücken: ein ungerechtes Gesetz ist ein menschliches Gesetz, das nicht im ewigen Gesetz und im Naturgesetz verwurzelt ist.“<sup>130</sup>

Diese Auffassung ist Thomas selbst natürlich nicht unbekannt, auch wenn er sie nicht teilt. Gegen seine eigene Position trägt er nämlich folgendes Gegenargument [*objecio*] vor:

„Das menschliche Gesetz wird vom natürlichen Gesetz [d. h. dem Sittengesetz] hergeleitet. Nun widerstreiten aber alle Laster dem Gesetz der Natur. Also muß das menschliche Gesetz alle Laster verhindern.“<sup>131</sup>

Bei seiner eigenen Stellungnahme setzt Thomas ganz anders an. Nachdem er einräumt, daß das Gesetz als Regel und Richtmaß aller Handlungen zu gelten hat, widmet er, unter Berufung auf ein klassisches aristotelisches Prinzip, seine Aufmerksamkeit dem Aspekt der Subjektivität:

„Das Maß muß aber dem Gemessenen gleichgeartet sein; Verschiedenes wird nämlich mit verschiedenem Maß gemessen. Daher müssen auch die Gesetze den Menschen entsprechend ihrer Verfassung auferlegt werden; denn ein Gesetz muß ‚der Natur und der Landessitte nach erfüllbar‘ sein (Isidor).“<sup>132</sup>

Dann führt er an, daß eine menschliche Tat aus einem entsprechenden Habitus hervorgeht:

„Das Vermögen oder die Kraft zu handeln kommt aber aus dem inneren Habitus bzw. der inneren Verfassung: dem, der den Habitus der Tugend nicht besitzt, ist nicht das gleiche möglich wie dem Tugendhaften.“<sup>133</sup>

Um dies zu verdeutlichen, zieht er zum Vergleich den Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen an:

„Deswegen werden auch für Kinder nicht die gleichen Gesetze erlassen wie für Erwachsene; Kindern ist vieles erlaubt, was bei Erwachsenen gesetzlich bestraft oder doch gerügt wird.“<sup>134</sup>

Vor dem Hintergrund dieses Falles ist es dann leicht, die Analogie zu den unterschiedlichen moralischen Befindlichkeiten unter Menschen aufzustellen:

„Ähnlich muß den in der Tugend nicht vollkommenen Menschen vieles zugestanden werden, was bei tugendhaften Menschen nicht geduldet werden könnte.“<sup>135</sup>

<sup>130</sup> M. L. King jun., *Letter from Birmingham City Jail* (April 1963), in: *A Testament of Hope: The Essential of Martin Luther King*, hrsg. von J. M. Washington (San Francisco, 1986), 293.

<sup>131</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, Frage 96, Artikel 2, Objektion 3.

<sup>132</sup> Ebd., *corpus*.

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Ebd.

<sup>135</sup> Ebd.

Als nächster Schritt der Überlegung kann nun die Unterschiedlichkeit des moralischen Charakters der Menschen geltend gemacht werden:

„Das menschliche Gesetz wird aber einer Vielzahl von Menschen gegeben; und in ihr ist der größere Teil der Menschen nicht in der Tugend vollkommen. Deshalb werden durch das menschliche Gesetz nicht alle Laster verboten, deren sich die Tugendhaften enthalten, sondern nur die schwerer wiegenden, deren sich der größere Teil der Menge enthalten kann; darunter besonders jene, die sich zum Schaden anderer auswirken und ohne deren Verbot die menschliche Gesellschaft keinen Bestand haben könnte; so werden durch das menschliche Gesetz Mord, Diebstahl u. ä. untersagt.“<sup>136</sup>

Der springende Punkt bei dieser Überlegung ist die klare Unterscheidung zwischen Handlung und Habitus, d. h. Charakterprägung. Eine christliche Moral, welche Charakter höher bewertet als Handlungen, d. h. Subjektivität höher als Objektivität, ist in der Lage, eine klare Lösung zu der geschilderten Situation der Ambivalenz wahrzunehmen. Auf diese Weise lässt sich eine scheinbare Laxheit in der Gesetzgebung stichhaltig begründen. Die Realität einer (moralisch) pluralistischen Gesellschaft lässt sich auf diese Weise mit der Realität des moralischen Gesetzes ohne faule Kompromisse zusammenbringen. Die erzieherische Aufgabe des Gesetzes wird außerdem von Thomas nicht außer acht gelassen. Denn die Subjektivität der Gesellschaft hat auch eine zeitliche Dimension. Menschen sind gewiß verbesserungsfähig, aber Thomas geht auch mit solchem Idealismus realistisch um. Es ist nicht auf eine Schwäche des Gesetzes zurückzuführen, daß das Gesetz die Menschen nicht überfordern darf, zumal wenn noch schlimmere Zustände daraus entstünden. Das von Thomas vorgetragene Argument sieht folgendermaßen aus:

„Das menschliche Gesetz hat die Bestimmung, die Menschen zur Tugend hinzuführen, nicht auf einen Schlag, aber Schritt für Schritt. Daher legt es der Vielzahl der Unvollkommenen nicht sofort das auf, was Sache der in der Tugend Vollkommenen ist: daß sie sich nämlich von *allem* Bösen fernhalten. Sonst würden die Unvollkommenen, die außerstande sind, solche Gebote zu ertragen, nur in noch Schlimmeres ausbrechen, nach Spr 30,33: ‚Wer zu stark drückt, preßt Blut heraus‘, und Mt 9,17: ‚Wenn neuer Wein‘, d. i. Gebote vollkommenen Lebens, in alte Schläuche gegossen wird‘, d. i. unvollkommenen Menschen zugemutet, ‚dann platzen die Schläuche und der Wein läuft aus‘, d. h. dann verachtet man die Gebote, und aus Verachtung verfallen die Menschen auf noch schlimmere Übel.“<sup>137</sup>

Auf diesem Weg gelangt Thomas zu dem Ergebnis, daß das staatliche Gesetz sich mit dem ewigen Gesetz Gottes nicht decken darf:

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Ebd., zu 2.

„Das natürliche Gesetz ist eine Teilhabe am ewigen Gesetz in uns; das menschliche Gesetz aber fällt [deficit] vom ewigen Gesetz ab. Denn Augustin sagt: ‚Dieses Gesetz, das zur Leitung der Gemeinwesen gegeben wird, erlaubt vieles und lässt vieles unbestraft, was durch die göttliche Vorsehung geahndet wird. [...] Aber weil es nicht alles zuwege bringt, deswegen braucht das, was es tatsächlich leistet, nicht verworfen zu werden.‘ Daher kann das menschliche Gesetz auch nicht alles verbieten, was das Gesetz der Natur verbietet.“<sup>138</sup>

Die Freiheitsordnung des öffentlichen Rechts deckt sich demzufolge nicht mit der Wahrheitsordnung. Wer „im Bewußtsein seiner Verantwortung“ handelt, hat eine begrenzte Zuständigkeit; das gilt auch für die Verantwortung des Staates. Politik entgeht nicht den Gesetzen der Unzulänglichkeit des Konkreten. Eine rundum befriedigende Zukunft liegt jenseits der Verantwortung. Wer eine Gesellschaft ohne Makel verspricht, ist ein Verführer zum Bösen. Die utopische Reinheit eines abgeschlossenen gesellschaftlichen Systems, auch eines des Weltfriedens und der Gerechtigkeit, steht im Widerspruch zu einem religiösen Verständnis des gesellschaftlichen Lebens. Der Individualismus, der in der Demokratie zur Geltung kommt, hat im Christentum seine Hebamme.

<sup>138</sup> Ebd., zu 3.