

Die Demokratie im Spektrum der Wissenschaften

Beiträge von

Helmut Fahrenbach

Dietrich Geyer

Klaus Hartmann

Rudolf Hrbek

Norbert Klotten

Wilhelm Korff

Hans Mayer

Johannes Neumann

Gerhard Schulz

Nikolaus Wenturis

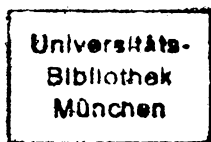
Herausgegeben von

Klaus Hartmann

Verlag Karl Alber Freiburg/München

(1980)

Gedruckt mit Unterstützung des
Präsidenten der Universität Tübingen.



D80/G169

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die Demokratie im Spektrum der Wissenschaften/
Beitr. von Helmut Fahrenbach . . . Hrsg. von
Klaus Hartmann. – Freiburg [Breisgau], München:
Alber, 1980.

(Alber-Broschur Rechts- und Sozialwissenschaft)
ISBN 3-495-47450-1

NE: Fahrenbach, Helmut [Mitverf.]; Hartmann,
Klaus [Hrsg.]

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1980
Satz und Druck: Presse-Druck Augsburg
ISBN 3-495-47450-1

Inhalt

Einleitung 7

Klaus Hartmann

Die Demokratie – das aufgelöste Rätsel aller
Verfassungen? 13

Johannes Neumann

Demokratie und Normativität. Gegen die Tyrannei der
Werte 43

Wilhelm Korff

Wie kann der Mensch frei sein? Überlegungen zu einer
politischen Freiheitstheorie im Anspruch christlichen
Glaubens 109

Helmut Fahrenbach

Demokratie und Sozialismus als politische Prinzipien
kritischer Gesellschaftstheorie 129

Gerhard Schulz

Demokratien und Diktaturen in der neuen
Geschichte 169

Hans Mayer

Widersprüche der Aufklärung in der deutschen
Literatur 213

Dietrich Geyer

Demokratie und realer Sozialismus in historischer
Perspektive 239

Nikolaus Wenturis

Der Stellenwert der Systemtheorie in der modernen
politischen Theorie 261

Rudolf Hrbek

Demokratieangebot und Europäische Gemeinschaft 285

Norbert Klotten

Wirtschaftsdemokratie – eine ordnungspolitische
Alternative? 323

Personenregister 357

Sachregister 361

Zu den Autoren 365

Wie kann der Mensch frei sein?

Überlegungen zu einer politischen Freiheitstheorie
im Anspruch christlichen Glaubens

Von Wilhelm Korff

Freiheit ist eine Grundkategorie christlicher Theologie. Ihr Anspruch ergibt sich aus dem Kern der neutestamentlichen Botschaft selbst: Christus ist die Erfüllung aller Verheißungen Gottes (2 Kor. 1, 20). In ihm ist der Mensch von der versklavenden Macht des Gesetzes zur Freiheit befreit worden (Gal. 5, 1). Das Gesetz Christi, das Gesetz des Neuen Bundes, und hier trifft der Begriff Gesetz nur noch in einem analogen, übertragenen Sinne zu, ist als das „Gesetz des Geistes des Lebens“ (Röm. 8, 2) das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ (Jak. 1, 25).¹ Das dieser Botschaft zugrunde liegende Freiheitsverständnis zielt auf Totalität, auf Aufhebung aller menschlichen Verhängnisse, auch jener, die zu überwinden dem Menschen aus eigener Kraft entzogen sind, seiner aus der Ohnmacht des alten Gesetzes resultierenden Schuldverflochtenheit und seiner Bestimmung zum Tode. Die Frage ‚wie kann der Mensch frei sein?‘ erscheint sonach von dieser neutestamentlichen Freiheitslehre her bereits in unüberbietbarer Weise beantwortet.

Eben darin aber bleibt jetzt die politische Dimension menschlicher Freiheit notwendig eingeschlossen. Soll sich nämlich der theologisch fundierte, auf das Ganze von Freiheit zielende Anspruch christlicher Freiheit überhaupt empirisch geltend machen, so muß er sich darin

¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II, 108, 1 ad 2.

zugleich auch als ein ethisch-politischer geltend machen. Jede Einengung christlicher Freiheitserfahrung auf eine rein religiös-metaphysische Erfahrung beraubt diese zugleich ihrer ursprünglichen Wahrheit.

Ausgangspunkt und Schlüssel allen spezifisch christlichen Freiheitsverständnisses ist das in der Schöpfungstat grundgelegte und in Christus definitiv besiegelte „Ja“ Gottes zu seinem Werk. Gott will den Menschen und steht für seinen Sinn ein. „Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle einer in Christus Jesus.“ (Gal. 3, 28–29) Die eigentliche Freiheitsgeschichte des Menschen beginnt mit dem Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes selbst: mit einem neuen, von der Zuwendung Gottes bestimmten Umgang des Menschen mit dem Menschen. Seine ethische Konsequenz findet dieser Ansatz in der Radikalität des christlichen Liebesgebotes, wie es sich in den Forderungen der Bergpredigt unüberhörbar Ausdruck verschafft. Andererseits wird damit weder die Notwendigkeit politischer Machtstrukturen noch die Notwendigkeit politischer Machtausübung als solche außer Kraft gesetzt. Wenn Paulus in Röm. 13 die politische Gewalt als von Gott stammend herausstellt und die politischen Machträger als „Gottes Beamte“ kennzeichnet, so zieht er damit offensichtlich Linien aus, die letztlich bereits in Jesu Aussage vor Pilatus „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh. 19, 11) und in der Perikope vom Steuergroschen, nämlich dem Kaiser zu geben, „was dem Kaiser zukommt“ (Matt. 22, 21), angelegt sind.

Zugleich aber wird jetzt – und dies ist wesentlich – vom Ansatz des Liebesgebotes her der Umgang mit der Macht selbst in einer völlig neuen Weise bestimmt: „Ihr wißt,

die Herrscher gebieten über ihre Völker, und die Großen lassen sie ihre Macht fühlen. Unter euch soll es nicht so sein. Wer vielmehr unter euch groß sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht. So ist der Menschensohn auch nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, ja sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele.“ (Matt. 20, 25–27) Der Wille zur Macht und der Umgang mit ihr läßt sich nach diesem Jesuslogion vor Pervertierungen nur bewahren, wo er wurzelhaft vom Ja Gottes für den Menschen bestimmt ist, wo er zum vollkommenen Dienst an der Freiheit des Menschen wird, zu einem Dienst, der um dieses Zieles willen keiner Erniedrigung, keiner Demütigung ausweicht, ja alles, selbst das Leben, hierfür einzusetzen bereit ist.

Daß hier ganz gewiß alles andere als Sklavenmoral im Spiel ist, die den Menschen zu politischer Resignation und Schicksalsergebenheit erziehen möchte, tritt denn auch deutlich am Umgang Jesu mit jener Wirklichkeit hervor, durch die die gesellschaftlich-politische Macht menschliches Gelingen vorzuprogrammieren und sich hierdurch zugleich die eigene Legitimität zu verschaffen sucht: an seinem Umgang mit dem Gesetz. Ja hier zeigt sich, wie wir noch sehen werden, das ganze in die gesellschaftlich-politische Realität ausstrahlende Gewicht der Freiheitsbotschaft Jesu.

Zur Verdeutlichung seien zwei prägnante Stellen aus dem Johannesevangelium angeführt, in denen eine zentrale synoptische Jesustradition aufgenommen und theologisch weiterentfaltet wird. Es geht um Jesu Einstellung zum Sabbat als einer religiös ausgerichteten und sanktionierten politisch-gesellschaftlichen Institution, die das Leben seiner jüdischen Mitbürger mit einer erdrückenden Fülle von Vorschriften bis in die Einzel-

heiten hinein rigoros regelt. Eben damit bricht Jesus, indem er bewußt an diesem Tage Kranke heilt. Im ersten Falle handelt es sich um die Heilung eines seit 38 Jahren Kranken am Teich Bethesda. Jesus stellt hier das Wunder einer Krankenheilung zugleich in den Dienst seiner Sabbat-Kritik und macht diese darin wiederum zum Prüfstein eines geläuterten Gottesglaubens. Sein Handeln manifestiert das Handeln des Vaters. „Was dieser wirkt, das wirkt in gleicher Weise auch der Sohn.“ (Joh. 5, 19) Das an den konkreten Nöten des Menschen ausgerichtete neue Verhältnis zum Sabbat wird so zum konstitutiven Bestandteil der Lehre Jesu, als einer Lehre, die den Menschen zu sachgerechtem Umgang mit dem Gesetz und darin zur Freiheit zu führen sucht. Die Argumentation Jesu kulminiert in dem Satz: „Wenn ihr in dieser meiner Lehre verharret, seid ihr wahrhaft meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Joh. 8, 31–32)

Im zweiten Falle geht es um die Heilung eines blind geborenen Mannes. Jesus wirkt das Wunder wiederum am Sabbat und provoziert damit den erbitterten Widerspruch der Pharisäer, die für sich in Anspruch nehmen, als unbestechliche Hüter der Tora die wahren Hirten des Volkes zu sein. Jesus stellt dem entgegen, daß der wahrhaft gute Hirte daran zu erkennen sei, daß er seinen Schafen Weide, Lebensraum und Geborgenheit schenkt. Er herrscht nicht durch Angst. Seine Stimme ist ihnen vertraut. Sie fliehen vor ihm nicht wie vor einem Fremden, einem Dieb oder einem Mörder. Ja er ist bereit, in der Stunde der Gefahr sein Leben für sie einzusetzen.

Die Freiheitsbotschaft Jesu zielt ihrer ethisch-politischen Dimension nach ganz offensichtlich auf Humanisierung der Gesetzeswirklichkeit. Die Ordnungsgestaltungen

menschlichen Lebens dürfen nicht ihrerseits zum Kainsinstrument werden: „Der Sabbat ist des Menschen wegen da“, so lautet das wegweisende Jesuswort bei Markus, „und nicht der Mensch des Sabbat wegen (Mk. 2, 27), und auf dem Höhepunkt des Hirtengleichnisses bei Johannes: „Ich bin der gute Hirt. Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh. 10, 10–11). Der ethisch-politische Impetus zu situationsgerechtem Umgang mit dem Gesetz in seiner Gestaltung wie in seiner Handhabung erweist sich als ein unablässbares, substantielles Moment der auf das universale Heil des Menschen gerichteten Freiheitsbotschaft Jesu.

Damit aber rückt jetzt ein Begriff in den Vordergrund, der diesen Impetus genau aufnimmt, ein Begriff, dem für die theologische wie für die politische Entfaltung des Freiheitsgedankens eine geschichtlich zentrale Bedeutung zukommt und dem näher nachzugehen auch im Hinblick auf die Ausarbeitung einer gegenwartsgerechten politischen Freiheitstheorie, so meine ich, entschieden lohnen wird: Es geht um den Begriff der Epikie.

Unter Epikie (griech.: *epieikeia*, lat.: *aequitas*) versteht die ethische Tradition das nach Zumutbarkeit, Angemessenheit und Billigkeit verfahrenende, am übergreifenden Gedanken der Gerechtigkeit ausgerichtete „rechtschaffene“ Verhalten des Menschen im Umgang mit positiven Gesetzesnormen. Als „rechtschaffen“ im Umgang mit positiven Gesetzesnormen hat aber zunächst ein Verhalten zu gelten, das diesen Gesetzesnormen entspricht, das sich ihnen legal anpaßt. Und hierauf zielt denn auch der Begriff „*epieikés*“ in seiner ältesten, schon von Homer bezeugten Bedeutung.² Demgegenüber gewinnt Epikie die Funktion eines spezifischen Korrektivs

² Vgl. Ilias I, 547 u. ö.

der bloßen Legalgerechtigkeit erst dort, wo die gegebenen Gesetznormen mit zunehmender Differenzierung der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit im Hinblick auf die Einzelsituation als unbillig, unzumutbar und unangemessen empfunden werden. Nach Platon ist das Gesetz, angesichts der Unähnlichkeit der Menschen und der Dynamik aller menschlichen Dinge außerstande, „das für alle Zuträglichste und Gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich Beste zu befehlen“. Es verhält sich vielmehr, so heißt es im *Politikos* (294 b), „wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch“, der nur nach seinen eigenen Anschauungen verfährt „und auch niemanden weiter anfragen lassen will, auch nicht, wenn jemandem etwas Neues und Besseres gekommen ist, außer der Ordnung, die er selbst festgestellt hat“.

Um also diese dem Gesetz eigentümliche Unbeweglichkeit, Realitätsferne und Situationsfremdheit auszugleichen, bedarf es bei seiner Anwendung der *Epikie*. Eben solche Fähigkeit, Gesetze nach gerechtem Ermessen anzuwenden und dem Einzelfall zuzupassen, übersteigt nun aber nach Platon wiederum zugleich das Vermögen der Menge, der dafür jede geistige und politische Kompetenz abgeht. Die Befähigung zur *Epikie*, zu gerechter Korrektur der Gesetze auf die Besonderheit der Situation hin, kann vielmehr nur dem zugesprochen werden, der die gesellschaftliche Ordnung so zu gestalten vermag, daß in ihr die wahre Natur der menschlichen Psyche selbst zur Ausprägung gelangt, dem weisen Staatsmann, Platons Philosophenkönig, sowie dem, der von ihm mit der Verwaltung und Durchsetzung des Geistes dieser Ordnung betraut ist, dem Richter.³ Erst Aristoteles

³ *Nomoi*, 757 d–e, 867 d–e. Vgl. auch E. Michaelakis, Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei

bringt hier, dem tatsächlichen Gang der geschichtlichen Entwicklung der Polis folgend, mit seiner politisch-ethischen Konzeption die entscheidende Wende. Er spricht die Eignung, positive Gesetzesnormen nach Zumutbarkeit, Billigkeit und Angemessenheit auf die Situation anzuwenden und das Recht darauf einem jeden freien, dem von der Tugend der Gerechtigkeit bestimmten Bürger zu. Angesichts der Abstraktheit jedweder Gesetzesformulierung, die, weil im allgemeinen bleibend, auch immer nur „katholou“⁴, „im allgemeinen“, gelten kann, erweist sich die Epikie im Hinblick auf die konkrete Situation als deren notwendige, sich von der Gerechtigkeit selbst her ergebende korrektive Ergänzung. Sie ist „die Berichtigung des Gesetzes dort, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist“, und bleibt so, als das die konkrete Einzelsituation überhaupt erst adäquat einholende optimalere Gerechte („beltion dikaion“)⁵, jedem bloß legalen Verhalten kritisch zu- und übergeordnet.

Für die Rezeptionsgeschichte des Epikiebegriffs innerhalb der katholischen Moraltheologie ist es nun wesentlich, daß Thomas von Aquin diese Auffassung des Aristoteles übernimmt. Nach Thomas ist die Epikie maßgebend für die Handhabung der Legalgerechtigkeit (*dirigitur secundum epieikeiam*), ja sie bedeutet „gleichsam eine höhere Regel für die menschlichen Akte“.⁶ Die

Aristoteles, München 1953; ferner F. d'Agostino, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Mailand 1973. Weitere wichtige Hinweise, denen für die folgenden Darstellungen Bedeutung zukommt, verdanke ich der noch unveröffentlichten Arbeit von Günter Virt über die Geschichte des Epikiebegriffs, in die ich freundlicherweise Einblick nehmen durfte.

⁴ Nikomachische Ethik, 1137 b.

⁵ Vgl. ebd. 1137 b 24.

⁶ S. Th. II-II, 120, 2.

durch Gesetze allein nicht durchrationalisierbare Vielfalt und Unübersehbarkeit der Handlungssituationen ruft die sittliche Einzelvernunft auf den Plan und eröffnet ihr darin den ihr wesenhaft zugelandeten eigenen Raum der Freiheit. Weil das positive menschliche Gesetz nur das jeweils Generalisierbare am menschlichen Handeln ins Auge zu fassen vermag, kann es im Einzelfall erlaubt, ja pflichtgemäß sein, „unter Absehen vom Gesetzeswortlaut dem zu folgen, was die Vernunft der Gerechtigkeit und der allgemeine Nutzen fordert“.⁷ Der im Hinblick auf die Einzelsituation nach Angemessenheit und Billigkeit Verfahrende handelt also durchaus nicht willkürlich, sofern er in seinem Handeln vom deontologischen Anspruch der Gerechtigkeit bewegt bleibt, zu deren teleologischer Einlösung dann nicht nur die auf den spezifisch individuellen Sachverhalt bezogene Situationsvernunft gehört, sondern eben immer auch die auf das allgemeine Wohl bezogene *soziale* Vernunft. Damit aber wird deutlich, daß es sowohl Aristoteles als auch Thomas im Begriff der Epikie um die Herausarbeitung einer für menschliches Handeln in Gemeinschaft notwendigen und unentbehrlichen sittlichen Grundhaltung, um eine *Tugend* geht, kraft deren der Mensch das im Hinblick auf die Einzelsituation jeweils gebotene optimale Gerechte zu finden vermag, ohne sich darin dem Vorwurf subjektiver Willkür und schlauer Gesetzesumgehung ausgesetzt zu sehen. Epikie ist nach Aristoteles nicht „Verwässerung“ (elattosis), sondern gerade „Verbesserung“ (epanorthoma) des Gesetzes.⁸ Daß dem Menschen solche Reife im Umgang mit Normen überhaupt zugetraut werden kann, setzt freilich

⁷ S. Th. II-II, 120, 1.

⁸ Vgl. Nik. Ethik, 1136 b 21 und 1137 b 26.

voraus, daß er dazu im Grund bereits von Natur aus disponiert ist und dies auch im Prozeß seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entfaltung aktual einzufordern vermag. Für Aristoteles legitimiert sich dies aus der Wesensbestimmung des Menschen als „zoon politikon“. Erst in der geschichtlichen Gestalt der Polis als der „*Gemeinschaft der Freien*“ gelangt der Mensch zum Stande seines Menschseins, findet die menschliche Natur jene ihr gemäße Form des Gerechten, zu dem sie von sich aus, ihrem eigenen naturhaften Grunde nach, immer schon hindrängt. Gerade weil aber der Mensch unter dieser Voraussetzung auf Gerechtigkeit in *Freiheit* hin angelegt ist, kann sich ihm der Umgang mit den konkreten Gesetzen auch nicht anders gestalten denn in der Weise eines ständigen kritischen Rückgriffs auf eben diesen unmittelbaren naturhaften Grund des Gerechten selbst und das heißt dann notwendig in der Weise der Angemessenheit, Billigkeit und Rechtschaffenheit.

Gewinnt die Lehre von der Epikie bei Aristoteles ihre volle Begründung erst aus dem Kontext seiner Lehre von der Polis und damit aus dem Kontext seiner *politischen* Anthropologie, so gewinnt sie ihre genuine Legitimation bei Thomas vorgängig aus dem Kontext seiner theologischen Freiheitslehre und damit aus dem Kontext *theologischer* Anthropologie. Ausgangspunkt ist hier nicht der Mensch als „zoon politikon“, sondern der Mensch als „imago Dei“, als Bild Gottes.⁹

Nach Thomas ist der Mensch imago Dei, insofern er, entsprechend seinem Urbild, also Gott selbst, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist, und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit. Der Mensch ist das Wesen der Selbstursächlichkeit, das seine Handlungen mit

⁹ S. Th. I-II, prologus.

Wissen und Willen zu setzen im Stande ist und eben darin Macht hat über seine Werke.¹⁰ Hieraus fließt zugleich seine einzigartige Vollmacht: seine Teilhabe an der „divina providentia“, an der Vorsehung Gottes. Sie geschieht darin, daß er für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag (*sibi ipsi et aliis providens*).¹¹ Kraft des ihm eigenen natürlichen Gesetzes – der *lex naturalis* – nimmt der Mensch sonach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Darin ist der Gedanke der Autonomie theologisch vorgezeichnet. Das aber bedeutet, das konkrete Finden des Guten und damit das konkrete Erfassen des Willens Gottes wird dem Menschen keineswegs von Gott abgenommen, sondern bleibt in seine wesenhafte und ureigene Kompetenz gelegt.

Dies vertieft sich nochmals im Anspruch der *lex nova*, dem Gesetz des Neuen Bundes, mit dem menschliches Handeln in das in Christus erschlossene Handeln Gottes selbst hineingenommen und so gnadenhaft auf seine endgültige – göttliche – Bestimmung hin erschlossen wird. Wesentlich ist dabei, daß die *lex nova*, im Gegensatz zur *lex vetus*, dem Gesetz des Alten Bundes, sich ihrem Kern nach überhaupt nicht mehr als eine Größe darstellt, die dem Menschen von außen auferlegt erscheint. Sie ist vielmehr eine ihn zuinnerst bewegende, ihm eingestiftete, von sich aus wirkende Kraft, das Geheimnis der *amicitia Dei*, der Freundschaft Gottes mit dem Menschen, seiner unendlichen, ungeschuldeten, den Sinn menschlichen Daseins endgültig und unwiderruflich verbürgenden Liebe, nämlich die *gratia Spiritus Sancti*, die

¹⁰ Dahin weist die Bestimmung des Menschen als „*sui causa*“, als „*principium suorum priorum actuum*“. Er hat die „*potestas suorum operum*“ (*De veritate* XXIV, 1; ferner ebd. XXII, 6 ad 1 und *De unione verbi incarnati*).

¹¹ S. Th. I–II, 91, 2.

sich im Glauben an den in Gott verbürgten Menschen manifestiert und in der Liebe wirksam wird. Darin, in dieser *gratia Spiritus Sancti*, und in nichts anderem, hat die *lex nova* nach Thomas ihre „*tota virtus*“, ihre ganze Kraft.¹² Insofern kann von ihr auch nur mehr im übertragenen (analogen) Sinne als von einem „Gesetz“ gesprochen werden. Thomas kennzeichnet sie deshalb im Anschluß an Augustinus ausdrücklich als „*lex indita et non scripta*“.¹³ Letzteres gilt nun aber wiederum unter diesem formalen Aspekt auch von der *lex naturalis*. Auch diese ist keine positiv satzhafte, sondern eine dem Menschen eingestiftete, von sich aus wirkende Größe. Der wesenhafte Unterschied zeigt sich dann freilich darin, daß die eine natürlich angelegt ist, die andere hingegen reines Gottesgeschenk bleibt. Da nun aber beide wiederum den gleichen Gott zum Urheber haben, erscheinen sie zugleich einander zugeordnet. Wie die Gnade die Natur, so hebt die *lex nova* die *lex naturalis* nicht auf, sondern setzt sie voraus und vollendet sie.¹⁴ Erst aus der Wahrheit des mit der *lex nova* erschlossenen, alle Horizonte überschreitenden Glaubens gewinnt die Liebe ihr unendliches Maß. Oder anders, auf die menschliche Grunddimension der Freiheit hin gewendet: die durch dieses neue Gesetz und in diesem neuen Gesetz lebende, zum „Sohn“ gewordene „vernunftbegabte Kreatur“ erfährt es zugleich als die tiefste Vollzugsweise ihrer Existenz, als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“. In Christus als dem Ja und Amen der Verheißungen ist alle Offenbarung, auch die Willenoffenbarung Gottes, vollendet. In ihm ist der Mensch in die Mündig-

¹² S. Th. I-II, 106, 1 und 108, 1.

¹³ S. Th. I-II, 106, 1.

¹⁴ S. Th. I-II, 99, 2 ad 1.

keit eingesetzt. Um zur Vernunft seines Handelns zu finden, bedarf es nun keiner neuen, zusätzlichen Willensdekrete Gottes mehr. Dies aber macht nun vollends deutlich, daß Epikie nicht einfachhin als ein risikoträchtiges notwendiges Übel zur Ausfüllung von wesensmäßig immer unzureichend bleibenden Gesetzesgestaltungen verstanden werden kann, sondern eine wesenhaft eigene sittliche Grundhaltung darstellt, zu der sich der Mensch kraft der ihm schöpfungsmäßig eingestifteten Potenz zur Vernunft und Freiheit sowie kraft der ihn zur Freundschaft Gottes mit dem Menschen befreienden Gnade des Heiligen Geistes, als Individuum in Gemeinschaft befähigt und legitimiert sieht.

Ist das aber noch realistisch? Kann dem Durchschnittsmenschen solche Selbstverantwortung im Umgang mit konkreten Gesetznormen tatsächlich zugetraut werden? Tugend ist schließlich kein Naturereignis. Man kann nicht sicher mit ihr rechnen. Nichts aber gefährdet menschliches Zusammenleben so sehr wie subjektive Willkür. Andererseits läßt sich, soll dem nun einmal gegebenen, vom Gesetz nicht erfaßten Einzelfall überhaupt Rechnung getragen werden, schwerlich ganz auf Epikie verzichten, will man nicht auf die Position Platons zurückfallen und dem Normadressaten jede eigene situationsspezifische Applikation von Gesetzesforderungen verwehren. Damit aber drängt jetzt alles auf ein Konzept von Epikie – und in diese Richtung weist denn auch ihre weitere Rezeption innerhalb der katholischen Moraltheologie –, das sie einerseits im Hinblick auf den Einzelfall rechtfertigt, sie dabei jedoch zugleich streng kontrollierbar hält. Dies hat freilich seinen Preis. Sie verliert ihre Leuchtkraft als Tugend und wird zu einer kasuistischen Interpretationsregel. Dieser Prozeß im Verständnis von Epikie ist spätestens mit Suárez abge-

schlossen. Nach Suárez¹⁵ gibt es nur mehr drei Anwendungsfälle: 1) wenn die Gesetzeserfüllung im konkreten Fall sittlich unerlaubt ist,¹⁶ 2) wenn sie sich für den einzelnen als unverhältnismäßig schwer, ja verderblich erweist, 3) wenn nach vernünftigem Ermessen der Gesetzgeber hier nicht verpflichten wollte.

Nun wird man in der Tat sagen müssen, daß mit wachsender Tendenz zur Entwicklung einer Gesetzgebung, die das Leben sowohl rechtlich als auch ethisch möglichst vollständig in Griff zu bekommen und zu regulieren sucht, für Epikie exakt nur noch dieser Spielraum bleibt. Diese Tendenz herrschte aber im Zeitalter des Absolutismus im staatlichen Bereich ebenso vor wie im kirchlich-religiösen (hier übrigens faktisch noch bis zum Zweiten Vaticanum). Die entscheidende Wende zeichnet sich demgegenüber erst mit der ethisch-politischen Kehre zum Subjekt, mit der Heraufkunft des modernen freiheitlichen Rechtsstaates ab. Erst mit ihm gewinnt der einzelne Staatsbürger als *Mensch* – und nicht mehr nur, wie bei Aristoteles, der Mensch als „*polites*“, als freier Bürger der Polis, der sich hierzu, im Gegensatz zum Sklaven, auch das reale Recht verschafft hat – eine Bedeutung, die ihn zum Träger von Grundrechten macht, auf die letztlich alle weiteren, dem Gemeinwohl dienenden politisch-rechtlichen Gestaltungen bezogen bleiben. Das aber bedeutet, die Ordnungen des freiheitlichen Rechtsstaates zielen nicht auf Einschränkung der sittlichen Freiheit des Subjektes, sondern gerade auf deren Schutz und Sicherung. Insofern bleibt hier auch die sittliche Grundhaltung der Epikie, nunmehr aufgenommen

¹⁵ F. de Suárez, *De legibus* (1612), 1. 6, c. 7, n. 11.

¹⁶ Vgl. *Ap. 5, 29*; zu Fall 1 und zu den beiden folgenden auch Thomas, *S. Th. II-II, 120, 1*.

und weitergeführt im politischen Begriff der *Gewissensfreiheit*, vom Recht selbst wesentlich vorausgesetzt, ja sie wird als *Grundrecht* der Gewissensfreiheit zu seinem ausdrücklichen Inhalt gemacht, einzig begrenzt durch die sich aus ihr selbst ergebende Gegenseitigkeitsforderung: die Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person.

Das vom Gedanken der Gerechtigkeit bewegte, nach Rechtschaffenheit, Billigkeit und Angemessenheit verfahrenende Gewissen stimuliert so eine ganz neue gesellschaftliche Handlungsdynamik. Es wird zum Impulsgeber und Richtmaß *aller* an den „öffentlichen Dingen“ Beteiligten. Es bleibt nicht länger Privileg der normsetzenden und -verwaltenden Instanzen, der auf je größere Gerechtigkeit zielenden Tätigkeit des Gesetzgebers, der um gerechte Urteile bemühten, alle gegebenen Umstände gewissenhaft abwägenden Gerichte, der nach „freiem pflichtgemäßem *Ermessen*“ verfahrenenden Verwaltung und der auf Grund ihrer „Definitionsvollmacht“ in ihrem Einsatz auf „Angemessenheit der Mittel“ verpflichteten polizeilichen Sicherheitsorgane – sondern es gewinnt darüber hinaus jetzt auch maßgebliche Bedeutung für die Normadressaten selbst. Wahlrecht, Petitionsrecht, Streikrecht, Demonstrationsrecht sind ihrerseits bereits institutionalisierte, und das heißt vom Recht selbst her legitimierte Formen des am eigenen und am öffentlichen Wohl vital interessierten, nach Billigkeit und Angemessenheit fragenden und verfahrenenden Einzelgewissens. Der einzelne Staatsbürger schaltet sich auf diese Weise in den öffentlichen Prozeß der sittlichen Urteilsfindung ein und übt so *mittelbar*, im Falle der Institution der Volksbefragung (z. B. über die Einrichtung kooperativer Schulen in Nordrhein-Westfalen oder über die Inbetriebnahme des Kernkraftwerks Zwentendorf in

Univ. eibl.
München

Österreich), sogar *unmittelbar* Gestaltungsverantwortung für Normen aus.

Das Bedürfnis des Subjektes nach kritischem Vollzug seiner Vernunft und Freiheit ist so zu einem Grundbedürfnis unserer Kultur geworden, das auf die Leit- und Zielbilder aller sozialen Institutionen übergreift und als solches nach institutioneller Einlösung ruft.¹⁷ Hieraus erklärt sich das wachsende Unbehagen an gegebenen Verhältnissen, Ordnungen und Institutionen, mit dem sich seit Beginn der Neuzeit verstärkt ein Emanzipationswille zu Wort meldet, der seine Rechte gegenüber institutionellen Beharrungstendenzen geltend zu machen sucht. Daß dieser Wille nicht unwirksam geblieben ist, zeigt die Vielfalt von zum Teil mühsam durchgesetzten sozialen Grundansprüchen, die als Freiheits- und Menschenrechte im freiheitlich-sozialen Rechtsstaat ihre umfassende institutionelle Verankerung gefunden haben. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, daß dem einzelnen damit nicht nur private Freiheits- und Entfaltungsräume zugesichert sind, sondern zugleich auch genuin soziale Kompetenzen, kraft deren er sich zu verantwortlicher, kritisch distanzierender Reflexion, Mitsprache und Mitwirkung an den politischen und institutionellen Prozessen ermächtigt sieht. N. Luhmann weist mit Recht darauf hin, daß kritische Reflexion zu einem strukturellen Wesenszug komplexer moderner Sozialsysteme geworden ist.¹⁸ Partielle Nichtidentifikation des einzelnen Subjektes mit gegebenen institutionellen Lösungen wird so gleichsam zur *conditio sine qua non*

¹⁷ Hierzu H. Taubes, Das Unbehagen an den Institutionen. Zur Kritik der soziologischen Institutionenlehre, in: H. Schelsky (Hrsg.), Zur Theorie der Institution, Opladen 1970, 67–76.

¹⁸ N. Luhmann, Reflexive Mechanismen, in: Soziale Welt 17 (1966) 1–23.

aller weiteren effektiven Lebens- und Entwicklungsfähigkeit von Institutionen. In der Tat, selbst vorfreiheitliche Institutionen, die dieses Recht nicht zur Ausbildung brachten oder es, wie heutige totalitäre Systeme, bewußt verweigern, empfangen und empfangen in Wahrheit ihre Entwicklungsdynamik zu einem wesentlichen Teil von Impulsen wenigstens virtuell zugestander Kritik. Würde doch eine totale Identifikation des einzelnen mit den gegebenen Institutionen zugleich auch die Geschichte dieser Institutionen selbst stillstellen. Institutionen schaffen sich sonach gerade mit der Institutionalisation der Kritik einen Gegenpol zu ihrer eigenen „reflexionshemmenden Härte“¹⁹ und damit ein Instrument ihrer Entwicklungsfähigkeit. Dies gilt für religiöse, wissenschaftliche, wirtschaftliche und politisch-gesellschaftliche Institutionen in gleicher Weise.

Je mehr nun aber der Mensch auf dem Weg fortschreitet, den Anspruch seiner Freiheit in die Institutionen hineinzutragen, desto mehr droht sein früheres Unbehagen an den Starrheiten institutioneller Zwänge umzuschlagen in ein Unbehagen an der zunehmenden sozialen Unkalkulierbarkeit solcher individual zugestander Freiheit. Symptomatisch hierfür sind die in der Geschichte der Neuzeit bis heute immer wiederkehrenden Versuche, diesem Unbehagen durch restaurative Gegenbewegungen zu steuern. Freiheitskritische Staats-, Kultur- und Institutionstheorien geben solchen Restaurationstendenzen ihre je entsprechende rationale Abstützung. Bei aller Unterschiedlichkeit der dabei zum Tragen kommenden Ansätze und Konzeptionen lassen sich hier Linien nachzeichnen, die von Donoso Cortés, de

¹⁹ J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Tübingen 1967, 94.

Maistre, V. Pareto, É. Durkheim, M. Hauriou bis zu C. Schmitt und A. Gehlen führen. Die emanzipierte liberale Gesellschaft erscheint mehr und mehr, nach einem Bild Gehlens, als „der gewärmte große Kulturstall, in dem die Raubtiere einander umkreisen, ethische Formeln flüsternd“. „Die humanitäre Moral des ethisierten Wohlstandes in vollem Siegeszug, die Sitten in vollem Verfall.“ Der Anspruch der Freiheit pervertiert zu einem „Nihilismus des Geltenlassens“.²⁰

Was hier freiheitskritisch zur Rehabilitierung der Institution und ihrer haltenden Autorität herausgestellt wird, konvergiert letztlich mit jener, wenn auch unter ganz anderem Vorzeichen geführten Freiheitskritik, die Karl Marx zu einem sowohl antirestaurativen wie antiliberalen sozialistischen Gesellschafts- und Handlungskonzept führte. Nach Marx basiert „das Menschenrecht der Freiheit . . . nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen vom Menschen“.²¹ Die in der Französischen Revolution vollzogene „Abschüttelung des politischen Jochs“ im Namen der Freiheit „war zugleich Abschüttelung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den egoistischen Menschen.“²² Dieser Mensch wird von den Menschenrechten geschützt. Nach Marx ist demgegenüber die wahre humane Emanzipation und Freiheit des Menschen erst dann erreicht, wenn der indi-

²⁰ A. Gehlen, *Der Pluralismus in der Ethik*, in: *Merkur* 21 (1967) 117; ferner ders., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a. M.–Bonn 1969, 40.

²¹ K. Marx, *Zur Judenfrage*, MEW 1, Berlin 1961, 364–369.

²² Ebd.

viduelle Mensch zum „Gattungswesen“ geworden ist, das seine eigenen Kräfte als gesellschaftliche Kräfte erkennt und organisiert: die Substanz der Freiheit gerinnt zur organisierten Solidarität.

Wird aber mit solch rigoroser Freiheitskritik die Wirklichkeit des Menschen nicht in Wahrheit völlig verkannt und der tatsächliche, geschichtlich erreichte Stand seiner kritischen Selbstreflexion und seines sachlich-kritischen Umgangs mit Welt in wesentlichen Aspekten geleugnet und zurückgenommen? Natürlich eignet dem Menschen als dem nicht-festgestellten, sich selbst aufgegebenen Wesen eine zutiefst ambivalente Struktur. Seine Freiheit ist ebenso Ursprungsstätte seiner Kreativität wie seiner Gefährdung. Sie ruft nach Orientierung und Führung und pocht darin dennoch zugleich auf Selbstverantwortung und Unabhängigkeit. Diese grundlegende Spannung muß der Mensch immer wieder neu für sich austragen und zum Ausgleich bringen. Entsprechend können sich ihm dann aber auch Institutionen nur in dem Maße als sachgerecht und human zugepaßt erweisen, als sie selbst diesen Anspruch von Ordnung und Freiheit, von Führung und Unabhängigkeit als stabilisierte Spannungssysteme verwirklichen helfen. Auf diese Weise bestätigen sie zugleich die wahre Natur dessen, dem sie sich verdanken. Der Mensch ist eben nicht jenes schlechthin unstrukturierte, antriebsblinde Wesen, dessen Natur ausschließlich und allein über institutionelle Außenprägungen humane Gestalt gewinnt. Er ist von seiner Natur her auch keineswegs nur jener selbstbezogene, aggressive Egoist, der einzig über die List der Institution zum Altruisten erzogen werden kann. Was ihn vielmehr nicht weniger konstitutiv wie die selbstbezogenen und aggressionsspezifischen Impulse prägt, ist die gleichermaßen naturhaft angelegte Neigung, Geborgenheit zu schen-

ken, Solidarität zu üben und mit konstruktivem Vertrauen auf die Welt zuzugehen. Ebendies aber legitimiert jetzt auch Vertrauen in seine Freiheit. Institutionen behalten Zukunftsträchtigkeit auf die Dauer nur als Assoziationen freier Menschen. Das ändert freilich nichts an der Tatsache, daß auch unter solcher Voraussetzung die Handlungs- und Orientierungsmöglichkeiten des Menschen begrenzt sind. Die Bewahrung erreichter Vernunft, aber auch die Einübung in gesellschaftliche Solidarität bleiben für ein zukunftsoffenes Institutionsverständnis ebenso wesentlich wie das Vertrauen in die Kraft selbstverantwortlicher menschlicher Freiheit. Das konservative, soziale und liberale Prinzip sind gleichermaßen notwendige, in innerem Verweisungszusammenhang stehende und einander ergänzende Komponenten einer gegenwartsgerechten ethischen und politischen Theorie der Institution. Erst im Aufnehmen dieser Komponenten und ihrer praktischen integrativen Einlösung hat der Mensch die archaische Form seiner Institutionalisierungen hinter sich gelassen.