

ERNEST L. FORTIN · CHESTNUT HILL

Menschenrechte und Allgemeinwohl

Vor einiger Zeit wurde ein in Singapur lebender amerikanischer Jugendlicher dabei ertappt, wie er aus Spaß ein paar Autos mit Farbe besprühte. Er wurde zu der für ein solches »Verbrechen« üblichen Strafe verurteilt: Eine gewisse Anzahl von Schlägen mit dem Stock. Die amerikanische Regierung intervenierte prompt und verlangte, daß die Strafe umgewandelt würde, da eine solch schwere körperliche Züchtigung den »Grundrechten« des Jugendlichen zuwiderlaufe. Um ein Zeichen des guten Willens zu setzen, stimmte das zuständige Gericht in Singapur zwar einer Verringerung der Anzahl der Schläge zu, aber es bestand weiterhin darauf, die Strafe durchzuführen. Unter Berufung auf Konfuzius hielt es an seinem Beschluß fest und begründete ihn damit, daß der sozialen Ordnung Vorrang vor den Rechten des Einzelnen zukomme. In der amerikanischen Presse wurde dieser Zwischenfall ausführlich kommentiert und als ein »Zusammenprall der Kulturen« von Ost und West gesehen; dem Osten liege eben mehr an der gesellschaftlichen Stabilität, während der Westen eher auf persönliche Freiheit setze. Nun muß man natürlich nicht unbedingt bis nach Singapur reisen, um Beispiele für diese Spannung zwischen den beiden Polen menschlicher Existenz zu finden. Es gibt eine Menge davon auch bei uns zuhause.

Trotz der großen Vorzüge, die die moderne, liberale Demokratie besitzt und für die wir besonders dankbar sein sollten, müssen wir einräumen, daß diese Demokratie von sich aus keine besonders ausgeprägte Neigung zum Allgemeinwohl hervorbringt und das wohl auch von Anfang an nicht ihre Bestimmung sein sollte. Das bedeutet aber, daß sich derjenige, der sich auf die Suche nach geeigneten Vorbildern für Gemeinschaftssinn begibt, nach ihnen anderswo umsehen muß, wie es einstmals auch unsere amerikanischen Vorfäter taten, die ihre Vorbilder in der klassischen Antike suchten und deshalb ihre kleinen Siedlungen

ERNEST F. FORTIN lehrt als Professor für Theologie am »Boston College« in Chestnut Hill, Massachusetts. Erika Grün besorgte die Übersetzung des Aufsatzes aus dem Amerikanischen.

oft nach so berühmten antiken Städten wie Athen, Rom, Syrakus, Troja, Ithaka, Utika u. ä. benannten.

Ich beginne mit der einfachen Feststellung, daß sich die gelehrte Auseinandersetzung mit moralischen Belangen von ihren ersten Anfängen im Griechenland des 5. Jahrhunderts an über zweitausend Jahre lang auf die Problematik des Naturrechts oder des natürlichen Gesetzes konzentrierte; ich verstehe darunter Rechte, die den einzelnen Menschen dank ihrer Eigenschaft als Menschen zustehen, unabhängig von der Gesellschaft, deren Mitglieder sie sind, im Unterschied zu Bürgerrechten oder Rechten, die ihren Ursprung in irgendeinem entsprechend angewandten oder anerkannten Gesetz besitzen. Der Übergang vom natürlichen Gesetz zu natürlichen Rechten und später (als die Natur in Ungnade gefallen war) zu »Menschenrechten« stellt einen bedeutenden Wandel dar, ja sogar *den* Paradigmenwandel in unserem Verständnis von Gerechtigkeit und Sittlichkeit im weitesten Sinne des Wortes. Vor dieser Zeit wurde der Schwerpunkt noch auf Tugend und Pflicht gelegt, das heißt also nicht so sehr auf das, was Menschen von anderen Menschen oder von der Gesellschaft als ganzen fordern können, als vielmehr darauf, was sie selber anderen Menschen oder der Gesellschaft schuldig sind. Dies gilt mit Sicherheit für die Bibel, die uns ja auffordert, zuerst an die andern und erst danach an uns selbst zu denken (wir müssen schließlich nicht erst daran erinnert werden, unser eigenes Wohl im Auge zu behalten), und die uns nicht eine *Bill of Rights*, wohl aber die Zehn Gebote, also eher eine Auflistung unserer Pflichten, vor Augen hält. Es gilt aber auch für die gesamte vormoderne Literatur, und zwar für die klassisch-antike ebenso wie für die christliche, deren bedeutendste Vertreter – Platon, Aristoteles, Cicero, Ambrosius, Augustinus und Thomas von Aquin, um nur einige zu nennen – ganze Traktate oder Dialoge über das Naturrecht (im Singular), über die Tugend, über Gesetze oder Pflichten verfaßten. Es wäre ihnen niemals eingefallen, ein Buch über *Die Grundrechte des Menschen* zu veröffentlichen, oder Dokumente wie *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* oder die *Universelle Erklärung der Menschenrechte* zu verfassen.

Selbstverständlich taucht auch der Ausdruck »natürliche Rechte« sporadisch in den älteren Texten auf, aber niemals als Teil einer Theorie, welche einen unabhängigen Status für sie einfordert. In einem seiner gegen Pelagius gerichteten Traktate spielt Augustinus ganz nebenbei auf die »natürlichen Rechte der Fortpflanzung« an, *iura naturalia propagandis*, und zwar im Zusammenhang mit der Erbsünde, der Sünde also, die sich generationsweise von Eltern auf Kinder überträgt; jedoch wird dieser Ausdruck weder erläutert, noch gibt es irgendeinen Hinweis darauf, daß er als neu empfunden würde. Ein fast unbekannter Zeitgenosse des

Augustinus, Primasius von Hadrumetum, spricht im Zusammenhang mit den Hörnern, die aus den Köpfen mancher Tiere hervorbrechen und scheinbar endlos weiterwachsen, im metaphorischen Sinn von den »natürlichen Rechten der Orte«, *iura naturalia locorum*. Keine dieser ganz beiläufig gemachten Aussagen erhebt sich zu dem Rang einer *bona fide*-Doktrin der natürlichen Rechte, wie sie später von Hobbes, Locke, Pufendorf und einer ganzen Menge weiterer Denker der frühen Moderne propagiert worden ist.

Trotz alledem sind zahlreiche Anstrengungen unternommen worden nachzuweisen, daß unsere Rechtstheorie das Ergebnis nicht so sehr des modernen politischen Denkens als vielmehr der mittelalterlichen christlichen Überlieferung ist. Der mittlerweile verstorbene Michel Villey, einer der meist geachteten Rechtshistoriker unserer Zeit, betrachtete William von Ockham, den Nominalisten des 14. Jahrhunderts, als den Vater dieser Theorie; Ockham leugnete die Existenz von Universalien – es gibt nur Einzelwesen –, und auf diese Weise kam er dazu, alle Rechte als individuell und subjektiv zu betrachten. Ein anderer bekannter Mediävist, Brian Tierney von der Cornell-Universität, baut in gewissem Maße auf Villeys Arbeiten auf, er ist aber über sie hinausgegangen und plädiert seit über fünfzehn Jahren für einen noch früher anzusetzenden Ursprung derselben Theorie. Subjektive Rechte seien letztlich weder auf Ockham und seine nominalistischen Schüler, noch auf die illustren Kontraktualisten des 17. Jahrhunderts zurückzuführen, mit welchen sie traditionell verbunden werden. Sie sind vielmehr ein charakteristisches Produkt des »großen Zeitalters der schöpferischen Jurisprudenz, das im 12. und 13. Jahrhundert die Grundlagen der westlichen Rechtstradition gelegt hat.«¹

Sowohl Villey wie auch Tierney haben überzeugend nachgewiesen, daß während des Mittelalters weit mehr über Rechte gesprochen wurde, als man früher angenommen hat. Nach meinem Dafürhalten übersehen aber beide Wissenschaftler, daß die Rechte, mit welchen unsere Vorfahren sich auseinandersetzten und welche plötzlich aus einer Vielzahl von Gründen geschichtlicher Natur, wie zum Beispiel der zunehmenden Komplexität der mittelalterlichen Gesellschaft und den anhaltenden Konflikten zwischen Päpsten und Kaisern, größere Bedeutung erhielten, nicht wirklich Rechte im modernen Verständnis des Wortes sind, sondern gesetzlich verbürgte Rechte oder Rechte, die einem übergeordneten Gesetz unterstellt waren, das sie seinerseits definierte und relativierte. Für Ockham war ein »Recht« eine »rechtmäßige Macht«, *licita potestas*. Für seinen Zeitgenossen Johannes Monachus bedeutete es eine »tugendreiche Macht«, *virtuosa potestas*. Der Ausdruck »natürliche Rechte« kommt bei diesen Autoren selten vor, und wenn sie ihn benützen, ge-

schiebt das ganz offensichtlich unter Bezugnahme auf das natürliche Gesetz, aus welchem diese Rechte abgeleitet werden. Keiner von ihnen hat je von absoluten, unveräußerlichen, an keine Bedingung oder Vorschrift geknüpften, oder heiligen Rechten gesprochen. Es wurde vorausgesetzt, daß Rechte von der Erfüllung vorrangiger Pflichten abhängig und somit verwirkbar seien. Wer es versäumte, diese Pflichten zu erfüllen, konnte mit Geldstrafen oder Gefängnis bestraft oder, in extremen Fällen, sogar hingerichtet werden.²

Eine ganz andere Auffassung tritt im 17. Jahrhundert in den Vordergrund, in welchem die Gleichung umgekehrt wird und Rechte das grundlegende moralische Phänomen darstellen, also nicht so sehr das Ergebnis als vielmehr die Quelle oder der Ursprung solcher natürlicher Gesetze sind, die den Menschen erlauben, in Bequemlichkeit und Frieden miteinander zu leben. In seiner klassischen Auseinandersetzung mit diesem Thema beginnt Hobbes als erstes damit, ein Grundrecht festzulegen, nämlich das Recht auf Selbsterhaltung, welches er in den Begriffen der Freiheit definiert, um dann daraus die, insgesamt neunzehn, selbstauferlegten Gesetze abzuleiten, die die Menschen einhalten müssen, wenn sie diese Freiheit nicht aufs Spiel setzen wollen. In Hobbes' eigenen Worten ausgedrückt, bedeutet »das natürliche Recht ... die Freiheit, die jeder Mensch besitzt, seine eigene Kraft nach seinem eigenen Willen für die Erhaltung seiner eigenen Natur – das heißt, seines eigenen Lebens – zu benützen und folglich alles zu tun, was er, seinem eigenen Urteil und Verstande nach, für das am besten geeignete Mittel hält, um dies zu verwirklichen« (*Leviathan* 14).

Tierney selbst liefert uns, ohne es zu wissen, ein deutliches Beispiel für den Wandel der Betrachtungsweise, der den Übergang von einer Welt zu einer neuen kennzeichnet, nämlich die klassische Frage, ob ein Verbrecher, der wegen eines Vergehens, auf dem die Todesstrafe steht, im Gefängnis seine Hinrichtung erwartet, fliehen darf, wenn sich ihm die Gelegenheit zur Flucht bietet – wenn zum Beispiel der Gefängniswärter eingeschlafen ist und die Tür des Kerkers versehentlich unverschlossen gelassen hat.³ Die Antwort war Ja, aber mit der Einschränkung, daß der Gefangene den Wärter weder töten noch verstümmeln dürfe, was ja eine weitere strafbare Handlung dargestellt hätte. Was Tierney übersieht – und dabei ist es der Kernpunkt des Problems –, ist, daß bei Hobbes und Locke diese ausschlaggebende Bedingung mit der Begründung aufgehoben ist, daß die Einschränkung des Rechtes auf Selbsterhaltung ganz unzulässig ist und daß dieses Recht legitimerweise gegen jedermann ausgeübt werden darf, einschließlich den eigenen Scharfrichter.

Nun wird gegen meine These hinsichtlich des unterschiedlichen Verständnisses des Rechtsbegriffes in der vormodernen und modernen Zeit

gewöhnlich folgender Einwand erhoben: Die vormoderne Gesellschaft habe zwar kaum von der Sprache der natürlichen Rechte Gebrauch gemacht, sie habe aber über jene Wirklichkeit verfügt, auf welche diese Sprache sich beziehe; wenn man also Rechte und Pflichten einander entgegenstelle, so würde das bedeuten, daß man eine falsche Dichotomie zwischen zwei Annäherungen an den Gegenstand der Moralität aufstelle, die im Grunde eher komplementär als antithetisch aufzufassen seien. Ein Beispiel aus unserer Zeit kann dies besser erklären: Fliegt man von San Francisco nach London, so kommt man am selben Ziel in etwa derselben Zeit an, egal ob man nun über Chicago oder über den Nordpol fliegt. An einem bestimmten Tag mag man vielleicht lieber die eine als die andere Route wählen, zum Beispiel um in einem bestimmten Gebiet schweren Stürmen auszuweichen; ansonsten aber ist es gleichgültig, welche Route man wählt. So setzen Rechte und Pflichten einander als Korrelative voraus. Habe ich die Pflicht, etwas zu tun, so muß ich wohl auch das Recht zu meiner Handlung haben. Wenn die Menschen der vormodernen Gesellschaft, aus welchen Gründen auch immer, nicht ausdrücklich von natürlichen Rechten sprachen, so beweist das doch keineswegs, daß sie sie von Anfang an abgelehnt hätten, wenn ihnen das Problem in dieser Formulierung vorgelegt worden wäre.

Hört man diesen Einwand zum ersten Mal, so scheint er unanfechtbar; in Wirklichkeit geht er aber am Kern der Sache vorbei, insofern er sich nämlich nicht mit der Frage beschäftigt, welchem der beiden Begriffe im Falle eines Konfliktes zwischen ihnen der Vorrang gebühre. Hatte Sokrates das Recht, sich zu verteidigen, oder war es seine Pflicht, das zu tun? Moralisch gesehen: was wiegt denn schwerer, das Recht oder die Pflicht? Alles weist darauf hin, daß in der vormodernen Auffassung der Pflicht der Vorrang zukam. Dies erklärt unter anderem die natürliche Neigung, sich selbst dem Wohl der Gemeinschaft zu opfern, wann immer das erforderlich war, und dieses Opfer zu bringen, weil man instinktiv fühlte, daß das Wohl der Gemeinschaft – das »Allgemeinwohl«, wie man es zu bezeichnen pflegte – zugleich auch das eigene Wohl bedeutet; denn ein solches Wohl wäre nicht wirklich allgemein, wenn es nicht gleichzeitig das »richtige« (wenn auch nicht das »private«) Wohl all der Einzelnen wäre, die die Gemeinschaft erst bilden.

Letzten Endes sehen wir uns in dieser Frage zwei deutlich verschiedenen Auffassungen von Moral gegenüber; die eine untersucht das Problem unter dem Blickwinkel, was eine bestimmte Handlung für die Person bedeutet, die diese Handlung ausführt, während die andere untersucht, was diese Handlung für den »Empfänger« bewirkt. Der feine Unterschied zwischen diesen beiden Standpunkten war auch dem berühmten Hercule Poirot nicht entgangen, der, als ihn eines Tages jenes

unmögliche Frauenzimmer, Mrs. Ariadne Oliver, fragte, ob er denn nicht glaube, manche Leute »gehörten« ermordet, die gute Eingebung hatte, zu entgegnen: »Wohl möglich, Gnädigste, doch Sie verstehen nicht ganz. Es ist nicht das Opfer, das mich so interessiert, sondern die Auswirkung der Tat auf den Charakter des Mörders.« Das heißt natürlich nicht, daß das, was dem Opfer zustößt, unwichtig sei, sondern bloß, daß es nicht die wichtigste Überlegung ist und daß sich die Natur des moralischen Aktes nicht darin am besten zu erkennen gibt.

Dasselbe gilt natürlich auch für gute Taten, die sich, auf ganz ähnliche Weise, auf den Charakter des sie Vollbringenden auswirken und ihm ebenso zugute kommen, wie dem Empfänger der guten Tat.⁴ Dieser Gedankengang gelangt an vielen Stellen zum Ausdruck, wie zum Beispiel in der Fabel vom alten Mann und den drei jungen Leuten, die ihn verspotteten, als sie sahen, wie er sich abmühte, Bäume zu pflanzen, die er zu seinen Lebzeiten nicht mehr erleben würde; worauf der alte Mann, der dabei an seine Kinder und Enkelkinder dachte, entgegnete: »Ist es denn den Weisen verboten, zur Freude anderer zu arbeiten? Dies ist die Frucht, an welcher ich mich heute erfreue.«⁵

Ähnliche Bemerkungen lassen sich auch über zahlreiche Textstellen der Bibel machen, darunter auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, welches uns (entsprechend jener gelehrten Auslegung, die mir die am meisten einleuchtende zu sein scheint) die Lehre einschärft, daß der barmherzige Samariter derjenige ist, der dem von ihm geretteten Mann zu Dank verpflichtet ist, weil dieser ihm die Möglichkeit zu dienen geboten hat – und nicht umgekehrt.

Wir können aufgrund dieser wohlbekannten Beispiele verallgemeinernd feststellen, daß Menschen am engsten mit anderen Menschen verbunden sind, weil sie ihre tiefste Genugtuung darin finden, etwas für diese anderen zu tun, und nicht, weil sie hoffen, selber etwas von ihnen zu erhalten. Dies ist das Urbild der vormodernen Auffassung von der Beziehung eines Menschen zu seinen Mitmenschen. Es ist sicherlich nicht die Auffassung, welche der ursprünglichen modernen Annäherung an den Rechtebegriff zugrundeliegt, der ja die Menschen nicht als soziale, das heißt in einer Gesellschaft lebende Wesen sieht, sondern als »Atome«, die in sich abgeschlossene Systeme und daher ihrem Wesen nach zur Erlangung ihrer Vollkommenheit nicht auf andere angewiesen oder von ihnen abhängig sind. Da niemand ihnen Vorschriften dazu macht, wie sie irgendein vorherbestimmtes Ziel zu verwirklichen haben, steht es diesen ungebunden schwebenden Einzelwesen frei, ihre Ziele ebenso wie die Mittel zu deren Verwirklichung selber zu wählen. Gerecht ist jene Gesellschaft, die jedem Einzelnen genau das Maß an Freiheit zugesteht, das mit der Freiheit jedes anderen Individuums vereinbar ist. Das hat

nichts mit dem guten Leben oder der Ausübung von Tugenden zu schaffen – die einzige Aufgabe dieser Gesellschaft ist es, die Sicherheit ihrer Mitglieder zu gewährleisten und für ihre Bequemlichkeit und, wie wir es heute überall beobachten können, für die Befriedigung ihrer Eitelkeit zu sorgen.

Damit will ich nun keineswegs andeuten, daß die Befürworter dieser neuen Einstellung selbst so etwas wie Ungeheuer von rücksichtslosem Eigennutz waren. Sie waren keine Hedonisten der gewöhnlichen Art, für die das Motto »Friß oder du wirst gefressen« galt und bei denen also jedermann Gefahr lief, gefressen zu werden; es war vielmehr eine Art von politischem Hedonismus, etwas völlig Neues am intellektuellen Horizont des Westens. Dahinter verbarg sich der lobenswerte Wunsch, all jene Übel endlich zu beseitigen, die die Gesellschaft schon immer heimgesucht hatten und nach den Religionskriegen, die damals Europa verwüsteten, besonders virulent geworden waren. Sein großer Vorteil war, daß er, um erfolgreich zu sein, nicht erst unter Schmerzen sein Interesse an weltlichen Gütern in ein Interesse an seelischen Werten umzumünzen brauchte. Man war überzeugt, der beste Weg, anderen zu dienen, bestehe darin, der Wahrnehmung der eigenen, selbstischen Interessen nachzugehen. Private Laster konnten sehr wohl zum öffentlichen Wohl geraten, vorausgesetzt, sie wurden richtig gehandhabt. Auf diese Weise wurde es zur moralischen Pflicht der Menschen, zuerst an sich selbst und dann erst an andere zu denken, denn indem sie so handelten, trugen sie ja unweigerlich zum Wohle aller bei. Der Unternehmer, der darauf aus ist, daß er, und er ganz allein, höchstmögliche Profite erzielt, wird zum Wohltäter der ganzen Gesellschaft, denn er schafft ja lukrative Stellen für ihre übrigen Mitglieder, und zuletzt sind alle zusammen in materieller Hinsicht besser dran. Es ist dies in der Tat ein cleverer Plan, der, indem er Egoismus und Altruismus miteinander aussöhnt, es jedermann erlaubt, den Lohn der Tugend zu ernten, ohne etwas dafür geleistet zu haben. Mandeville brachte diese Erkenntnis mit brutaler Deutlichkeit auf den Punkt, als er in seiner Fabel über die Bienen argumentierte, der ganze Bienenstaat würde ruiniert, sobald die Bienen anfangen, sich um moralische Fragen zu sorgen; er würde erst wieder zum alten Reichtum gelangen, wenn jede Biene zu ihren früheren Lastern zurückkehrte.

Die Frage ist nun, ob diese narzißtische »Atomisierung« der Einzelnen mit echter Gemeinschaft zu koexistieren vermag – ob irgendeine Gesellschaft überhaupt überleben, geschweige denn gedeihen kann ohne eine von allen geteilte Vorstellung davon, was gutes Leben bedeute. Wir kennen diese Frage seit langer Zeit. Sie wurde schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts von Rousseau gestellt, dem ersten großen modernen Denker, der die Moderne mit kritischen Augen betrachtete und auf die

großen Mängel der gerade entstehenden Gesellschaft hinwies: Das Fehlen wahrer Vornehmheit und Größe, ihre Kleinlichkeit, ihre offen zur Schau getragene Uneinigkeit, ihre erhabene Langeweile und die vielfache Entfremdung, die aus all diesen Mängeln unvermeidlich erwuchs. Das typische Produkt dieser Gesellschaft war der Bourgeois, wie er von Rousseau, und seit ihm auch von uns, genannt wird: Der Mann, dem man beigebracht hat, nur für sich allein zu leben, inmitten von Menschen, die ihm gleichgültig sind, für welche er aber Interesse zu heucheln gezwungen ist. Das Problem dieser neuen Gesellschaft bestand darin, daß sie keinen Zusammenhalt hatte, weil ihre Mitglieder keine Werte kannten, die sie alle gemeinsam hätten lieben und hochhalten können. Solche Menschen, die ihrer Gesellschaft lediglich durch eigennützige Interessen verbunden sind, haben nichts, wofür es sich zu sterben, und deshalb auch nichts, wofür es sich zu leben lohnte. Oder, mit Rousseaus berühmt gewordenen Worten: »Wir besitzen Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Dichter, Musiker, Maler; doch die Staatsbürger sind uns abhanden gekommen.« All jene Tugenden, deren eine Gesellschaft gemeinhin für ihr Wohlergehen bedarf, wie Bürgersinn, Vaterlandsliebe, Religion, soldatischer Mut und Selbstverzicht waren bis zur Unkenntnis geschwächt und aufgeweicht.

Ich übertreibe keineswegs, wenn ich behaupte, daß das ganze moderne Denken seit jener Zeit eine einzige Reihe von heroischen Bemühungen darstellt, auf der Grundlage von Rousseaus und unseres eigenen, rein mechanistischen Verständnisses des Universums, eine Welt der Sinnerfülltheit und der menschlichen Werte wiederherzustellen. Es ist hier sicherlich nicht der Ort, sich auf eine Diskussion über diese Bemühungen einzulassen, ob es sich nun um Kants blutleeren kategorischen Imperativ handelt, welcher ja der direkte Abkömmling von Rousseaus »allgemeinem Willen« ist, den er philosophisch zu rechtfertigen trachtete; oder um Hegels Zuversicht, daß *die* Geschichte eine solche Aufgabe wohl zu lösen vermöge; oder um Nietzsches und Heideggers Beschwörungen der Kreativität als einer Möglichkeit, den mörderischen Nihilismus des Zeitalters zu überwinden; oder, vor allem anderen, um Rousseaus eigenen Plan, dessen Ziel es war, die platonische Seele durch einen höchst komplexen Prozeß der Sublimierung neu zu schaffen, durch welchen all die höheren Dinge des Lebens aus den niedrigeren Impulsen unserer Natur entstehen sollen.

Rousseau, diesem Schriftsteller, dessen Werk im Keim ja schon die ganze spätmoderne Epoche enthält, verdanken wir auch – nicht zufällig, meine ich – die erste Formulierung des nicht-merkantilen Rechtsbegriffes, der in unserer Zeit dominiert. Ich kenne keine schönere Darstellung des Problems als jene Stelle in Rousseaus *Emile*, in welcher Emile und

sein Vormund, Jean-Jacques, zu einem angekündigten Besuch bei Sophie, dem Mädchen, das Emile einmal heiraten soll, nicht erscheinen und sie auch nicht über ihre geänderten Pläne unterrichten. Überzeugt, daß etwas Schreckliches geschehen sei, gerät Sophie außer sich vor Angst, bis sie erfährt, daß es Emile und seinem Vormund gut geht und daß sie in Kürze wohlbehalten bei ihr eintreffen werden. Nun verwandelt sich ihre Angst und Sorge in Zorn über die ihr angetane Beleidigung. Schließlich wird das Mißverständnis beseitigt, als Emile Sophie erklärt, daß er und sein Begleiter auf dem Weg zu ihrem Haus auf einen Mann stießen, der mit einem gebrochenen Bein im Walde lag, und ihn zu seinem Hause trugen. Als die schwangere Frau des Mannes ihn so schwer verletzt sah, begannen sofort ihre Wehen und Emile und Jean-Jacques mußten ihr beistehen. Dadurch waren sie gezwungen, die Nacht an Ort und Stelle zu verbringen, ohne Sophie über ihren Aufenthalt benachrichtigen zu können. Emile schließt seine Erklärung mit den Worten: »Sophie, Sie sind der Richter über mein Schicksal. Sie wissen das sehr wohl. Sie haben es in der Hand, mich vor Kummer sterben zu lassen. Hoffen Sie aber nicht, mich dazu zu bringen, die Rechte der Menschlichkeit zu vergessen. Diese sind mir heiliger als die Ihren, und ich werde sie niemals für Sie aufgeben.« Gerührt von dieser Erklärung entgegnet Sophie: »Nehmen Sie diese Hand, Emile. Sie gehört Ihnen. Seien Sie mein Mann und mein Meister, wenn Sie wollen. Ich will versuchen, dieser Ehre würdig zu werden.« In seinem Kommentar zu dieser Stelle schreibt Allan Bloom: »Emile hat seine edle Jungfrau gewonnen. Der Einsatz für die Menschenrechte ist an die Stelle des Sieges über Drachen und böse Ritter getreten wie eine Heldentat, die ihn für seine Verlobte unwiderstehlich macht.«⁶

Angesichts des so zerbrechlichen Fundaments, auf welchem sie aufbauen, ist es nicht verwunderlich, daß keine der weiter oben angesprochenen Lösungen für das Problem der Moderne die Unterstützung der Mehrheit unserer aufgeklärten Zeitgenossen gefunden hat; und deshalb wird die Suche fortgesetzt. Die beliebteste Alternative ist zur Zeit das sogenannte Gemeinschaftsgefühl, ein Etikett, das zumindest zum Teil das ausdrückt, was man früher unter »Allgemeinwohl« verstand. In diesem Zusammenhang möchte ich erwähnen, daß *The Ethics of Authenticity*, das neueste Buch von Charles Taylor, einem der bekanntesten Vertreter der neuen Bewegung, in seiner ursprünglichen Ausgabe den Titel *The Malaise of Modernity* trägt; dieser Titel hätte mit Leichtigkeit als Untertitel für Rousseaus epochemachendem *Diskurs über die Künste und die Wissenschaften* dienen können, dieses Werk, das den ersten, keineswegs aber den einzigen großangelegten Angriff auf die Moderne darstellt, den wir im Laufe der Jahre erleben konnten.

Wenn ich nun auf das heutige sogenannte Gemeinschaftsgefühl anspiele (manchen Zeitungsberichten zufolge ist dies auch die Philosophie, der Präsident Clinton und seine Frau anhängen), so deshalb, weil es für unsere gegenwärtige Situation symptomatisch ist. Mein Vorbehalt gilt in diesem Falle dem Umstand, daß dieses Gefühl sich noch allzu sehr darum bemüht, lediglich innerhalb der Moderne selbst die intellektuellen und moralischen Reserven aufzuspüren, die für die Überwindung der Mängel dieser Moderne unabdingbar sind. Man kann das »Ego« nicht überwinden, indem man es durch das bloße Miteinbeziehen anderer »Egos« in ein »Wir« umwandelt; denn dieses »Wir« der modernen Gesellschaft bedeutet noch keine wahre Gemeinschaft. Um diese zu verwirklichen, bedarf es eines weiteren Schrittes: nämlich der Erkenntnis, daß das »Wir« fundamentaler – oder elementarer – ist, als das »Ich« und folglich nicht von ihm abgeleitet werden kann. Es ist etwas, womit wir beginnen, nicht aber etwas, womit wir aufhören können.

Dieses fundamentale »Wir« (wenn wir denn wirklich mit der etwas gekünstelten Angewohnheit fortfahren wollen, Pronomen als Nomen zu verwenden) finden wir aber nicht im modernen, sondern im vormodernen Denken, dessen Art der Annäherung an diese Dinge zugleich viel natürlicher und viel attraktiver ist für Menschen, die noch keiner Hirnwäsche unterzogen worden sind, um sie glauben zu machen, daß die moderne Wissenschaft und die Philosophie, die aus ihr hervorgeht, die einzig möglichen Richter über unsere geistigen und sittlichen Neigungen sind.

Ich selber bin immer sehr angenehm überrascht, wenn ich sehe, mit wie viel mehr Enthusiasmus Studenten auf Platon und Aristoteles reagieren, als auf Kant, Hegel oder selbst Nietzsche, obwohl der letztgenannte eine enorme Anziehungskraft für jugendliche Geister besitzt. Ich habe vor kurzem gerade die *Ethik* des Aristoteles mit Studenten des ersten Semesters durchgenommen und dabei das größte Kompliment meiner Laufbahn als Lehrer erhalten, als einer von ihnen – und zwar nicht etwa einer der Besten! – mir beim Hinausgehen sagte (und ich bitte hier um Entschuldigung für seine Art zu sprechen, die ungleich farbiger ist als meine eigene): »Wissen Sie, diesen Scheiß kann ich voll akzeptieren!«

Es hat viel für sich, daß die bedeutendste geistige Entwicklung in unserer Zeit ausgerechnet die Wiederentdeckung des klassischen Denkens ist, wie auch die Wiederaufnahme jenes Kampfes auf Leben und Tod, den sich dieses Denken mit der modernen Philosophie einst in den Köpfen und Herzen unserer Vorgänger aus dem 17. Jahrhundert und ihrer Nachkömmlinge (wir selbst mit inbegriffen) geliefert hat. Als ich vor vielen Jahren meine Arbeit als Lehrer begann, wurde in den weltlichen Universitäten hauptsächlich über drei Formen des modernen Denkens

gestritten: Den Kantianismus, den Utilitarismus und als dritte entweder den logischen Positivismus oder seinen Nebenzweig, die linguistische Analyse. Der Streit darüber ist heute keineswegs tot, aber er hat sich sozusagen zugunsten einer sehr viel lebendigeren Diskussion auf die Hinterbänke zurückgezogen; und dabei hatte man geglaubt, diese letztere, zwischen dem modernen Denken als Ganzes und einer vormodernen Denkweise, sei schon zu Beginn der modernen Ära ein für alle Mal zur Ruhe gebracht worden. In fortschrittlichen intellektuellen Kreisen scheint aber heute gerade hier der wahre Schwerpunkt der Debatte zu liegen.

Glücklicherweise müssen wir nicht allzu weit gehen, um lebende Beispiele für die vormoderne Mentalität zu finden. Einsteigern würde ich gerne ein schmales Bändchen mit dem so charmant ironischen Titel *Paterno by the Book* empfehlen; es ist die Autobiographie des berühmten Football-Trainers der *Penn State Nittany Lions*, der beinahe ebenso sehr auf das Thema der Tugend und des Allgemeinwohls versessen ist, wie meine alte Freundin Agatha Christie. Sein Büchlein wird Sie geradewegs zu den Klassikern und speziell zu Vergils Meisterwerk, der *Aeneis*, führen, einem Buch, das Paterno durch einen seiner Lehrer von der »prep school« kennengelernt hat und durch das er das ernste Spiel des Lebens zu spielen lernte – lange Zeit, bevor er sich als Football-Trainer einen Namen machte. »Aeneas«, sagt er, »ist kein großartiger Superstar. Er ist in erster Linie Trojaner und Römer. Sein ganzer Einsatz gilt nicht ihm selbst, sondern anderen. Ununterbrochen quält ihn das *fatum* mit der Mahnung: ›Du mußt für andere da sein.‹ Er lebt sein Leben nicht für das ›Mich‹ und ›Ich‹, sondern für das ›Uns‹ und ›Wir‹. Aeneas ist das vollkommene Team-Mitglied ...

Ein Held wie Aeneas trägt seinen Namen nicht auf dem Rücken seines Trikots. Auf seinem Helm steht nicht die Inschrift ›Nittany Lions‹, um ihm das Ansehen eines Stars zu verschaffen für Angriffe und Tore, die erst dadurch ermöglicht worden sind, daß alle anderen Spieler ihre Pflicht getan haben. Für Helden wie den des Vergil gehört das Ergebnis des Spiels der ganzen Mannschaft.«

Ein Teil des Buches handelt von einer wichtigen Entscheidung, die Paterno treffen mußte, als ihm gegen Ende der Saison 1972 die Stelle des Cheftrainers und Generaldirektors bei Billy Sullivans früherer Mannschaft, den *Boston Patriots* (heute die *New England Patriots*) angeboten wurde – mit einem Jahreseinkommen, das vierzigmal höher war als jenes, das er bei *Penn State* erhielt: 1.400.000 Dollar im Vergleich zu schäbigen 35.000 Dollar, nicht mitgerechnet die Vergünstigungen in Gestalt eines Ferienhauses auf Cape Cod und der Chance, sich in den höchsten Kreisen seines Berufes zu bewegen. Das Angebot war, wie man so

sagt, unwiderstehlich, und er nahm es auch an, aber bloß um es sich während einer schlaflosen Nacht noch einmal zu überlegen und es schließlich zurückzuweisen, weil es »nicht recht für ihn« war. Sein persönliches Schicksal oder seine Berufung, sein *fatum*, wie es bei Vergil heißen hätte, war, dort zu bleiben, wo er nun einmal war. Auch in diesem Fall war der ausschlaggebende Faktor nicht das, was er für *Penn State* erreichen konnte, indem er bei ihnen blieb – niemand kann sagen, wie die eigenen Bemühungen ausgehen werden –, sondern was sein Wegzug von der Universität ihm selber antun würde.⁷

Es gäbe heute überall beträchtlich weniger Gerede über Gemeinschaft, wenn wir alle mehr Ahnung davon hätten, was wahre Gemeinschaft bedeutet. Was genau wir unternehmen müssen, um unseren verlorengegangenen Gemeinschaftssinn wiederzufinden, weiß ich nicht. Die Inhaltslosigkeit so vieler Aussagen, die heute zu diesem Thema gemacht werden, zwingt mich zu der Mutmaßung, daß der richtige Ansatz für einen Neuanfang dort liegt, wo ich aufgehört habe, nämlich darin, jenen Menschen zuzuhören, die in ihrem eigenen Leben erfahren haben, was Gemeinschaft bedeutet, und die mit Worten und Taten bewiesen haben, daß sie beides begriffen haben: Was sie von uns verlangt, und was sie uns, im Gegenzug, verheißt.

ANMERKUNGEN

1 B. Tierney, *Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights*, in: *The Weightier Matters of the Law: A Tribute to Harold Berman* (FS H. Berman), 1988, S. 31.

2 Es kann nicht überraschen, daß die Untrennbarkeit der allgemeinen Menschenrechte von den »unantastbaren Forderungen eines universellen moralischen Gesetzes«, das diese Gesetze widerspiegeln und in welchem sie verwurzelt sind, von neuem in einer Reihe päpstlicher Erklärungen der jüngsten Zeit, darunter Papst Johannes Pauls II. »Grußbotschaft an die Vollversammlung der Vereinten Nationen« vom 5. Oktober 1995 in New York, auf das nachdrücklichste betont wird.

3 Vgl. den Aufsatz »Natural Rights in the Thirteenth Century: A Quaestio of Henry of Ghent«, in: *Speculum* 67 (1992) S. 58–68.

4 Der Unterschied liegt darin, daß die gute Tat immer dem Täter zugute kommt. Sie kommt nicht immer demjenigen zugute, für den sie gemeint war, weil kein Mensch alle möglichen Konsequenzen seines Handelns vorhersagen kann.

5 La Fontaine, *Fabeln*, XI,8.

6 A. Bloom, *Love and Friendship*. New York 1993, S. 132.

7 Ich bin meinem guten Freund und ehemaligen Studenten Prof. Brian Benestad von der Universität von Scranton dankbar dafür, daß er mich auf das Buch von Paterno aufmerksam gemacht hat.