

REMI BRAGUE · PARIS / MÜNCHEN

NATÜRLICHES UND GÖTTLICHES GESETZ

Die beiden Begriffe, die im Titel einander gegenübergestellt sind, sind heute, wenn ich mir die Ironie erlauben darf, nicht die populärsten. Schon der Begriff des natürlichen Gesetzes wird nicht gerne gesehen. Ganz zu schweigen von dem eines göttlichen Gesetzes. Beiden gemeinsam ist eine negative Konnotation: Weder der eine noch der andere ist auf den Menschen bezogen. Die Vorstellung von etwas, das nicht im engeren Sinne menschlich wäre und dem Menschen sein Gesetz auferlegt, ist für viele unserer Zeitgenossen unerträglich geworden.

Es ist dabei nicht von Bedeutung, ob dieses Nicht-Menschliche unterhalb oder oberhalb des Menschlichen angesiedelt ist, ob es dieses fundiert oder übersteigt. Wir haben uns tatsächlich daran gewöhnt, uns die Natur als irgendwo «darunter» liegend vorzustellen, während die Sphäre des Göttlichen oft «oberhalb» verortet wird. Das sind nur Bilder, aber sie haben eine tiefe Bedeutung. Man müsste sie der Kritik unterziehen, wozu hier nicht der Ort ist.

Ich beginne mit einigen Präzisierungen zum Begriff des «natürlichen Gesetzes». Er ist für uns inzwischen schwer zu verstehen, weil sich unsere Vorstellung des Natürlichen gewandelt hat. Für uns hat der Begriff der Natur wie auch das zugehörige Adjektiv nicht mehr dieselbe Bedeutung, wie für diejenigen, die diesen zuerst verwendet haben.

Für den Menschen von heute bedeutet «natürliches Gesetz» im Großen und Ganzen drei Dinge:

(a) zum einen die Konstanten, wie sie aufgrund der wissenschaftlichen Erforschung der Naturphänomene erkannt und mit mathematischen Formeln ausgedrückt werden. Man nennt sie auch die «Naturgesetze» oder die «physikalischen Gesetze»;

REMI BRAGUE, geb. 1947 ist Professor für mittelalterliche Philosophie an der Universität Sorbonne und Lehrstuhl-Inhaber für die Philosophie der Religionen Europas an der LMU München. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

(b) zum anderen das «Gesetz des Dschungels», die unterstellte Ursituation des Menschen im Kampf um das Überleben und in der alles beherrschenden Sorge um Selbsterhaltung;

(c) schließlich die Begrenzungen des Menschen durch die Biologie, wie die Notwendigkeit für den Einzelnen, sich zu ernähren, und für die Gattung, sich fortzupflanzen.

Als der Begriff des natürlichen Gesetzes bei den Philosophen der stoischen Schule aufkam, war der Naturbegriff der einer kosmischen Ordnung.¹ Diese Ordnung unterschied sich im Übrigen nicht wesentlich von dem, was die Stoiker Gott nannten. Sie war ausgerichtet auf das Erlangen des Guten: Die Selbstsorge war nicht losgelöst von der Sorge um das, was im Menschen das höchste «Selbst» ist, nämlich seine Vernunft. Das natürliche Gesetz, das Gesetz der Vernunft und das göttliche Gesetz fielen deshalb im Wesentlichen in eins.

Im Mittelalter findet sich die am meisten ausgereifte Theorie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Sie leistete eine eigene Synthese der bisherigen Überlegungen von Juristen wie Theologen. Der Naturbegriff, auf der diese fußt, ist nicht zu verwechseln mit dem, was wir heute unter «der Natur» verstehen, sondern eher im Sinne von Redewendungen wie – im Französischen – «die Natur...» dieser oder jener Sache.

Die Natur ist das, was durch die *Definition* einer Wirklichkeit ausgedrückt wird. Nach den elementaren Regeln der traditionellen Logik stößt man auf die Definition einer Sache, indem man die Kategorie sucht, zu der diese Sache gehört, und dann ein herausstechendes Merkmal, das sie allein aufweist und einen idealerweise auf alle anderen Eigenschaften dieser Sache aufmerksam werden lässt. In der Fachsprache: Man sucht die «nächsthöhere Gattung» und den «artbildenden Unterschied». Im Falle des Menschen würde man sagen, dass der Mensch ein lebendes Wesen ist, ein «Tier», wenn man so will. Er unterscheidet sich von den anderen Lebewesen, oder – wenn man so will – von den «Tieren», durch eine Fähigkeit, die ihm eigen ist. Unter der Voraussetzung, dass sie über die Fähigkeit zum berechnenden Handeln (*ratio*) hinausgeht, kann man sie «Vernunft» nennen; dazu gehört das Vermögen zum Nachdenken über das, was man tun soll, wie auch zu freien Entscheidungen – mit allen Konsequenzen dieser Fähigkeit, wie die Macht, die Welt durch die Technik zu verändern und die Zukunft zu gestalten.

Aus diesem Blickwinkel ist die Natur des Menschen nicht das ihm Angeborene – etwa im Unterschied zu dem, was er erworben hat. Und diese «Natur» steht in keinerlei Gegensatz zu dem, was man «Kultur» nennt, auch wenn sich Abiturienten dies inzwischen so merken.

Dieser Naturbegriff im Sinne des Rohzustandes einer Sache stammt von Epikur und wurde im 17. Jahrhundert von den Begründern der modernen politischen Philosophie, vor allem von Thomas Hobbes, aufgegriffen. Er

beruht auf der Fiktion eines «Naturzustands», in dem der Mensch nur von seinem Selbsterhaltungstrieb beherrscht wird, der unter Umständen zum andauernden Krieg aller gegen alle führt. Aus diesem Zustand kann man sich nur mit dem Konstrukt einer Art Vertrags befreien.

Ein Philosoph am Ende dieser Epoche hat sehr wohl gesehen, was mit dieser Neudefinition auf dem Spiel steht. Leibniz schreibt: «Aristoteles [hatte] den der menschlichen Natur am meisten entsprechenden Zustand im Auge [...] Herr Hobbes aber nennt *natürlichen Zustand* den Zustand, der am wenigsten Kunst enthält.» Er fährt mit einer kritischen Bemerkung fort, die, wie es seine Art ist, von hinterhältiger Freundlichkeit ist: «indem er möglicherweise dabei übersieht, daß die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit auch die Kunst einbegreift».²

Was geschieht hingegen, wenn man die menschliche Natur mit den beiden Dimensionen ihrer Definition zu beschreiben versucht? Man gelangt zu einem natürlichen Gesetz, bei dem entweder der Akzent auf die nächsthöhere Gattung gelegt wird («Tier») oder auf den artbildenden Unterschied («Vernunftbegabung»). Mit Blick auf das «Tierische» im Menschen trifft all das zu, was Hobbes gesehen hat, vor allem die Sorge um Selbsterhaltung, eine Sorge, die bei einem gefährdeten und bedürftigen Wesen in hohem Maße gerechtfertigt ist. Aber dort, wo man die Rationalität und ihre Konsequenzen betont, wird das natürliche Gesetz auch zum Gesetz der Vernunft.³

Die beiden Dimensionen liegen darüber hinaus nicht auf derselben Ebene. Schauen wir uns die Definition des Menschen noch einmal an. Es ist deutlich, dass der artbildende Unterschied («Vernunftbegabung») uns mit Blick auf die Frage nach dem Menschen weiter hilft als die nächsthöhere Gattung («Tier»). Wenn wir versuchen, den Menschen von dem zu unterscheiden, was nicht Mensch ist, werden wir schnell die Vernunftbegabung und nicht das «Tierische» als Kriterium wählen.

Dieses Vorrecht des artbildenden Unterschieds gegenüber der nächsthöheren Gattung betrifft nicht nur die Logik des Erkennens. Dies hat zur Konsequenz, dass das «natürliche Gesetz» im Sinne des Versuchs der Bewahrung des Individuums und der Art dem «natürlichen Gesetz» im Sinne des Gesetzes der Vernunft nicht einfach gegenüber gesetzt ist. Es ist diesem sozusagen anvertraut. Es ist die Aufgabe der Vernunft, den besten Weg zu seiner Bewahrung zu finden. Die Vernunft muss die Natur beschützen. Die Vernunft muss die Sorge um Selbsterhaltung mit anderen Gesichtspunkten versöhnen, denen sie diese in bestimmten Fällen unterordnen muss.

Der Begriff eines göttlichen Gesetzes ist unserer Art zu denken, wenn überhaupt, heute noch fremder. Er erinnert zwangsläufig an den Begriff der Theokratie, das bevorzugte Schreckgespenst unserer Demokratien.

Ich beginne genau mit diesem Begriff der Theokratie. Wir verstehen darunter oft genug eine klerikale Staatsform. Historisch gesehen hat sich eine solche Staatsform nur sehr selten verwirklicht, man kann sich sogar fragen, ob es sie je außerhalb der Alpträume ihrer Feinde gegeben hat. Vielleicht haben wir zu unserer Zeit die paradox anmutende Gelegenheit, in der heutigen Staatsform des Iran die Annäherung an eine Theokratie vorzufinden. Die religiösen Führer verfügen tatsächlich über einen beträchtlichen Teil der politischen Macht, entweder direkt oder vermittelt durch den «Wächterrat». Dieser hat die Aufgabe zu überprüfen, inwieweit die Kandidaten wichtiger Ämter mit der islamischen Orthodoxie und ihre Entscheidungen mit dem Islam übereinstimmen.

Man muss daran erinnern, dass das Wort «Theokratie» nicht immer abwertend gemeint war. Ganz im Gegenteil wurde es in der Absicht geprägt, um zu rühmen. Zum ersten Mal verwendet hat es der jüdische Historiker Flavius Josephus, der im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung das Judentum verteidigen wollte. Er sang das Hohelied auf das, was Mose begründet hatte, indem er hervorhob, dass das jüdische Volk weder in einer Monarchie, noch in einer Demokratie oder irgendeiner anderen bisher bekannten Staatsform lebt, sondern unmittelbar unter der Autorität Gottes. Diese begründet etwas, was er sich nicht scheute, «Theokratie» (*theokratia*) zu nennen.⁴ Es fällt auf, dass die Figur des Göttlichen, die hier ins Spiel kommt, diejenige eines Gesetzgebers ist. Weil es ein göttliches Gesetz gibt, gibt es eine Theokratie.

Aber habe ich nicht, indem ich an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes erinnere, den Begriff des göttlichen Gesetzes enger denn je an die Theokratie geknüpft? Wäre diese Bedeutung des Wortes nicht den bereits existierenden islamischen Regimen wie auch all jenen willkommen, die davon träumen, ein solches göttliches Gesetz anzuwenden, das man *Scharia* nennt?

Man sollte etwas Abstand gewinnen und einen Blick auf die Geschichte des westlichen Rechtsdenkens werfen. Wir halten dabei fest, dass der Begriff des göttlichen Gesetzes weit davon entfernt ist, ausschließlich Besitztum eines mehr oder weniger fernen und mehr oder weniger komplizierten Orients zu sein. Er ist präsent in den Quellen unserer westlichen Zivilisation, und zwar in deren *zwei* Quellen, nicht nur in «Jerusalem», sondern auch in «Athen», nicht nur in der Bibel, sondern auch bei Sophokles, Platon, Cicero etc.⁵ Griechenland, das Heimatland der Demokratie, ist auch der Geburtsort des Begriffs des göttlichen Gesetzes. Und er hat die Entwicklung des europäischen Denkens während seines gesamten Weges begleitet, bis zu einem vergleichsweise jungen Datum. Der letzte wichtige Autor, der ein «göttliches Gesetz» in der Reihe der verschiedenen Gesetzesarten gesehen hat, ist John Austin, Schüler von Jeremy Bentham, in seinen Vorlesungen über die Rechtswissenschaft von 1832.⁶

Auch wenn dieser Begriff also Teil unseres intellektuellen Handwerkszeugs ist, hat er sich in Europa anders entwickelt als in der islamischen Tradition. Man müsste die beiden Traditionen miteinander eingehender vergleichen. Ich beschränke mich auf einen kurzen Blick auf die Zusammenfassung des Thomas von Aquin. In seinem Traktat über das Gesetz unterscheidet dieser, wie man weiß, vier Arten: ewiges, natürliches, göttliches und menschliches Gesetz.⁷

Die erste Art, die er als Erster unterschieden hat, ist nichts anderes als das Gesetz, das Gott selbst ist und dem er, in gewisser Weise, selbst unterstellt ist: nämlich die Liebe.

Das natürliche Gesetz, das danach kommt, ist die Art und Weise, durch die die vernünftigen Geschöpfe an diesem ewigen Gesetz Anteil haben (*participatio legis aeternae in rationali creatura*). Es tut dies als vernünftiges, indem es sich mit Hilfe der Vernunft, die ihre Natur ist, das ewige Gesetz aneignet.

Der Begriff des «göttlichen Gesetzes», der an dritter Stelle kommt, wird dadurch bereichert. Das Wort bezeichnete gewöhnlich den Inhalt des Alten und des Neuen Testaments, vor allem deren Gesetzestexte. Allerdings muss man beachten, dass das natürliche Gesetz ebenfalls göttlich ist, weil es das ewige Gesetz widerspiegelt.⁸ Zudem haben die Weisungen in den Büchern der Bibel die Aufgabe, an das natürliche Gesetz zu erinnern. Die Göttlichkeit des Gesetzes hängt also nicht an der Art und Weise, wie sie kommuniziert wurde, durch die Offenbarung, sondern vielmehr an der Art und Weise, mit der sie indirekt die Natur des Schöpfergottes selbst widerspiegelt.

Das menschliche Gesetz, das vierte nach der Unterscheidung des Thomas, besteht in der Vielfalt der mehr oder weniger bewussten und mehr oder weniger gelungenen Versuche der Menschen, die Anforderungen des natürlichen Gesetzes für die Gemeinschaft, in der sie leben, anzupassen.

Gewiss setzen wir bei unseren Versuchen, gerechte Gesetze zu schaffen, nicht mehr auf den Begriff des göttlichen Gesetzes. Wir ziehen es vor, vom Gewissen zu sprechen. Dies ist das Ergebnis einer langen und bewegten Geschichte, die man bereits versucht hat nachzuerzählen und die ich hier nicht wiederholen kann.⁹ Sind wir auf diese Weise dem Begriff der Theokratie entkommen – verstanden im ursprünglichen Sinne, dass Macht allein von Gott kommt? Man könnte hier daran erinnern, dass die Vorstellung des Gewissens lange als eine Spur von etwas im Menschen betrachtet wurde, das den Menschen übersteigt und genau genommen göttlich ist. Wir haben in der Schule alle die berühmte Passage gelesen, in der Rousseau seinen Kaplan aus den Savoyen sagen lässt: «Gewissen, göttlicher Instinkt, unsterbliche und himmlische Stimme».¹⁰ Das Gewissen als göttlich zu bezeichnen ist aber nichts Neues, und schon gar nichts, was der Moderne eigen ist. Man findet eine solche Bindung des Gewissens an das Göttliche sehr wohl be-

reits in der Antike und im Mittelalter, bei den Heiden wie bei den Kirchenvätern und den Scholastikern.

Der Erste, der diese beiden Bereiche ausdrücklich miteinander verbunden hat, war vermutlich der heidnische Philosoph Seneca, ein Stoiker, der schreibt: «Gott (oder: ein Gott) ist Dir nahe, ist mit Dir, ist in Dir. [...] Ein heiliger Geist wohnt in uns, der darauf achtet und zur Kenntnis nimmt, was wir Gutes und Böses tun» (*prope est a te deus, tecum est, intus est. [...] sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*).¹¹ Die ersten Worte erinnern in auffälliger Weise an eine berühmte Stelle im Pentateuch über Gottes Weisung. Das Gebot ist «ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen» (Dtn 30,14).

Der Übergang vom Heidentum zum Christentum hatte für diese Vorstellung keine Konsequenzen. Paulus hat im Gegenteil diesen Begriff des Gewissens (*suneidèsis*) vom Stoizismus übernommen und in ihm eine Entsprechung des Mosaischen Gesetzes für die Heiden gesehen (Röm 2,15). Dieses stammt von Gott und man kann mit einem Analogieschluss annehmen, dass das Gewissen ebenfalls göttlicher Herkunft ist.

Der heilige Augustinus hat die Stimme des Gewissens ausdrücklich mit der Gottes gleichgesetzt: «So verdorben sie auch sein möge und deshalb nur noch zu wenig Vernunft in der Lage wäre: Es gibt keine Seele, in der nicht Gott spräche. [...] Wer hätte das natürliche Gesetz in die Herzen der Menschen eingeschrieben, wenn nicht Gott?» (*nullam esse animam, quamvis perversam, quae tamen ullo modo ratiocinari potest, in cuius conscientia non loquatur Deus. [...] Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?*).¹² Die Vorstellung des Göttlichen, die den verschiedenen Theorien des Gewissens zugrunde liegt, variiert gewiss in extremer Weise, vom göttlichen Feuer der Stoiker bis zum Gott der Bibel, der in die Geschichte eingreift. Aber das Wesentliche, die Verknüpfung mit dem Gewissen, scheint bei allen Variationen hervor.

Unabhängig davon, ob also die grundlegende Vorstellung die des Gesetzes oder die des Gewissens ist, haben beide theologische Fundamente. Auch wenn man den letzten Ursprung gerechter Rechtsvorschriften lieber im Gewissen und nicht im göttlichen Gesetz verankern will, entgeht man deshalb nicht der Notwendigkeit eines Fundaments im Göttlichen. Der Theokratie entkommt man, wenn man so will, nicht so leicht.

Das ist auch so im Fall unserer Demokratien. Es wird vorausgesetzt, dass der Wille des Volkes das Gesetz begründet. Das Volk besteht aus freien menschlichen Wesen, die wissen, was sie tun müssen, weil sie die Stimme ihres Gewissens vernehmen. Ihr überlegter Wille drückt sich in ihren Entscheidungen und vor allem in ihrem Stimmverhalten aus. Deshalb sollte man auch das bekannte Sprichwort ernst nehmen, das wir noch auf Latein zitieren: «Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes».¹³ Das ist nicht nur

so dahin gesagt. Kardinal Nikolaus von Kues hat im 15. Jahrhundert die Bedeutung der Konzilien für die Unfehlbarkeit der Kirche unterstrichen. Er begründete seine Überzeugung, indem er zeigte, dass das Kriterium des göttlichen Charakters einer Entscheidung darin besteht, dass das Volk mit ihr einverstanden ist. Er schreibt: «Weil alle Menschen und ihre Rechte, die von Natur aus gleich sind, eine gemeinsame Herkunft haben, gibt es im Volk einen göttlichen Samen, so dass jede Autorität [...] als göttlich anerkannt wird, wenn sie dem Einvernehmen der Untertanen entspringt».¹⁴

Kann die Demokratie auf längere Sicht Bestand haben, wenn man nicht mehr davon ausgeht, dass jeder Mensch das Ebenbild Gottes ist, und wenn nicht jeder Mensch, jenseits etwa seiner intellektuellen und wirtschaftlichen Tüchtigkeit, in seiner Freiheit, die in ihm die Ebenbildlichkeit Gottes ausmacht, irgendetwas Heiliges besitzt? Eine große Frage...

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die islamische Vorstellung eines göttlichen Gesetzes. Ein Gesetz zu erlassen, bedeutet dem Islam zufolge, menschlichen Handlungen einen gleichermaßen rechtswirksamen wie moralischen Wert (*hukm*) zuzuschreiben, der es erlaubt zu sagen, welche Handlung geboten, lobenswert, moralisch indifferent, tadelnswert oder verboten ist. Die einzige Instanz, die in der Lage ist, menschliche Handlungen entsprechend einzuteilen, ist niemand anderes als Gott selbst. Der einzige Gesetzgeber (*hakím*), den es geben kann, ist Gott. Das sagt beispielsweise al-Ghazâlî in seinem Traktat über die Prinzipien des islamischen Rechts.¹⁵ Er drückt damit nur eine allgemeine Überzeugung aus. In bestimmten Fällen, die nicht sehr zahlreich sind, hat Gott selbst im Koran Gesetze erlassen. In der überwältigenden Zahl der Fälle muss man die Vorschriften sowohl aus den Äußerungen als auch den Taten Mohammeds ableiten – den Hadith – und aus anderen Quellen, deren Natur und Bedeutung sich den Rechtsschulen zufolge unterscheiden. Das System der Vorschriften, das sich in letzter Instanz auf diese göttlichen und menschlichen Grundlagen gründet, bildet die *Scharia*.

In allen Fällen reicht das menschliche Gewissen ohne weitere Hilfestellung nicht für eine angemessene Bestimmung dessen aus, was gut und böse ist.¹⁶ Das liegt daran, dass es im Islam keinen Naturbegriff gibt und damit auch keine Vorstellung eines natürlichen Gesetzes, das sich auf diesem Begriff gründen könnte. Der Islam spielt tatsächlich die Natur gegen die Geschichte aus. Er behält einerseits genau so viel von der Natur bei, um die Geschichte überflüssig zu machen: Der Islam wird als etwas wie eine «natürliche» Religion (*fitra*) der Menschheit angesehen; in der Folge ist es für ihn nicht notwendig, dass Gott in die Geschichte eingreift, sei es als Befreier Israels, sei es als fleischgewordenes Wort. Er begnügt sich damit, sein Gesetz zur Erde zu senden. Im Gegenzug setzt der Islam andererseits gerade

so viel auf die Geschichte, dass die Natur überflüssig wird: Die Welt ist das Ergebnis einer Folge ununterbrochener Augenblicke, während derer Gott sie je neu schafft, nachdem er sich zu der Gewohnheit verpflichtet hat, in den meisten Fällen denselben Dingen dieselben Eigenschaften zukommen zu lassen; daher muss er den Dingen keine beständige Natur verleihen, aus der ihre Taten und ihre Reaktionen entspringen.

Es ist deshalb wichtig zu sehen, in welchen Punkten das christliche Abendland und der Islam sich treffen und in welchen sie sich unterscheiden. Es gibt keine Meinungsverschiedenheit mit Blick auf die göttliche Herkunft der Gesetzgebung. Beide gründen oder gründeten diese letztlich im Göttlichen. Für beide ist das Gesetz letztlich das Gesetz Gottes. Im Gegenzug sind die zugrundeliegenden Vorstellungen dessen, was ein Gesetz ist und welche Rolle Gott spielt, sehr weit voneinander entfernt. Genauso weit entfernt, wie das, was die beiden Religionen unter Wort Gottes verstehen. Für das Christentum spricht Gott in der Geschichte durch die Stimme des Gewissens und durch das Leben Jesu, dem Mensch gewordenen Wort Gottes (Joh 1,1.14); im Islam spricht Gott durch die geschriebenen Worte des Koran.

Ich bestehe darauf: Diese Vorstellungen des Wortes Gottes und damit des göttlichen Gesetzes sind von Anfang an verschieden. Die Christenheit und der Islam waren in diesem zentralen Punkt *nie* einig, auch nicht im Mittelalter. Vielleicht waren sie sogar nie so weit voneinander entfernt wie im Mittelalter. Vielleicht entsprechen sogar bestimmte Aspekte der *modernen* politischen Theorien mehr den islamischen Wertvorstellungen als die Theorien des Abendlands während des Mittelalters.¹⁷ Wir müssen uns deshalb von der zu einfachen Vorstellung vieler Medien lösen, der Islam bleibe dem Mittelalter verhaftet, als handele es sich nur um eine «mittelalterliche» Kultur, die die Wende, die das Abendland in die Moderne geführt hat, nicht recht gemeistert habe.

Am Schluss möchte ich gerne eine provokante Frage stellen: Kann es auf lange Sicht eine andere Ordnung als die Theokratie geben? Eine solche Frage ist für unsere Demokratien, die auf solche Staatswesen von oben herabschauen, weil sie diese als aufklärungsfeindlich ansehen, ein wenig skandalös. Man wird begreifen, dass ich darunter keine politische Staatsform verstehe, und noch weniger den besonderen Fall eines klerikalen Regimes. Man kann sich sogar fragen, ob ein solches Staatswesen außerhalb der – retrospektiven oder prospektiven – Phantasie jener, die es herbeisehnen oder sich davor fürchten, je existiert hat. Selbst nach der islamischen Geschichtsschreibung hat der Zustand, als Mohammed in Medina gleichzeitig Oberbefehlshaber, Oberhaupt eines wenig entwickelten Staates und direkter Überbringer der Gebote Gottes war, nur ein Jahrzehnt angedauert.

Die Frage wird noch heikler, wenn man «Theokratie» im ursprünglichen Sinne des Wortes versteht, nämlich als eine Staatsform, in der die Regeln des menschlichen Handelns als auf göttlichem Fundament basierend betrachtet werden. Dieses Fundament kann islamisch das Gesetz sein, das auf den von Allah diktierten Geboten beruht; es kann christlich das Gewissen als Stimme Gottes im Menschen sein. Auf dieser Ebene macht das kaum einen Unterschied.

Anders gesagt: Ist das göttliche Gesetz nicht ein Spezialfall unter den Gesetzen anderer Herkunft? Und damit ein Grenzfall vor der endgültigen Auslöschung? Oder ist so etwas wie ein göttliches Gesetz im Grunde in letzter Instanz die notwendige Bedingung für jedes Normensystem?

In der Moderne gibt es die Tendenz, den Ursprung der politischen Legitimation im stillschweigenden Vertrag zwischen den Bürgern zu sehen. Bestimmte zeitgenössische Autoren, die sogar ultra-modern sind, gehen, ob bewusst oder unbewusst, sogar noch einen Schritt weiter: Ein Vertrag dieser Art sei der Ursprung welcher Regel auch immer, die moralischen Normen inbegriffen. Auf dieser Grundlage kann man tatsächlich mit großer Wahrscheinlichkeit ein Regelsystem schaffen, das es den Menschen erlaubt, im Frieden miteinander zu leben. Es genügt ihnen, intelligent zu bedenken, was in ihrem Interesse ist. Schon Kant hat gesehen, dass das Problem der Bildung eines Staates auf diese Weise selbst in einem Volk von Teufeln, also absolut bösen Wesen, die auf intelligente Weise egoistisch sind, prinzipiell lösbar werden kann.¹⁸ Das Interesse, das die Menschen verteidigen müssen, entspricht dem der gegenwärtig lebenden Individuen. Weil sie gegenwärtig leben, können sie vergessen, dass sie geboren wurden und sterben werden. Sie leben in einem Zustand analog zu jener Zeitlichkeit der Dämonen, die zwar Engel, aber doch Gefallene sind, jenem Zwischenstadium zwischen der Zeit und der Ewigkeit, das die Scholastiker *aevum* genannt haben. Die beste Annäherung an diese Art von Zeitverständnis, in der man von den Sorgen der sterblichen und «geburtlichen» Existenz befreit ist, ist dasjenige des Spiels. Daher kommt es auch immer wieder zu dem – vermutlich zum ersten Mal von Hobbes verwendeten – Vergleich der politischen Gesellschaft mit einer Gruppe von Spielern, die rund um den grünen Bezug eines Bridge-Tisches sitzen und sich auf die Anerkennung der Regeln verpflichten.¹⁹

Ein Vertrag dieser Art muss innerhalb der Grenzen des Menschlichen verbleiben; er dient sogar dazu, jede Instanz, die eine außermenschliche Autorität beanspruchen würde, auszuschließen. Man könnte sich darüber lustig machen, und das Motto beschreiben, indem man Terenz parodiert: *omne non humanum a me alienum puto*. Die geringe Vorliebe, die der Mensch heute für die Idee des göttlichen Gesetzes hat und von der ich ausgegangen bin, ist also mehr als eine Frage der Sensibilität. Sie ist die Kon-

sequenz einer prinzipiellen Entscheidung. Dieser Ausschluss von allem, das nicht-menschlich ist, hat jetzt gravierende Folgen und kann sich langfristig als tödlich erweisen. Ohne einen Bezugspunkt außerhalb, ohne eine Instanz, die wie der Gott der ersten Schöpfungserzählung in der Lage ist zu sagen, dass das Menschliche «sehr gut» ist (Gen 1,31), können wir nicht wissen, ob die Existenz der Gattung *homo sapiens* auf dieser Erde etwas Gutes ist.

Übersetzt von Stefan Orth

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. mein Buch *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 2002. Dt.: *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006.

² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Theodizee*, in: DERS., *Philosophische Schriften*, hg. u. übers. v. Herbert HERRING, Bd. 2.1., Frankfurt/M., 1999, II, § 220, S. 593f.

³ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, V, lect. 12, § 1019.

⁴ FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra Apionem*, II, 16, § 165.

⁵ Für weitere Nuancierungen des bis zum Überdruß diskutierten Themas «Athen und Jerusalem» und um die selten gestellte Frage zu beantworten, warum es im Grunde nicht nur eine, sondern zwei Quellen der europäischen Kultur gibt, vgl. mein Buch *Europe, la voie romaine*, Paris 1999, 208–209. Dt.: *Europa. Eine exzentrische Identität. Frankfurt a.M. 1993*.

⁶ Vgl. John AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined*, hg. v. H.L.A. HART, Indianapolis 1998.

⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 90–97.

⁸ THOMAS VON AQUIN, loc. cit., q. 91, a. 2, c; a. 1, ad 1m; a. 4, Anfang.

⁹ Vgl. Paolo PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000. Dt. *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*. München 2003.

¹⁰ Jean Jaques ROUSSEAU, *Emile*, in: DERS., *Œuvres complètes*, hg. v. B. GAGNEBIN und M. RAYMOND, Paris 1969, Bd. 4, IV, 600.

¹¹ SENECA, *Ad Lucilium epistolae morales*, 41, 1–2.

¹² AUGUSTINUS, *De Sermonibus Domini in monte*, II, ix, 32; PL, 34, 1283 [c]; vgl. auch *Sermo XII*, iv, 4; PL, 38, 102.

¹³ Zum ersten Mal belegt bei ALKUIN VON YORK, *Epistolae*, 166, 9; PL, 101, 438.

¹⁴ NICOLAUS VON KUES, *De concordantia catholica*, in: DERS., *Opera omnia*, Bd. 14, III, 4, § 331, S. 348.

¹⁵ AL-GHAZALI, *Al-Mustasfa min 'ilm al-usûl*, hg. v. I.M.RAMADÂN, Beyrouth, Dar al-Arqam, s.d., Bd. 1, 222f.

¹⁶ Vgl. zum Beispiel Muhammad 'ABDUH, *Risâla al-Tawhîd* [1897], Beyrouth, Dâr Ihyâ' al-'ulûm, 1986, 85.95.

¹⁷ Vgl. zum Beispiel das Lob Mohammeds durch Jean Jaques ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique*, in: DERS., *Œuvres complètes*, Bd. 3, IV, 8, S. 462–463.

¹⁸ Vgl. Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1. Zusatz, Von der Garantie des ewigen Friedens, in: DERS., *Werke*, hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 1983, Bd. 6, 224.

¹⁹ Vgl. Thomas HOBBS, *Leviathan*, hg. v. M. OAKESHOTT, Oxford 1960, II, 30, S. 227; vgl. auch ADAM SMITH, *A Theory of Moral Sentiments*, hg. v. D.D.RAPHAEL und A.L.MACFIE, Oxford 1976, VI, ii, 2, 17, S. 234.