

EDITORIAL
DAS WAGNIS DER FREIHEIT
IN DER POSTLAPSARISCHEN WELT

Der Menschheitsmythos vom Sündenfall im Paradies steht einer wirkmächtigen Denktradition zufolge am Anfang einer Herrschaft von Menschen über Menschen. Deren im Abfall von Gott beschädigte Natur begründete zugleich eine tiefgreifende Skepsis gegenüber dem von Zwietracht und Gier bestimmten Gebrauch menschlicher Freiheit. Namentlich Augustinus betonte die vom göttlichen Vorherwissen unangetastete Freiheit der Menschen im Paradies, sich für oder gegen die Einheit mit Gott zu entscheiden, sein Verbot gehorsam zu befolgen oder hochmütig zu missachten. Als eine Folge von Freiheit bildete der Sündenfall somit eine tiefe Zäsur zwischen dem von Mangelfreiheit und Glück geprägten prälapsarischen Zustand einerseits und dem von Strafe und Zerstörung der ursprünglich vorgesehenen Ordnung gekennzeichneten postlapsarischen Zustand andererseits. Den ersten Staat gründete Augustinus zufolge denn auch der Brudermörder Kain, und für den Kirchenlehrer war es auch „kein Wunder“, dass die Gründung Roms mit der Ermordung von Remus durch Romulus diesem Urbild folgte (De civitate dei XV, 5). Selbst von christlichen Herrschern geleitete sowie geradezu christliche Staaten bleiben hiernach als Sündenfolge und -strafe im Grunde von Gewaltgesetz und Krieg durchwirkt und der *civitas terrena* verhaftet, wenn in ihnen auch wahre Gerechtigkeit erstrebt und zu Teilen verwirklicht wird. Einzig in ihrer geistig-willentlichen Ausrichtung auf Gott vermögen christliche Herrscher und Untertanen, die sich ihrer Sündhaftigkeit demütig bewusst bleiben, Teile der *civitas dei* zu werden. Die auf der Verfolgung gemeinsamer Zwecke beruhenden staatlichen Gemeinschaften dienen wesentlich einem – unter den Bedingungen der fortwirkenden Erbsünde von Gott vorgesehenen – Ordnungserhalt zugunsten eines gewiss unvollkommenen irdischen Friedens, der nicht zuletzt dem Ruhebedürfnis der Bürger der *civitas dei* zugutekommt. Auch Augustinus begreift über Cicero vermittelt den Menschen vor wie nach dem Sündenfall als ein geselliges, Frieden suchendes Wesen; jedoch überschattet und verdirbt die herrschsüchtige Natur des gefallen Menschen diese Disposition. Anders als bei Aristoteles ist die polis keineswegs der dem *ordo naturalis* entsprechende Ort der Entfaltung und Vervollkommnung menschlicher Anlagen und umfassender Gemeinschaft. Fundamental geschieden sind schließlich die verkümmerten Formen irdischer Freiheit von der ursprünglichen paradiesischen Freiheit, die keine Herrschaft von Menschen über Menschen kannte. Wahre, ungetrübte menschliche Freiheit ging demzufolge mit dem Ereignis verloren, aus dem heraus der Staat entstehen sollte.

Über achthundert Jahre nach Augustinus lokalisierte Thomas v. Aquin aufgrund der ursprünglichen Eigenart des Menschen als *animal politicum et sociale* Ansätze politischer Ordnungsbildung bereits im *paradiesischen status innocentiae*. Die Unterschiedlichkeit der Menschen habe von Anfang an eine Zusammenordnung und hierarchische Lenkung nach Maßgabe von Weisheit und Gerechtigkeitssinn erfordert, wenn auch keine Ausübung von Zwang. Die Notwendigkeit herrschaftseigener Zwangsgewalt folgte für Thomas erst aus dem Sündenfall, der allerdings anders als bei Augustinus nicht zu einer korrupten Natur des Menschen geführt habe, sondern lediglich zu einer entsprechenden Ablenkungsmöglichkeit seiner „Neigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft“ (*Summa theologiae* II, 1, q. 94, a. 2, *rsp.*). Der seine Untertanen um des eigenen Vorteils willen unterjochende Tyrann ist ein Produkt der postlapsarischen Welt, aber auch in ihr wird nur ein auf das Gemeinwohl bedachter Herrscher einer „Gesellschaft von Freien“ gerecht (*De regimine principum*, I, 1). Durch ihre Friedensfunktion, Gemeinwohlorientierung und ihren sittlichen Beitrag erhält die politische Ordnung und Gewalt bei Thomas einen gewissen Selbststand, bleibt dabei jedoch in heilsgeschichtlicher Perspektive fern hierokratischer Anmaßung kirchlicher Direktive unterstellt. Auf diese Weise geht Thomas einen eigenen Weg zwischen Aristoteles und Augustinus (E.-W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, 2. Aufl., 2006, S. 268). Mit der Entfernung vom Erbsündendogma (B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, 1999, S. 238) sinkt das Misstrauen gegenüber menschlicher Freiheit. Anlass zur Sorge gibt die ungezügelte Monokratie wegen drohender Tyrannei. Die Präferenz gilt der gemischten Verfassung mit aristokratischen wie demokratischen Elementen bei monarchischer Spitze.

In bemerkenswerter Weise hat Marsilius von Padua die Entstehung der *civitas* vom Sündenfall entkoppelt, obschon er ausführt, bei einem Verbleib im Stande der Unschuld wäre „die Einsetzung oder Unterscheidung der staatlichen Berufsstände“ nicht notwendig gewesen (*Defensor pacis* I, 6, § 1). Die Staatsbildung beruht weder auf der hierdurch eingetretenen Deformation der Seele noch auf einer Bestrafung der Erbsünder, sondern auf den jetzt hervortretenden Unzulänglichkeiten der nackten und waffenlosen Menschen, die nur mittels Zusammenschlusses und Arbeitsteilung die harten Sachzwänge des Überlebens bewältigen und die Restitution des verlorenen *bene vivere* anstreben können (näher W. Stürner, *Peccatum und Potestas*, 1987, S. 205 f.). Der Weg führt von „unvollkommenen Vorstufen“ zu den „vollkommenen Gemeinschaften, Regierungs- und Lebensformen“, gebahnt von der „menschlichen Schöpferkraft“, und für Marsilius erfolgt auch „die Einsetzung der Regierungen unmittelbar aus dem menschlichen Geiste, wenn auch aus Gott als der entfernten Ursache“ (*Defensor pacis* I, 3, § 2 u. I, 9, § 2). Gegen den „Willen der Untertanen“ etablierte Staatsformen rechnet er zu den „entarteten“, korrespondierend ist ihm zufolge „das Volk oder die Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit [...] unter Berücksichtigung der Zahl und Bedeutung der Personen“ Gesetzgeber (*Defensor pacis* I, 9, § 5 u. I, XII, § 3). Dabei stellt die uni-

veritas civium eine ständisch gegliederte Einheit dar, die von der valenciens pars in ihren Gewichtungen repräsentiert wird. Unverkennbar spricht sich in dieser Konzeption zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein enormes Vertrauen in die politische Handlungsfähigkeit des Menschen aus, wenngleich Gott als causa remota im Hintergrund wirksam bleibt. Der in mancher Hinsicht kongeniale Zeitgenosse William von Ockham kennt eine entsprechende den Menschen von Gott eingeräumte potestas, die dem Volk im Rahmen der durch den Sündenfall notwendig gewordenen Herrschaftsbegründung eine durchaus zentrale Stellung verleiht. Dante entwirft in dieser Zeit sogar die Vorstellung eines irdischen Paradieses, das die auf Erden erreichbare Glückseligkeit symbolisiert, getragen von den vollkommen realisierten menschlichen Tugenden und Fertigkeiten. Anders als der von der polis her denkende Marsilius favorisiert Dante eine kaiserliche Universalherrschaft, derer es erst auf Grund des Sündenfalles für die irdische Glückseligkeit ebenso bedürfe wie des päpstlichen Regiments für die ewige. Diese von gesellschaftlich eingebundener menschlicher Freiheit ausgehenden Ansätze sind ein Jahrhundert später namentlich bei Nikolaus von Kues lebendig, der den Gedanken einer ebenso berechtigten wie bewussten menschlichen Selbsterzeugung politisch-rechtlicher Institutionen noch vor Anbruch der Neuzeit fortschreibt.

Hellsichtig hat Georg Jellinek bemerkt, dass die neuzeitliche Naturrechtslehre den status naturalis als den „Zustand Adams vor und nach dem Sündenfall“ bestimmt: je nachdem, ob der Mensch angelehnt an „Adam im Stande der Verderbtheit“ wie bei Hobbes als eine „wilde, selbstsüchtige Bestie“ dargestellt werde oder ganz gegenteilig wie in Rousseaus paradiesischer „Zeichnung seines guten und edlen, von der Zivilisation nicht verdorbenen Urmenschen“ (Adam in der Staatslehre, in: G. Jellinek, *Ausgewählte Schriften und Reden*, Bd. 2, 1911, S. 37 f.). Dabei repräsentiere für die „individualistisch-atomistische Ansicht vom Staate“ Adam zugleich den „Zustand der Einzelung“, worin ein unüberbrückbarer Gegensatz etwa zum antiken „Mythus eines goldenen Zeitalters“ liege, da dem Altertum ein „ursprünglich ungeselliger Zustand“ ein „Uding“ gewesen sei (ebd., S. 36 f. u. 39). Immerhin variieren die von Hesiod ausgehenden Weltaltermythen ebenfalls das Motiv von Verfall und Niedergang, verbunden mit dem Verlust eines paradiesähnlichen Zustandes, auf dessen Erneuerung etwa Vergils „Aeneis“ hoffen lässt, während in Ovids „Metamorphosen“ dem Abstieg in die unwirtliche eiserne Zeit – ohne Hoffnung auf Rückkehr – eine strafende Sintflut folgt. Jellineks Ausführungen zielen auf eine Synthese, die ihn einerseits von einer „Wiedergeburt des antiken Staatsgedankens“ sprechen und ihn andererseits „eine Sphäre des Individuums“ anerkennen lässt, wobei das Individuum nicht als fertig ausgebildeter Adam, sondern als „Produkt historischer Mächte“ erscheint (ebd., S. 44). Wenn Jellinek in diesem Zusammenhang aus Schillers „Tell“ die „ewigen Rechte“ anführt und zitiert, „Der alte Urstand der Natur kehrt wieder, Wo Mensch dem Menschen gegenübersteht“, so darf hinzugesetzt werden, dass der Historiker und Philosophieprofessor Schiller (Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde, 1790) den Sündenfall die „glücklichste und größte Begebenheit in der Men-

schengeschichte“, weil ein „erstes Wagestück seiner Vernunft“, genannt hat. Der „Abfall des Menschen vom Instinkt“ habe „aus einem Automat ein sittliches Wesen“ gemacht, das mit diesem Schritt die Leiter betreten habe, „die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird.“ Bereits vier Jahre zuvor hatte Kant (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786) von der sich bald regenden Vernunft und dem „ersten Versuch von einer freien Wahl“ gesprochen, in dessen Folge der Mensch in sich ein „Vermögen“ entdeckt habe, „sich selbst eine Lebensweise auszuwählen, und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein.“ Es bleibt allerdings die Frage, ob sich diese Form menschlicher Selbstkonstituierung ohne ein gewisses Ausgangspotential an moralischer Erkenntnisfähigkeit begreifen lässt, wie übrigens auch das Problem des strafbewehrten Vorwurfs, vom Baume der Erkenntnis gegessen zu haben, wenn eine moralische Einsicht in „gut“ und „böse“ zuallererst durch den Verzehr von dessen Frucht eröffnet worden wäre.

Nicht für Fortschritt und Befreiung, sondern für Niedergang und Verderbnis steht der Sündenfall dagegen beim jungen Carl Schmitt, demzufolge das „Böse“ als „ein Abfall vom Guten“ wie überhaupt der „Dualismus“ und der verwirrende „Verlust der Eindeutigkeit“ einzig und allein „durch die Sünde der Menschen in die Welt“ gekommen ist (Die Sichtbarkeit der Kirche, Summa 1917, S. 76 u. 78). Gott habe nichts Böses gewollt. Schmitt spricht abweichend von der Naturzustandslehre eines Thomas Hobbes von dem im paradiesischen „Urzustand, ‚von Natur‘, guten Menschen“ (ebd., S. 78). Den Urstand charakterisiert eine reine Sphäre ursprünglicher Geordnetheit und Geltung: „die rechtliche Regelung menschlicher Beziehungen war vor der Bosheit und der Sünde da und ist nicht ihre Folge“ (ebd.). Nach dem Sündenfall tritt die Macht zum nunmehr in seiner Kontrafaktizität zu stabilisierenden Recht hinzu, und durch diesen Antagonismus wird letztlich „das Recht zu einem Mittel materieller Macht verunstaltet“ (ebd., S. 76). Nicht unbegründet hat die Schmitt-Forschung den Verdacht geäußert, im zitierten Aufsatz bilde die „Sünde der Menschen“ lediglich einen „Platzhalter für den Demiurgen und Willkürgott“ als wahre Ursache der Heillosigkeit der Welt, um einen häretischen „heimlichen Gnostizismus“ zu verbergen (R. Groh, Carl Schmitts gnostischer Dualismus, 2014, S. 49). Bereits im Tagebuch vom 22. Juni 1914 taucht der „boshafte Schöpfer dieser Welt“ auf, gedanklich zu verbinden mit dem Notat vom 24. Januar 1915, „der Mensch von Natur böse“ (Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915, 2003, S. 159 u. 304). Aber das öffentliche Eingeständnis der „Schwerwiderlegbarkeit des gnostischen Dualismus“ muss auf die Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg warten, in der der Dualismus von Erlöser- und Schöpfergott den Urgrund des Freund/Feind-Denkens und damit des Politischen abgibt (Politische Theologie II, 1970, S. 119 ff.). Vor dem Hintergrund dieser Urfeindschaft erklärt Schmitt Enttheologisierung zur Entpolitisierung, wodurch die Aussage, „daß die Leugnung der Erbsünde alle soziale Ordnung zerstört“ (Der Begriff des Politischen, Ausgabe 1933, S. 45), eine deutliche Zuspitzung erfährt. Die Boshaftigkeit der Welt

und die Erbsündigkeit des Menschen grundieren Schmitt zufolge eine politische Theologie des autoritären Staates, und er formuliert bereits 1917 im Hinblick auf eine sich selbst überlassene Welt, dass „das Beste in der Welt ein Befehl“ sei (Die Sichtbarkeit der Kirche, a. a. O., S. 72). Misstrauen erfahren im Erbsündenschema die durch Gottes Verbot vorenthalte und durch diebischen Verzehr der Frucht erlangte Erkenntnisfähigkeit und Freiheit, und bekanntlich erblickt Schmitt 1938 selbst in Hobbes' „individualistischem Vorbehalt“ zugunsten der privaten Glaubensfreiheit, dem Einsatzpunkt der „für die Struktur des liberalen Verfassungssystems kennzeichnenden Freiheitsrechte des Einzelnen“, den den „mächtigen Leviathan von innen her“ zerstörenden „Todeskeim“ (Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, 1982, S. 84 ff.). Fallibel sind allerdings auch Autokraten, unfähige Monarchen ebenso wie ihre Sonderbefugnisse überschreitende und missbrauchende Amtsträger in der kommissarischen Diktatur oder im Extrembeispiel Schmitts der Antichrist als Papst (Die Sichtbarkeit der Kirche, aaO., S. 77 f.). Das Problem des fehlsamen Menschen an der Spitze des Staates thematisiert Schmitt für den Extremfall einer „Garantie gegen Mißbrauch der Diktatur“ bei Machiavelli, präsentiert dann aber dessen Auflösung durch Hobbes' Souverän, der eben allein entscheidet „über Mein und Dein, Nutzen und Schaden, anständig und verwerflich, Recht und Unrecht, Gut und Böse“ (Die Diktatur, 4. Aufl., 1978, S. 22 u. 116). Um die Dignität individueller gesellschaftlicher Freiheit geht es Schmitt in keinem Fall.

Fehlsamkeit wie Folgsamkeit setzen danach die Bindung an eine maßstäbliche Bezugsordnung voraus, aus deren Perspektive die Existenz, Gewährung sowie Inanspruchnahme von Freiheit jedoch als ein weltimmanentes Wagnis erscheinen kann. Losgelöst von der Frage, wer hierzu berufen ist, geht ein politisches Wagnis zwangsläufig ein, wer eine Ordnung setzt. Deren Wahrung und Befolgung bleibt immer ein Risiko, das konkret kalkuliert werden muss, sei es in einer mono- oder demokratischen Struktur, mit oder ohne Garantie individueller Freiheitsrechte. Die Gestaltung der gesetzten Ordnung kann dieses Risiko nicht ausschließen. Dies gilt im Hinblick auf den Herrscher und die Herrschaftsunterworfenen im gleichen Maße. Freiheitsräume zu eröffnen, kann Ordnungen ebenso stabilisieren wie zerstören, ihre Vorenthaltung desgleichen. Für Hegel war der Sündenfall „der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird“ (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie Werkausgabe, 1970, Bd. 12, S. 389). Zu dessen Quintessenz deklarierte er Gottes Feststellung: „Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist“ (Gen 3, 22). Herausgetreten aus der kindlichen Natürlichkeit enthält das Bewusstsein in seiner Entzweiung das Böse in sich, zugleich aber mit der erworbenen Erkenntnis- und Reflexionsfähigkeit „den Quell seiner Heilung“ (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a. a. O., Bd. 16, S. 265 ff. u. Bd. 17, S. 75 ff.). Der Mensch ist damit prinzipiell in die Freiheit und das mit ihr verbundene Wagnis gestellt, kann dabei aber auch verantwortungsbewusst mit ihr umgehen. Gerade im Politischen gibt es post lapsus keine wagnisfreie Zone. In der abendländi-

schen Denktradition lieferte die biblische Erzählung vom Sündenfall Anhalt und Anlass ebenso für freiheitsskeptische Positionen wie gleichsam auch für die Einsicht in das einzigartige Freiheitsvermögen des Menschen. Das grundsätzliche Wagnis jedweder Ordnungsstiftung kann von daher aus gutem Grund verfassungsrechtlich insofern eine Steigerung erfahren, als Freiheit anerkannt, Freiheiten eingeräumt und damit Ordnungskräften juristisch die Hände gebunden werden. Allgemeine Freiheit kann nur in einer Freiheitsordnung Verwirklichung und Leben finden. In der freiheitsgewissen Moderne, die den Sündenfall als Fortschritt versteht, sollte das diesen Menschheitsmythos kennzeichnende ambivalente Verhältnis zwischen Individuum und Ordnung als die nach wie vor wohl beste Chance zur Absicherung gegenüber totalitären Versuchungen gewürdigt werden.

Walter Pauly, Jena