

Befremdliche Wörter

Was und wer sucht Gott in der Bundesverfassung?

«Nur noch ein Gott kann uns retten»

Martin Heidegger¹

Während die Bundesverfassung 100 Jahre zählt, sind ihre zyklisch umstrittenen Eingangswörter «Im Namen Gottes des Allmächtigen» ungleich älter. Sachlich analog heisst es im Ingress des Bundesbrief von 1291, der seit Ende des 19. Jahrhunderts als erstes eidgenössisches Verfassungsdokument gilt: «In nomine Domini Amen. Honestati consulitur et utilitati publice providetur, dum pacta quietis et pacis statu debito solidantur.» (Im Namen Gottes Amen. Das öffentliche Ansehen und Wohl erfordert, dass Friedensordnungen dauernde Geltung gegeben werde.) Die heutige Formulierung begegnet erstmals im Bundesvertrag zwischen den XXII Cantonen der Schweiz vom 7. August 1815 und setzte sich in der Bundesverfassung von 1848 gegen Alternativvorschläge aus der Westschweiz – «Avec l'aide de Dieu» oder «Avec la protection de Dieu» – durch. Auch bei der Totalrevision der Bundesverfassung von 1874 wurde die Formel trotz der damals neu aufgenommenen Religionsfreiheit diskussionslos übernommen. Der im Rahmen der Totalrevision von 1999 diskutierte Vorschlag, zur alten Formulierung des Bundesbriefes zurückzukehren, scheiterte an ihrer französischen Verwendung als Fluchformel. Die schweizerischen Diskussionen über die Angemessenheit der *invocatio Dei* für einen säkularen und religionsneutralen Staat, blieben verhalten gegenüber den Kontroversen im Rahmen der Europäischen Grundrechtecharta, der gescheiterten EU-Verfassung und des Vertrags von Lissabon. Die europäische Kompromisslösung besteht in der Berufung auf das «kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas».

Karl Barths Antwort

Zweifellos sind Staaten, ihre Verfassungen und Gesetze genauso Menschenwerk wie die real existierenden Religionsgemeinschaften, Kirchen und Konfessionen. Schon vor 2000 Jahren zeigte sich Jesus wesentlich geschmeidiger als manche aktuellen Debattenbeiträge: «So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!» (Matthäus 22,21b) Warum also dieser juristisch und politisch quere Einstieg «Im Namen Gottes des Allmächtigen», fragte sich auch Karl Barth in einem so betitelten Vortrag vom Juni 1941, der einen Monat später von der staatlichen Zensur verboten wurde: Ob die mit der Verfassung beauftragten Fachleute «diese Worte wegen ihres Anklangs an den Anfang des apostolischen Glaubensbekenntnisses gewählt haben oder umgekehrt: weil man dabei auch so leicht an den Feld-, Wald- und Wiesengott der unbestimmten Religiosität [...] denken konnte? Ob sich das Schweizervolk mit diesen Worten in den Dienst Gottes oder ob es umgekehrt den lieben Gott in seinen eigenen Dienst stellen wollte?»² Die Antwort des Basler Theologen ist deutlich: 1. «Die Schweiz ist keine Kirche. Sie es nie und sie wird es bis zum jüngsten Tag nicht werden.»³ 2. Der Zweck der Bundesverfassung wird in Art. 2 BV abschliessend formuliert. «Das ist viel, recht verstanden sogar sehr viel. Das ist aber auch alles.»⁴ Und 3. Durch ihre Existenz vertritt und vertritt

die Schweiz «die Idee einer durch das Recht verbundenen Gemeinschaft freier Völker von freien Menschen».⁵ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Karl Barth die *invocatio Dei* explizit mit politischen Forderungen verbindet, die zum politischen Profil der schärfsten Präambelkritiker:innen von heute gehören: 1. Lohn- und Verteilungsgerechtigkeit, 2. eine den politischen Verhältnissen entsprechende Repräsentanz der Sozialdemokratie (sic!) im Bundesrat, 3. die Einhaltung der Presse- und öffentlichen Redefreiheit, 4. die Gleichbehandlung der ausländischen Bevölkerung, 5. der Abbruch der Wirtschaftsbeziehungen zu den (damaligen) kriegführenden Achsenmächten Deutschland und Italien.⁶ Das theologische Leitmotiv hinter diesen Forderungen bildet eine radikale Souveränitätskritik, die die Aufgaben der Politik konsequent aus der Perspektive der einzelnen Person als das von Gott gewollte Geschöpf denkt. Entscheidend ist die Differenz: Der Staat hat keinen Auftrag gegenüber *Gott*, sondern gegenüber den Bürger:innen als den von Gott geschaffenen *Personen*. Der staatliche Souverän steht im Dienst jeder einzelnen Person und ist ihr als freies Rechtssubjekt funktional zugeordnet.

Die Position der Expertenkommission

Die Frage nach der Anrufung Gottes in der Bundesverfassung hat etwas Anachronistisches. In einer Zeit, in der Zivilgesellschaft und Politik dazu übergegangen sind, den rationalen Diskurs durch einen mit religiösem Eifer betriebenen Moralismus zu ersetzen, sehnen sich aufgeklärte Geister nach den Tagen zurück, als die «Kirche im Dorf stand» und die Moral noch eine Absenderin hatte, die identifizierbar und kritisierbar und von Staat und Politik deutlich unterschieden war. Auf die Frage nach der *invocatio Dei* sind grundsätzlich drei Antworten möglich: (1.) Der Gottesbezug gehört als identitätsstiftende und traditionsbindende Chiffre in die Bundesverfassung oder (2.) er passt als Ausdruck einer partikularen religiösen Überzeugung nicht zum säkularen/laizistischen und religionsneutralen Selbstverständnis des liberalen Rechtsstaats oder (3.) er ist als permanenter Widerspruch – als «Grenzwächter» und programmatische «Sphärenstörung» (Uwe Justus Wenzel)⁷ – gegenüber dem Souveränitätsbehauptung staatlicher Gewalt (Gewaltmonopol) unverzichtbar.

Die zwei ersten Antworten sind bekannt und haben den doppelten Nachteil, (1.) dass die Meinungen darüber weitgehend gemacht sind und (2.) dass sie an der eigentlichen Herausforderung vorbeigehen. Die Expertenkommission zur Vorbereitung der Verfassungsrevision vertrat eine klare Position: «In der Kommission wurde vorgebracht, die Anrufung Gottes weise auf die ungebrochene Tradition der Eidgenossenschaft seit ihrer Gründung im 13. Jahrhundert hin. Ausserdem liege in ihr ein Bekenntnis zur Relativität aller staatlichen Macht. Darin zeige sich, dass das Schweizervolk seinen Staat nicht als das Höchste betrachte, sondern dass es einen göttlichen Auftrag zur Verwirklichung einer menschenwürdigen Ordnung des Zusammenlebens anerkenne. Als Chiffre für einen über alles Menschliche hinausgehenden Verpflichtungshorizont sollte die Formel sogar Atheisten annehmbar sein können.»⁸ Trotz der von einigen Kommissionsmitgliedern geforderten Neutralität gegenüber «weltanschaulichen Fixierungen» beschloss die Mehrheit der Kommission, «an der bisherigen Anrufung Gottes festzuhalten. Diese Art der Verfassungseinleitung dürfe nicht eine Verpflichtung auf eine bestimmte Weltanschauung mit sich bringen, sondern wolle lediglich eine Grundhaltung ausdrücken, dass sich Mensch und Staat nicht auf sich selbst gründen wollten. Der Ingress solle deswegen auch

durch einen Präambeltext ergänzt werden, der versucht, die abendländische Ethik in säkularisierter Form zu reflektieren. [...] Am Anfang der Präambel steht die bereits geschilderte, hergebrachte Anrufung Gottes des Allmächtigen. Diese Anrufung soll Wertvorstellungen ausdrücken, deren Herkunft aus einem christlichen Verständnis von Staat und Gesellschaft erkennbar ist, die aber darüber hinaus heute als Gemeingut säkularisierter Humanität gelten können.»⁹

Adolf Muschg, der als Kommissionsmitglied einen Präambelentwurf vorgelegt hatte, der nur teilweise in den endgültigen Text einging, bemerkte 25 Jahre später: «Was übrigens die Gottesanrufung betrifft, so wird Sie die damalige Mehrheit zu deren Gunsten nicht überraschen: sie bestand aus wertkonservativen Katholiken und religiös Gut-, aber Gleichmütigen, die nichts Anstössiges in ihr fanden, während die paar dezidierten Protestanten geradezu eine Blasphemie darin sahen, Gott für unser Menschenwerk in Anspruch zu nehmen: aber ihre unheilige Koalition mit ebenso gläubigen Atheisten erwies sich dann nicht als stark genug. Die Mehrheit fand – auch wenn sie es nicht gerade so ausdrückte –: da Gott schon einmal in der Verfassung stehe, lasse man ihn doch lieber drin und wecke dann keine schlafenden Hunde.»¹⁰

Radikale Demokratietheorie oder Politische Theologie

Vordergründig sollte eine Provokation der «schlafenden Hunde» vermieden werden, die gegen eine Streichung der Gottesformel – aus welchen Gründen auch immer – aufbegehren würden. Eher unbewusst könnte damit aber auch der Präambelgott selbst gemeint gewesen sein, «als ein konfessionell-religiös inaktiver Gott, der gleichwohl und wie im Schlaf ein zivilreligiöses Wächteramt versähe».¹¹ Die alternative Deutung lässt wiederum zwei Lesarten zu. Ein *strukturelles* Verständnis würde auf die Begrenzung staatlicher Souveränität zielen, etwa im Sinn der demokratietheoretischen These Claude Leforts von der «leeren Mitte» der Demokratie.¹² Dann ginge es um eine radikaldemokratische Verteidigung «des Politischen» der sich selbst-instituierenden Gesellschaft gegenüber «der Politik» der staatlich etablierten Gemeinwesenverwaltung.¹³ Ähnlich argumentiert auch Arthur Rich, der an den Sinn des rechtsstaatlichen Prinzips erinnert, «den Bürger vor fremder wie vor eigener Willkür zu schützen und jede, auch die von demokratischen Kräften ausgehende Macht in das Recht zu binden. Genauer: in das Recht, das Autorität hat, weil aus ihm ein Anspruch spricht, der über den individuellen Freiheits- wie über den staatlichen Souveränitätsrechten steht und alle, seien es gewöhnliche Bürger oder politische Mandatare, zur Verantwortung zieht.»¹⁴ Deshalb müsse die Anrufung der göttlichen «Allmacht» verworfen werden, denn: ««Allmacht Gottes» korreliert [...] mit «Ohnmacht des Menschen». Als zentrale Chiffre entbindet sie leicht die Idee eines theologischen Determinismus, der die Freiheit und damit die Verantwortlichkeit des Menschen in Frage stellt.»¹⁵

Allerdings wirft die theologisch-ethische Verteidigung der politischen Verantwortungs*subjekte* die Frage nach der Verantwortungs*instanz* auf, also danach, gegenüber wem die politischen Subjekte ihr gesetzgebendes Handeln rechtfertigen müssen. Ist Gott die Verantwortungsinstanz, wie die Begründung der Kommission, dass der staatliche Souverän nicht in eigener Sache, sondern im «göttlichen Auftrag» unterwegs sei, nahelegt? Worin besteht der behauptete, «über alles Menschliche [sic!] hinausgehende[...] Verpflichtungshorizont» und wie verortet und positioniert er das politische Handeln? Welche säkular-humanitären Wertvorstellungen

gründen in «einem christlichen [sic!] Verständnis von Staat und Gesellschaft»? Was macht ein solches Verständnis «christlich»? Und worin besteht die behauptete Beziehung zwischen dem allmächtigen Gott und der «abendländischen Ethik»?

Die Kommissionsformulierungen legen eine *essentialistische* Deutung nahe und erinnern an das im Kern naturrechtliche Theorem von Ernst-Wolfgang Böckenförde, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebe, «die er selbst nicht garantieren» könne.¹⁶ Die These von der überpositiven (entdeckten) Fundierung des positiven (gesetzten) Rechts stellt im Kern eine abgespeckte Variante Politischer Theologie dar, die im 20. Jahrhundert untrennbar mit der ambivalenten Figur von Carl Schmitt verknüpft ist, dem Böckenförde zeitlebens freundschaftlich verbunden war. Der Begriff «Politische Theologie» stammt ursprünglich aus der antiken Theologie, die die Legitimität staatlichen Handelns an eine theologische «Wahrheit» bindet, über die der Staat nicht verfügt. Diese «Wahrheit» begründet das Verhältnis zwischen der *Politik*, die sie braucht, und der *Theologie*, die sie hat.

Bekanntlich mündete die theologischen Wahrheiten verpflichtete Politik nach der Reformation in die blutigen Exzesse religiöser Bürgerkriege. Thomas Hobbes reagierte darauf mit seinem Staatsmodell vom *Leviathan*, das den Staat als «sterblichen Gott» von religiösen Wahrheitsfragen und Legitimationszuminungen entlastete. Die politische Gemeinschaft beruht auf einem Vertrag über die Errichtung einer «allgemeinen Gewalt», so «als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle deine Handlungen autorisierst.* Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinigte Menge Staat [...]. Dies ist die Erzeugung des grossen *Leviathan* oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und Schutz verdanken.»¹⁷ Politische Legitimität kommt nicht mehr *von oben* – «Denn es gibt keine staatliche Macht, die nicht von Gott gegeben wäre» (Römer 13,1) –, sondern *von unten* durch vertragliche Delegation der Macht der Beherrschten an die Herrschenden. Hobbes profanisiert die spätscholastische Idee von der *potentia Dei absoluta*, indem er sie auf den staatlichen Souverän überträgt: «sed auctoritas, non veritas facit legem»¹⁸ – die Autorität, nicht die Wahrheit, bestimmt das Gesetz. Staatliche Herrschaft verdankt ihre politische Legitimität prozeduraler Autorisierung (Abstimmung) und nicht der Berufung auf übermenschliche oder ewige Wahrheiten.

Der politische Philosoph des 16. Jahrhundert konnte nicht vorhersehen, dass sich sein sterblicher Gott bald gegenüber dem unsterblichen Original verselbständigen würde. Carl Schmitt rechtfertigte die Divinisierung der nationalsozialistischen Politik mit der unhintergehbaren Einheit von «Herrschaft» und «Heil». Seine radikale Absage an die liberale Prämisse vom profanen Staat hat die Historie auf seiner Seite, denn «Heilsversprechen» sind «der Normalfall [...], während der Verzicht auf sie im Grunde die Abweichung von der Norm wäre und insofern eine besondere Anstrengung erfordert».¹⁹ Anders formuliert, machen Religion und Theologie das Leben eindeutiger und Schmitt hätte ergänzt, Politik überhaupt erst möglich. Für den Staatsrechtler besteht das konstitutive Verhältnis von Theologie und Politik in einer Strukturanalogie der theologischen und politischen Begriffe: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der

allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.»²⁰ Schmitt will die theologische Wahrheitsfrage wieder politisch hoffähig machen und konfrontiert den politischen Liberalismus mit der These: «Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.»²¹ Weltbilder sind staatliche und religiöse Legitimationserzählungen, auf die nicht verzichtet werden kann, weil sie – wie Schmitt den jungen Friedrich Engels zustimmend zitiert – der «Angst der Menschheit vor sich selber» geschuldet sind.²²

Kritik der souveränen Gewalt

Arthur Rich hatte den Gottesbezug in der Präambel mit dem Schutz vor eigener und fremder Willkür begründet, der auf eine bindende Autorität jenseits persönlicher Freiheitsrechte und staatlicher Souveränitätsrechte angewiesen sei. Aber auf welche jenseitige Quelle mit Bindewirkung für das diesseitige positive Recht könnte sich berufen werden, wenn nicht auf die alte Vorstellung eines vorgefundenen, naturrechtlichen Nomos, also jene «ungeschriebenen Gesetze» (*agraphoi nomoi*), die bereits Sophokles' Antigone in Anspruch genommen hatte, um ihr Anliegen, ihren als Staatsfeind geächteten Bruder zu bestatten, gegen den König und sein Dekret durchzusetzen? Dann wäre die Forderung des theologischen Ethikers allerdings belastet mit der von Carl Schmitt reklamierten Aporie metaphysischer Weltbilder, die politischen Ordnungen nicht als externe Regulative gegenüberstehen, sondern von diesen zur Selbstlegitimation und -immunisierung überhaupt in die Welt gesetzt werden. Der Staatskörper schreibt sich seine bestätigenden Welterzählungen selbst auf den Leib. Im metaphysischen Legitimationszirkel hat Recht, wer über die Möglichkeit verfügt, nicht nur *Recht*, sondern auch *sich ins Recht zu setzen*. «Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation von Gewalt».²³

Die Herausforderung, die mit der *invocatio Dei* gestemmt werden soll, ist genau besehen eine doppelte: Die Person, die sich zur Richterin in eigener Sache macht, übt einerseits Gewalt aus, insofern sie ihre Interessen mit Hilfe des Rechts durchsetzen kann. Und sie übt andererseits Gewalt aus, insofern sie das Legitimationsmonopol über den eigenen Gewaltgebrauch für sich beanspruchen kann. Prekär ist diese Gewaltkonzentration für diejenigen, die aufgrund ihres gesellschaftlichen Status und/oder ihrer sozioökonomischen Lage daran gehindert werden, ihre Rechte in dieser Weise zu gebrauchen und auch gegen Widerstand durchzusetzen. Das Recht hat für diese Ungleichheit keinen Blick. Klarer wird das Problem aus der entgegengesetzten Perspektive der Ängste, die das Recht therapieren soll: Gemäss dem neuzeitlichen Generalnarrativ reagiert die staatliche Rechtsordnung auf die ursprüngliche «Angst der Menschheit vor sich selber» im Naturzustand des Krieges aller gegen alle (*bellum omnium in omnes*). In der Konsequenz erzeugt der neuzeitliche Staat *ipso facto* die neue bürgerliche Angst vor der Totalität rechtlich statuerter und legitimierter Ungerechtigkeit. Denn das bindende und sanktionierende Recht dient nicht nur zur Ordnung von Staat und Gesellschaft, sondern auch zur eigenen Selbstverteidigung, die jedes rechtliche Zuwiderhandeln als Angriff auf die eigene Geltung betrachtet und bekämpft. Die bekannte Zurückweisungsphrase «wenn das jede:r so machen würde» bestreitet die Geltung subjektiver Motive und Gründe einer Person zugunsten der generalisierten Normbefolgung durch die Rechtsgemeinschaft.

Angesichts dieser Problemverdoppelung muss die übliche Leitfrage, ob die Anrufung Gottes eine zeitgemässe Antwort auf die Forderung nach einer Souveränitätsbegrenzung darstellt, ergänzt werden um die weitaus virulentere Frage, ob mit der Identifizierung des Souveränitätsproblems das ambivalente Verhältnis von Recht und Gewalt überhaupt in seiner Tragweite erfasst wird.

Im Zentrum der Präambeldiskussion steht ein Gerechtigkeitsproblem, das sich der Rechtsstaat mit seiner Verpflichtung, die Freiheiten und Sicherheit (der Privatsphäre) seiner Bürger:innen zu schützen, unausweichlich einhandelt. Paradoxaer Weise wird dem liberalen Staat sein Gleichheitsgrundsatz zum Problem, weil er von allen materiellen Bedingungen abstrahieren muss, um Rechtsgleichheit herzustellen. «Die Ungerechtigkeit des bürgerlichen Rechts liegt darin, private Ansprüche, die es als gegeben voraussetzt, gesetzlich zur ermächtigen».²⁴ Deshalb schützt das Recht konsequent egalitaristisch den Reichtum der Reichen ebenso wie die Armut der Armen. Auf diese seltsame, im Recht selbst angelegte Ungerechtigkeit reagiere – so die Expertenkommission – die *invocatio Dei*, die die «abendländische Ethik» symbolisiere, die im anschliessenden Präambeltext «in säkularisierter Form» reflektiert werde²⁵ und in der Spitzenformulierung mündet, «dass frei nur ist, wer seine Freiheit gebraucht, und dass die Stärke des Volkes sich misst am Wohl der Schwachen».

Die ungewöhnliche Verbindung von «Freiheit», «Stärke des Volkes» und «Wohl der Schwachen» verweist auf ein Verhältnis, das in rechtsethischen Diskursen häufig übersehen wird: Es geht nicht um ein Vertragsverhältnis zwischen individualisierten Subjekten, die das Recht mit seinem Konstrukt der Rechtsperson grundsätzlich isoliert betrachtet. Die Bundesverfassung kodifiziert keinen *Vertrag*, sondern – wie ihr Titel deklariert – einen *Bund*. «Der Vertrag ist die bedingte Verbindung: bedingt dadurch, wie die Einzelnen sind. Der Bund dagegen verändert die, die ihn schliessen. Er macht sie zu anderen. (Deshalb ist der sogenannte Gesellschaftsvertrag auch gar keiner. [... Er ist] in Wahrheit ein Bund, *covenant* – oder er führt gar nicht aus dem Naturzustand heraus und stiftet keine Gesellschaft.) Im Gegensatz zu einem Vertrag bringt der Bund eine Verbindung zwischen den Einzelnen hervor, die über die Einzelnen hinausgeht. Durch den Bund gehen die Einzelnen über *sich* hinaus.»²⁶ Das Spezifikum des Bundes wird von der liberal-rechtlichen Konstruktion der Person nicht nur nicht erfasst, es muss auch für den Schutz und die Geltung der Persönlichkeitsrechte (die stets und ausschliesslich im Blick auf diese konkrete Person als Rechtsperson bestehen) eliminiert werden. Der Bund ist streng genommen keine rechtliche, sondern eine ethische Kategorie, die die Person als *individuelles Subjekt ihrer Rechte* mit der Person als *relationales Subjekt der Gemeinschaft* verbindet.

Die Doppelbindung an das Recht der Rechtsperson und die Gemeinschaft der Beziehungssubjekte unterstellt eine Korrelation von Recht und Sittlichkeit, die einem spätliberalen Politikverständnis fremd ist. Die juristische Person sträubt sich gleichermassen gegen die ethische Vorstellung ihrer Sozialität (Aristoteles: *zoon politikon*, *animal sociale*) wie gegen die theologische Vorstellung ihrer Geschöpflichkeit. Die letztgenannte Aversion führt zu seltsamen Konsequenzen. Im Rahmen der rechtlichen Regelung der Gentechnologie in der Bundesverfassung wurde 1992 der Artikel 24^{novies} Abs. 3 BV (heute Art. 120 BV) aufgenommen, der den Bund darauf verpflichtet, «der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung» zu tragen.²⁷ Der im Verfassungsartikel verwendete Ausdruck «Kreatur» ist

keine juristische, sondern eine theologische Kategorie, wie sie in der paulinischen Bemerkung vom «Seufzen» der unerlösten «Kreatur» in Römer 8,22 begegnet. Während die italienische Version der Bundesverfassung den Begriff übernimmt, verwendet die französische Version die säkulare Paraphrase «*l'intégrité des organismes vivants*». Die Umschreibung von «Kreatur» mit «Integrität lebender Organismen» klingt nicht nur technisch unterkühlt, sondern tilgt das mit dem Kreaturbegriff ausgedrückte Achtung gebietende und intrinsische Bezogensein ausserhumaner Lebewesen. Die Alternative verkürzt die mit einem ethischen Anspruch versehene Formulierung auf eine biologische Deskription.

Arthur Rich beendet seinen Beitrag zum Gottesbezug in der Präambel der Bundesverfassung mit einem eigenen Vorschlag, den er ausdrücklich als Anregung verstanden wissen will: «In Verantwortung vor Gott, der aus Liebe zum Menschen Gerechtigkeit will und vor dem nur bestehen kann, was sich in allem Wandel nach seiner Gerechtigkeit richtet, haben Volk und Stände der Schweizerischen Eidgenossenschaft folgende Verfassung beschlossen ...»²⁸ Der Satz bietet keine präambeltaugliche Formel, sondern fokussiert auf die Gerechtigkeit als ethischer Anspruch an Staat und Politik. Weil das Recht – aus den erwähnten Gründen – diesen Anspruch nicht erfüllt, darf die gesetzgebende Souveränität, um der Anerkennung der Geltung dieses Anspruchs willen, nur eine relative und begrenzte sein. Unerheblich ist der Titel, unter dem dieser Anspruch firmiert, genauso wie die periodisch auftretenden, laizistischen Affekte, die sich darüber echauffieren. Entscheidend ist dagegen das beständige, wache und kritische Bewusstsein für die stets prekäre Gewalt und Ungerechtigkeit, die das Recht auf der Rückseite der Freiheit und Sicherheit, die es schützt, hervorbringt und deckt.

Bern, 13.09.2023

frank.mathwig@evref.ch

¹ «Nur noch ein Gott kann uns retten». Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 13. September 1966: Der Spiegel 23/1976, 193–219.

² Karl Barth, Im Namen Gottes des Allmächtigen! 1291–1941: ders., Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zollikon-Zürich 1945, 201–232 (201f.).

³ Barth, Namen, 205.

⁴ Barth, Namen, 206.

⁵ Barth, Namen, 209.

⁶ Vgl. Barth, Namen, 219–227.

⁷ Uwe Justus Wenzel, Von Päämbelgöttern und anderen Grenzwächtern. Vorüberlegungen zur Beantwortung der Frage: Ist eine politische Theologie des demokratischen Rechtsstaates möglich und nötig?: Georg Pfeleiderer/Alexander Heit (Hg.), Sphärendynamik I. Zur Analyse postsäkularer Gesellschaften, Zürich, Baden-Baden 2011, 131–138 (131).

⁸ Expertenkommission für die Vorbereitung einer Totalrevision der Bundesverfassung, Bern 1977, 18.

⁹ Ebd.

¹⁰ Mail von Adolf Muschg an Markus Kutter vom 25. Oktober 2002: www.markuskutter.ch/print/praeambel_print.htm (09.09.2023).

¹¹ Wenzel, Päämbelgöttern, 143.

¹² Vgl. Claude Lefort, Die Frage der Demokratie: Ulrich Rödel (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M. 1990, 281–297.

¹³ Vgl. Dagmar Comtesse et al. (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin 2019.

¹⁴ Arthur Rich, Theologische Erwägungen zur Präambel der Schweizerischen Bundesverfassung: Reformatio 25/1976, 29–33 (30).

¹⁵ Rich, Erwägungen, 31.

-
- ¹⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M. 1991, 92–114 (112).
- ¹⁷ Thomas Hobbes, Leviathan (1651), hg. und eingel. von Irving Fetscher, Frankfurt/M. 1966, 134.
- ¹⁸ Thomas Hobbes, Malmesburiensis Opera Quae Latine Scripsit (ed. W. Molesworth), Vol III: Leviathan. Sive De materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, Amstelodami 1670, Reprint 1839–1845, Aalen 1961, 132.
- ¹⁹ Walter Reese-Schäfer, Ideengeschichte als Provokation. Schriften zum politischen Denken, Stuttgart 2019, 334.
- ²⁰ Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ⁹2009, 43.
- ²¹ Schmitt, Theologie, 50f.
- ²² Friedrich Engels, Die Lage in England II: MEW Bd. 1, Berlin/DDR 1976, 569–592 (571); vgl. Schmitt Theologie, 54.
- ²³ Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt: GS II/1, Frankfurt/M. 1991, 179–203 (198).
- ²⁴ Christoph Menke, Kritik der Rechte, Berlin 2018, 405.
- ²⁵ Expertenkommission, 18.
- ²⁶ Christoph Menke, die Lehre des Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft: Merkur 70 / 2016, 47–54 (53).
- ²⁷ Vgl. Ina Praetorius/Peter Saladin, Die Würde der Kreatur Art. 24novies Abs. 3 BV. Gutachten, Bern 1996; EKAH (Hg.), Die Würde der Kreatur bei Pflanzen, Bern 2008; Dagmar Richter, Die Würde der Kreatur Rechtsvergleichende Betrachtungen: ZaöRV 67/2007, 319–349.
- ²⁸ Rich, Erwägungen, 33.