

Tutzingener Studien zur Politik



Michael Spieker | Sebastian Schwenzfeuer | Benno Zabel [Hrsg.]

Sittlichkeit

Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?



Nomos



AKADEMIE FÜR
POLITISCHE BILDUNG
TUTZING

Tutzingen Studien zur Politik

herausgegeben von der
Akademie für Politische Bildung, Tutzing

Band 14

Michael Spieker | Sebastian Schwenzfeuer
Benno Zabel [Hrsg.]

Sittlichkeit

Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?



Nomos



AKADEMIE FÜR
POLITISCHE BILDUNG
TUTZING

Titelbild: © Georg Friedrich Wilhelm Hegel auf einem Porträt von Jakob Schlesinger aus dem Jahr 1831 (Quelle: Wikimedia Commons).

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-3167-1 (Print)

ISBN 978-3-8452-7535-2 (ePDF)

1. Auflage 2019

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

I. Einführung

MICHAEL SPIEKER / SEBASTIAN SCHWENZFEUER / BENNO ZABEL

Einleitung 9

BENNO ZABEL

Hat die Idee der Sittlichkeit noch eine Zukunft? 15

II. Erkundung

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER

Die Sittlichkeit der Person. Subjektive Moralität und Eigentum in
Hegels Logik der Freiheit 49

SEBASTIAN SCHWENZFEUER

Zwischen Moralität und Sittlichkeit. Bemerkungen zu Hegels
Analyse der Logik des Guten 71

CHRISTIAN SCHMIDT

Die Sittlichkeit der Freiheit 91

MICHAEL SPIEKER

Die Bildung der Sittlichkeit 109

CHRISTIAN HOFMANN

Sittlichkeit und geschichtliche Entwicklung. Die Konkretion der
Freiheit als bleibende Aufgabe der Moderne 125

THOMAS SÖREN HOFFMANN

Variationen über Sittlichkeit. Zum Gehalt und zur Rezeption eines
 hegelschen Theorems 145

CHRISTIAN KRIJNEN

Die Freiheit des Sittlichen 163

III. Fortgang

WOLFGANG SCHILD

Das Böckenförde-Diktum. Zu den nicht von ihm zu garantierenden
 Voraussetzungen des Staates 185

CHRISTIANE BENDER

Hegels Beitrag zum Verständnis von Familie, Gesellschaft und Staat
 im Deutschland der Gegenwart 215

STEFFEN SCHMIDT

Relevanz, Reichweite und Grenzen des Sittlichkeitskonzepts für die
 Analyse der Gegenwart 251

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 273

I. Einführung

Siglen der Hegel-Werke:

GPR	Grundlinien der Philosophie des Rechts
Enz	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften
Phän	Phänomenologie des Geistes
Log I	Wissenschaft der Logik I
Log II	Wissenschaft der Logik II
ÜdR	Über die Reichsverfassung

Einleitung

Die Rede von Sittlichkeit klingt heute altmodisch und überkommen. Mancher wird vielleicht an »Sittenpolizei«, jedenfalls aber an eine vorausgeklärte Moral und ungerechtfertigte Normen eines Obrigkeitsstaates denken. Was sind »Sitten« und worin besteht »Sittlichkeit«? Für Georg Wilhelm Friedrich Hegel war Sittlichkeit Grundlage und Ausdruck der gemeinschaftlich vermittelten Freiheit aller einzelnen Bürger. Sie gibt dabei den Takt für die Koordination der einzelnen Willenssubjekte, ohne den Taktlosigkeit und Zerfall den Ton angeben würden. Die Aufsätze des Bandes wollen einen Beitrag zur Debatte über die Relevanz des hegelschen Sittlichkeitsbegriff leisten, indem sie verschiedene Begriffe, Argumentationsmuster und Lösungsvorschläge der hegelschen Philosophie aufnehmen, deren Gegenwartstauglichkeit austesten und Rezeptionslinien nachzeichnen.

Benno Zabel führt zunächst in die geschichtliche Entwicklung des Gedankens der Sittlichkeit ein und zeigt dabei auf, welche neuzeitlichen Überlegungen zur Abgrenzung der analytischen und affirmativen Verwendung ihres Begriffs führten. Zentral ist dabei die Trennung des Guten vom Rechten und die Rolle des Individuums als selbstbegründeter Maßstab. So wird der Kontext deutlich, in dem ebenso Hegels Sittlichkeitsbegriff wie auch dessen zeitgenössische Aufnahme stehen.

Pirmin Stekeler-Weithofer beschäftigt sich mit dem Personenbegriff bei Hegel, den er einerseits gegen moderne Lesarten, etwa von Derek Parfit, absetzt, andererseits im Kontext eines politischen Gemeinwesens situiert. Person ist danach ein Relationsbegriff. Er bestimmt uns als leibliche Individuen in der Welt – als Referenz für das »personale Mein« – und bezeichnet zugleich die Basis für sämtliche Formen menschlichen Handelns und Urteilens. Person und Eigentum sind für Stekeler-Weithofer die Medien des Sozialen, mittels derer sich die Reflexion der Freiheit vollzieht.

Sebastian Schwenzfeuer untersucht das Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. Schwenzfeuer erinnert zunächst daran, dass es Hegel war, der diese Differenzierung eingeführt hat; eine Differenzierung, die in der Rezeptions-

geschichte teilweise scharf angegriffen wurde. Hegels Neubegründung der Freiheitsgrammatik ist für Schwenzfeuer aber deshalb innovativ, weil auf diese Weise die Grenzen ethischer Lebensformen deutlich zum Vorschein kämen. Im Gegenzug gelinge es Hegel, die Logik oder Dialektik des Guten jenseits der traditionellen Semantik auszubuchstabieren. Insofern deutet Schwenzfeuer die hegelsche Idee der Sittlichkeit als eine Infrastruktur aus vernünftig eingesehenen Lebensverhältnissen, die Subjektivität zuallererst ermöglichen sollen.

Christian Schmidt wiederum diskutiert Hegels Konzept der Sittlichkeit aus der Perspektive der bürgerlichen Gesellschaft. Nun ist die bürgerliche Gesellschaft schon für Hegel, um es mit den Worten von Schmidt zu sagen, ein veritabler Problemfall (Hegel nennt sie in § 184 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ein »System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit«). Bekanntermaßen geht Hegel davon aus, dass die Dynamiken, die die bürgerliche Gesellschaft erzeugt, politisch – sittlich – eingehegt werden können, ein Standpunkt, der Schmidt nicht überzeugt. Schmidt kritisiert unter Rückgriff auf die Gouvernamentalitätsstudien Foucaults und die Kapital- beziehungsweise Herrschaftskritik bei Marx die äußeren Organisationsformen der Freiheit, etwa durch Familie, Korporationen (durch Vereine, Genossenschaften) oder heute durch die Wohlfahrts- und Sozialpolitik des liberalen Staates. Der Einzelne steht für Schmidt vor der Schwierigkeit, dass er innerhalb der sittlichen Institutionen seine Freiheit nur bedingt verwirklichen kann, und dass vor allem das von Hegel vorausgesetzte Eigentumsregime diesen Zustand zusätzlich verschärft (hier weicht Schmidt ausdrücklich von der Deutung Stekeler-Weithofers ab). Angesichts dieser Analyse plädiert Schmidt dafür, die Sittlichkeit der Freiheit im Anschluss an Hegel nicht als eine Theorie zu betrachten, sondern als ein Problem, das sich bis heute stellt und das vielleicht sogar mehr noch ein Projekt der Zukunft sein wird.

Michael Spieker bezieht sich in seinem Beitrag auf die für Hegel außerordentlich wichtige Idee der Bildung. Bildung, so zeigt Spieker, ist für Hegel deshalb so zentral, weil sich (nur) auf diesem Wege die freie und selbstbewusste Persönlichkeit entwickeln und etablieren kann. »Das Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens«, so schreibt Hegel in § 20 seiner *Rechtsphilosophie*, »ist der absolute Werth der Bildung.« Diese Beziehung der Bildung zur Allgemeinheit ist bis heute das besondere Versprechen, aber auch eine Herausforderung für jedes Gemeinwesen. Spieker weist auf das schon bei Hegel auszumachende Netzwerk verschiedener Bildungssphären und Agenten hin, das durch familiäre und gesellschaftliche Erziehung, durch Autorität und Selbsteinsicht integrale Subjekte, Privatpersonen und Bürger hervorbringen soll. Dass das alles andere als trivial ist, weiß Hegel. Die Vermittlung von

äußeren Anforderungen und eigenen Interessen verläuft nicht konfliktfrei, sie bleibt aber notwendig, wo alle am Allgemeinen teilhaben sollen.

Christian Hofmann kreist in seinem Beitrag die Frage der Geschichtlichkeit sittlicher Lebensformen näher ein. Nun gehört es für Hegel zu einer Grundeinsicht philosophischen Denkens, dass Begriffe, Semantiken und ganze Lebensformen nur im Kontext ihrer Geschichtlichkeit, das heißt in Form einer Selbstbewusstseinsgeschichte angemessen verstanden werden können. Hofmann diskutiert auf anschauliche Weise, welche Bedeutung diese Einsicht für den Bereich des Sittlichen hat. Denn nimmt man die »innere Logik« des Sittlichen wirklich ernst, dann wird klar, dass die Freiheitsstandards der je zeitbedingten Infrastruktur (etwa in der Ausgestaltung der Rechtspflege oder der politischen Kultur des inneren Staatsrechts) auf einer Reflexionsgeschichte der Institutionen und rechtsstaatlichen Prozeduren beruht und auf den Freiheitswillen der Akteure angewiesen sind. Hofmann weist daher darauf hin, dass der Fortschritt der Freiheit in der Geschichte kein Selbstläufer ist. Dass Freiheitsstandards immer wieder umkämpft sind und durchgesetzt werden müssen und dass sie, wenn es an einem Bewusstsein der Akteure fehlt, auch (temporär) unterschritten oder – wie in der deutschen Geschichte – verdrängt, ja sogar negiert werden können.

Thomas Sören Hoffmann konzentriert seine Überlegungen auf Gehalt und Rezeption des Sittlichkeitstheorems. Den Gehalt des Sittlichkeitstheorems legt Hoffmann anhand einer innersystematischen Analyse, anhand einer »Begriffsgenealogie« offen. Ausgehend vom *Naturrechtsaufsatz*, über die *Phänomenologie des Geistes* bis hin zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* diskutiert Hoffmann die Wandlungen und die Anpassungen des Konzepts. So dient die Rede von der »absoluten Sittlichkeit« zunächst dazu, gegen den kategorischen Imperativ als, wie es Hegel nennt, »Prinzip der Unsittlichkeit« die gewachsene, integrative Lebensform zur Geltung zu bringen. Spätestens in der *Phänomenologie* wird Sittlichkeit, so Hoffmann, als eine Hierarchie von Anerkennungsverhältnissen gedacht, wobei Anerkennung in neuer Form auf die Identität von Begriff und Anschauung, auf die Identität von Allgemeinheit und Einzelheit verweist und immer schon den moralischen Standpunkt überschreiten soll. In den *Grundlinien* wird schließlich das Sittliche durch ein Ensemble dynamischer Anerkennungsverhältnisse konkretisiert, die sämtliche Standpunkte des Subjekts und der Wir-Gemeinschaft aufnimmt, der Moralität, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des juridischen Rechts. Mit Bruno Liebrucks' Begriff einer »immanenten Sittlichkeit der Sprache«, durch die sich das sinnlich-sittliche Wesen des Menschen aufschließt, bringt Hoffmann eine innovative Deutung des Sittlichkeitstheorems ins Spiel.

Christian Krijnen verweist nicht nur auf die komplexen Freiheitsbeziehungen im Rahmen des Sittlichkeitskonzepts, sondern auf die bei Hegel unumgängliche logische Imprägnierung jeglichen freiheitlichen Denkens. Krijnen will uns vor allem dafür sensibilisieren, dass wir Hegels Anliegen lediglich dann richtig einordnen können, wenn uns der »logische Zugriff« klar ist. Dieser werde aber häufig gar nicht oder nur beiläufig zur Kenntnis genommen. Krijnen besteht dagegen darauf, dass wir zweierlei beachten müssten. Die Logik beziehe sich nicht allein auf den (praktischen) Willen, sondern bereits auf den Begriff als die Form der Selbsterkenntnis menschlicher Vernunft. Insofern bezeichne aber diese (spekulative) Selbstaufklärung der Vernunft die fundamentale Voraussetzung für ein Denken des Sittlichen, das auch moderne Lebensformen erfassen kann. Folgerichtig rekonstruiere Hegel die Sphäre oder die Gestalt der Sittlichkeit nicht wie im überlieferten Naturrecht als absichtlich hergestelltes Sozialgebilde, welches es seinen Mitgliedern ermöglicht, von der Moralität her entworfene Zwecke zu verwirklichen. Vielmehr sei die Sittlichkeit selbst die »Möglichkeitsbedingung für die Verwirklichung ebensolcher Zwecke«.

Mit einer besonderen Rezeptionslinie des Sittlichkeitstheorems beschäftigt sich der Beitrag von Wolfgang Schild. Schild bezieht sich dabei auf eine dezidiert rechtsphilosophische Deutung in Gestalt des sogenannten »Böckenförde-Diktums«. Die gängige Formulierung des Diktums lautet: »Der freiheitliche Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.« Dieses Diktum ist bis heute Gegenstand einer Vielzahl von Kontroversen. Schild zeigt nun durch eine genaue Analyse der Selbstinterpretation Böckenfördes und der späteren Rezeptionsgeschichte, welches geradezu provozierende Reflexionspotenzial das hegelsche Sittlichkeitstheorem entfalten kann. Zeigt sich so doch, dass die freiheitstheoretischen Grundlagen des Liberalismus und des liberalen Verfassungsstaates alles andere als geklärt sind.

Für Steffen Schmidt und Christiane Bender geht es, neben begrifflichen Klärungen, insbesondere um die Reichweite- und Gegenwartstauglichkeit der Sittlichkeitssemantik. Christiane Bender führt uns vor Augen, welche Bedeutung hegelsches Sittlichkeitsdenken auch für die Ordnungspolitik des 19. und des 20. Jahrhunderts hatte. Bender hebt namentlich Hegels Hochschätzung freiheitlicher Institutionen hervor. Es spricht einiges dafür, dass es gerade die Hochschätzung der Institutionen ist, die Hegels Konzept der Sittlichkeit mit liberalen Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit kompatibel machen kann. Das löst nicht alle Probleme der hegelschen oder liberalen Freiheitskonzepte. Aber eine Rechtsphilosophie der (sittlichen) Institutionen eröffnet womöglich eine neue Sicht auf das Verhältnis von ethischer,

politischer und juridischer Sphäre, auf das Verhältnis von Emanzipation und Teilhabe. Es könnte für beide Seiten fruchtbar sein.

Für Steffen Schmidt besteht die Attraktivität des Sittlichkeitstheorems darin, dass Hegel die Frage nach den Rahmenbedingungen individueller Freiheit gegen den liberalen Trend gestellt habe, ohne das liberale Projekt generell in Misskredit zu bringen. Darüber hinaus sei es aber notwendig, das Theorem entsprechend dem wissenschaftlichen Forschungsstand und den Bedürfnissen moderner Gesellschaften zu aktualisieren. Innerhalb von deren Pluralismus gelte es dann »die Wirksamkeit der ›vorhandenen‹ Sittlichkeit nachzuzeichnen« und zu fragen, ob die Bürger sie in der Gegenwart als Ausdruck von Freiheit verstehen können.

Die Mehrzahl der Beiträge basiert auf Vorträgen, die ursprünglich im Jahr 2015 anlässlich einer Tagung über »Sittlichkeit – eine Kategorie moderner Staatlichkeit?« an der Akademie für Politische Bildung in Tutzing gehalten wurden. Den Autoren danken wir für die Mühen des Schreibens und ihre Geduld. Für die Mithilfe bei der Erstellung der Druckfassung bedanken wir uns bei Juliane Schwab, Andreas Stafflinger und Christian Hofmann. Mit professioneller Präzision erledigte Thomas Schölderle die Schlussredaktion und die Gestaltung der Druckvorlage, ihm gilt unser besonderer Dank.

Hat die Idee der Sittlichkeit noch eine Zukunft?

1. Einleitung

Der vorliegende Text nähert sich einem Begriff, der aus der Mode gekommen ist. Die Rede von Sittlichkeit, von guten Sitten oder von sittlichen Überzeugungen wirkt nicht nur altlich oder anachronistisch, sondern weckt bei vielen ganz andere Assoziationen. So wird Sittlichkeit eher mit den Praktiken voraufgeklärter Moral, den Geboten einer konservativen Religion oder Normen obrigkeitsstaatlichen Rechts in Verbindung gebracht.¹ Sittlichkeit ist nichts, so scheint es jedenfalls, womit sich der Einzelne zu beschäftigen oder eine Gesellschaft auseinanderzusetzen braucht, von Theorien ganz zu schweigen. Diese Distanz und dieses Desinteresse für eine Welt der Sittlichkeit verstehen sich nicht von selbst. Karl-Heinz Ilting hat in seiner Studie zu *Naturrecht und Sittlichkeit* gezeigt, welche sinnstiftende Kraft der Rückgriff auf die Sittlichkeitssemantik für das Leben des Einzelnen oder die Legitimität politischer Ordnungen entwickeln konnte.² Sittlichkeit avanciert bis hinein in die Aufklärungsdebatten zu einem Begriff mit großer normativer Reichweite: Angesprochen sind hier konkurrierende Moralen – etwa christliche, bürgerliche – und bestimmte Verhaltensgewohnheiten oder Lebensweisen einer Gemeinschaft, also Formen des Versprechens, des sozialen Umgangs. Angesprochen sind zudem elaborierte Sittenlehren, die, wie bei Kant, die Begründung universal verbindlicher Normen statuieren, die entweder als Bedingungen guten Lebens frei anerkannt oder, wie im Recht, zumindest auch mit Zwang durchsetzbar sind.³

Sittlichkeit ist, wie wir heute sagen würden, ein konsensfähiges Konzept. Noch für Hegel wäre ohne die Sittlichkeitssemantik keine praktische und

1 Zur Ideen- und Begriffsgeschichte vgl. nur Kersting 1995: 907ff.

2 Ilting 1983: 115ff.

3 Vgl. Kant 1907: 203ff. (Metaphysik der Sitten). Kant wird hier und im Folgenden nach der *Akademie-Ausgabe* zitiert.

ebenso wenig eine Rechtsphilosophie möglich gewesen (wenngleich hier ein neues gegen ein traditionelles Sittlichkeitsdenken in Anschlag gebracht wird).⁴ Doch nach den revolutionären Umbrüchen von 1789, die auch den Geltungsanspruch des Naturrechts massiv in Mitleidenschaft zogen, verlor der Begriff (und zudem ein handlungsleitendes Paradigma) langfristig an Attraktivität. In den aufstrebenden Sozialwissenschaften und den Lebenswissenschaften wurde der Begriff naturalisiert und den empirischen Gegebenheiten angepasst. Der normative und zugleich kritische Gehalt verschwand; so wurde der Sittlichkeitsbegriff ersetzbar. An seine Stelle traten die politischen Ökonomien der bürgerlichen Gesellschaft, der Positivismus des Rechts und der ubiquitäre Kulturbegriff.

Im Folgenden geht es nicht darum, die Genealogie des Begriffs mit einer bestimmten Deutung zu verknüpfen; es geht nicht um eine endgültige Verabschiedung oder Verteidigung des Begriffs. Vielmehr sollen die (Eigen-)Dynamiken ausgeleuchtet werden, die zu der eben beschriebenen Entwicklung geführt haben, um so auch ein besseres Verständnis für liberale Freiheitsideen zu bekommen. Lässt sich ein Kern des Sittlichkeitskonzepts mit dem gegenwärtigen Selbstverständnis liberaler Gesellschaften verbinden? Benötigt die liberale Gesellschaft nicht sogar ein liberales Sittlichkeitskonzept, um ihre Freiheitsversprechen wirklich durchhalten zu können? Beginnen müssen unsere Überlegungen dort, wo der Begriff seinen Ursprung hatte, im ethischen und politischen Denken der Griechen.

2. Das klassische Experiment der ethisch-politischen Gemeinschaft

a) »*Ēthos anthrōpō daimōn*«. Dieser Heraklit zugeschriebene Aphorismus kann als Urformel des politischen Denkens gelten.⁵ Übersetzt man ihn in das Deutsch unserer Gegenwart, dann bedeutet er so viel wie: »Fähigkeiten und Status des Menschen werden maßgeblich durch die je eigene Lebensform bestimmt.«⁶ Die Begriffe *ēthos* und *daimōn* haben bei Heraklit noch nicht

4 Vgl. Hegel 2009: 257ff. (§§ 142ff., GPR). Hegel wird hier und im Folgenden nach den Bänden der *Gesammelten Werke* zitiert.

5 Heraklit 1995: B 119.

6 Die Semantik des Satzes ist, wenn man ihn linear übersetzt, weniger aussagekräftig. So übersetzt Iltting (1983: 121): »Der Genius eines Menschen ist seine charakteristische Wesensart«. Aber das geht schon sehr weit (und ist unverkennbar individualistisch gefärbt). Im Grunde kann es zunächst nur heißen: »Das Ethos ist dem Menschen Daimon.« Stekeler-Weithofer macht daraus: »Der Geist des Menschen ist sein Ethos«. Wir bewegen uns, das ist nicht zu übersehen, auf unsicherem semantischem Gelände. Zum Gesamten vgl. Stekeler-Weithofer 2012: 77ff.

die komplexe Bedeutung, die sie in der Klassik bekommen werden (Heraklit kennt und hat noch den Horizont der Hirtengesellschaften mit ihren speziellen Bedürfnissen und Daseinsformen). Das gleichermaßen Metaphorische und Provokative der Sprache teilt er mit anderen Autoren, etwa Hesiod, Pindar oder Herodot. Die gewählte Formel ist vor allem Ausdruck für ein Denken, das bereit ist, Grenzen – des Mythischen, des Traditionellen, des Gewohnten – zu überschreiten. Man sollte sich deshalb auch davor hüten, die Rede von Fähigkeiten, Status und Lebensform als politische Philosophie engeren Sinnes zu lesen.⁷ Entscheidend für das politische Denken ist aber, dass Heraklit eine erste Idee von Allgemeinheit entwickelt, das heißt mit den genannten Begriffen eine Verbindung zwischen dem individuellen Selbstwissen, dem psychischen Erleben, der konkreten Rolle und den vorgegebenen sozialen Rahmenbedingungen anvisiert.⁸ *Ēthos* und *daimōn* sind Ordnung stiftende und Orientierung gebende Begriffe. Es ist gerade diese »sozio-kulturelle« Grammatik, die dann im politischen Denken Platons und Aristoteles radikalisiert wird.

b) Sokrates, Platon und später Aristoteles tragen in das Ethos-Denken ein »moralisches« Reflexionsmoment ein.⁹ Auch deshalb werden sie in der Rezeption scharf von den sogenannten Vorsokratikern, von Thales, Anaximander, Parmenides oder eben Heraklit unterschieden.¹⁰ Aber wie so häufig sind die Entwicklungen der Denkkulturen und die semantischen Ausdifferenzierungen vielschichtiger. Vielleicht lässt sich sagen, dass die griechische Aufklärung der Legitimationsbedürftigkeit von Recht, Moral und Politik eine bisher nicht gekannte Aufmerksamkeit schenkte. Das allerdings ist kaum verwunderlich. Die Etablierung neuer Gemeinschaftsformen bis hin zu den Poleis des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. sensibilisiert nicht nur die »einfachen« Bürger Athens oder Spartas, sondern auch die intellektuelle Elite für die Veränderlichkeit und Unvollkommenheit selbstgesetzter Ordnungen. Jede funktionierende Gemeinschaft, so die Vorstellung, kann nur als ausgeglichenes Zusammenspiel von privaten und öffentlichen Belangen verstanden werden; erst auf diese Weise kommt der normative Horizont des Lebens in den Blick. Das eigentlich Interessante ist jedoch die Dynamik, die dieser Bewusstseinswandel entfaltet: Platon wendet sich zwar vom überkommenen

7 Zu unterscheiden ist die Frage nach dem Ursprung und der politischen Philosophie von der Frage der Entstehung des Politischen als Real- oder Sozialgeschichte. Zu Letzterem siehe etwa Meier 1983.

8 Vgl. hierzu auch die Studien von Reinhardt 1966: 41ff., 219ff.

9 Zur Etymologie von *ēthos* und *mos* siehe einerseits Kluxen 1966: 339ff., andererseits Ilting 1984: 863ff.

10 So etwa bei Ilting 1983: 121, 125.

Ethos- und Nomos-Verständnis der Vorsokratiker ab,¹¹ ohne dass damit der Begriff aus der philosophischen Debatte verschwindet. Vielmehr dient er unter dem neuen Label der Ethik dazu, die Frage nach dem Selbstbewusstsein, nach den Rollen und notwendigen Kompetenzen der Person zu klären. Diese Rollen und Kompetenzen bestehen aber in der Aneignung einer Haltung (*hexis*) zur gemeinsamen Lebenswelt, die, wenn sie als angemessen beurteilt wird, Tugend oder *aretē* heißt. Tugend ist daher in den Worten Platons das Gute, das dem Menschen zu verwirklichen aufgegeben ist. Diese »Ethisierung« eines an der Idee des Guten (*idea tou agathou*) partizipierenden Selbstwissens,¹² die Platon in verschiedenen Dialogen durchspielt,¹³ berührt aber in einer geradezu dialektischen Wendung wieder den gesamten Bereich des Ethos, des Nomos und des Politischen. Denn die Selbstvervollkommenung des Einzelnen ist nur dann möglich, wenn das Gemeinwesen eine Verfassung kennt, die die Verwirklichung tugendhafter und geglückter Lebensformen fördert (*metallambanein eudaimonias*). Religiöse, moralische oder gerechte Einsichten beruhen zudem auf Erfahrung, Erziehung und Bildung (*paideia*) und sind schon von daher außerhalb einer wohlgeordneten Polis nicht zu haben.¹⁴ Wir können das »Emanzipation durch Teilhabe« nennen.

Es ist genau diese Verbindung von Emanzipation und Teilhabe, von Ethik und Politik, die bei Aristoteles ihre klassische Gestalt erfährt: Hatte Platon Ethik und Politik zu einer Form theoretischer Erkenntnis zusammengebunden, Tugend insofern an der Idee des Guten als größte Einsicht orientiert, so betont Aristoteles die praktisch-performative Seite geglückter Lebensformen. Nicht mathematische Prinzipien, sondern das durch tradierte Wissenskulturen, Sitten und Institutionen der Polis organisierte Leben (*bios politikos*) und Handeln (*praxis*) garantiert die Selbstverwirklichung des Menschen.¹⁵ Für uns ist das deshalb wichtig, weil erst durch diese »praktische Wende« das Paradigma der Sittlichkeit klarer in den Blick kommt. Ethik, Politik und

11 Einen guten Überblick über die vorsokratische Philosophie liefern Diels/Kranz 1960: 491ff.

12 Auf Platons Anamnesis-Konzeption, die auch für seine Tugendkonzeption einen zentralen Stellenwert besitzt, können wir vorliegend nicht näher eingehen, einschlägig sind vor allem die Erörterungen im Menon, 97b, 97eff. (Platon 2016, Bd. 2: 588ff.).

13 Verwiesen sei hier namentlich auf die Frühdialoge *Laches*, *Charmides*, *Protagoras* und *Euthyphron*, in denen das Verständnis und der Begriff der Tugend (als Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit oder Frömmigkeit) ausbuchstabiert werden.

14 Vgl. Platon, *Politeia*, 400e, 429c, 499a (Platon 2016, Bd. 4: 224ff., 308/309, 512/513). Dass das reale athenische Gemeinwesen gerade das Gegenteil einer gerechten Polis sein konnte, hat Platon am Tode Sokrates in aller Deutlichkeit erfahren und in der *Apologie des Sokrates* theoretisch verarbeitet, vgl. etwa Platon, *Des Sokrates Verteidigung*, 17a–19a (Platon 2016, Bd. 2: 2–7).

15 Aristoteles (1999), *Nikomachische Ethik*, I 1096b 34; I 1094b 7; I 1094b 19; auf die Kritik an Platon können wir vorliegend nicht eingehen.

damit auch die Frage nach dem höchsten menschlichen Gut – dem Streben nach Glückseligkeit – verweisen für Aristoteles auf eine unaufhebbare soziale Dynamik: zum einen auf die normative Kraft einer im Kern anerkannten Ordnung, zum anderen auf den konkreten Gestaltungswillen der Menschen (auch und gerade mit ihren unterschiedlichen Interessen). Aristoteles verdeutlicht das an dem bereits bei Platon prominent eingeführten Begriff der Seele (*psychē*). Danach sei die individuell geglückte Lebensform (*eudaimonia*), also das, was alle um ihrer selbst willen wollen, die »Verwirklichung der Seele gemäß der Tugend« (*psychēs energeia kat'aretēn*).¹⁶ Die Seele ist also eine Chiffre für die Perspektive des reflektierten Urteils und für das individuelle gute Handeln. Sie impliziert aber auch die äußere Perspektive der anderen Personen, das heißt ein allgemeines Urteil über die Kriterien als vernünftig geltender Lebens- und Tugendvorstellungen. Diese so kontextualisierten Lebens- und Tugendvorstellungen beziehen sich immer schon auf den freien Bürger, denn der freie Bürger ist der politisch denkende Mensch und der Mensch, der sich politisieren lässt. Sittliche Verhältnisse, wie sie aus der Verschränkung von Ethik und Politik entstehen, sind damit selbst auf diesen Bürger angewiesen und können (nur) deshalb zur Richtschnur für eine den Menschen angemessene Gesetzgebung werden.¹⁷

c) Gerade im Umgang mit dem Recht – und das heißt für Aristoteles in Fragen der Gerechtigkeit (*dikaiosynē*) – zeigt sich die Macht der sittlichen Verhältnisse. Gerechtigkeit erfasst die *Nikomachische Ethik* als ausgleichende und als proportionale Gerechtigkeit.¹⁸ Für die ausgleichende Gerechtigkeit (*diorthotikē dikaiosynē*) ist kennzeichnend, dass sie ein Verhältnis zwischen einander Gleichen regelt. Auf diese Weise bestimmt sie den Anwendungsrahmen des Privatrechts, das heißt den freiwilligen auf Gegenseitigkeit beruhenden Verkehr, aber auch den unfreiwilligen, bei dem der eine den anderen geschädigt hat und der so entstandene Nachteil ausgeglichen werden muss. Ausgleichende Gerechtigkeit heißt Wiederherstellung der Gleichheit, der »Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig«.¹⁹

»So ist denn das Recht ein Mittleres, wie es ja auch der Richter ist. Der Richter stellt die Gleichheit her und macht es, wie wenn er eine in ungleiche Teile geteilte Linie vor sich hätte, von deren größerem Teile er das Stück, um welches derselbe größer ist als

16 Aristoteles (1999), *Nikomachische Ethik*, I 1099b 26, siehe außerdem I 1098a 16 und I 1101a 14ff.

17 Aristoteles (1999), *Nikomachische Ethik*, X 1181b 21–23.

18 Zur Gerechtigkeit im Allgemeinen siehe Aristoteles (1999), *Nikomachische Ethik*, V 1129b 12: »alles Gesetzliches ist im weitesten Sinne etwas Gerechtes«; zur im Text genannten Unterscheidung vgl. V 1131b 7ff., V 1131b 25ff.

19 Aristoteles (1999), *Nikomachische Ethik*, V 1138b 27f.

die Hälfte, wegnähme und zu dem kleineren Teile hinzutäte. Wenn aber das Ganze in zwei Teile geteilt ist, so sagt man: »*Jeder hat seinen Teil*«, wenn sie Gleiches bekommen haben.«²⁰

Jedem steht im Recht der Polis sein Recht zu. Aber dieses Recht als das Seine ist nicht das subjektive Recht der Moderne; auch wenn sich durchaus Ansätze natur- und menschenrechtlicher Ausdifferenzierungen finden lassen.²¹ Denn das Recht, das einem zusteht, ist das Seine als gleicher Anteil; es ist der gerechte Anteil auf der Grundlage der gleichen Verteilung.²² Im Kern hat auch die proportionale oder wiedervergeltende Gerechtigkeit (*to dianemētikon dikaion*) dieses Ziel. Recht gewähren heißt hier zwar Austausch unterschiedlicher Güter und Leistungen nach Wert und Würdigkeit (*kat'axian*); aber dieser Austausch dient gleichermaßen dazu, einen Zustand der Gleichheit zu kreieren, der jedem das Seine ermöglicht.

»So hat man denn [im Austausch] eine wirkliche Wiedervergeltung, wenn eine Gleichung von der Art durchgeführt wird, daß wie der Bauer zum Schuster, so die Leistung des Schusters sich zu der des Bauers verhält. Man muß aber bei der Herstellung des Ausgleichs die verschiedenen Glieder des Verhältnisses nach dem Schema der Proportionalität einsetzen, weil sonst auf das eine der beiden Extreme ein doppeltes Plus entfiel. Dagegen wenn jeder das Seine bekommt, dann stehen sie sich gleich, und es kann ein geregelter Verkehr stattfinden, weil diese Gleichheit zwischen ihnen verwirklicht werden kann.«²³

Gleichheit kann also auch dadurch garantiert werden, dass die Güter und Leistungen nach ihrer relativen Bedeutung für die konkreten Lebensverhältnisse der Polis bemessen werden. Das schließt die Anerkennung von individueller Ungleichheit ein, soweit sie auf ungleicher Würdigkeit beruht. Entscheidend ist mit Blick auf die Idee der Sittlichkeit aber, dass es bei allen Formen des Rechts um gerechte Teilungen, um gerechte Anteile geht: Das Recht ist sittliches Recht. Mit anderen Worten, das Recht des Einzelnen gründet in der Kultur einer gerechten Ordnung; »die richtige Ordnung der Personen und Sachen, deren Bestimmung, Herstellung und Sicherung politisch erfolgt«, so schreibt Christoph Menke, »ist die Grundlage jedes privaten Anspruchs, den der eine dem anderen gegenüber zu erheben berechtigt ist«.²⁴ Das Projekt der ethisch-politischen Gemeinschaft fokussiert auf ein Individuum, das seine Rechte und Pflichten von der politischen Gemein-

20 Aristoteles (1999), *Nikomachische Ethik*, V 1132a 45.

21 Vgl. Kraut 1996, Miller 1995.

22 Siehe dazu jüngst auch Menke 2015: 44.

23 Aristoteles (1999), *Nikomachische Ethik*, V 1133a–b.

24 Menke 2015: 46.

schaft empfängt und daraus auch den Sinn für seine je eigene Lebensform bezieht.²⁵

2. Ausdifferenzierungen: Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft

a) Die Stoa, die römische Ordnung – und deren Rezeption der stoischen Ethik –, die Theologie des Paulus oder Augustinus, vor allem das Autonomiekonzept der Neuzeit, wie wir es bei Kant oder Fichte finden, haben das Sittlichkeitsparadigma in unterschiedlichster Weise gedeutet.²⁶ Es geht hier nicht darum, Geschichte und Wandel der Sittlichkeitsidee im Detail nachzuzeichnen. Die Rede von Ausdifferenzierungen, wir können auch sagen, von Transformationskulturen will eher auf einen Strukturwandel aufmerksam machen, ohne den die »Antipolitik« der Moderne nicht verstanden werden kann.²⁷ Dieser Strukturwandel betrifft die Begründung und Ausgestaltung von (moralischen) Rechten und Pflichten innerhalb einer gemeinsamen Lebensform. Sie betrifft aber auch das Verständnis des Politischen selbst. Insofern gab es keine einmal feststehende Sittlichkeitssemantik,²⁸ sie war im Fluss und eingebettet in einen langfristigen Bildungsprozess. Gleichzeitig blieb die Reichweite des Konzepts immer davon abhängig, wie das Verhältnis von Ethik und Politik, von Individuum und Gemeinschaft – Recht und später auch Gesellschaft – zueinander bestimmt wurde. Was das heißt, wird deutlich, wenn wir erneut auf die schon bei Platon und Aristoteles sichtbare Dialektik von Emanzipation und Teilhabe Bezug nehmen. Im Gegensatz zu Platon und Aristoteles gewinnt mit der Stoa, namentlich bei Zenon, Chrysipp und Cicero, eine Deutung des Moralischen an Gewicht, die weniger auf die äußeren (politischen) Umstände der Handlung und deren Folgen abstellt, sondern auf die Intention und den Willen des Individuums. Das heißt für die moralische Relevanz eines Verhaltens werden die nach innen gerichtete Reflexion, die Form der Entscheidung und die je konkrete Geisteshaltung ausschlaggebend.²⁹ Diese Verinnerlichungstendenzen schließen auch eine

25 Zur aktuellen Debatte vgl. nur Foot 2004.

26 Eine Übersicht findet sich bei Ilting 1983: 138ff.

27 Begriff und Folgen der hier sogenannten »Antipolitik« moderner Gesellschaften werden im nachfolgenden Abschnitt diskutiert.

28 Zu dieser Deutung siehe auch Kersting 1995.

29 Chrysipp 1903: 504f., 513 (Fragmenta moralia). – Chrysipp, Zenon und Kleantes werden hier und im Folgenden nach den von Hans von Arnim herausgegebenen *Stoicorum veterum Fragmenta* zitiert. Cicero 1994 (De officiis I 14).

veränderte Sicht auf das sittlich Gute ein. Denn die Selbstverwirklichung des Menschen – seine *aretē* – ist zuallererst durch die Vernunft (*logos*) geboten. Das Streben nach Selbstverwirklichung erfüllt also auch dann seinen Zweck, wenn es nicht in der Gesellschaft gerühmt und belobt wird, solange es der Vernunftnatur des Menschen und einem naturgemäßen Leben entspricht (*homologoumenōs tē physei zēn*).³⁰ Damit wird gleichzeitig eine Herauslösung des Individuums aus dem bis dahin favorisierten Gemeinschaftskonzept sichtbar. Zwar bleibt der Gemeinschaftsgedanke zentral, jedoch nicht mehr im Sinne eines autochthon geformten *bios politikos*. Der Mensch findet sich vielmehr in einer kosmopolitischen Gemeinschaft, einer *megalopolis*, wieder, die, von einer alles umspannenden geistigen (göttlichen) Kraft geleitet, Moral- und Weltorientierung ermöglicht. Diese Umdeutung des Moralischen etabliert sich im Kontrast zur politischen Entwicklung der Zeit, vor allem zum Aufstieg des Römischen Reichs als unangefochtene hegemoniale Autorität. Die Verinnerlichung und Transzendierung des Ethos bezeichnet so einen Akt der Emanzipation, der Subjektivierung, dem gleichsam eine gespaltene Teilhabe korrespondiert: eine sittlich metaphysische Teilhabe an der universalen Vernunftgemeinschaft und eine rationale, nutzenorientierte an der Ordnung weltlicher Macht, wie sie etwa durch das (römische) Recht repräsentiert wird.³¹ Dieses neue Arrangement der individuellen Selbst- und Lebensverhältnisse bildet den Nährboden für die weitere Ausdifferenzierung des Sittlichkeitsdenkens, aber auch der politischen Kultur, wie sie heute zum Standardwissen einer reflektierten Moderne gehört. Wir können uns hier zur Verdeutlichung des Wandels auf einige, wenn man so will, maßgebliche Transformationsverstärker beschränken.

Zentrale Bedeutung für den Ausdifferenzierungsprozess hat die Entstehung und Verbreitung der christlichen Religion; das gilt besonders für die Ausbildung und Professionalisierung einer (politischen) Theologie.³² Um besser zu verstehen, wie die Idee der Sittlichkeit und mit ihr die Vorstellungen von Gemeinschaft transformiert werden, sollten wir erneut den Zusammenhang zwischen Emanzipation und Teilhabe betrachten. Was wir mit Blick auf das einzelne Individuum erkennen können, ist eine fortschreitende Betonung des Willens als Basis moralischer Selbstverwirklichung. Hatte Paulus Vernunft, Handeln und Moral noch aus der Perspektive einer passiv erfahrenen

30 Siehe dazu Chrysipp (1903: 5) im Rückgriff auf eine Formulierung Zenons (1964: 179).

31 Zur Genese des römischen Rechts und seinem Einfluss auf die spätere Entwicklung des kanonischen Rechts vgl. nur Bretone 1992 und Berman 1991; zum Verhältnis Sittlichkeit und (römisches) Recht siehe Menke 2015: 46ff.

32 Für den theologischen Kontext vgl. Graf 2009; für den rechts- und philosophiegeschichtlichen siehe Fögen 1993, Legendre 2012, Prodi 2003.

Gottesgerechtigkeit interpretiert, das heißt Überzeugungen und Lebenseinstellungen in das Kalkül einer vom Menschen gelösten Gnadenentscheidung verlegt, so wird spätestens bei Augustinus die Stellung des Einzelnen zur Welt zum ethischen Problem.³³ Ausschlaggebend dafür ist die Einsicht, dass man gute und böse Handlungen unterscheiden kann, und dass beide auf eine Urheberchaft des Menschen zurückführbar sind. Dieses Zurückführen auf eine individuelle Urheberchaft deutet Augustinus in *De libero arbitrio* als Ausdruck des freien Willens: Gerade weil der Mensch sich qua Vernunft für oder gegen universal geltende Normen entscheiden kann, trägt er für sein Handeln auch Verantwortung. Die Entscheidung für das Gute oder Böse, so Augustinus, ist eine Willensentscheidung. »Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?«³⁴ Diese normative Aufwertung des Willens findet auch in der Sünden- und Heilslehre ihren Niederschlag. Wille, Freiheit und Urheberchaft werden zu gottgewollten und gleichzeitig menschlichen Fähigkeiten. Möglich wird das durch die Unterscheidung von Vorherwissen und Vorherbestimmung. Gottes Vorherwissen bezieht sich auf die Zukunft der Welt, aber diese bleibt durch den Menschen gestaltbar.³⁵ Die Erbsünde hingegen wird zum Zeichen für die mit dem Leib verbundenen Begierden. Auf diese Weise verliert sie ihre moralische Kennzeichnung, vielmehr geht es nun um den Status eines anthropologischen Makels. Die Frage nach dem Bösen – nach Verantwortung und Schuld – erhält damit erst ihren Sinn.³⁶

Die augustinische Position zeigt eine paradigmatische Wende in der nachantiken Ethik an und kann zudem als Katalysator einer Verselbständigung des Subjekts verstanden werden. Das gilt auch dann, wenn man in Rechnung stellt, dass die Debatte in der christlichen Theologie sehr disparat und zum Teil in entgegengesetzte Richtungen verlaufen ist: Bekanntermaßen hat Augustinus dieses Freiheits- und Verantwortungskonzept nicht beibehalten, sondern zugunsten einer rigiden Prädestinationslehre relativiert.³⁷ Thomas von Aquin dagegen konnte einer Polarisierung zwischen Vernunft und Glauben nichts abgewinnen; er wollte ein Subjekt in beiden Welten. Die Welt der Offenbarung und des Glaubens sollten, unter Rückgriff auf die aristotelische Teleologie, als Sinnhorizonte verstanden werden, auf die sämtliche Formen

33 Paulus hat seine Position vor allem im Römerbrief entwickelt (siehe Röm. 3, 38; 4, 16; 9, 16; 9, 19ff.); vgl. Augustinus 1841: 1224–1310 (*De libero arbitrio*). Auf die Kontroverse um Pelagius und dessen Angriff auf die paulinische Theologie kann vorliegend nicht eingegangen werden.

34 Augustinus 1841: 1235 (*De libero arbitrio*).

35 Vgl. Augustinus 1841: 1276 (*De libero arbitrio*).

36 Vgl. Augustinus 1841: 1295 (*De libero arbitrio*).

37 Vgl. Augustinus 1990.

menschlicher Erkenntnis ausgerichtet sind. Christliches Leben negiert nicht Freiheit des Einzelnen, so Thomas, sondern ermöglicht geradezu ein Streben nach Selbstverwirklichung (*gratia perficit naturam*).³⁸

Und Luther? Luther, wie überhaupt das Denken der Reformation, zeigt einen Umgang mit der Freiheit des Christenmenschen, mit dem sittlichen Subjekt, der mehr als ambivalent ist, der aber deshalb für das Selbstverständnis der Moderne prägend sein wird.³⁹ Luthers Programmatik wird klar, wenn man neben den paulinischen Einfluss, vor allem den Voluntarismus Ockhams in Betracht zieht (der mit einem semantischen Nominalismus einhergeht).⁴⁰ Zwar ist unbestritten, dass Luther an der Gnaden- und Rechtfertigungslehre des Paulus anknüpft. Aber die Frage nach dem gerechten menschlichen Leben ist bei Luther eben auch eine moralische.⁴¹ So wird die Idee der Werkgerechtigkeit abgelehnt, etwa die aus dem äußeren Verhalten entspringende Selbstzufriedenheit; aber nur, um im Gegenzug auf die innere Gerechtigkeit des Willens abzustellen. Denn für Luther, und das ist entscheidend, kommt es auf die Gesinnung des Denkens, Handelns und Glaubens an.⁴² Dieser Bezug auf die innere Gerechtigkeit des Willens, auf die Gesinnung, macht verständlich, warum Luther mit solcher Vehemenz die Abwertung sakraler Praktiken und kirchlicher Frömmigkeit betreibt. Die Selbstverwirklichung des Einzelnen ist nur durch den (sittlichen) Glauben, durch die gewissenhafte Überzeugung des Subjekts möglich, das Streben nach Glückseligkeit und bloße Nützlichkeitserwägungen haben keinen sittlichen Wert mehr. Damit löst sich aber auch die Einheit von *honestum*, *decorum* und *utile*, wie sie von in der Stoa kanonisiert wurde, endgültig auf.⁴³ Die Folgen, die sich daraus für das Leben in einer (religiösen) Gemeinschaft ergeben, sind unübersehbar. Gott wird vollständig mit der individuellen Heilserfahrung identifiziert; die Glaubenserfahrungen innerhalb einer Gemeinschaft und der allgemeine Geltungsanspruch religiöser Normen überwiegend ausgeblendet. Luther

38 Vgl. Thomas von Aquin 1973: 813 (Quaestiones disputatae de veritate, q. 27 a. 6,1), Thomas von Aquin 1892: 342 (Summa Theologica, I^a-IIae q. 113 a. 10c).

39 Vgl. Luther 1938 (Die Vorlesung über den Römerbrief). Luther wird hier und im Folgenden nach der Weimarer Werkausgabe zitiert; zu Luther und der Reformation emphatisch die Vorrede bei Hegel 2009: 16 (Vorrede, GPR).

40 Vgl. Ockham 1962: 3, 13: »Nullus actus est virtuosus nec vitiosus nisi sit voluntaries et in potestate voluntatis.«

41 Vgl. Luther 1938: 233 (Vorlesung über den Römerbrief).

42 Vgl. Luther 1938: 235 (Vorlesung über den Römerbrief).

43 Diskutiert bereits bei Kleantes 1964: 127; ausformuliert spätestens bei Cicero 1994 (De officiis III 7, II 9, I 14).

und hierin ist er sich mit den meisten Reformatoren einig, mobilisiert eine verinnerlichte, nur durch den Glauben zu rechtfertigende Sittlichkeit.

Die Pointe wird aber erst deutlich, wenn wir die Perspektive wechseln: Denn Luther, genauso wie Melanchthon oder Calvin entwickeln die Vorstellung einer ethischen Lebensform, die den Bestand einer politischen Ordnung notwendig voraussetzt.⁴⁴ Während die Sittlichkeit als Ausdruck einer auf Gott bezogenen Gerechtigkeit den Bereich des Privaten und die Gemeinschaft der Gläubigen anleiten soll, übernimmt eine von der Kirche und religiösen Verpflichtungen weitgehend gelöste Macht die Koordination der äußeren Freiheitsspielräume. Betrachtet man die Legitimationsnarrative der (liberalen) Moderne,⁴⁵ lässt sich unschwer erkennen, dass die Reformation – oder das, was heute als Epoche der Reformation angesehen wird – jenen Umschlagpunkt bezeichnet, der die säkulare Ausdifferenzierung von subjektiver Lebensgestaltung und staatlicher Normendurchsetzung hervorbringt.

Die Umdeutung der Sittlichkeit durch die christliche Theologie, Dogmatik und Religionsphilosophie hat eine Emanzipation zur Folge, die das Individuum in einem bisher nie dagewesenen Maße zu selbstbewusstem Handeln befreit. Aber diese Befreiung ist paradox, denn sie wird zugleich an eine Kultur »sittlicher Konformität« gekoppelt, wie man an den Seelsorge-, Buß- und Disziplinarpraktiken der Amtskirche sehen kann.⁴⁶ Das heißt aber auch: Der politische Kern christlicher Lebensformen kann nur vom Heilsversprechen her verstanden werden. Er begründet Teilhabe als Teilhabe an einer Heilsgemeinschaft. In der Rezeption der aristotelischen Polisidee wird das im Sinne einer *politica christiana* interpretiert und deshalb auch auf den Fürsten als Inhaber der weltlichen Gewalt bezogen. Fürstenspiegel sollen die Herrscher an die christlichen Tugenden erinnern. Insofern gelten christliche Tugenden als Grundlage eines wohlgeordneten Gemeinwesens (*bene et politice vivere*).⁴⁷ Allerdings ist eine solche Sicht der Dinge nur plausibel, solange ein holistisch gefasster Ordo-Gedanke den Vorzug vor nominalistischen Weltdeutungen bekommt. Spätestens mit Luthers Lehre von den beiden Regimentern setzt sich jedoch die Einsicht durch, dass die Welt nicht nach der Bergpredigt regiert werden kann. Denn die meisten Menschen würden zuallererst ihren Eigennutz suchen (was bedeutet, sie sind nicht nach ihrer politischen Natur, sondern nach ihren individuellen Präferenzen zu betrachten). Um aber diesem Eigennutz zu begegnen, so Luther, bedürfe es einer Macht, die das Böse

44 So namentlich Calvin 1864: 270f. (*Institutio christianae religionis*).

45 Vgl. Prodi 2003: 238ff. und öfter.

46 Vgl. Foucault 2002.

47 Vgl. Thomas von Aquin 1979 (*De regno ad regem Cypri*), Ockham 1944: 3, 7.

wehre und die Unschuldigen schütze. Es sei daher die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit, die Menschen zu zwingen, dass sie sich äußerlich dem Gesetze unterwürfen. Nur dieser Zwang, so Luther weiter, sei in der Lage, Frieden und Sicherheit in der Welt zu garantieren. Andererseits dürfe ein solcher Zwang niemanden zum Glauben bringen oder nötigen, den Forderungen des Evangeliums Genüge zu tun.⁴⁸ In moderner Wendung: Recht und Moral (Religion) müssen auf ihre jeweiligen Funktionsbereiche beschränkt werden.

b) Die Unterscheidung von Recht und Moral, von staatlicher Freiheits-sicherung und individueller Selbstverwirklichung beruht auf einer paradigmatischen Neuausrichtung selbstverantworteter Lebensverhältnisse. Das betrifft das einzelne Individuum, ganze Gemeinwesen, aber auch das politische Handeln der Eliten. Gemeint ist damit die Idee eines ethischen Liberalismus.⁴⁹ Wenn hier von einem ethischen Liberalismus die Rede ist, so soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass mit der Säkularisierung des Sittlichen nicht nur neue Freiheitsverständnisse einhergehen; auch die Legitimitätsvoraussetzungen für das Recht und die Herrschaftsverfassung müssen den veränderten Rahmenbedingungen angepasst werden.⁵⁰

Rekonstruiert man die entsprechende Debattenlage der Vormoderne bis hinein in die sogenannte Aufklärungsepoche, zeigt sich, dass einmal mehr eine gewandelte Vorstellung von Emanzipation und Teilhabe zum Tragen kommt. Im Kern geht es um die Frage, wie moralisches Handeln und Urteilen als allgemein – universal – verpflichtendes ausgewiesen werden kann, ohne dass auf transzendente Begründungsmuster Bezug genommen werden muss. Nicht selten wird die Debatte in einer Großerzählung zusammengefasst und als lineares Narrativ gedeutet: von Hobbes und Pufendorf über Shaftesbury und Hume bis hin zu Rousseau und Kant oder in ähnlicher Form.⁵¹ Aber die Sache ist doch ein wenig komplizierter.⁵² Sicher ist nur, dass alle Positionen dem einzelnen Menschen eine neue Macht der Weltgestaltung zugestehen. Was diese Macht konkret auszeichnet, wie auf diese Weise die ethische Lebensform organisiert werden kann, wird allerdings sehr unterschiedlich beantwortet. So will Hobbes der Lebenswirklichkeit des

48 Vgl. Luther 1900: 251 (Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei): Darum habe Gott »die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen und frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo, und das weltliche, wilchs den unchristen und bößen weret, daß sie eußerlich müssen frid hallten und still seyn«.

49 Zur Idee und Genealogie des Liberalismus vgl. etwa Strauss 1977.

50 Grundsätzlich zu dieser Entwicklung siehe Blumenberg 1966.

51 Siehe etwa Ilting 1983: 115ff. Zu denken wäre sicherlich noch an Spinoza, Leibniz oder Locke.

52 Die Wechselbeziehung und die daraus entstehenden Dynamik zwischen den »neuen Naturwissenschaften« und den Umwälzungsprozessen in der politischen und Moralphilosophie diskutiert Koyré 2008.

Individuums gerecht werden, indem er (insofern an Machiavellis politischen Realismus anknüpfend) an den erfahrbaren Daseinsinteressen, am natürlichen Streben nach Selbsterhaltung ansetzt. Der Einzelne wird zum Souverän seiner Bedürfnisse, Neigungen und Leidenschaften. Diese Naturalisierung der Lebensform erreicht Hobbes dadurch, dass er die Idee des Naturgesetzes von der Idee menschlicher Selbstvervollkommnung (im Sinne der antiken Politik) ablöst. Das Naturgesetz bezieht sich nicht mehr auf den Zweck des Menschen als *zoon politikon*, sondern auf das unmittelbare Erleben der je eigenen natürlichen Natur, auf die Vulnerabilität, die Beherrschung von Furcht, Angst und Tod.⁵³ Leo Strauss hat sehr klar vor Augen geführt, welche Konsequenzen eine solche Neubestimmung von Recht und Politik, Natur und Moral haben muss: Denn wenn das Naturgesetz von der je eigenen »natürlichen Natur«, von den Bedürfnissen, Neigungen und Leidenschaften abgeleitet werden muss, »wenn der Selbsterhaltungswille die einzige Wurzel aller Gerechtigkeit und Sittlichkeit ist, dann ist die moralische Grundtatsache keine Pflicht, sondern ein Recht. Alle Pflichten sind von dem fundamentalen und unveräußerlichen Recht auf Selbsterhaltung abgeleitet«.⁵⁴ Diese neue Unterscheidung zwischen Recht und Gesetz, Freiheit und Pflicht hat Hobbes nicht beiläufig eingeführt. Sie ist vielmehr der Dreh- und Angelpunkt seiner Konzeption und sie ist wegweisend geworden für die politische und Moralphilosophie der (Vor-)Moderne.⁵⁵

»Denn das *Recht*«, so Hobbes, »besteht in der Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen, während ein *Gesetz* dazu bestimmt und verpflichtet, etwas zu tun oder zu unterlassen. So unterscheiden sich Gesetz und Recht wie Verpflichtung und Freiheit, die sich in ein und demselben Fall widersprechen.«⁵⁶

Mit dieser Relativierung der Pflichten zugunsten von (natürlichen) Rechten ändert sich aber auch die Vorstellung von einem ethisch-sittlichen Leben und einer darauf bezogenen politischen Ordnung. Hobbes setzt keinen normativen Kosmos, keine Idee der Selbstperfektion – im Sinne des klassischen Naturrechts – voraus. Die Pointe dieser Revision besteht ja gerade in einer Umkehrung des Primats: Natürliche Rechte (und nicht die Schöpfungsordnung) sind das, woran sich das Zusammenleben in einer

53 Vgl. Hobbes 1984: 39ff., 110ff. (Leviathan, Kap. 6 und Kap. 15).

54 Strauss 1977: 188.

55 Vgl. Skinner 2008.

56 Hobbes 1984: 99 (Leviathan, Kap. 14). Und an anderer Stelle heißt es: »Denn *Recht* ist *Freiheit*, nämlich die Freiheit, die das bürgerliche Gesetz uns läßt; das *bürgerliche Gesetz* aber ist eine *Verpflichtung* und nimmt uns die Freiheit, die uns das natürliche Gesetz verlieh. [...] Insofern unterscheiden sich *lex* und *jus* wie *Verpflichtung* und *Freiheit*.« Hobbes 1984: 221 (Leviathan, Kap. 26).