



Schriftenreihe der
Landesverteidigungsakademie

Brigitte Sob / Edwin R. Micewski (Hrsg.)

Brennpunkte politischer und militärischer Ethik – Eine Einführung

Band 1

IDEENGESCHICHTLICHE ENTWÜRFE –
Altertum, Mittelalter und Beginn der Neuzeit

4/2007
Wien, Oktober 2007

Impressum:

Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie

Herausgeber:

© BMLV / LVAK

Für die Herausgabe verantwortlich:

Bgdr Mag. Dr. Edwin R. Micewski

Layout und Grafik:

Medienstelle Landesverteidigungsakademie

Druck und Endfertigung:

ReproZ Wien/Akademiedruckerei LVAK

1070 Wien, Stiftgasse 2a

Erscheinungsjahr: 2007

ISBN 3-902456-70-1

AuftragsNr./ReproZ Wien 5003/07

Vorwort

Ethik als philosophische Disziplin versucht, in systematischer Absicht plausible – im Sinne von allgemeingültigen und verbindlichen – Antworten auf die Fragen nach den Bedingungen gerechtfertigten und verantworteten Handelns zu geben. Die Ethik rückt daher immer dann wieder in den Vordergrund des Interesses, wenn selbstverständlich gewordene Handlungs- und Orientierungsmuster ihre Selbstverständlichkeit und Geltungskraft verlieren und nach neuen Handlungsanleitungen gesucht wird. Dies gilt insbesondere für die Bereiche der angewandten Ethik wie etwa der Medizin-, Sozial-, Wirtschafts-, Arbeits- und natürlich auch der Militärethik.

Auf die Frage, warum denn die Ethik als wissenschaftliche Disziplin zu keinen endgültigen Ergebnissen kommt, hat schon der Philosoph Immanuel Kant die Antwort gegeben. Die Frage nach dem Menschen, seiner Freiheit als Möglichkeit der Bedingung für verantwortetes Handeln, verkörpert eine der drei transzendentalen Ideen und somit unabwiesbaren Fragen der Metaphysik. Während es auf immer unmöglich ist, eine wissenschaftlich exakte Antwort auf diese Frage zu finden, so ist diese Frage unserer Vernunft sozusagen als unabwiesbare Dauerfrage zur Beschäftigung aufgegeben, derer sie sich nicht entledigen kann.

Im Gefolge der technologischen Errungenschaften der jüngsten Zeit ist es zu einer Ethisierung der privaten wie öffentlichen Lebenswelt gekommen, die in den allgemeinen Wunsch nach moralischer Orientierung und Ethikberatung mündete. Ethikkommissionen in Ärztekammern und medizinischen Fakultäten wurden eingerichtet, während andere Handlungsbereiche öffentlichen Lebens wie etwa wirtschafts-, erziehungs- und medienpolitische Gremien ebenso ethische Beratung anstreben.

Aber auch die Sicherheitspolitik erlebt gleichsam eine ethische Konjunktur. Die einschneidenden Veränderungen in den weltweiten sicherheitspolitischen Bedingungen der mittlerweile beinahe zwei Jahrzehnte nach Ende des Kalten Krieges haben zu einer Renaissance der politischen Ethik der internationalen Beziehungen und damit auch zu einer Revitalisierung von Fragen der politischen und militärischen Ethik geführt. Die

in den frühen 1990er-Jahren einsetzende Welle humanitärer Interventionen in die inneren Angelegenheiten völkerrechtlich souveräner Einzelstaaten sowie die fortschreitende Denationalisierung und Privatisierung der Politik, die sich im Wirksamwerden nichtstaatlicher und subnationaler Kräfte, die ihre Anliegen mit Mitteln asymmetrischer Gewalt vortragen, niederschlägt, zeigte die begrenzte Reichweite bestehender gesetzlicher und völkerrechtlicher Regelungen auf und brachte diese unter massiven Veränderungsdruck. Wie immer in der Geschichte zuvor waren es die moralisch-ethischen Ansprüche von gewaltvoll in einem – wie Immanuel Kant es nennen würde – vorrechtlichen Raum agierenden Gruppierungen sowie die von etablierten politischen Systemen darauf gegebenen Antworten, welche die Adaptierung rechtlicher Bestimmungen im nationalen wie internationalen Kontext vorantrieb.

Während die politische Philosophie der internationalen Beziehungen die Rückkehr der Lehre vom Gerechten Krieg mitsamt den Versuchen, deren Anpassbarkeit an die neuen Gegebenheiten zu überprüfen und allenfalls neu zu definieren, verzeichnete, sahen sich die Gewaltinstrumentarien der Staaten und Bündnisse mit Herausforderungen konfrontiert, welche die verstärkte Berücksichtigung ethisch-moralischer Aspekte in der Wahrnehmung von politisch-militärischer Führungsverantwortung sowie Einsatzvorbereitung und Einsatzdurchführung erforderlich machte.

In Erkenntnis dieser Sachlage wurde von der Landesverteidigungsakademie und hier besonders vom Institut für Human- und Sozialwissenschaften bereits vor Jahren begonnen, Fragen der politischen und vor allem der militärischen Ethik besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Zusätzlich zur Aufstockung der curriculären Ethikinhalte in der Offiziers- sowie Unteroffiziersaus- und -fortbildung wurde ein Konzept zur Steuerung und Optimierung der Berufsethischen Bildung (BeB) in Angriff genommen, das sich derzeit in der Umsetzung befindet. Parallel dazu wurden in internationalen Seminaren und Konferenzen Themenstellungen der politischen und militärischen Ethik behandelt. Über diese Aktivitäten liegt eine Reihe von deutsch- und englischsprachigen Publikationen vor, die über den Publikationslink der Homepage der Landes-

verteidigungsakademie bzw. des Bundesministeriums für Landesverteidigung zugänglich sind.

Zur sachlichen Auseinandersetzung mit Fragen der Ethik hat sich das Institut für Human- und Sozialwissenschaften im Rahmen seines wissenschaftlichen Forschungsprogrammes entschlossen, eine Skriptenreihe zu grundsätzlichen und speziellen Fragen von Moral und Ethik herauszugeben, dessen erster Band hiermit vorgelegt wird. Er soll Lehrenden und Lernenden sowie allen an der Thematik Interessierten als Informationsgrundlage dienen, aber auch zur weiteren Beschäftigung mit der herausfordernden Disziplin der Ethik anregen.

Dieser erste Band widmet sich zu Beginn begriffstheoretischen Abklärungen zu Moral und Ethik und verweist auf die grundsätzliche Schwierigkeit der (Letzt-) Begründbarkeit von Ethik. Die Hauptabschnitte unterteilen sich in Antike, Mittelalter und Neuzeit und stellen neben einer Einführung jeweils einige ausgewählte philosophische und theologische Denker mit deren Leben und Werk vor, wobei, wo immer angebracht und möglich, Besonderheiten in deren politischer Philosophie sowie Aspekte von Krieg und Frieden hervorgehoben werden. Die Auswahl der Philosophen und Theologen erfolgte in Absprache zwischen den Herausgebern und den Autoren, beruht in hohem Maße aber auch auf dem persönlichen Erkenntnisinteresse der Autoren, die zu dieser Publikation beigetragen haben. Es versteht sich von selbst, dass die mittlerweile mehr als zwei Jahrtausende alte Geschichte der Ethik als philosophischer Disziplin keiner umfassenden und lückenlosen Darstellung in einem Rahmen wie diesem fähig ist. Die Beschränkung auf gewisse Grundaspekte und einzelne Theoretiker, die allerdings in fundamentaler Weise zum zeitlosen moralphilosophischen Diskurs in Philosophie und Religion beigetragen haben, war daher gewollt und dazu gedacht, zur weiteren persönlichen Vertiefung anzuregen. Allen Abschnitten bzw. den Kapiteln über die einzelnen Denker unmittelbar angefügt sind weiterführende Literaturhinweise, welche allen Interessierten zur vertieften Beschäftigung mit dem Gedankengut einer Epoche oder eines individuellen Denkansatzes dienen sollen. Der leichteren Lesbarkeit halber haben sich die Autoren entschlossen, von Fußnotenverweisen im Text Abstand zu nehmen.

Als Institutsleiter gilt mein besonderer Dank Frau Dr. Brigitte SOB, die als Leiterin des Forschungsprojektes nicht nur einzelne Beiträge beigesteuert, sondern auch die Aufgabe der Koordinierung der Autoren und die Integrierung von deren Beiträgen übernommen hat. Die Interdisziplinarität und institutsübergreifende Dimension des Publikationsprojektes wird darin deutlich, dass neben Dr. SOB und Dr. Hubert Michael MADER vom Institut für Human- und Sozialwissenschaften, Msgr. Dr. Werner FREISTETTER und Mag. Christian WAGNSONNER sowie Mag. Gerhard DABRINGER vom Institut für Religion und Frieden und DDr. Karl-Reinhart TRAUNER von der Evangelischen Superintendentur, bei einem Beitrag unterstützt von Mag. Alexander RAPOLTER, derzeit Planungsstab/BMLV, Beiträge beigesteuert haben. Um dem akademischen Grundsatz der klaren publizistischen Zuordenbarkeit von verfassten Texten gerecht zu werden ist jedem Beitrag der Name des Autors beigefügt. Neben den Autoren ist Frau Dr. Barbara SCHÖRNER, externe Forschungsmitarbeiterin des IHSW, für die Unterstützung in der Endredigierung der Publikation sowie Frau Manuela SELZER vom Institut für Human- und Sozialwissenschaften für die technische Redaktion in der Herausgabe der Publikation zu danken.

In der Fortführung dieses Ethikprojektes wird an der Abfassung einer Folgepublikation gearbeitet, die sich mit Philosophen der späteren Neuzeit und Moderne sowie konkreten und aktuellen Herausforderungen der politischen Ethik und der Militäretik widmen wird; wie etwa der Frage nach Kollateralschäden bei militärischen Einsätzen oder dem „Targeted Killing“, das vor allem die israelischen Streitkräfte gegen Terroristen einsetzen und das nicht nur in Europa zu heftigen Diskussionen Anlass gibt.

Dr. Edwin R. Micewski
Brigadier und Leiter des Instituts für
Human- und Sozialwissenschaften
an der Landesverteidigungsakademie

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	i	
Zu den Grundlagen moralphilosophischer Begrifflichkeit		
<i>(Brigitte Sob)</i>	1	
1. Zum Begriff der Ethik.....	2	
2. Zum Begriff der Moral.....	5	
3. Theorie und Praxis moralischen Handelns	6	
4. Zur ontologischen und transzendentalen Begründung von Ethik	8	
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	11	
Ethik in theologischer Dimension		
<i>(Werner Freistetter / Karl-Reinhart Trauner)</i>	15	
1. Grundlegung einer theologischen Ethik.....	15	
2. Konfessionelle Eigenarten theologischer Ethik	20	
2.1. Ethik in katholischer Tradition: Einheit und Universalismus	20	
2.2. Ethik in evangelischer Tradition: Zwischen Pluralismus und Verbindlichkeit.....	22	
3. Themenfelder theologisch fundierter Ethik	25	
3.1. Politische Ethik/Staatsethik.....	26	
3.2. Kriegs- und Friedensethik	29	
3.3. Menschenrechte.....	33	
3.4. Das „Projekt Weltethos“	34	
3.5. Christliches Soldatenbild.....	36	
<i>Literaturhinweise</i>	37	
Die Antike <i>(Christian Wagnsonner)</i>		39
1. Politische Ethik der biblischen Schriften <i>(Karl-Reinhart Trauner)</i>	42	
1.1. Moralische Grundwerte der Bibel	44	
1.2. Soziale Regelungsmechanismen	45	

1.3. Gott und sein Volk – die Erwählung als Basis politischer Ethik.....	46
1.4. Gewaltminimierung bei Kampfhandlungen	47
1.5. Zerfall des Israelitischen Reiches und Idealisierung der prophetischen Botschaft	48
1.6. Der ethische Ansatz Jesu: „Schon“ und „Noch nicht“	49
1.7. Die politische Ethik der jungen Kirche	51
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	53
2. Krieg und Gerechtigkeit in Platons Politeia (Brigitte Sob)	
2.1. Leben und Werk	59
2.2. Der Idealstaat	62
2.3. Zum Begriff des Krieges und zur Gerechtigkeit	66
2.4. Gerechtigkeit und gerechter Krieg	68
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	71
3. Die ontologische Begründung der Ethik bei Aristoteles (Brigitte Sob)	
3.1. Leben und Werk	73
3.2. Die Nikomachische Ethik	76
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	81
4. Ethik und politische Philosophie des Marcus Tullius Cicero (Christian Wagnsonner)	
4.1. Leben und Werk	83
4.2. Ciceros Philosophie und Ethik	84
4.3. Ethik und Staat	87
4.4. Der Gerechte Krieg bei Cicero.....	89
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	92
Das Mittelalter (Gerhard Dabringer)	94
1. Ethik und politische Philosophie des Augustinus (Christian Wagnsonner)	
1.1. Leben und Werk	97
1.2. Augustinus' Ethik.....	98
1.3. Die politische Philosophie.....	100
1.4. Friede und Krieg - Die Legitimität militärischer Gewaltanwendung	103
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	105
2. Ethik und Gerechter Krieg bei Thomas von Aquin (Christian Wagnsonner)	
2.1. Leben und Werk	109
2.2. Theologische oder philosophische Ethik?	109

2.3. Die thomasische Ethik.....	110
2.4. Gerechte Kriege zur Durchsetzung eines richterlichen Urteils	115
2.5. Gewaltbegrenzung im Kriege.....	117
2.6. Der Krieg gegen Ungläubige, Häretiker, Apostaten und Schismatiker	119
2.7. Befehl und Gehorsam.....	121
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	122
3. Ethik und politische Philosophie des Wilhelm von Ockham (Christian Wagnsonner)	
3.1. Leben und Werk.....	125
3.2. Zentrale philosophische Positionen.....	125
3.3. Ethische Grundpositionen	127
3.4. Politische Philosophie	130
3.5. Gerechter Krieg und legitime Autorität.....	133
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	134
4. Das mittelalterliche Ritterethos (Hubert Michael Mader)	
4.1. Vom Panzerreiter zum Ritter.....	139
4.2. Gottesdienst, Loyalität und Ehre, Frauendienst	140
4.2.1. Religiöses Rittertum	140
4.2.2. Feudales Rittertum.....	144
4.2.3. Höfisches Rittertum	145
4.3. Weiterleben der Ritterlichkeit	146
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	147
Die Neuzeit (Karl-Reinhart Trauner)	152
1. Eine Einführung in ihr Denken (Karl-Reinhart Trauner)	152
1.1. Das humanistisch-reformatorische Selbstbewusstsein	154
1.2. Differenzierung und Diversifizierung des Denkens	155
1.3. Pluralität des Denkens und des politischen Handelns	158
1.4. Die Aufklärung.....	159
<i>Literaturhinweise</i>	161
2. Die politische Philosophie des Niccolò Machiavelli (Alexander H. Rapolter und Karl-Reinhart Trauner)	
2.1. Leben und Werk.....	163
2.2. Anforderungsprofil an eine Staatsführung	164
2.3. Die Rezeption Machiavellis durch Lazarus von Schwendi	167
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	172

3. Völkerrecht, Indiofrage und Gerechter Krieg bei Francisco de Vitoria (<i>Christian Wagnsonner</i>)	
3.1. Leben und Werk.....	179
3.2. Zur Theorie des Staates.....	180
3.3. Zu Völkergemeinschaft und Völkerrecht.....	181
3.4. Zu den Rechten der Spanier in Übersee.....	183
3.5. Zum Gerechten Krieg.....	185
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise.....</i>	<i>189</i>
4. Martin Luther und die politische Ethik der Reformation (<i>Karl-Reinhart Trauner</i>)	
4.1. Leben und Werk.....	192
4.2. Die Politisierung der religiösen Auseinandersetzung.....	194
4.3. Differenzierung des mittelalterlichen Weltbildes.....	195
4.4. Die Zwei-Reiche-Lehre.....	196
4.5. Die Aufgaben der Obrigkeit.....	199
4.6. Militärethische Konsequenzen.....	200
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise.....</i>	<i>201</i>
5. Die Reformation schweizerischer Prägung - Zwingli und Calvin (<i>Karl-Reinhart Trauner</i>)	
5.1. Ulrich Zwingli – Leben und Werk.....	210
5.2. Johannes Calvin – Leben und Werk.....	211
5.3. Schweizer Reformation und Organisation des Gemeinwesens.....	212
5.4. Staatsauffassung der schweizerischen Reformatoren.....	214
5.5. Das Recht auf Widerstand.....	216
5.6. Die Wirksamkeit der schweizerischen Reformation.....	217
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise.....</i>	<i>220</i>
6. Beginn einer neuzeitlichen politischen Philosophie in Österreich - Georg Erasmus Freiherr von Tschernembl (<i>Karl-Reinhart Trauner</i>)	
6.1. Leben und Werk.....	228
6.2. Ständische Verantwortung und Widerstandsrecht.....	230
6.3. Staatspolitische Gedanken über die staatliche Souveränität.....	234
6.4. Kriegsethik und Dreißigjähriger Krieg.....	237
<i>Literaturhinweise.....</i>	<i>238</i>
7. Politische Philosophie bei Thomas Hobbes (<i>Christian Wagnsonner</i>)	
7.1. Leben und Werk.....	239
7.2. Die anthropologische Grundlage der politischen Philosophie.....	240
7.3. Die politische Philosophie des Thomas Hobbes.....	241
7.4. Bürgerkrieg und zwischenstaatlicher Krieg.....	246

7.5. Souverän, Militär und staatliche Selbsterhaltung.....	247
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	249
8. Transzendente Ethik und politisches Denken bei Immanuel Kant (<i>Brigitte Sob</i>)	
8.1. Leben und Werk.....	252
8.2. Die Kopernikanische Wende – erkenntnistheoretische Umkehr.....	253
8.3. Die transzendente Begründung der Ethik.....	257
8.3.1. Zum Begriff der Freiheit.....	259
8.3.2. Autonomie als Grundprinzip der Kantischen Ethik.....	260
8.3.3. Der gute Wille.....	260
8.3.4. Das Gewissen	262
8.3.5. Der kategorische Imperativ.....	262
8.4. Der ewige Friede als Weltfriede.....	265
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	266
9. Die politische Ethik preußischer Reformdenker (<i>Karl-Reinhart Trauner</i>)	
9.1. Staatliche Obrigkeit und Legitimität eines Krieges	269
9.2. Die Freiheitskriege	270
9.3. Ernst Moritz Arndt - Die religiöse Begründung der Freiheitskriege.	271
9.4. Die ethische Beurteilung von Krieg	273
9.5. Aktuelle Relevanz für Soldat und Militär	275
<i>Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise</i>	279
Die Autoren	286

Zu den Grundlagen moralphilosophischer Begrifflichkeit (*Brigitte Sob*)

Philosophische Ethik als wissenschaftliche Disziplin befasst sich mit der Verbindlichkeit von Normen bzw. Werten. Faktum ist, dass in jeder Gesellschaft und in jeder menschlichen Gemeinschaft moralische Prinzipien als Sozialregulation wirksam werden.

Besonders im militärischen Bereich ist die Forderung nach allgemein verbindlichen Regeln für das Verhalten unerlässlich. Diese Forderung kann durch Gesetze und Vorschriften nicht zur Gänze abgedeckt werden. Ein Beleg dafür ist die Budapester Dokumentation der KSZE aus dem Jahr 1994, worin festgehalten ist, dass die Verantwortung bzw. Befehlsgewalt der Vorgesetzten die Untergebenen nicht von ihrer „individuellen Verantwortung“ entbindet.

Was aber bedeutet „individuelle Verantwortung“, nach welchen Kriterien ist sie zu beurteilen? Dies ist eine Fragestellung der Ethik und bedarf der wissenschaftlichen Befassung.

Eng mit den Begriffen der Normen und Werte ist das Phänomen der Pflicht bzw. der Verpflichtung verbunden. In den so genannten „wertpluralen“ Gesellschaften der Gegenwart, deren Kennzeichen eine permanente Orientierungskrise ist, sind Werte wie Pflicht, Verpflichtung, aber auch Ehre und Tapferkeit fraglich geworden und stehen zur Diskussion. Dies bedeutet, dass gerade militärische Ethik bzw. militärische Verhaltensweisen an sich einem Legitimationszwang ausgesetzt sind. Die Gültigkeit von Normen und Werten bedarf gerade im militärischen Bereich der Begründung.

Autorität und vor allem Gehorsam sind zu zentralen Problemen der gegenwärtigen „offenen“ Gesellschaften geworden. Freiheit wird seit der Epoche der Aufklärung mit der Befreiung des Menschen von religiösen, politischen und gesellschaftlichen Zwängen identifiziert. Wird diese so verstandene individuelle Freiheit jedoch radikalisiert, ist die Folge eine Ablehnung jeglicher allgemeiner Ansprüche und Autoritäten.

Ein Verständnis dessen, was moralische Prinzipien bedeuten, ist nötig, um sowohl die Legitimations- als auch die Orientierungsfrage zu klären.

1. Zum Begriff der Ethik

Nicht immer wird zwischen „Ethik“ und „Moral“ unterschieden. Deshalb ist es wichtig, eine Begriffsklärung vorzunehmen, um Verwirrungen hintanzuhalten.

Der Begriff „Ethik“ hat seine Wurzeln in der griechischen Antike. „Ethik“ stammt vom Begriff „*ethos*“ ab, welcher im Altgriechischen in zwei Bedeutungen verwendet wurde:

1.) Mit dem Begriff „*ethos*“ wurden die Normen, Sitten, Gewohnheiten und Bräuche bezeichnet, welche im antiken Stadtstaat, der Polis, Geltung hatten. In diesem Sinne umfasste das „soziale Ethos“ den allgemein anerkannten Verhaltenskodex, welchem die Bewohner der Polis folgten.

2.) Unter „*ethos*“ wurde aber auch schon in der griechischen Antike die persönliche Haltung gegenüber diesem allgemeinen Verhaltenskodex verstanden. Es geht diesbezüglich um die individuelle Einsicht, weshalb das jeweils erforderliche „Gute“ getan werden soll, also um gewisse Grundhaltungen, welche schließlich zu einem gefestigten Charakter führen.

In der europäischen Geistesgeschichte war Aristoteles (384 – 322 v. Chr.) der erste Denker, welcher die Ethik als eine eigenständige philosophische Disziplin behandelte und sie von den Disziplinen der theoretischen Philosophie (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik) unterschied. Aristoteles traf somit zum ersten Mal die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer (Ethik, Ökonomik, Politik) Philosophie. Es war auch Aristoteles, welcher darauf verwies, dass keine „Tugend“ dem Menschen „von Natur gegeben wird“, sondern dass es sowohl der verstandesmäßigen Einsicht als auch der Bewährung in der Praxis bedarf, um „Grundhaltungen der Tugend“ zu entwickeln.

Bezüglich der Verwendung des Begriffes „Ethik“ und des Adjektivs „ethisch“ ist folgende Feststellung zu treffen: Sowohl im philosophischen Sprachgebrauch als auch in der Umgangssprache wird „ethisch“ häufig gleichbedeutend mit „moralisch“ bzw. „sittlich“ verwendet. (In diesem Sinne wird oft von „ethischen“ Normen, „ethischen“ Ansprüchen, „ethischen“ Verhaltensweisen etc. gesprochen.) Wird die

Herkunft des Begriffes „Ethik“ von seiner altgriechischen Wurzel „*ethos*“ (inklusive der erwähnten Doppeldeutigkeit von „*ethos*“) betrachtet, ist dieser Sprachgebrauch keineswegs unberechtigt.

Dennoch wurde in der philosophischen Ethikdiskussion der Gegenwart dazu übergegangen, sowohl den Begriff „Ethik“ als auch das Adjektiv „ethisch“ ausschließlich der philosophischen Wissenschaft vom moralischen bzw. sittlichen Handeln vorzubehalten. Es ist von entscheidender Bedeutung, bereits sprachlich unterschiedliche Reflexionsniveaus deutlich voneinander abzugrenzen.

Auch der Philosoph Norbert Hoerster plädiert für eine begriffliche Unterscheidung zwischen Ethik und Moral. Ethik ist Moralphilosophie, hat Moral und Sitten bzw. Sittlichkeit zu ihrem Gegenstand. Unter Ethik wird die philosophische Untersuchung des Bereiches der Moral und der Sitten bzw. der Sittlichkeit verstanden. Zur philosophischen Ethik (Wissenschaft von „Gut“ und „Böse“ im Sinne der Moralität) zählen sowohl der Bereich der Moral im engeren Wortsinn als auch jener Bereich, welcher von Georg Wilhelm Friedrich Hegel als „substanzielle Sittlichkeit“ bezeichnet wurde: Rechtsordnung, Philosophie der Gesellschaft und Politik, aber auch Bildung und Erziehung stehen mit ihr im Zusammenhang.

Aus dieser begrifflichen Unterscheidung zwischen Ethik und Moral folgt, dass ethische Fragestellungen einen gewissen Grad an Allgemeinheit bzw. Universalität aufweisen: Die philosophische Ethik befasst sich mit Fragen nach Prinzipien, Kriterien und Begründungen (Legitimationen) von moralischen Handlungen, Normen und Werten. Sie zielt nicht primär darauf ab, was im konkreten Einzelfall zu tun oder zu unterlassen ist, sondern thematisiert moralisches Handeln in grundsätzlicher Art und Weise.

Die Beschäftigung mit Ethik gehört zum gemeinsamen Erbe der Menschheit. Es existieren in der Ethik – seit Jahrtausenden – nicht nur allen Menschen gemeinsame Grundfragen, sondern auch Gemeinsamkeiten in der Beantwortung derselben. Deshalb kann diesbezüglich auch von einem „*perennen*“ Problembestand der Philosophie gesprochen werden. Der Wiener Philosoph Erich Heintel (1912 - 2000) prägte in Rückbezug auf Leibniz den Begriff der „*philosophia perennis*“. Darunter

ist zu verstehen, dass in der Philosophie Fragestellungen vorhanden sind, welche die ganze Philosophiegeschichte durchziehen, also immer wiederkehren und auf unterschiedlichen Reflexionsniveaus beantwortet werden.

In der vorphilosophischen Ethik werden moralische Prinzipien in Form von Lebensweisheiten dargestellt, formuliert in religiösen bzw. göttlichen Geboten oder in Klugheitsregeln, die sowohl das persönliche Leben als auch das Verhalten in der Gemeinschaft betreffen. Sie sind niedergeschrieben in Texten der Religion, des Rechts und der Literatur. Zu den Texten vorphilosophischer Ethik zählen etwa die altägyptischen Weisheitslehren, der Codex Hammurapi (Babylon), die Schriften des Homer, Hesiod, Sophokles und Hippokrates (archaisches Griechenland). Diese vorphilosophische Ethik findet sich in fast allen Kulturen.

Während die vorphilosophische Ethik die von der Lebenswelt einer Kultur geprägten Erfahrungen widerspiegelt und daher oftmals nicht über die geschichtliche Situation, in der sie entstanden ist, hinausreicht, setzt in der philosophischen Ethik eine von der Vernunft geleitete, reflektierende Auseinandersetzung mit den herrschenden Sitten, Normen und Werten ein, welche rational argumentiert. In der europäischen Geistesgeschichte vollzog sich in diesem Sinne bereits im antiken Griechenland eine Ablösung vom Weltbild des Mythos auf das hin, was europäische Wissenschaft heißt.

Im Gegensatz zum Mythos sucht die philosophische Ethik, von Aristoteles erstmals als praktische Philosophie begriffen, allgemeine Begriffe zu bilden und allgemeine Argumente zu entwickeln, welche über die geschichtliche Situation, die sie herausfordern, hinausweisen. Ob dadurch tatsächlich universale ethische Prinzipien von überzeitlicher Geltung gewonnen werden können, oder ob ethische Prinzipien immer an kultur- und epochenbedingte Vorgaben rückgebunden bleiben, stellt eine Streitfrage in der Ethikdiskussion dar, welche auch in der Gegenwart nicht gelöst ist.

Gleichwohl zeigt diese „perenne“ Problematik der Ethik, dass Philosophie insgesamt und auch Ethik als Bereich der praktischen Philosophie, ein anderes Verhältnis zu ihrer eigenen Geschichte aufweist als die Einzelwissenschaften: Während in den Naturwissenschaften eine

neue wissenschaftliche Erkenntnis bisherige Theorien widerlegt, verhält sich dies in der Philosophie nicht so, da ihre Theorien und ihr Problembestand immer auch über rein zeitlich bedingte Fragestellungen hinausreichen. Aus diesem Grunde wirft z.B. die Nikomachische Ethik des Aristoteles ethische Probleme auf, welche auch nach über 2000 Jahren von Bedeutung sind, wie z.B. die Frage nach dem Lebensziel des Menschen und der Gestaltung des vollkommenen Lebens, welches nach Aristoteles in sich ein Ganzes darstellen sollte.

2. Zum Begriff der Moral

Das deutsche Wort Moral stammt vom lateinischen „*mos*“ (Plural: „*mores*“) ab. Das lateinische „*mos*“ ist eine Übersetzung des griechischen Begriffes „*ethos*“. Dementsprechend setzt sich auch die Doppeldeutigkeit (sowohl Sitte als auch persönliche Haltung bzw. Charakter) des griechischen Begriffes „*ethos*“ in „*mos*“ fort.

Der Begriff der Moral ist ein Synonym für Sitte: Moral bzw. Sitte umfassen die – aus Anerkennungsprozessen hervorgegangenen – grundlegenden Handlungsregeln einer menschlichen Gemeinschaft, welche normative Geltung besitzen. Die Begriffe Moral und Sitte bezeichnen Ordnungsmuster, welche die gewachsenen Lebensformen menschlicher Gemeinschaften und Gesellschaften repräsentieren. In diesen Ordnungsmustern spiegeln sich die jeweiligen Wert- und Sinnvorstellungen wieder.

In den Adjektiven „moralisch“ und „sittlich“ ist die Doppeldeutigkeit des griechischen Begriffes „*ethos*“ erhalten geblieben: Wird eine Handlung als „moralisch“ bzw. „sittlich“ bewertet, kann dies entweder bedeuten, dass sie dem üblichen Moralkodex entspricht, oder dass die Motivation des Handelnden moralisch ist. Diese Differenzierung ist deshalb bedeutend, weil sie von Immanuel Kant in der Unterscheidung zwischen „pflichtmäßigen Handlungen“ und „Handlungen aus Pflicht“ aufgenommen wurde, worin die Differenz von Legalität und Moralität zum Ausdruck kommt.

Die Begriffe „Moralität“ und „Sittlichkeit“ sind in die Philosophiegeschichte als Schlüsselbegriffe der Hegelschen Kritik an der

Kantischen Ethik eingegangen. Mit „Moralität“ bezeichnet Hegel den Kantischen Standpunkt, welchen er durch einen unangemessenen Begriff von praktischer Vernunft gekennzeichnet sieht: Nach Hegel ist die ethische Theorie Kants durch eine unüberbrückbare Kluft zwischen Sein und Sollen, zwischen subjektiver praktischer Vernunft und der als vernunftlos angesetzten, objektiven „äußeren“ Wirklichkeit gekennzeichnet, wozu nicht nur die natürliche und soziale Umgebung des Menschen, sondern auch dessen eigene Handlungen und deren Folgen gehören. Hegel zufolge ist die Kantische Theorie von Moralität so konzipiert, dass sie zu der Verwirklichung von Moralität im Widerspruch stehe. Unter „Sittlichkeit“ versteht Hegel hingegen jenen Standpunkt, auf welchem praktische Vernunft gerade nicht als nur subjektives, ohnmächtig forderndes Sollen begriffen wird, sondern als „objektives sittliches Sein“. Dieses realisiert sich nach Hegel im Sinne von geschichtlicher Vernunft, somit als Prinzip, welches in Sitten und Institutionen wirksam wird.

3. Theorie und Praxis moralischen Handelns

Ethik als Theorie der moralischen Praxis ist nicht selbst schon Moral, sondern befasst sich mit dieser in wissenschaftlicher Art. Eine Anekdote verdeutlicht diese Differenz von Theorie und Praxis sehr anschaulich.

Max Scheler, einer der bedeutendsten Wertethiker der Jahrhundertwende, soll sich – so wird überliefert – nicht immer moralisch „einwandfrei“ verhalten und gelegentlich gegen die so genannten „guten Sitten“ verstoßen haben. Auf die Frage, ob sein Verhalten nicht den eigenen ethischen Theorien widerspreche, soll Scheler sinngemäß geantwortet haben: „Kennen Sie einen Wegweiser, der selber in die Richtung geht, die er anzeigt?“

Ethische Theorien stehen in der Differenz von Theorie und Praxis. Dies bedeutet, dass sehr wohl eine wahre ethische Theorie existieren kann, auch wenn sie in der moralischen Praxis (der Wirklichkeit des Handelns) nicht oder niemals vollständig verwirklicht werden kann. Anders formuliert: Unmoralische Handlungen stellen keine Widerlegung der ethischen Theorie dar, sondern sind ein Beleg dafür, dass Ethik und Moral auseinander fallen können. Das Bild des Wegweisers trifft somit

insofern zu, als ein Unterschied zwischen Wegweiser und dem tatsächlich beschrittenen Weg eintreten kann.

Es war Immanuel Kant, welcher in der Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) am radikalsten die These vertrat, dass z.B. auch dann „reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne“, wenn es kein einziges Beispiel einer wahrhaften Freundschaft geben sollte.

Zur Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis können die Begriffe „Anwendung“ und „Experiment“ dienen. In der Technik muss das Wissen exakter Naturwissenschaften zur Anwendung gebracht werden, um ein Ziel zu verwirklichen. Beim Bau von Häusern oder Brücken müssen die Gesetze der Statik befolgt werden, soll ein Projekt erfolgreich in die Praxis umgesetzt werden. Es besteht diesbezüglich kein Spielraum für die Freiheit des Handelns, weshalb hier von einer relativ unproblematischen Vermittlung von Theorie und Praxis gesprochen werden kann.

Ganz anders als in der Technik verhält sich die Vermittlung von Theorie und Praxis in der Politik. Denn politisches Handeln verläuft niemals im Sinne der „Anwendung“. Vielmehr geht es im Raum politischen Handelns nicht darum, wissenschaftliche Erkenntnisse „eins zu eins“ in die Praxis zu übersetzen, sondern im Rückbezug auf den jeweiligen Motivationshorizont zu interpretieren.

Dieser Motivationshorizont wird im politischen Leben durch Weltanschauungen bzw. Ideologien und Parteiprogramme gebildet, wobei Bewertungen von wissenschaftlich ermittelten Tatsachen eine entscheidende Rolle spielen. In der Politik kann allein schon aus diesem Grunde die Vermittlung von Theorie und Praxis nicht im Sinne der bloßen „Anwendung“ erfolgen.

Im Bereich der Ethik zeigt sich die Differenz von Theorie und Praxis darin, dass die Entscheidung, (theoretische) ethische Einsichten in der Wirklichkeit des moralischen Handelns zu bewähren, der menschlichen Freiheit des Willens obliegt. Freiheit stand schon in der griechischen Antike im Brennpunkt ethischer Betrachtungen. Die Philosophie hat sich seit jeher mit dem Begriff der Freiheit befasst und den Versuch unternommen, den Begriff der Freiheit zu bestimmen. Zwar finden sich in der

philosophischen Ideengeschichte immer wieder auch Ansätze, welche bestreiten, dass sich der Mensch überhaupt freiheitlich zu bestimmen vermag. Gleichwohl ist das Selbstverständnis des handelnden Menschen als eines sich aus Freiheit bestimmenden Wesens jener Grund, aus welchem sich philosophische Theorien der Freiheit entwickelten. Deshalb wurde in der europäischen Philosophiegeschichte Freiheit als Wesensmerkmal des Menschen (im Unterschied zum Tier) festgeschrieben. Dies bedeutet, dass der Mensch „an sich“ frei ist, auch dann, wenn seine freiheitliche Selbstbestimmung durch äußere Zwänge (etwa aufgrund gesellschaftlicher oder politischer Strukturen) eingeschränkt ist. Schon in der römischen Stoa wurde – ganz in diesem Sinne – betont, dass auch der Sklave „frei“ ist. Nach Immanuel Kant ist Freiheit Voraussetzung für Moralität und Legalität. Um überhaupt sinnvoll von Begriffen wie Gewissen, Pflicht, Verantwortung, aber auch von Recht, Strafe und Strafbarkeit zu sprechen, muss die Freiheit des Menschen vorausgesetzt werden.

4. Zur ontologischen und transzendentalen Begründung von Ethik

Philosophie hat – ihrem Begriff entsprechend – die Aufgabe, ihre Inhalte auf den Gesamtsinn menschlichen Daseins zu beziehen. Sie zielt somit auf jene Fragen ab, welche Kant – im Unterschied zum Schulbegriff – im „Weltbegriff“ der Philosophie zusammenfasst und die letztlich in eine einzige Frage einmünden: „Was ist der Mensch“? In diesem Sinne ist die philosophische Anthropologie nicht nur letzte Frage der Philosophie, sondern auch Kernthema jeder Ethik.

Es sei an dieser Stelle ein Hinweis auf die Verwendung des Begriffes Humanität bei Erich Heintel gegeben. Humanität – als Menschlichkeit – versteht Heintel nicht als einen Allgemeinbegriff theoretischer Herkunft – etwa im Sinne naturwissenschaftlicher Klassifikation: Humanität ist dem Menschen nicht nur vor-, sondern auch aufgegeben. Humanität wird bei Heintel verstanden als Wertbegriff in der Richtung auf die freiheitliche Selbstbestimmung des Menschen in der ihm eigenen Verantwortlichkeit, worauf auch die Sonderstellung des Menschen hinsichtlich der Natur beruht.

Den eigentlichen Sinn menschlicher Existenz sieht Heintel darin, dass das Risiko der Bewährung einer frei gewählten Existenzform auf sich genommen werden muss, da der eigentliche Sinn des Menschseins im Handeln gelegen ist. Im Raum menschlichen Daseins unterscheidet Heintel eine Rangordnung von Sinnansprüchen. Drei Sinnebenen menschlichen Handelns sind voneinander zu unterscheiden bzw. aufeinander zu beziehen:

Freiheitliche Selbstbestimmung aus Natur: In diesem Rahmen ist eine weitere Differenzierung nach den Kriterien des Angenehmen, des Zuträglichen und des Nützlichen möglich.

Freiheitliche Selbstbestimmung aus Freiheit: Dies ist der Raum qualifizierter Freiheit im Sinne der Moralität. Heintel folgt Kant insofern, als die Autonomie von Moralität unabdingbar ist. Dies bedeutet, dass Humanität im Gesamttraum ihrer Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten unabhängig von dem, was Glaube bzw. Religion ist, gefasst werden kann.

Freiheitliche Selbstbestimmung aus Gnade: Dies ist der Raum gläubiger Existenz.

Die höhere Stufe im Bereich der Sinnebenen verwandelt nach Heintel die darunterliegenden, hebt sie aber in ihrem je eigenen Sinnanspruch nicht auf. Drei existentielle Einsichten sind es, welche den Menschen dazu treiben, die Sinnebenen kritisch zu reflektieren: Zwar ist sich der Mensch des Unterschiedes zwischen gut und böse bewusst, gleichwohl ist er nicht gut im absoluten Sinne. Denn Moral als Besitz des Guten verstanden, kann schnell zur Scheinheiligkeit werden.

Auch der sich nach dem Gewissen bestimmende Mensch kann durch das Faktum in Konflikte geraten, dass er durch sein Handeln für seine Mitmenschen zum Schicksal wird. Nur der Mensch kann das Nichts denken und den Tod vorwegnehmen.

In der Tradition europäischer Philosophie lassen sich von der Systematik her zwei große Begründungsversuche von Ethik unterscheiden, nämlich die auf Aristoteles zurückgehende ontologische und die von Kant initiierte transzendente Begründung von Ethik.

Für die Ethikbegründung des Aristotelismus ist der naturrechtliche Ansatz des Ordogedankens maßgebend. Dem entspricht folgender Imperativ: „Handle nach dem, was Dir als menschlich wesentlich zusteht und respektiere den Mitmenschen in seiner Menschlichkeit und über ihn hinaus alles Seiende seinem spezifischen Wesen nach.“ Gemäß diesem Imperativ wird in der ontologischen Begründung von Ethik die jeweilige Seinsweise eines natürlichen Individuums zum Kriterium dessen, was für dieses natürlich Seiende das Gute ist. Die spezifische Verwirklichung jedes naturhaft Seienden ist diesem in seinem jeweiligen „*eidos*“ vorgegeben. Damit ein natürliches Individuum überhaupt existieren kann, muss immer schon ein gewisses Maß dessen erreicht sein, was in ihm seinem „*eidos*“ nach angelegt ist. Die entelechiale Verwirklichung muss ihr Ziel und die in ihm angelegte Vollkommenheit erreicht haben.

Es ist hier ein Ordnungsgedanke vorausgesetzt, welcher auf folgenden Bestimmungen beruht: Er entstammt der aristotelischen Ontologie und ihrer Substanzmetaphysik. Die ontologische Grundlage desselben führt auf die aristotelische Naturphilosophie zurück. Für Aristoteles verwirklicht sich jedes natürlich Seiende entelechial auf das in ihm angelegte „*eidos*“ hin. Zwar wird der Unterschied von Mensch und Tier als ein wesenhafter bedacht, dennoch wird der Bereich der Natur (*Physis*) als ein Mensch und Tier umfassender Bereich angesetzt.

Hieraus folgt, dass menschliches Handeln in Analogie zu natürlicher Selbstverwirklichung gedacht wird: Wie jedes natürlich Seiende der in ihm angelegten Artgesetzlichkeit entsprechen muss, handelt auch nur jener Mensch moralisch, welcher „wesensmäßig“ handelt und der in ihm angelegten Idee entspricht.

Dieser antike Ordogedanke wurde im christlichen Vorsehungsgedanken, aber auch in der Hegelschen Wendung von der „Vernünftigkeit des Wirklichen“ aufgenommen. Bei Hegel ist er jedoch nicht im Sinne einer universalen Ontologie, sondern primär mit Bezug auf die Geschichte als ein „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ zu verstehen.

Die Analogie zwischen ontologischem „*bonum*“ und dem Guten im menschlichen Handeln führt die ontologische Begründung von Ethik in folgende Problematik: Durch den Begriff des Gewissens wird ein „subjektiv“ Gutes einem „objektiv“ Guten gegenübergestellt.

Die transzendente Begründung von Ethik durch Kant löst diese Problematik insofern auf, als sie von der Basis ausgeht, dass ohne Bezug auf den „guten Willen“ des handelnden Subjekts nicht von moralisch gut im Sinne freiheitlicher Selbstbestimmung gesprochen werden kann. Die Absolutheit des individuellen Gewissens ist nach Kant nicht hintergebar. In diesem Sinne kann es auch weder ein kollektives Gewissen geben, noch eine kollektive Schuld, da nur sinnvoll von Gewissen gesprochen werden kann, wenn es sich um individuelles Gewissen handelt. Auch eine Überprüfung des Gewissens ist nach Kant unsinnig. Das Gewissen gestattet keine Relativierung in inhaltlicher Hinsicht, da der sich nach dem Gewissen motivierende Mensch von keiner anderen Person in seinem Gewissen widerlegbar ist. „Niemand kann für mich Gewissen haben“ ist der diesbezügliche Leitsatz.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik

„Die Tugenden entstehen in uns also weder von Natur noch gegen die Natur. Wir sind vielmehr von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch Gewöhnung...Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister...Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln...Und mit einem Worte: die Eigenschaften entstehen aus den entsprechenden Tätigkeiten. Darum muss man die Tätigkeiten in bestimmter Weise formen...Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man gleich von Jugend auf an dies oder jenes gewöhnt wird; es kommt viel darauf an, ja sogar alles.“ (*Aristoteles, Nikomachische Ethik 1103 a14*)

Norbert Hoerster: Texte zur Ethik

„Nicht immer wird zwischen ‚Ethik‘ und ‚Moral‘ unterschieden. Trotzdem ist es nicht unzweckmäßig, eine solche Unterscheidung zu treffen – selbst wenn sich herausstellen sollte, dass die beiden entsprechenden Bereiche aneinander grenzen und dass eine exakte Grenzziehung kaum möglich ist. Deshalb wollen wir in Übereinstimmung mit einem in der

Philosophie nicht ganz ungewöhnlichen Sprachgebrauch im folgenden ‚Ethik‘ als gleichbedeutend mit ‚Moralphilosophie‘ verstehen. (Dieter Birnbacher/Norbert Hoerster, *Texte zur Ethik*, München 1976, 9)

Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

„Und hier kann uns nun nichts für den gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten sei, und dass z.B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.“ (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 28)

Alasdair MacIntyre: Der Verlust der Tugend

„Das erstaunlichste an moralischen Äußerungen heute ist, dass sie oft dazu benutzt werden, Meinungsunterschiede auszudrücken; und das erstaunlichste an den Debatten, bei denen diese unterschiedlichen Auffassungen zum Ausdruck kommen, ist, dass sie endlos sind...In unserer Kultur scheint es keinen vernünftigen Weg zu geben, eine moralische Übereinstimmung zu erzielen.“ (Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt 1995, 19)

Erich Heintel: Die Stellung der Philosophie in der „Universitas Litterarum“

„Wir können die Möglichkeiten freiheitlicher Selbstbestimmung im Gesamtraum der Humanität als mögliche Sinngebungen des menschlichen Daseins und zugleich als Versuche zur Begründung dessen, was im weitesten Wortsinne ‚Ethik‘ heißt, auffassen. Es ergibt sich dabei eine Stufenfolge von Motivationshorizonten, in denen freiheitliche Selbstbestimmung wirklich wird. In der nun folgenden Aufzählung dieser Sinnstufen stütze ich mich auf unsere gesamte Tradition und besonders auf Aristoteles und Kant: Das menschliche Handeln auf der Basis freiheitlicher Selbstbestimmung verwirklicht sich im Zeichen des Angenehmen (Streben nach Lustgewinn bzw. Vermeidung von Unlust, Hedonismus) – des Zuträglichen (in Erhaltung und Steigerung des Lebens, Naturalismus) – des Nützlichen (in verschiedenen Hinsichten, in unseren Tagen etwa im Sinne des Sozialeudämonismus, Utilitarismus). Diese Sinnstufen werden von den Bereichen der Rechtsordnung (Rechtlichkeit) und der Moral (des Gewissens) unterschieden, wobei bezüglich aller Sinnstufen auch ihre Institutionalisierung (z.B. in Unterhaltungs- und Gesundheitswesen, in Bemühungen um die so genannte Lebensqualität, aber auch in Erziehung, Gesellschaftsordnung und Politik) in einer ausgeführten Systematik der Ethik bedacht werden muss. Schließlich ist in die Aufzählung der Sinnstufen unter Berücksichtigung des Gottesverhältnisses des Menschen seine Freiheit vor Gott aufzunehmen ... Alle von den verschiedenen Sinnstufen her entwickelten Motivationshorizonte richten sich an die freiheitliche Selbstbestimmung des Menschen und sind ohne sie nicht denkbar; ...“ (*Erich Heintel, Die Stellung der Philosophie in der „Universitas Litterarum“, Wien 1990*)

Literaturhinweise

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, München 1972

Birnbacher, Dieter/Hoerster, Norbert (Hrsg.): Texte zur Ethik, München 1976

Heintel, Erich: Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Bd. 1, Wien 1968

Heintel, Erich: Die Stellung der Philosophie in der „*Universitas Litterarum*“, Wien 1990

- Heintel, Erich: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Versuch einer gemeinverständlichen Einführung in das Philosophieren, 2. Auflage, Wien 1990
- Höffe, Otfried (Hrsg.): Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, 3. Auflage, München 2002
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, Frankfurt/Main 1968
- Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt/Main 1986
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend, Frankfurt/Main 1995
- Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 5. Auflage, Tübingen 2003
- Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 1960
- Sob, Brigitte: Ontologische und transzendente Begründung der Ethik in der Systematik Erich Heintels; in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXIV/1992, S. 169 - 178

Ethik in theologischer Dimension

(Werner Freistetter und Karl-Reinhard Trauner)

Das Wesen des Christentums besteht in einer gelebten Gottesbeziehung, die in einem verantworteten Handeln auf dieser Welt ihren Ausdruck findet. Dabei ist die Bibel kein „Rezeptbuch“, das für jedes moralische Problem eine Lösung parat hat. Das gilt insbesondere auch für die Bergpredigt mit ihrem radikalen Liebesgebot; sie ist keine direkte Anweisung für moralisches Handeln, sondern ein eschatologischer Entwurf. Liest jemand die Bibel als Lehrbuch für moralisch vertretbares Handeln, wird sie zu einem fundamentalistisch verstandenen Gesetzesbuch, das wohl das Gegenteil dessen erreicht, wofür die in ihr enthaltenen Botschaften eintreten.

1. Grundlegung einer theologischen Ethik

Die Begründungen eines christlichen Ethos haben sich im Laufe der Geschichte weitgehend abhängig von den soziokulturellen Rahmenbedingungen entwickelt und ständig verändert. Grundlegende Frage der Theologischen Ethik ist die Frage nach dem Leben der Christen in der Gemeinde und in der Welt. Diese Frage wurde und wird unterschiedlich beantwortet. Theologische Ethik reflektiert, vergleicht und gewichtet christliche und kirchliche (konfessionsgebundene) Ethikentwürfe.

„Theologische Ethik ist die methodisch-kritische Reflexion auf Fragen des menschlichen Handelns und Verhaltens unter der Verpflichtung auf das christliche Ethos, wie es uns in der Bibel, der kirchlichen Tradition und der Theologiegeschichte begegnet“ (Fischer).

Die Möglichkeiten, ethische Standpunkte und Konzepte einzuordnen, sind vielfältig. Für nahezu alle Einordnungen gibt es jedoch Vertreter einer bewusst christlichen Ethik.

Bis vor wenigen Jahren wurde auf der Basis der Unterscheidung zwischen *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* diskutiert. Der Begriff Verantwortung nimmt dabei die Tradition des kategorischen Imperativs der Kantschen Philosophie auf. Max Weber hatte sich polemisch gegen eine reine Gesinnungsethik im Sinne einer Verant-

wortung nur gegen die Gesinnung gewandt; stattdessen müssten auch die pragmatischen Folgen bedacht und Mittel der Durchsetzbarkeit einkalkuliert werden. Er kritisierte dabei eine absolut verstandene – zumeist religiös begründete – Moral. Für Weber bestand die Kernfrage darin, welche Verantwortung aus welcher Gesinnung heraus wahrgenommen wird.

Heute versteht sich christliche Ethik vornehmlich im Kontext einer *Sozialethik*, die traditionell einer *Individuethik* gegenübergestellt wird. Dahinter steht die neuzeitlich-bürgerliche Trennung von privater und öffentlicher Sphäre. Eine Entgegensetzung von Individuethik und Sozialethik führt jedoch meist zu Doppelmoral; eine Auflösung der Individuethik in einer Sozialethik führt demgegenüber zu einer Vernachlässigung des verantwortlichen Subjekts. Individuethik und Sozialethik sind dementsprechend kein Gegensatzpaar, sondern bedingen einander.

Der Begriff „Sozialethik“ ist erst in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts gebräuchlich geworden. Eine ältere Bezeichnung lautet „Sozialphilosophie“ oder auch „Soziallehre“, wobei die römisch-katholische Kirche üblicherweise zwischen christlicher Sozialphilosophie und der kirchlichen bzw. päpstlichen Soziallehre unterscheidet.

Eine Soziallehre haben die verschiedenen christlichen Kirchen und Gruppen seit den Anfängen des Christentums entwickelt und vertreten; entsprechende Bemerkungen finden sich auch in der Bibel. Eine klassische Darstellung ihrer Geschichte bietet Ernst Troeltsch. Von Anfang an ist die Stellung der Christen zu Arbeit, Eigentum, Ehe und Staat ein Thema christlicher Ethik.

Angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus wie auch der Globalisierung sozialetischer Probleme kann theologische Ethik nur mehr ökumenisch betrieben werden, auch wenn konfessionelle Eigenarten bestehen bleiben.

Wollen sich Theologie und Kirche am gegenwärtigen ethischen Diskurs beteiligen, können sie weder für ihre ethischen Grundhaltungen noch für ihre Handlungsempfehlungen einen Monopolanspruch erheben. Westlich-abendländische christliche Ethik geht von einer bedingten

Trennung von Staat und Kirche aus, das öffentliche gesellschaftliche Leben – wie auch die Politik – wird in seinen Eigengesetzlichkeiten wahrgenommen und akzeptiert. Im Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et Spes*“ (Nr. 36 u. 43) wird die relative Autonomie der Kultursachbereiche anerkannt. Dennoch kann die Trennung nur eine bedingte sein, denn das öffentlich-gesellschaftliche Leben soll ja z.B. gerecht sein. Die Politik kann nicht ohne Rücksicht auf moralische Grundsätze nur ihren eigenen Gesetzlichkeiten folgen.

Die Aufgabenstellung theologischer Ethik differenziert sich dementsprechend in eine *binnenkirchliche* und eine *gesamtgesellschaftliche*. In einem pluralen Diskurs hat die Theologie ethische Positionen so zu formulieren, dass sie als Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung wahrgenommen werden können. Das entbindet Theologie und Kirche jedoch nicht von der Aufgabe, die Verbindlichkeit des Glaubens für das individuelle Leben und die Gestaltung der Gesellschaft ernst zu nehmen. Gerade weil der moderne Pluralismus gegeben ist, ist die Wiedergewinnung des Positionellen eine zentrale theologische und kirchliche Herausforderung.

Es war das große Ziel der europäischen Aufklärung, ein universal gültiges Ethos zu formulieren, dessen Maximen und Verfahren zur Konfliktlösung jedem vernünftigen Menschen einsichtig und als verbindlich anerkannt sein würden. Dieses Projekt muss heute als gescheitert betrachtet werden. Zum einen wird uns heute bewusst, wie sehr auch das aufgeklärte Denken durch christliche Traditionen geprägt ist, andererseits stehen uns heute die dialektischen Folgen der Aufklärung und ihres Vernunftbegriffs vor Augen. Die negativen Folgen moderner Rationalität durch Berufung auf eine Ethik der transzendentalen Vernunft beseitigen zu wollen, scheint nichts anderes als der Versuch zu sein, den Teufel durch den Beelzebub auszutreiben.

In der Ethik stellt sich die Frage, vor welcher Instanz Handlungen verantwortet werden müssen. In der klassischen christlichen Tradition tritt Gott als der Weltenrichter auf. Max Weber dagegen hat sein verantwortungsethisches Modell als Alternative zu einer religiös begründeten Ethik verstanden. An die Stelle des Weltenrichters rücken in der philosophischen Ethik das Selbst (Wilhelm Wegscheidel) bzw. das autonome

Gewissen (Walter Schulz), die künftigen Generationen (Hans Jonas) oder auch die Zukunft als solche (Georg Picht).

Ob eine Ethik überhaupt ganz auf jede religiöse Begründung verzichten kann, ist heute eine der umstrittenen Fragen im ethischen Diskurs.

Theologische Ethik begreift den Menschen als Geschöpf Gottes. Sie verweist explizit auf Gott den Schöpfer, der als solcher das Recht hat, für den Umgang mit seiner Schöpfung, d.h. mit den Mitgeschöpfen des ethischen Subjekts, Rechenschaft zu fordern. Er stellt dem Handlungssubjekt retrospektiv wie vorausschauend die Frage: „Wo ist Dein Bruder?“ (Gen. 4, 9), und zwar im Namen derer, die ihre eigene Stimme nicht mehr oder noch nicht erheben können.

Das philosophische Argument, wonach personale Anerkennung bzw. Achtung der Grund von Moral ist, hat seine theologische Pointe darin, dass aller zwischenmenschlichen Anerkennung das Anerkanntsein der Person durch Gott vorausliegt. Hieraus jedoch folgt, dass die Würde der Person und ihre Freiheit unbedingt zu achten sind.

Damit wird das Feld der theologischen Anthropologie betreten. Thomas von Aquin weist im Rahmen einer spekulativen Handlungsmetaphysik – menschliches Handeln ist finalisiert durch die Idee des „*Summum bonum*“ – der menschlichen Vernunft (*ratio*) eine ordnend-weltgestaltende Funktion zu. Kriterium menschlicher Vernunfttätigkeit ist nicht die unmittelbare Ausrichtung auf einen Naturzweck, sondern der Bezug auf die umfassende Idee des „*Bonum humanum*“, des individuellen und sozialen Wohls des Menschen.

Theologische Erkenntnistheorie ist eine soteriologische Erkenntnistheorie (dass der Mensch durch Tod und Auferstehung Jesu Christi gerettet ist/wird) und zugleich eine Theorie der Freiheit, ohne die es keine Ethik geben kann. Die anthropologische Einsicht des Neuen Testaments besagt nicht einfach, dass der Mensch immer schon wesentlich auf Gott bezogen ist und einzig kraft seiner Gottesbeziehung (seines Glaubens) zur moralfähigen Person wird. Der reale Mensch ist nach biblischer Auffassung vielmehr ein solcher, der seine endliche Freiheit verfehlt hat und nicht aus eigener Kraft wiedergewinnen kann, sondern zur Freiheit, die seine Bestimmung ist, allererst befreit werden muss (Gal. 5, 1). Im Glauben wird der Mensch damit neu (2. Kor. 5, 17 u.ö.).

Neben dem Schöpfungsverständnis des Menschen wird die schwierige Frage der Stellvertretung – gerade auch für den militärischen Bereich, wo der Soldat stellvertretend für einen Staat oder eine Institution Gewalt anwendet – von Wichtigkeit. Stellvertretende Übernahme von Verantwortung schließt die Bereitschaft zur Schuldübernahme ein, d.h. sowohl die Bereitschaft, schuldig zu werden, als auch die Bereitschaft, für die vorhandene Schuld anderer einzustehen. Das inkludiert zwar keinesfalls eine Kollektivschuld, impliziert aber die Möglichkeit, sich für die Folgen fremder Schuld verantwortlich zu fühlen und für sie gegebenenfalls auch zu haften.

Christlich verantwortbares Handeln ist über die Dimension des Gesetzes hinausgehend nach christlichem Verständnis von der *Liebe* geprägt und bestimmt. Sie verachtet das Gesetz als Struktur verantwortlichen Lebens zwar nicht, steht jedoch über dem Gesetz und verhält sich zu diesem in Freiheit.

Der Beitrag der Theologie zur Begründung einer Ethik erschöpft sich jedoch nicht darin, dass von der menschlichen Verantwortung für die Schöpfung gesprochen und das Postulat einer Schöpfungsethik aufgestellt wird, auch wenn eine Reihe verschieden akzentuierter schöpfungstheologischer Entwürfe sowohl katholischer wie evangelischer Theologen vorliegt.

In der modernen Diskussion ist der Begriff „*Versöhnung*“ wichtig geworden; so lautete das Motto der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die 1997 in Graz stattgefunden hat, „*Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*“. Der Fall des Eisernen Vorhangs und damit das Ende des Kalten Kriegs haben einerseits neue Möglichkeiten der Versöhnung geschaffen, auf der anderen Seite ist z.B. die Kriegsgefahr keineswegs geringer geworden. Dazu kommen zunehmend innergesellschaftliche und staatliche Probleme wie Arbeitslosigkeit, das Entstehen einer neuen Armut oder neue Sozialisationsformen, die klassische Formen des Zusammenlebens – wie z.B. die Familie – auflösen.

Ökumenische Theologie macht auf den sozialemischen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung aufmerksam. Nur eine versöhnte Gesellschaft kann auch eine gerechte Gesellschaft sein. Dabei ist

jedoch nicht zu verkennen, dass der Versöhnungsgedanke, will er universal sein, nur religiös zu deuten ist. Daraus ergibt sich die nicht auflösbare Bindung des christlichen Versöhnungsgeschehens an Person und Geschick Jesu von Nazareth. Es geht um die zentrale Frage nach dem leitenden Verständnis von Schuld und Sühne, d.h. zugleich um die Frage, welcher Zusammenhang zwischen Versöhnungsbegriff und Opfergedanke besteht.

Gewiss ist jede theologische Begründung einer Ethik diskutierbar, doch ist zu fragen, ob nicht jede Ethik bewusst oder unbewusst von trans-moralischen Voraussetzungen lebt.

2. Konfessionelle Eigenarten theologischer Ethik

2.1. Ethik in katholischer Tradition: Einheit und Universalismus

Wenn von konfessionellen Eigenarten theologischer Ethik die Rede ist, so muss klargestellt sein, dass dabei nur bestimmte Tendenzen zur Sprache kommen können, die sich aus der unterschiedlichen Tradition und Geschichte der jeweiligen Kirche(n) sowie ihrem theologisch-wissenschaftlichem Selbstverständnis ergeben. Dabei sind die Unterschiede zwischen den Ethikentwürfen innerhalb derselben Konfession oftmals größer als jene zwischen den Konfessionen, und nicht selten lässt sich aufgrund des ethischen Denkens allein nicht erkennen, welcher Konfession der jeweilige Theologe angehört.

Zu den wichtigsten Besonderheiten der Katholischen Kirche gehören:

a.) dass auch in Fragen christlichen Verhaltens und Lebens für die gesamte Gemeinschaft verbindliche Aussagen getroffen werden: Verantwortlich dafür ist das kirchliche Lehramt, in oberster Instanz der Papst. Das darf freilich nicht in dem Sinn missverstanden werden, als wäre jede einzelne Aussage des zuständigen Bischofs oder des Papstes zu moralischen Fragen für alle Christen unbedingt verbindlich und als würde sich christliches Verhalten in der Befolgung biblischer und kirchlicher Vorschriften erschöpfen. Letzte Instanz in jeder moralischen Entscheidung ist vielmehr das Gewissen des Einzelnen, dem im Zweifelsfall auch dann zu folgen ist, wenn es irrt.

b.) Auf katholischer Seite wird die Fähigkeit des Menschen betont, aufgrund seiner Natur (bzw. der Schöpfung) das Gute zu erkennen und auch zu tun.

Das natürliche Erkennen und Tun des Guten kann – wenn es recht verstanden wird – gar nicht im Widerspruch zur christlichen Botschaft stehen, wie sie besonders in den biblischen und liturgischen Texten zum Ausdruck kommt.

c.) Ein weiteres Kennzeichen ist die breite und differenzierte Traditionsbasis, die für moralische Entscheidungen und ethische Theoriebildung als Grundlage herangezogen werden kann und soll: Bibel, Kirchenväter, kirchliche Entscheidungen, Konsens der Gläubigen etc.

In der Katholischen Kirche ist bis heute in der Frage der Ethikbegründung die Naturrechtsauffassung von großer Bedeutung: Nach dieser sei die rechte Vernunft allen Menschen von Gott gegeben; mit ihrer Hilfe können grundlegende ethische Normen (das sogenannte Naturrecht) unabhängig von der Berufung auf Geoffenbartes erkannt werden.

Daneben entwickelt sich auch die Vorstellung, dass nicht Gottes Wille die Gutheit menschlichen Verhaltens willkürlich bestimmt, sondern dass diese in der Natur der Sache selbst liege (Wertobjektivismus) und in enger Verbindung mit der Ordnung des Seienden stehe.

Während für den scholastischen Theologen Thomas von Aquin nur die obersten und allgemeinsten Handlungsprinzipien zum Naturrechtsbestand gehören, zählten spätere Theologen auch die Folgerungen aus diesen Prinzipien zum Naturrecht.

Die meisten offiziellen Stellungnahmen der Katholischen Kirche zu ethischen, politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Fragen greifen besonders seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bewusst auf diese Naturrechtslehre zurück: Sie versuchen, ihre Position vernunftgemäß zu begründen und sich primär auf die (freilich gottgegebene) sittliche Ordnung zu berufen. Besondere Bedeutung erlangte die katholische Soziallehre, die von Papst Leo XIII. zunächst hauptsächlich als Antwort auf die soziale Frage seiner Zeit (Situation der Arbeiter im späten 19. Jahrhundert) entwickelt wurde.

Das bedeutet aber nicht, dass der theologische Ethikdiskurs auf den naturrechtlichen Zugang beschränkt wäre: Auch auf katholischer Seite gibt es eine Vielzahl sehr unterschiedlicher ethischer Ansätze: Einige von ihnen kommen von der Bibeltheologie her und orientieren sich in erster Linie an der Hl. Schrift, der Weisung und dem Leben Jesu. Von Einfluss sind auch die dialogische und transzendentalphilosophische Ethikbegründung, Pflicht- und Wertethik, Politische Theologie und Befreiungstheologie.

2.2. Ethik in evangelischer Tradition: Zwischen Pluralismus und Verbindlichkeit

Die reformatorische Theologie hat die Lehre des Apostels *Paulus* im Neuen Testament auf die Formel von „Gesetz und Evangelium“ gebracht. Diese Unterscheidung findet dann Eingang in die Konzeption der Zwei-Reiche-Lehre, wobei das Evangelium zum Reich Gottes, das Gesetz zur Welt gehört. Danach sind Kirche und staatliche Ordnung strikt zu unterscheiden, aber auch aufeinander bezogen, weil nicht nur die Kirche, sondern auch die weltlichen Ordnungen auf der Basis göttlicher Anordnungen überhaupt bestehen. Die Gesetze sollen dabei dem Evangelium Raum geben.

Reich Gottes und Reich der Welt sind zwar strikt zu trennen, denn jedes hat seine Eigenberechtigung. Gleichzeitig damit erfährt der Mensch aber seine Weltoffenheit, die es ihm ermöglicht, ein ganz und gar „weltliches“ Leben zu führen, ohne damit mit dem Reich Gottes in Konflikt zu geraten. Für das Reich dieser Welt ist er bestimmt.

Dabei hatten die Reformatoren – entsprechend der damals herrschenden Auffassung – ein hierarchisches Bild von der Gesellschaft. Unabhängig von der Zwei-Reiche-Lehre vertraten sie eine Dreiständelehre mit der Unterscheidung zwischen einem *status oeconomicus*, einem *status politicus* und einem *status ecclesiasticus*. Diese Denkmodelle herrschten (generell) bis in die Zeit der Aufklärung fort.

Das bewusste Zusammenwirken der Reformation mit dem Humanismus bedeutete gleichzeitig auch eine Öffnung und Durchdringung der reformatorischen theologischen Wissenschaft mit den wissenschaftlichen

Strömungen der jeweiligen Zeit; zum Angelpunkt einer Ethik wird zunehmend damit auch die Anthropologie.

Durch die Öffnung und gegenseitige Durchdringung zwischen Theologie und Philosophie kommt es dazu, dass philosophische und theologische Ethikkonzeptionen – auch wenn sie sich in ihren Begründungen unterscheiden – zahlreiche Parallelen aufweisen, die auf eine gegenseitige Beeinflussung zurückzuführen sind. So lassen sich auch innerhalb der theologischen Ethik ein deontologischer und ein strebensethischer (teleologischer) Ansatz unterscheiden. Dabei ist protestantische Ethik seit der Aufklärung vornehmlich an der deontologischen Ethik Immanuel Kants ausgerichtet.

Dennoch kennt der Protestantismus auch eine teleologische Ethiktradition, die auf Philipp Melancthon, Luthers wichtigsten Mitarbeiter, zurückgeht. Im 19. Jahrhundert hat vor allem Friedrich Schleiermacher an der Kantischen Engführung der Ethik auf den im Sinne der Autonomie interpretierten Pflicht- und Sollensbegriff Kritik geübt und seinerseits eine deskriptiv verfahrenende Ethik entworfen, die eine christliche Güter- und Tugendlehre umfasst. Im 20. Jahrhundert ist Schleiermachers Ansatz dann von Karl Barth aufgegriffen worden.

Die traditionelle evangelische, vor allem lutherische Theologie des 19., aber auch des 20. Jahrhunderts hat die gesellschaftlichen Strukturen mittels einer Theologie der Schöpfungsordnungen zu beschreiben versucht. Die menschlichen Ordnungen von Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Staat und Kirche gelten dieser als zwar geschichtlich wandelbar, doch ihrem Grundansatz her von Gott gegeben. Dieses System ist von Paul Tillich zu Recht als „Ursprungsmythos“ kritisiert worden. Eine Verbindung von Christozentrik, wie sie Karl Barth vertrat, und lutherischer Ordnungstheologie hat Dietrich Bonhoeffer über den Begriff des Mandats versucht. Demnach wären Ehe, Familie, Beruf, Staat und Kirche nicht von Natur aus, sondern im konkreten Lebensvollzug als Strukturen anzunehmen, in denen Gottes Wille und Anspruch hier und jetzt vernehmbar wird.

Ethischer Dezisionismus und christozentrischer Appell sind eine mögliche theologische Konsequenz aus der heute krisenhaft erfahrenen Pluralisierung der modernen Gesellschaft. Eine christozentrische

Kerygmata (Lehre vom verkündigten Christus im Gegensatz zum historischen Jesus) mag zwar universale ethische Geltungsansprüche erheben, bleibt aber de facto eine partikuläre Ethik.

Albert Schweitzer hat eine universalistische Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben angedacht, indem er formulierte: „Ich bin Leben, das Leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Doch Schweitzers Grundprinzip der Ehrfurcht vor dem Leben artikuliert lediglich ein Wollen, das zum Lebens- oder Selbsterhaltungswillen anderen Lebens in Konflikt geraten kann und letztendlich muss. Eine gewisse Fortsetzung findet dieser Ansatz im „Weltethos-Projekt“ des (ehemaligen) katholischen Theologen Hans Küng.

Die evangelische Sozialethik nach 1945 sucht die Vermittlung zwischen Schöpfungstheologie und modernen Sozialwissenschaften über den aus der katholischen Diskussion übernommenen Begriff der Institution. Der Begriff der Institution lenkt den Blick auf die theologische Anthropologie, d.h. auf die Voraussetzungen jeder Ethik zurück. Der anthropologische Grundansatz Erik Wolfs, eines der Hauptvertreter dieser Richtung, lautet demgemäß: „Der Mensch ist, um Mensch werden und Mensch bleiben zu können, angewiesen auf Institutionalität, auf Sozialität und Rationalität.“ Hinter solchen Aussagen stehen die Erkenntnisse der philosophischen Anthropologie, wie sie z.B. Arnold Gehlen vorgelegt hat; Gesellschaft wird als ein „System der Bedürfnisse“ aufgefasst, wie sie Georg Friedrich Hegel bezeichnet hat.

Nicht zuletzt auf der Basis dieser Erkenntnisse hat Helmut Thielicke eine Theologie des Kompromisses „im Zeichen der Weltverfallenheit“ entworfen. Faktisch ist für Thielicke alles Handeln „ein Kompromiss zwischen der göttlichen Forderung und dem, was die Gestalt dieser Welt, die Eigengesetzlichkeit ihrer Ordnungen und die vielfachen Pflichtenkollisionen zulassen“. Thielicke nimmt damit eine Unterscheidung auf, die bereits Dietrich Bonhoeffer in die Diskussion eingebracht hatte: die Unterscheidung zwischen dem Letzten, das Gott obliegt, und dem Vorletzten, in dem wir leben.

Eine besondere Rolle spielt in der evangelischen Ethik das Gewissen. Als 1529 deutsche Stände gegen Kaiser Karl V. für eine freie Verbreitung des Evangeliums eintraten und deshalb „Protestierende“ (bzw.

Protestanten)“ genannt wurden, beriefen sie sich – zum ersten Mal in dieser deutlichen Form in der politischen Geschichte – auf ihr *Gewissen*. Im 20. Jahrhundert ist der Begriff des Transmoralischen von Paul Tillich verwendet worden, um ein Gewissen zu bezeichnen, „das nicht aus Gehorsam gegenüber einem moralischen Gesetz urteilt, sondern auf Grund der Partizipation an einer Wirklichkeit, die den Bereich moralischer Gebote transzendiert. Ein transmoralisches Gewissen verleugnet nicht den moralischen Bereich, aber es wird durch die unerträglichen Spannungen in der Sphäre des Gesetzes darüber hinausgetrieben.“

Moderne Ansätze wie beispielsweise der des Wiener Systematikers Ulrich Körtner versuchen die Integration komplementärer Ansätze theologischer Sozialethik über den Begriff der Verantwortung. „Dieser scheint geeignet zu sein, die Aspekte einer Pflichtenethik mit denjenigen einer Güterlehre zu verbinden. Über den Verantwortungsbegriff kann aber auch das Thema einer Tugendlehre erschlossen werden, das sowohl für einen pflichtenethischen wie einen strebensethischen Ansatz der Ethik von Belang ist.“ (Körtner)

Dabei ist jedoch auch festzustellen, dass der Verantwortungsbegriff zwar die Dimension menschlichen Handelns in seiner sozialen Komponente wahrnimmt, er jedoch für eine Begründung einer umfassenden Sozialethik unzureichend ist. Eine theologische Verantwortungsethik kann seine evangelische Perspektive nur aus einer paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre gewinnen. Das Ziel der Rechtfertigung ist ein neues Verständnis der menschlichen Geschöpflichkeit. Indem das gestörte Verhältnis zu Gott durch Gott selbst voraussetzungslos wieder hergestellt wird, gewinnt der Mensch auch ein neues Verhältnis zu seiner Mitwelt.

3. Themenfelder theologisch fundierter Ethik

Ethische Lehren im Sinne einer Soziallehre haben die verschiedenen Kirchen und Gruppen seit den Anfängen des Christentums entwickelt und vertreten. Von Anfang an ist die Stellung der Christen zu Arbeit, Eigentum, Ehe und Staat ein Thema christlicher Ethik. Es geht aber nicht nur um die Stellung des Einzelnen zu den genannten Einrichtungen und Lebensformen, sondern auch um das Verhältnis von Kirche – als

Gemeinschaft der Christen - und Welt und die Stellung des Einzelnen in beiden Lebensbereichen.

Zu den klassischen, oben genannten Themenbereichen kommen heute beispielsweise noch Fragen rund um die Medizinethik in Verbindung mit Biomedizin und Genetik oder der Wirtschaftsethik im Zeichen der zunehmenden Entgrenzung und Globalisierung. Aus den zahlreichen Themenfeldern einer christlich-theologischen Ethik werden in weiterer Folge nur jene näher angesprochen, die mehr oder weniger direkt mit einer Militäretik in Verbindung stehen. Es können hier auch keine fertigen Entwürfe angeboten (dafür ist auch schon der Platz zu knapp), sondern nur auf einzelne Punkte hingewiesen werden. Eine ausführlichere Darstellung ausgewählter Themenfelder erfolgt in weiterer Folge des vorliegenden Werkes.

3.1. Politische Ethik/Staatsethik

Das frühe Christentum und der Staat

In den biblischen Texten über den Staat geht es nicht um eine systematische Staatstheorie, sondern um die Verarbeitung geschichtlicher Erfahrungen mit Staat und Herrschaft im Horizont der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Das neue Testament reflektiert die innerjüdische Diskussion über Widerstand oder Akzeptanz der römischen Besatzungsmacht und stellt die Frage, wie sich die Christen gegenüber dem heidnischen Staat verhalten sollen. Staatliche Gewalt wird mit dem Hinweis auf den Gehorsam Gott gegenüber zwar relativiert, aber trotz Kreuzigung und bereits beginnender Christenverfolgungen nicht generell abgelehnt.

Vor ganz anderen Fragen und Herausforderungen sahen sich die Christen, als das Christentum im 4. Jahrhundert sogar römische Staatsreligion wurde. Augustinus antwortet mit einem großen systematischen Werk über das geschichtliche Gegen- und Ineinander von *civitas Dei* und *civitas terrena* („Staat Gottes“ bzw. „irdischer Staat“). Mit diesen Begriffen soll das Verhältnis von Kirche und Staat erhellt werden, sie dürfen aber nicht mit ihnen identifiziert werden.

Geschichtlich begründete Unterschiede im Verhältnis der einzelnen Konfessionen zum Staat

Im oströmischen Reich entwickelte sich ein sehr enges Verhältnis zwischen kirchlicher und staatlicher Führung („Cäsaropapismus“). Reich und Kirche sollten die gleiche Ausdehnung haben; der Kaiser griff fast nach Belieben in kirchliche Belange ein, der Patriarch musste seine kirchliche Herrschaftsgewalt mit dem Kaiser zumindest teilen und hatte kaum politisches Gewicht. Nach diesem Verständnis war es folgerichtig, dass jeder Staat mit orthodoxer Mehrheit eine – und nur eine – eigene unabhängige Kirche haben sollte. So entstanden während und auch nach dem Ende des oströmischen Reichs zahlreiche orthodoxe Nationalkirchen (z.B. Serbisch-Orthodoxe, Russisch-Orthodoxe, Bulgarisch-Orthodoxe Kirche).

Im Westen konnte sich der Papst nach dem frühen Ende des weströmischen Reichs im 5. Jahrhundert als mächtiger politischer Akteur neben den weltlichen Herrschern profilieren. Der Kampf um die politische Vorherrschaft in Europa zwischen Papst und deutschem Kaiser erreichte im Mittelalter im so genannten Investiturstreit seinen Höhepunkt. In weiterer Folge ging zwar die weltliche Macht des Papstes wieder zurück, eine weitgehende Autonomie und Distanzierung der Bereiche von Kirche und Staat waren aber die Folge dieser Auseinandersetzungen.

Die europäische mittelalterliche Philosophie begegnete den aktuellen Herausforderungen (Frage nach der politischen Oberhoheit und der Kompetenz der Kirche in Belangen weltlicher Herrschaft) im Rückgriff auf antike Staatsphilosophie, biblische Ansätze und Augustinus. Als natürliche Gemeinschaft, die dem Gemeinschaftswesen des Menschen entspricht, konnte der Staat naturrechtlich und schöpfungstheologisch begründet werden. Dieser Ansatz setzte sich vor allem deshalb durch, weil er sich gut an die konkrete Situation der jeweiligen Zeit anpassen ließ, weil er staatlichem Omnipotenzstreben kritisch gegenüberstand und Kriterien für einen ethisch verantwortbaren Widerstand gegen die Staatsgewalt an die Hand gab.

Auf katholischer Seite wurde diese Lehre in der spanischen Spätscholastik (Suarez), von Papst Leo XIII. (Ende des 19. Jahrhunderts)

sowie vom Zweiten Vatikanischen Konzil weiterentwickelt. Sie geht davon aus, dass der Staat in der natürlichen Hinordnung der Menschen auf Gemeinschaft begründet ist. Was ein Staat überhaupt ist, wozu er gut ist und dass er notwendig ist, kann von den Menschen mithilfe natürlicher Vernunft eingesehen werden. Der Staat als solcher gründet in der Schöpfungsordnung, nicht im Sündenfall und ist somit ursprünglich gut. Der konkrete Staat und seine konkrete Form sind hingegen nicht notwendig. Sie beruhen auf einer Willenseinigung der Menschen. Zweck des Staates ist die Sicherung des Gemeinwohls, die Sorge um Frieden und Gerechtigkeit. Die Bürger sind auch zum Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt verpflichtet, aus Gewissensgründen dürfen sie aber Widerstand leisten, notfalls sogar mit Waffengewalt.

Am Beginn der Neuzeit stehen die Entwicklung der modernen Nationalstaaten mit zentraler Verwaltung und die religiöse, geistige und politische Revolution, die die Reformation in Europa auslöste.

Der Reformator Martin Luther betonte in Anknüpfung an Augustinus, dass der Christ zwei voneinander streng zu unterscheidenden Reichen angehört (Zwei-Reiche-Lehre). Dem weltlichen Reich steht die Obrigkeit vor, die von Gott eingesetzt ist, aber keiner Legitimation durch die Kirche bedarf und selbständig und vernunftgemäß agiert. Ihre Aufgabe ist es, die Übeltäter zu bekämpfen und den Frieden zu sichern. Ihr ist in weltlichen Belangen unbedingter Gehorsam zu leisten. Ein anderer bedeutender Reformator, Jean Calvin, errichtete in Genf einen Gottesstaat nach strengem religiösen Recht.

Der Augsburger Religionsfriede leitete nach den Reformationskriegen mit seiner politischen Kompromissformel, nach der der Landesherr die Religion (katholisch oder protestantisch) bestimmen sollte, eine Zeit konfessionell relativ homogener Staaten ein: Wer die Religion seines Landesherrn nicht annehmen wollte, sollte auswandern. In der Folge kam es in vielen europäischen protestantischen Staaten zu der Herausbildung von Nationalkirchen mit dem Landesherrn an der Spitze.

Christentum, demokratischer Staat und internationale Ordnung

Nachdem früher die Monarchie als beste Staatsform angesehen wurde, bekennen sich heute fast alle christlichen Kirchen zur Demokratie als bevorzugter Staatsform. Sie tun sich damit deswegen auch nicht schwer, weil sie von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen vor Gott ausgehen und weil in der Theologie auch die konkrete monarchische Herrschaft nicht mit einer direkten Einsetzung durch Gott, sondern mit der Willenseinigung der Bürger zumindest an ihrem Beginn begründet wurde. Die demokratische Staatsform ist nach Ansicht der Kirchen heute am besten in der Lage, die Freiheit ihrer Bürger und eine gerechte staatliche Ordnung zu gewährleisten.

Dass eine internationale Rechtsordnung nötig ist, um das universale Gemeinwohl, Frieden und Gerechtigkeit zu fördern, ist eine Einsicht, die dem Christentum als Religion mit universaler Blickrichtung selbstverständlich entgegen kommt: Alle Menschen sind von Gott erschaffen und alle Menschen auch von Christus erlöst worden. Die zentralen ethischen Grundsätze des Christentums - Gerechtigkeit, Liebe und Vergebung - können in keiner Weise auf einen beschränkten Personenkreis reduziert werden, sondern greifen immer auf die ganze Menschheit aus. Die Menschheit wird so vielfach mit einer Familie verglichen, deren Glieder aufeinander angewiesen und füreinander verantwortlich sind. Wie diese internationale Ordnung auszusehen habe, darüber gibt es noch keinen Konsens. Ein Weltstaat birgt zu viele Gefahren; die Organisation der Vereinten Nationen ist ein sehr begrüßenswertes Instrument, weil sie fast alle Staaten der Welt in einem gemeinsamen Forum versammelt. Sie bedarf aber jedenfalls einer grundlegenden Reform, um ihre Aufgaben (besonders Verhinderung von bewaffneten Konflikten, Schaffung eines gerechten Friedens) effizienter erfüllen zu können.

3.2. Kriegs- und Friedensethik

Die erste Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1948 in Amsterdam stellte fest: „*Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!*“ Sie berief sich inhaltlich dabei auf das biblische Zeugnis. Doch auch die Bibel, die die Welt aus der Perspektive des Hereinbrechens des Gottes-

reiches sieht, kann nicht umhin, eine grundsätzliche Gewaltbereitschaft der Menschen festzustellen.

Immer wieder begegnet der Einwand, es sei blasphemisch, Kriege oder den Einsatz von Militär auf den Willen Gottes zurückzuführen und religiös zu legitimieren. Eine theologische Legitimation von Kriegen – d.h. als heilige Kriege, wie dies bei den Kreuzzügen geschah –, verbietet sich in jedem Fall. Ethik aber setzt voraus, dass Entscheidungen über Krieg und Frieden von den Menschen zu verantworten sind, die sich vor Gott rechtfertigen müssen und gerade nicht unreflektiert auf den Willen Gottes berufen dürfen. Dass Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll, besagt folglich, dass die Entscheidung für oder gegen militärische Maßnahmen in jedem Fall die eigene Entscheidung des Menschen und nicht die Entscheidung Gottes ist. Eben darum aber bedarf es einer ethischen Rechtfertigung einer militärischen Gewaltanwendung, weil andernfalls die Frage von Krieg und Frieden ausschließlich auf eine juristische und politische Ermessensfrage reduziert wird.

Berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang der Satz aus der Pastoralkonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et Spes*“ (Nr. 79), wo es heißt: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.“

Der Soldat verändert – so verstanden – seinen Charakter vom Zerstörer zum „*Miles protector*“, zum Beschützer; diese Veränderung entspricht durchaus auch dem Soldatenbild der Gegenwart unter den geänderten sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen.

Im Laufe der Menschheitsgeschichte wurde immer wieder nach Möglichkeiten der Gewaltregulierung, -minimierung und -legitimierung gesucht. Im Laufe der Geschichte der theologischen wie auch der philosophischen Ethik ist dabei die *Bellum-Iustum*-Theorie (Lehre/Theorie vom gerechten/verantwortbaren Krieg) der einflussreichste Entwurf. Seine Unterscheidung zwischen *ius ad bellum* (Recht, einen Krieg zu führen) und *ius in bello* (dem Recht im Krieg selbst) ist Grundlage auch der modernen völkerrechtlichen Regelungen. Bekannt geworden ist auch Immanuel Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“.

Nach dem Schrecken zweier Weltkriege und der atomaren Gesamtbedrohung des Lebens entwickelte sich ein radikaler Pazifismus, der jedoch die Gewaltbereitschaft des Menschen außer acht ließ und damit kein realisierbares Konzept darstellte.

In einer gewissen Abgrenzung von der „Lehre vom gerechten Krieg“ wurde jedoch seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts gerade im deutschen Sprachraum eine „Lehre vom gerechten Frieden“ entwickelt. „In der Zielsetzung christlicher Ethik liegt nur der Friede, nicht der Krieg.“ Auf diese Formel brachte bereits 1981 die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Frieden wahren, fördern und erneuern“ den friedensethischen Grundkonsens der christlichen Kirchen. Die Stellungnahme des Rates der EKD „Friedensethik in der Bewährung“ vom September 2001 hat diese Formel bekräftigt.

Mit inhaltlich sehr ähnlichen Ausführungen dazu hat im Jahr 2000 die (katholische) Deutsche Bischofskonferenz ein Hirtenwort mit dem Titel „*Gerechter Friede*“ veröffentlicht. Es ist ein sehr umfassendes Dokument über die Herausforderungen des Friedens und seiner spezifischen Grundlagen. Die Bischöfe erachten angesichts der veränderten politischen Lage in Europa eine ethisch begründete Neuorientierung der Friedenspolitik für notwendig. Es gehe nicht mehr darum, von der faktischen Gewalt bzw. Gewaltandrohung auszugehen und zu versuchen, sie durch die Aufstellung von Kriterien zu begrenzen und so zu humanisieren, wie das die Lehre vom Gerechten Krieg tat, sondern darum, den Frieden noch deutlicher ins Zentrum des Denkens zu stellen und zu fragen, unter welchen Bedingungen ein gerechter Friede möglich ist.

Das Problem ist jedoch komplexer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Was bedeutet es praktisch, wenn festgestellt wird: „In der Zielsetzung christlicher Ethik liegt nur der Friede, nicht der Krieg“? So griffig die Formel erscheint, so unpräzise ist doch schon allein der Friedensbegriff, der ebenso mehrdeutig geworden ist wie der Kriegsbegriff – wie die breite Literatur über „neue Kriege“ und Terrorismus zeigt –, seit die Überwindung der Ost-West-Trennung eine Dynamisierung der sicherheitspolitischen Situation mit sich gebracht hat. Das breit gewordene Einsatzspektrum auch des Österreichischen Bundesheeres macht dies ja auch deutlich.

Was seine politischen Konnotationen betrifft, so hat die neuzeitliche Entwicklung dazu geführt, dass sich das Friedensverständnis heute weniger am politisch-rechtlichen Begriff des Friedens als am Begriff der Sicherheit orientiert. Unter Frieden im politisch umfassenden Sinn wird ein Zustand verstanden, in welchem Sicherheit herrscht, die auf dem Gewaltmonopol des Staates und einer internationalen, völkerrechtlich abgestützten Friedensordnung beruht. Dass diese internationale Friedensordnung aber alles andere als stabil ist, zeigen sehr deutlich die politischen Entwicklungen der letzten Jahre.

Der Friedensbegriff ist aber in Geschichte und Gegenwart auch ein religiöser Terminus. Er bezeichnet nicht nur einen innerweltlichen Zustand völliger Harmonie, sondern auch das individuelle Heil, den Zustand eines Lebens im Einklang mit Gott und mit sich selbst, der Ruhe und inneren Ausgeglichenheit.

Auch wenn spätestens durch die Ausweitung des Friedens- bzw. Kriegsbegriffes die *Bellum-Iustum-Theorie* brüchig geworden ist, so stellt sich die Frage dennoch, inwieweit eine christliche Lehre vom verantwortbaren Krieg nicht notwendig bleibt und entsprechend den friedenspolitischen Herausforderungen am Beginn des 21. Jahrhunderts weiterentwickelt werden muss. Die friedensethischen Stellungnahmen der letzten Jahre räumen ein, dass im Konfliktfall Recht auch mit Mitteln der Gewalt durchgesetzt werden muss. Faktisch bedeutet dies allerdings, dass damit die Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen der Lehre vom gerechten Frieden wiederkehrt. Auf jeden Fall aber ist zu beachten, dass Begriffe wie „Krieg“ und „Frieden“, „Neue Kriege“, „asymmetrische Bedrohungen“ oder „Terrorismus“ sorgfältiger gebraucht werden müssen als bislang.

Wohl müssen neue Ansätze entwickelt werden, die der hohen Dynamik der gegenwärtigen sicherheitspolitischen Weltlage entsprechen, wobei diese dann wohl auch auf die jeweilige staatliche Situation heruntergebrochen werden muss.

Soldatenverbände auch aus Österreich haben dies in verschiedenen Erklärungen versucht: Am 15. November 2000 hat in Rom die Generalversammlung des Apostolats Militaire International (AMI) eine Erklärung zum Thema „Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahr-

tausends“ präsentiert; ein inhaltlich paralleles, nur konfessionell akzentuiertes Dokument wurde von der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten in Österreich (AGES) am 11. April 2002 unter dem Titel „Der christliche Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz“ verabschiedet.

3.3. Menschenrechte

Die geistigen Grundlagen der Menschenrechte gehen auf die griechisch-römische Philosophie der Antike und jüdisch-christliches Denken zurück. Der Beitrag des Christentums lag vor allem im Personbegriff und in der Überzeugung, dass alle Menschen vor Gott gleich sind. Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit wurden diese Grundlagen von Philosophie, Theologie und Naturrechtslehre weiterentwickelt. Politische Bedeutung erlangten sie aber erst zur Zeit der Aufklärung. Die politische Formulierung der Menschenrechte wurde durch Zugeständnisse vorbereitet, die mittelalterliche Herrscher den Adeligen, Bürgern oder Volksvertretungen machen mussten, sowie durch Forderungen nach Religionsfreiheit während der Reformation. Die ersten rechtlich wirksamen Menschenrechtserklärungen erfolgen im Zuge von Freiheitsbewegungen im späten 18. Jahrhundert: in den USA, die sich gerade vom Mutterland England gelöst hatten (Unabhängigkeitskrieg) und in Frankreich während der Revolution. In der Folge fanden Formulierungen von Menschenrechten Eingang in die meisten europäischen Verfassungen.

Die Kirchen in Europa verhielten sich zunächst reserviert, vor allem wegen der religionsfeindlichen Auswüchse der französischen Revolution und grundsätzlicher politischer Bedenken. Erst im 20. Jahrhundert, besonders unter dem Eindruck der Auswüchse ideologischer Willkürherrschaft, konnten sie die Menschenrechte vorbehaltlos akzeptieren und in das eigene ethische bzw. soziale Denken integrieren.

Die christlichen Gemeinschaften gehören heute zu den einflussreichsten Verteidigern der Menschenrechte und tragen durch ihr humanitäres und karitatives Engagement in bedeutendem Ausmaß zu ihrer Verbreitung bei.

3.4. Das „Projekt Weltethos“

Im Jahr 1990 hat der (ehemalige) katholische Theologe Hans Küng sein Weltethos-Projekt unter großer medialer Anteilnahme vorgelegt. Er setzt damit eine Reihe von ethischen Entwürfen – z.B. von Albert Schweitzer – fort, die versucht haben, den universalen Geltungsanspruch der Ethik, wie er zunächst von Immanuel Kant vorgelegt wurde, neu zu formulieren.

Hans Küng geht dabei bewusst wieder den Weg einer Einbeziehung der Religion. Sein „Projekt Weltethos“ sieht sich damit jedoch nicht nur mit dem Pluralismus der Ethiken, sondern auch dem der Religionen konfrontiert.

Unbeschadet der Konkurrenz ihrer Weltdeutungen und Heilserwartungen hält Küng die Religionen für die Entwicklung eines Weltethos für unentbehrlich, weil einzig sie „die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtungen begründen“ können. Sie können dies aber nach Küngs Überzeugung deshalb, weil sie in einem gemeinsamen Grundethos konvergieren, dessen oberste Maxime die so genannte „Goldene Regel“ („Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu!“; oder positiv: „Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen!“) ist. In ihr konvergieren nach Küng aber auch die Religionen und die gegenüber der Religion autonome Philosophie der europäischen Neuzeit. Kants kategorischer Imperativ ist nichts anderes als eine „Modernisierung, Rationalisierung und Säkularisierung“ der Goldenen Regel, neben der Küng vier Maximen elementarerer Menschlichkeit gefunden zu haben glaubt, die von sämtlichen Religionen vertreten werden:

Du sollst keine Unschuldigen töten!

Du sollst nicht lügen oder Versprechen brechen!

Du sollst nicht die Ehe brechen oder Unzucht treiben!

Du sollst Gutes tun!

Diese Imperative hält Küng für „so etwas wie ...Grundsäulen eines gemeinsamen Katalogs von Lastern und Tugenden, der sich an der

christlichen Lehre von den sieben Hauptsünden und vier Kardinaltugenden orientiert“ (Küng).

So bestechend die Gedanken auf den ersten Blick auch aussehen mögen, so fundamental kann daran Kritik geübt werden. Dass die Weltdeutungen und Menschenbilder der großen Religionen miteinander konkurrieren, dass sie einander teilweise sogar widersprechen, hält Küng für keinen überzeugenden Einwand gegen sein Projekt: „Nicht auf verschiedene theoretische Bezugssysteme kommt es im Weltethos letztlich an, sondern auf das, was ganz praktisch im gelebten Leben getan oder unterlassen werden soll.“

Dass es angesichts der Globalisierung der Probleme zu einem weltweiten Dialog kommen muss, dürfte unbestritten sein, dass auch Angehörige der verschiedenen Religionen in Notsituationen Hilfe leisten, ist ebenfalls außer Frage, ob die Religion aber deshalb ein gemeinsames ethisches Fundament bildet, ist allerdings fraglich.

Die von Küng formulierten Maximen elementarer Menschlichkeit erzeugen lediglich den Schein einer Konvergenz, die sich auflöst, sobald jemand fragt, wie diese Maximen in den einzelnen Religionen und im ethischen Konfliktfall gefüllt werden. Was soll es beispielsweise heißen, dass man keinen Unschuldigen töten darf? Woran bemessen sich für die Angehörigen der verschiedenen Religionen Schuld oder Unschuld eines Menschen? Hat die islamische *Scharia* recht oder unrecht, wenn sie den Übertritt vom Islam zum Christentum als todeswürdiges Verbrechen einstuft? Welche Konsequenzen sind aus dem Verbot des Ehebruchs zu ziehen? Ist es religiös akzeptabel, dass Ehen geschieden werden? Oder ist die Ehe, wie es der christlichen Tradition entspricht, als unauflöslich zu betrachten? Auch bestehen zwischen einem christlichen Eheverständnis, das die strikte Monogamie propagiert, und Modellen der Polygamie erhebliche Unterschiede.

Gerade die zwischen den Religionen bestehenden Differenzen in der Menschenrechtsfrage zeigen deutlich, wie schnell Küngs Weltethos an seine Grenzen stößt, sobald nach der ethischen Konkretisierung seiner allgemeinen moralischen Maximen gefragt wird. Küng erklärt den Menschen zum Ziel und Kriterium einer universalen Verantwortungsethik; sein Humanismusbegriff aber meint die „Grundwerte und Grund-

überzeugungen der Französischen Revolution“ (Küng). Dass diese jedoch für alle Weltreligionen konsensfähig sind, muss bezweifelt werden.

3.5. Christliches Soldatenbild

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wurde der Soldatendienst von vielen Christen grundsätzlich abgelehnt, weil er für die feindliche römische Staatsgewalt stand, die die Christen verfolgte. Als das Christentum zur dominierenden Religion im römischen Staat wurde und auch viele Menschen Soldaten werden wollten, stand man vor der Frage, ob sich Soldatendienst und Christentum nicht von vornherein ausschließen. Die Überzeugung setzte sich durch, dass Soldaten sehr wohl gute Christen sein können. Dieser Ansicht sind auch heute die meisten christlichen Kirchen.

Der christliche Soldat ist kein bloßes Instrument zwischenstaatlicher Gewalt, sondern erfüllt seinen Dienst für seine Mitbürger und dadurch auch für alle Menschen: Sein oberstes Ziel ist der Friede, er sorgt für Sicherheit und verteidigt Freiheit und rechtsstaatliche Ordnung.

Im Einsatz bemüht er sich, die Menschenwürde auch seiner Gegner zu beachten, er orientiert sich an den Grundsätzen der Menschenrechte und hält sich an die Bestimmungen des humanitären Völkerrechts.

Er kümmert sich um seine Kameraden und Untergebenen, begegnet ihnen mit Gerechtigkeit und behandelt Menschen anderer Nationalitäten, Religionen und Kulturen mit Respekt.

Dass er dabei in Kauf nimmt, bei diesem Dienst an seinen Mitmenschen notfalls auch seine Gesundheit und sein Leben zu riskieren, ist eine ganz besondere Form der christlichen Nächstenliebe.

Er bemüht sich, seine Aufträge professionell und gewissenhaft zu erfüllen und erkennt die Notwendigkeit einer effizienten Befehlsstruktur an. Die letzte Instanz für alle seine Handlungen bleibt aber das Gewissen. Befehle, die gegen sein Gewissen, die Grundsätze des Völkerrechts und die Menschenrechte verstoßen, sind nicht auszuführen.

Literaturhinweise

- Apostolat Militaire International (AMI): Der katholische Soldat am Beginn des 3. Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz, Erklärung der AMI-Hauptversammlung vom 15. November 2000 in Rom, Wien 2001
- Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten im Bundesheer (AGES): Der christliche Soldat am Beginn des dritten Jahrtausends. Selbstverständnis, Selbstdarstellung und Akzeptanz. Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Soldaten im Bundesheer (AGES) vom 11. April 2001, Wien 2002
- Blaschke, Peter H. (Hrsg.): De officio. Zu den ethischen Herausforderungen des Offiziersberufs, hrsg. im Auftrag des Evangelischen Militärbischofs vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr, Leipzig 2000
- Deutsche Bischofskonferenz: Gerechter Friede (Hirtenschreiben, Erklärungen Nr. 66), Bonn 27. September 2000
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Frieden wahren, fördern und erneuern, Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1. Auflage, Gütersloh 1981
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik, Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 48), 3. Auflage, Hannover 2001 (1994)
- Fischer, Johannes: Theologische Ethik, Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2001
- Frey, Christopher: Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, 2. Auflage, Gütersloh 1994
- Hertz, Anselm (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik, 3 Bde., Freiburg 1993
- Hunold, Gerfried W.: Lexikon der christlichen Ethik, 2 Bde., (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg 2003

- Körtner, Ulrich H.J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999
- Küng, Hans: Projekt Weltethos, 3. Auflage, München 1991
- Nagel, Ernst Josef: Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente, Stuttgart 1997
- Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, 2 Bde., Stuttgart 1990
- Thielicke, Helmut: Theologische Ethik, 2 Bde., 3. Auflage, Tübingen 1965
- Wolf, Erik: Sozialethik. Theologische Grundfragen, 3. Auflage, Göttingen 1988

Die Antike (*Christian Wagnsonner*)

„Antike“ wird die Zeit des griechisch-römischen Altertums von den Anfängen in Griechenland bis zum Zerfall des weströmischen Reichs und der Völkerwanderung (ca. 1100 v. Chr. bis 5. Jahrhundert n. Chr.) genannt.

Während dieser Zeit entwickelte sich eine hoch stehende, recht einheitliche und gut dokumentierte Kultur, die das Leben vor allem Europas bis heute entscheidend geprägt hat. Die Antike war nicht nur eine Zeit der Hochblüte von Kunst (Bildhauerei), Architektur, Technik und Literatur; es gehen auch zahlreiche kulturgeschichtliche und wissenschaftliche Errungenschaften auf diese Zeit zurück, ohne die die moderne (europäische) Kultur nicht denkbar wäre. Das rege und innovative politische Leben in den griechischen Stadtstaaten und der römischen Republik führte zur Entstehung demokratischer Strukturen, zu ihrer radikalen Übersteigerung (Ochlokratie) und zum Umschlag in deren Gegenteil: Tyrannenherrschaft und Gottkaisertum. Nicht zuletzt haben die griechischen Philosophen Sokrates, Platon, Aristoteles und ihre Nachfolger – zum Teil über den Umweg der islamischen Kultur – Denken, Lebensart und auch die politische Geschichte Europas maßgeblich mitbestimmt.

Der Beginn der griechischen Antike wird in der Regel mit der Wanderung der Dorer und Nordwestgriechen auf die griechische Halbinsel (13. – 11. Jahrhundert) angesetzt. Im Lauf der folgenden Jahrhunderte entwickelte sich die Form der Polis (Stadtstaat), die grundbesitzende Aristokratie erstarkte. Überbevölkerung und Unruhen führten ab dem 8. Jahrhundert zur Auswanderung vieler Griechen in andere Mittelmeerregionen (griechische Kolonisation) und zur Verbreitung griechischer Kultur. Der Aufstieg von Kaufleuten und Handwerkern und ihr Kampf um politische Mitsprache (gemeinsam mit den Kleinbauern) führte in vielen Stadtstaaten zur Entstehung von Tyrannenregimen. Während der Blütezeit der Stadtstaaten im 5. Jahrhundert setzte sich die Demokratie durch, die Perser konnten zurückgeschlagen werden. Literatur, Kunst und Philosophie erlebten ihren Höhepunkt. Die Eroberungen des Makedoniers Alexander brachten griechischen Geist und Kultur bis nach

Nordindien. Aus der Verschmelzung mit der Kultur der orientalischen Völker entstand der Hellenismus, die Philosophie gliederte sich in die Einzelwissenschaften Philologie, Mathematik, Geographie, Astronomie und Musik auf.

Die Stadt Rom, zunächst unter dem kulturellen Einfluss der Etrusker, konnte bis zur ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. die Vorherrschaft über die italische Halbinsel erringen. In den folgenden Jahrhunderten eroberten die Römer den gesamten Mittelmeerraum und übernahmen die griechisch-hellenistische Kultur, freilich auf ihre eigene, römische, Weise. Die wahrscheinlich bedeutendste eigenständige Errungenschaft der Römer war die Rechtswissenschaft.

In die politische und soziale Umbruchszeit des 6. vorchristlichen Jahrhunderts fallen auch die Anfänge der griechischen Philosophie.

Die so genannten Vorsokratiker, eine Sammelbezeichnung für die griechische Philosophie vor Sokrates, gehen über die traditionellen mythologischen Vorstellungen hinaus, nach denen Götter fast wie Menschen fühlen und handeln. Sie interessieren sich für die Frage nach dem Urstoff oder Urgrund des Seienden. Diesen Urstoff finden sie z. B. in bestimmten Ur-Elementen (Wasser, Luft, Unbegrenztes) oder in deren Kombinationen. Nach Demokrit besteht er aus sehr kleinen, unteilbaren, ewigen, aber ungleichen Teilen, die sich zu festen Körpern oder auch zu der Seele eines Menschen zusammenfügen. Für die Eleaten ist das Seiende das Eine, Unveränderliche, während Heraklit das Seiende im ständigen Werden begriffen sieht. Die Sophisten, eine sehr „moderne“ Strömung, gehen von der Relativität aller Erkenntnis aus und stellen den Menschen in das Zentrum ihrer Betrachtungen.

Zur Schlüsselfigur antiker Philosophie und Ethik sollte Sokrates werden, der auf dem Marktplatz Passanten in Gespräche verwickelte und durch konsequente Fragen zum Grund ihres Wissens vom guten Leben vorzudringen versuchte. Sokrates hat selbst keine Werke hinterlassen, ist aber zur Hauptfigur der Werke seines Schülers Platon geworden, die in Form von Dialogen des Sokrates mit verschiedenen Gesprächspartnern verfasst sind. In den frühen Dialogen suchen die Gesprächspartner am Ende das Weite, sobald sie merken, dass sie nicht wissen, sondern nur zu wissen meinten: Ihr Wissen hält der bohrenden Frage nach dem „Was ist

es“ nicht stand. Sokrates ist auch nicht zufrieden, denn ihm geht es nicht um „Show“ oder Bloßstellung, sondern im Gegensatz zu den Sophisten um sicheres Wissen darum, was Tugend und was das gute Leben im eigentlichen Sinne ist. Platons eigene Konzeption findet sicheres Wissen in den „Ideen“. Sein Schüler Aristoteles, ein Lehrer Alexanders des Großen, entwickelt ein umfassendes System menschlichen Erkennens. Seine Begriffe prägen die philosophische Sprache bis heute. Er interessiert sich für Grundlagen der Philosophie, Logik und Erkenntnistheorie ebenso wie für Physik, Poetik, Ethik und Politik. Während Platon in erster Linie danach fragt, was das Gute ist und wie wir es erkennen können, fragt Aristoteles in seinen Ethikabhandlungen, auf welche je konkreten Weisen die Menschen die Glückseligkeit, nach der alle Menschen streben, erreichen können.

Die Zeit des Hellenismus ist von einem Nebeneinander vieler gegensätzlicher philosophisch-ethischer Schulen gekennzeichnet, die aber alle auf platonisch-aristotelisches Gedankengut zurückgehen. Die Skepsis behauptet, dass es keine gesicherte Erkenntnis gibt und fordert in ihrer radikalsten Form dazu auf, sich aller Urteile über die Dinge zu enthalten. Ziel der stoischen Ethik ist das freie, tugendhafte Leben durch Kontrolle der eigenen Affekte im Einklang mit der Weltvernunft. Epikur hingegen geht davon aus, dass die Lust, die Freiheit von Schmerz und Furcht, das höchste Ziel im Leben ist.

Um die Zeitenwende entstanden unter griechischem und orientalischem Einfluss zahlreiche gnostische Erlösungslehren. Sie gingen von einem strengen Dualismus zwischen Materie und Geist aus und forderten nicht selten eine strenge asketische Praxis, die allein zu einer Loslösung von der Materie führen könne. Die „heidnischen“ Philosophenschulen wie z.B. die Gnosis verloren mit der Verbreitung des Christentums und seinem Aufstieg zur Staatsreligion zunehmend an Bedeutung. Die Verbindung hellenistischer und neuplatonischer Philosophie mit dem Christentum während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sollte hingegen für die weitere geistesgeschichtliche Entwicklung Europas bestimmend werden.

1. Politische Ethik der biblischen Schriften

(Karl-Reinhard Trauner)

Die Bibel, die in der christlichen Welt in der Regel als ein Buch gedruckt wird, umfasst in Wirklichkeit eine ganze Bibliothek. Sie enthält insgesamt 77 „Bücher“ unterschiedlichen Umfangs: 39 Schriften des Alten Testaments, 27 Schriften des Neuen Testaments und elf so genannte Spätschriften des Alten Testaments, wobei „Testament“ keine letztwillige Verfügung (wie im heutigen Sprachgebrauch) bedeutet, sondern „Bund“.

Der Name „Bibel“ leitet sich von der syrischen Hafenstadt Byblos (heute im Libanon) ab, die durch die Verarbeitung und den Vertrieb von Papyrus so berühmt war, dass „*biblos*“ im Griechischen zum Wort für „Buch“ wurde und die „Bibel“ die Bezeichnung für das „Buch der Bücher“ war.

Die Bibel ist nicht „vom Himmel gefallen“, sondern entstand in einem langen Entwicklungs- und ständigen Überarbeitungsprozess aus verschiedener mündlicher und schriftlicher Überlieferung, bis sie im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. ihre heutige Textform erhielt.

Von keinem der biblischen Schriftsteller ist – wie bei den allermeisten antiken Schriften auch – eine Originalhandschrift erhalten. Die Weitergabe und Verteilung ihrer Schriften geschah durch händisches Abschreiben. Die ältesten erhaltenen alttestamentlichen Handschriften stammen aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. (in Qumran gefunden), die ältesten des Neuen Testaments aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Die Bücher des Alten Testaments lassen sich in das Gesetz (die fünf Bücher Mose: Genesis bis Deuteronomium), die Geschichtsbücher (Josua bis Ester), die Lehrbücher (Job/Hiob bis Hoheslied) und die Prophetenbücher (Jesaja bis Maleachi) einteilen.

Die Sprache des Alten Testaments ist Hebräisch (bzw. in sehr geringen Teilen Aramäisch). Die Texte entstammen einem Zeitraum von rund 1.000 Jahren. Seine ältesten Texte sind etwa 1200 - 1050 v. Chr. ent-

standen (Ri. 5; 1. Mose 4, 23f.; 2. Mose 15, 21), die jüngsten (Danielbuch) im 2. Jahrhundert v. Chr.

Im Neuen Testament finden wir wiederum eine Art Geschichtsbücher: die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, die von Jesus Christus und seinem Wirken und von den ersten Christen erzählen. Dazu kommen die Briefe, die der Apostel Paulus und andere Lehrer der frühen Christenheit geschrieben haben, sowie als prophetisches Buch die Offenbarung an Johannes.

Das Neue Testament ist in *Koine-Griechisch* („Allgemeingriechisch“) abgefasst, der Umgangs- und Verkehrssprache jener Zeit. Die Schriften des Neuen Testaments liegen zeitlich zwischen dem 1. Thessalonicherbrief, der um das Jahr 50 entstand, und dem 2. Petrusbrief, verfasst in der Mitte oder der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Die Spätschriften des Alten Testaments sind Schriften, die nur in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der „Septuaginta“, nicht aber in seiner hebräischen Fassung enthalten sind. Sie sind im Wesentlichen im 2./1. Jahrhundert v. Chr. entstanden.

Die Bibel gilt für alle christlichen Kirchen gleichermaßen, die verschiedenen Übersetzungen basieren auf den gleichen Texten. Konfessionelle Unterscheidungen bestehen allerdings in der Anordnung der einzelnen Bücher in den Übersetzungen.

In einer säkularen Welt stellt sich die Frage nach der Relevanz biblischer Aussagen zur (Militär-) Ethik. Abgesehen davon, dass auch in Österreich nach wie vor eine deutliche Mehrheit der Österreicher einer christlichen Kirche angehört, ist unser abendländisch-westliches Denken – sowohl deklariert religiös, v.a. aber in säkularisierter Form – von den Werten der christlichen Tradition geprägt.

Das wohl wichtigste Beispiel ist das der Menschenrechte, die ohne ein christlich-humanistisches Menschenbild nicht verstanden werden können, was umgekehrt durch die Verständnislosigkeit gegenüber den Menschenrechten in manchen Kulturkreisen nur deutlich gemacht wird.

Aus der Entstehung der Bibel über einen Zeitraum von rund 1.500 Jahren ergeben sich auch Folgerungen für die Frage nach den ethischen Aussagen: Die Bibel stammt aus der vorkritischen Zeit und bietet dem-

entsprechend keine systematische Abhandlung, sondern ihre Schriften (v.a. die Briefe) behandeln konkret anfallende Probleme. Darüber hinaus sind die Texte rund 2000 bis 3000 Jahre alt und beschreiben die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen bzw. Entwicklungen.

1.1. Moralische Grundwerte der Bibel

Die Aussagen der biblischen Schriften sind nicht als Querschnitt zu sehen, sondern stellen selber eine Entwicklung dar. Die ethischen Aussagen der gesamten Bibel zielen jedoch auf die Beziehungsebene ab, und zwar einerseits zwischen den Menschen (was gewissermaßen auch die Beziehung zu sich selbst einschließt), andererseits zwischen Mensch und Gott. Beides ist nach biblischer Überzeugung nicht zu trennen.

In der Bibel findet sich diese Grundeinsicht zusammengefasst im so genannten „Doppelgebot der Liebe“, in dem Jesus auf Stellen des Alten Testaments zurückgreift. Die Verantwortung für die Welt und Gesellschaft fußt auf der Einsicht, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, der Mensch als sein Ebenbild zum Handelnden mit Gestaltungsverantwortlichkeit berufen ist.

Für das Zusammenleben der Menschen werden im Alten Testament v.a. drei Werte herausgestrichen: *Shalom* (normalerweise mit „Friede“ übersetzt), *Sedaqa* („Gerechtigkeit“) und *Ähmät* („Wahrheit“, „Treue“, „Zuverlässigkeit“). Im Neuen Testament werden diese Begriffe in der Liebe (Nächstenliebe, Gottesliebe) gebündelt und gesteigert.

Der am meisten verwendete der drei Begriffe, „*Shalom*“, bedeutet dabei „quitt sein“ im positiven wie negativen Sinn, „Ersatz leisten“ auch im Sinne von „Vergeltung üben“, und als Nominativ „Ganzheit“, „Unversehrtheit“, „Heil“, was sehr wohl im Gegensatz zu „Krieg“ steht. Es handelt sich also nicht um „Friede“, sondern eher um „Zu-Friedenheit“, Akzeptanz des Zustands, Ausgleich, Einvernehmen.

Die Grundwerte/-kategorien *Shalom* (Zufriedenheit), *Sedaqa* (Gerechtigkeit) und *Ähmät* (Wahrheit, Treue) sind keine Begriffe für einen starren Idealzustand, sondern regeln das Zusammenleben der Menschen, sind also Begriffe der Relation. Das Vorverständnis von

„Friede“ als „Abwesenheit von Krieg“ greift also zu kurz. Der „Friede“ wird hier nicht als ideale Größe bzw. absoluter Zustand definiert, sondern als realer Zustand, als „Zufriedenheit“ im Sinne einer Befindlichkeit, verstanden.

Kennt das Alte Testament auch keinen grundsätzlichen Pazifismus, so hat es doch – abgesehen vom deuteronomistischen Geschichtswerk – eine durchgehende pazifistische Grundhaltung. Der Krieg ist die schlechte Störung in Gottes guter Ordnung. Das Normale, das Gute, das Erstrebenswerte ist der Friede, der *Schalom*, das gute Leben miteinander, wenn „kein Schwert durchs Land geht“ (3. Mose 26, 6).

So ist das vitale Wehrverständnis des Alten Testaments abzugrenzen von jedem Heroismus, für den der Krieg einen Wert in sich selbst hat, eine besondere und höhere moralische Qualität. Das Alte Testament sperrt sich gegen eine solche Glorifizierung. Nirgendwo wird Krieg um des Krieges willen geführt. Der Krieg hat keinen Wert in sich selbst, er hat nur einen Zweck: die Wiederherstellung des Friedens.

Zur Erreichung dieser moralischen Vorgaben werden im Alten Testament Weisungen aufgesetzt. Da die Grundkategorien menschlichen Handelns religiös abgeleitet werden, sind auch diese Weisungen unter Bezug auf ihren göttlichen Ursprung legitimiert.

1.2. Soziale Regelungsmechanismen

Im Alten Testament findet sich eine Reihe von Regelungsmechanismen, die dazu dienen, das soziale wie politische Zusammenleben der Menschen und menschlichen Gemeinschaften nach christlichen Grundsätzen anzuleiten.

Ius talionis

Einer der ersten dieser Regelungsmechanismen, die wirksam wurden, ist das *ius talionis* („Recht auf Rache“). Es findet sich in vielen Gesellschaften, so im Codex Hammurabi (18. Jahrhundert v. Chr., Babylon) wie auch in der Bibel. Es handelt sich dabei nicht um eine Gewaltanordnung, sondern um eine Gewaltregelung im Sinne einer Gewaltengrenzung bei gleichzeitiger Gewaltakzeptierung, um eine Einschränkung der Blutrache.

Dieser Grundsatz entspricht dem, was – in positiver Form ausgedrückt – bis heute durch den Volksmund in der so genannten „Goldenen Regel“ ausgesprochen wird: „Wie ich Dir, so Du mir“.

Die Zehn Gebote – Das Verbot des Mordens

Einerseits ist der Mensch die Spitze der Schöpfung Gottes, andererseits wird versucht, moralisches Handeln durch Gesetze zu normieren. In diesem Bemühen sind die Zehn Gebote zu sehen. Das für die Fragen der Militärethik bedeutendste Gebot ist das 5. Gebot: „Du sollst nicht töten.“ (2. Mose 20, 13; vgl. 21, 12)

Das Verbot richtet sich gegen eine Tötung, die *Shalom*, *Sedaqa*, *Ähmüt* verletzt. Unter „Tötung“ ist hier also im Besonderen Mord und Totschlag zu verstehen.

1.3. Gott und sein Volk – die Erwählung als Basis politischer Ethik

Die „Landverheißung“ wird zum entscheidenden Angelpunkt des Jahweglaubens des Alten Testaments. Die Landnahme (Eroberung) des „Gelobten Landes“, verbunden mit der Befreiung aus der Ägyptischen Knechtschaft, ist getragen von der Überzeugung, das „ausgewählte Volk“ zu sein. Diese Überzeugung wird zum Ausgangspunkt der politischen Ethik des Alten Testaments.

Im Zuge der Landnahme erfolgt historisch ein integrativer Prozess der Volkswendung. Dies geschieht (vor-) demokratisch und (vor-) republikanisch (durch gewählte so genannte „Richter“ als politische Führer des Volkes) und theokratisch (durch gesalbte/geweihte „Priester“ als religiöse Führer des Volkes). Das Wehrsystem entspricht diesem Gesellschaftsaufbau; es besteht eine Allgemeine Wehrpflicht (Volksheer) mit einem Stellungs- und Mobilmachungssystem.

Im Rahmen der Landnahme führen die Hebräer „heilige“ Kriege, die so genannten „Jahwekriege“. Jahwe hat dabei die Gestalt eines Kriegsgottes.

Die erfolgreiche Landnahme bewirkte eine Konsolidierungs- und Anpassungsphase des Staates Israel an seine politische Umgebung. Die

auffälligste Veränderung betraf das Herrschaftswesen durch Schaffung eines Königtums. Die Namen der Könige waren Saul, David und Salomo; unter ihm begann der politische Niedergang Israels, das in einer Reichsteilung sichtbaren Ausdruck fand.

Die wichtigsten Umstellungen erfolgten unter König David: Der König wird zum Bevollmächtigten Gottes – hier ergibt sich also gewissermaßen ein Gottesgnadentum des Königsamtes, das Hand in Hand mit einer Machtzentralisation geht. David schafft darüber hinaus mit Jerusalem eine eigene Hauptstadt – die es vorher nicht gegeben hatte – und leitet dort eine Kultzentralisation ein, die im Tempelbau, der unter Salomo vollendet wird, seinen sichtbaren Ausdruck findet.

Diesem neuen Staatsverständnis wird das Wehrsystem angepasst. Es wird zu einem Berufsheer umgebildet. Politisches Argument für diese Umstellung ist die ständige Bedrohung durch die Philister („Palästinenser“).

1.4. Gewaltminimierung bei Kampfhandlungen

Friedensangebot vor einer Kampfhandlung

Gleichzeitig damit sind schon bei den Jahwekriegen Versuche zu beobachten, um eine Gewaltminimierung bei Kriegshandlungen zu erreichen. Sie betreffen vor allem auch die Behandlung von „Nicht-Kombattanten“, denen vor Kampfhandlungen ein Friedensangebot zu den damals üblichen Bedingungen gemacht wird.

Schiedskampf statt Schlacht

In die politische Umstellung in Israel hin zu einer Königsherrschaft führt die Geschichte von David und Goliath (1. Sam. 17, 1-58). Das Heer der Philister und das Heer der Israeliten stehen einander kampfbereit gegenüber. In dieser Situation wird der Vorschlag zu einem Schiedskampf zwischen einem Vorkämpfer der Philister – Goliath – und einem der Israeliten – David – gemacht.

Nachdem David Goliath besiegt hatte, kam es allerdings nicht zu einer friedlichen Ordnung im Sinne der Abmachung, sondern der Kampf beginnt doch. Aber nicht – wie eigentlich zu erwarten wäre – die

Philister greifen an, um vielleicht doch noch den Kampf in anderer Weise zu entscheiden, sondern die Israeliten.

Das „*ius in bello*“

Die moralische Grundhaltung führt zu Ansätzen, den Krieg zu humanisieren. Die Obstbäume des Gegners darf man nicht fällen (5. Mose 20, 19ff.). Kriegsgefangene Frauen sind kein Freiwild; Wer bei ihnen schläft, ist damit zur Ehe verpflichtet (5. Mose 21, 10-14). Wer Angst hat, soll vom Soldatendienst befreit werden (5. Mose 20, 1); ebenso, wer ein neues Haus gebaut und noch nicht bezogen hat, wer einen neuen Weinberg gepflanzt und noch nicht geerntet hat, wer sich verlobt hat, aber noch nicht geheiratet hat (5. Mose 20, 5ff.). Auch der Neuvermählte soll ein Jahr lang vom Heeresdienst frei sein, „dass er fröhlich sei mit seinem Weibe“ (5. Mose 24, 5).

Krieg begründet keinen außergesetzlichen Notstand. Auch der Soldat darf nicht machen, was er will. Er steht unter Gottes Gebot. Saul siegt und wird doch als König verworfen, weil er sich gegen die Weisung Gottes vergangen hat. Dabei hat er nur getan, was damals allgemein üblich war: Er hat Beute genommen (vgl. 1. Sam. 15). So gibt es auch für den Soldaten eine Grenze, die er nicht überschreiten darf.

1.5. Zerfall des Israelitischen Reiches und Idealisierung der prophetischen Botschaft

Hatten die Israeliten die Philister militärisch noch beherrschen können, so erwuchs ihnen in den Assyern und endgültig den Babyloniern ein übermächtiger Feind. Die beiden Reiche zerfallen; zunächst das Nordreich Israel, dann das Südreich Juda. Die jüdische Bevölkerung wird zwangsweise in die Babylonische Diaspora („Babylonische Gefangenschaft“) deportiert, die das Judentum an seine existentiellen Grenzen bringt. Der Staat Israel und seine politische Idee waren damit politisch gescheitert.

Dieser Zerfallsprozess geht mit einer deutlich vor allem von den Propheten vorgebrachten Kritik an den herrschenden Zuständen einher. Die prophetische Botschaft ist dabei von der Überzeugung getragen, dass die Hoffnungen der Israeliten nicht mehr durch eigene (politische)

Kraft, sondern nur mehr durch das Erscheinen Gottes hergestellt werden können. Damit wird der Blick über die Realität hinaus auf das Hereinbrechen des Gottesreiches mit einem Messias (göttlichen Gesalbten, Gesandten) an der Spitze – mit seinen anderen Regeln – gerichtet.

Nur in diesem Zusammenhang (!) ist das Wort von den „Schwertern zu Pflugscharen“ verständlich. Mit der „Modell-Gesellschaft“ werden Visionen möglich. Das Ideal bestimmt das religiöse und das praktisch-politische Denken und nicht mehr die vorfindliche Realität. Diese Sicht führt zur Auflösung der unbedingten Gültigkeit der Gesetze bei Jesus. Er fragt über das „mechanistische“ Verständnis der Gesetze hinaus nach ihrem Sinn.

Damit erfahren aber die Kernbegriffe der Ethik auch einen Bedeutungswandel. Aus dem Relationsbegriff „*Shalom* = Zufriedenheit“ wird ein absoluter (*Shalom* = „Friede“), der seine wahre Bedeutung aus dem *Shalom* Gottes erfährt bzw. ins Reich Gottes transponiert wird bzw. werden muss.

Solche Gedanken beinhalten allerdings eine Spannung zwischen letztendlich unrealen Vorstellungen und diesen Zielvorgaben. Das Anbrechen des Gottesreiches geschieht deshalb selbst in den Vorstellungen der Propheten nicht spannungsfrei, sondern als Eroberung, die bei manchen Sehern mit einer Endschlacht verbunden ist.

1.6. Der ethische Ansatz Jesu: „Schon“ und „Noch nicht“

Zur Zeit Jesu stand die gesamte damals bekannte Welt unter der dominierenden Macht des Römischen Reiches mit seiner „*Pax Romana*“; Israel war ebenfalls Teil des Römischen Reiches. Die endzeitlich orientierte Hoffnung beherrschte das Denken: Gott wird sein Reich aufrichten!

Jesu Verkündigung ist vom Bewusstsein getragen, dass das Reich Gottes hereinbricht. Menschliches Verhalten muss sich danach ausrichten, dass das Ende der irdischen Ordnungen nahe herangekommen ist; im Blick darauf muss gelebt werden. Darin erklärt sich auch die Radikalisierung des moralischen Anspruches.

Die jesuanische Ethik soll nun – vor allem bezogen auf Fragen der Militärethik – an Hand von vier Fallbeispielen dargestellt werden:

Die Seligpreisungen (Mt. 5, 2–12) der Bergpredigt (Mt. 5-7)

Jesus wollte die Thora, das alttestamentliche Gesetz, nicht aufheben (vgl. Mt. 5, 17), sondern sie „erfüllen“. Dabei bedeutet „erfüllen“ soviel wie „zur endzeitlichen Erfüllung bringen“. Voraussetzung (!) der Bergpredigt ist dieses Hereinbrechen der Gottesherrschaft – denn dann erfüllen sich die Zusagen der Bergpredigt real.

Die Feindesliebe (Mt. 5, 43–48) und vom Vergelten (Mt. 5, 38-42)

Das Gebot der Feindesliebe ist ein Teil der Bergpredigt. In Jesu Gebot der Feindesliebe wird das Gebot der Nächstenliebe radikalisiert. Im berühmten Jesuswort vom Hinhalten der rechten Backe (Wange) kommt das noch deutlicher zum Ausdruck.

Die „Goldene Regel“ des Doppelgebotes der Liebe geht von einem symmetrischen Denken aus. Aber es zeigt die Erfahrung, dass das Leben oft auch asymmetrisch verläuft, wenn es divergierende Vorstellungen gibt. Für solche Situationen verweist Jesus auf das Gebot der Feindesliebe.

Dass die Liebe Feindschaft überwindet, kann erfahren werden. Man kann aber auch erfahren, dass Feindesliebe scheitert. Die Liebe kann auch ins Leid führen.

Das Gleichnis vom Zinsgroschen (Mk. 12, 13-17)

Die Interpretation dieses Gleichnisses ist in der Literatur seit jeher umstritten: Geht es um die Trennung der Bereiche des Gottesreiches und des Reichs der Welt („Staat“)? Oder ist es ein Aufruf, sich auch im Politischen zu betätigen? Oder geht es um die Entmachtung/Minderbewertung des „Staates“?

Der Barmherzige Samariter (Lk. 10, 25-37) – die Nächstenliebe

Die Beispielerzählung (Gleichnis) vom Barmherzigen Samariter zielt auf die Frage ab: Wem kann ich der Nächste sein? Wie kann ich im Sinne der Nächstenliebe/Menschenliebe agieren?

Der Nächste ist dabei nicht auf ein besonderes Volk oder eine besondere soziale Gruppe beschränkt, sondern der, der mir eben gerade am nächsten ist. Jesus denkt hier sehr konkret. Es gilt, an jedem moralisch verantwortbar zu handeln, an dem ich handle/handeln kann.

1.7. Die politische Ethik der jungen Kirche

Die junge Kirche sah sich – in konsequenter Fortsetzung des jesuanischen Ansatzes – in der Endzeit, knapp vor bzw. beim endgültigen Hereinbrechen des Gottesreiches, der Machtübernahme Gottes auf dieser Erde. Für die junge Kirche begann die Herrschaftsübernahme Gottes auf dieser Welt mit Jesus, war aber noch nicht abgeschlossen. Der Christ lebt und gestaltet sein Leben in dieser Spannung; er muss den Gesetzen und Realitäten dieser Welt genügen, in seinem Handeln soll aber sehr wohl schon das Reich Gottes eine Abbildung finden.

Christliche Ethik bekommt ihre Dynamik erst in dieser Spannung zwischen dem „Schon“ des Kommens Gottes in Jesus, aber dem „Noch Nicht“ der vollkommenen Herrschaftsübernahme Gottes. Das moralische Verhalten im „Noch nicht“ sollte allerdings mit dem „Schon“ korrespondieren.

Die Weltgeschichte bietet Beispiele genug für die Gefahren bei Nichterkennen dieser Spannung des „Schon–Noch nicht“ bzw. für die einseitige Auflösung dieser Spannung (Täuferreich in Münster). Dies gilt vor allem dann, wenn transzendente, „himmlische“ Werte auf diese Welt übertragen werden (christliche Friedensbewegung).

Da menschliches Leben in der Spannung zwischen dem „Schon–Noch nicht“ steht, hat menschliches Tun und Lassen nicht den Charakter des „Letztgültigen“; es gehört in den Bereich des „Vorletzten“ (D. Bonhoeffer). Aus dem ergibt sich auch die beruhigende Erkenntnis, dass der Mensch immer eine neue Chance hat.

Der ethische Ansatz ist damit eine Transformation der „ewigen“, göttlichen Werte in die „Zeitlichkeit“ der Welt. Diese Werte beziehen sich – zumindest im Horizont dieser Welt – auf die Beziehung zwischen den Menschen, zum eigenen Ich und zu Gott.

Die Bejahung der staatlichen Gewalt (Röm. 13, 1-14)

Die Stelle Röm. 13, 1-4 ist einer jener Bibeltexte, die eine sehr große Wirkungsgeschichte hatten. Sie wird von Paulus im Bewusstsein getätigt, dass der Christ in einer Welt lebt, in der Chaos und Unordnung – wie auch der Krieg – das menschliche Wohlergehen gefährden und in der es deshalb notwendigerweise bestimmte Ordnungen und damit auch Unterordnungen geben muss. Es ist deshalb Christenpflicht, die Ordnung auch im staatlichen Bereich zu unterstützen.

Die Obrigkeit – im heutigen Verständnis der Staat – ist deshalb von Gott eingesetzt. Sie bewirkt, indem sie Böses verhindert, dass Menschen Gutes tun können. Die Unterordnung unter den Staat ist deshalb auch eine Frage des Gewissens.

Auf dieser Welt erfährt das Recht eine besondere Bedeutung, denn es handelt sich dabei um die Objektivierung des Relationsbegriffes Gerechtigkeit, die universalistisch angelegt ist und moralisches Verhalten legitimiert (lateinisch: „*lex*“, Gesetz).

Für die moralische Gestaltung haben deshalb alle Fragen des Rechts und der Ordnung eine hohe Bedeutung. Im Recht soll das Licht des Gottesreiches in diese Welt hineindringen, es soll Basis einer menschenwürdigen gesellschaftlichen Ordnung sein und damit einer Gerechtigkeit Grundlage und Raum schaffen.

Im Rahmen der Gebrochenheit dieser Welt ist ein ordnendes Walten notwendig, um die Ordnung aufrecht zu erhalten. Im staatlichen Bereich wird diese Kompetenz zur Aufrechterhaltung des Rechts mit „Gewalt“ bezeichnet und ist ein Hauptcharakteristikum für den Staat. Absolute Gewaltlosigkeit bedeutet absolute Rechtlosigkeit: Anarchie, Chaos, ungehemmtes Machtstreben, unkontrollierte Gewaltanwendung, Destabilisierung.

Der Staat als Diener des Satans (Offb. 13, 1-18)

Im Buch der Offenbarung, das die Endzeit (*Eschaton*) zum Thema hat, findet sich eine ergänzende Position zu Röm. 13. Menschen werden gekennzeichnet zur absoluten Kontrolle („gläserner Mensch“). Der Mensch wird damit seiner Menschenwürde deshalb entledigt, weil der Staat angebetet wird, und der Mensch damit seine Mitte verliert.

Getragen ist diese Stelle von der Überzeugung, dass aber eine „Verchristlichung“ der Welt nicht möglich ist – die Welt ist für das Gottesreich nicht „kompatibel“. Es wird angesprochen, was der Staat nicht sein soll und aus christlicher Sicht nicht sein darf: Er darf kein Willkürstaat sein, der seinen Sinn durch sich selbst erhält. Daraus kann aber auch geschlossen werden, was der Staat sein soll: Er soll den Grundwerten menschlichen Zusammenlebens dienen.

Militärethische Konsequenzen: Was sollen denn wir tun?

(Lk. 3, 11-14) – „*ius in bello*“

In der Zeit Jesu hat es noch kein ausformuliertes Kriegsrecht gegeben. Deshalb hatte die Frage nach den Befugnissen, Rechten und Pflichten des Soldaten einen besonderen Stellenwert. Dazu kam, dass das Judentum zur Zeit Jesu Soldaten als Besatzungsmacht erlebte.

Es geht um ein verantwortbares Verhalten der Soldaten, das gegen eine Gewaltexplosion gerichtet ist. Das Soldatenhandwerk an sich wird nicht in Frage gestellt. Ziel ist und bleibt aber der *Shalom*, der anerkannte, gerechte Zustand der Zufriedenheit („Friede“).

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Ethisches Verhalten

Als Grundhaltung für ethisches Verhalten wird genannt: „Richtet eure Gedanken auf das, was schon bei euren Mitmenschen als rechtschaffen, ehrbar und gerecht gilt, was rein, liebenswert und ansprechend ist, auf alles, was Tugend heißt und Lob verdient.“ (Phil. 4, 8)

Grundwerte des Zusammenlebens: Das Doppelgebot der Liebe

Jesus sagt, gefragt nach dem höchsten Gebot (Mt. 22, 37-40) und zitiert dabei das Alte Testament:³⁷ [...] „Liebe den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen, mit ganzem Willen und mit deinem ganzen Verstand! (5. Mose 6, 5)³⁸ Dies ist das größte und wichtigste Gebot.³⁹ Aber gleich wichtig ist ein zweites: Liebe deinen Mitmenschen wie dich selbst! (3. Mose 19, 18)⁴⁰ In diesen beiden Geboten ist alles zusammengefasst, was das Gesetz und die Propheten fordern.“

Regelungsmechanismen der Gewalt – *Ius talionis*

„Stets gilt der Grundsatz: Auge für Auge, Zahn für Zahn. Was jemand einem anderen zufügt, das wird zur Strafe ihm selbst zugefügt.“ (3. Mose 24, 20; vgl. 2. Mose 21, 24; 3. Mose 24, 20; 5. Mose 19, 21)

Die Zehn Gebote

„Ich bin der HERR, dein Gott! Ich habe dich aus Ägypten herausgeführt, ich habe dich aus der Sklaverei befreit.“ [1. Gebot] „Du sollst dir kein Gottesbild anfertigen.“ [1/2. Gebot] „Du sollst den Namen des HERRN, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der HERR wird jeden bestrafen, der das tut.“ [2/3. Gebot] „Halte den Ruhetag in Ehren, den siebten Tag der Woche! Er ist ein heiliger Tag, der dem HERRN gehört.“ [3/4. Gebot] „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren. Dann wirst du lange in dem Land leben, das dir der HERR, dein Gott, gibt.“ [4/5. Gebot] „Du sollst nicht morden.“ [5/6. Gebot] „Du sollst nicht die Ehe brechen.“ [6/7. Gebot] „Du sollst nicht stehlen.“ [7/8. Gebot] „Du sollst nichts Unwahres über deinen Mitmenschen sagen.“ [8/9. Gebot] „Du sollst nicht versuchen, etwas an dich zu bringen, das deinem Mitmenschen gehört, weder seine Frau noch seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel noch irgendetwas anderes, das ihm gehört.“ [9–10/10. Gebot]

Die Jahwekriege

„Welch großer Kämpfer ist er, dieser Gott!“ [...] (2. Mose 15, 3) „Ihr braucht keine Angst vor ihnen zu haben; denn der HERR, euer Gott, ist bei euch. Er ist stark und mächtig und alle seine Feinde müssen sich vor ihm fürchten. Er wird diese Völker vor euch vertreiben. Allerdings lässt er euch nicht von heute auf morgen mit ihnen fertig werden. Sonst würden sich die wilden Tiere zu stark vermehren und euch Schaden zufügen.“ (5. Mose 7, 21f.)

Friedensangebot vor einem Angriff

„Bevor ihr eine Stadt angreift, sollt ihr zuerst mit den Bewohnern verhandeln und sie zur friedlichen Übergabe auffordern.“¹¹ Wenn sie darauf eingehen und euch die Tore öffnen, müssen sie euch gehorchen und Zwangsarbeit für euch leisten.¹² Lehnen sie das Angebot ab und wollen kämpfen, so belagert die Stadt.¹³ Wenn der HERR, euer Gott,

euch dann siegen lässt, müsst ihr alle Männer töten.“ (5. Mose 20, 10-13)

Schiedskampf statt Schlacht – David und Goliath

„Der Mann [Goliath] trat vor die Reihen der Philister und rief den Israeliten zu: Warum stellt ihr euch zur Schlacht auf? Ich stehe für die Philister und ihr steht für Saul. Wählt einen von euch aus! Er soll zu mir herabkommen und mit mir kämpfen. Wenn er mich besiegt und tötet, werden wir eure Sklaven. Wenn aber ich siege und ihn töte, müsst ihr unsere Sklaven werden und uns dienen.“ (Samuel 17, 1-11)

Aus der prophetischen Botschaft – Schwerter zu Pflugscharen

„Nicht durch menschliche Macht und Gewalt wird es dir gelingen, sondern durch meinen Geist! Das sage ich, der HERR, der Herrscher der Welt.“ (Sach. 4, 6b) „Er weist mächtige Völker zurecht und schlichtet ihren Streit, bis hin in die fernsten Länder. Dann schmieden sie aus ihren Schwertern Pflugscharen und aus ihren Speerspitzen Winzermesser. Kein Volk wird mehr das andere angreifen und niemand lernt mehr das Kriegshandwerk.“ (Mi. 4, 3; vgl. Jes. 2, 1-4)

Der ethische Ansatz Jesu – Die Seligpreisungen Jesu

„Freuen dürfen sich alle, die nur noch von Gott etwas erwarten – mit Gott werden sie leben in seiner neuen Welt. Freuen dürfen sich alle, die unter dieser heillosen Welt leiden – Gott wird ihrem Leid ein Ende machen. Freuen dürfen sich alle, die unterdrückt sind und auf Gewalt verzichten – Gott wird ihnen die Erde zum Besitz geben. Freuen dürfen sich alle, die danach hungern und dürsten, dass sich auf der Erde Gottes gerechter Wille durchsetzt – Gott wird ihren Hunger stillen. Freuen dürfen sich alle, die barmherzig sind – Gott wird auch mit ihnen barmherzig sein. Freuen dürfen sich alle, die im Herzen rein sind – sie werden Gott sehen. Freuen dürfen sich alle, die Frieden stiften – Gott wird sie als seine Söhne [und Töchter] annehmen. Freuen dürfen sich alle, die verfolgt werden, weil sie tun, was Gott will – mit Gott werden sie leben in seiner neuen Welt. Freuen dürft ihr euch, wenn sie euch beschimpfen und verfolgen und verleumden, weil ihr zu mir gehört. Freut euch und jubelt, denn bei Gott erwartet euch reicher Lohn. So

haben sie die Propheten vor euch auch schon behandelt.“ (Mt. 5, 2-12; vgl. Lk. 6, 20-23)

Von der Feindesliebe

„Ihr wisst, dass es heißt: Liebe deinen Mitmenschen; hasse deinen Feind. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für alle, die euch verfolgen. So erweist ihr euch als Kinder eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne scheinen auf böse Menschen wie auf gute, und er lässt es regnen auf alle, ob sie ihn ehren oder verachten.“ (Mt. 5, 43-48)

Vom Vergelten

„Ihr wisst, dass es heißt: Auge um Auge, Zahn um Zahn. (2. Mose 21, 24) Ich aber sage euch: Verzichtet auf Gegenwehr, wenn euch jemand Böses tut! Eher noch: Wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt, dann halte auch die linke hin. Wenn jemand mit dir um dein Hemd prozessieren will, dann gib ihm den Mantel dazu. Und wenn jemand dich zwingt, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh mit ihm zwei. Wenn jemand dich um etwas bittet, gib es ihm; wenn jemand etwas von dir borgen möchte, sag nicht nein.“ (Mt. 5, 38-42)

Das Gleichnis vom Zinsgroschen

[...] „Ist es nach dem Gesetz Gottes erlaubt, dem römischen Kaiser Steuer zu zahlen, oder nicht? Sollen wir es tun oder nicht? Jesus [...] sagte: [...] Gebt mir eine Silbermünze; ich will sie mir ansehen. Sie gaben ihm eine und er fragte: Wessen Bild und wessen Name sind denn hier aufgeprägt? Das Bild und der Name des Kaisers, antworteten sie. Da sagte Jesus: Dann gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört – aber gebt Gott, was Gott gehört!“ (Mk. 12, 13-17)

Weisungen für das Verhalten gegenüber staatlichen Organen

„Alle ohne Ausnahme müssen sich den Trägern der Staatsgewalt unterordnen. Denn es gibt keine staatliche Macht, die nicht von Gott kommt. Die jeweiligen Amtsträger sind von ihm eingesetzt. Wer sich also gegen die staatliche Ordnung auflehnt, widersetzt sich der Anordnung Gottes, und wer das tut, zieht sich damit die Verurteilung im Gericht Gottes zu. Vor den staatlichen Machthabern müssen sich nicht die fürchten, die Gutes tun, sondern nur die, die Böses tun. Wenn du also

ohne Angst vor der Staatsgewalt leben willst, dann tu, was recht ist, und sie wird dich dafür loben. Denn die staatliche Macht steht im Dienst Gottes, um dich zum Tun des Guten anzuspornen. Wenn du aber Böses tust, musst du dich vor ihr fürchten. Ihre Vertreter tragen nicht umsonst das Schwert. Sie stehen im Dienst Gottes und vollstrecken sein Urteil an denen, die Böses tun. Darum müsst ihr euch der Staatsgewalt unterordnen, nicht nur aus Furcht vor dem Gericht Gottes, sondern auch, weil euer Gewissen euch dazu anhält.“ (Paulus 13, 1-7)

Das „*ius in bello*“

„Menschen wandten sich an Johannes d. Täufer und sprachen: Was sollen wir denn tun? ... Auch Soldaten fragten ihn: Was sollen denn wir tun? Die Antwort war: Beraubt und erpresst niemand, sondern gebt euch mit eurem Sold zufrieden!“ (Lk. 3, 11-14) „So weit es möglich ist und auf euch ankommt, lebt mit allen in Frieden.“ (Röm. 12, 18)

Literaturhinweise

Aharoni, Yohanan/Michael, Avi-Yonah: Der Bibel-Atlas. Die Geschichte des Heiligen Landes 3000 Jahre vor Christus bis 200 nach Christus, 264 Karten mit kommentierendem Text, Hamburg 1981

Dantine, Wilhelm: Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns, Wien 1996

Dexinger, Ferdinand: Die Bibel zwischen friedfertiger Weisheit und kämpferischem Fundamentalismus. Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren im biblischen und nachbiblischen Judentum; in: V. Zsifkovits (Hrsg.), Religion–Krieg–Friede. Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren in verschiedenen Religionen (Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung 3), Wien 1991, S. 80 – 118

Freistetter, Werner: „Asymmetrischer Krieg“ in der Bibel? Theologisch-ethische Überlegungen zu Gewalt und Kriegen im Alten Testament; in: J. Schröfl/Th. Pankratz (Hrsg.): Asymmetrische Kriegsführung – ein neues Phänomen der Internationalen Politik? Baden-Baden 2004, S. 21 – 29

- Furger, Franz: Das Evangelium der Liebe und friedensstörende Absolutierungen; in: V. Zsifkovits (Hrsg.): Religion–Krieg–Friede. Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren in verschiedenen Religionen (Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung 3), Wien 1991, S. 119 – 133
- Haag, Karl Friedrich: Bausteine für eine christliche Ethik, 2 Bde. (Arbeitshilfe 99), Erlangen 1993
- Harnack, Adolf: Militia Christi. Die christliche Religion und der christliche Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905
- Herzog, Chaim/Gichon, Mordechai: Die biblischen Kriege, Augsburg 2000 (engl. Original: 1978)
- Körtner, Ulrich H.J.: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999
- Lohfink, Norbert: Der gegenwärtige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft; in: Y. Amir/I. Baldermann/O. Hofius (Hrsg.): Jahrbuch für biblische Theologie, Bd 2: Der eine Gott der beiden Testamente, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 106 – 136
- Pelikan, Herbert-Reiner: Fundamentalism. Extreme Tendencies in modern Christianity, Islam and Judaism; in: Militär und Seelsorge (M & S), Nr. 8, Wien 2003
- Trauner, Karl-Reinhart: Militäretik und ihre biblischen Grundlagen (Theresianische Militäretik, Fachhochschul-Diplomstudiengang „Militärische Führung“ – Schulungsbehef 304_001), Wiener Neustadt 2004

2. Krieg und Gerechtigkeit in Platons Politeia (*Brigitte Sob*)

2.1. Leben und Werk

Platon wurde 427 v. Chr. in Athen geboren und starb dort 347 v. Chr. Platons Name war eigentlich Aristokles. Platon entstammte einem adligen Geschlecht Athens, welches durch seinen Vater Ariston auf den attischen König Kodros und durch seine Mutter Periktione auf Dropides, einen Verwandten des Solon zurückgeht. Eine politische Karriere wie dieser strebte Platon deshalb nicht an, weil das Todesurteil gegen seinen Lehrer Sokrates für Platon einen Beweis für den sittlichen Verfall der athenischen Polis darstellte. Der Zustand der athenischen Demokratie, das „Verhalten der Vielen“, welche ohne Einsicht Entscheidungen trafen, erweckte den Zorn Platons.

Nach dem Tod des Sokrates (399 v. Chr.) verließ Platon Athen und unternahm zahlreiche Reisen, u.a. zu den Pythagoreern in Unteritalien. Um 387 v. Chr. wurde von Platon in Athen die erste philosophische Akademie gegründet, welche in der Antike bis zu ihrer Schließung durch Kaiser Justinian I. (529 n. Chr.) große Bedeutung genoss.

Das platonische Werk zählt zu den umfassendsten in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Die auf der Ideenlehre aufgebaute philosophische Systematik Platons zeitigt nicht nur Wirkungen auf das Christentum, ihr Einfluss reicht über das Mittelalter hinaus bis hin zu Leibniz und dem Deutschen Idealismus in der Nachfolge Kants.

Im Brennpunkt der platonischen Philosophie steht die Frage nach dem alle Dinge fundierenden Sein und allem Wissen Sinn gebenden Erkennen. In diesem Sinne bestimmt Platon die Idee (griechisch: *eidos*) als jenes Wesensallgemeine, ohne welches ein Seiendes weder sein noch seinem Wesen nach erkannt werden kann. Die platonische Idee besitzt somit nicht nur erkenntnistheoretische, sondern auch eine ontologische Funktion. Die Disziplin der Philosophie, welche sich mit der Seinslehre befasst, heißt „Ontologie“ und geht auf Platon zurück.

Durch die Ideenlehre Platons wurde aber auch das Problem des Allgemeinen in einer Weise thematisiert, welche für die Philosophiegeschichte wirkmächtig wurde. Eine besonders differenzierte Behandlung erfuhr die Thematik im mittelalterlichen „Universalienstreit“.

Die Ideenlehre in ihrer eigentliche Erkenntnis ermöglichenden Bedeutung hat Platon in seine „Anamnesislehre“ (Lehre von dem Erkennen als einem Wiedererkennen) gekleidet. Diese wird in der Form eines Mythos dargestellt, demzufolge die menschliche Seele vor ihrer Verleiblichung in der Gemeinschaft der Götter das Wesen der Dinge geschaut habe, dessen sie sich dann anlässlich der sinnlichen Wahrnehmung im leiblichen Dasein „wiedererinnert“. Der Sinn dieses Mythos besteht darin, dass Platon erkennt und ausspricht, dass im Erkennen immer schon mehr vorausgesetzt ist (nämlich die Idee), als uns in der sinnlichen Wahrnehmung faktisch gegeben ist.

Nahezu alle Dialoge Platons enthalten ethische Überlegungen, insbesondere gilt dies für die zwischen Sokrates und den Sophisten ausgetragene Auseinandersetzung über das Ziel der Erziehung. Für Sokrates ist Erziehung ein an der Idee des Guten orientierter Lernprozess, dessen Ziel der Erwerb von Mündigkeit im Sinne kritischer Urteilsfähigkeit ist.

Die ethischen Ausführungen Platons sind von seinem metaphysischen Denkansatz nicht abtrennbar. Die menschliche Praxis wird von Platon immer im Zusammenhang mit der Ideenlehre und der damit verbundenen Frage nach den unveränderlichen und ewigen Prinzipien des Seins an sich erörtert.

Für Platon stellt die Welt, in welcher der Mensch lebt, nur ein Abbild des Seins an sich dar. Die Differenz zwischen dem Bereich des unveränderlichen, in sich vollkommenen und ewigen Seins und dem Bereich des veränderlichen, unvollkommenen Werdens, betrifft auch die Natur des Menschen und bestimmt dessen Rechte und Pflichten.

Nach Platon ist der Mensch dazu verpflichtet, die Maßstäbe des Handelns an den Ideen zu orientieren, in deren Zentrum die Idee des Guten steht. Die Idee des Guten ist für Platon die Idee aller Ideen im Sinne eines höchsten Seins- und Erkenntnisprinzips, denn diese Idee des Guten ist unüberbietbare Sinnfülle. Zuteil wird das Gute nur jenem,

welcher, dem „logos“ folgend, ein Leben aus Einsicht und Vernunft führt.

Zusammenfassend lässt sich die Philosophie Platons folgendermaßen darstellen:

Alles Seiende kann nur in wahrhaften Allgemeinheiten, den Ideen, fundiert sein und begriffen werden. Die Eigentlichkeit des Seienden wird durch die Ideen repräsentiert, welche unveränderlich und ewig sind. Der Idee des Guten kommt insofern eine Sonderstellung im Rahmen der Ideenlehre Platons zu, als von ihr her allem Seienden das wesentliche Sein zukommt. Die Idee des Guten kann somit als das Absolute im Gesamttraum des Wirklichen begriffen werden.

Die sinnliche Realität, wie sie vom Menschen wahrgenommen wird, ist eine Welt des Werdens, nicht des eigentlichen Seins, sie ist nur ein Abbild der Ideen. Deshalb kann es nach Platon bezüglich der sinnlichen Realität auch kein eigentliches Wissen geben, denn wir erfassen in ihr nur Abbilder des Seins. Eigentliches Wissen zielt auf das wesentliche Sein, nicht auf die sinnliche Realität ab, also auf jene Allgemeinheit, ohne welche ein Seiendes weder sein noch erkannt werden kann, nämlich die Ideen. Dieses eigentliche Wissen ist auch Ziel der Philosophie.

Die platonische Ontologie ist auch maßgebend für seine Gesellschafts- und Staatstheorie. Der Staat ist nach Platon ein Abbild der menschlichen Seele. In Analogie zu den drei Teilen der menschlichen Seele, nämlich Vernunft, Mut und Begierde, soll nach Platon der Aufbau des Staates in folgender Stufenordnung erfolgen: Stand der Regenten (Philosophen), Wehrstand der Krieger (Wächter) und Nährstand des Volkes (Bauern und Handwerker).

Die Grundlehre der platonischen Gesellschafts- und Staatstheorie besteht darin, dass Gesellschaft und Staat aus einer stufenförmigen Gliederung verschiedener Stände aufgebaut sind. Dadurch, dass Platon das Gesellschafts- und Staatsgefüge in Analogie zu den Vermögen der menschlichen Seele denkt, wird betont, dass Gesellschaft und Staat wesentlich geistige Gebilde sind.

Das platonische Werk ist zum Großteil in Dialogen erhalten geblieben. Dem Dialog kommt insofern besondere Bedeutung zu, als er eine vermittelnde Funktion besitzt. Der Dialog vermittelt zwischen normativen und faktischen Ansprüchen durch ständiges Argumentieren zwischen beiden. Ziel ist, das Faktische so zu verändern, dass es dem Anspruch der Norm entspricht und die Norm so zu konkretisieren, dass diese als Handlungsregulativ im Faktischen wirksam wird.

Auch die von Platon begründete dialektische Methode ist ein dialogisches Verfahren. Den dialektischen (griechisch: *dialegesthai*: argumentierend durchgehen) Gedankenprozess veranschaulicht Platon im 7. Buch der *Politeia* im so genannten „Höhlengleichnis“.

Zu den bedeutendsten Werken Platons zählen: *Jugendschriften*: Apologie (Verteidigung des Sokrates), Kriton, Ion, Protagoras, Laches, *Politeia* I, Lysis, Charmides und Euthyphron. *Schriften der Übergangsperiode*: Gorgias, Menon, Euthydemos, der Kleinere Hippias, Kratylos, der Größere Hippias und Menexenos. Die volle Entfaltung der Ideenlehre: Symposion, Phaidon, *Politeia* II–X und Phaidros. *Schriften der Altersjahre*: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi und Epinomis.

Der 7. Brief: In ihm geht es um die Sache der Philosophie. Platon vertritt die These, dass Philosophie weder eine Geheimlehre sei, da sie auf Mitteilung angewiesen ist, noch durch „*techne*“ erworben werden könne. Voraussetzung für die Philosophie ist einerseits die Gemeinschaft, andererseits die Würdigkeit des Einzelnen. Auch zwei falsche Extreme bezüglich der Philosophie wehrt Platon ab: Weder ist eine Geringschätzung derselben angemessen, noch törichte Hoffnung im Sinne der Schwärmerei.

Platons ungeschriebene Lehre: Diese geht auf fragmentarisch überlieferte Vorlesungen Platons über das Gute zurück.

2.2. Der Idealstaat

Der Grund der Gemeinschaftsbildung von Menschen ist gemäß der *Politeia*, dass Menschen nur im Kollektiv imstande sind, ihre Bedürfnis-

befriedigung rationell zu gestalten. Arbeitsteilung ist das Mittel dieser rationellen Gestaltung.

Die Entwicklung hin zur besten Polis, zum Idealstaat, wird in der *Politeia* als ein Prozess beschrieben, welcher vier Stufen durchläuft: Vom Ursprung der „gesunden Polis“ geht die Entwicklung in Richtung „aufgeschwemmte Polis“, wo der Krieg auftritt, hin zur Transformation zur besten Polis, mit dem angestrebten Endzustand der besten Polis, des Idealstaates.

Die allererste Polis wird von Platon als Gemeinschaft von Menschen zum Zwecke der Arbeitsteilung definiert (Pol. 369c), also als eine wirtschaftliche Zweckgemeinschaft. Diese Polis ist dadurch gekennzeichnet, dass in ihr alle Mitglieder gerade so viel besitzen, dass es zur Lebensführung ausreicht. Luxus gibt es keinen, aber auch keinen Krieg – weder einen Krieg im Inneren, noch einen Krieg nach außen (Pol. 372c). Dieses Gemeinwesen wird als die „gesunde Polis“ gekennzeichnet.

Nicht nur in der *Politeia*, sondern auch im *Politikos* und in den *Nomoi* beschreibt Platon Menschheitszustände, welche folgende Charakteristika miteinander teilen: Abwesenheit von Krieg und Streit, Ausgewogenheit der Lebensverhältnisse, Einfachheit der Sitten und Gebräuche sowie das Fehlen von Gesetzen. In der „gesunden Polis“ gibt es deshalb keinen Angriffskrieg, weil diese Polis mit dem Notwendigen zufrieden ist. Ebenso müssen keine Verteidigungskriege geführt werden, weil es in dieser Polis nichts zu rauben gibt.

Gleichwohl existieren immer auch Menschen, welche sich mit dem Notwendigen nicht zufrieden geben. Mit dem Wunsch nach Luxus vollzieht sich der Übergang zur „aufgeschwemmten Polis“. Diese muss ihr Territorium erweitern, um die gesteigerten Bedürfnisse befriedigen zu können. Platon bestimmt in diesem Zusammenhang den Krieg als eine Erscheinung, welche ihren Ursprung in der Maßlosigkeit hat, in dem Streben nach unangemessenem Besitz. Die Folge sind nicht nur Angriffskriege zur Erweiterung des Besitzes, sondern auch Verteidigungskriege zur Bewahrung desselben.

Es wird in der *Politeia* nicht die These vertreten, dass ein naturgegebenes menschliches Streben nach Macht oder ein den Menschen innewohnender Hang zur Gewalttätigkeit Ursache von

Kriegen ist. Die Theorie der *Politeia* über den Ursprung des Krieges geht davon aus, dass der Krieg entsteht, wenn Menschen Bestrebungen entwickeln, welche auf überflüssige Dinge ausgerichtet sind. Die *Politeia* vertritt somit eine dekadenztheoretische Theorie des Ursprunges von Krieg: Besitzstreben und Erwerbsgeist und die damit in Verbindung stehende Dekadenz werden als Ursprung von Krieg angeführt.

Das dekadente Streben nach Luxus ist erst auf einer relativ hoch entwickelten Stufe der Polis-Bildung möglich. Auf dieser Stufe besitzt die Polis auch ein Bewusstsein ihrer eigenen Kraft und Leistungsfähigkeit. Wenn Besitz und Reichtum zu Gütern werden, welchen der oberste Wert beigemessen wird, kommt es im Zusammenhang mit dem Bewusstsein der eigenen Stärke zu Krieg.

Das zentrale Anliegen der *Politeia* ist der Entwurf der „besten Polis“, des „Idealstaates“. Dieser soll nach Platon die wahre menschliche Natur realisieren. Der Begriff der menschlichen Natur (*physis anthropou*) wird in der *Politeia*, wie im platonischen Werk insgesamt, auf zweierlei Weise gefasst: Erstens wird die faktische Natur des Menschen (*physis*), zu welcher nicht nur die biologische Verfasstheit, sondern auch die Seele (*psyche*) gezählt wird, als höchst unvollkommen beschrieben. In dieser faktischen Natur existiert mehr Schlechtes als Gutes (Pol. 379c). Von dieser faktischen Natur unterscheidet Platon die Natur des Menschen als Urbild (*paradeigma*), die Natur des Menschen als Idee im Sinne einer Norm. Die faktische, unvollkommene Natur des Menschen soll gemäß dieser Norm geformt werden.

Aufgabe der „besten Polis“ ist es, dieses Urbild des Menschen zu realisieren. Gleichwohl ist diese „beste Polis“ nicht durch Menschen zu verwirklichen. Die Wirklichkeit kann ihr nur durch Nachahmung so nahe wie möglich kommen. Der Idealstaat ist ein Paradigma, eine Norm und ein Vorbild für die Gestaltung des Staates. Als solches ist er „jenseits“ von Raum und Zeit, denn als Urbild gehört er dem Bereich des Seins an. Die Realisierung ist wie alles im Bereich des Werdens niemals vollkommen, dennoch ist sie anzustreben. Es zeigt sich, dass die Ontologie Platons auch in seine Staatstheorie hinein wirkt.

Die „beste Polis“ führt – im Unterschied zur „gesunden Polis“ – sehr wohl Kriege: Selbstverteidigungskriege, Bündnikriege und bestimmte

Arten von Angriffskriegen, nämlich jene gegen „Barbaren“. Gefordert wird allerdings, dass ein bewaffneter Konflikt zwischen Hellenen, welcher nicht als Krieg (*polemos*), sondern als Zwist (*stasis*) charakterisiert wird, nach Regeln der Ehre und Schonung ausgetragen werden soll und dass ein Zwist nach Möglichkeit zu vermeiden ist.

Nur ein Typ des Krieges erfährt in der *Politeia* absolute Ächtung: Der Krieg aus Eroberungs- und Raffgier.

Nicht jeder mit Waffengewalt ausgetragene Konflikt wird somit in der *Politeia* als Krieg (*polemos*) klassifiziert. Klar wird in der *Politeia* zwischen innerhellenischen Konflikten einerseits und hellenisch-barbarischen Konflikten andererseits unterschieden. Die Regeln, welche aufgestellt werden, wie die Gegner in einem Kampf zu behandeln sind, gelten ausschließlich für den Zwist zwischen Hellenen:

Hellenen dürfen keine Hellenen versklaven (Pol. 469b/d); die Heiligtümer des Gegners sind zu achten und dürfen nicht durch Waffen entweiht werden (Pol. 469e/470); von Verwüstungen und Brandschatzungen ist Abstand zu nehmen (Pol. 471 a/b); im Kampf dürfen nur jene als Feinde gelten, welche für den Konflikt verantwortlich und an ihm beteiligt sind, nicht jedoch alle Mitglieder der Polis (Pol. 471a/b).

Diese in der *Politeia* angeführten Regeln können als erste, rudimentäre Elemente eines „*ius in bello*“ zur Hegung des Krieges angesehen werden. Allerdings wird ihre Geltung ausdrücklich auf den Konflikt zwischen Hellenen (*stasis*) beschränkt, sie gelten nicht für den Kampf gegen Barbaren (*polemos*).

Begründet wird die begriffliche Unterscheidung zwischen „*stasis*“ und „*polemos*“, also zwischen Konflikt und Krieg in der *Politeia* damit, dass Hellenen einander von Natur aus verwandt und daher Freund seien, während zwischen Hellenen und Barbaren von Natur aus Feindschaft bestehe. Auch findet sich in der *Politeia* die Forderung, Hellenen sollten sich nicht untereinander in Konflikte verwickeln und sich vielmehr zusammenschließen, um gemeinsam gegen die Barbaren zu kämpfen.

Ebenso wird im Dialog Menexenos die These vertreten, dass Kriege gegen Barbaren bis zur Zerstörung vorangetrieben werden sollten, während gegen Hellenen nur bis zum Sieg gekämpft werden dürfe.

Es findet sich somit in der *Politeia* eine differenzierte Feindkonzeption: Während einem Konflikt zwischen Hellenen immer nur partielle Ursachen und partielle Ziele zugeschrieben werden, wie z.B. die Wiederherstellung von Ehre oder der Schutz einer als legitim erachteten Herrschaft, geht es im Krieg gegen Barbaren um die Existenz, um das Ganze. Dementsprechend wird die These vertreten, dass der Konflikt zwischen Hellenen immer begrenzt ist und daher auch mit weniger Erbitterung geführt wird als der Krieg gegen Barbaren. Dieser These entspricht auch die Konzeption der Gerechtigkeit in der *Politeia*.

2.3. Zum Begriff des Krieges und zur Gerechtigkeit

Die unaufhörliche Präsenz von Gewalt und kriegerischen Auseinandersetzungen bildete für Platon die Herausforderung zur Reflexion über den Krieg. Platon hatte selbst an den Feldzügen des Korinthischen Krieges (394 – 386 v. Chr.) teilgenommen, der dritten Phase des Peloponnesischen Krieges.

Die *Politeia* kann auch als Antwort auf den Peloponnesischen Krieg angesehen werden, dessen Hauptkontrahenten Athen und Sparta waren. Nach 27-jährigem Verlauf unterlag Athen Sparta.

In der *Politeia* nehmen kriegsbezogene Fragestellungen einen wichtigen Rang ein: Die Frage nach dem Ursprung des Krieges, nach der Möglichkeit von Prävention und Begrenzung von Kriegen, nach dem Verhältnis von innerem und äußerem Krieg, nach der Struktur von Feindschaftsverhältnissen, der Ausbildung von Kriegern.

Es existieren Forschungsthesen, welche besagen, dass es kaum kriegsrelevante Fragestellungen in den Kriegstheorien nach Platon gibt, welche nicht schon im Ansatz in der *Politeia* vorhanden sind.

Ein bedeutender Hinweis auf den zentralen Stellenwert der Kriegsthematik in der *Politeia* ist auch der Umstand, dass Platon den gesamten Dialog im Hause des Polemarchos spielen lässt, dessen Name auf den Krieg (griechisch: *polemos*) verweist. Polemarchos ist der Sohn des Kephalos, eines reichen Kaufmannes, welcher sein ganzes Leben dem Anhäufen von Besitztümern gewidmet hatte. Nach der Niederlage

Athens gegen Sparta wurde Polemarchos hingerichtet, Kephalos verlor seinen gesamten Reichtum.

In diesen Personen spiegelt sich die platonische Kriegsursprungstheorie wider, der gemäß die grundlegende Ursache von Krieg die Besitzgier, das „Mehr-haben-wollen“ (*pleonexia*) ist (Pol. 373 d).

Weiters beruht die vollkommene Polis der *Politeia* nicht nur auf einer Herrschaft der Philosophen, sondern durchaus auch auf einer Herrschaft der Krieger. Nach Platon sollen in der besten Polis jene regieren, welche sich sowohl in der Philosophie als auch im Krieg als die besten ausgezeichnet haben (Pol. 543a). Der Weg zur Existenz als Philosoph und zur Herrschaft der Philosophen führt in der *Politeia* über die Ausbildung zum Krieger.

Zu verweisen ist darauf, dass „Polis“ nicht mit Staat im neuzeitlichen Sinne übersetzt werden kann, denn die Griechen kannten den neuzeitlichen Staat im Sinne einer von der Gesellschaft abgesonderten Instanz nicht. Vielmehr fiel die griechische Polis mit ihrer Bürgerschaft zusammen.

Faktum ist, dass nach Platon der Herrscher der besten Polis Krieger und Philosoph in einer Person ist (Pol. 525b). Aus diesem Grunde verschränken sich auch philosophische und kriegswichtige Fähigkeiten auf engste Weise: Wie der Krieger (*phylax*) über philosophische Einsichten verfügen muss, um seine Aufgaben sinnvoll wahrnehmen zu können (Pol. 375e/b, 410e), muss der Philosophenherrscher über jene „*arete*“ verfügen, welche zentral für den Stand der Krieger ist: die Tapferkeit (*andreia*).

Von Schleiermacher wurde der Begriff „*arete*“ mit „Tugend“ übersetzt. Gleichwohl ist diese Übersetzung umstritten, weil Platon auch von der „*arete*“ eines Messers oder eines Pferdes spricht. „*Arete*“ beinhaltet nicht nur moralische Konnotationen, sondern enthält als primären Sinn das Optimum an Leistungsfähigkeit.

Dem engen Zusammenhang von kriegerischen und philosophischen Fähigkeiten entspricht, dass nach Platon der Wehrstand eine enge Verflechtung mit dem Stand der Philosophen besitzt. Die Philosophen-

herrscher werden so gedacht, dass sie sich als Elite aus dem Wehrstand heraus entwickeln.

Gleichwohl wird die beste Polis in der *Politeia* nicht als Militärregime gedacht. Zwar sind die Philosophenherrscher auch Krieger, aber sie herrschen kraft der Philosophie. Dieser Vorrang der Philosophie ist deshalb bedeutend, weil den Philosophen nach Platon die Aufgabe zukommt, Kriege, wenn möglich, zu verhindern und jene Kriege, die unverhinderbar sind, so weit wie möglich zu begrenzen. Dennoch ist die *Politeia* nicht pazifistisch, denn die Führung von „gerechten“ Kriegen ist mit dem Entwurf der besten Polis vereinbar.

2.4. Gerechtigkeit und gerechter Krieg

Das Problem der moralischen Bewertung des Krieges in der *Politeia* führt zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Krieg und Gerechtigkeit (*dikaiosyne*). Die zentrale Bestimmung der Gerechtigkeit im ersten Buch der *Politeia* lautet, dass Gerechtigkeit prinzipiell die Schädigung von anderen Menschen ausschließt. Ausdrücklich wird darauf verwiesen, dass der Gerechte niemandem schaden dürfe, seinen Freunden nicht, aber ausdrücklich auch seinen Feinden nicht (Pol. 335d/e). Es galt in der Antike als gängiges moralisches Handlungsprinzip, nur den Freunden Gutes zu tun, den Feinden jedoch Schaden zuzufügen.

Im vierten Buch der *Politeia* nimmt die Untersuchung der Gerechtigkeit ihren Ausgang von der Seele des Menschen. Die menschliche Seele (*psyche*) wird nach Platon aus drei Teilen konstituiert – in Analogie zu diesen Teilen wird der Aufbau der Stände der Polis gedacht. Es sind dies das begehrlische Element (*epithymetikon*), das Mutige (*thymoeides*) und das Vernünftige (*logistikon*). Das Begehrlische entspricht dem Stand des Volkes (Bauern und Handwerker), das Mutige dem Stand der Wächter (Krieger) und das Vernünftige dem herrschenden Stand der Philosophen. Dem mutigen und vernünftigen Element der Seele werden jeweils spezifische Tugenden zugeschrieben, welche auch den entsprechenden Ständen zukommen. Es sind dies die Tapferkeit (*andreia*) und die Weisheit (*sophrosyne*).

Die Konzeption der Tapferkeit in der *Politeia* wird von folgenden Bestimmungen getragen: Tapferkeit wird grundsätzlich als „*arete*“ bezeichnet, welche auf das Gemeinwesen bezogen ist, da sie von Gesetzen, Erziehung und Bildung in der Polis abhängig ist. In diesem Sinne wird Tapferkeit klar von jeglichem Draufgängertum unterschieden. Ein wesentlicher Bestandteil der Tapferkeit ist die Furchtlosigkeit vor Tod und Wunden im Gefecht (Pol. 386a/b). Dies impliziert, dass gefordert wird, der Krieger habe in der Schlacht den Tod sowohl der Niederlage als auch der Versklavung vorzuziehen.

Furchtlosigkeit vor dem Tod reicht jedoch nicht aus, um einen Krieger als tapfer zu bezeichnen, er muss auch die Werte und Traditionen der Polis repräsentieren. Dem entspricht, dass Tapferkeit als allgegenwärtige „*arete*“ bestimmt wird, welche die ganze Persönlichkeit prägt und nicht nur situationsbezogen im Kampf auftritt. Tapferkeit äußert sich prinzipiell in einer standhaften Haltung des Menschen, z.B. auch angesichts persönlicher Schicksalsschläge.

Dem vernünftigen Element der Seele gehört als „*arete*“ die Weisheit (*sophrosyne*) an. Wie der vernünftige Seelenteil das Ganze der menschlichen Seele leiten soll, wird Weisheit im politischen Bereich so gefasst, dass sie ein Wissen darüber ist, wie die Polis im Inneren zu führen ist, aber auch wie sie sich nach außen – gegenüber anderen Poleis – verhalten solle (Pol. 428c/d).

Worin liegt nun die Gerechtigkeit hinsichtlich der menschlichen Seele? Die prinzipielle These, dass Gerechtigkeit nicht schädigt, wird dahingehend präzisiert, dass der Gerechte vor allem sich selbst nicht schädigt, was nach Platon die Voraussetzung dafür ist, dass er auch anderen keinen Schaden zufügt. In ihrer seelischen Dimension kommt der Gerechtigkeit die Bedeutung zu, einen inneren Krieg zu verhindern. Die Anwendung des Begriffes „*polemos*“ (Krieg) auf psychische Vorgänge findet sich auch in den *Nomoi*. Dort wird die These vertreten, dass der schlimmste Krieg jener ist, welcher in der Seele des Menschen stattfindet und der herrlichste Sieg jener, welcher über sich selbst errungen wird.

Die Gerechtigkeit in der Polis wird analog zur Gerechtigkeit in der Seele des Menschen gedacht. Im vierten Buch der *Politeia* lautet die bekannte

Bestimmung der Gerechtigkeit in der Polis: Das „Tun des Seinigen“ (Pol. 433a/b). Polis-Gerechtigkeit besteht dann, wenn jeder das ausübt, wozu er sich von Natur aus am besten eignet. Gerechtigkeit in der Polis ist jedoch nicht nur ein Prinzip, welches die Arbeitsverteilung innerhalb der Stände regelt, sondern sie regelt auch die Beziehungen zwischen den Ständen. So hat der Stand der „Erwerbstätigen“ (Bauern, Handwerker) dafür Sorge zu tragen, dass die Herrschenden jeder materiellen Sorge enthoben werden. „Das Ihrige zu tun“ bedeutet für die Herrschenden nicht, irgendeiner wirtschaftlichen Tätigkeit nachzugehen. In der *Politeia* wird das Politische vom Ökonomischen strikt getrennt. Der dritte Stand sichert die materielle Versorgungsgrundlage, bleibt aber von jeglicher politischen Macht und jeglicher politischer Einflussnahme ausgeschlossen. Umgekehrt ist nur dem dritten Stand gestattet, Reichtümer anzuhäufen, den beiden oberen Ständen ist dies verboten. Es wird diesbezüglich darauf verwiesen, dass die Philosophenherrscher jedoch ohnehin wissen, dass Reichtum kein Gut ist, und deshalb Reichtum auch nicht anstreben.

Wie es gerecht ist, dass sich Menschen ihre Arbeit sinnvoll aufteilen, ist es nach Platon auch gerecht, dass es innerhalb der Polis eine Teilung in Herrschende und Beherrschte gibt.

Diese Gerechtigkeitskonzeption in der *Politeia* hat für die Problematik des Krieges folgende Bedeutung: Der innere Krieg (im Sinne eines Bürgerkriegs) ist deshalb unmöglich, weil sowohl im Stand der Krieger als auch in jenem der Philosophenherrscher weder Armut noch Reichtum vorhanden sind, womit der ursprüngliche Zustand der „gesunden Polis“ wiederhergestellt ist. Aber auch Angriffskriege aus Besitzgier sind unmöglich, weil der dritte Stand, welchem gestattet ist, Besitz anzuhäufen, keinen Einfluss auf die Politik hat.

Die Konzeption der politischen Gerechtigkeit durch Platon ist mit der Konzeption einer weitgehenden Verminderung von Kriegsursachen verbunden. Die vollkommene Polis hat jedoch nicht nur ein erstrangiges Interesse an der Wahrung ihres inneren Friedens, sondern auch an der Wahrung des innerhellenischen Friedens als Ganzem. Ist dieser Friede in Gefahr, dann führt die beste Polis Beistandskriege zur Wiederherstellung desselben. Im Verhältnis zu den Barbaren herrscht jedoch natürliche

Feindschaft. Denn allein schon durch ihre Existenz stellen sie eine Bedrohung für die beste Polis, welche allein auf der wahren Natur des Menschen gründet, dar.

Hieraus ist ersichtlich, dass die beste Polis nur „gerechte“ Kriege führt. Die Theorie des „gerechten“ Krieges hat ihren Grund in der Konzeption der Polis-Gerechtigkeit Platons. Aus diesem Grunde wird in der Forschung die These vertreten, dass die Theorie des „*bellum iustum*“ (des „gerechten Krieges“), wie sie später in der römischen und dann in der christlich-scholastischen Tradition vertreten wurde, ihre Wurzeln in der Platonischen Philosophie besitzt.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Platon: Ursprung des Krieges und Notwendigkeit eines besonderen Heeres

„Und auch der Grund und Boden, welcher damals hinreichte, die Damaligen zu ernähren, wird nun zu klein sein und nicht mehr groß genug. Oder wie sollen wir sagen? – So, sprach er. – Also werden wir von den Nachbarn Land abschneiden müssen, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zum Ackerbau, und sie auch wieder von unserm, wenn sie sich auch gehen lassen und die Grenzen des Notwendigen überschreitend nach unangemessenem Besitz streben. – Ganz unumgänglich, o Sokrates, sagte er. – Von nun an werden wir also Krieg zu führen haben, o Glaukon? Oder wie wird es gehen? – Allerdings so, sagte er. – Und laß noch gar nicht die Rede davon sein, sprach ich, ob der Krieg Übles oder Gutes bewirkt, sondern nur soviel, dass wir den Ursprung des Krieges gefunden haben in demjenigen, woraus vorzüglich den Staaten sowohl insgesamt als auch den einzelnen darin viel Übles entsteht, wenn es vorhanden ist.“ (*Politeia*, 373d/e)

Platon: Kriegführung mit hellenischen und barbarischen Staaten

„Mir scheinen nämlich, wie sie ja auch als zwei Wörter gesprochen werden, Krieg und Zwist, so auch zweierlei zu sein und sich auf zwei verschiedene Dinge zu beziehen; nämlich von diesen zweien ist das eine Befreundetes und Verwandtes, das andere Fremdes und Ausländisches. Für Feindschaft nun mit dem Befreundeten brauchen wir das Wort

Zwist, mit dem Fremden aber Krieg. – ... Dass also Hellenen mit Barbaren und Barbaren mit Hellenen, wenn sie gegeneinander fechten, Krieg führen, wollen wir wohl sagen, und dass sie von Natur einander verfeindet sind und man diese Feindschaft Krieg nennen müsse; wenn aber Hellenen gegen Hellenen etwas dergleichen tun, dass sie von Natur einander freund sind, und dass in diesem Zustand Hellas nur krank ist und unter sich zwieträftig, und man diese Feindschaft Zwist nennen müsse.“ (*Politeia*, 470 c/d)

Literaturhinweise

Demandt, Alexander: Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike, 2. Auflage, Köln 1993

Heintel, Erich: Grundriß der Dialektik, Bd. II, Darmstadt 1984

Kleemeier, Ulrike: Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges, Münster 2002

Platon: *Politeia*, Hamburg 1985

Vretska, Karl: Einleitung zu Platon. Der Staat, Stuttgart 1958

3. Die ontologische Begründung der Ethik bei Aristoteles (*Brigitte Sob*)

3.1. Leben und Werk

Aristoteles wurde 384 v. Chr. in Stageira, einer thrakischen Stadt einer griechischen Kolonie, geboren und starb 322 v. Chr. in Chalkis. Sein Vater Nikomachos war Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas. Nach dem frühen Tod seiner Eltern wurde Aristoteles von Proxenos, einem Verwandten, erzogen. Aristoteles erwies Proxenos sein Leben lang Dankbarkeit und Achtung. Nach dem Tod des Proxenos nahm Aristoteles dessen Sohn Nikanor an Kindes statt an und setzte ihn auch zu seinem Erben ein.

Mit achtzehn Jahren kam Aristoteles nach Athen, wo er Mitglied der Platonischen Akademie wurde. Er verweilte dort 20 Jahre und studierte die Philosophie Platons. Über das Verhältnis des Aristoteles zu Platon, aber auch über den Umstand, dass Platon nicht Aristoteles zu seinem Nachfolger erwählte, sondern seinen nahen Verwandten Speusipp, sind von Diogenes Laertios eine Vielzahl an Anekdoten vorhanden.

Nach dem Tode Platons (348 v. Chr.) verließ Aristoteles Athen und lebte drei Jahre lang bei Hermias, einem unabhängigen Fürsten, in Mysien, mit welchem er bereits während seiner Zeit an der Platonischen Akademie Freundschaft geschlossen hatte. Nachdem Hermias gefangen genommen und vom Perser Artaxerxes gekreuzigt wurde, floh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, um einem ähnlichen Schicksal zu entgehen, nach Mytilene. In Delphi errichtete Aristoteles zum Gedenken an Hermias eine Statue mit einer Inschrift, welche darauf verwies, dass Hermias durch Verrat in die Gewalt der Perser kam.

Von Mytilene wurde Aristoteles im Jahr 343 v. Chr. durch Philipp von Mazedonien zum Erzieher von dessen Sohn Alexander berufen, welcher damals 15 Jahre alt war. Der Brief Philipps von Mazedonien an Aristoteles ist erhalten geblieben: „Ich habe einen Sohn, aber ich danke den Göttern weniger, dass sie mir ihn gaben, als dass sie ihn zu deiner Zeit geboren werden ließen. Ich hoffe, dass deine Sorgfalt und deine

Einsichten ihn meiner und seines künftigen Reiches würdig machen werden.“ (zitiert nach G. W. F. Hegel)

Während seiner Feldzüge nach Asien veranlasste Alexander, dass alles, was an neuen Tieren und Pflanzen aufgefunden wurde, entweder *in natura* oder in Zeichnungen, an Aristoteles gesandt wurde. Aristoteles wurde durch diese Sammlung auch zum „Vater“ der Naturgeschichte.

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten hatte, kehrte Aristoteles nach Athen zurück und gründete im Jahre 335 v. Chr. die „Peripatetische Schule“.

Nach dem Tode Alexanders wurden antimazedonische Strömungen mächtig; Aristoteles wurde der Gottlosigkeit angeklagt. 323 v. Chr. floh Aristoteles nach Chalkis, um – so ist überliefert – den Athenern nicht nochmals eine Gelegenheit zu geben, sich an der Philosophie zu versündigen. 322 v. Chr. starb Aristoteles in Chalkis.

Im Gegensatz zu Platon, welcher die Philosophie als eine Einheitswissenschaft fasst, welche alle Bereiche des menschlichen Wissens impliziert, ist bei Aristoteles ein Konzept von Einzelwissenschaften als selbständigen Disziplinen vorhanden. Gleichwohl ist nach Aristoteles die „Erste Philosophie“, worunter die Metaphysik zu verstehen ist, als Grundlagenwissenschaft allen anderen Wissenschaften vorgeordnet. Aristoteles bestimmt die „Erste Philosophie“ als Erforschung der ersten Prinzipien und Ursachen, und zwar des Seienden, insofern es ein Seiendes ist. Da nämlich die „Erste Philosophie“ als Seinslehre sich im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften mit der Ganzheit des Seins befasst, ist sie eine allgemeine Wissenschaft. Diese „Erste Philosophie“ zielt aber auch auf das an sich Seiende ab und handelt daher vom „unbewegten Bewegter“ – dem aristotelischen Gottesbegriff.

Hinsichtlich der grundlegenden Frage des Aristoteles, worin die Basis allen Seins besteht, ist der Begriff der „*ousia*“ zentral, welcher in der späteren Tradition mit Substanz übersetzt wurde. Die „*ousia*“ ist nach Aristoteles jene bestimmende Form, welche unabhängig von den jeweiligen Eigenschaften ist, diesen zugrunde liegt und die Ursache allen Seins darstellt.

Aristoteles gilt aus diesem Grunde als „Vater“ aller ganzheitlichen Morphologie, da bei seiner Metaphysik der Organismus und nicht die Mathematik Pate gestanden ist.

Zentral ist auch die aristotelische Unterscheidung von „*Theoria*“, „*Praxis*“ und „*Poiesis*“: In der „*Theoria*“ geht es um das Wissen, das Erkennen, das denkende Sichaneignen der Wirklichkeit. Die „*Praxis*“ hat das menschliche Handeln zum Gegenstand. „*Poiesis*“ ist auch menschliche Tätigkeit, aber im Sinne des „Werkschaffens“: Wenn ein Künstler aus Marmor eine Göttergestalt formt, spricht Aristoteles von „*Poiesis*“.

Aristoteles traf erstmals die Unterscheidung zwischen theoretischer (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik) und praktischer Philosophie (Ethik, Ökonomik, Politik). In der europäischen Geistesgeschichte war Aristoteles der erste Denker, welcher die Ethik als eigenständige philosophische Disziplin behandelte. Auch das berühmte Diktum, dass der Mensch ein „*zoon politikon*“, ein Gemeinschaftswesen ist, stammt von Aristoteles.

Zusammenfassend lässt sich die Lehre des Aristoteles folgend darstellen: Der platonische Dualismus wird zurückgewiesen. Die Ideen werden als wesensbildende Formen der Dinge gefasst. Materie und Form sind sich bedingende und durchdringende Prinzipien. Gleichwohl ist die Form das „Weswegen“, die Materie das „Woraus“. Bestimmung des menschlichen Geistes ist Bewegung, Tätigkeit, Aktualität. Das höchste Glück des Menschen besteht in der höchsten Aktualität des Geistes, im Schauen des geistigen Grundes aller Wirklichkeit. Dieser Grund ist der „unbewegte Beweger“, dessen Wesen das Denken seiner selbst, „*noesis noeseos*“, ist. Die „Erste Philosophie“ richtet sich auf diesen „unbewegten Beweger“, welcher den aristotelischen Gottesbegriff darstellt. Die Philosophie ist die höchste Wissenschaft. Die Ethik des Aristoteles hat die Praxis sowohl als Voraussetzung als auch als Ziel. Ethik und Politik bilden nach Aristoteles einen untrennbaren Zusammenhang.

Es war Andronikos von Rhodos, welcher im ersten Jahrhundert v. Chr. eine Zusammenstellung der Lehrschriften des Aristoteles schuf. Wirkungsmächtig wurde die Philosophie des Aristoteles zunächst in der islamischen Welt, die meisten Werke des Aristoteles wurden in das

Arabische übersetzt. Avicenna und Averroes waren die bedeutendsten Vertreter des Aristotelismus im arabischen Raum.

Erst im 12. und 13. Jahrhundert setzte im lateinischen Raum eine Übersetzungsbewegung der aristotelischen Schriften ein; sie mündete darin, dass die aristotelischen Schriften zu Standardlehrbüchern an den Universitäten wurden. Gegen die naturphilosophischen Schriften und einzelne Thesen des Aristoteles erhob sich Widerstand der katholischen Dogmatik, welcher zu kirchlichen Aristotelesverböten führte. Mit Thomas von Aquin setzte sich der Aristotelismus jedoch endgültig durch. In der späteren Philosophiegeschichte griffen vor allem Leibniz und Hegel auf aristotelische Gedankengänge zurück. In der Gegenwart wird unter Neoaustotelismus vor allem eine Rehabilitierung der praktischen Philosophie verstanden.

Zu den bedeutendsten Werken des Aristoteles zählen:

Logische Schriften: Kategorien, *Peri hermeneias*, Erste und Zweite Analytiken, Topik, Sophistische Widerlegungen.

Metaphysik.

Naturwissenschaftliche Schriften: Physik, *Peri psyches* (Über die Seele), *Peri ouranou* (Über den Himmel), *Parva naturalia* (Kleine naturwissenschaftliche Schriften), *Meteorologica* (Über Meteorologie).

Ethische Schriften: Nikomachische Ethik, Eudemische Ethik, Große Ethik.

Politische Schriften: *Politika* (Politik).

3.2. Die Nikomachische Ethik

Zum näheren Verständnis der ontologischen Begründung der Ethik ist die Naturphilosophie des Aristoteles heranzuziehen: Diese geht davon aus, dass ein Seiendes ein bestimmtes Maß an Vollkommenheit erreichen muss, um überhaupt existieren zu können. Nach Aristoteles ist also ein bestimmter Grad von Vollkommenheit auf der Grundlage von „*eidos*“ und „*arete*“ nötig, damit ein Wesen überhaupt „sein“ kann. (Im Mittelalter wurde diese Lehre des Aristoteles in dem berühmten Satz „*ens et bonum convertuntur*“ ausgedrückt.)

Für die ontologische Begründung der Ethik ist somit die spezifische Seinsweise jedes Wesens maßgebend dafür, was für es das Gute ist. Obwohl Aristoteles den Unterschied zwischen Mensch und Tier klar definiert, ist für die ontologische Begründung der Ethik der übergreifende Begriff der „*physis*“ (Natur) maßgebend, von welchem her auch die Analogie zwischen entelechialer Artgesetzlichkeit und freiheitlicher Handlung bestimmt wird.

Überliefert ist die aristotelische Ethik in drei Schriften: Der Nikomachischen Ethik, der Eudemischen Ethik und der Großen Ethik. Unter ihnen gilt die Nikomachische Ethik als das bedeutsamste Werk, da sie zu den meistdiskutierten Schriften, nicht nur des Aristoteles, sondern der Philosophiegeschichte insgesamt zählt. Auch in der Wirkungsgeschichte der Aristotelischen Ethik spielt die Nikomachische Ethik die weitaus größte Rolle.

Der Name des Werkes wird häufig auf den Sohn des Aristoteles, Nikomachos, zurückgeführt; gleichwohl ist eine letztgültige Klärung offen: Mit Nikomachos könnte auch der Vater des Aristoteles, oder eine andere Person dieses Namens gemeint sein.

Die Nikomachische Ethik beginnt mit einer äußerst gehaltreichen Einleitung, in welcher drei wesentliche Gesichtspunkte thematisiert werden: Die Ethik dient dem Leben, besitzt also eine praktische, ja existentielle Bedeutung. (Nik. Ethik 1094 a/b). Der Wissensart nach liegt ein Grundriß-Wissen vor (Nik. Ethik 1094 a). Der Gegenstand der Ethik wird der Politik zugeordnet (Nik. Ethik 1094 a). Die Platon-Kritik des Aristoteles kommt auch in der Nikomachischen Ethik zum Tragen und kann in folgendem Satz zusammengefasst werden: „Auch wenn ein Gutes existiert, das eines ist und allgemein ausgesagt wird, oder das abgetrennt und an und für sich besteht, so ist es doch klar, dass dieses Gute für den Menschen weder zu verwirklichen noch zu erwerben ist. Nun ist es aber ein solches, was wir suchen.“ (Nik. Ethik 1096 b)

Nach Aristoteles ist – im Gegensatz zu Platon – die reine Theorie des Guten nutzlos, wenn es um das praktisch Gute geht, welches der Mensch verwirklichen oder erwerben soll. Der Grund hierfür ist ein ontologischer: Theorie und Praxis befinden sich auf verschiedenen Ebenen: Das Erkennen bewegt sich im Raum des Allgemeinen, während das

Handeln immer im Einzelnen, Konkreten, stattfindet. Aus diesem Grunde warnt Aristoteles auch vor überzogenen Ansprüchen an die Praxisbedeutung der Theorie.

Grundlegend für die aristotelische Ethik ist die These von der begrenzten Praxisbedeutung von Theorie und der begrenzten Theoriefähigkeit der Praxis. Hiermit im Zusammenhang steht, dass nach Aristoteles der Ethik eine Art des Wissens entspricht, welche er Umriss- oder Grundrisswissen (Nik. Ethik 1094b) nennt.

Da alle wissenschaftliche Theorie immer nur das Allgemeine der Praxis erkennen kann, bleibt das Spezifische der Praxis nicht erfassbar. Das aristotelische Beispiel, welches eine „Spitze“ gegen Platon enthält, lautet, dass es dem Arzt oder Feldherrn schlecht ergehe, wenn er sich bei der Operation oder in der Schlacht an die Schau der Idee des Guten erinnere.

Faktum ist, dass nach Aristoteles die Praxis sowohl Voraussetzung als auch Ziel der Ethik ist. Die Praxis, von welcher die Ethik ihren Ausgang nimmt, ist das gelebte Ethos der Polis.

Der Sinn bzw. Zweck (*telos*) der Ethik liegt nach Aristoteles nicht im Wissen (*gnosis*), sondern im Handeln (*praxis*) (Nik. Ethik 1179a). Weiters wird ausgeführt, dass ethische Unterweisungen nur bei jenen praktischen Nutzen zeitigen, welche ihr Leben schon vernünftig (*kata logon*) gestaltet haben. Denn nach Aristoteles lassen sich die „Edelgearteten“ und „Vornehmen“ zur Tugend anspornen, die „Vielen“ aber nicht.

Für die Ethik sind nach Aristoteles Vorkenntnisse praktischer, nicht theoretischer Art wesentlich: Der Einzelne muss einerseits die zu erörternden Gegenstände aus der eigenen Lebenserfahrung kennen (Nik. Ethik 1095a), andererseits muss er sich durch Erziehung und beständige Übung von einem durch Leidenschaften geprägten Leben entfernen und stattdessen in einer Lebensweise einen festen Stand finden, welche durch Vernunft und Klugheit geprägt ist. (Nik. Ethik 1095b, 1142a)

Für Aristoteles gehören Ethik und Politik untrennbar zusammen. Das erwähnte Verhältnis von Theorie und Praxis bedeutet für die Politik, dass Aristoteles auch in diesem Bereich Platon eine klare Absage erteilt:

Der platonischen These von der Herrschaft der „Philosophenkönige“ wird deshalb eine Absage erteilt, weil der Besitz theoretischer Kenntnisse für Aristoteles kein hinreichender Grund für legitime Herrschaftsausübung ist. Nach Aristoteles fehlt der wissenschaftlichen Erkenntnis (*episteme*) der Sinn für das Situationsbedingte, dessen die Praxis bedarf. Diesen Sinn bezeichnet Aristoteles mit dem Begriff „*phronesis*“ (Klugheit), welcher zwar durch wissenschaftliche Einsicht geschärft, jedoch nicht ersetzt werden kann. Die aristotelische Ethik räumt daher der „gesunden Vernunft“ (*orthos logos*), in moderner Formulierung dem „gesunden Menschenverstand“, den Vorrang vor theoretischem Expertenwissen ein. Aus diesem Grund zählt nach Aristoteles auch die öffentliche Meinung in der Polis mehr als die theoretischen Einsichten von elitären Experten.

Während die Ethik die moralische Dimension menschlicher Praxis reflektiert, so reflektiert die Politik deren politische Dimension. Die Politik zielt nach Aristoteles auf die optimalen Gesetze für die Polis ab, welche den Bürgern der Polis eine geglückte Lebensform ermöglichen sollen. Auch für Aristoteles – wie für Platon – nimmt diesbezüglich die Gerechtigkeit einen zentralen Stellenwert ein.

Der Begriff der Gerechtigkeit ist es, welcher nach Aristoteles Ethik und Politik verbindet. Das fünfte Kapitel des fünften Buches der Nikomachischen Ethik ist dem Thema der Gerechtigkeit gewidmet. Nach Aristoteles ist die Gerechtigkeit die vollkommene Tugend (Nik. Ethik 1129b). Bezüglich der gesetzlichen Gerechtigkeit führt Aristoteles aus: „Die gesetzliche Gerechtigkeit ist kein bloßer Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit kein Teil der Schlechtigkeit, sondern wiederum die ganze Schlechtigkeit.“ (Nik. Ethik 1130a)

Entscheidend ist für Aristoteles, dass menschliches Leben aufgrund des dem Menschen ursprünglichen politischen und sprachlichen Charakters der Gemeinschaft bedarf. Wer nicht seinesgleichen braucht, ist nach Aristoteles entweder ein Gott oder ein Tier.

Die wesentliche Rückbindung der Ethik an die Praxis impliziert bei Aristoteles eine Rückbindung der Ethik an das jeweils gelebte Ethos. Die diesbezügliche, gegen Platon gewandte Grundprämisse ist, dass das Gute

schon in der Welt ist, weshalb das menschliche Handeln niemals als Verwirklichung eines „Jenseitigen“ im „Diesseits“ zu verstehen ist, sondern als Verwirklichung von real vorhandenen Möglichkeiten. Entscheidend bei Aristoteles ist somit die Zurückweisung eines von der praktischen Wirklichkeit unabhängigen normativen Fundaments des Handelns, welches auch mit der Zurückweisung von Utopien jeglicher Art einhergeht.

Deshalb trachtet Aristoteles in der Nikomachischen Ethik danach, eine Ethik der „Anständigkeit“, wie sie durch die Lebenswirklichkeit bereits vorgegeben ist, zu entwerfen, indem er grundlegende Werte wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstzucht, thematisiert. Den platonischen Begriff des Guten lässt Aristoteles beiseite, da er ausdrücklich von jenen Werten sprechen will, welche der Mensch verwirklichen kann. Den Begriff der Tugend nennt Aristoteles eine Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. So wird Tapferkeit als Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, Großzügigkeit als Mitte zwischen Verschwendung und Geiz bezeichnet. Auch hier orientiert sich Aristoteles an der Praxis und verweist auf ein Beispiel aus der Medizin: Wie ein Übermaß an Speise und Trank den Körper schädigt, so auch ein Mangel.

Die Nikomachische Ethik beginnt und endet mit einer Anknüpfung an die Politik: Die umfassendste Wissenschaft ist nach Aristoteles die politische, da sie das gesamte Leben der Polis zu organisieren hat. Der Einzelne verhält sich zur Gemeinschaft wie ein Teil zum Ganzen. Das Ziel des Ganzen ist für Aristoteles höherwertig als das Ziel des Teiles. Entscheidend ist, dass Aristoteles auch den Begriff des Glücks bzw. der Glückseligkeit (*eudaimonia*) der Politik zuordnet. Denn nach Aristoteles ist dieses Glück nur im Bereich der Polis zu verwirklichen.

Aristoteles untergliedert die praktische Philosophie in Ethik, Politik und Ökonomik. Nach Aristoteles handelt jener moralisch, welcher sich an dem orientiert, was in der Polis herrschende Sitte ist und somit allgemeine Verbindlichkeit besitzt. Gleichwohl verweist Aristoteles aber darauf, dass in einem engeren Sinne jener moralisch handelt, welcher den überlieferten Wertmaßstäben nicht reflexionslos gehorcht, sondern es sich zur Gewohnheit macht, aus Einsicht und Überlegung das jeweils Gute zu tun, wie es die konkrete Situation erfordert.

Moralisches, politisches und wirtschaftliches Handeln sind für Aristoteles untrennbar verbunden. So wie es keine ausschließlich moralischen Handlungen geben kann ohne Einsicht in deren konkrete Realisierung, gibt es nach Aristoteles auch keine nur politischen Handlungen: Wer in Angelegenheiten der Polis wie Gesetzgebung, militärische Erfordernisse, etc. Entscheidungen treffen muss, kann dies nach Aristoteles einerseits nicht ohne Rückbindung an moralische Prinzipien – die Gerechtigkeit ist hier zentral – tun, andererseits nicht ohne wirtschaftliche Überlegungen. Ein Politiker, welcher nicht einen moralischen Anspruch zur Grundlage seines Handelns macht, beraubt sich des Handlungsmaßstabes, welcher ihm das für die Polis Erstrebenswerte aufzeigt. Ein Politiker, welcher das Ökonomische nicht beachtet, wird seine Ziele, auch wenn sie erstrebenswert sind, nicht in die Praxis umsetzen können.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Aristoteles: Über das Rechte und Gute

„Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt. Es zeigt sich aber ein Unterschied in den Zielen: denn die einen sind Tätigkeiten, die andern sind bestimmte Werke außer ihnen. Wo es Ziele außerhalb der Handlungen gibt, da sind ihrer Natur nach die Werke besser als die Tätigkeiten. Da es nun viele Handlungen, Künste und Wissenschaften gibt, ergeben sich auch viele Ziele. Ziel der Medizin ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, der Strategik der Sieg, der Ökonomik der Reichtum. Wo nun immer solche Künste einer einzigen Aufgabe untergeordnet sind, wie etwa der Reitkunst die Sattlerei und die andern der Reitkunst dienenden Künste, und wie die Reitkunst wiederum und die gesamte Kriegskunst der Strategik untergeordnet ist und so andere unter anderen, in allen diesen Fällen sind die Ziele der leitenden Künste insgesamt vorzüglicher als die der untergeordneten. Denn diese werden um jener willen verfolgt. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Tätigkeiten selber das Ziel des Handelns sind oder etwas anderes außer ihnen, wie bei den genannten Künsten. Wenn es aber ein Ziel des Handelns gibt, das wir um seiner selbst willen wollen und das andere um seinet-

willen; wenn wir also nicht alles um eines andern willen erstreben (denn so ginge es ins Unbegrenzte, und das Streben wäre leer und sinnlos), dann ist es klar, dass jenes das Gute und das Beste ist.“ (*Nikomachische Ethik 1094a*)

Aristoteles: Über die Tugend der Gerechtigkeit

„Nun ist nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu fragen, mit was für Handlungen sie es zu tun haben, was für eine Mitte die Gerechtigkeit ist und zwischen was für anderem das Gerechte liegt ... Wir sehen nun, dass alle jenes Verhalten Gerechtigkeit nennen, auf Grund dessen die Menschen fähig sind, gerecht zu handeln, und dies auch tun und wollen. Dasselbe gilt von der Ungerechtigkeit, auf Grund derer man das Ungerechte tut und es auch will. Dies sei also als erstes im Umriss vorausgesetzt. Mit den Verhaltensweisen steht es anders als mit den Fähigkeiten und Kenntnissen. Denn eine einzige Fähigkeit und Wissenschaft umfasst die Gegensätze, ein Verhalten dagegen nicht; ... Ist also der Begriff des Gerechten vieldeutig, so ist es auch derjenige des Ungerechten und der Ungerechtigkeit ... Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend, aber nicht schlechthin, sondern im Hinblick auf den anderen Menschen ... Vollkommen ist sie, weil der, der sie besitzt, die Tugend auch dem andern gegenüber anwenden kann und nicht nur für sich.“ (*Nikomachische Ethik 1129a*)

Literaturhinweise

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, München 1978

Bien, Günther: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Frankfurt/Main 1973

Hegel, Georg W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. II, Frankfurt/Main 1971

Heintel, Erich: Grundriß der Dialektik, Bd. II, Darmstadt 1984

Höffe, Otfried (Hrsg.): Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995

Höffe, Otfried: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München 1971

4. Ethik und politische Philosophie des Marcus Tullius Cicero (*Christian Wagnsonner*)

4.1. Leben und Werk

Cicero wird 106 v. Chr. in Arpinum geboren. Obwohl keiner seiner Vorfahren ein Staatsamt in Rom bekleidet hatte, lässt Ciceros Vater ihm und seinem Bruder eine umfassende Bildung nach dem damals modernen griechischen Modell zuteil werden, um sie auf die römische Ämterlaufbahn vorzubereiten: Redekunst (inklusive Grammatik und Literatur), Rechtswissenschaft und Philosophie, für die sich Cicero von Anfang an besonders interessiert. In Rom hört er den Epikureer Phaidros, den Akademiker Philon und den Stoiker Diodotos, auf einer auch gesundheitlich bedingten zweijährigen Bildungsreise nach Griechenland lernt er weitere bedeutende hellenistische Philosophen kennen.

In Rom macht sich Cicero als redegewaltiger Anwalt einen Namen und macht rasch Karriere im römischen Staatsdienst. Nach seinem Konsulat, das in der Aufdeckung eines geplanten Staatsstreichs durch Catilina seinen Höhepunkt findet, agiert er politisch denkbar unglücklich: Als Vertreter der konservativen Richtung, die die ständische Ordnung, die Werte und rechtmäßigen Institutionen der römischen Republik bewahren will, kann er deren Untergang nicht verhindern. Während des ersten Triumvirats schwankt er zwischen Opposition, Resignation und Anpassung. Zu dieser Zeit entstehen auch seine wichtigsten staatsrechtlichen Schriften („*De re publica*“ und „*De legibus*“). Im Bürgerkrieg entscheidet er sich halbherzig für Pompeius, wird dann aber vom Sieger Caesar begnadigt. Zu dieser Zeit, in der die Durchsetzung seiner politischen Vorstellungen nunmehr völlig aussichtslos erscheint, schreibt Cicero eine Vielzahl philosophischer Schriften (Erkenntnistheorie, Ethik und Theologie). Nach Caesars Tod sieht er noch eine Chance für die Republik, tritt für Oktavian und gegen Markus Antonius ein. Nach deren Einigung im Zweiten Triumvirat wird Cicero 43 v. Chr. von ihnen Schergen ermordet.

4.2. Ciceros Philosophie und Ethik

Die Bedeutung Ciceros liegt nicht so sehr in der Entwicklung eines eigenständigen philosophischen Systems, sondern darin, dass er heute die wichtigste Quelle für die großteils verloren gegangenen Werke hellenistischer Philosophie und Ethik darstellt; die philosophischen Begriffe der griechischen Philosophie ins Lateinische übersetzt und damit einerseits seinen römischen Mitbürgern die griechische Philosophie näher gebracht und andererseits die philosophische Sprache bis in die Neuzeit bestimmt hat; die ethischen Konzeptionen der verschiedenen hellenistischen Schulen übersichtlich dargestellt, in eine literarisch ansprechende Form gebracht (Rückgriff auf die Form des platonischen Dialogs) und mit scharfem und gesundem Urteilsvermögen kommentiert sowie das erste umfassende und wirkmächtigste theoretische Werk über die römische Verfassung geschrieben hat.

Cicero hat sich Zeit seines Lebens als Anhänger der akademischen Skepsis verstanden, die die akademische Schule im Gefolge Platons für einige Zeit dominiert hat: Sicheres Wissen (d.h. vorbehaltlose Zustimmung zu Wahrnehmungsbildern) ist für ihn nicht möglich. Besonders deutlich zeigt sich das in der dialogischen Struktur seiner philosophischen Werke, in denen verschiedene Positionen einander gegenübergestellt und ihre Plausibilität gegeneinander abgewogen wird. Anders als der griechischen Schule geht es Cicero aber nicht darum, zwischen den widerstreitenden Ansichten ein Gleichgewicht herzustellen, um alle zu widerlegen, sondern er versucht jene Ansicht herauszustreichen, die er für am besten begründet hält. Der Skeptizismus als kritische Instanz gegenüber jeglicher Sinneserkenntnis macht sogar den Blick frei für höhere (auch rein theoretische) Wahrheiten – wieder entgegen seinen griechischen Vorbildern, die nur Wahrscheinlichkeitsurteile zulassen und das auch nur, wenn sie erforderlich sind, um in einer bestimmten Situation überhaupt handeln zu können.

Cicero ist sich bewusst, dass er in seiner Philosophie oft Unbeweisbares vertritt und „postuliert“, weil er eine Neigung dazu verspürt. An einer berühmten Stelle (Tusc I 29) meint er zur Frage eines Lebens nach dem Tod, dass er lieber mit Platon irrt als mit den Materialisten Recht behält.

In seiner ethischen Grundlegungsschrift „*De finibus bonorum et malorum*“ kommt die dialogische Relativierung der einzelnen Schulstandpunkte besonders deutlich zum Ausdruck: In drei Schritten werden die epikureische, die stoische und die altakademisch-peripatetische Position vorgestellt und dann von einem anderen Gesprächspartner (Cicero) teils ebenso ausführlich in Frage gestellt. Eine von keinem Einwand getroffene „richtige“ Position fehlt. Dennoch bleibt am Ende kein Gleichgewicht falscher Meinungen, sondern Cicero lässt deutlich durchblicken, wie er sich eine Ethikgrundlegung vorstellt:

Die Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gut des menschlichen Strebens, mit der Frage nach dem glücklichen Leben, liefert das grundlegende Kriterium für die Gutheit jeder menschlichen Handlung.

Die skeptische Position, die sich darauf zurückzieht, keine Aussage treffen zu können, braucht gar nicht in Betracht gezogen zu werden, weil sie moralisches Handeln nicht begründen kann. Das höchste Gut der Epikureer, die Lust, eignet sich ebenso wenig: Das Kriterium sei viel zu unbestimmt (meint es Lust oder Schmerzfreiheit, Ruhe oder Bewegung?); ursprünglicher als die Lust sei der Selbsterhaltungstrieb; die Sinnesorgane dürften nicht über das höchste Gut urteilen; die Menschen seien zu erhabeneren Zwecken geboren als zur Lust, vor allem zu Kunst, Wissenschaft und Tugend.

Für Cicero steht fest, dass das höchste Gut (das höchste Glück des Menschen) in der Tugend, im vollkommenen moralischen Verhalten liegt. Das sei die Position der alten Schulen (Peripatos und alte Akademie), die auch die Stoa mit lediglich veränderter Begrifflichkeit übernommen habe.

Begründen lässt sich diese Position im Rückgriff auf das den Lebewesen eigene naturgemäße Streben, nach dem Vollkommenheit in allen naturgegebenen Fähigkeiten angestrebt wird. Beim Menschen ist zu Beginn lediglich die Selbstliebe als Streben nach Selbsterhaltung wirksam. Erst im Verlauf seines Lebens erkennt der Mensch nach und nach, worin seine Natur besteht, und vermag sein Streben danach auszurichten. Dabei ist er nicht auf äußere Unterweisung angewiesen, schon die Kinder tragen den Keim der Tugenden in sich, die durch Bilder der Tugenden angeregt werden, sich zu entwickeln, indem sie sich immer

besser selbst erkennen. Aus diesem Konzept ergibt sich, dass erst der Weise, der die eigene Natur vollkommen erkennt, zu vollkommenen guten (d.h. naturgemäßen) Handlungen fähig ist. Das bedeutet allerdings noch nicht, dass die anderen Menschen zu sittlichen Handlungen nicht fähig sind: Alle Menschen werden durch die so genannten „mittleren Pflichten“ zu gutem Handeln angeregt. Die mittleren Pflichten orientieren sich ebenfalls – wenn auch nicht eindeutig erkennbar – am höchsten Gut. Der Handelnde hat zwar keine völlige Einsicht in ihre Gutheit, stützt sich aber auf eine annehmbare bzw. wahrscheinliche Begründung, wie das für viele Urteile des „Durchschnittsmenschen“ zutrifft. Damit sind auch die mittleren Pflichten moralisch relevant, sie sind vom vollkommen Guten nur graduell, nicht dem Wesen nach unterschieden und sie ermöglichen dem Nichtweisen ein Fortschreiten in der Tugend.

Der Mensch strebt nach Erfüllung des naturgemäßen Strebens in allen Teilen seiner Natur. Von allen anderen Lebewesen unterscheidet sich der Mensch durch seine Vernunft, durch die einerseits sein Selbsterhaltungstrieb aus seiner Festlegung auf die Gegenwart gelöst, andererseits der sekundäre Arterhaltungstrieb und die Sorge um den eigenen Nachwuchs auf das Streben nach Gemeinschaft mit anderen Menschen hin aufgebrochen wird, vor allem durch Sprache und Denken. Aufgrund seiner vernünftigen und sozialen Ausrichtung strebt der Mensch nach Erkenntnis, nach Vorrang sowie nach Maß und Ordnung im Denken, Reden und Handeln. Das moralisch Gute lässt sich somit immer den vier Tugenden Weisheit (praktisch: Klugheit), Förderung des allgemeinen Wohls (Gerechtigkeit und Wohltun/Freigiebigkeit), Tapferkeit als Tugend des Kampfs für die Gerechtigkeit und das allgemeine Wohl sowie Maß (Affektbeherrschung, Rücksicht auf die anderen, Akzeptanz sozialer Rollen) zuordnen. In jeder Tugend steckt eine nach außen gerichtete sorgende Liebe für Familienangehörige, Freunde, sogar für alle Menschen; Cicero hält nämlich eine einzige menschliche Gemeinschaft für wünschenswert.

Abgesehen von der Eigenliebe ist das moralisch Gute auch um seiner selbst willen erstrebenswert, unabhängig vom Bezug auf die Eigenliebe und von den Vorteilen, die sich einer dabei verspricht. Besonders deutlich sei das im Streben nach Erkenntnis.

Eine besondere Nähe zu stoischer Ethik zeigt sich darin, dass er in seinen beiden anderen ethischen Hauptwerken vornehmlich stoische Quellen heranzieht: Panaitios in „Über die Pflichten“, d. h. über die „mittleren Pflichten“ und verschiedene stoische Autoren in den „Gesprächen in Tusculum“, die die Hauptstörungen für ein glückliches tugendhaftes Leben behandeln: Todesfurcht, Schmerz etc. An der stoischen Konzeption stört Cicero vor allem, dass sie nur das moralische Übel als Übel anerkennt, alles andere aber als gleichgültig erachtet. In ihrem notwendigen Versuch, Unterschiede auch für diese gleichgültigen Dinge zu benennen, verstrickt sie sich in Widersprüche.

Da sich die moralische Qualität aller Tugenden, Handlungen und Pflichten, auch die der mittleren Pflichten, am höchsten Gut, der Glückseligkeit orientiert und letztlich in der natürlichen Ausrichtung des Menschen gründet, kann es zu keinem Widerspruch zwischen Moral und Nützlichkeit kommen. Für den Fall, dass einmal aus Sicht des Handelnden ein derartiger scheinbarer Widerspruch auftaucht, formuliert Cicero eine Regel, die die Rückbindung des moralisch Guten sowie des höchsten Glücks an die Gerechtigkeit und das Wohl der Gemeinschaft in Erinnerung rufen soll.

4.3. Ethik und Staat

Cicero hat seine staatsphilosophische Schrift „*De re publica*“ während der „Dreimännerherrschaft“ von Caesar, Pompeius und Crassus verfasst. Damals befand sich die römische Republik in einer ernsten Krise, der sie auch bald zum Opfer fallen sollte. Die alten rechtsstaatlichen Institutionen (Senat, Beamte, Volksversammlung) waren beinahe bedeutungslos geworden. Cicero versuchte nun auf literarischem Weg auf die Politik und die Zukunft des römischen Staates Einfluss zu nehmen, indem er die Grundlagen des traditionellen römischen Staats analysierte und ihn in einer eigenständigen, an Platon und stoischen Ansätzen orientierten philosophischen Durchdringung als ideale Staatsform darstellte:

Grundlage der ethischen Ausführungen über den Staat ist die vernünftige und soziale Natur des Menschen. Jeder Staat (*res publica*) ist der Zusammenschluss einer Menge, der auf rechtlicher Übereinkunft beruht

und auf einen gemeinsamen Nutzen hingeordnet ist. Die Übereinkunft muss allen „Guten“ nützen, aber nicht allen in gleicher Weise: Für die Reichen ist der Nutzen viel klarer ersichtlich. Verbrecher und Umstürzler haben sich das Recht auf die gemeinsamen Vorteile verschert. Sklaven gehören nicht zum Staatsvolk, auch sie müssen aber nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit behandelt werden.

Herrschaft und Unterordnung sowie der Einsatz staatlicher Gewalt seien Voraussetzungen für die Existenz jedes Staates. Herrschaft und Unterordnung müssten aber reguliert sein durch das Gesetz, wobei sich ein ausgleichender Zirkel ergibt: Das Volk gibt das Gesetz; die Gesetze bestimmen das Handeln der vom Volk gewählten Magistraten; die Magistrate wiederum regieren das Volk. Zwischen der Macht der Beamten, der Autorität des Senats und der Freiheit des Volkes soll ein Gleichgewicht hergestellt bzw. bewahrt werden.

Der eigentliche Sinn des Gesetzesgehorsams liegt darin, dass er freies und gerechtes Zusammenleben erst ermöglicht. Der Freiheit ist auch der Friede unterzuordnen: Friede sei ruhige Freiheit; zum Erhalt politischer Freiheit seien notfalls Krieg und sogar Tod in Kauf zu nehmen.

Die römische Verfassung sei eine Mischverfassung (nach Polybios), die nur die positiven Elemente der drei reinen Verfassungen aufnehme: vom Königtum die starke Exekutive, von der Aristokratie die rangmäßige Abstufung. Gegenüber der Demokratie zeigt sich Cicero sehr reserviert: Sie sei ein Zugeständnis an den Machtwillen des Volkes; in Krisenlagen müsse eher auf die Guten als auf die Vielen gehört werden, müsse man die Stimmen wägen statt zählen.

Über dem positiven Recht der einzelnen Staaten gebe es ein übergeordnetes „Natur“-Recht (*ius naturale*). Dieses Naturrecht ist dem Menschen mit seiner Vernunft gegeben, unabhängig von seiner historischen oder geographischen Zugehörigkeit. Es lässt sich freilich nicht bei allen Menschen im Einzelnen nachweisen, bleibt also Hypothese. Herz des Naturrechts ist die Forderung der Gerechtigkeit, jedem das Seine zu geben; sie orientiert sich am Wohl aller Menschen. Aufgrund der im Naturrecht verankerten Vernunft lassen sich positive Gesetze kritisieren und verbessern.

Im 5. Buch führt Cicero anhand des historischen Beispiels des jüngeren Scipio Africanus, des Hauptprotagonisten des Dialogs, vor, wie er sich einen idealen Staatsmann vorstellt. Zwar klingen diese Stellen beinahe wie heimlicher Monarchismus, da die Macht des Staatsmanns aber lediglich auf persönlicher Autorität beruht, der schon in der römischen Republik große Bedeutung zukam (vgl. den Einfluss ehemaliger Beamter) und keinem offiziellen Amt entspricht, ist sie mit der römischen Mischverfassung durchaus vereinbar.

Cicero gelang es nicht, mit dieser Schrift die römische Republik vor dem Untergang zu bewahren. Er bleibt darin auf den Stadtstaat fixiert und vernachlässigt jene politischen Faktoren, die zur Umformung des römischen Staats zur Monarchie beitrugen: die Provinzen und die Armee. Mit dem Untergang Roms schwand auch die zunächst überragende geistesgeschichtliche Bedeutung von „Über den Staat“ (etwa für Augustinus). Im Mittelalter ging das Werk verloren, etwa ein Drittel des Textes wurde 1820 wiederentdeckt.

4.4. Der Gerechte Krieg bei Cicero

Ciceros Überlegungen zum Gerechten Krieg basieren auf zwei sehr unterschiedlichen Grundlagen: erstens auf staatsphilosophischen Voraussetzungen, die er großteils von der griechischen Philosophie übernommen hat. Dazu zählt vor allem eine naturrechtliche Gemeinwohl- und Gerechtigkeitsidee, die für alle Menschen und Völker gilt. Zweitens basieren sie auf der Kriegsführungspraxis des römischen Staates:

Die Römer verstanden alle ihre Kriege als gerechte Kriege. Sie durften nur entweder zur eigenen Verteidigung oder als Hilfe für einen bedrohten Bundesgenossen geführt werden.

Übergeordnetes Interesse sollte immer der Friede sein. Um den Frieden zu garantieren, kann es auch nötig sein, Kriege zur Prävention oder zur Bestrafung zu führen.

Auch im Krieg gibt es Regeln, die einzuhalten sind: Im eigenen Heer herrscht strenge Disziplin; nur wer den ordentlichen Streitkräften angehört, darf kämpfen; auch gegenüber dem Feind gibt es Verpflichtungen

wie Schonung sich ergebender Besiegter und Unverletzlichkeit der Gesandten.

Bevor die Römer einen Krieg begannen, übermittelten sie dem Gegner durch so genannte „*Fetiale*“, das sind priesterliche Gesandte, ein Ultimatum mit einer Frist, in der der Gegner das von ihm begangene Unrecht wiedergutmachen konnte. Der Beginn der Kampfhandlungen wurde ebenfalls öffentlich angezeigt.

Gegen barbarische Gegner (Germanen, Kelten) durfte die Art der Kriegsführung viel härter sein als gegen andere „Kulturvölker“ (Italiker, Punier, Griechen). Kriege gegen die eigenen Bürger wurden als besonders peinlich empfunden, die Erinnerung daran verdrängt. Verbrecher (Räuber, Piraten und aufständische Sklaven) sind Feinde der ganzen Menschheit, ihnen gegenüber gelten die Gebote der Fairness nicht. Die Unterwerfung fremder Völker ist für die Römer dadurch gerechtfertigt, dass sie diese aus einem natürlichen Zustand des Kampfes in einen friedlichen und rechtlich geordneten Zustand überführen.

Von den einschlägigen Stellen in „Über den Staat“ ist nur sehr wenig erhalten. Cicero bekräftigt römische Praxis, wenn er die Einhaltung formaler Regeln und einen gerechten Grund für den Beginn eines Krieges fordert. Krieg sei nur dann gerechtfertigt, wenn er zur Abwehr oder Bestrafung von Unrecht geführt wird, sei es zum Schutz des eigenen Gemeinwesens (*pro salute*), sei es, um einem Bundesgenossen zu Hilfe zu kommen (*pro fide*). Als höchster Wert galt Cicero dabei nicht der Friede, sondern die politische Freiheit des Gemeinwesens, die ein Leben in Frieden ermöglicht. Deshalb plädierte er, dessen Persönlichkeit militärische Angelegenheiten immer fremd waren, im Senat nach Caesars Tod vehement für ein militärisches Vorgehen der Republik gegen den nach Alleinherrschaft strebenden Antonius.

In „*De officiis*“ behandelt Cicero den Krieg im Rahmen der Pflicht zur Gerechtigkeit. Verletzt wird diese Pflicht entweder dadurch, dass einer selbst Unrecht begeht oder Unrecht nicht verhindert, sofern er das könnte. Adressaten dieser Verpflichtung sind nicht nur Familie, Freunde und Mitbürger, sondern alle Menschen. Die berechnete Strafe für begangenes Unrecht darf nie Selbstzweck sein, sondern muss so bemessen und begrenzt sein, dass sie künftiges Unrecht verhindert bzw. ein-

dämmt. Die Pflicht zur Gerechtigkeit bedeutet für zwischenstaatliche Auseinandersetzungen, dass Kriege immer nur als letztes Mittel eingesetzt werden dürfen. Das dem Menschen gemäße Mittel zur Konfliktlösung sind Verhandlung und Entscheidung bzw. Urteil; Gewalt ist eigentlich Sache der Tiere und darf nur im Notfall eingesetzt werden.

Kriege dürfen nur nach Ankündigung und Kriegserklärung (Fetialrecht) und nur zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit geführt werden. Krieg darf nie Selbstzweck sein, sondern muss immer auf einen über ihm liegenden Zweck bezogen sein: auf ein gerechtes und rechtlich geordnetes Leben der Menschen in Frieden. Die Gegner müssen nach dem Krieg geschont werden, wenn sie nicht selbst grausam und unmenschlich waren. Der Sieger muss für die Besiegten sorgen und die sich ergebenden Gegner aufnehmen.

Kriege dürfen auch nur von Angehörigen der ordentlichen Streitkräfte geführt werden. Militärische Auseinandersetzungen, in denen es um die Herrschaft oder Vorherrschaft und nicht um die Existenz geht, sollen auch weniger erbittert geführt werden. Gemeint sind hier wohl nicht einfach Expansionskriege, sondern Kriege mit Völkern, die den Römern ihre bestehende oder sich anbahnende Vormachtstellung streitig machten. Die Frage, ob Cicero mit seinem Konzept von gerechten Kriegen die imperialen Bestrebungen des römischen Staates insgesamt legitimiert, ist übrigens umstritten. Er selbst war in seiner Funktion als Statthalter in Kleinasien sogar ein begrenzt erfolgreicher „Eroberer“. Kriege an der Grenze des römischen Imperiums ließen sich als Hilfeleistungen für die mit Rom verbündeten Völker rechtfertigen, zu denen der Starke gegenüber den von seinem Schutz abhängigen Schwachen verpflichtet war, sei es, weil sich deren Führer persönlich unter den Schutz der römischen Feldherrn stellten, sei es, weil in Rom das Verhältnis zu den Bundesgenossen analog zum Verhältnis der römischen Führungsschicht zu den politisch und sozial untergeordneten Bevölkerungsteilen gedacht worden war. Cicero mag es auch für gerechtfertigt gehalten haben, dass eine kulturell hochstehende Bürgerschaft anderen Völkern, die selbst dazu nicht in der Lage sind, Recht und Frieden bringt. Die erhaltenen Texte sprechen jedenfalls keine hinreichend deutliche Sprache.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Cicero: De Officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln

„Dass einer also dem anderen etwas entzieht und ein Mensch durch den Nachteil eines Mitmenschen seinen eigenen Vorteil erhöht, das ist mehr gegen die Naturordnung als Tod, als Armut, als Schmerz und die übrigen Schädigungen, die entweder dem Körper oder äußeren Werten zustoßen können. Denn zunächst hebt es die Lebensgemeinschaft der Menschen auf. Wenn wir nämlich so eingestellt sind, dass ein jeder wegen seines persönlichen Profits den Nächsten beraubt und verletzt, dann wird notwendig die Gemeinschaft der Menschen, die am meisten der Natur gemäß ist, gesprengt.“ (*De officiis* 3,21)

„Es sind aber einige Verpflichtungen auch gegen diejenigen zu beachten, von denen du Unrecht erlitten hast. Denn es gibt ein Maß im Rächen und Bestrafen. Und es genügt vielleicht, dass derjenige, der herausfordernd gehandelt hat, sein Unrecht bereut, so dass er selbst nichts Derartiges künftighin verübt und die übrigen weniger rasch mit Unrecht bei der Hand sind. In der Politik ist besonders das Kriebsrecht zu beachten. Denn da es zwei Arten der Entscheidung gibt, die eine durch Rechtsabsprache, die andere durch Gewaltanwendung, und da jene dem Menschen, diese den Tieren eigen ist, so ist zu letzterer Zuflucht zu nehmen, wenn erstere anzuwenden nicht möglich ist.

Daher darf man Kriege zwar auf sich nehmen zu dem Zweck, dass man ohne Unrecht im Frieden lebt, nach Erringung des Sieges aber sind diejenigen zu begnadigen, die im Kriege nicht grausam und nicht unmenschlich waren. So haben unsere Vorfahren die Bewohner von Tusculum, die Aequer, die Volsker, Sabiner und Herniker sogar in das Bürgerrecht aufgenommen, dagegen Karthago und Numantia von Grund auf zerstört [...].

Nach meiner Ansicht jedenfalls ist immer für einen Frieden, der keinerlei Tücken hat, zu sorgen. Hätte man in diesem Punkte auf mich gehört, dann hätten wir, wo nicht das beste, so doch ein leidliches Gemeinwesen, das jetzt überhaupt nicht existiert. Und man muss für die, die man mit Gewalt besiegt hat, sorgen, besonders aber diejenigen aufnehmen, die nach Niederlegung der Waffen beim Schutzversprechen des

Feldherrn Zuflucht gesucht hatten, mag auch der Sturmbock die Mauern erschüttert haben. In diesem Punkte wurde bei unseren Landsleuten die Gerechtigkeit so sehr in Ehren gehalten, dass diejenigen, die im Kriege besiegte Bürgerschaften oder Völker in ihren Schutz aufgenommen hatten, deren Schutzherren waren nach dem Brauch der Vorfahren. Der Rechtsgrundsatz im Krieg jedenfalls ist aufs unverletzlichste im Fetialrecht des römischen Volkes schriftlich festgelegt. Daraus kann man ersehen, dass nur der Krieg gerecht ist, der für Schadenersatz geführt wird oder nach Androhung und Erklärung.“ (*De officiis* 1, 34-36)

[Verwendete Übersetzung: Cicero, Marcus Tullius: *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann, Stuttgart 1992]

Literaturhinweise

Cicero, Marcus Tullius: *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln, Lateinisch/Deutsch, Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von H. Gunermann, Stuttgart 1992

Demandt, Alexander: *Der Idealstaat*. Die politischen Theorien der Antike, 2. Auflage, Köln 1993

Forschner, Maximilian: *Stoa und Cicero über Krieg und Frieden*, Barsbüttel 1988

Grimal, Pierre: *Cicero. Philosoph, Politiker, Rhetor*, Aus dem Französischen von R. Stamm, München 1988

Das Mittelalter (*Gerhard Dabringer*)

Die Epochengrenzen zwischen Altertum und Mittelalter – so zahlreich wie unterschiedlich sie auch sind – sind dennoch in gewisser Weise „richtig“. Das historische Geschehen ist mehr als bloß Ablauf von Zeit im Sinn der Naturgeschichte; so wird Geschichte nicht erlebt und so wird sie auch nicht überliefert. So verschieden diese Grenzen auch sind, eines ist ihnen aber dennoch gemeinsam: keine davon entstammt dem Mittelalter selbst.

Grob gesprochen können wir den Zeitraum des Mittelalters vom 3. bis zum 16. Jahrhundert angeben - von der Zeit der römischen Herrschaft über Europa bis zur Entstehung des Humanismus und der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus. Auch die geographischen Grenzen Europas sind keineswegs starr. Greifen wir drei Begründer des philosophischen Denkens im Mittelalter heraus: Augustinus, geboren im Norden des heutigen Algerien, Boethius geboren im Zentrum der antiken europäischen Welt, in Rom, und Dionysius Areopagita, seine Geburtsstätte sowie seine gesamte Identität sind bezeichnenderweise unbekannt.

Wenn wir vom Mittelalter sprechen, meinen wir zumeist das (west- und mittel)europäische, christliche Mittelalter mit Kaisern und Päpsten, Kreuzzügen und Mönchsorden. Oft wird darauf vergessen, dass in Spanien über Jahrhunderte Christentum und Islam aufeinander trafen, in Südost- und Osteuropa das orthodoxe Christentum entstand und in Sizilien bereits im 13. Jahrhundert ein Staat mit moderner Verwaltung existierte. All diese Dinge führen die großen inneren Unterschiede der mittelalterlichen Gesellschaft vor Augen. Die lateinische Sprache und die Schriften der antiken Denker bilden für alle Gelehrten und Wissenschaftler des Mittelalters das aus dem römischen Reich stammende verbindende Erbe. Im Unterschied zur Antike sind die philosophischen Schriften ab 800 jedoch zumeist nicht in der Muttersprache des Verfassers, sondern in der erlernten Bildungssprache Latein abgefasst. Im Laufe des Mittelalters prägte sich das Verbindende des Lateinischen immer stärker aus – die philosophischen Auseinandersetzungen hatten beinahe so etwas wie internationalen Charakter.

Im Gegensatz zur christlichen Spätantike waren die meisten mittelalterlichen Philosophen Kleriker, oft Mönche. Erst mit dem 12. Jahrhundert – unter anderem aufgrund des Aufschwunges der Städte – entsteht mit den Universitäten der mittelalterliche Intellektuelle. Über die großen Stationen der Trennung von Vernunft und Glaube, des Mystizismus und auch der Nationalisierung der Universitäten geht die Wissenschaft mit dem Humanismus von der städtischen Welt in die höfische Welt über. Bücher sind selten und teuer in der mittelalterlichen Welt (Schätzungen sprechen von 200 Schafen für ein Buch), sie sind beinahe Schätze. Was heute unglaublich erscheint: Pergament ist so kostbar, dass alte Texte abgeschabt werden, um es wieder zu verwenden. Anselm von Canterbury (ontologisches Argument) besaß vermutlich – bevor er Abt wurde – weder ein eigenes Schlafzimmer, noch einen abgetrennten Arbeitsplatz und wohl auch keine private Bibliothek. Auch die Dimensionen sind in der mittelalterlichen Welt andere: Eine große mittelalterliche Bibliothek wird kaum mehr als ein paar hundert Handschriften umfassen. All dies sollte bedacht werden, wenn von Wissenschaft im Mittelalter gesprochen wird.

Wissenschaft im Mittelalter, das bedeutet Denken anhand von Autoritäten, das „Hocken auf Schultern von Riesen“. Schon der Beginn des Mittelalters war kein radikaler Neubeginn, sondern mit der christlichen Spätantike verbunden. Das Bildungssystem der Freien Künste (*artes liberales*), das bis zum 13. Jahrhundert vorherrscht, stellt ebenso ein antikes Erbe dar wie die Texte antiker Autoren. Das oft abseits der Fachwissenschaft erweckte Bild eines von der Antike abgetrennten „dunklen“ Mittelalters und eines Wiederauflebens des Geisteslebens in der Renaissance ist fern der damaligen Realität und leitet sich mehr aus der politischen und gesellschaftlichen Situation der Neuzeit ab als vom tatsächlichen Bild des Mittelalters.

Die Blüte der universitären Methode des Mittelalters – der Scholastik – findet im 13. Jahrhundert statt. In den frühmittelalterlichen Mönchsklöstern war die Beschäftigung mit philosophischen Texten oft das Anhören dessen, was in der Klostersgemeinschaft für alle laut vorgelesen wurde (*lectio*). Im Laufe des 11. Jahrhunderts begannen nun die städtischen Kathedralschulen die abseits gelegenen Klosterschulen abzulösen. Durch die stärkere Abgrenzung der Klöster von der Welt, dem städti-

schen, nicht feudal strukturierten Zusammenleben, den Herausforderungen durch Ketzerbewegungen und Bettelorden sowie den Auseinandersetzungen zwischen kirchlichen und weltlichen Gewalten änderte sich auch der Charakter des Bildungswesens an sich. Die klösterliche Meditation verliert an Bedeutung; die neue Welt scheint nach philosophischen Erklärungsmodellen zu verlangen. Nun beginnt in Spanien und Süditalien eine starke Rezeption des Aristoteles über arabische und jüdische Philosophen, von denen Averroes und Avicenna sowie Moses Maimonides wohl zu den bedeutendsten zählen. Der Ort, wo alle diese Erklärungsmodelle in der wissenschaftlichen Methode der Dialektik ihre Blüte erleben werden, ist die Universität. In Disputationen werden Argument und Gegenargument (*sic et non*) einer These abgewogen, es ändert sich der Charakter von Wissenschaft, symbolische und allegorische Erklärungen werden immer weniger als wissenschaftlich gesehen. Mit Aristoteles stellt sich den mittelalterlichen Wissenschaftlern das Problem, dass zwei Aussagen, die sich widersprechen, nicht zugleich wahr sein können; aber was ist, wenn eine Aussage der christlichen Wahrheit widerspricht?

Das Zusammenfallen (Koinzidenz) der Gegensätze kann nun nicht mehr erreicht werden, Theologie und Philosophie werden voneinander getrennt, mit der Konsequenz, dass das klerikale Privileg der Weltauslegung durchbrochen wird. Der Staat beginnt nun immer mehr eine Kultur zu entwickeln, wie sie bislang nur der Kirche eigen war. Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua sprechen sich für eine klare Trennung von Philosophie und Theologie aus, die Bibel dürfe nicht mit der Philosophie vermenget werden und die Kirche nicht mit dem Staat. Im Klima der Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, der Kirchenspaltung (Schisma), großer Kriege und Pestepidemien entsteht abseits der großen Universitäten nun ein Humanismus, der sich immer mehr an den Fürstenhöfen und den antiken Vorbildern orientiert. Mit Machiavelli orientiert sich der Humanismus schließlich am Politischen und der Gegenwart, es entsteht eine neue Sicht der Welt, eine neue Welt der Profanität.

1. Ethik und politische Philosophie des Augustinus (*Christian Wagnsonner*)

1.1. Leben und Werk

Augustinus wurde 354 n. Chr. in Thagaste in Numidien als Sohn eines städtischen Beamten geboren und verstarb 430 n. Chr. in Hippo. Seine Mutter Monika, mit der ihn eine sehr enge Beziehung verband, war überzeugte Christin. Augustinus studierte Rhetorik in Karthago, las Ciceros „*Hortensius*“, der seine philosophische Suche nach der wahren Freiheit anregte, aber nicht befriedigen konnte. Das Christentum verachtete er zunächst. Allerdings wandte er sich dem Manichäismus, einer radikalen Form christlicher Gnosis mit ausgeprägtem Materie-Geist-Dualismus, zu. Nach neunjähriger Mitgliedschaft als Auditor kehrt er dem Manichäismus den Rücken, er konnte wichtige Fragen nicht beantworten, sondern musste auf den Glaubensgehorsam verweisen. Auch die so genannte „Neuere Skepsis“, nach der alles zu bezweifeln und sicheres Wissen nicht möglich sei, befriedigte ihn nicht auf Dauer: Nachdem Augustinus einige Zeit mit ihr sympathisiert hatte, widerlegte er sie mit dem Hinweis, dass die Existenz des Zweifelnden im Zweifel immer vorausgesetzt bleibt, weil sie wie die Wahrnehmung selbst (auch des Vorgetäuschten) kein Opfer der (Sinnes-)Täuschung werden kann.

Die Begegnung mit dem Mailänder Bischof Ambrosius, seine allegorische Schriftauslegung und eine vertiefte und christlich vermittelte Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus (Plotin, Porphyrios) prägen das Denken von Augustinus entscheidend. Augustinus übernimmt dabei die Auffassung, dass es eine ausschließlich geistige Welt gebe, der Gott und auch die menschliche Seele angehören. Diese geistige Welt ermöglicht erst Erkenntnis (auch der sinnlichen Gegenstände) und auf sie ist das menschliche Streben als auf sein höchstes Ziel hingeordnet. Im Jahr 387 lässt Augustinus sich taufen, gibt seine Arbeit als Rhetorikmagister in Mailand auf, entscheidet sich für ein asketisches Leben und wird schließlich zum Priester (390 oder 391) und 397 zum Bischof geweiht. 430 starb Augustinus als Bischof von Hippo in Nordafrika während der Belagerung durch die Vandalen.

Augustinus hat kein philosophisches oder theologisches System hinterlassen. Seine vielfältigen Ansätze reflektieren persönliche Krisen und (teilweise in eins damit) den politischen, gesellschaftlichen und geistigen Umbruch am Ausgang der Antike. Sie lassen sich mit einigen Überschneidungen jeweils bestimmten Lebensabschnitten zuordnen (Frage nach der Wahrheit, nach dem Ursprung des Bösen, Willensfreiheit, biblische Geschichte, Sprache, theologische Streitfragen, Gnade, Reflexion auf die eigene Entwicklung, Zeit, Religionsphilosophie, göttliche Dreifaltigkeit und menschliche Seele, Geschichte und Gesellschaft sowie Staat und Kirche) und haben durch ihre Originalität, ihre existenzielle Ausrichtung und die Rezeption des neuplatonischen Dualismus die geistesgeschichtliche Entwicklung des europäischen Westens maßgeblich bestimmt. Theologie und Philosophie sind bei Augustinus immer zusammenzusehen: Beide kommen in der Suche nach der einen geistigen Wahrheit überein. Die Entscheidung zum Glauben kann sich auf gewichtige Vernunftgründe stützen, zwingende Beweise kann die Vernunft aber nicht liefern. Umgekehrt drängt der Glaube die Vernunft zu einer vertieften Erkenntnis der Wahrheit bzw. Gottes. So werden bei Augustinus auch nach heutiger Sicht rein philosophische Themen einerseits immer im theologischen Kontext behandelt, andererseits sind seine theologischen Erörterungen Ausdruck philosophischen Suchens.

1.2. Augustinus' Ethik

Die Frage nach dem rechten Verhalten ist bei Augustinus weder von der allgemein-philosophischen Suche nach der Wahrheit noch von deren theologischen Implikationen zu trennen, nach denen Gott der eigentlich Gesuchte ist. Der Anspruch jeden moralischen Verhaltens gründet in der Forderung, das Endliche, das Zerstreutsein, das Ausgespanntsein in der Zeit durch Gottesliebe auf das Ewige, auf Gott hin, zu überwinden. Jeder Mensch strebt nach dem glücklichen Leben, das in der Erkenntnis der Wahrheit, d.h. Gottes besteht. Nur in Gott kann der Mensch sein Glück finden. Der Mensch erfährt, dass er in den zeitlichen Dingen – inklusive der geistigen – seine Ruhe letztlich nicht findet. Deshalb besteht rechtes Verhalten im richtigen Verhältnis zu Gott und zu den zeitlichen Dingen: Nur die ewigen Dinge (Gott selbst) werden „genossen“ und machen im eigentlichen Sinn glücklich, alle anderen Güter dürfen nur „benützt“

werden, um zum Genuss der ewigen zu gelangen. Nur Gott darf um seiner selbst willen geliebt werden, alle anderen Dinge nur um Gottes willen. Jedes böse, d.h. moralisch falsche Verhalten kann auf eine Umkehrung dieser Ordnung zurückgeführt werden, nach der die zeitlichen Dinge um ihrer selbst willen geliebt und Gott zu deren Erreichung missbraucht wird.

Augustinus bezieht nun folgerichtig auch die christlichen Tugenden und die Kardinaltugenden auf dieses richtige Verhältnis: Die Liebe ist die Sehnsucht, Gott zu schauen; die Hoffnung ist die Erwartung, diese Schau auch wirklich zu erreichen; der Glaube die Überzeugung, dass das, worauf einer sich ausrichten soll, auch wirklich das Anzustrebende ist. Die Klugheit richtet das Handeln auf das wahre Gute; die Gerechtigkeit hilft, das Richtige zu bejahen; die Mäßigung hält den Menschen davor ab, durch eigenen Willen von der Ausrichtung abzufallen und die Tapferkeit wehrt sich gegen fremden Zwang, der den Menschen von dieser Ausrichtung wegzuziehen sucht. Auch die Kardinaltugenden sind nichts anderes als der Ausdruck der intellektuell verstandenen Gottesliebe: Die Mäßigung bewahrt den Menschen unversehrt für Gott, aus Gerechtigkeit will er nur Gott allein dienen; aus Tapferkeit hält er Gott zuliebe alles aus und die Klugheit entscheidet darüber, was zu Gott und was von ihm weg führt.

Das, was den Menschen befähigt, gemäß der Ausrichtung auf Gott zu leben, ist seine Vernunft, mit deren Hilfe er die göttliche Ordnung erkennt, und sein guter freier Wille. Angesichts der Tatsache, dass sich nun viele Menschen offensichtlich für die Selbstliebe und gegen die Gottesliebe entscheiden, verweist Augustinus auf eine ursprüngliche Schuld des Menschen am Anfang seiner Geschichte. Auch diese Schuld gründet im freien Wollen des Menschen und nicht in Gott. Das Böse ist nichts Eigenständiges, Wesenhaftes, sondern setzt Gutes voraus, das allerdings eingeschränkt oder verdorben ist. Die ursprüngliche Schuld bewirkt, dass der Mensch sich zwar nach wie vor formal frei entscheiden kann, dass er es aber nicht selbst schafft, gemäß der Ausrichtung auf Gott zu leben. Gott kann nun, wenn er will und nur wenn er will, den Willen eines Menschen gut machen. Das bezeichnet Augustinus mit „Gnade“, und insofern sind Ethik und theologische Gnadenlehre bei ihm eng verbunden.

Moralisches Ideal ist für den frühen Augustinus der Weise. Der Weise wird durch die christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zur Gottesschau hingeführt und erreicht durch diesen intellektuellen und intuitiv unmittelbaren Akt das glückliche Leben. Jene Menschen, die zu diesem intellektuellen Vollzug im Leben nicht fähig sind, können ihn im Jenseits erlangen, wenn sie die verborgenen Inhalte dieses Erkennens im irdischen Leben im Glauben erfassen. Später, um das Jahr 400, kritisiert Augustinus diese Position als zu intellektualistisch, optimistisch, elitär und egoistisch: Die Schau Gottes lasse sich im irdischen Leben bestenfalls augenblicksweise verwirklichen. Das diesseitige Leben könne nur als aktives, als gemeinschaftliches geführt werden, im Vollsinn kontemplativ könne nur das Leben im Jenseits sein.

1.3. Die politische Philosophie

Das Interesse von Augustinus an Staat und Gesellschaft entwickelt sich erst allmählich: In einer zunächst individualistischen Konzeption ging es ihm um das Verstehen der Weltordnung, um zu Gott als ihrem Grund vorzudringen. Seit etwa dem Jahr 389 ändert sich sein Ansatz: Die Orientierung des Menschen auf Gott hin impliziert eine soziale Orientierung, die Zugehörigkeit zu einer umfassenden Gemeinschaft und der Unterwerfung unter ein Gesetz.

Die ideale menschliche Ordnung (Staat, Gesetz und Moral) wird somit naturrechtlich in der göttlichen Ordnung begründet: Zusammengehalten wird die soziale Ordnung durch die Gerechtigkeit, die im Willen besteht, jedem das Seine zu geben. Die faktische Geschichte versteht er als Abfolge von Schritten der Menschheit (Weltalter) auf dem Weg zu Gott. Später, ab dem Jahr 396, betont Augustinus die (willkürliche) Gnade Gottes, die allein Einzelne aus der Geschichte heraus rettet, in der der Mensch zerrissen ist und keine Ordnung, keinen Halt sieht und in der er das wahre Glück und die wahre Gerechtigkeit nicht findet.

Seit 400 n. Chr. taucht der Gedanke auf, dass der römische Staat insgesamt zum Christentum bekehrt worden ist, um den heidnischen Kult mit Gewalt zu beenden und dass er das auch dürfe. Im gesellschafts- bzw. geschichtsphilosophischen Hauptwerk „Über den Gottesstaat“ („*De civitate Dei*“, geschrieben im Zeitraum von 413–426) wird diese kritik-

lose Sicht des römischen Staates wieder relativiert: Darin verarbeitet Augustinus das neue, freundlichere Verhältnis zwischen Staat und Kirche mit allen sich daraus ergebenden Problemen: die geistigen Erschütterungen im Gefolge der Zerfallserscheinungen des römischen Reichs (Plünderung Roms 410), den Vorwurf, das Christentum zeichne für den Niedergang verantwortlich, sowie einander entgegengesetzte Traditionen wie altrömisches Staatsdenken, stoische Naturrechtslehre, die politische Philosophie Platons und christlich-eschatologische Überlegungen.

Die zentrale Unterscheidung ist jene zwischen dem Gemeinwesen Gottes (*civitas Dei*) und dem irdischen (*civitas terrena*). Jeder Mensch gehört einem dieser beiden Gemeinwesen an, je nach seiner willentlichen Grundausrichtung: Wer Gott als sein höchstes Ziel anstrebt und die Erfüllung seines Strebens nicht im irdischen Leben sucht, sondern von Gott am Ende erhofft, gehört gemeinsam mit Engeln und den bereits gestorbenen Seligen zum ersteren, wer sein Glück im irdischen Leben und seinen Gütern zu finden meint und der Eigenliebe verhaftet ist, mit den Dämonen und gestorbenen Verdammten zu zweiterem. Dabei liegt es nicht in der Macht des Menschen, sich für einen der *civitates* zu entscheiden, sondern Gott selbst ermöglicht es bestimmten Menschen aufgrund seiner Gnade, sich für ihn zu entscheiden.

Die *civitas Dei* ist nun nicht die sichtbare Kirche, der auch böse Menschen zugehören. Erst am Ende der Zeit wird sich die jetzt noch verborgene wahre Kirche als Gemeinwesen Gottes zeigen. Erst dann kann auch mit Sicherheit zwischen Erwählten und Nichterwählten, zwischen Bürgern der *civitas Dei* und *civitas terrena* unterschieden werden. Deshalb ist auch die *civitas terrena* nicht mit den irdischen Staaten gleichzusetzen. Zwar tragen die Staaten Züge der *civitas terrena*: Sie sind allein auf diesseitige Zwecke gerichtet wie alle Bürger jener *civitas*; zudem sind sie Ausdruck der ursprünglichen Verfehlung des Menschen. Der Staat befördert nicht, hier unterscheidet sich Augustinus vom antiken Polis-Denken, die Glückseligkeit des Menschen (in Gott) – das kann nur die freie Gnade Gottes.

Der Staat wird entsakralisiert und entmoralisiert: Die (heidnische) religiöse Begründung ist Betrug, es kann auch keinen christlichen Staat

geben, der Staat hat in sich keinerlei religiöse Funktion, ist nicht vernunftgemäß und auch nicht vernünftig zu beurteilen. Trotz dieser sehr negativen Einschätzung des (römischen) Staates bricht Augustinus nicht mit der stoischen Ordnungs- und Naturrechtslehre: Der Staat hat sehr wohl eine berechnete Aufgabe: Er soll die äußeren Folgen der Sündigkeit der Menschen, Ungerechtigkeit und Gewalt, eindämmen und Ordnung, Frieden und Gerechtigkeit zumindest im irdischen/zeitlichen Sinn herstellen. Diese Funktion übt er für alle Menschen aus, auch den Bürgern der *civitas Dei* ermöglicht er dadurch erst, in Frieden gemäß der Ausrichtung auf Gott zu leben, die er selbst aber nicht herstellen kann. Sie sollen sich deshalb an den Vollzügen des Staates beteiligen, ihn selbst aber nicht nach christlichen Vorstellungen verändern: die Kirche kann hingegen staatliche Institutionen für eigene Zwecke verwenden, wie sich das etwa anbietet, wenn die Herrscher oder die betreffenden Beamten selbst Christen sind. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass es Augustinus gar nicht um das Verhältnis Kirche-Staat überhaupt geht, schon gar nicht um eine Überordnung der politischen Macht der Kirche über die weltliche gemäß der mittelalterlichen Zweischwererlehre oder eine Vereinnahmung des Staates als Wächter über die kirchliche Einheit, sondern nur um eine fallweise Zusammenarbeit staatlicher und kirchlicher Repräsentanten zum gegenseitigen Nutzen.

Obwohl die negative theologische und moralische Qualifikation des Staates eine schärfere begriffliche Auseinandersetzung mit Staat und Politik verhindert und trotz seiner fundamentalen Kritik am Staat zu einer sehr konservativen Position führt, die keine Veränderungen auf politischer Ebene anstrebt, sondern die Ordnungsfunktion des faktischen Staates einfach akzeptiert, war die Wirkung von Augustinus auf das politische Denken enorm, weil er die Distanz zum in die Krise gekommenen spätantiken Staat zum Ausdruck brachte und eine realistische und distanziert-kritische Sicht politischer Vorgänge ermöglichte, weil sein Werk später die mittelalterliche Kirche mit anregte, der Kirche eine einheitliche politische Struktur zu geben (was Augustinus selbst noch fernlag) und weil er mit seiner universalistischen Perspektive maßgeblich zur Entstehung der Staatsutopien der Neuzeit beitrug, die eine Friedensordnung für die ganze Menschheit in Aussicht stellten.

1.4. Friede und Krieg – Die Legitimität militärischer Gewaltanwendung

Für Augustinus ist es eine soziale Grundtatsache, dass alle Menschen Frieden als das größte aller irdischen Güter wollen. Unterschiedlich ist nur der höhere Zweck, den sie dabei im Auge haben: Die Bürger der *civitas terrena* wollen den zeitlichen Frieden, um im irdischen Leben davon Vorteile zu haben. Aus Herrschsucht oder Habsucht führen sie Kriege, um durch die Beherrschung und Unterdrückung anderer Frieden zu haben.

Die auf der Erde lebenden Bürger der *civitas Dei* wollen irdischen/zeitlichen Frieden, weil sie nach dem himmlischen Frieden streben, auf den sie den irdischen Frieden immer beziehen und der im geordneten und geeinten Genuss der Gegenwart Gottes im Jenseits besteht. Um ein Leben auf Gott hin in Gerechtigkeit und Liebe führen zu können, brauchen sie als Sterbliche den irdischen Frieden als schützenden Raum.

Somit haben alle Menschen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zur *civitas terrena* oder *Dei*, von ihrer Staatszugehörigkeit, ihren Sitten und Gesetzen, diesen zeitlichen Frieden gemeinsam, sorgen sich um ihn und suchen sein Hauptziel, die menschliche Willensübereinstimmung, zu erreichen. Deshalb sind die Gläubigen dazu verpflichtet, die weltliche Ordnung, die für den Frieden sorgt, zu akzeptieren, ihren Gesetzen zu gehorchen und aktiv zum Wohl der Gemeinschaft beizutragen, solange diese Pflichten nicht mit ihren religiösen Pflichten kollidieren (z.B. Verehrung des Kaisers als Gott).

Auf dem Hintergrund dieser umfassenden Friedenskonzeption sind auch die Ausführungen über den Krieg zu sehen:

Krieg wird generell scharf verurteilt; Augustinus wendet sich gegen die üblichen Verharmlosungen oder Verherrlichungen des Krieges; die römischen Eroberungskriege seien der Herrsch- und Ruhmsucht der Römer entsprungen; noch grausamer und sinnloser seien die zahlreichen Bürgerkriege gewesen; der *Pax Romana* (der mit Kaiser Augustus begonnenen Zeit des Friedens) steht er zwiespältig gegenüber: Er schätzt die friedenserhaltende Funktion der römischen Herrschaft und fürchtet

Auflösungserscheinungen, weist aber auf die vielen Eroberungskriege hin, die ihr vorangegangen waren. Augustinus betont den Vorrang friedlicher Mittel der Konfliktlösung vor militärischen.

Trotz seiner grundsätzlichen Bedenken ist sich Augustinus klar, dass es unter bestimmten Umständen gerechtfertigt sein kann, zum Wohl des politischen Gemeinwesens Krieg zu führen. Er wendet sich aber gegen die übliche Praxis, Kriege generell durch den Hinweis zu rechtfertigen, dass sie den Frieden zum Ziel hatten. Theologisch lassen sich manche Kriege als Mittel der göttlichen Vorsehung interpretieren, durch das Gott verderbte Sitten korrigiert oder Gerechte auf die Probe stellt.

Erlaubt seien jedenfalls Verteidigungskriege, auch wenn sie als Präventivkriege zum Schutz vor äußeren Feinden geführt werden. Ein Angriffskrieg ist nur dann gerechtfertigt, wenn ihn der Herrschende anordnet und wenn durch ihn die gestörte Friedensordnung eines politischen Gemeinwesens wiederhergestellt wird. Auch ein gerechter Krieg bleibt allerdings ein Übel, das nur nach Ausschöpfung aller friedlichen Mittel erlaubt sein kann. Während der Durchführung eines gerechten Krieges muss immer der Friede gewollt werden. Augustinus verlangt auch eine neue christliche Art der Kriegsführung: Sie ist durch friedliche Gesinnung, Barmherzigkeit gegenüber den Besiegten und dem Willen, auch dem Besiegten die Vorteile des Friedens zukommen zu lassen, gekennzeichnet. Die Friedensverträge müssen genau eingehalten werden.

Zum Verhalten des einzelnen Soldaten bemerkt Augustinus, dass er nicht gegen das 5. Gebot verstößt, wenn er im Auftrag der legitimen staatlichen Autorität einen Gegner tötet. Soldaten sollen sogar einem gottlosen Befehlshaber gehorchen, wenn seine Befehle nicht gegen die zehn Gebote verstoßen oder ein gewichtiger Zweifel diesbezüglich besteht.

Große wirkungsgeschichtliche Bedeutung erlangte die Rechtfertigung des gewaltsamen staatlichen Vorgehens gegen die Donatisten, eine häretische Gruppe in Nordafrika. Der Bischof von Hippo verfasste eine ganze Reihe antidonatistischer Schriften, um sie wieder in die kirchliche Gemeinschaft zurückzuführen und lehnte ein gewaltsames staatliches Eingreifen lange ab, wahrscheinlich vor allem deshalb, weil er befürchtete,

tete, dass das nicht viel nützen würde. Erst einige Zeit nachdem die meisten seiner nordafrikanischen Amtskollegen für ein staatliches Eingreifen plädiert und den Staat um Hilfe gebeten hatten, stimmte auch Augustinus zu, wieder vor allem aus pastoralen Gründen, weil die Maßnahmen offenbar gut griffen. Dennoch bat er die staatlichen Autoritäten um Milde und lehnte die Todesstrafe auch für jene Häretiker ab, die etwa katholische Priester ermordet hatten. Dennoch zeigt sich in seinen Schriften gegen die Donatisten, dass staatliche Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker für ihn prinzipiell kein Problem darstellten, wenn sie nur den kirchlichen Frieden wiederherzustellen halfen. Interessanterweise gilt dies auch für die Zeit nach 410, in der er sich – im Gegensatz zu seiner früheren Befürwortung des Staatskirchentums des Kaisers Theodosius – vom römischen Staat zunehmend distanzierte.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Augustinus: Vom Gottesstaat

„Nun hat gewiss der herrschende Staat es sich angelegen sein lassen, nicht nur sein Joch, sondern auch seine Sprache den unterworfenen Völkern aufzunötigen, und in der so begründeten Friedensgemeinschaft war kein Mangel, sondern sogar Überfluss an Dolmetschern. Das ist schon recht, aber durch wie viele und schreckliche Kriege, durch welche Menschenschlächtereien, welches Blutvergießen ward es erreicht! Und als man so weit war, da war das Elend dieser Übel noch immer nicht zu Ende. Denn abgesehen davon, dass es auch jetzt noch auswärtige feindliche Völker gab und gibt, gegen welche immerfort Kriege geführt wurden und geführt werden, hat gerade die Größe des Reiches Kriege schlimmerer Art entfesselt, Bundesgenossen- und Bürgerkriege, von denen das Menschengeschlecht noch jämmerlicher gepeinigt wird, sei es dass man kämpft, um endlich einmal zur Ruhe zu kommen, sei es dass man sich ängstet, die Kämpfe möchten von neuem ausbrechen. Wollte ich all das vielfältige Unheil, all die drängenden und drückenden Notstände im Gefolge dieser Übel so schildern, wie sie es verdienen, wozu ich freilich völlig außer Stande bin, wie würde ich damit je zu Ende kommen? Doch, so sagt man, der Weise wird nur gerechte Kriege führen. Als ob er nicht, wenn er menschlich fühlt, noch viel mehr über

die Notwendigkeit gerechter Kriege trauern müsste! Denn wären sie nicht gerecht, dürfte er sie nicht führen, gäbe es also für den Weisen keine Kriege. Nur die Ungerechtigkeit der gegnerischen Seite zwingt ja den Weisen zu gerechter Kriegführung. Und diese Ungerechtigkeit muss ein Mensch an Menschen betrauern, auch wenn keine Nötigung zu Kriegen daraus erwächst. Wer also diese großen, schauerlichen, verheerenden Übel leidvoll betrachtet, der gestehe, dass sie ein Elend sind.“ (*De civitate Dei* 19, 7)

„Denn wie es niemanden gibt, der sich nicht freuen wollte, gibt es auch niemanden, der keinen Frieden haben will. Wollen doch selbst die, welche Kriege wollen, nichts anders als siegen, trachten also danach, durch Krieg zu ruhmvollem Frieden zu gelangen. Denn was ist Sieg anders als Unterwerfung der Widersacher? Ist das aber erreicht, so ist Friede. Mit Friedensabsicht werden also auch die Kriege geführt, sogar von denen, die durch Kommandieren und Kämpfen die kriegerische Tüchtigkeit üben wollen. Friede ist demnach das erwünschte Ende des Krieges. Denn jedermann erstrebt durch Kriegführung Frieden, keiner durch Friedensschluss Krieg. Auch die, welche den Frieden, in dem sie leben, stören wollen, hassen ja nicht den Frieden als solchen, sondern wollen nur einen anderen, der ihren Wünschen entspricht. Sie wollen also nicht etwa überhaupt keinen Frieden, sondern nur solch einen, wie er ihnen passt. Ja auch dann, wenn sie sich im Aufruhr von den andern lossagen, müssen sie doch mit ihren Mitläufern und Mitverschworenen eine Art Frieden wahren, sonst werden sie ihr Ziel nicht erreichen.“ (*De civitate Dei* 19, 12)

„So besteht denn der Friede eines Körpers in dem geordneten Verhältnis seiner Teile, der Friede einer vernunftlosen Seele in der geordneten Ruhelage der Triebe, der Friede einer vernünftigen Seele in der geordneten Übereinstimmung von Denken und Handeln, der Friede zwischen Leib und Seele in dem geordneten Leben und Wohlbefinden des beseelten Wesens, der Friede zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten gläubigen Gehorsam gegen das ewige Gesetz, der Friede unter Menschen in der geordneten Eintracht, der Friede des Hauses in der geordneten Eintracht der Hausbewohner im Befehlen und Gehorchen, der Friede des Staates in der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen, der Friede des himmlischen Staates

in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung. Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist.“ (*De civitate Dei* 19, 13)

„Jedoch eine menschliche Hausgemeinschaft, die nicht aus dem Glauben lebt, trachtet nur danach, im Genuss der Gaben und Güter des zeitlichen Lebens irdischen Frieden zu gewinnen. Eine Hausgemeinschaft aber von solchen, die aus dem Glauben leben, erwartet die ewigen Güter, die für die Zukunft verheißen sind, und gebraucht die irdischen und zeitlichen Dinge nur wie ein Gast, lässt sich von ihnen nicht fangen und vom Wege zu Gott abbringen, sondern stärkt sich durch sie, die Last des vergänglichen Leibes, der die Seele beschwert, leichter zu ertragen und so wenig wie möglich zu vermehren. So ist zwar der Gebrauch der für unser sterbliches Leben notwendigen Dinge beiderlei Menschen und Häusern gemeinsam. Aber der Endzweck, zu dem man sie gebraucht, ist bei beiden anders und grundverschieden. Demnach strebt auch der irdische Staat, der nicht im Glauben lebt, nach irdischem Frieden und versteht die Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen als gleichmäßige Ausrichtung des menschlichen Wollens auf die zum sterblichen Leben gehörenden Güter. Der himmlische Staat dagegen oder vielmehr der Teil desselben, der noch in dieser vergänglichen Welt auf der Pilgerfahrt sich befindet und im Glauben lebt, bedient sich notwendig auch dieses Friedens, bis das vergängliche Leben selbst, dem solcher Friede Not tut, vergeht. Solange er darum im irdischen Staate gleichsam in Gefangenschaft sein Pilgerleben führt, trägt er, bereits getröstet durch die Verheißung der Erlösung und den Empfang des Unterpfandes der Geistesgabe, kein Bedenken, den Gesetzen des irdischen Staates, die all das regeln, was der Erhaltung des sterblichen Lebens dient, zu gehorchen. Da ja das sterbliche Leben beiden Staaten gemeinsam ist, kann zwischen ihnen in allen darauf bezüglichen Angelegenheiten Eintracht bestehen.

Während also dieser himmlische Staat auf Erden pilgert, beruft er aus allen Völkern seine Bürger und sammelt aus allen Zungen seine Pilgergemeinde. Er fragt nichts nach Unterschieden in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede begründet oder aufrechterhalten wird, lehnt oder schafft nichts davon ab, bewahrt und befolgt es

vielmehr, mag es auch in den verschiedenen Völkern verschieden sein, da alles ein und demselben Ziele irdischen Friedens dient. Nur darf es die Religion, die den einen höchsten und wahren Gott zu verehren lehrt, nicht hindern. So benutzt auch der himmlische Staat während seiner Erdenpilgerschaft den irdischen Frieden, sichert und befördert in allen Angelegenheiten, die die sterbliche Natur der Menschen betreffen, die menschliche Willensübereinstimmung, soweit es unbeschadet der Frömmigkeit und Religion möglich ist, und stellt diesen irdischen Frieden in den Dienst des himmlischen Friedens. Denn der allein ist in Wahrheit Friede, und wenigstens für ein vernunftbegabtes Geschöpf gibt es im Grunde nur ihn, und nur ihn darf man so nennen, nämlich die bestgeordnete, einträchtigste Gemeinschaft des Gottesgenusses und wechselseitigen Genusses in Gott.“ (*De civitate Dei/Vom Gottesstaat, 19, 17*)

[Verwendete Übersetzung: Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat. Buch 11 bis 22, München 1978]

Literaturhinweise

Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat, Buch 11 bis 22, München 1978

Budzik, Stanislaw: Doctor Pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbruck 1988

Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken, 2. Auflage, Stuttgart 1994

Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters, Stuttgart 1992

Horn, Christoph: Augustinus, München 1995

Rief, Josef: „*Bellum*“ im Denken und in den Gedanken Augustins, Barsbüttel 1990

Weissenberg, Timo J.: Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung, Stuttgart 2005

2. Ethik und Gerechter Krieg bei Thomas von Aquin (*Christian Wagnsonner*)

2.1. Leben und Werk

Thomas wurde um 1225 nahe Aquino in Italien geboren. Nach Studien an verschiedenen Universitäten und dem Eintritt in den Dominikanerorden gegen den Willen seiner Familie wird Thomas von Aquin Assistent des Theologen Albertus Magnus in Köln.

Im Zeitraum von 1252–1256 trägt er an der renommierten Ordenshochschule in Paris die Sentenzen des Petrus Lombardus vor, ein systematisches Kompendium von Zitaten der Kirchenväter und verfasst einen Kommentar dazu. 1256 erhält er dort schließlich die Lehrerlaubnis als Magister (vergleichbar einem Universitätsprofessor). In dieser Funktion hatte er die biblischen Schriften auszulegen, eigene oder ihm vorgelegte Fragen in Diskussionsveranstaltungen zu beantworten sowie zu predigen. Im Verlauf seiner Studien erwirbt Thomas umfassende Kenntnisse nicht nur der biblischen Schriften, der patristischen Literatur (Augustinus) und der sehr differenzierten scholastischen Diskussion, sondern auch der Werke des Dionysios Areopagita und besonders des Aristoteles, der für ihn als „der Philosoph“ zur zentralen philosophischen Autorität auch in ethischen Fragen wird.

Thomas hinterlässt eine enorme Anzahl philosophischer und theologischer Schriften. Thomas starb auf der Reise zum zweiten Konzil von Lyon im Jahr 1274 und wurde von Papst Johannes XXII. im Jahr 1323 heilig gesprochen.

2.2. Theologische oder philosophische Ethik?

Das Werk des Thomas von Aquins stellt eine umfassende Synthese philosophischen und theologischen Denkens dar. Diese „Synthese“ ist nicht als Zusammenstellung einander ursprünglich fremder Wissenschaftsbereiche zu verstehen, sondern ergibt sich aus dem Selbstverständnis beider Wissenschaften:

Denn erstens ist christliche Theologie bereits seit den ersten Jahrhunderten von der Aneignung des philosophischen Denkens der griechisch-römischen Antike bestimmt.

Theologie ist zweitens eine argumentative Wissenschaft, die sich von der Philosophie eigentlich nur dadurch unterscheidet, dass ihr Prinzipien aus der Offenbarung und der Glaube an sie vorausliegen. Die Versicherung von Folgerungen aus diesen Prinzipien und selbst des Zusammenhangs zentraler Glaubensartikel erfolgt auf argumentativem Weg.

Nicht zuletzt darin, dass Aristoteles, ein Heide, für Thomas zum zentralen Bezugspunkt seines Denkens wurde, wird die Ausrichtung und Angewiesenheit christlicher Theologie auf möglichst tiefe und umfassende intellektuelle Durchdringung der Wirklichkeit deutlich.

Synthese bedeutet drittens keine bloße Funktionalisierung des Denkens seitens der Offenbarungstheologie. Aus auch genuin theologischen Motiven wird vielmehr die Bedeutung und Eigenständigkeit der „natürlichen“ Vernunft anerkannt: Mit dieser Vernunft vermögen die Menschen Gott zu erkennen (dass er ist und sein Verhältnis zu den Geschöpfen) und von ihr angeleitet das moralisch Gute anzustreben.

Viertens beschäftigen sich Philosophie und Theologie mit denselben Gegenständen: mit dem, was ist, in seiner Gesamtheit, mit den Gründen und dem letzten Grund; mit dem Menschen, seinem Ziel, seinem Verhalten in faktischer und vor allem normativer Hinsicht.

2.3. Die thomasische Ethik

„Gut“ bedeutet zunächst nichts anderes als das, was angestrebt wird. In diesem Sinn ist jedes Ziel des Strebens „gut“. Alle Geschöpfe sind nun auf bestimmte, ihrer Seinsart entsprechende, Ziele und Handlungen hingeeordnet, die deshalb für sie ihr „Gutes“ sind. Das spezifisch menschliche Streben ist vor allen anderen dadurch ausgezeichnet, dass es nicht auf bestimmte Handlungen festlegt, sondern frei ist. Die Wurzel der menschlichen Freiheit liegt in der Vernunft, die das Streben des Menschen bestimmt. Insofern menschliches Streben rational vermittelt ist, ist es „Wollen“. Im Wollen streben die Menschen an, was ihnen die Vernunft als erstrebenswert vorgibt. Aufgrund der für alles offenen Vernunft

und der freien Willensentscheidung können die Menschen sich zwischen verschiedenen Zielen entscheiden. Ob einzelne Ziele wirklich gut, d. h. anstrebenswert sind, hängt von den ihnen übergeordneten Zielen ab, um deren willen das unmittelbare Ziel angestrebt wird. Auch dieses Ziel ist nur gut, weil es einem übergeordneten Ziel entspricht und so fort. Da das Wesen des Menschen durch die Vernunft bestimmt ist, kann das höchste Ziel, von dem alle anderen Ziele menschlichen Wollens ihre Gutheit ableiten, nur in der Erfüllung seines Strebens gemäß dieser Wesensbestimmung liegen, im höchsten Glück, das inhaltlich Gott selbst, vom Vollzug her die Anschauung Gottes ist. Dieses letzte Ziel ist somit eines für alle Menschen. Allerdings können sich die Menschen darin irren, worin das höchste Glück besteht und dieses falsche Ziel (z.B. Reichtum) zu erreichen suchen, als wäre es ihr letztes Ziel.

Eine äußere Handlung kann nun auch dann nicht gut sein, wenn der Wille sich an guten Zielen orientiert. Das ist dann der Fall, wenn der Gegenstand bzw. die Materie der Handlung selbst schlecht sind (z.B. Diebstahl), das angestrebte Ziel durch die Handlung nicht erreicht werden kann oder die erforderlichen Umstände nicht vorliegen.

Die Theorie des menschlichen Handelns und dessen moralischer Anspruch sind bei Thomas immer im Zusammenhang des Schöpfungs- und Erlösungshandelns Gottes zu verstehen: Als vernunftbegabtes Geschöpf und Herr seiner eigenen Vollzüge ist der Mensch Ebenbild Gottes. Ebenbildlichkeit meint dabei keinen Status oder keine Repräsentation im passiven Sinn, sondern präzise die Ermächtigung und der Anspruch, an der Heilssorge Gottes für die Menschen und die ganze Schöpfung mitzuwirken und im Einklang mit dem Heilswillen Gottes zu handeln. Dass diese Einbindung in den größeren theologischen Kontext aber gerade keinen Versuch darstellt, das Kriterium für konkretes menschliches Verhalten in einer wie immer gearteten besonderen und unvermittelten Einsicht in den Willen Gottes alternativ zur natürlichen Vernunft festzumachen (etwa durch Offenbarung, persönliche Erfahrung, Gefühl), zeigt sich in den Aussagen über das Verhältnis von göttlichem, natürlichem und menschlichem Gesetz:

Was den Menschen auf sein Ziel ausrichtet und ihm ermöglicht, gut zu sein, nennt Thomas „Gesetz“; das in Gott, wodurch er alles lenkt und auf

sein Ziel richtet, „göttliches Gesetz“. Die Geschöpfe partizipieren wiederum am göttlichen Gesetz durch dessen Wirkung, ihre Geneigtheit zu ihren Vollzügen und Zielen. Die ganz besondere Weise, auf die die freien und vernunftbegabten Geschöpfe am göttlichen Gesetz und der göttlichen Vorsehung Anteil haben, heißt „natürliches Gesetz“. Das göttliche Gesetz selbst ist den Menschen verborgen, hat also keine unmittelbar handlungsleitende Funktion, stellt nur den größeren Zusammenhang dar, in den die Ansprüche menschlichen Handelns eingebettet sind. Das natürliche Gesetz als Teilhabe daran gibt dem Menschen aber das Kriterium an die Hand, anhand dessen er aufgrund seiner natürlichen Vernunft frei zwischen gut und schlecht/böse unterscheiden und seiner Neigung zum Guten gemäß handeln und leben kann. Es enthält alles, was die praktische Vernunft auf natürliche Weise als menschliches Gut erfasst, etwa grundlegende Gebote wie die Erhaltung menschlichen Lebens, die Forderung, niemandem ein Leid zuzufügen; wenn die Forderungen des natürlichen Gesetzes auch das Handeln aller Menschen bestimmen, sofern sie sich nicht dagegen verwehren, sind sie den Menschen freilich nicht unmittelbar als Inhalte des natürlichen Gesetzes bewusst, sondern lassen sich im Nachdenken über die unser Handeln leitenden Bestimmungen erschließen.

Das natürliche Gesetz reicht nun nicht aus, das Verhalten des Menschen in den konkreten historischen Verhältnissen in ausreichender Weise anzuleiten. Deshalb ist es möglich und für das Wohl der Menschen notwendig, durch Folgerungen aufgrund der Erfahrungen gelingender Praxis aus den obersten Kriterien und den Geboten des natürlichen Gesetzes eine gerechte Gesellschaftsordnung zu entwickeln, die sich am Wohl aller einzelnen dieser Gemeinschaft zugehörigen Menschen orientiert: Niemand soll erleiden, was er nicht verdient, und jedem werde das Geschuldete gegeben. Dadurch soll den Menschen ermöglicht werden, sich darin zu üben, Gutes zu tun und feste Neigungen zu guten Handlungen zu entwickeln. Sogar der im Guten bereits gefestigte Mensch bedarf der Gemeinschaft, um Gutes tun zu können.

Einige grundlegende Bestimmungen sind für eine Gesellschaftsordnung unverzichtbar, sie werden von Thomas als „Recht der Völker“ bezeichnet: gerechter Kauf/Verkauf, Aufrechterhaltung einer gesetzlichen Ordnung, Verbot von Mord und Diebstahl.

Das „menschliche Gesetz“ ist dabei keine Sammlung isolierter Rechte und Vorschriften, sondern alle einzelnen Bestimmungen müssen in das umgreifende Ordnungskonzept für das betreffende Gemeinwesen eingebunden sein. Damit hängt übrigens auch zusammen, dass dieses Gesetz nicht alles verbietet, was dem göttlichen Gesetz (und dem natürlichen) widerspricht („Sünde“), sondern es darf und muss in einigen Fällen sündiges Verhalten erlauben, wenn es durch dessen Verbot auch vieles Gute verhindern würde oder noch größere Übel hervorriefe. Gleichwohl bleibt dieses Verhalten ein Verstoß gegen göttliches Gesetz und muss schließlich vor Gott verantwortet werden.

Natürliches und menschliches Gesetz werden durch die geschichtliche christliche Offenbarung nicht außer Kraft gesetzt, sondern im Gegenteil bestätigt. Auch Juden bzw. Christen sind nach wie vor an das natürliche und menschliche Gesetz und die Vernunft als Instanzen für konkretes Handeln gebunden. So können die sittlichen Gebote des Alten Testaments nur identisch sein mit dem natürlichen Gesetz.

Die darüber hinausgehenden, von Gott erlassenen kultischen und rechtlichen Bestimmungen des Alten Testaments konnte sich der Mensch hingegen nicht selbst geben: Sie waren notwendig, um den Menschen, dessen Natur nach dem Sündenfall „verdorben“ war, über seine nunmehr unzureichende natürliche Ausrichtung hinaus auf Gott auszurichten. Auch nach der Außerkraftsetzung durch das Neue Gesetz bleibt das „Alte Gesetz“ als Beispiel, als Bekräftigung für die Notwendigkeit einer gesetzlichen Ordnung. Die neutestamentliche Offenbarung geht einen anderen Weg: Das „Neue Gesetz“ ist ein Gesetz der Freiheit, in der dem Christen in dem vom Glauben eröffneten Raum weite Gestaltungsmöglichkeiten eröffnet werden, wobei sich sein Handeln freilich nicht gegen seinen Glauben selbst und nicht gegen seine dem natürlichen Gesetz entsprechende Neigung zum Guten richten darf.

Der Einzelne ist vor seinem Gewissen dazu verpflichtet, das menschliche Gesetz zu befolgen, sofern es dem Gemeinwohl dient und die Lasten gerecht verteilt sind. Widrigenfalls, besonders wenn der Gesetzgeber gegen das „göttliche Gute“ verstößt, also etwa Götzendienst einführt, verpflichtet das Gesetz vor dem Gewissen nicht. Auch ist es dem Einzelnen erlaubt, gegen den Buchstaben des Gesetzes zu verstoßen,

wenn sein Handeln dadurch dem Sinn des Gesetzes besser entspricht. Letzte Instanz für jedes menschliche Handeln ist sein Gewissen, mit dem er erkennt, ob eine Handlung den obersten moralischen Prinzipien bzw. der Ausrichtung des Menschen auf das letzte Ziel entspricht. Selbst wenn sein Gewissen irrt, darf er nicht gegen sein Gewissen handeln, auch wenn er damit das objektiv Richtige täte.

Die festen Geneigtheiten zu einer bestimmten Qualität von Handlungen nennt Thomas „*habitus*“. Die Neigungen zu bestimmten guten Handlungen (Tugenden) sind dabei für die Lehre vom menschlichen Verhalten von zentraler Bedeutung. Tugenden entstehen durch Einübung guten Handelns, hingegen die Laster, die negativen *habitus*, durch Einübung schlechten Handelns. 4 Tugenden helfen dem Menschen, auch weiterhin gut zu handeln. Die wichtigsten und alle anderen Tugenden bestimmenden so genannten „Kardinaltugenden“ sind Klugheit, Stärke, Mäßigung und Gerechtigkeit. Eine besondere Stellung kommt dabei der Klugheit zu: Sie ist für das Urteil verantwortlich, das der Mensch in jeder freien Entscheidung fällt. Sie gibt so dem Willen Orientierung in einer konkreten Situation und unterscheidet sich dadurch von der „*Synderesis*“, der festen und gewohnheitsmäßigen Einsicht in die allgemeinen moralischen Prinzipien und Normen, und von der „*Conscientia*“ (Gewissen), das in der Erkenntnis besteht, dass eine konkrete Handlung den moralischen Prinzipien entspricht oder nicht entspricht.

Die Veränderung des Menschen durch die Gnade erfolgt auch in erster Linie auf der Ebene von *Habitus* und nicht von einzelnen Vollzügen: Die Gnade „heilt“ die verdorbene Natur des Menschen; auf der Ebene der *habitus* zeigt sich diese Heilung in „eingegossenen“ Tugenden: Sie richten den Menschen auf Gott als sein übernatürliches Ziel aus und beziehen alle menschlichen Vollzüge und Tugenden auf die Gottes- und Nächstenliebe zurück, die wichtigste der „theologischen Tugenden“ Glaube, Hoffnung und Liebe. Die natürliche Vernunft, der freie Wille und die erworbenen Tugenden werden durch die Gnade nicht verdrängt, sondern ihr der ursprünglichen Bestimmung des Menschen gemäß Gebrauch erst in vollem Umfang ermöglicht. Alle Tugenden sind nunmehr der Liebe untergeordnet und arbeiten auf sie hin. Gleichwohl bleibt der Mensch frei – Gott bewegt die Geschöpfe immer nach deren Natur,

also bewegt er den freien Willen selbst – und auf seine Vernunft als letzte Instanz für die Unterscheidung zwischen Gut und Böse und für die Anwendung gesetzlicher und moralischer Normen auf einzelne Handlungen mittels Gewissens und Klugheit angewiesen.

2.4. Gerechte Kriege zur Durchsetzung eines richterlichen Urteils

Wenn im Mittelalter von „Krieg“ die Rede ist, dann kann das noch nicht im spezifischen Verständnis von „militärischer Auseinandersetzung zwischen Einzelstaaten“ gemeint sein, weil es Staaten mit zentralem Verwaltungsapparat im europäischen Mittelalter gar nicht gab. Besser wäre es, von einer hierarchischen Herrschaftsordnung zu sprechen, die auf personale Treuebeziehungen und den sich daraus ergebenden Rechten gründet (Lehen). Das mittelalterliche Sicherheitssystem beruhte somit auf einem komplexen Abhängigkeitsverhältnis einzelner Herrscher mit wechselseitiger Verteidigungs- und Beistandsgemeinschaft.

Die große Klammer über der mittelalterlichen Ordnung ist die geographisch nicht begrenzbar und prinzipiell für alle Menschen offene Gemeinschaft der Kirche als politische und rechtliche Größe: die *res publica fidelium* („Gemeinwesen der Gläubigen“). Die christliche Gottes- und Nächstenliebe verbindet dabei die Menschen in Freundschaft und bewirkt ein fürsorgliches und friedliches Zusammenleben. Die *res publica fidelium* ist wie jedes Gemeinwesen mit rechtlicher Grundlage an die Prinzipien des natürlichen Gesetzes gebunden: Gerechtigkeit, Gemeinwohl, friedliche Ordnung. Insbesondere sollen äußerlich in Erscheinung tretende Sünden nach Möglichkeit unterbunden und der Zugang zu geistlichen und materiellen Gütern ermöglicht werden, die für eine verdienstvolle christliche Praxis erforderlich sind.

Vor diesem Hintergrund müssen die Aussagen über den so genannten gerechten Krieg (*bellum iustum*) gesehen werden: Auch militärische Aktionen können als eine Form gottebenbildlicher Heilsfürsorge angesehen werden, wenn sie bestimmten Bedingungen unterliegen:

Erstes Kriterium für das Vorliegen eines gerechten Krieges ist die rechte Autorität des Fürsten, auf dessen Anordnung der Krieg geführt wird

(*recta auctoritas*). In diesem Sinn ist ein gerechter Krieg nichts anderes als die gewaltsame Durchsetzung eines Richterspruchs. Der einzelne Fürst ist allerdings nicht die letzte Instanz: Legitime Herrschaft geht für Thomas immer von dem einen Gott und Schöpfer von allem aus. Deshalb ist sie nicht auf den Bereich der *res publica fidelium* beschränkt, sondern universal ausgerichtet und begründet keine einzelnen einander widerstreitenden Herrschaftsbereiche.

Diese göttlich autorisierte Herrschaft manifestiert sich in zwei Formen: in der geistlichen und in der weltlichen Gewalt. Dabei ist die geistliche der weltlichen in gewisser Weise übergeordnet, weil sie größer und Gott mehr verbunden ist. Die geistliche Gewalt ist autorisiert, Gesetze zu erlassen, die sich auf das Gemeinwohl in geistlichen Dingen beziehen. Dazu zählt in besonderer Weise auch die Wahrung des Friedens - damit ist die unter dem Papst geeinte Kirche in erster Linie für den Frieden zuständig. Da die Führung von Kriegen aber Sache der weltlichen Autorität ist, wird sie nicht selbst aktiv, sondern erlaubt oder verbietet den weltlichen Fürsten die Führung gerechter Kriege. Durch diese Rückbindung auf die Kirche und das Papstamt soll sichergestellt werden, dass gerechte Kriege tatsächlich immer nur von einer zuständigen und übergeordneten richterlichen Instanz geführt oder angeordnet werden und Legitimität zu Lasten der friedlichen und gerechten Ordnung nie von beiden Seiten reklamiert werden kann.

Es muss ein gerechter Grund (*causa iusta*) für den Einsatz vorliegen: die Bestrafung von Unrecht oder Schuld, die dann notwendig ist, wenn ein Volk oder ein Gemeinwesen Verbrechen ihrer Angehörigen nicht bestraft oder zu Unrecht Angeeignetes nicht zurückgibt. Über die genaue Bestimmung des Grundes herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Am ehesten ist der Ansicht zuzustimmen, nach der es Thomas nicht um die Bestrafung von Schuld um ihrer selbst willen geht, auch nicht jedes schuldhaftes Vergehen als Kriegsgrund herangezogen werden darf, sondern nur jene Gründe, die das Gemeinwohl, die gerechte und friedliche Ordnung gefährden, weil sie für alle ein Ärgernis sind oder wahrscheinlich zum Ärgernis werden: Insofern kennt Thomas Kriege, die einem möglichen Schaden für die Gemeinschaft zuvorkommen. Diese Maßnahmen kommen auch den Bösen zugute, die durch Furcht von weiteren Untaten abgeschreckt werden und sich dadurch möglicherweise

bessern. Sünden, die keinen Schaden anrichten und kein Ärgernis erregen können, sind hingegen lediglich vor Gott zu verantworten.

Die Intention des Fürsten muss recht sein (*intentio recta*), insofern er Gutes zu fördern oder Schlechtes zu verhindern sucht. Das rechte Streben des Fürsten ist mit Zorn verbunden. Zorn ist streng von Hass, Rache und Grausamkeit zu unterscheiden und besteht nicht in der Absicht, selbst Schaden zuzufügen, sondern im Antrieb, Schädliches abzuwehren, indem man sich gegen drohendes Unrecht verteidigt oder bereits erlittenes Unrecht vergilt. Der Eifer des christlichen Fürsten für die Erhaltung der gerechten und friedlichen Ordnung gründet sogar in der Gottes- und Nächstenliebe, insofern jemand das Gott und dem Nächsten zugefügte Unrecht verfolgt, das er aus Liebe wie sein persönliches Unrecht ansieht. Weil Krieg insgesamt eine Verletzung des Liebesgebots, die Intention des Fürsten bei der Führung eines gerechten Kriegs aber in der Liebe zu Gott und den Nächsten gründet und deshalb als Mitwirken an Gottes Heilsfürsorge verstanden werden kann, wird der Krieg in der *Summa theologiae* auch primär im Zusammenhang der Tugend der Liebe „*caritas*“ abgehandelt.

2.5. Gewaltbegrenzung im Kriege

Aus der allgemeinen moralischen Forderung, dass jedes Handeln vernunftgemäß und am Wohl der Gemeinschaft orientiert sein muss und als Teilnahme an der Heilssorge Gottes verstanden werden kann, ergeben sich weitergehende Forderungen zur Begrenzung der Gewalt in gerechten Kriegen nach dem Proportionalitätsprinzip:

Ein Ziel ist nur solange gut, als es dem übergeordneten Ziel dient, von dem es seine Gutheit ableitet. Das der Bestrafung eines Sünders übergeordnete Gut ist seine Besserung und der Schutz der anderen in einer Gemeinschaft, insgesamt die Sicherung oder Wiederherstellung von Frieden und Gerechtigkeit im christlichen Gemeinwesen. Deshalb darf der Sünder nur so weit bestraft werden, als das diesem Ziel dient. Zu wenig wäre ineffizient, zu viel grausam oder unmenschlich.

Daraus folgen weitere, später ebenfalls zu expliziten Kriterien für einen gerechten Krieg aufgestiegene Forderungen, die sich aber auch schon bei Thomas auf gerechte Kriege anwenden lassen:

Es darf erst dann mit Gewalt gegen Sünder vorgegangen werden, wenn alle friedlichen Mittel ausgeschöpft sind (*ultima ratio*): Einigung auf eine angemessene Wiedergutmachung wie etwa die Rückgabe geraubten Guts, Überredung zur Umkehr, Friedensangebot vor der Eroberung, Bitten, Warnungen, Exkommunikation. Wenn eine Strafe genügt, soll man es dabei bewenden lassen und auf Gewalt verzichten.

Weiters muss der Fürst vor Beginn eines Krieges abschätzen können, dass der Krieg erfolgreich sein, d.h. dem Gemeinwohl und dem Frieden dienen wird. Ist zu befürchten, dass die Übel bzw. die Sünden durch den Krieg eher mehr werden, muss er auf die Bestrafung von Verbrechen und Schuld verzichten.

Bei der Bestrafung ist auch auf die Wahl der richtigen Mittel zu achten, wobei die Strafe auf den erlittenen Schaden zu beziehen ist.

Lügen und der Bruch von Abmachungen ist in gerechten Kriegen nicht erlaubt, weil dadurch dem eigentlichen Ziel des Gemeinwesens, der Ermöglichung einer wahrhaften und sittlichen Lebenspraxis schwerer Schaden zugefügt werde. Es ist allerdings erlaubt, die eigenen Absichten zu verheimlichen, übrigens auch dann, wenn sie nur mehr durch eine Falschaussage verheimlicht werden können, aber damit keine Täuschungsabsicht verbunden ist.

Der Fürst kann kraft seiner Autorität auf Gewalt verzichten, wenn der, dem Unrecht geschehen ist, dem Täter verzeihen will, der Gewaltverzicht dem Gemeinwohl nicht schadet und der Täter dadurch nicht zu neuer Gewalt animiert wird.

Die Bestrafung der Verbrecher wendet sich gegen ihr eigenes Ziel, wenn durch sie unterschiedslos Schuldige und Unschuldige oder weniger Schuldige getötet werden:

Es ist nicht erlaubt, die Untergebenen, Familienangehörigen oder Leib-eigenen zu töten, zu verstümmeln oder zu züchtigen, um dem Herrn zu schaden, weil sie hinsichtlich ihrer körperlichen Unversehrtheit ihrem Herrn nicht unterstehen und in dieser Hinsicht nicht sein Eigentum sind.

Eine Missachtung dieses Verhältnisses würde somit die gerechte Ordnung gefährden.

Auch dürfen Verbrecher nicht getötet werden, wenn sie in einer Menge von Unschuldigen nicht identifiziert werden können oder wenn man nur durch Tötung Unschuldiger an sie herankäme. Durch undifferenzierte Bestrafung bräche die gerechte Ordnung zusammen: Der Gute könnte nicht mehr in Sicherheit leben; die Bösen würden durch eine derartige Bestrafung nicht zur Besserung gebracht; manche „Gute“ könnten dadurch sogar zu Sünden provoziert werden.

Ist eine ganze Gemeinschaft schuldig geworden, so darf sie nur unterschiedslos bestraft werden, wenn sich alle Mitglieder persönlich schuldig gemacht haben, wie das etwa bei einer Verbrecherbande der Fall ist. Sogar wenn alle schuldig geworden sind, ist es in der Regel nicht richtig, alle zu bestrafen: Vielmehr sollte versucht werden, sie von ihren falschen geistlichen Hirten oder ihren weltlichen Führern zu befreien, die in besonderer Weise für das verantwortlich sind, was die Gemeinschaft unternommen oder unterlassen hat.

Im Unterschied zum modernen Völkerrecht ist die Anwendung militärischer Gewalt gegen alle erlaubt, die durch ihre Verfehlungen der Gemeinschaft schaden und darin beharren, nicht nur gegen Waffentragende.

2.6. Der Krieg gegen Ungläubige, Häretiker, Apostaten und Schismatiker

Auch militärische Aktionen gegen Ungläubige (vor allem Juden und Moslems), Häretiker (Irrgläubige), Apostaten (vom Glauben abgefallene) und Schismatiker (nicht in der Einheit der Kirche unter dem Papst befindliche Christen) fallen unter die Regeln des gerechten Kriegs und stellen keine in besonderer Weise von Gott direkt in Auftrag gegebenen Interventionen dar:

Auch diese Kriege sind auf das Wohl des Gemeinwesens, auf die Sicherung des Friedens und der Gerechtigkeit hingeordnet:

Häretiker und Apostaten sind, wenn alle anderen Mittel wirkungslos bleiben, auch mit Gewalt zur Rückkehr zum rechten Glauben zu bewegen, weil sie die auf christlichen Grundlagen aufgebaute mittelalterliche Gesellschaft in ihren Grundlagen bedrohen. Aus diesem Grund ist auch die weltliche Herrschaft, die Politik, für die Einleitung von Maßnahmen gegen diese Gruppen zuständig. Die Todesstrafe, die Thomas für hartnäckige oder wiederholt rückfällig gewordene Häretiker vorsieht und gegen die er eigentlich große Bedenken hat, weil sie dem Schuldigen die Chance zur Bekehrung nimmt, wird nach einer Güterabwägung mit der großen Gefahr für das Gemeinwesen begründet.

Anders als die Häretiker und Apostaten, die ein einmal gegebenes Treueversprechen Gott gegenüber gebrochen haben, dürfen die Ungläubigen nicht mit Gewalt zum Glauben gezwungen werden. Die Verweigerung der Annahme der christlichen Offenbarung stellt zwar eine Sünde dar und läuft der vernunftgemäßen natürlichen Ausrichtung des Menschen zuwider, Entscheidung zum Glauben und Zwang sind jedoch in keinem Fall miteinander vereinbar. Allerdings darf gegen sie mit Gewalt vorgegangen werden, wenn sie Christen in ihrem Glauben behindern oder behindern könnten. Das kann der Fall sein, wenn Christen ungläubigen Fürsten unterstehen. Da das neue Gesetz das menschliche Gesetz nicht außer Kraft setzt und weil den Ungläubigen kein Grund zum Ärgernis gegeben werden darf, um die Ausbreitung des Christentums nicht zu verhindern, stellt die Unterordnung von Christen unter einen rechtmäßigen ungläubigen Herrscher außerhalb der *res publica fidelium* keinen gerechten Kriegsgrund dar, die Errichtung einer neuen heidnischen Herrschaft auf zuvor christlichem Gebiet hingegen sehr wohl. Von daher ergibt sich auch die Legitimität der Kreuzzugsbewegung: Thomas erlebt drei Kreuzzüge, sein Lehrer Albertus Magnus predigte für sie.

Da die Juden im christlichen Gebiet verstreut leben, braucht gegen sie nicht vorgegangen zu werden. Sie dürfen auch ihren Kult ausüben, weil ihr Gottesdienst als vergangene Wahrheit des Christentums dem Glauben durchaus förderlich sein kann. Auch ihre etwaige Weigerung, ihre Kinder zu taufen, darf nicht als *causa iusta* angesehen werden, obwohl sie Unrecht darstellt. Es entspricht jedenfalls nicht dem Brauch

der Kirche, sie dazu zu zwingen. Der heidnische (auch der islamische!) Kult hingegen ist nutzlos und daher zu verbieten.

Gegen Schismatiker ist ebenfalls deshalb vorzugehen, weil sie den Frieden der *res publica fidelium* gefährden, indem sie sich aus der Gemeinschaft der Kirche entfernen und den Papst nicht als Oberhaupt anerkennen. Sie sind zu exkommunizieren; wenn das nicht hilft, kann die weltliche Autorität gegen sie vorgehen.

2.7. Befehl und Gehorsam

Jeder Mensch ist zur Teilnahme an Kriegen verpflichtet, wenn ihm das der Fürst per Gesetz zum Schutz des Gemeinwesens gebietet. Wer nicht als Soldat eingezogen wird, dem können andere Pflichten im Rahmen der Verteidigung des Gemeinwesens übertragen werden (z.B. Abgaben an Soldaten). Weiters ist zum Kriegsdienst verpflichtet, wer in der Schuld des Fürsten steht. Nach mittelalterlicher Auffassung kann eine Gesellschaft nur Bestand haben, solange sie sich auf persönliche Bindungen verlassen kann, besonders auf die Bindung zwischen Lehensnehmer und Lehensherrn.

Was die Soldaten auf Befehl des Fürsten tun, hat der Befehlsgeber zu verantworten, nicht der Befehlsempfänger. Gleichwohl darf der Soldat unter bestimmten Umständen einen Befehl nicht ausführen: a) Wenn eine nicht buchstäbliche Ausführung des Befehls dem Sinn des Befehls besser entspricht; b) wenn sich der Fürst Befehlsautorität anmaßt, die er nicht besitzt, wenn er etwa seines Amtes enthoben wurde (z.B. durch einen Bann) oder ein anders lautender Befehl eines ihm Übergeordneten vorliegt; c) wenn der Befehl offenkundiges Unrecht enthält. Im Zweifelsfall muss er ihn ausführen, weil die Prüfung der Rechtmäßigkeit des Befehls ihm nicht zukommt oder nicht zuzumuten ist.

Soldaten, die in einem gerechten Krieg auf der Seite des Schuldigen kämpfen, werden auch subjektiv schuldig: Sie sollten nämlich in jedem Fall erkennen, ob ihr Fürst die zuständige Autorität hat oder nicht. Sollte nicht klar sein, welcher Fürst dem anderen übergeordnet ist, müsste klar sein, wer gegen und wer mit dem Willen der Kirche und des Papstes als letzter politischer Instanz agiert.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Thomas von Aquin: Summa theologiae

„Zu einem gerechten Krieg sind drei Dinge erforderlich: Erstens die Vollmacht des Fürsten, auf dessen Befehl hin der Krieg zu führen ist. Denn es ist nicht Sache der Privatperson, einen Krieg zu veranlassen; weil sie ihr Recht vor dem Gericht des Vorgesetzten verfechten kann. Ebenfalls weil es nicht Sache der Privatperson ist, die Menge zusammenzurufen, wie das im Krieg notwendig ist. Da aber die Sorge für die öffentliche Ordnung den Fürsten anvertraut ist, ist es auch ihre Sache, die öffentliche Ordnung der ihnen unterstehenden Stadt oder des Königreiches oder einer Provinz zu schützen. Und wie sie diese erlaubterweise mit dem Schwert gegen die inneren Unruhestifter verteidigen, indem sie die Übeltäter bestrafen – gemäß Rom 13,4: ‚Nicht umsonst trägt sie [die Obrigkeit] das Schwert; ist sie doch Gottes Dienerin, Vollstreckerin des Zorngerichtes für den, der Schlechtes tut‘ –, so ist es auch ihre Aufgabe, mit dem Schwert des Krieges die öffentliche Ordnung gegen äußere Feinde zu schützen. Deshalb wird den Fürsten im Psalm 82 (81), 4 gesagt: ‚Rettet den Armen und befreit den Dürftigen aus der Hand des Sünders.‘ So sagt auch Augustinus: ‚Die dem Frieden der Sterblichen angemessene Naturordnung fordert, dass die Vollmacht und der Beschluss, Krieg zu führen, bei den Fürsten liege.‘

Zweitens ist ein gerechter Grund verlangt. Es müssen nämlich diejenigen, die mit Krieg überzogen werden, dies einer Schuld wegen verdienen. Deshalb sagt Augustinus: ‚Unter gerechten Kriegen versteht man solche, durch welche Unrecht geahndet wird; so wenn ein Volk oder eine Stadt zu strafen ist, weil sie entweder versäumt haben, das zu ahnden, was von ihren Bürgern frevelhaft verübt wurde, oder versäumt haben, das zurückzugeben, was ungerechterweise geraubt wurde.‘

Drittens wird verlangt, dass die Kriegführenden die rechte Absicht haben, nämlich entweder das Gute zu mehren oder das Böse zu meiden. Deshalb sagt Augustinus [Gratian]: ‚Bei den wahren Verehrern Gottes haben auch die Kriege Friedenscharakter bekommen, insofern sie nicht aus Gier oder Grausamkeit, sondern aus Eifer für den Frieden geführt werden, um die Bösen in die Schranken zu weisen und die Guten zu unterstützen.‘ Es kann aber vorkommen, dass der Krieg wegen einer

verkehrten Absicht unerlaubt wird, obwohl die Vollmacht dessen, der ihn erklärt, rechtmäßig ist und ein gerechter Grund vorliegt. Denn Augustinus sagt: ‚Die Sucht zu schaden, die Grausamkeit des Rachedurstes, ein unversöhnter und unversöhnlicher Geist, die Wildheit des Gegenschlags, die Gier nach Macht und was es sonst dergleichen geben mag, das alles wird in der Kriegführung mit Recht als Schuld erklärt.‘

Wie Augustinus sagt, „ergreift das Schwert, wer ohne jede Anweisung oder Ermächtigung einer höheren und rechtmäßigen Macht die Waffen ergreift, um fremdes Blut zu vergießen“. Wer aber als Privatperson vom Fürsten oder Richter ermächtigt oder als öffentlicher Amtsträger aus Eifer für die Gerechtigkeit, gewissermaßen von Gott Selbst bevollmächtigt, das Schwert gebraucht, ergreift nicht selbst das Schwert, sondern gebraucht nur das, was ihm von einem anderen anvertraut wurde. Deshalb verdient er keine Strafe. – Doch werden auch die, die in sündhafter Weise das Schwert gebrauchen, nicht immer durch das Schwert getötet. Vielmehr gehen sie durch ihr eigenes Schwert für immer zugrunde, weil sie für die Sünde des Schwertes ewig bestraft werden, wenn sie nicht Buße tun.

Solche Gebote sind nach Augustinus immer zu beobachten in der Bereitschaft des Herzens, so nämlich, dass der Mensch immer bereit ist, auf Widerstand oder Selbstverteidigung zu verzichten, wenn es not tut. Zuweilen aber muss man anders handeln um des Gemeinwohles willen und auch um des Wohles derer willen, mit denen man kämpft. Deshalb sagt Augustinus: „Auch mit den Widerstrebenden muss man vieles versuchen und sie mit einer gütigen Strenge strafen ... Denn wer der Gelegenheit zur Sünde entrissen wird, wird zu seinem Nutzen überwunden, weil es nichts Unglückseligeres gibt als die Glückseligkeit derer, die Sünde tun, durch die die strafwürdige Straflosigkeit genährt und der böse Wille als der innere Feind gestärkt wird.“

Auch diejenigen, die einen gerechten Krieg führen, wollen den Frieden. Deshalb sind sie nur dem schlechten Frieden entgegen, den der Herr ‚nicht auf die Erde bringen wollte‘ (Mt 10, 34). Deshalb sagt Augustinus: ‚Der Friede wird nicht angestrebt, um Krieg führen zu können; sondern es wird Krieg geführt, um den Frieden zu erlangen. Also

sollst du auch im Kriege zum Frieden wirken, auf dass du diejenigen, die du bekämpfst, durch den Sieg zur Wohltat des Friedens führst.’

Die Einübungen der Menschen zu kriegerischen Unternehmungen sind nicht allgemein verboten, sondern nur die ungeordneten und gefährlichen Übungen, aus denen Tötung und Plünderungen folgen. Bei den Alten aber waren solche Übungen ohne derartige Gefahren; deshalb wurden sie ‚Vorübungen zu den Waffen‘ oder ‚unblutige Kriege‘ genannt (Hieronymus [Vegetius]).“ (*Summa theologiae II-II, quaestio 40, articulus 1c*)

[Verwendete Übersetzung: Thomas von Aquin, *Summa theologiae*: die deutsche Thomas-Ausgabe. Schriftleitung: Heinrich Maria Christmann. Vollständige, ungekürzte dt.-lat. Ausg., Bd. 17B: Die Liebe. (2. Teil). Klugheit. Bearbeitet von Josef Endres, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1966]

Literaturhinweise

Beestermöller, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der *Summa Theologiae*, Köln 1990

Kluxen, Wolfgang: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 2. Auflage, Hamburg 1980

Pesch, Otto H.: Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, 3. Auflage, Mainz 1995

Thomas von Aquin: *Summa theologiae* [besonders I-II 1-21; 90-97; II-II 40; in folgender Übersetzung: *Summa theologiae*: die deutsche Thomas-Ausgabe. Schriftleitung: H.-M. Christmann. Vollständige, ungekürzte dt.-lat. Ausgabe, Graz 1934ff]

3. Ethik und politische Philosophie des Wilhelm von Ockham (*Christian Wagnsonner*)

3.1. Leben und Werk

Ockham wurde wahrscheinlich vor 1287 geboren, trat um die Jahrhundertwende in den Franziskanerorden ein und absolvierte nach den logischen Vorstudien am Londoner Franziskanerkonvent seine philosophischen und theologischen Studien in Oxford (1310–1317). Er begann eine akademische Karriere als Vortragender über die Sentenzen des Petrus Lombardus. Sein damals verfasster Sentenzenkommentar gilt als sein philosophisch-theologisches Hauptwerk. In der Folge verfasst er vor allem logische und physikalische Studien, ein geplanter Kommentar der gesamten bekannten Werke des Aristoteles bleibt unvollendet. Ordentlicher Professor (Magister) wurde Ockham nie, weil der Oxforder Kanzler Johannes Lutterell ihm theologische und philosophische Irrtümer vorwarf. Lutterell erreichte sogar, dass Ockham 1324 an den päpstlichen Hof nach Avignon zitiert wurde, wo er sich wegen 56 Anklagepunkten seine Lehre betreffend verantworten musste. Der Prozess zog sich vier Jahre hin, trotz eines negativen Gutachtens der damit befassten Untersuchungskommission, in der auch Lutterell selbst saß, kam es nie zur Verurteilung. 1328 flieht Ockham nach Pisa und schließt sich dort Kaiser Ludwig dem Bayer an, der mit dem Papst wegen der Anerkennung seiner Kaiserwahl in Konflikt stand. Noch im selben Jahr wird er exkommuniziert.

Bis zu seinem Tod im Jahr 1349 lebt Ockham in einem Franziskanerkloster in München, der Residenz Ludwigs, und verfasst nun vor allem politische Schriften, in denen er für Ludwig und gegen Papst Johannes XXII. Partei ergreift, darüber hinaus grundlegendere Fragen behandelt, etwa das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Macht sowie Probleme des weltlichen Rechts.

3.2. Zentrale philosophische Positionen

Zu den wichtigsten Grundsätzen aller theologischen und philosophischen Werke Ockhams gehören die Betonung der Omnipotenz (Allmacht)

Gottes, das Widerspruchs- und das Ökonomieprinzip. Im ausgehenden 13. und im 14. Jahrhundert zeigen viele Autoren ein stärkeres Bewusstsein der Differenz zwischen christlichem Schöpfungs- und antikem Notwendigkeitsdenken, wie es sich besonders deutlich im Neuplatonismus zeigt, den viele christliche Theologen (etwa Augustinus) intensiv rezipiert hatten. Ockham treibt den Gegensatz auf die Spitze und betont die absolute Freiheit Gottes: Gott schafft den Menschen nicht nach ewig in ihm ruhenden Urbildern, die ihm faktisch die Ordnung der Schöpfung vorgeben, sondern er ist frei zu schaffen, was er will: Er hätte auch eine ganz andere Welt mit einer ganz anderen intellegiblen Ordnung schaffen können. Der Betonung der absoluten Freiheit Gottes entspricht der Akzent auf dem Einzelnen, Individuellen, Endlichen und Kontingenten (dem, was ist, aber nicht notwendig ist): Gott bringt nicht allgemeine Prinzipien hervor, aus denen sich dann das jeweils einzeln Seiende entwickelt, sondern er erschafft jedes einzelne konkrete Seiende ohne Zwischenstufen.

Die Allmacht und Freiheit Gottes ist philosophisch nicht beweisbar, hat aber gute Argumente und den biblischen Glauben auf ihrer Seite. Gottes absolute Freiheit bedeutet allerdings nicht (wie später oft behauptet), dass das Handeln Gottes völlig willkürlich und irrational und die Schöpfung ohne vernunftmäßige Ordnung wäre: Gott, der auch anders handeln hätte können (*potentia Dei absoluta* – absolute Macht Gottes), hat sich kraft seiner absoluten Macht auf eine bestimmte Schöpfungsordnung festgelegt, die rationaler und wissenschaftlicher Welterkenntnis zugänglich ist (*potentia Dei ordinata* – „geordnete“ oder „anordnungsmäßige“ Macht Gottes). Diese Festlegung ist auch der eigentliche Grund für eine systematische, wissenschaftliche Ethik und für die Unterscheidung guter (vernunftgemäßer) und böser (vernunftwidriger) Handlungen.

Gott handelt nie gegen das Widerspruchsprinzip, das besagt, dass dasselbe (Prädikat) nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht dem Subjekt einer Aussage zu- und abgesprochen werden kann, oder dass eine Aussage nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht wahr oder falsch sein kann. Wenn Ockham schließlich in der kontroversen Frage nach der Realität der Allgemeinbegriffe („Universalien“) zum Schluss kommt, dass sie nicht wirklich sind, dass sie in der Wirklichkeit keine (realen) Entsprechungen haben, so folgt das vor allem aus dem dritten Grundsatz

Ockhams, dem Ökonomieprinzip, nach dem nur so viele Annahmen erlaubt sind, wie zur Erklärung eines Sachverhalts nötig sind. Real existierende Entsprechungen zu allgemeinen Begriffen sind nun nach Ockham überflüssige Annahmen. Das bedeutet allerdings nicht, dass Allgemeinbegriffe selbst funktionslos oder überflüssig sind oder dass immer nur Einzelnes, Kontingentes erkannt wird. Im Gegensatz zur intuitiven Evidenz kontingenter Sachverhalte besteht Wissenschaft immer in der Erkenntnis notwendiger Zusammenhänge durch Schlussfolgerungen von allgemeinen Prinzipien. In der Wissenschaft werden nicht die Dinge, sondern Sätze über die Dinge gewusst. Von da her ist die Bedeutung von Logik und Erkenntnistheorie bei Ockham und das große Interesse der modernen Sprachphilosophie an seinem Werk verständlich.

3.3. Ethische Grundpositionen

Eine moralisch relevante Handlung besteht für Ockham stets aus drei Komponenten: Aus der *recta ratio*, einer Einsicht der Vernunft, die dem Menschen vorschreibt, etwas zu tun oder zu lassen, aus der Entscheidung des Willens für das ihm von der Vernunft vorgelegte Gute und aus der Ausführung des Beschlossenen („Praxis“). Ockham betont in der Tradition der franziskanischen Theologie die Tätigkeit des Willens als den moralisch entscheidenden Vollzug, während die wichtigsten dominikanischen Theologen in der Vernunft das entscheidende Vermögen sehen: Nach dem Dominikaner Thomas von Aquin kann der Wille nur das wählen, was ihm von der Vernunft als gut vorgelegt wird. Wollen heißt immer Gutes wollen; wenn sich Menschen für objektiv Schlechtes/Böses entscheiden, dann deswegen, weil sich der Verstand geirrt hat (wozu es freilich nicht ohne Einfluss des Willens oder der sinnlich vermittelten Bestrebungen – „Leidenschaften“ – kommt). Nach Ockham hingegen kann der Wille nicht nur das ihm im einzelnen Vollzug vorgelegte Gute annehmen, ablehnen oder sich indifferent dazu verhalten, sondern auch seine Grundorientierung auf das übergeordnete Ziel akzeptieren oder nicht akzeptieren: Der Mensch kann sogar die höchste Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott am Ende nicht wollen oder sich ihr gegenüber gleichgültig verhalten, selbst wenn er sie als solche erkennt und selbst wenn er die Gottesschau schon erreicht hat. Denn

Gott kann z.B. wollen, dass er dabei keine beseligende Freude empfindet.

Gleichwohl schafft der Wille das Gute nicht: Die Entscheidung des Willens kann nur dann gut sein, wenn sie sich an dem orientiert, was ihr die rechte Vernunft vorgibt; wie bei Thomas gilt das auch dann, wenn die Vernunft sich täuschen sollte und etwas als gut erkennt, was objektiv schlecht oder böse ist. Obwohl Ockham zugesteht, dass sich der Verstand aufgrund seiner Unvollkommenheit und Endlichkeit immer wieder täuschen kann, traut er ihm eine grundlegende und meist zuverlässige Einsicht in das, was Gott von den Menschen fordert, zu.

Die Tätigkeit der *recta ratio* darf nicht mit bewusstem, gar wissenschaftlichem Nachdenken über ein ethisches Problem verwechselt werden: Sie ist ein formal unabhängiges, spontanes Vermögen jedes Menschen und stellt sich vor jeder moralischen Entscheidung von selbst ein. Sie wird freilich von der Klugheit, das heißt von dem durch eigenes Handeln und Erfahrung erworbenen Wissen, der Handlungskompetenz und vom „praktischen Wissen“, bei dem Handlungsanweisungen durch Schlussfolgerungen aus allgemeinen Prinzipien gewonnen werden, beeinflusst und inhaltlich gefüllt. Ockham tendiert dazu, der mit Einzellern und Kontingentem befassten Klugheit größere Bedeutung für die *recta ratio* zuzumessen als dem schlussfolgernden praktischen Wissen.

Aus ähnlichen Motiven wird die Bedeutung von *habitus*, das sind Willenshaltungen, die aus guten oder bösen Handlungen entstehen und zu ebensolchen Handlungen geneigt machen, in ihrer Bedeutung relativiert: zwar beeinflussen sie das menschliche Handeln; auf keinen Fall aber gehen gute oder schlechte Handlungen automatisch aus ihnen hervor; das Entscheidende ist die Freiheit des Willens in jeder einzelnen Handlung.

Als wissenschaftlich betriebene Erlangung praktischen Wissens ist die Moralphilosophie auch von unmittelbarer Relevanz für das konkrete moralische Handeln. Anders als die traditionelle Ethik der Antike und der Patristik (christliche Theologie und Philosophie vom 1. bis 7. Jhd.) erschöpft sie sich nicht in der Beschreibung der Grundlagen menschlichen Handelns (deskriptiver Teil), sondern umfasst auch einen

normativen Teil mit Handlungsanweisungen, die sie durch Schlüsse aus ersten Prinzipien gewinnt.

Die ersten, evidenten Prinzipien des praktischen Wissens selbst sind nicht angeboren, sondern jeder Mensch bringt die Fähigkeit mit, sie spontan und intuitiv zu erkennen. Durch sich selbst evident sind Prinzipien wie: das Gute tun, das Böse lassen; tun und lieben, was von der *recta ratio* geboten ist; Gutes nicht mit Bösem vergelten; jedem das Seine geben. Daneben gibt es auch evidente Prinzipien, die sich einer verallgemeinerbaren Erfahrung verdanken, etwa dass man einen Zornigen mit sanften Worten beschwichtigen soll.

Letztes Kriterium dafür, was die Vernunft als gut erkennt, ist der Wille Gottes: Gut ist letztlich das, was Gott vorschreibt. Auch darin ist Gott nun völlig frei: Ockham sagt an einer Stelle, dass die Menschen Gott sogar hassen müssten, wenn er es ihnen vorschriebe. Damit will Ockham aber nur die Freiheit Gottes, seine Unabhängigkeit von jeder vorgegebenen Ordnung und die Fundierung jeder Gutheit im Willen Gottes herausstreichen und nicht behaupten, dass Gott tatsächlich stets willkürlich handle und irrationale, unberechenbare Befehle erteile. Gott hat sich aber in seiner Freiheit an eine vernünftige Ordnung gebunden, die die menschliche Vernunft prinzipiell zu erkennen imstande ist. Deshalb widersprechen einander direkte Befehle Gottes (wie sie an manche Protagonisten des Alten Testaments ergingen), göttliche Gebote in den heiligen Schriften und menschliche Einsicht in die vernunftgemäße Ordnung nicht, und deshalb ist es auch allen Menschen möglich, gut zu handeln, selbst den Ungläubigen, die den größeren Zusammenhang (dass es gut ist, weil Gott es so will) nicht sehen. Umgekehrt ersetzt auch bei den Gläubigen die Kenntnis und Akzeptanz der göttlichen Gebote den rechten Vernunftgebrauch nicht: Ein bloßer Gebotsgehorsam entspricht der Freiheit des christlichen Glaubens nicht und ist der Vielfalt der Handlungsmöglichkeiten in der kontingenten Wirklichkeit nicht angemessen: Für eine christliche Praxis bedarf es der ständigen Bemühung um die vernünftige Einsicht in das, was Gott von den Menschen will und der angemessenen Wahrnehmung der kontingenten Wirklichkeit, um diesen jeweils nur in recht allgemeiner Form zugänglichen Willen in der konkreten Situation zu verwirklichen. So darf sich auch theologische Ethik nicht dazu verleiten lassen, sich allein mit den in Bibel, kirch-

lichem Recht und Tradition vorliegenden göttlichen Geboten und Willensäußerungen zu beschäftigen (positive Moralwissenschaft); das ist in erster Linie Sache der Juristen. Aufgabe der Theologie ist die aus Prinzipien schlussfolgernde demonstrative Moralwissenschaft, die auch ihr vorliegende biblische Gebote und kirchliche Rechtsbestimmungen in freier situationsgerechter Reflexion auf erste Prinzipien bezieht.

3.4. Politische Philosophie

Zur Zeit Ockhams gab es die politische Philosophie/Ethik noch nicht als eigene Wissenschaft. Ihre Fragen wurden meist in anderen Zusammenhängen abgehandelt. Auch Ockham, der nach seiner Flucht aus Avignon den Großteil seiner Schriften (kirchen)politischen Fragen im weiteren Sinn widmet, legt keine systematische politische Philosophie vor: Seine Überlegungen sind vordergründig von zwei aktuellen Problemen motiviert: dem „Theoretischen Armutsstreit“ und der Krise des Papsttums, welche Fragen nach der Position des Papstes innerhalb der Kirche und gegenüber der weltlichen Macht (vor allem gegenüber dem Kaiser) aufwirft. Sie begnügen sich aber nicht mit polemischer Parteinahme für die Position der Franziskaner gegen Johannes XXII., der die Behauptung, dass Jesus und seine Jünger nichts besaßen, als häretisch verwarf, sowie für seinen Mentor Kaiser Ludwig in der politischen Auseinandersetzung mit dem Papst, sondern suchen nach grundsätzlichen Antworten zur Frage der Legitimität von Macht und Herrschaft sowie dem rechtlichen Status des Eigentums. Dabei ist allerdings zu beachten, dass Ockham über weite Strecken einerseits innerkirchliche Probleme behandelt, dass die Aussagen über die Herrschaft in der Kirche andererseits aber auch beispielhaft für das politische Leben sind und in ihm Geltung haben.

Wenn auch das Hauptwerk dieser Schaffensperiode, der „Dialogus“, wie sein Name schon sagt, in der Form eines offenen Gesprächs zwischen Schüler und Lehrer gehalten ist, bei der die Sachfrage nicht wie in den so genannten „*Quaestiones*“ („Fragen“) nach Abwägen der Argumente schließlich vom Autor beantwortet wird, sondern nicht selten offen bleibt, lassen sich folgende Kernpunkte des politischen Denkens Ockhams festhalten:

Jede politische Ordnung ist kontingent: Sie könnte auch anders sein. Sie ist historisch gewachsen und kann prinzipiell (als ganze) verändert werden. Das bedeutet allerdings weder, dass der Herrschende nicht innerhalb einer bestimmten Ordnung ein Recht auf seine Herrschaft habe, noch dass die Ordnung nicht göttlichen Ursprungs sei oder nicht dem Naturrecht und somit göttlichem Recht entspräche.

Es gibt drei Formen des Naturrechts: erstens allgemeine Grundsätze, die der natürlichen Vernunft entsprechen und über die man nicht irren kann (z.B. Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht lügen!); zweitens jene Normen, die all jene beachten müssen, die kein positives Recht kennen und die ein gemeinschaftliches Zusammenleben von Menschen erst möglich machen (z.B. gemeinsamer Besitz aller Güter, gleiche Freiheit aller); drittens das „Naturrecht unter bestimmten Bedingungen“. Nach dem Sündenfall steht das Leben unter negativen Vorzeichen: Es kann nun nicht mehr davon ausgegangen werden, dass die Menschen ihrer Vernunft gemäß leben und handeln. Zu den Normen dieser dritten Form des Naturrechts gelangt man mit dem Versuch, wiederum mit Hilfe der natürlichen Vernunft, aus den Normen der ersten beiden Formen zu Schlüssen zu kommen, die diese negativen Bedingungen berücksichtigen. So ist es etwa unter der Bedingung, dass ein gewaltsamer Angriff faktisch erfolgt ist, erlaubt, diesen auch mit Gewalt zu erwidern.

Jede dieser drei Formen entspricht der allen Menschen eigenen natürlichen Vernunft. Ihre Bestimmungen können mithilfe dieser Vernunft erkannt und beurteilt werden: Deshalb sind sie Naturrecht ihrer Geltung nach. Gleichzeitig sind sie göttliches Recht ihrer Herkunft nach, weil Gott der Schöpfer der natürlichen Ordnung ist und weil alle naturrechtlichen Normen entweder in der Bibel zu finden sind oder aus den allgemeinen Grundsätzen in der Bibel abgeleitet werden können. In diesem Sinn ist jede gesellschaftliche Ordnung und jede Herrschaft, unabhängig davon, ob sie christlich, vor- oder nichtchristlich ist, göttlichen Ursprungs und gottgewollt, sofern sie sich am Naturrecht orientiert. Jeder Versuch, das Naturrecht zumindest teilweise aufzuheben, würde zu unausweichlichen Widersprüchen führen.

Das „Naturrecht unter bestimmten Bedingungen“ überschneidet sich weitgehend, aber nicht zur Gänze, mit dem Völkerrecht (die Gesamtheit jener Normen, die bei allen Völkern gelten). Davon ist nochmals das bürgerliche Recht als positives Recht einer politischen Gemeinschaft zu unterscheiden. Die Bestimmungen von Völkerrecht und bürgerlichem Recht legitimieren sich von allen drei Arten naturrechtlicher Bestimmungen her, sind aber nicht mit ihnen gleichzusetzen.

Das ursprüngliche gemeinsame Nutzungsrecht aller an allen Gütern wurde unter den Bedingungen, wie sie nach dem Sündenfall herrschten, eingeschränkt: Um ihr Leben unter den verschärften Bedingungen (Konkurrenzstreben, Gewaltbereitschaft) besser fristen zu können, ist den Menschen nunmehr erlaubt, Eigentum zu bilden und es rechtlich zu schützen. Wie das geschieht, bleibt den Menschen überlassen und unterliegt dem geschichtlichen Wandel. Das Eigentumsrecht dient dem Schutz dessen, was sich die Menschen zur Sicherung der eigenen Lebensfähigkeit vor fremdem Zugriff angeeignet haben. Wenn dieses Recht seinen Zweck für das Gemeinwohl allerdings nicht mehr erfüllt, verliert es seine Gültigkeit: etwa wenn sich die Gemeinschaft auf ein besseres System einigt oder jemand zu verhungern droht: Im Fall der Not hat alles allen zur Verfügung zu stehen. Der Verhungerte darf sich nehmen, was er braucht.

Analoges gilt für die Herrschaftsbefugnis im kirchlichen wie im politischen Bereich: Im Naturzustand herrschte niemand über seine Mitmenschen. Nach dem Sündenfall ist es naturrechtlich erlaubt, sich angesichts der erschwerten sozialen Bedingungen das Leben zu erleichtern und sich politisch zu organisieren. Prinzipiell darf ein Herrscher nicht abgesetzt werden, solange die Ordnung, die ihm diese Funktion zuweist, besteht. Der oder die Herrscher verlieren allerdings ihr Recht auf Herrschaft, und das nicht nur, wenn sie persönlich ihren Aufgaben und deren moralischen Anforderungen nicht gerecht werden, sondern auch dann, wenn sie ihren (objektiven) Nutzen für die Gemeinschaft verlieren: So kann der Herrscher, der auf legitime Weise gemäß Naturrecht (im dritten Sinn) herrscht, im Fall der Not „vom Reich“ abgesetzt und eingesperrt werden, und das ebenfalls kraft Naturrechts.

Auch in der Kirche gibt es gewisse von Gott eingesetzte Ämter. Hier gilt ebenso: Wenn der Amtsträger versagt – wie nach Ockhams Ansicht Papst Johannes XXII. –, treten andere an seine Stelle. Hier erweitert Ockham bewusst das Modell des Organismus: Einzelne Organe können den Ausfall anderer Organe nicht ersetzen, Glieder in menschlichen Gemeinwesen wie der Kirche aber sehr wohl.

In jedem Fall kommt Papst und Kaiser auch dann keine absolute Macht zu, wenn sie ihr Amt ordnungsgemäß erfüllen und keine Notsituation herrscht. Sie sind nicht berechtigt, alles zu befehlen, was nicht göttlichem und natürlichem Recht widerspricht, etwa beliebigen Untertanen die Ehelosigkeit zu gebieten. Denn dann würden alle Untertanen zu Sklaven im eigentlichen Sinn des Wortes, und das widerspräche der Würde und Freiheit der Menschen sowie der Freiheit Gottes selbst. Außerdem wäre ein Übermaß an Macht dem vernunftgemäßen Zusammenleben und dem Gemeinwohl abträglich und die Gefahr des Missbrauchs zu groß: Papst und Kaiser haben ihre Macht zwar gemäß göttlichem Gesetz, als Menschen sind sie jedoch unvollkommen, können sich irren und moralisch versagen.

Selbst der Kaiser als höchster weltlicher Herrscher darf nur anordnen, was gerecht ist und der Würde und dem Nutzen der Menschheit dient. Deshalb darf er auch über Eigentum nicht beliebig verfügen, sondern nur zum gemeinsamen Nutzen. Der Kaiser ist weiters immer an das Naturrecht gebunden (nicht immer an das von ihm erlassene positive Recht).

Dasselbe gilt für den Papst. Er darf zudem nur dann in weltliche Belange eingreifen, wenn eine Gefahr für das Gemeinwohl nicht anders abgewehrt werden kann. Ockhams scharfe Kritik am Avignoner Papsttum und dem Machtanspruch der Päpste und seine Nähe zu Kaiser Ludwig führt ihn allerdings nicht dazu, den Kaiser über den Papst zu stellen. Er denkt vielmehr an ein fruchtbares Nebeneinander, an ein Wirken in ihren jeweiligen Bereichen für das allgemeine Wohl.

3.5. Gerechter Krieg und legitime Autorität

Ockham geht davon aus, dass der Einsatz militärischer Gewalt nach dem „Naturrecht unter bestimmten Bedingungen“ legitim sein kann: Die

Anwendung militärischer Gewalt als regulative Maßnahme kann nur unter der (erst mit dem Sündenfall gegebenen) Voraussetzung überhaupt erlaubt sein, dass Menschen faktisch gegeneinander Gewalt angewandt haben und anwenden.

Ockham interessiert sich in dieser Frage wiederum vor allem für das Problem der Legitimität von Herrschaft: Im Vergleich mit der Fassung des Autoritätskriteriums von Thomas von Aquin sind im Einzelnen folgende Punkte bemerkenswert:

Als höchste zuständige Autorität wird nicht der Papst, sondern der Kaiser erwähnt. Dem Kaiser, der unmittelbarer Herr aller seiner Untertanen ist und den deshalb alle mehr „lieben“ müssen als ihm untergeordnete Fürsten, muss (von den Soldaten) unterstellt werden, dass er in einem bewaffneten Konflikt die Gerechtigkeit auf seiner Seite hat.

Allerdings rechnet Ockham mit der Möglichkeit, dass auch die höhere – also die eigentlich zuständige Autorität – sich ins Unrecht gesetzt hat und folglich gerechterweise bekämpft werden darf. Die einzelnen Soldaten dürfen ihrem Herrn in diesem Fall aber nur dann folgen, wenn für sie klar ersichtlich ist, dass sie einen gerechten Krieg führen.

In jenen Fällen, in denen die Soldaten für ihren Herrn gegen einen anderen Fürsten kämpfen, der nicht unmittelbar ihr Herr ist, ist ihnen das auch dann nicht anzulasten, wenn sie (objektiv) einen ungerechten Krieg führen; vorausgesetzt ist dabei aber, dass sie das nicht erkennen und nicht aus Leichtfertigkeit grob unwissend waren.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Wilhelm von Ockham: Texte zu Theologie und Ethik

„Zum ersten Punkt sage ich, dass Gott gewisse Dinge nach seiner anordnungsgemäßen Macht tun kann und einige nach seiner absoluten Macht. Diese Unterscheidung ist nicht so zu verstehen, als gebe es in Gott real zwei Mächte, deren eine anordnungsgemäß ist und die andere absolut. Denn in Gott gibt es nach außen nur eine einzige Macht, die ganz und gar mit Gott selbst identisch ist. Die Unterscheidung ist aber auch nicht so zu verstehen, dass Gott manches anordnungsgemäß

machen kann, manches hingegen absolut und nicht anordnungsgemäß. Denn Gott kann nichts nicht-anordnungsgemäß machen.

Vielmehr ist diese Unterscheidung so zu verstehen, dass »etwas können« manchmal im Blick auf die von Gott angeordneten und erlassenen Gesetze verstanden wird. Dann wird gesagt, Gott könne das gemäß der anordnungsgemäßen Macht tun. Anders wird ‚können‘ in folgendem Sinne verstanden: als ‚alles machen können‘, was nicht impliziert, dass ein Widerspruch entstände – unabhängig davon, ob Gott angeordnet hat, dass er dies tun werde oder nicht. Denn Gott kann, gemäß dem Sentenzenmeister, Buch 1, Distinctio 43, vieles machen, was er jedoch nicht machen will. Hiervon heißt es, das mache Gott gemäß der absoluten Macht.“ (*Quodlibet VI, Frage 1*)

„Der Wille kann das nicht wollen, wovon der Verstand befehlen kann, dass man es nicht wollen soll. Der Verstand aber kann glauben, dass keine Glückseligkeit möglich sei, weil er glauben kann, dass ihm nur der Zustand möglich sei, den wir tatsächlich sehen. Also ist es ihm möglich, all das nicht zu wollen, was dem Zustand, den wir sehen, widerstreitet. Folglich ist es ihm möglich, die Glückseligkeit nicht zu wollen. Der Obersatz ist einleuchtend: Der Wille muss zwar – wie an anderer Stelle deutlich gemacht werden wird – nicht notwendig mit dem Urteil der Vernunft in Einklang gebracht werden. Dennoch kann er mit dem Urteil der rechten wie der irrigen Vernunft in Übereinstimmung gebracht werden.

Dieses Argument wird bestätigt: Man ist in der Lage, das nicht zu wollen, wovon man glaubt, dass es einem keine Befriedigung verschafft. Man kann aber von allem, was einem möglich ist, glauben, dass es einem keine Befriedigung verschaffen kann. Also ist man in der Lage, alles nicht zu wollen, was einem möglich ist. Sicher ist auch, dass man all das nicht wollen kann, was unmöglich ist. Also kann man alles Beliebige nicht wollen. [...]

Die vierte Schlussfolgerung ist, dass jemand, der das göttliche Wesen sieht und keine beseligende Freude dabei empfindet, in der Lage ist, diese Freude nicht zu wollen. Dies wird so bewiesen: Wie oben gesagt wurde, kann sich nämlich jeder Wille in seinem Wollen dem göttlichen

Willen anpassen. Gott aber kann wollen, dass dieser für immer ohne beseligende Freude sei; also etc. [...]“ (*Sentenzenkommentar, 1. Teil, Distinctio 1, Frage 6*)

„Zum zweiten sage ich, wie bereits angeführt, dass jede Betätigung, die in unserer Macht liegt, Praxis ist. Aber daraus, dass sowohl die Erkenntnis als auch das Wollen und die anderen, äußeren Akte in unserer Macht liegen, folgt, dass jeder beliebige von diesen Akten wahrhaft Praxis genannt werden kann. Dennoch wird Praxis zunächst für einen Willensakt gebraucht, weil dieser zunächst in unserer Macht liegt. Jede andere Betätigung liegt nur mittels des Willensaktes in unserer Macht. Daher wird man keine andere Betätigung zunächst Praxis nennen. [...]

Diese Praxis aber wird unterschieden in eine tugendhafte und eine lasterhafte Praxis, weil diese beiden in unserer Macht liegen. Eine tugendhafte Praxis aber kann so beschrieben werden: Eine tugendhafte Praxis ist eine Betätigung, die in der Macht des Willens liegt und von der Art ist, dass sie in Übereinstimmung mit der rechten Vernunft hervorgerufen wird, damit sie recht sei. Die erste Bedingung ist klar, weil keine Betätigung, die nicht in der Macht des Willens liegt, tugendhaft ist, sondern vielmehr nur natürlich. Die zweite Bedingung ist klar, weil es nach dem Philosophen, im 6. Buch der Nikomachischen Ethik, eine rechte Wahl – und infolgedessen auch eine rechte Betätigung – nur mit der rechten Vernunft gibt, weil es nicht für die eine Betätigung eine größere Vernunft gibt als für die andere. Eine lasterhafte Praxis aber ist eine Betätigung, die in der Macht des Willens liegt und von der Art ist, dass sie in Abweichung von der rechten Vernunft bzw. in Übereinstimmung mit der irrigen und falschen Vernunft hervorgerufen wird. Die erste Bedingung ist klar, denn sonst könnte uns die Praxis nicht angerechnet werden, weil das, was nicht in der Macht des Willens liegt, auf keinen Fall angerechnet werden kann. Die zweite Bedingung ist klar, denn bei jedem [vom Willen] hervorgerufenen Übel kann es einen Befehl [der Vernunft] gegeben haben, es nicht hervorzurufen.“ (*Sentenzenkommentar, Prolog, Frage 10*)

[Verwendete Übersetzung: Wilhelm von Ockham. Texte zu Theologie und Ethik. Lat./Dt. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Volker Leppin und Sigrid Müller, Stuttgart 2000]

Wilhelm von Ockham: Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie

„[...] wenn Krieger mit ihrem Herrn zusammen gegen einen anderen, der nicht ihr Herr ist, den Kampf führen, sind sie von Sünde entschuldigt, auch wenn der Krieg ungerecht ist, solange sie das nicht wissen und dabei nicht an einer leichtfertigen und groben Unwissenheit leiden. Wenn sie aber in einen Krieg ausrücken mit ihrem tiefer gestellten Herrn gegen ihren höher gestellten Herrn und insbesondere gegen den Kaiser (der ihr unmittelbarer Herr ist), so sind sie nicht entschuldigt vom Majestätsverbrechen, wenn der Krieg ungerecht ist, auch wenn sie davon keine Kenntnis haben. Denn sie müssen von Rechts wegen zugunsten des Kaisers ein größeres Wohlwollen aufbringen, als sie es zugunsten ihres niedriger gestellten Herren verpflichtet sind zu tun, und müssen ihm unterstellen, dass er einen gerechten Krieg führt. Wenn sie also nicht sicher sind, dass ihr niedriger gestellter Herr einen gerechten Krieg gegen den Kaiser hat, so sind sie nicht vom Majestätsverbrechen entschuldigt.“ (*III Dialogus II ii, c. 20*)

[Verwendete Übersetzung: Wilhelm von Ockham. Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Miethke, Darmstadt 1994]

Literaturhinweise

Beckmann, Jan P.: Wilhelm von Ockham, München 1995

Müller, Sigrid: Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (*recta ratio*) bei Wilhelm von Ockham, Tübingen 2000

Wilhelm von Ockham: Texte zu Theologie und Ethik, Lat./Dt. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von V. Leppin/S. Müller, Stuttgart 2000

Wilhelm von Ockham: Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie, Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von J. Miethke, Darmstadt 1994

4. Das mittelalterliche Ritterethos (*Hubert Michael Mader*)

„Ritterlichkeit“ bedeutet schlichtweg zwei ausgeprägte Eigenschaften: Tapferkeit und die Bereitschaft, anderen zu dienen; das heißt, seine besonderen Fähigkeiten in den Dienst einer „guten Sache“ zu stellen. Die Entwicklung des historischen Rittertums kam zu ihrem Zenit zwischen 1180 und 1250, also in der Zeit der Kreuzzüge. Wenn damals beispielsweise in der Dichtung von „Rittern“ die Rede war, waren nicht einfach „Panzerreiter“ angesprochen, sondern unverwechselbare Gestalten gemeint, die sich von der Umwelt durch ganz bestimmte Ziele und Ideale abhoben.

Dazu hält A. Borst, der wohl bedeutendste Historiograph des Rittertums der Gegenwart, fest: „Du nennest ritter; waz ist daz?“ Auf diese Frage des jungen Parzival lässt Wolfram von Eschenbach einen älteren Ritter nur unbestimmt antworten, König Artus verleihe ‚ridders namn‘ dem, der von ‚ridders art‘ sei. ‚Ritter‘ wäre also ein Titel.“ Anders ausgedrückt: „Man wird nicht als Ritter geboren; aber man muss zum Ritter geboren sein, denn ‚ridders art‘ findet sich am ehesten in adligen Familien, wie bei den Helden des Nibelungenliedes, die ‚von arte hôh geborn‘ sind.“

Über Jahrhunderte entstand das „ritterliche Tugendsystem“, der besondere Ehrenkodex bestimmte das Leben des „Ritters“ – wenn es auch eine gesamteuropäische „Standesvorschrift“ freilich nie gegeben hat. Das Ritterethos prägte in modifizierter Form das neuzeitliche Offiziersethos und wirkte so bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts weiter.

Im Wesentlichen sind es drei Gruppen von Rittertugenden, die im Brennpunkt der Überlegungen stehen: Tugenden aus dem Lehnswesen (Treue/Loyalität und Tapferkeit), Tugenden aus dem Christentum (Schutz der Kirche, der Wehrlosen und Schwachen sowie Bekämpfung Ungläubiger und Ketzer; keine Plünderungen etc.) sowie Tugenden aus dem kulturellen Leben (Höflichkeit, Mäßigung und vor allem Respekt gegenüber den adeligen Damen). Sicher, ein derart komplexes Tugendsystem stellte für einen Menschen aus Fleisch und Blut fast zu hohe Anforderungen.

Dennoch hat der Traum vom Rittertum als einer tapferen, frommen und verfeinerten Lebensform die Panzerreiter im Mittelalter begeistert. Dass es dennoch zu manchem Blutrausch, zu Verwüstungen und Schändungen kam, darf nicht verschwiegen werden. Der Begriff „Ritterlichkeit“ wurde jedoch ein Synonym für eine Kriegesführung, die strengen (aber sich wandelnden) Auflagen und Pflichten unterworfen blieb.

4.1. Vom Panzerreiter zum Ritter

Der Begriff „Ritter“ leitet sich vom Wort „riter“ ab und beschreibt anfangs damit nur einen „Reiter“ oder „berittenen Krieger“. Erst im (späten) 12. Jahrhundert wandelte sich der Vorstellungsinhalt zu seiner heutigen Bedeutung. Als „Ritter“ wurde fortan ein vornehmer (adeliger) Berittener bezeichnet, der seinem Lehnsherrn in den Krieg folgte, zu einer besonderen Loyalität verpflichtet war und gemäß den Grundsätzen eines besonderen Ehrenkodex lebte.

Kurz zum Aufkommen der Gepanzerten zu Pferd: Es waren die Franken, die im Kampf mit den Moslems eine neue Truppengattung aufbauten, die „fränkischen Panzerreiter“ und Vorläufer der späteren Ritter. Nicht belegen lassen sich deren Anteile an der berühmten Schlacht bei Tours und Poitiers im Oktober 732, doch sie spielten von nun an im beginnenden langen Abwehrkampf eine ausschlaggebende und bestimmende Rolle. Ein Panzer zum Schutz des Leibes, der Oberarme und der Oberschenkel war ihre maßgebliche Rüstung; Entscheidend aber war, dass die fränkischen Panzerreiter in Steigbügeln ritten – was eine bedeutsame waffentechnische Neuerung bedeutete, denn nun konnte sich der Reiter im Gefecht fest abstützen.

In dem „großen Wikingersturm“, der Westeuropa während des 9. Jahrhunderts bedrohte und dem Einbruch der ungarischen Reiterarmeen im 10. Jahrhundert, bewährte sich die neue Waffengattung immer wieder. Nun waren es die „deutschen Panzerreiter“, die im Jahre 955 auf dem Lechfeld bei Augsburg die Ungarn vernichtend schlugen.

Finanziert wurde die „neue Waffe“ auf dem Weg des Lehnswesens. Die Mächtigen des Reichs, die ihrem König für den Fall eines Krieges die Bereitstellung von Panzerreitern schuldeten, übertrugen einen Teil ihrer

Einnahmen an „Vasallen“, die im Gegenzug als Gefolgsmann (zu Pferd und gepanzert) in ihre Dienste traten, bzw. sogar mehrere Reiter für ihn ausrüsteten (wenn die Einnahmen dazu ausreichten).

Die fränkischen (sowie alle weiteren) Panzerreiter wurden von der heimischen Bevölkerung weniger als Retter vor den heidnischen Feinden gefeiert, als vielmehr selbst aufs äußerste gefürchtet. Sie waren alles andere als selbstlose Krieger und nutzten vor allem die anarchischen Verhältnisse während des „Wikingersturmes“ (Schwäche und Unfähigkeit der fränkischen Könige) rücksichtslos zu privaten Kleinkriegen (Fehden) aus. Zu leiden unter jenen blutigen Zwistigkeiten der Bewaffneten hatte aber in erster Linie die wehrlose Landbevölkerung. Das Hauptmerkmal der Panzerreiter war der Kampf, und sie traten als wilder, ja grausamer Stand in Erscheinung. Die Bedeutung der „Militäraristokratie“ lag in ihrer „Liebe“ zu Krieg und Kampf.

Die Kirche, aber auch große Teile der adeligen Frauenwelt und vor allem Angehörige der feudalen Schicht, wirkten darauf hin, dass sich aus den „Panzerreitern“ das „Rittertum“ entwickelte, mit einem Ehrenkodex, der die historische Bedeutung seiner Trägerschicht Jahrhunderte überdauerte. So basiert das „Rittertum“ auf einem Bündel von Ideen, die sich allmählich zu moralischen Idealen entwickelten, wobei sich zeigt, dass die einzelnen ritterlichen Ideale nicht denselben Ursprung hatten.

Auf das Rittertum wirkten also religiöse, romantische und feudale Einflüsse ein. Diese Typen entscheiden sich primär durch den Akzent, den sie auf die einzelnen Ideen legten. Jede der unterschiedlichen „Interessensgruppen“ hatte ein gemeinsames Ziel: die Besserung des militärischen Standes. Die Wege zu diesem Ziel waren indessen sehr unterschiedlich.

4.2. Gottesdienst, Loyalität und Ehre, Frauendienst

4.2.1. Religiöses Rittertum

Im 10. Jahrhundert ging vom Benediktinerkloster Cluny eine umfassende Erneuerungsbewegung aus, die auch im weltlichen Bereich zu einer Reihe von Reformen führte. Unter jenen Texten, die sich im

Mittelalter mit den Charakteristika des „christlichen Streiters“ auseinander setzten, nimmt die hier entstandene „Vita des heiligen Gerald von Aurillac“ (um die Mitte des 10. Jahrhunderts) eine wohl besondere Stellung ein. Es handelt sich um eine idealtypische Darstellung, verfasst von Odo, dem Abt von Cluny. Der legendäre Graf Gerald, so hebt Odo hervor, missbrauchte niemals seine Machtposition und suchte auch nicht den eigenen Ruhm, stand aber stets den Armen, Witwen und Waisen zur Seite. Er kämpfte nur, wenn es nicht mehr zu vermeiden war und selbst dann verabscheute er unnötiges Blutvergießen (unglaublich freilich klingt der Fingerzeig, dass der Graf seinen Gegnern nur mit „umgekehrten Waffen“ entgegentrat). Graf Gerald, so Odo weiter, verzichtete auch auf Rache und versuchte, die Bezwungenen „durch Milde zu versöhnen“ und zur Umkehr von ihrem „gottlosen Lebenswandel“ zu bewegen.

Im Jahre 989 wurde auf dem Konzil von Charroux erstmalig ein „Gottesfriede“ verkündet, das heißt, wer während eines Krieges Kirchen oder Klöster stürmte, das Eigentum der Armen raubte oder Geistliche misshandelte, den traf der Bann. Diese Unverletzbarkeit wurde auf den Konzilien von Narbonne (990), Anse (994) und Limoges (997) auf die Kaufleute, Pilger und Landarbeiter samt ihren Familien ausgedehnt. Von Interesse erscheint der Eid, der auf Grund eines Konzils in Verdun-sur-le Doubs (1016) in einigen französischen Bezirken geleistet wurde: Die „Ritter“ gelobten „weder das Vieh zu rauben, Bauern oder Kaufleute gefangen zu nehmen, Häuser anzuzünden, noch Reben zu entwurzeln, Mühlen zu zerstören und die Winzer, welche die Produkte ihrer Weinlese beförderten, zu überfallen“.

Eine besondere Form des Gottesfriedens war dann der „Gottes-Waffenstillstand“ („*treuga Dei*“), der den Einsatz von Waffen an bestimmten Zeiten verbot. Das Konzil von Elne (1027) legte fest, dass es verboten war, den Feind am Sonntag (von Samstag nachmittags bis Montag in der Früh) anzugreifen, wobei die Zeit später auf Advent, Weihnachten, Fastenzeit und Ostern ausgedehnt wurde. Die Kirche versuchte also (mit mehr oder weniger Erfolg), das „Ungestüm“ des Adels zu zügeln. Dabei war sie realistisch genug, um zu wissen, dass mit dem Androhen von „ewigen Höllenstrafen“ allein der „Gottesfriede“ nicht durch zu setzten

war. Folglich appellierte sie an die „Frommen“ unter den Rittern, ihr bei ihren Friedensbemühungen mit der Waffe in der Hand beizustehen.

Damit bahnte sich eine neue Haltung der Kirche zum Waffendienst an. Hatte sie sich bis dahin zu jedem Waffengebrauch (auch in guter Absicht) distanziert verhalten, so erklärte nun die (Amts)Kirche denjenigen Ritter zum „Vorkämpfer für die Sache Gottes“, der in einen gerechten Kampf ziehe.

Dem Ritter stand nun eine bisher ungewohnte Laufbahn offen, nämlich die eines „Glaubenskämpfers“, der das bisher Unvereinbare miteinander verknüpfte: Kämpfen und Gutes tun. Ein neues Ideal, das Ideal des „christlichen Ritters“ begann um sich zu greifen. Die alte Idee der Vasallentreue in Einklang mit der neuen Vorstellung des Kampfes für Gerechtigkeit und Glauben ergaben zugleich das neue Idealbild. Der Ritter suchte für sich „Ruhm und Ehre“ zu gewinnen, in dem er sich tatkräftig für das „Werk Gottes“ engagierte. Ein Dienst mit durchaus offensiven Zielsetzungen.

Denn es waren die Kreuzzüge, die für die Entwicklung des Ritterethos von entscheidender Bedeutung waren. Am 27. November 1095 rief Papst Urban II. in der französischen Stadt Clermont die abendländischen Fürsten und Ritter samt allen wehrfähigen Männern zur „Befreiung“ Jerusalems und der übrigen heiligen Stätten von den Moslems auf. Er bezeichnete dies als einen „Befehl“ von Christus selbst und stellte allen, die ihr Leben verloren, die Vergebung ihrer Sünden vor Augen. Damit eröffnete der Papst das Zeitalter der Kreuzzüge, das – in Palästina – zwei Jahrhunderte währen sollte (1096–1291). Die Kirche entwickelte somit die Theorie, dass das Rittertum ein „von Gott befohlener Dienst“ sei, um Gottes Werk auf Erden zu unterstützen.

Mit seinem Appell hatte Urban II. dem Ideal des „christlichen Ritters“ eine neue Glorie verliehen, der weithin verwahrlosten Ritterschaft endlich ein Ziel für ihre unfriedlichen Triebe aufgezeigt und sie zugleich mit neuem Selbstbewusstsein (Standesehre) erfüllt. Gleichzeitig wurde die ursprüngliche Idee der Waffenlosigkeit endgültig aufgegeben, und die Evolution der Kirche verlief nun in ganz anderen Bahnen. Der Krieg, bisher eine Folge des Unrechts und der Sünde, entwickelte sich nun zu einer christlichen Aufgabe. Mit anderen Worten: Das Rittertum formte

sich von der Institution, der die Kirche skeptisch bis ablehnend gegenüberstand, zu einem „von Gott gewollten“ Instrument. Die christliche Idee sowie Abenteuer- und Eroberungslust, irdische und überirdische Ziele verschmolzen also zu einer Einheit und bildeten die Idee des „*Miles Christianus*“, des christlichen Ritters.

Der Aufruf zum Kreuzzug stellte Grafen, Herzöge, ja selbst Könige und Fürsten nun mit ihren Rittern in eine Front. Als obersten Lehnsherrn aller Kreuzfahrer hatte der Papst Jesus Christus selbst gesetzt. Letztlich waren alle „Vasallen Christi“. Unter den „Kreuzrittern“ entstand eine Haltung der Brüderlichkeit, ohne dabei freilich den tatsächlichen sozialen Rahmen aufzuheben. Aber als Streiter oder „Vasallen Christi“ verfolgten sie nun eine gemeinsame Aufgabe und so entstand zugleich ein gemeinsames Gefühl der Verpflichtung respektive des Standesstolzes. Dazu gesellte sich freilich, dass neben dem Kampf für Ruhm und Ehre auch die Entlohnung mit irdischen Reichtümern immer als Anreiz vorhanden war.

Die Kreuzzugsbewegung gilt somit als entscheidend für die volle Ausbildung des Rittertums und seines spezifischen Standesethos. Um nochmals einen Punkt ins rechte Licht zu rücken: Nicht wenige Kreuzfahrer handelten in dem guten, von der Kirche sanktionierten und propagierten Glauben, als militärische Elite des Christentums einer gerechten, „gottgewollten“ Sache zu dienen.

Aber trotzdem: Der tatsächliche Einfluss kirchlicher Gebote auf das Leben des einzelnen Ritters war relativ gering (von Ausnahmen abgesehen) und zeigte sich davon abhängig, wie sehr er das Streben nach Ruhm und Ehre beeinflusste. Papst Innozenz II. hatte zum Beispiel seit dem 2. Konzil von Clermont (1130) Turniere als „gottlose Eitelkeit“ verurteilt und die (Kirchen-)Strafe dafür wurde von Jahrzehnt zu Jahrzehnt massiver. Schließlich drohte einem im Turnier ums Leben Gekommenen sogar die „Ewige Verdammnis“ – doch ohne Erfolg. Die Kirche musste schließlich nachgeben und im Jahre 1316 hob Papst Johannes XXII. das Turnierverbot wieder auf.

4.2.2. Feudales Rittertum

Während die Kirchenmänner für das religiöse Rittertum eintraten, waren es die Ritter selbst, die den feudalen Typus entwickelten, repräsentierten und propagierten. Der ideale feudale Ritter war im Prinzip der perfekte Vasall. Um seinen militärischen Aufgaben gerecht zu werden, musste der Ritter ein tüchtiger Krieger sein. Mut und Stärke waren daher zwei unabdingbare Eigenschaften, über die ein Ritter verfügen musste. Je fähiger er war, umso größer schien die Gefahr für den Lehnsherrn, wenn es dem Untergebenen an Loyalität mangelte. Tapferkeit und Loyalität waren somit die zwei entscheidenden Tugenden des Ritters als Vasallen.

Loyalität bedeutet hingegen keinen bedingungslosen Gehorsam. Der Vertrag zwischen Lehnsherrn und Vasallen ist für die Entwicklung des Ritterethos von wesentlicher Bedeutung. Es handelte sich um einen Vertrag, der zwischen den beiden Vertragspartnern eine Reihe von Rechten und Pflichten festlegte, wobei auch der Lehnsherr an bestimmte Verpflichtungen gebunden wurde. Die besondere Denkweise und Moral der Ritter sind das Resultat dieses vielschichtigen Vertrages.

Der Vasall schuldete dem Lehnsherrn Achtung (zum Beispiel in Form von verschiedenen „Ehrendiensten“), Rat (wie die Teilnahme an der Ratsversammlung) und Hilfe (vor allem Kriegsdienst als gepanzerter Berittener beziehungsweise mit einigen seiner Männer, die auf gleiche Weise Kriegsdienst leisteten). Der Ritter focht primär um der Ehre und des Ruhmes willen, der „Gewinn“ kam erst an zweiter Stelle. Nicht weil es also momentan klug und vorteilhaft erschien, kämpfte er für den Lehnsherrn, sondern weil sein Ruf es so verlangte. Im Gegenzug war der Lehnsherr dem Vasallen gegenüber zu Achtung (das heißt, er musste den Vasallen als „Mann von Ehre“ behandeln), Schutz (Hilfe bei persönlichem Angriff oder Verteidigung vor dem königlichen Gericht) und Unterhalt (wie die Nutzung des Lehens) verpflichtet. Das heißt aber: Der Vasall schuldete dem Lehnsherrn Ehrerbietung und Loyalität, aber keine „sklavische“ Unterwürfigkeit.

Die Treue mit der Forderung nach Gegenseitigkeit und dem daraus erwachsenden Widerstandsrecht (das Recht, die Treue wegen der Treueverletzung des Herrn aufzukündigen) sorgte für eine Reihe von Spannungen und Konfliktsituationen. Eine Möglichkeit der Umgehung

solcher Konflikte sah der Kriegsherr in seiner Abstützung auf Söldner. Kriegerischer Solddienst, der ritterliche Söldner, existierte schon während des gesamten Hoch- und Spätmittelalters und gewann langsam an Bedeutung. „Für die Kriegsherren entwickelte sich das Soldritterwesen, dessen Vertreter überall Dienst nahmen, wo er sich bot, auf die Dauer zum vorteilhafteren Kriegertum. Der Soldritter stellte keine politischen Ansprüche, war infolge seines Dienstvertrages stärker zu Gehorsam und Disziplin verpflichtet als der Lehensritter und wurde entlassen, wenn sein begrenztes Dienstverhältnis beendet war.“ (R. Wohlfeil) Dass der Kriegsherr seine Abhängigkeit vom Vasallen gegen die vom Geld eintauschte, stand freilich auf einem anderen Blatt.

In der Schlacht sah sich der Ritter (gegen Gleichgestellte) an einen Ehrenkodex gebunden, der blindwütiges Ungestüm im Einzelkampf vorsah, den gefangenen Feind jedoch möglichst schonte. Wie heißt es so schön im „Parzival“ des Wolfram von Eschenbach: „Folgt meinem Wort und übt im Streit/Bei kühnem Mut Barmherzigkeit. Sofern Ihr nicht im Lanzenbrechen/Habt schweres Herzeleid zu rächen/Will der Besiegte sich ergeben/So nehmt sein Wort und lasst ihn leben.“ Daneben schien es weitaus lukrativer, für einen Gefangenen von ihm oder seiner Familie hohes Lösegeld einzufordern. Den gefallenen Gegnern wurde die letzte Ehre erwiesen. Der ritterliche Brauch erforderte es, dass die Toten gewaschen und neu eingekleidet (Rüstungen waren bevorzugte Beutestücke) wurden und ihnen auch unter Gebeten und Gesängen die Totenwache gehalten wurde.

4.2.3. Höfisches Rittertum

Die begehrtesten Ziele im Leben eines Ritters waren Ruhm und Ehre, ein anerkannter Lehnsherr, reiche Beute und eine vermögende Ehefrau. Daneben gab es allerdings das „höfische Rittertum“ mit seinem besonderen „Frauendienst“, mit Troubadours und Minnesängern. Das Leben bei Hofe war eine Welt der Muße und feinen Lebensart. Diese Ritter wurden auch „höfische Ritter“ genannt, weil sie als Bevorzugte ihr Leben an den Höfen, in den Burgen der mächtigen Feudalherren verbrachten. Sie propagierten jene Ideale, denen schließlich auch die große Zahl der „einfachen Ritter“ nacheiferte.

An den Höfen pflegte man eine besondere Art der Dichtung, nämlich jene der menschlichen Gefühle, der Liebe zwischen den Geschlechtern. Besungen und gelebt wurde die Liebe – „Minne“ – zu einer „Hohen Frau“, die oft verheiratet war. Aber „Minne“ bedeutete nicht, die Geliebte körperlich zu besitzen, sondern ihr zu dienen und sie als Idealbild einer Frau zu verehren.

Die verschiedenen Typen des Rittertums schlossen sich natürlich nicht gegenseitig aus, vielmehr ergänzten sie sich, unterschieden sich aber in dem Akzent, den sie auf die verschiedenen Ideen setzten. Denn „Gottesdienst“, „Frauendienst“ und das Streben nach Kriegeruhm waren in ihrer Vollständigkeit kaum zu vereinbaren und es darf wohl davon ausgegangen werden, dass der letzte Punkt als die stärkste Motivation in Erscheinung trat. Die Ritter blieben in erster Linie Krieger und allein ihre Erziehung stellte militärische Fähigkeiten über alle anderen Befähigungen. Als Ideale galten ihnen seit jeher Tapferkeit, körperliche Stärke, Geschick im Umgang mit Waffen und Loyalität. Doch diese militärischen Werte wurden – zumindest theoretisch – mit den christlichen Tugenden des Dienens, der Demut und der Barmherzigkeit verbunden, während der höfische Dienst den einzelnen Ritter veredelte.

4.3. Weiterleben der Ritterlichkeit

Die „*Constitutio contra incendiarios*“ Kaiser Friedrichs I. vom Jahre 1186 verkündete als Reichsgesetz die Abschließung des Ritterstandes (im Heiligen Römischen Reich). Nachdem sich das Rittertum seit der Mitte des 12. Jahrhunderts auf Grund seines ständischen Bewusstseins selbst absonderte, war dies die reichsrechtliche Anerkennung der Abschließung. In der Folgezeit wurde das Rittertum immer mehr erhöht, zugleich auch immer kostspieliger. So wurde schließlich die Bezeichnung „Ritter“ zu einem zeremoniellen Ehrentitel, der sich aber von der sozialen und rechtlichen Wirklichkeit gelöst hatte.

Zwei Gründe sind im Besonderen für den Niedergang des Rittertums verantwortlich: Der militärtechnologische Fortschritt, der den „ritterlichen Kampf“ als überholt darstellte und der Verfall der Einnahmen aus Grund und Boden.

Die Ritter kämpften mit Schwert, Lanze, Axt oder Streithammer – es handelte sich also um ausgesprochene Nahkämpfer. Im Verlauf des 14. Jahrhunderts aber gewannen die Fernwaffen immer mehr an Bedeutung. Sie schlugen durch Kettenhemd und Brustpanzer durch. Auch sahen die Ritter allein den Kampf von Angesicht zu Angesicht als „ruhmvoll“ an und betrachteten konsequenterweise jede Kriegslist als „unritterlich“. Es gab aber Gegner (wie zum Beispiel die Bauern- und Bürgerheere der Schweizer Kantone), die diesen Ehrenkodex schlichtweg nicht teilten. Sie fügten glanzvollen Ritterheeren vernichtende Niederlagen zu. Spätestens mit dem Aufkommen der Schusswaffen erwies sich die ritterliche Kampfweise als endgültig veraltet.

Auch büßten im Verlauf des 14. und 15. Jahrhunderts zahlreiche Ritter ihre wirtschaftliche Vorrangstellung ein, weil die Einnahmen aus ihren Besitzungen immer mehr zurückgingen (Hungerkatastrophen, Seuchen) und sie an den Rande des Ruins brachten. Eine Möglichkeit, dem auszuweichen, sahen viele Ritter im Anschluss an eine Soldateska, die sich dem Meistbietenden „verkaufte“. Die starke Sehnsucht nach einer glorifizierten Zeit des „Ritters ohne Furcht und Tadel“ blieb indessen beim Adel vorhanden.

Der „Traum vom Rittertum“ ist dennoch weitaus mehr als die Bezeichnung einer konkreten historischen Erscheinung – es ist ein Traum vom Krieger, wie er sein sollte. Dieser Traum vom „ritterlichen“ Menschen ist noch nicht ausgeträumt. Er ist das kostbare Erbe der historischen Ritterschaft.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Segensgebet für ein Schwert

Van Winter stellt in ihrem Buch „Rittertum“ ein Segensgebet für ein Schwert vor, das seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts im deutschen Raum weit verbreitet war und das Engagement des „gläubigen Ritters“ für den Schutz Wehrloser unterstreicht.

„Segen für das Schwert, mit dem soeben jemand umgürtet wurde. Erhöre, so bitten wir Dich, Herr, unsere Gebete und mache dieses Schwert Deiner wert, womit Dein Diener N.N. sich zu umgürten

wünscht, indem Du es mit der rechten Hand Deiner Majestät segnest, damit es zur Verteidigung und zum Schutz von Kirchen, Witwen, Waisen und allen, die Gott dienen, gegen die Wildheit der Heiden gereichen kann, und damit es anderen Feinden Angst, Schrecken und Entsetzen einflößt.“ (S. 48f)

Römisches Rittergebet

Fasoli gibt ein Gebet aus einem römischen Pontifikale des 13. Jahrhunderts wieder, das zentrale Elemente des Ritterethos enthält:

„Heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott! Alles regelst Du allein und ordnest es richtig. Um die Bosheit der Verworfenen zu zerstören und die Gerechtigkeit zu schützen, hast Du in heilbringender Anordnung den Gebrauch des Schwertes unter den Menschen zugelassen und zum Schutz des Volkes den Kriegerorden einrichten lassen [...] Darum gewähre mit himmlischer Milde diesem Deinem Diener, der den Nacken soeben unter das Kriegsjoch gebeugt hat, Stärke und Kühnheit zur Verteidigung von Glauben und Recht. Schenke ihm Wachstum in Glauben, Hoffnung und Liebe [...] damit er niemanden mit dem Schwert [...] zu Unrecht verletze und mit ihm alles Gerechte und Richtige beschütze. Wie er aus geringerem Stand zur neuen Ritterwürde befördert wird, so möge er den alten Menschen ablegen und mit seinen Taten den neuen Menschen anziehen.“ (S. 207)

Kreuzzugsaufruf

Der Kreuzzugsgedanke wollte nicht zuletzt durch die Bekämpfung des „äußeren Feindes“ das Aggressionspotential des Adels von der abendländischen Glaubens- und Kulturgemeinschaft ablenken. Dies wird mit dem Kreuzzugsaufruf von Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont (1095) deutlich. R. Pernoud zitiert den übersetzten Text:

„Mögen diejenigen, die vorher gewöhnt waren, in privater Fehde verbrecherisch gegen Gläubige zu kämpfen, sich mit den Ungläubigen schlagen und zu einem siegreichen Ende den Krieg führen, der schon längst hätte begonnen werden sollen; mögen diejenigen, die bis jetzt Räuber waren, Soldaten werden [...]; mögen diejenigen, die sonst Söldlinge waren um schnöden Lohn, jetzt die ewige Belohnung gewinnen; mögen diejenigen, die ihre Kräfte erschöpft haben zum Schaden

ihres Körpers wie ihrer Seele, jetzt sich anstrengen für eine doppelte Belohnung.“ (S. 22)

Lob des Rittertums

Bernhard von Clairvaux, heiliggesprochener Mystiker, Zisterzienserabt und Kirchenlehrer (um 1091–1153), formte nicht nur wesentlich den Zisterzienserorden, der bedeutende Theologe und Prediger wirkte auch als Ratgeber der Päpste und Fürsten, die er zum Kreuzzug aufrief. Bernhard stellte in seinem Traktat „Das Lob des neuen Rittertums“ (frühes 12. Jahrhundert) den geistlichen Ritterorden der Templer als Vorbild dar. Diese Flugschrift war zugleich als Propaganda dazu gedacht, um andere Ritter zu bewegen, sich den Templern anzuschließen. Van Winter zitiert den folgenden Auszug aus dem Traktat:

„Jedoch die Ritter Christi kämpfen in Sicherheit den Kampf ihres Herrn; weder brauchen sie die Sünde zu fürchten, weil sie die Feinde töten, noch die Gefahr, selbst zu sterben: denn wenn der Tod für Christus ertragen oder zugefügt werden muss, ist er kein Verbrechen, sondern verdient sehr viel Ruhm [...] Durch den Tod eines Heiden wird ein Christ gerühmt, weil Christus verherrlicht wird: durch den Tod eines Christen offenbart sich die Freigebigkeit des Königs, wenn der Ritter zur Belohnung heimgeführt wird.“ (S. 70)

Christliches Ritterideal

Johann von Salisbury (um 1115–1180) wirkte seit 1136 in Frankreich und war Lehrer an der Domschule zu Chartres, dem berühmten Mittelpunkt klassischer Studien im frühen Mittelalter. Seine Berichte sind die aufschlussreichste Quelle für den Hochschulbetrieb des 12. Jahrhunderts. Er schloss im Jahr 1159 sein Hauptwerk „Policraticus“ ab. Dabei handelt es sich um ein Handbuch für den Staatsmann in acht Teilen, das sich mit allen Aspekten des öffentlichen Lebens auseinandersetzt. Im sechsten Teil kommt der Autor auf das Rittertum zu sprechen. Der Theologe entwickelt hier ein christliches Ritterideal, das u. a. besonderen Nachdruck auf die Beseitigung von Ungerechtigkeiten und die Befriedung von Unruhegebieten setzt. Mit seiner Darstellung hatte Johann von Salisbury die Konzeption des christlichen Rittertums zwar nicht „erfunden“, doch er fasste die geistlichen Ideen über die Pflichten

der Ritter in ein einheitlich geordnetes Ganzes zusammen. Van Winter zitiert wörtlich:

„Aber wozu dient die ordinierte Ritterschaft? Die Kirche zu beschützen, Treulosigkeit zu bekämpfen, das Priesteramt zu ehren, Ungerechtigkeiten gegenüber den Armen zu beseitigen, dem Land den Frieden zu bringen, für seine Brüder das Blut zu vergießen und, wenn es nötig ist, das Leben hinzugeben.“ (S. 57)

Peter von Blois verfasste in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts am Hof des englischen Königs Heinrich II. Briefe, die er an die verschiedensten Persönlichkeiten richtete. In einem dieser Briefe befasste er sich mit den Rittern, wobei er deren Verhaltensweisen und Sitten scharf kritisierte. Van Winter gibt den folgenden übersetzten Textabschnitt folgendermaßen wieder:

„Früher [...] verpflichteten sich die Krieger durch einen Eid, dass sie dem Staat zur Seite stehen, dass sie nicht aus den Reihen fliehen und dass sie das öffentliche Interesse höher achten würden, als ihr eigenes Leben. Aber auch heute empfangen die Rekruten ihre Schwerter vom Altar, um damit zu geloben, dass sie Söhne der Kirche sind und ihr Schwert erhoben haben zur Ehre des Priestertums, zum Schutz der Armen, zur Bestrafung der Übeltäter und zur Befreiung des Vaterlands.“ (S. 56f)

Literaturhinweise

Bein, Thomas: Walther von der Vogelweide, Stuttgart 1997

Barth, Reinhard: Taschenlexikon Kreuzzüge, München 1999

Bedürftig, Friedemann: Taschenlexikon Staufer, München 2000

Borst, Arno: Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit (1959); in: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 212-246

Brunner, Otto: Die ritterlich-höfische Kultur (1949); in: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 142-171

- Duby, Georges: Die Ursprünge des Rittertums (1968); in: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 349-369
- Erdmann, Carl: Fortbildung des populären Kreuzzugsgedankens (1935); in: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 47-83
- Fasoli, Gina.: Grundzüge des Rittertums (1958); in: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 198-211
- Fleckenstein, Josef: Rittertum zwischen Krieg und Frieden; in: J. Fried (Hrsg.): Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen 1996, S. 151-168
- Howard, Michael: War in European History, Oxford 1988
- Milger, Peter: Die Kreuzzüge. Krieg im Namen Gottes, München 2000
- Otto, Eberhard: Von der Abschließung des Ritterstandes (1940); in: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 106-129
- Painter, Sidney: Die Ideen des Rittertums (1935); in: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 31-46
- Winter, Johanna Maria van: Rittertum. Ideal und Wirklichkeit, München 1979
- Wohlfeil, Rainer: Ritter – Söldnerführer – Offizier. Versuch eines Vergleiches (1966); In: A. Borst (Hrsg.): Das Rittertum im Mittelalter, 3. Auflage, Darmstadt 1998, S. 315-348

Die Neuzeit (*Karl-Reinhart Trauner*)

Die Überschrift setzt eine Epochengrenze voraus, die in der Wissenschaft nicht undiskutiert ist. Zunächst einmal muss festgestellt werden, dass die Überlegungen europazentriert sind. Herkömmlicherweise wird der Beginn der Neuzeit um das Jahr 1500 angesetzt; eine klare Grenzziehung gegenüber dem Mittelalter ist jedoch nicht möglich. Schwieriger ist die Abgrenzung der Neuzeit, was ihr Ende betrifft. Manche geschichtlichen Aufrisse gehen davon aus, dass wir uns noch in der Neuzeit befinden. Es hat sich in den letzten Jahren aber die Meinung durchgesetzt, die Neuzeit mit der Aufklärung enden zu lassen. Auch „Aufklärung“ kann nur ein Stichwort sein; politisch könnte beispielsweise vom Ende des Absolutismus in Folge der Französischen Revolution gesprochen werden.

Allein schon aus dieser Betrachtung ergibt sich, dass je nachdem, welches Gebiet man im Auge hat, die jahreszahlmäßige Festsetzung des Beginns bzw. Endes der „Neuzeit“ variiert. Grob gesprochen kann als „Neuzeit“ die Zeit zwischen 1500 und 1775 angesehen werden.

Inhaltlich kann der Beginn der Neuzeit mit den Begriffen „Humanismus“, „Renaissance“ und „Reformation“ angesprochen werden, das Ende mit „Aufklärung“.

1. Eine Einführung in ihr Denken *(Karl-Reinhart Trauner)*

Die Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit ist ein Zusammenwirken dieser verschiedenen gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Bewegungen, in denen sehr unterschiedliche, vielseitige und auch widersprüchliche soziale, machtpolitische, ökonomische wie philosophische Interessen bestimmend wurden, indem sie – durch eine natürliche Affinität – zusammenfließen oder sich auch gegenseitig abstießen. Einen definitiven Bruch zwischen Mittelalter und Neuzeit hat es nicht gegeben; der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ist fließend. In manchen Bereichen ist der Übergang deutlicher, wie z.B. bei den Geschehnissen

der Reformation, in anderen Bereichen, z.B. beim Durchbruch humanistischer Gedanken, handelt es sich um einen langsamen Prozess.

Es können hier nur stichwortartig die Rahmenbedingungen angesprochen werden, die zu den Strukturveränderungen, die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit markieren, geführt haben. Die wohl wichtigste Folge dieser Veränderungen besteht darin, dass sie das Ordnungsdenken des mittelalterlichen Menschen in Frage gestellt haben, wobei natürlich die verschiedenen Entwicklungen ineinander greifen:

Die Ausbildung einer städtischen Struktur und das Aufkommen des Bürgertums, das sich neben der alten Adels- und Standesordnung zu etablieren begann, waren mit einer Krise der Herrschaftsstrukturen verbunden. Die Türkengefahr stellte das Corpus Christianum in Frage.

Technische Erfindungen erweiterten die Möglichkeiten der Menschen: Seit dem 14. Jahrhundert wurde das Schießpulver verwendet, der Kompass wurde eingeführt. Peter Henlein erfand die Taschenuhr, Leonardo da Vinci u.a. die Pumpe, die Drehbank und die hydraulische Presse. Johann Gutenberg erfand die beweglichen Lettern und ermöglichte damit einen raschen Buchdruck, seit dem 13. Jahrhundert wird das billige und leicht herstellbare Leinenlumpenpapier verwendet.

Die astronomischen Entdeckungen rückten mit der Welt genauso auch ihren Schöpfergott aus dem Zentrum des Universums und machten damit dem Menschen Platz. Nikolaus Kopernikus, angeregt durch die Schriften von Johannes Müller (Regiomontanus), begründete das naturwissenschaftlich abgestützte Wissen über das Sonnensystem. Seine Erkenntnisse wurden von Johannes Kepler und Galileo Galilei weitergeführt.

Die Entdeckungsfahrten und das Erwachen der Naturwissenschaften veränderten das mittelalterliche Weltbild grundsätzlich. Der Portugiese Heinrich der Seefahrer richtet die erste Seefahrtsschule der Welt ein, Ende des 15. Jahrhunderts umsegelt Batolomeo Diaz die Südspitze Afrikas und wenig danach findet Vasco da Gama den Seeweg nach Indien, wo bald portugiesische Kolonien gegründet werden. Ebenso entdeckt Christoph Columbus Amerika, Anfang des 16. Jahrhunderts wird durch Fernao de Magalhaes (Magellan) zum ersten Mal die Welt umsegelt. Die zweite Weltumsegelung gelingt Francis Drake. Die spanischen und britischen Kolonialreiche entstehen. Neben den Horizonten

des naturwissenschaftlichen Weltbildes waren es die historischen Neuentdeckungen, die langsam das Bild des menschlichen Wissens veränderten.

Ein wirtschaftlicher Umbruch, der sich aus den neuen Möglichkeiten ergab, setzte andere gesellschaftliche und ökonomische Maßstäbe. Seit den Kreuzzügen setzte sich stetig die Geldwirtschaft durch. Folge davon ist eine Erwerbswirtschaft bzw. ein einsetzender Frühkapitalismus.

1.1. Das humanistisch-reformatorische Selbstbewusstsein

Dies alles bewirkte eine neue Weltoffenheit des Menschen, die mit einem neuen Weltbild Hand in Hand ging. Dieses „Weltbild“ umfasst dabei das Menschenbild einschließlich des Selbstbildes wie auch das Gottesbild.

Die Individualisierung gehört neben der mit ihr verwandten Säkularisierung ganz ohne Zweifel zum Entstehen der Moderne. Der Mensch an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit lebte in einem Spannungsfeld frühbürgerlicher Emanzipation und klerikalen Machtanspruchs. Durch die Reformation wurde erkannt, dass das Reich Christi und die Kirche keine identen Größen sind. Mit dem Zusammenbrechen des ganzheitlichen mittelalterlichen Denkens brach auch die Ausschließlichkeit der Religion zusammen. Gleichzeitig erfuhr jedoch damit das Gewissen einen Bedeutungszuwachs. Das Gewissen ist zwar – im Sinne einer christlichen Ethik – das „Einfallstor des göttlichen Willens“ (Wünsch), aber dennoch im Menschen selbst beheimatet.

Hinwendung zur Welt und Humanismus änderten das Lebensgefühl grundlegend vom „*Viator mundi*“ (Pilger zur himmlischen Heimat) zum „*Faber mundi*“ (Schöpfer und Beherrscher der Welt). Bereits der Begriff „Humanismus“ bezeichnet den neuen Stellenwert des Menschen im Gegensatz zum mittelalterlichen Denken. Er leitet sich vom lateinischen „*humanitas*“ (Menschlichkeit) ab.

Philipp Melanchthon legte in seinem „*Liber de anima*“ nach Albertus Magnus die erste Psychologie vor, die wesentliche Charakterzüge einer Anthropologie im modernen Verständnis trägt. Das Werk zeichnete nicht lediglich das aristotelische Vorbild in theologischer Perspektive nach,

sondern ergänzt dieses zugleich durch psychologische Gesichtspunkte, die sich auf Galen, Vesalius und Leonhard Fuchs stützen.

Der Humanismus, von Italien ausgehend, stellt den Menschen als eine vielseitige, aktive und stets auf Vervollkommnung bedachte Persönlichkeit heraus. Er ging davon aus, dass die Menschheit diesen Charakter dem von Gott geschaffenen Zusammenhang der Dinge verdankt, der sich in die Harmonie der natürlichen Schönheit einordnet. Dementsprechend war der Grundzug dieser, von einer bürgerlichen Bildungselite getragenen Ideologie, der Wille zur Natürlichkeit, Ursprünglichkeit, Unverfälschtheit auf allen Gebieten der Kunst und Wissenschaft. Deshalb ging man auf die klassischen Quellen, vornehmlich Platon, zurück und interpretierte sie neu.

1.2. Differenzierung und Diversifizierung des Denkens

Die Reformation bemühte sich – zunehmend in Abgrenzung von der Römischen Kirche – um zeitgemäße theologische Ansätze und hatte nach innen ähnliche Auswirkungen wie nach außen die Türkengefahr. Hand in Hand damit ging ein latent vorhandener bis offen ausgetragener Antiklerikalismus, der die moralische Kompetenz der Kirche in Frage stellte.

Säkularisierung der Gesellschaft

In seinen Schriften hatte Luther ein Programm zur Beendigung der päpstlichen Vormundschaft und der Säkularisierung der Kirchengeländereien entwickelt. Die Stände knüpften daran unterschiedliche Erwartungen für einen vom Papsttum unabhängigen Staat und erkannten, je nach ihren Interessen, entsprechenden Vertretern dessen Führung zu. Ulrich von Hutten verband mit der Reformation sein politisches Programm zur Befreiung Deutschlands aus der Vormundschaft Roms. Die Illusion des Theoretikers Hutten und des Ritters Franz von Sickingen, durch die Einigung von Ritterschaft und Städtebürgertum unter dem Banner der Reformation eine Abschaffung der Fürstentümer zu erreichen und eine Adelsdemokratie unter monarchistischer Führung zu errichten, scheiterte mit dem Reichsritteraufstand von 1523.

Modernisierung der Kommunikationsmittel

Überraschend ist die Wirkung des Wortes, das in einfacher Weise nun in gedruckter Form konserviert und multiplizierbar gemacht werden konnte. Das gesprochene und gedruckte Wort hatte – ähnlich wie auch der Holzschnitt – nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Dimension. Kommunikation war nicht mehr an körperliche Präsenz gebunden.

Das Wort konnte auch deshalb so populär werden, weil es nun in der Sprache des Volks gesprochen wurde. Auf der Wartburg übersetzte Luther 1521/22 das Neue Testament ins Deutsche und schuf so die Grundlage für den Zugang breiter Schichten zur Glaubenslehre. Besonders die unteren Bevölkerungsschichten sahen in Luthers Auftreten einen Anlass, sich wiederholt gegen die Obrigkeit aufzulehnen.

Kulturgeschichtlich bedeutsam ist die Erfindung des Papiers und der Druckkunst in Europa gewesen. 1389/90 war bei Nürnberg die erste Papiermühle eröffnet, um 1400 der Bilddruck, zunächst der Holzschnitt, erfunden worden, 1440 der Buchdruck. Welche Bedeutung die Buchdruckerkunst, die „göttliche Wohltat von Johann Gutenberg“, wie sie der Humanist Jacob Wimpfeling bezeichnet, hatte, ist den zeitgenössischen Gelehrten und Geistlichen sehr wohl bewusst gewesen. Die Möglichkeit, Wort und Bild massenhaft zu vervielfältigen und Einblattgrafik als demokratische Kunstform einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, war gegeben. Das Bildungsmonopol der Kirche(n) und höfischer Schriftgelehrter war damit gebrochen, die Voraussetzung für die Verbreitung der humanistischen Ideen war geschaffen.

Der Buchdruck fand rasche Verbreitung und wurde besonders in den Zentren der deutschen Kunst angewendet, die neben ihrer Bedeutung für die Kirchenkunst vor allem auch Zentren der bürgerlichen Kunst und des Humanismus waren.

Diversifizierung der Kirche

Spätestens mit Luther zerbrach die einheitliche/einige („katholische“) westeuropäische („lateinische“) Kirche; es entwickelten sich daraus so genannte Konfessionskirchen. 1530 wurde mit der *Confessio Augustana*

(Augsburgische Konfession) die Grundlage für die lutherische Kirche gelegt, im Trienter Konzil (1545–1563) die lehrmäßige Grundlage für die Römisch-Katholische Kirche. Darüber hinaus gingen aus der reformatorischen Bewegung zahlreiche verschiedene Kirchentümer hervor; gewissermaßen ist die neuzeitliche Diversifizierung selbst ein Merkmal der evangelischen Bewegung.

Mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555, der den Grundsatz „wess' Land, dess' Konfession“ („*cuius regio, eius religio*“) zum Reichsrecht erhob, und endgültig mit dem Westfälischen Frieden 1648, wurde die konfessionelle Aufteilung Europas politische Tatsache.

Neues Staatsdenken

Nicht zuletzt durch die Konfessionalisierung zerbrach der Traum von einer – religiös verankerten – „*Monarchia universalis*“, wie ihn noch Kaiser Karl V. umsetzen wollte. War Frankreich ohnedies schon auf dem Weg zu einem Nationalstaat und vereinigten sich die Königreiche auf den Britischen Inseln immer enger, so bildeten sich in Deutschland zunehmend selbständige Fürstentümer. Im Dreißigjährigen Krieg verbündeten sie sich dann sogar ganz offen mit ausländischen Fürsten und kämpften gegen den Kaiser.

Der Westfälische Friede geht schon von einer Staatlichkeit der Länder aus. Im Absolutismus entstanden aus den mittelalterlichen Herrschaftsgebieten („Regimenten“) Staaten im modernen Sinne.

Ganz im Sinne des Humanismus entwarf Thomas Morus in seiner „*Utopia*“ einen Idealstaat nach dem Vorbild der „*Politeia*“ Platons. Gleichzeitig bestimmte – von Italien ausgehend – berechnendes Geschäftsdenken Politik und öffentliche Verwaltung. Der autonome Staat wird mit bezahlten Beamten nach der „*Ragione di stato*“ („Staatsräson“) gelenkt. Die Theorie des neuen, rein weltlichen Machtstaates entwickelt der Florentiner Niccolò Machiavelli mit seinem Hauptwerk „*Il Principe*“ („Der Fürst“).

Ein neuer Stil der Kriegsführung

Der Umbruch des Zeitenwechsels fand auch Ausdruck im Militärwesen. Bis Ende des 13. Jahrhunderts waren Ritterheere bestimmend. Der Adel besaß das Monopol der Kriegsführung. Entscheidende Waffengattung

war die Kavallerie, die schwere, unbewegliche, gepanzerte Reiterei. Parallel mit dem Verfall des mittelalterlichen Herrschaftssystems verfiel auch diese Art der Kriegsführung.

Die zuerst in England stattgehabte Befreiung des Bauernstandes von der Leibeigenschaft bildete die Grundlage für die Ausbildung einer Infanterie, die mit Langbogen auf größere Entfernungen wirkte. Diese Taktik der Fußtruppen setzte sich allmählich bis ins 15. Jahrhundert durch und erfuhr beispielsweise in den Kriegen der Schweizer gegen die Herrschaft der Habsburger legendär gewordene Erfolge.

Vollends die Einführung des Schießpulvers und die damit verbundene Entwicklung von Schusswaffen bei der Infanterie sowie die Herausbildung einer Artillerie vervollkommneten diese Entwicklung. Grundgelegt ist damit aber auch der Übergang von den relativ kleinen Reiterheeren zu den Massenheeren, wie sie beispielsweise dann im Dreißigjährigen Krieg zum Einsatz kommen sollten.

1.3. Pluralität des Denkens und des politischen Handelns

Nicht zuletzt der Humanismus, der sich in diesem Punkt dann mit der Reformation traf, bewirkte eine Bildungsoffensive. In Rom gründete Nikolaus V. Mitte des 15. Jahrhunderts, die Vatikanische Bibliothek, 1348 wurde als erste deutsche Universität die Universität in Prag gegründet, 1365 folgte die zweite in Wien.

Als international berühmter Gelehrter suchte Desiderius Erasmus von Rotterdam nach einem Ausgleich zwischen humanistischer Gesinnung und christlicher Frömmigkeit. Sein wissenschaftliches Wirken gipfelte in der ersten Ausgabe des Neuen Testaments in seiner griechischen Ursprache.

Das humanistische Bildungsanliegen wurde durch die Reformation begeistert aufgenommen. Luthers wichtigster Mitarbeiter, Philipp Melanchthon, erhielt den Ehrentitel „Lehrer Deutschlands“. Überall wurden Schulen gegründet, in denen auch Mädchen gelehrt wurden.

In der Zeitepoche zwischen der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zum Dreißigjährigen Krieg kam es zu einer elementaren inneren und äußeren Restrukturierung der Menschen und ihrer Bindungen. Dieser Umbruch

der psychosozialen Strukturen verlief komplementär zu einem Umbruch des religiösen Systems und des davon getragenen Weltbildes. Resultierend aus allen diesen Faktoren kann zusammenfassend festgestellt werden, dass es am Beginn der Neuzeit zum Entstehen einer Pluralität des Denkens wie des politischen Handelns kam, die bestimmend wurde.

Die Neuzeit zeichnet sich wie kein anderes Zeitalter davor und wie kein anderes Zeitalter danach durch eine ambivalente, wenn nicht polivalente Mischung aus europäischer Kultur, teileuropäischen Kulturen und nationalen Kulturen aus. Allerdings begann im 16. Jahrhundert auch der Weg zu den nationalen Kulturen: Aus kultureller Vielheit wurde nationalkulturelle Anders- und Fremdartigkeit.

Die Diversifizierung bewirkte auch, dass in den Kriegen das politische und das religiöse Moment auf das engste miteinander verbunden waren. Bekanntestes Beispiel dafür ist der Dreißigjährige Krieg (1618–1648).

Sehr pointiert drückt der Wiener Kulturhistoriker Egon Friedell die Wirkungen von Reformation und Renaissance aus: „Die Renaissance war der zweite und wahre Sündenfall des Menschen; wie die Reformation seine zweite und vielleicht endgültige Vertreibung aus dem Paradies war. Die Reformation gebar das Dogma von der Heiligkeit der Arbeit, die Renaissance den Menschen, der sich selbst genießt und schließlich vergöttert.“

1.4. Die Aufklärung

Mit der „Glorreichen Revolution“ und der Toleranzakte Wilhelms III. von England endete das Zeitalter der Konfessionskriege. Kirche und Religion begannen nun im öffentlichen Leben zunehmend zurückzutreten. Die Säkularisationsbewegung, die mit der Reformation begonnen hatte, findet jetzt einen gewissen Abschluss. Die intellektuelle Seite dieses Umschwungs ist die Abwendung von der supranaturalistischen Weltanschauung der Kirche – also jener Richtung des Denkens, die über die Natur hinausgehende, übernatürliche Realitäten annimmt – und die Ausgestaltung einer neuen, von den überlieferten Autoritäten unabhängigen Welt- und Lebensanschauung. Dieser Prozess wird

„Aufklärung“ genannt. Er bewirkte eine weitere Pluralisierung der Standpunkte und Schulen.

Mit dem Vordringen der Aufklärung verlor die Kirche die unbedingte Herrschaft über das geistige Leben. Höchst folgenreich jedoch war, dass die Kirchen selbst teilweise dem Zug der Zeit nachgaben. Von den Theologen gingen die protestantischen, besonders die deutschen, zu einem großen Teil unbefangen auf die neuen Kulturströmungen ein. Damit begann eine bedeutende Umbildung v.a. des Protestantismus. Diese bewirkte aber auch weiterhin eine gegenseitige Beeinflussung und zum Teil Durchdringung von Theologie und Philosophie.

Die Begründer der neuen Philosophie – Bacon, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Locke und Leibniz sind die bekanntesten – waren zwar noch sämtlich mit der Theologie vertraut und teilweise auch abhängig von ihr, rangen aber nach autonomer Erkenntnis und standen der Kirchenlehre – nicht jedoch der Religion – meist indifferent, zum Teil feindlich gegenüber.

Auch Moral und Religion wurden von der Entkirchlichung erfasst. Waren früher das sittliche Gesetz wie die Kräfte zum sittlichen Handeln ganz supranaturalistisch aufgefasst worden, so versuchten es die Moralphilosophen der Aufklärung mit einer rein natürlichen Auffassung des Sittlichen. Trotzdem hielten die älteren Vertreter der Aufklärung fast sämtlich noch daran fest, Religion und Sittlichkeit miteinander zu verbinden.

Aus der Vorstellungswelt der Aufklärung ist das sogenannte „natürliche System der Geisteswissenschaften“ für die Bewegung am charakteristischsten. Es gründet Religion, Moral, Staatsverfassung, Wirtschaftsordnung und Recht auf die „Natur“ oder die „Vernunft“, beurteilt das geschichtliche Gewordene, das mit den Forderungen der „Vernunft“ nicht übereinstimmt, als Entfremdung von dem ursprünglichen, normativen Zustand und verwendet gegenüber den bestehenden Zuständen die „Vernunft“ als kritische Norm: Das Natürliche und Allgemeingültige ist das Wahre.

In Zusammenhang damit steht, dass das 17. Jahrhundert die Glanzzeit der mathematischen Naturwissenschaften war. Binnen weniger Jahr-

zehnte begründeten Galilei, Kepler, Kopernikus, Descartes, Newton oder Leibniz die neue Mechanik, Mathematik und Astronomie.

Selbst die Religion und Theologie wurden säkularisiert: An die Stelle der von der Kirche verkündeten Religion und Theologie setzte die Durchschnittsaufklärung eine „natürliche Religion“ bzw. „natürliche Theologie“.

Am raschesten vollzog sich die Säkularisierung der Kultur auf politischem Gebiet. Dieser Umorientierung entsprach eine neue, kirchlich indifferente Staatslehre. An die Stelle der scholastischen Staatstheorie, die den Staat religiös begründet hatte, setzten Jean Bodin, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke und Samuel Pufendorf die naturrechtliche Auffassung, nach der der Staat das natürliche Ergebnis eines Vertrages zwischen Volk und Regierung war. Damit verlor die Anschauung vom Gottesgnadentum der Herrscher ihre Wirksamkeit, jetzt dagegen wurde der Staatszweck rein diesseitig bestimmt. Ein Vorgang, der schon in der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre vorgezeichnet war und jetzt zum Abschluss kam.

Literaturhinweise

Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien, 2 Bde., 7. Auflage, Leipzig 1899

Dülmen, Richard van: Die Entdeckung des Individuums. 1500 – 1800, Frankfurt/Main 1997

Friedell, Egon: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, München 1927–1931

Holl, Karl: Die Kulturbedeutung der Reformation; in: K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I (Luther), Tübingen 1921, S. 468–543

Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden, Stuttgart 1924

- Kohler, Alfred: Das Reich im Kampf um die Hegemonie in Europa 1521–1648 (Enzyklopädie Deutsche Geschichte 6), München 1990
- Le Goff, Jaques: Das alte Europa und die Welt der Moderne, München 1994
- Lutz, Heinrich: Reformation und Gegenreformation (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 10), 5. Auflage, München 2002
- Mieck, Ilja: Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit. Eine Einführung, 3. Auflage, Stuttgart 1981

2. Die politische Philosophie des Niccolò Machiavelli (*Alexander H. Rapolter und Karl-Reinhart Trauner*)

2.1. Leben und Werk

Machiavelli war als Historiker, Staatsmann und politischer Philosoph tätig. Mit seinem Namen wird heute in erster Linie rücksichtslose Machtpolitik unter Ausschöpfung aller (rechtmäßigen) Mittel verbunden. Der um 1600 geprägte Begriff „Machiavellismus“ wird zumeist als Negativbezeichnung für eine politische Taktik gebraucht, die zwar ausgefeilt, aber ohne Ansehen von Moral und Sittlichkeit die eigene Macht und das eigene Wohl zu mehren sucht.

Machiavelli wurde am 3. Mai 1469 geboren. Ab 1498 war er Staatssekretär der in seiner Geburtsstadt ausgerufenen Republik Florenz und als solcher für die Außen- und Verteidigungspolitik zuständig. Er unternahm in seiner Funktion zahlreiche Gesandtschaften, u.a. zum französischen König, zum Heiligen Stuhl und zum deutsch-römischen Kaiser. Im Lauf seiner diplomatischen Missionen in Italien lernte er viele der italienischen Herrscher kennen und konnte ihre politische Taktik studieren, darunter vor allem die des Fürsten Cesare Borgia, der zu jener Zeit seine Besitzungen in Mittelitalien vergrößerte. Von 1503 bis 1506 war Machiavelli mit der Reorganisation der militärischen Verteidigung der Republik Florenz betraut. Obwohl Söldnerheere damals die Regel waren, gab er einem Milizheer aus Einheimischen den Vorzug, mit dem er die dauerhafte und patriotische Verteidigung des Gemeinwesens sicherstellen wollte. 1512, als die Medici in Florenz wieder an die Macht kamen und die Republik auflösten, verlor er seine Stellung und wurde für kurze Zeit wegen angeblicher Verschwörung gegen die Medici eingesperrt. Nach seiner Entlassung zog er sich auf sein Gut in der Nähe von Florenz zurück, wo er seine wichtigsten Werke schrieb. Trotz seiner Versuche, die Gunst der neuen Herrscher zu erlangen, erhielt er seine hohe Stellung in der Regierung nicht zurück. Als die Republik im Jahr 1527 vorübergehend wiederhergestellt wurde, verdächtigten ihn zahlreiche Republikaner, auf der Seite der Medici zu sein. Machiavelli starb am 21. Juni desselben Jahres.

2.2. Anforderungsprofil an eine Staatsführung

Machiavellis Denken stellt einen radikalen Bruch mit der politischen Philosophie des Mittelalters dar. Unter dem Eindruck der schweren Krise des damaligen Italiens fragt die politische Theorie Machiavellis nicht mehr nach den Bedingungen eines guten und tugendhaften Lebens. Für den mittelalterlichen Denker Thomas von Aquin z.B. war die menschliche Gemeinschaft auf ein höheres Ziel ausgerichtet, nämlich auf die christlich verstandene Tugend und damit letztlich auf das Seelenheil. Was Machiavelli interessiert, ist hingegen allein die Dauerhaftigkeit, die innere Stabilität und die äußere Expansionsfähigkeit der staatlichen Gemeinschaft. Nach Herfried Münkler zeigt sich in Machiavellis Denken eine neue, fundamentale politische Kategorie der Neuzeit: Die Selbsterhaltung – vor allem jene des Staates. Damit kehrt Machiavelli die Prioritäten des Mittelalters quasi um: Während etwa Thomas von Aquin noch die Selbsterhaltung dem Heil der Seele unterordnen würde, spielt letzteres bei Machiavelli praktisch keine Rolle mehr. Vielmehr könnte es fast scheinen, dass Machiavelli mit dem berühmten Satz aus seiner Florentiner Geschichte, in dem er jenem Anerkennung zollt, der das Vaterland höher schätzt als sein Seelenheil, das Verhältnis in das Gegenteil wendete. Machiavelli verlässt damit den normativen Ansatz der Politikbetrachtung früherer Zeiten und bahnt den Weg zum realistischen Paradigma.

Machiavelli verwandelt die Religion von der Norm der Politik zu ihrem Mittel. Für ihn ist Religion in erster Linie ein Instrument, das für die Erreichung politischer Ziele eingesetzt werden kann. Dies bedeutet u.a. auch eine Emanzipation der Politik gegenüber der Religion. Die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Politik werden gegenüber der vormals übermächtigen Theologie zur Geltung gebracht. Diese besonders von Machiavelli betriebene Säkularisierung des politischen Denkens – Grundvoraussetzung aller späteren maßgeblichen Entwicklungen auf diesem Gebiet – sollte seine epochale, historische Leistung werden.

Seine Arbeit ist im Zusammenhang mit der allgemeinen Säkularisierungstendenz der Renaissance zu sehen. Machiavelli will eine selbstbewusste Weltgestaltung durch die Menschen; nicht nur der Staat, auch

der in der Politik tätige Mensch muss für seine Selbsterhaltung sorgen. Dazu braucht er die Fähigkeit der „*virtù*“, was bei Machiavelli ungefähr soviel wie politische Tüchtigkeit bedeutet. Damit zeigt sich in Machiavellis Schriften auch eine andere Tendenz der Renaissance: Die Besinnung des Individuums auf sich selbst und seine Fähigkeiten. Machiavelli ist auch ein vom heraufdämmernden bürgerlichen Zeitalter geprägter Autor. Wie das aufstrebende Bürgertum seiner frühkapitalistischen Heimatstadt Florenz bringt Machiavelli das Individuum zur Geltung. Er fordert in den „*Discorsi*“ eine bürgerliche Regierungsform: Die Republik. Machiavelli ist somit einer der ersten Vertreter einer neuen Epoche.

Wie andere Denker der Renaissance greift auch Machiavelli auf die Antike zurück. Er benötigt die antiken Autoren einerseits, um aus ihnen die Vorbilder für seine politischen Schriften zu beziehen, andererseits, um ihnen eine Geschichtsauffassung zu entnehmen, die nicht auf das Transzendente ausgerichtet ist. Machiavellis Geschichtsbild kommt ohne göttliches Eingreifen aus. Die Menschen formen ihre eigene Geschichte. In dieser Sichtweise greifen Säkularisierung und das neue Selbstvertrauen der Menschen ineinander. Machiavelli errichtet ein neues, weltliches Gedankengebäude an die Stelle des alten. Doch es sollte anderen Denkern der Neuzeit (etwa Hobbes) vorbehalten bleiben, vieles, was Machiavelli sagte, systematisch zu vollenden.

Noch Machiavellis Zeitgenosse Thomas Morus verfasste ein Werk namens „*Utopia*“, in dem ein idealer Staat beschrieben wird. Machiavelli verwirft dieses Programm aber gründlich, weil er es letztendlich für wirklichkeitsfremd hält. Denn Machiavelli will die Politik beschreiben, wie sie ist, nicht wie sie sein soll. Werke, in denen irgendwelche Staaten beschrieben werden, die niemals existierten, hält er für wertlose Luftschlösser.

Außerdem verwehrt er sich auch gegen das Moralisieren bei der Politikbetrachtung. Es ist seiner Meinung nach für einen Politiker gar nicht möglich, sich immer moralisch korrekt zu verhalten. Denn im Feld der Politik wird allgemein unmoralisch gehandelt; der Staatsmann ist umgeben von vielen Konkurrenten, die sich nicht unbedingt an moralische Gebote gebunden fühlen. Ist er aber nun der einzige Ehrliche inmitten

lauter Lügner, der einzige Treue inmitten lauter Vertragsbrüchigen, der einzige Pazifist inmitten lauter Gewaltmenschen, wird er sich nicht auf Dauer behaupten können – genauso wenig wie das einzige unschuldige Lamm inmitten eines Wolfsrudels lange überleben könnte. Machiavelli erlaubt also seinem Fürsten in gewissen Situationen unmoralisches Handeln.

Das heißt allerdings nicht, dass Machiavelli – und das ist ein häufiges Missverständnis – dem blinden und sinnlosen Wüten des Tyrannen eine Generalabsolution erteilt. Machiavelli meint also nicht, dass ein Fürst immer lügen muss oder soll. Er schreibt ausdrücklich, ein Fürst muss die Fähigkeit, nicht gut zu handeln, erlernen und „diese anwenden oder nicht anwenden, je nach dem Gebot der Notwendigkeit“. Er kann sie also auch nicht anwenden – und wenn er sie anwendet, darf er es nur nach dem Gebot der Notwendigkeit („*necessità*“).

Es gibt demnach Situationen, in denen der Fürst Machiavellis Meinung nach unmoralisch handeln muss, will er nicht untergehen; sein unmoralisches Handeln ist aber nur in diesen Situationen gerechtfertigt. „Notwendigkeit“ meint in dieser Situation – dies erschließt sich meiner Meinung nach aus dem Textzusammenhang – vor allem „Notwendigkeit der Selbstbehauptung“. Die Ermächtigung zu moralisch fragwürdigem Handeln gilt also nur unter der Grundvoraussetzung, dass von ihr Gebrauch gemacht wird, wenn es für die Selbsterhaltung notwendig ist. Die Handlungen eines Caligula, der die Menschen seiner Umgebung nach Lust und Laune tötete, ohne dass dies seiner Selbstbehauptung in irgendeiner Form zugute kam, sind also durch Machiavellis Schriften keinesfalls abgedeckt.

Bei genauer Lektüre ist Machiavellis Werk auch – trotz all seiner Polemik gegen die Moralisierung der Politik – gar nicht so unmoralisch, wie es zunächst erscheint; und es deutet manches darauf hin, dass er letztendlich nicht gegen die Moral überhaupt polemisiert, sondern gegen die überkommene, völlig unrealistische, die politische Praxis verschmähende und ihr als wesensfremd aufgezwungene Moral des christlichen Mittelalters.

Eine Rezeption fanden die Gedanken Machiavellis im so genannten „Machiavellismus“, eine Sammelbezeichnung für die Lehre der

Herrschaftskunst von Niccolò Machiavelli, ebenso aber für die Rechtfertigung einer von sittlichen Normen losgelösten, egoistischen Machtpolitik; im weiteren Sinne bezeichnet er auch die Ideen, die seine Gegner vor allem aus „Der Fürst“ (1532) unter weitgehender Fehlinterpretation desselben herauslasen.

„Der Fürst“ begründete im Unterschied zur Utopia des Zeitgenossen Morus, dem „Ideologen des englisch-insularen Wohlfahrtsstaates“, Machiavellis Ruf als „Wegebahner des modernen kontinentalen Machtstaates“ (G. Ritter). Die Dispensation göttlichen Rechtes stellte einen Gegensatz zum moralisierenden Fürstenspiegel dar, was die Kirche zu heftiger Kritik veranlasste. Eine Rehabilitierung erfolgte allerdings in der Zeit der Aufklärung, als man in ihm den Realisten würdigte, der als erster die Autonomie der Politik betont habe.

Basierend auf den Ideen Nietzsches, wonach durch die Umwertung aller Werte der Wille zur Macht als letzter Wert übrigbleibt, erlebte die Instrumentalisierung Machiavellis für staatspolitisch-ideologische Überhebungen im 20. Jahrhundert im Faschismus ihren Höhepunkt. Hierbei inszenierte sich vor allem Mussolini als Herrscher vom Typ eines neuen Fürsten. Die bezüglich des Notstandes getroffenen Feststellungen Machiavellis werden nun als grundsätzlich gültige und generell anzuwendende Verhaltensmaßregeln ausgelegt, um den totalitären Machtstaat zu legitimieren. Im Zeitalter des schrankenlosen Kapitalismus erfährt der Machiavellismus im primär auf Gewinnmaximierung und Wachstumsoptimierung ausgerichteten Managerwesen eine weitere, neue, an den eigentlichen Intentionen Machiavellis vorbeigehende Aktualisierung.

2.3. Die Rezeption Machiavellis durch Lazarus von Schwendi

Eine gewisse Umsetzung der frühneuzeitlichen Herrschaftsgedanken, wie sie bei Machiavelli zum Ausdruck gebracht werden, findet sich in Österreich bei einem kaiserlichen Feldobristen, dem Freiherrn Lazarus von Schwendi (1522–1584). Er stammte aus einem Schweizer Adelsgeschlecht, das in Schwaben (Schwendi bei Biberach) ansässig war und hier erstmals 1128 genannt wurde.

1522 wurde Lazarus von Schwendi als nichteheliches Kind Rutlands von Schwendi und der Magd Apollonia Wenken in Mittelbiberach geboren, jedoch 1524 von Kaiser Karl V. legitimiert. Zunächst studierte er in Basel, wechselte 1535 nach Straßburg, 1546 trat er in den Dienst des Kaisers Karl V. Er agierte im kaiserlichen Auftrag bei den oberdeutschen protestantischen Reichsstädten. Auf dem Regensburger Reichstag von 1546 fungierte er als Unterhändler Karls V.

Er nahm am Schmalkaldischen Krieg teil, wobei er die Zerstörung der Festen Gotha und Grimmenstein des gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen beaufsichtigte. 1552 überwachte er im kaiserlichen Auftrag die von Moritz von Sachsen gegen die Stadt Magdeburg durchgeführte Exekution, ohne allerdings dessen Verrat zu ahnen, und nahm an den Kämpfen Karls V. gegen die Franzosen teil. 1552 schließlich wurde er im kaiserlichen Heerlager vor Metz zum Ritter geschlagen.

Nach dem Abgang Karls V. kämpfte Schwendi im niederländischen Heer gegen Frankreich (Schlachten von St. Quentin 1557 und Gravelingen 1558). In dieser Zeit freundete er sich mit Wilhelm von Oranien, Egmont und Horn an und machte auch die Bekanntschaft Granvellas und Albas. 1562 nahm Schwendi vermutlich aus Opposition gegen die spanische Politik in den Niederlanden Urlaub von den Diensten Philipps II.

1564 wechselte er jedoch endgültig wieder in den Dienst der deutschen Habsburger über: 1562/63 inspizierte er beispielsweise im Auftrag Kaiser Ferdinands I. die ungarische Grenze.

Am 18. Dezember 1564 ernannte ihn Kaiser Maximilian II. zum Generalkapitän der deutschen Truppen in Ungarn und danach zum obersten kaiserlichen Feldhauptmann gegen die Türken. Seine militärischen Erfolge, die er in den Jahren 1565/66 gegen die Türken und Zapolya von Siebenbürgen erzielen konnte und sein Organisationstalent, das er bei der Grenzsicherung an den Tag legte, erregten in Europa Aufsehen, verschafften ihm hohes Ansehen und begründeten seinen Ruf als Feldherr.

1567 bat er jedoch Kaiser Maximilian II. um seine Rückberufung aus Ungarn, und ein Jahr darauf suchte er nach seiner Ernennung zum Reichsfreiherrn von Hohenlandsberg aus unbekanntem Gründen um seine

Demission an Maximilian II. wollte jedoch nicht völlig auf seine Dienste verzichten, sondern sandte ihn um die Jahreswende 1568/69 als Generalkapitän zu einer neuerlichen Inspektionsreise an die ungarische Grenze. Die Krönung seiner militärischen Laufbahn brachte die Ernennung zum Generalleutnant (1569). Mit diesem Rang war die Funktion eines Stellvertreters des Kaisers in seiner Eigenschaft als Generaloberst des Reiches verbunden.

Neben seiner militärischen Tätigkeit wuchs Schwendi seit 1568 auch mehr und mehr in die Funktion eines der maßgeblichen Berater Kaiser Maximilians II. hinein. Schwendi gab sich dabei als Verfechter des Gedankens der Reichseinheit zu erkennen, die es nach der Zeit der „Zertrennung“ infolge der konfessionellen Spaltung durch einen Ausgleich zwischen den Konfessionen und eine Stärkung der kaiserlichen Gewalt zu erreichen galt. Im Ergebnis sollte die bestehende ständisch-libertäre Struktur des Reiches durch eine zentral gelenkte Monarchie ersetzt werden. In diesem Sinne wirkte er auch auf den Reichstagen von 1566 und 1576. Die Vorstellungen standen jedoch in scharfem Kontrast zur Realität des Reiches und stießen deshalb sowohl beim Kaiser, der keine weitere Eskalierung der Spannungen wollte, als auch bei den Reichsständen, die von ihren erlangten Positionen nichts preisgeben wollten, auf Ablehnung.

Am 28. Mai 1584 ist Lazarus von Schwendi auf seinem Schloss in Kirchhofen gestorben.

Die Auseinandersetzungen mit den Osmanen ließen ihn weit reichende Überlegungen zur Reorganisation der Verwaltung Ungarns und des Heeres konzipieren. Als entsprechendes Mittel zur Sicherung des Friedens im Reich schien Schwendi eine auf den Reichskreisen basierende Wehrverfassung unter dem Oberbefehl des Kaisers angemessen zu sein. Darunter fielen z.B. der Ausbau eines Festungsgürtels entlang der Landesgrenzen und die Umstellung des Verteidigungswesens vom Söldnerheer zum Volksaufgebot. Schwendi galt als erster Theoretiker, der die Türkenabwehr zum Anlass allgemeiner strategischer Reformen genommen hat.

Dazu legte Lazarus von Schwendi einen Defensionsplan vor, der eine Grenzsicherung durch die Ritterorden mit den entsprechenden Reiter-

übungen, Schützengesellschaften, mit Büchsen zu bewaffnenden Grenzbauern, die Durchführung von Schießübungen in den Städten, einen durchgehenden, im dreimonatigen Rhythmus abwechselnden, Grenzdienst des Adels sowie das allgemeine Aufgebot des fünften Mannes vorsah.

Diese Vorstellungen legte er in verschiedenen Denkschriften, insbesondere von 1570 (5. März: „Diskurs und bedenken über jetzigen stand und wesen des heiligen reiches, unsers lieben vaterlands“) und 1574 (15. Mai: „Bedenken an die Römische Kaiserliche Majestät Maximilianum den andern von Lazaro von Schwendi, Ksl. Mt. Rath“) nieder. Seine Hauptwerke sind „Bedenckhen das wider den Türggen fürzunehmen und wie man sich verhalten möchte“ (1566) und „Kurtzer Begriff eines gantzen Kriegswesens“ (1577/78).

Im Zeitraum des Wandels der vorherrschenden Streitkräfteaufbietungsform vom Aufgebot hin zum Söldnertum gab es trotzdem mehrere namhafte Vertreter, die mit ihren theoretischen Ideen wieder die Verwirklichung der „allgemeinen Aufgebotspflicht“ forderten.

So trat Lazarus von Schwendi mit seinen Ideen für die Heranziehung der Untertanen in das Landesaufgebot nach dem Modell des „Bürgers eines Staates“ ein. Offensichtlich hatte sich Schwendi dabei an den Schriften von Niccolo Machiavelli (1469–1527) „*Il Principe*“ („Der Fürst“), „*Discorsi*“ („Reden über Livius“) und „*I sette libri dell'arte della guerra*“ („Über die Kriegskunst“) orientiert. Machiavellis militärische Theorie und auch Praxis waren von zwei Tendenzen bestimmt. Einerseits von der radikalen Ablehnung des Söldnerwesens und andererseits aus der fast blinden Nacheiferung des antiken Kriegsaufgebotes. Dementsprechend hatte er unter anderem in dem ersten der sieben Bücher über die Kriegskunst geschrieben: „Ein König, welcher sicher regieren will, muss seine Truppen aus Leuten bilden, die sich aus Liebe zu ihm bei Kriegszeiten willig einstellen, noch lieber jedoch beim Friedensschluss nach Hause gehen. Solche Leute sind aber nur die Bürger des Vaterlandes. Diese treten weder ganz wider Willen, noch auch vollkommen freiwillig unter die Waffen; es ist der Geist des großen Ganzen, der sie zu den Fahnen führt.“

Wenn Machiavelli und Schwendi auf das Beispiel der Schweiz verweisen, wo, idealisiert ausgedrückt, alle Bürger zum Kriegsdienst verpflichtet waren, so ist der Einfluss Machiavellis auf die Theorien und Gutachten Schwendis gut zu erkennen. So schrieb Schwendi im Jahr 1574 unter anderem: „Aber im Grund ist das sicherste und beste, sich seiner Unterthanen zum Krieg, so viel man immer Gelegenheit und Mittel darzu gehaben mag, fürnemblich zu gebrauchen: Und sie bewehrt zu machen, in ein Außtheilung, Auffpott und Ordnung zu bringen und zum Krieg anzuführen. Dann die frembden besolten Leut seynd schier nimmer so trew, gehorsam und so fertig als die Underthanen und kosten viel mehr aufzubringen und zu underhalten.“

Beide Theoretiker zielten mit ihrer Argumentation auf die Integration der Untertanen in das Aufgebot des Landes ab, wobei sie dabei Anleihen auf die eigene nationale Geschichte machten. So stellte Machiavelli das Beispiel des römischen Heerwesens heraus, während Schwendi auf das frühmittelalterliche deutsche Wehrwesen verwies, indem er schrieb: „Bey den alten Teutschen hat man mit khainem andern volck gekriegt dann mit den underthanen, und hat von khainen landtsknechten oder gesamlten bestelten kriegsvolck nit gewist, und sein die underthanen in gemain gewehrt gewesst“. Darüber hinaus versuchte Schwendi im Jahr 1566 mit seiner Publikation über den „Ratschlag, die sowohl der Adel als der gemaine man zue Reiterey und Kriegswesen abgerichtet und Unterhalten werden soll“ die Wiedereingliederung des Adels in das Heerwesen zu erreichen.

Auch Justus Lipsius (1547–1606), der geistige Vater der oranischen Heeresreform, der wie schon zuvor Machiavelli die Entartung des Söldnerwesens ablehnte, kam unter dem Einfluss humanistischer Ideen zur Überzeugung, dass die Bauern und Bürger des Landes naturgemäß die besten Soldaten des Staates seien. Doch wurde seine These in der damaligen politischen Realität eingeschränkt: Der Gedanke einer allgemeinen Pflicht zur Landesverteidigung aber musste an dem nach wie vor fehlenden aktiven Verhältnis des Bürgers zu seinem Staat scheitern. Er war nur Untertan und hatte an der Gestaltung des politischen Lebens nach wie vor keinen Anteil.

Trotz ihrer idealtypischen Forderungen beließen die militärischen Praktiker Lazarus von Schwendi wie auch Justus Lipsius in der Realität, höchstwahrscheinlich aus praktischen Überlegungen, das militärische Schwergewicht auf den Söldnertruppen. Im Gegensatz zu Machiavelli war ihnen die Tatsache bewusst, dass trotz der angeführten Nachteile das Söldnertum in der militärischen Praxis nicht so schnell ersetzt werden könnte.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Niccolò Machiavelli: Der Fürst

„Kommen wir [...] zur [...] Art, wenn ein städtischer Fürst nicht durch Frevel, noch sonst unerträgliche Gewaltsamkeiten, sondern durch Gunst seiner Nebenbürger Fürst seines Vaterlandes wird (was bürgerliches Fürstentum genannt werden kann, und zu dessen Erwerbung weder lauter Tugend noch lauter Glück, sondern vielmehr eine glückliche Schlaueit erforderlich ist), – so sage ich: dass man zu diesem Fürstentum entweder mit Gunst des Volkes, oder mit Gunst der Großen sich emporschwingt; [...] Der, welcher zum Fürstentum mit Hülfe der Großen gelangt, behauptet sich mit mehrerer Schwierigkeit darin, als wer es mit Hilfe des Volkes wird; weil er als Fürst viele um sich findet, die sich für Seinesgleichen halten, und die er deshalb nicht nach seiner Weise befehligen noch behandeln kann. Wer aber durch Volksgunst zum Fürstentum kommt, steht dort allein, und hat keinen, oder doch nur sehr wenige neben sich, die ihm zu gehorchen Anstand nähmen. [...] Das Schlimmste, was ein Fürst vom Volke, wenn es ihm Feind wird, erwarten kann, ist, dass er von ihm verlassen werde; hingegen von den feindlichen Großen muss er nicht nur verlassen, sondern sogar bekämpft zu werden fürchten. [...] Deshalb muss einer, der durch Gunst des Volkes Fürst wird, dessen Freundschaft sich zu erhalten suchen; was ihm leicht sein wird, indem es nicht weiter verlangt, als nicht unterdrückt zu werden. Wer aber dem Volke zuwider, durch Gunst der Großen Fürst wird, muss vor allem das Volk sich zu gewinnen suchen; welches ihm leicht gelingen wird, wenn er nur dessen Schutz übernimmt. [...]“–
(9. Kapitel: *Vom bürgerlichen Fürstentum*)

„Nachdem ich nun im einzelnen alle die Eigenschaften der Fürstentümer [...] betrachtet [habe ...], bleibt mir noch übrig, im allgemeinen die Angriffs- und Verteidigungsfälle zu untersuchen [...]. Wir haben oben gesagt, wie ein Fürst für gute Grundlagen sorgen müsse; wo nicht, notwendig zu Grunde gehen. Die Hauptgrundlagen, die alle Staaten, neue wie alte oder gemischte, haben können, sind gute Gesetze, und gute Waffen. Und weil, wo nicht gute Waffen sind, auch nicht gute Gesetze sein können, und wo gute Waffen sind, die Gesetze notwendig gut sein müssen, so werde ich mit den Gesetzen mich nicht beschäftigen, und von den Waffen handeln. Ich sage demnach: dass die Waffen, mit welchen ein Fürst seinen Staat verteidigt, entweder ihm eigen, oder gemietete, oder Hilfswaffen, oder gemischte sind. Die gemieteten und die Hilfswaffen sind unnütz und gefährlich, und wer seinen Staat auf gemietete Waffen gründet, wird niemals sicher noch fest stehen; denn sie sind uneins, ehrgeizig, treulos, ohne Zucht, tapfer vor Freunden, feig vorm Feind; sie haben weder Furcht vor Gott, noch Glauben bei Menschen, und man kommt so lange nicht zu Schaden mit ihnen, als es zu keinem Treffen kommt: und im Frieden wirst du von ihnen, im Kriege vom Feind geplündert. Hievon ist die Ursache: Sie haben keine weitere Liebe noch andern Antrieb, der sie im Feld erhielte, als ein wenig Sold, welches nicht hinreicht um zu bewirken, dass sie für dich sollten sterben wollen. Sie wollen wohl deine Soldaten sein so lange du keinen Krieg vorhast; sobald es aber zum Krieg kommt, entweder laufen, oder abziehen. [...] Ich will das Unselige dieser Waffen noch besser zeigen. Die Miet-Feldherren sind entweder treffliche Männer, oder nicht. Wenn sie es sind, so kannst du dich ihnen nicht anvertrauen, weil sie immer nach ihrer eignen Größe trachten, entweder durch Unterdrückung deiner, ihres Gönners, oder anderer, die du nicht unterdrückt haben willst. Wenn aber der Feldherr nicht brav ist, so richtet er dich in der Regel zu Grunde. Und würde man ein, dass jeder, der die Waffen in Händen hat, eben dies tun werde, gemietet oder nicht: so erwidere ich: die Waffen führt entweder ein Fürst, oder eine Republik. Der Fürst muss in Person mitgehen und selbst das Amt des Feldherrn versehen; die Republik hat ihre Bürger zu schicken, und wenn sie einen geschickt hat, der sich nicht tüchtig zeigt, muss sie ihn ablösen, oder nötigenfalls durch die Gesetze im Zügel halten, damit er die Grenzen nicht überschreite. [...]“ (12. Kapitel: *Wie viele Arten der Miliz es gibt, und von den Mietsoldaten*)

„[...] Kein Fürst ist sicher, wenn er nicht eigne Waffen hat, sondern vielmehr durchaus vom Glück abhängig, da er nicht Tugend hat, die ihn im Unglück verteidigen könnte. Auch ist es von jeher die Meinung und Ansicht der weisen Männer gewesen, dass nichts so ungesund und haltlos als der Ruf einer Macht sei, die sich nicht auf ihre eignen Kräfte gründet. Und eigene Waffen sind die aus deinen Untertanen, oder Bürgern, oder Dienern bestehen; die andern sind alle Miets- oder Hilfssoldaten. [...]“ (13. Kapitel: *Von den Hilfssoldaten, den gemischten, und den eigenen*)

„Es darf daher ein Fürst keinen andern Gegenstand noch Gedanken haben, noch irgend zu seinem Handwerk was andres wählen, außer dem Krieg und die Ordnung und Disziplin desselben, weil dieses das einzige Handwerk ist, das dem Befehlenden geziemt [...]. Er darf daher die Gedanken niemals von dieser Übung des Krieges wenden, und muss sich im Frieden darinnen mehr als im Kriege üben: was er auf zweierlei Art tun kann: erstens mit Werken, und dann im Geiste. [...] Dergleichen Mittel muss ein verständiger Fürst beachten, und niemals im Frieden müßig gehen, sondern davon mit Bedachtsamkeit sich einen Vorrat zurücklegen, um sich desselben zur Zeit der Not gebrauchen zu können, damit das Glück, wenn es sich wendet, ihn fähig finde, seinen Schlägen zu widerstehen.“ (14. Kapitel: *Was dem Fürsten in Hinsicht auf Kriegswesen obliegt*)

„Wie löblich die Bewahrung der Treue, ein lauterer Wandel und ohne List, an einem Fürsten sei, sieht jeder. Nichtsdestoweniger lehrt die Erfahrung in unsern Zeiten, dass eben die Fürsten Großes vollbracht, die auf die Treue wenig gegeben, und die Gehirne der Menschen mit List zu betören gewusst, und dass sie zuletzt diejenigen überwältigt, deren Richtschnur die Ehrlichkeit war. Ihr müsst daher wissen, dass es zwei Arten des Kampfes gibt, die eine durch die Gesetze, die andre durch die Gewalt. Jene erste Art ist den Menschen eigen, die andre den Tieren. Weil aber die erste öfters nicht ausreicht, muss man die Zuflucht zur zweiten nehmen; daher ein Fürst der Wissenschaft bedarf, das Tier, wie den Menschen, beides wohl anzuwenden. [...] Es kann deshalb ein kluger Herr die Treue nicht halten, noch darf er es, wenn ihm dies Halten zum Schaden ausschläge, und die Gründe, aus denen er sie versprach,

erloschen sind. Und, wären die Menschen alle gut, so würde diese Vorschrift nicht gut sein: weil sie aber schlimm sind, und ihre Treue dir nicht halten würden, so hast du sie ihnen auch nicht zu halten. Und niemals werden einem Fürsten gesetzliche Gründe zur Beschönigung des Nichthaltens fehlen. [...] Einem Fürsten mithin tut es nicht not, alle obigen Eigenschaften zu haben, wohl aber tut not, dass er scheine, sie zu haben. Ja, ich wage zu sagen: dass, wenn er sie hat, und immer befolgt, sie ihm schädlich sind, und wenn er sie scheint zu haben, nützlich; als: gütig, treu, fromm, menschlich, redlich scheinen, und sein; doch das Gemüt in solcher Fassung zu halten, dass, wenn es nötig wird, es nicht zu sein, du das Gegenteil hervorzukehren die Kraft und den Witz habest. Und zu beherzigen bleibt dies: dass ein Fürst [...] nicht alle die Dinge befolgen kann, derentwegen man die Menschen für gut hält; indem er, um den Staat zu behaupten, häufig genötigt ist, gegen die Treue, gegen die Liebe, die Menschlichkeit, gegen die Religion zu wirken. Deshalb sein Geist beständig bereit, sich zu wenden sein muss, nachdem es die Stürme und Wechsel des Glückes ihm gebieten, und [...] vom Guten nicht abgehen, wenn er kann, doch ins Übel auch eingehen können, wenn genötigt. Es soll daher ein Fürst gar sehr sich hüten, aus seinem Munde irgend was kommen zu lassen, das nicht voll der fünf Eigenschaften wäre: er scheine, wenn man ihn sieht und hört, ganz Güte, ganz Treue, ganz Menschlichkeit, ganz Redlichkeit, ganz Religion. [...] Es Sorge demnach ein Fürst, die Oberhand und den Staat zu behaupten, so werden die Mittel immer ehrenvoll, und von jedermann löblich befunden werden: weil der Pöbel immer von dem, was scheint, und der Dinge Erfolg befangen wird; und in der Welt ist nichts als Pöbel. [...]“ (18. Kapitel: *Auf welche Weise die Fürsten Treu und Glauben halten müssen*)

„Da ich aber die wichtigsten der oben erwähnten Eigenschaften besprochen habe, so will ich die andern kurz unter diese allgemeine Regel fassen: dass [...] der Fürst bedacht sei, alles, was ihn verhasst oder verächtlich macht, zu vermeiden. Und allemal, sobald er dieses vermieden hat, wird er sein Amt wohl ausgefüllt haben, und sonstige Schimpflichkeiten für ihn ganz ohne Gefahr sein. [...]“ (19. Kapitel: *Dass man vermeiden muss, geringgeschätzt und gehasst zu werden*)

„Nichts macht einen Fürsten so hoch geehrt als die großen Unternehmungen, und wenn er mit seltenen Beispielen vorgeht. [...] Und vor allen Dingen soll sich ein Fürst befleißigen, durch jede seiner Handlungen den Ruf eines großen und trefflichen Mannes von sich zu erwecken. – Ein Fürst wird ferner geachtet, wenn er wahrer Freund, und wahrer Feind ist: das heißt, wenn er ohne alle Rücksicht sich zu Gunsten des einen wider den andern erklärt, welches Verfahren immer nützlicher sein wird, als neutral zu bleiben; weil, wenn zwei mächtige Nachbarn von dir zu Streite kommen, sie entweder von der Art sind, dass, wenn einer von ihnen siegt, du den Sieger zu fürchten hast, oder nicht. In beiden dieser Fälle wird es dir immer nützlicher sein, dich zu erklären, und guten Krieg zu führen, da im ersten Falle, wenn du dich nicht erklärst, du immer die Beute des Siegenden werden wirst, zur Schadenfreude und Satisfaktion des Überwundenen; und nirgends wirst du ein Recht auf Schutz und Zuflucht haben, wo man dich aufnähme; weil, wer siegt, keine verdächtigen Freunde mag, und die ihm zur Zeit der Not nicht beistehen: und wer verliert, nimmt dich nicht auf, weil du nicht mit gewaffneter Hand sein Glück mit ihm hast bestehen wollen. [...] – Und immer wird es geschehen, dass derjenige, der von dir die Neutralität verlangen wird, der nicht dein Freund ist, und dass wer dein Freund ist, dich ersuchen wird, dich mit den Waffen zu erklären. Und meistens wählen die unentschlossenen Fürsten, um gegenwärtiger Not zu entkommen, diesen neutralen Weg, und gehen auch meistens zu Grunde. Wenn aber der Fürst sich wacker zu Gunsten des einen Teils erklärt, und der, zu dem du dich geschlagen, siegt: so hat er, wenn er auch mächtig wär, und du in seiner Willkür bliebest, Verpflichtung gegen dich; es ist Liebe gestiftet, und die Menschen sind nie so unehrlich, dass sie dich mit dem Beispiel eines so groben Undanks danieder drücken sollten. Zudem sind die Siege niemals so ausgemacht, dass der Sieger keine Art von Rücksicht zu nehmen hätte, zumal auf das Recht. Wenn aber der, zu dem du dich schlugest, verliert, so findest du Zuflucht bei ihm, und so lang er kann, steht er dir bei; und du wirst Teilhaber eines Glückes, welches sich wieder erheben kann. Im zweiten Falle, die sich Bekämpfenden von der Art sind, dass du den Sieger nicht zu fürchten brauchst, dann ist es nur um so klüger getan, Partei zu nehmen, weil du dich rüstest, einen zu stürzen, den er mit dessen eigenem Beistand, wenn er klug wär, retten müsste, und wenn er siegt, er in deine Willkür gegeben bleibt; und dass

er nicht siegen sollte, mit deinem Beistand, nicht zu denken ist. Und hier ist zu bemerken, dass ein Fürst sich hüten muss, mit einem Mächtigeren als er ist, zum Schaden eines Dritten Gemeinschaft zu machen, außer wenn ihn die Not zwingt [...]: weil, wenn er siegt, du in seiner Willkür bist, und die Fürsten, so lange sie können, es meiden müssen, in eines Andern Willkür zu stehen. [...] – Auch muss ein Fürst sich als Freund der Tugenden zeigen, und die Trefflichen in jeder Kunst ehren. Er muss demnächst seine Bürger ermutigen dass sie ruhig ihre Hantierungen treiben können, sowohl im Handel als Ackerbau und allen andern Gewerben der Menschen, damit sich dieser nicht abhalten lasse seine Besitzungen zu verschönern, aus Furcht, derselben beraubt zu werden, noch jener ein Geschäft zu eröffnen, wegen Besorgnis der Steuern. Vielmehr muss er Belohnungen aussetzen für diejenigen, die dergleichen unternehmen wollen, und für jeden, der irgend auf eine Art seine Stadt oder Staat zu mehren gedenkt. (21. Kapitel: *Wie sich ein Fürst benehmen muss, um sich Ansehen zu verschaffen*)

Literaturhinweise

Faul, Erwin: Der moderne Machiavellismus (Politische Forschungen, Bd. 1), Köln 1961

Frauenholz, Eugen von (Hrsg.): Lazarus von Schwendi. Der erste deutsche Verkünder der allgemeinen Wehrpflicht, Hamburg 1939

Frauenholz, Eugen von (Hrsg.): Des Lazarus von Schwendi Denkschrift über die politische Lage des deutschen Reiches von 1574, (Münchener Historische Abhandlungen 2, Reihe Kriegs- und Heeresgeschichte Heft 10), München 1939

Kersting, Wolfgang: Niccolo Machiavelli, München 1988

König, Johann: Lazarus von Schwendi. Röm. Kaiserl. Majestät Rat und Feldoberst 1522-1583. Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation, Schwendi 1934

Lutz, Heinrich: Erasmus Machiavelli. Krieg und Frieden im Werden der neuzeitlichen Staaten (Tätigkeitsbericht der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2), Wien 1985

Machiavelli, Niccolò: Der Fürst (1532), Essen 2003

Münkler, Herfried: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/Main 1982

Ritter, Gerhard: Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus, 2. Auflage, München 1941

Schwendi, Lazarus von: Kriegs Discurs. Von Bestellung deß gantzen Kriegswesens unnd von den Kriegsämptern, Frankfurt/Main 1593

Wohlfeil, Rainer: Adel und neues Heerwesen; in: H. Rößler (Hrsg.) Deutscher Adel 1430–1555, Büdinger Vorträge 1963, Darmstadt 1965, S. 203–234

3. Völkerrecht, Indiofrage und Gerechter Krieg bei Francisco de Vitoria (*Christian Wagnsonner*)

3.1. Leben und Werk

Francisco de Arcaya y Compludo, wie Vitoria mit bürgerlichem Namen hieß, wurde 1483 in Burgos (Kastilien) geboren. 1505 trat er in den Dominikanerorden in Burgos ein, der gerade eine tiefgreifende Reform erlebt hatte. Diese Reform war Teil eines umfassenden Reformprogramms des spanischen Königs, das die Umgestaltung Spaniens in einen zentralistischen Staat unterstützen sollte und es auch zu einem Zentrum von Theologie und Wissenschaft machte. Der junge Ordensmann wird zum Studium an die renommierte Universität in Paris geschickt. Es sind vor allem die Eindrücke dieser Zeit, die sein Denken entscheidend prägen: Das Erbe der Scholastik, besonders seines Ordensbruders Thomas von Aquin – Vitoria betätigt sich in Paris u. a. als Mitherausgeber eines Teils von dessen Hauptwerk „*Summa theologiae*“ –, Nominalismus, Humanismus und konziliaristische bzw. gallikanische Tendenzen, die eine Unterordnung des Papstes unter ein allgemeines Konzil forderten und gerade an der Pariser Universität viele Anhänger fanden.

Nach seiner Rückkehr nach Spanien (1523) lehrt er in Valladolid und seit 1526 an der Universität von Salamanca, dem geistigen Zentrum Spaniens. Bald gilt er sogar als Haupt einer eigenen theologischen Schule, der „Schule von Salamanca“. Vitorias Bedeutung liegt darin, dass er ausgehend von der differenzierten scholastischen Tradition des Mittelalters Antworten auf die neuen Fragen seiner Zeit suchte.

Besonders hervorzuheben sind dabei die Frage nach einer friedlichen Ordnung unter den frühneuzeitlichen europäischen Staaten, deren Herrscher in der Regel keine Instanz mehr über sich anerkennen, die Sorge um eine Kirchenreform sowie die Frage nach der Legitimität der Präsenz der Europäer in der neuen Welt (Eroberungen, Handel). Er ging dabei sehr umsichtig vor, vermittelte zwischen gegensätzlichen Positionen und legte besonderen Wert auf die theologische und philosophische Grundlegung. Seine gemäßigten, aber fundierten Überlegungen zur Indianer-

frage und die damit verbundene Kritik an der spanischen Eroberungspraxis veranlassten Karl V., der Vitoria im übrigen sehr schätzte, zu einer Intervention. Besonders einflussreich für die zukünftige Entwicklung war die Konzeption der einen „Völkergemeinschaft“ und eines alle Staaten verpflichtenden „Völkerrechts“. Im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts geriet Vitoria fast vollständig in Vergessenheit und wurde erst im 19. Jahrhundert „wiederentdeckt“.

3.2. Zur Theorie des Staates

Dass der Mensch auf Gemeinschaft angewiesen ist, liegt für Vitoria in seiner Natur begründet: Im Gegensatz zu vielen Tieren ist er Kälte und Gewalt relativ schutzlos ausgeliefert. Seinen großen Vorteil, seine Vernunft, kann er nur in der Gemeinschaft mit anderen wirkungsvoll zur Geltung bringen. Selbst wenn er keinen Schutz bräuchte, wäre der Mensch auf Gemeinschaft hingeordnet, weil er seine geistigen Fähigkeiten erst durch den sozialen Kontakt entfalten könnte und deshalb ein Leben in Einsamkeit unerfreulich wäre.

Erst das staatliche Gemeinwesen (*societas civilis*) kann die natürlichen Notwendigkeiten angemessen erfüllen, die Familie als kleinster Sozialverband bietet noch keinen ausreichenden Schutz. Das staatliche Gemeinwesen ist deshalb keine Erfindung des Menschen, es führt sich nicht bloß auf einen gemeinsamen Willensentscheid zurück, sondern die Natur des Menschen ist auf das Leben in Staaten hingeordnet. Beim Recht zur Staatsbildung handelt es sich folglich um ein Naturrecht. Als solches entspricht es dem Willen Gottes als des Schöpfers und gilt unabhängig von der christlichen Offenbarung für alle Menschen. Deshalb folgert Vitoria, dass auch nichtchristliche Staaten wie jene der Indianer als naturrechtlich begründete Gemeinwesen anerkannt und den christlichen Staaten gleichgestellt werden müssen.

Da Staaten nicht ohne eine Gewalt, der alle unterworfen sind, bestehen können, ist auch die Existenz einer Staatsgewalt überhaupt naturrechtlich begründet. Eine eigene Zuerkennung (etwa durch die Kirche) ist nicht notwendig. Ursprünglich ist das ganze Volk Träger der staatlichen Gewalt und es gibt keinen Grund dafür anzunehmen, dass sie ursprüng-

lich einem oder mehreren Privilegierten zukomme: Aufgrund des Naturrechts sind ja alle Menschen ursprünglich rechtlich gleichgestellt. Da aber die Gewalt nicht von allen ausgeübt werden kann, wird sie durch zumindest mehrheitliche Entscheidung an eine Regierung übertragen. Dabei sind verschiedene Regierungsformen möglich; Vitoria behandelt nur die Monarchie, die er offensichtlich bevorzugt. Der Monarch kann sich somit nicht auf unmittelbare göttliche Legitimation berufen. Er bleibt dem Volk gegenüber verantwortlich und kann von ihm abgesetzt werden, wenn er dem Gemeinwohl mehr schadet als nützt. Das Recht des einzelnen, einen ungerechten Tyrannen zu entfernen, leitet sich daraus allerdings nicht ab. Das Volk (und der Einzelne im Volk nach seinen jeweiligen Möglichkeiten) zeichnet auch für die Entscheidungen der Regierung verantwortlich, insofern es sie nach Prüfung ihrer Eignung beauftragt hat bzw. toleriert und ihre Entscheidungen mit beeinflussen kann.

3.3. Zu Völkergemeinschaft und Völkerrecht

Die Aufteilung der Welt in autonome Staaten kann weltweites friedliches Zusammenleben nicht garantieren. Dazu bedarf es einer Rechtsinstitution, die über den innerstaatlichen Bereich hinausgeht.

Zudem ist die soziale Natur des Menschen, die ihn dazu anregt, sich in Staaten zu organisieren, schon von sich aus ohne äußere Notwendigkeit universal, d.h. auf alle Menschen gerichtet. Es läßt sich daher sagen, dass alle Menschen aufgrund ihres Menschseins einer über die staatlichen Gemeinwesen hinausgehenden Gemeinschaft, der Völkergemeinschaft, angehören. Dieser Zugehörigkeit entsprechen Normen, die alle Menschen und Staaten verpflichten und die Vitoria in einem Sammelbegriff „Völkerrecht“ nennt. Das Völkerrecht umfasst einerseits grundlegende ethische Normen, die bei allen bzw. fast allen Völkern gelten sowie Regeln für den Umgang der Staaten oder der Bürger verschiedener Staaten miteinander. Das Völkerrecht betrifft also sowohl den innerstaatlichen wie auch den zwischenstaatlichen Bereich. Ein weiterer Unterschied zum späteren positiven Völkerrecht liegt darin, dass es zwar wie dieses als Vertrags- und Gewohnheitsrecht in Erscheinung tritt und einen virtuellen Konsens aller Menschen darstellt – es könnten sogar

einzelne Regelungen theoretisch durch den Konsens der überwiegenden Mehrheit der Menschen auf der Welt außer Kraft gesetzt werden –, aber im Grundbestand in der Natur des Menschen und den sich aus dieser Natur ergebenden Notwendigkeiten begründet ist.

Dass die Aufteilung der Welt in Staaten der Zugehörigkeit zur „Völkergemeinschaft“ nicht im Weg steht, zeigt sich daran, dass praktisch alle Völker das Gastrecht kennen.

Die Einheit der Menschheit konkretisiert sich näherhin im Recht, in alle Länder der Welt zu reisen, sich dort niederzulassen und Handel zu treiben, sofern die Menschen in den betroffenen Staaten dadurch nicht geschädigt werden; weiters im Recht aller Fremden auf Gleichbehandlung, im Recht auf Verleihung des Bürgerrechts unter bestimmten Bedingungen und im Recht von Gesandten, angehört zu werden. Das Recht, in nichtchristlichem Gebiet den christlichen Glauben zu verkünden, versteht Vitoria als Sonderform des Gesandtenrechts.

Während Friede und Gemeinwohl innerhalb eines Staates durch die Ausübung der Staatsgewalt sichergestellt werden können, fehlt eine vergleichbare Instanz, die für die Einhaltung des Völkerrechts auf der ganzen Welt und den Frieden zwischen den Staaten Sorge tragen könnte: Selbst im christlich verbliebenen Europa erkennen die Herrscher der frühneuzeitlichen Staaten keine politische Instanz (mehr) über sich an. Ein einziger Weltmonarch wäre angesichts der naturrechtlichen Einheit der Völkergemeinschaft zwar durchaus begrüßenswert, wenn sich die Menschen aller Völker darauf einigen könnten. Ohne diesen Konsens kann und darf weder der Papst noch der Kaiser diese Funktion beanspruchen.

Dem Papst spricht Vitoria zwar das Recht zu, sich auch in die zeitliche politische Ordnung eines Staates einzumischen, wenn das geistliche Wohl, das die Menschen ja nicht unabhängig von, sondern gerade in der zeitlichen Existenz anstreben, in Gefahr ist. In diesem Fall darf er Gesetze außer Kraft und sogar Fürsten (Könige) absetzen. Da das geistliche Wohl alle Menschen betrifft, erstreckt sich die Befugnis des Papstes auch auf nichtchristliche Staaten. Allerdings ist diese Befugnis nicht so zu verstehen, dass das geistliche Wohl in allen zeitlichen Dingen auf dem Spiel steht und somit das Amt der weltlichen Fürsten

damit überflüssig würde. Der Papst darf erst im Notfall einschreiten, etwa wenn Kriege zum erkennbaren Schaden der Religion geführt werden (wie der Krieg zwischen Spanien und Frankreich, der den Türken Gebietsgewinne ermöglicht hat) oder wenn die ungestörte Mission in Lateinamerika (durch Rivalität zwischen Portugal und Spanien) auf dem Spiel steht. Als Schiedsrichter in beliebigen Konflikten zwischen unabhängigen Fürsten kommt der Papst nicht mehr in Frage.

Die Sorge für das Gemeinwohl der Völkergemeinschaft und die Einhaltung des Völkerrechts muss vielmehr der Verantwortung der einzelnen Fürsten überlassen bleiben bzw. all jener, die die Entscheidungen der Fürsten beeinflussen können.

3.4. Zu den Rechten der Spanier in Übersee

Vitorias Überlegungen zu Völkergemeinschaft und Völkerrecht sind von besonderer Brisanz für die Frage nach der Berechtigung der spanischen Herrschaft über die Indianer und werden auch weithin in diesem Kontext abgehandelt: In der Vorlesung „Über die Indianer“ unterscheidet Vitoria legitime und illegitime Rechtstitel der Spanier in Übersee:

Die Indianer sind zum Gebrauch der Vernunft befähigt und sind deshalb echte Herren im privaten wie im staatlichen Bereich. Ihre Staaten entsprechen dem natürlichen Recht auf Gründung eines Gemeinwesens, sind rechtlich mit den christlichen Staaten gleichzustellen und gehören nicht dem, der sie entdeckt.

Die christlichen Eroberer dürfen sich auch nicht darauf berufen, im Namen des Kaisers zu handeln: Denn der Kaiser ist nicht der Herr der Welt.

Die Vollmacht des Papstes in geistlichen Dingen erstreckt sich zwar auf alle Staaten und erlaubt Eingriffe in den weltlichen Bereich um des geistlichen Wohls willen. Der bloße Unglaube einzelner oder ganzer Gemeinwesen stellt allerdings keinen zureichenden Grund dar, in zeitliche Belange ihres Herrschaftsbereichs einzugreifen. Denn Ungläubige dürfen keinesfalls zum Glauben gezwungen werden, nicht einmal dann, wenn sie ihn ablehnen, obwohl er ihnen glaubwürdig und hinreichend

verkündet wurde, – dass er das wurde, bezweifelt Vitoria übrigens sehr. Der Papst hat somit keinerlei zeitliche Gewalt über sie oder ihre Staaten; er darf ihre Herrscher nicht ab- bzw. einsetzen. Auch eine Bevollmächtigung anderer christlicher Herrscher, in die Belange dieser Staaten einzugreifen, ist nicht legitim oder fügt den Rechten, die diese Herrscher ohnehin hätten, nichts hinzu.

Selbst die Zustimmung des Volkes der Indianer oder ihrer Herrscher legitimiert die spanische Herrschaft nicht. Denn einerseits darf das Volk seine Herrscher nicht ohne Grund abwählen, andererseits dürfen die Herrscher ihre Vollmacht nicht ohne Zustimmung des Volkes an jemand anderen übertragen.

Nur wenn die Indianer den Spaniern die oben angeführten Gemeinschaftsrechte (Reise- und Aufenthaltsfreiheit sowie Handelsfreiheit, wenn das der ansässigen Bevölkerung nicht schadet, Recht auf gleiche Behandlung aller Fremden, Recht auf Staatsbürgerschaft unter bestimmten Bedingungen) verweigern, dürfen sie nach Ausschöpfung aller friedlichen Mittel Gegengewalt zur Verteidigung anwenden, befestigte Anlagen errichten und gegen erlittenes Unrecht (mit Ermächtigung ihres Herrschers) mit Gewalt vorgehen. Wenn sie Sicherheit und Frieden nicht anders erreichen können, dürfen sie als äußerstes Mittel auch Städte besetzen und die Barbaren unterwerfen. Gewaltames Vorgehen ist auch erlaubt:

Wenn in den Indianerstaaten die Verkündigung des Evangeliums behindert wird und auf andere Weise nicht durchgesetzt werden kann. Wenn dieses Vorgehen aber mehr schadet als nützt, ist es zu unterlassen. Wenn sich einige „Ungläubige“ bekehrt haben und ihre Herrscher versuchen, sie durch Verbreitung von Furcht wieder zum „Unglauben“ zurückzubringen.

Wenn die meisten der „Barbaren“ bereits echte Christen sind (egal durch welche Maßnahmen), kann der Papst aus vernünftigem Grund einen christlichen statt des „ungläubigen“ Herrschers einsetzen. Als Maßnahme gegen einen Tyrannen oder tyrannische Gesetze, die Unschuldige schädigen (z.B. Menschenopfer), selbst wenn alle Indianer die Maßnahme nicht begrüßen. Allerdings ist es nicht erlaubt, sich nach Beseitigung der Übel auch gleich das ganze Land anzueignen, wenn die Spanier

von einem Staat gegen einen anderen, der Unrecht begangen hat, zu Hilfe gerufen werden.

Selbst wenn alle diese rechtmäßigen Gründe wegfielen und die Spanier die Indianer nicht unterworfen hätten/unterwerfen würden, dürfen die Spanier nur mit jenen Produkten Handel treiben, die die Indianer im Übermaß haben und Land besiedeln, das von den Spaniern als Ödland angesehen wird.

Wenn allerdings ein „Barbarenherrscher“ Christ wird, darf er nicht nur jene Gesetze abschaffen, die gegen Natur und natürliches Recht, sondern auch jene, die gegen göttliches Recht sind und nicht anders als durch christliche Offenbarung als Unrecht erkennbar sind: z.B. heidnische Riten. Er darf den heidnischen Untertanen aber keine zusätzlichen Belastungen wie höhere Steuern oder den Entzug von Freiheiten auferlegen.

3.5. Zum Gerechten Krieg

Nachdem Vitoria bereits viele Aspekte des Rechts zum Krieg in der Vorlesung über die Indianer behandelt hat, schließt er eine kurze Abhandlung „Über das Kriegerrecht“ an, in der er zusammenfasst, welche Folgerungen aus seiner politischen Ethik für eine legitime Anwendung von Gewalt zu ziehen sind:

Besonders deutlich wird der Abstand von Thomas von Aquin, der gleichwohl auch in dieser Frage wichtigster Gewährsmann bleibt, in der Frage der zuständigen Autorität: Erstens nennt Vitoria auch das Notwehrrecht des Einzelnen „Krieg“. Dieses Recht endet dort, wo die unmittelbare Gefahr für Eigentum, Gesundheit oder Leben nicht mehr gegeben ist. Ein vollkommenes Gemeinwesen hat dagegen über das Recht zur Verteidigung gegen einen unmittelbaren Angriff hinaus auch das Recht, gegen erlittenes Unrecht vorzugehen.

Vollkommen ist ein Gemeinwesen, das sich selbst genügt (*sibi esse sufficiens*), d. h. eigene Gesetze, eine eigene Ratsversammlung und eigene Beamte hat. Als Beispiele nennt Vitoria die spanischen Reiche Kastilien und Aragonien. Mehrere vollkommene Gemeinwesen können einem gemeinsamen Herrscher unterstehen, dürfen aber auch in diesem

Fall von sich aus ohne die Autorität des übergeordneten Herrschers gegen ein anderes Gemeinwesen Krieg führen.

Nicht vollkommene Gemeinwesen – etwa eine Stadt oder ein Fürstentum innerhalb eines vollkommenen Gemeinwesens – dürfen nicht von sich aus Krieg führen, außer es steht ihnen aufgrund alter Gewohnheit (nach Völkerrecht bzw. menschlichem Recht) zu. Ferner kann ein unvollkommenes Gemeinwesen sich gegen einen Angriff verteidigen bzw. – falls die Verteidigung anders nicht möglich ist – nach erlittenem Unrecht einen Krieg zur Bestrafung des Übeltäters beginnen. Müsste es sich auf unmittelbare Verteidigung beschränken, würden Rechtsbrecher nicht ausreichend abgeschreckt werden.

Das Recht des Gemeinwesens ist in allen diesen Fällen identisch mit dem Recht des Trägers der Staatsgewalt, d.h. dem Monarchen. Er trägt die Verantwortung für die Rechtmäßigkeit der militärischen Maßnahme. In dem Maß, wie sie die Entscheidung beeinflussen können, sind auch die Bürger des Gemeinwesens verantwortlich zu machen: sei es, weil sie den Herrscher beraten oder ihn sonst irgendwie beeinflussen können, sei es, weil sie ihn mit zum Herrscher gemacht haben. Die Verantwortlichkeit endet freilich dort, wo eine Mitwirkung an der Entscheidung aufgrund von Unwissenheit oder mangelndem Einfluss nicht möglich ist. Wer die Ungerechtigkeit eines Krieges erkennt – gleichgültig ob er sich dabei irrt oder nicht –, darf nicht daran teilnehmen, auch wenn ihm sein Fürst das befiehlt. Wer keine Kenntnis davon hat, ob der Krieg gerecht ist, muss dem Befehl des Fürsten folgen, weil sonst das Gemeinwohl in großer Gefahr wäre.

Der Herrscher ist wiederum verpflichtet, seine Berater zu konsultieren und seine Untertanen zu informieren, soweit dies möglich und ratsam ist. Es reicht nicht aus, dass der Herrscher bloß meint, einen gerechten Krieg zu führen, die Kriegsgründe müssen von den Zuständigen (Heerführer, Ratsversammlung etc.) in einer angemessenen und gerechten Erörterung geprüft werden, wobei auch die Argumente der Gegner zu Wort kommen sollen.

Vitoria lässt nur einen Grund für einen gerechten Krieg zu: schwerwiegendes erlittenes Unrecht. Man darf sich also selbst bzw. sein Eigentum verteidigen, geraubtes Gut mit Gewalt zurückfordern,

erlittenes Unrecht bestrafen und Friede und Sicherheit wiederherstellen. Geringfügiges Unrecht ist aufgrund der schwerwiegenden Folgen, die jeder Krieg mit sich bringt, ebenso wenig als Kriegsgrund zulässig wie die Verschiedenheit der Religionen, die Erweiterung des Herrschaftsbereichs, Ruhm oder ein anderer Vorteil für den Herrscher.

Der Herrscher darf auch nicht nach Kriegsgründen suchen, sondern muss sich zuerst und vornehmlich mit allen ihm zur Verfügung stehenden (nichtmilitärischen Mitteln) um die Erhaltung des Friedens bemühen. Er darf nie die Vernichtung des Gegners anstreben, sondern die Durchsetzung des Rechts und die Verteidigung des Vaterlands. Übergeordnetes Ziel bleibt auch im Krieg Friede und Sicherheit.

Wenn nicht sicher feststeht, welche der beiden Konfliktparteien zu Recht Krieg führt, weil beide gute Argumente vorbringen können, dann gelten bestimmte Regeln: Etwa darf dem, der sich gerade im Besitz des Streitobjekts befindet, dieses nicht mit Gewalt weggenommen werden, sonst könnte eine endlose Spirale der Gewalt entstehen. Jedenfalls muss die Rechtslage von den Beteiligten sorgfältig geprüft werden. Vitoria geht zwar davon aus, dass nur eine Partei wirklich im Recht sein kann; es ist aber möglich, dass die andere Partei (aus unverschuldetem Unwissen) im guten Glauben handelt und deshalb ebenfalls keine Sünde begeht. In diesem Fall muss letztere auch nur jenes Beutegut zurückgeben, das es noch nicht aufgebraucht hat.

Selbstverständlich ist auch in einem gerechten Krieg nicht alles erlaubt: Erlaubt ist es, alles zu tun, was für das Gemeinwohl und seine Verteidigung zulässig ist; geraubte Güter (bzw. der Gegenwert) dürfen zurückgeholt, Unrechtstaaten bestraft und die Kriegskosten sowie etwaige Schäden aus dem Vermögen des Feindes bedeckt werden.

Besondere Bedeutung kommt bei Vitoria der Frage zu, was in einem gerechten Krieg erlaubt ist. Grundregel ist, wie schon bei der Frage nach der gerechten Ursache, das Gebot der Verhältnismäßigkeit. Im Einzelnen sind folgende Bestimmungen zu beachten:

Diskriminierung: Es ist zwar nicht erlaubt, Unschuldige zu töten. Indirekt und „*per accidens*“ wissentlich dürfen Unschuldige jedoch getötet werden, wenn ansonsten gegen Schuldige nicht anders vorgegangen werden kann (z.B. Beschießung einer belagerten Stadt).

Das gilt aber nicht, wenn dadurch unverhältnismäßig großer Schaden angerichtet würde: etwa wenn viele Unschuldige mit getötet würden, um wenige Schuldige zu bestrafen. Man darf Unschuldige auch nicht töten, weil sie in der Zukunft schuldig und gefährlich werden könnten (z.B. Sarazenenkinder). Weiters darf Unschuldigen im Krieg alles weggenommen werden, was sie gegen den Gegner einsetzen könnten, vor allem Waffen, aber auch Geld und Lebensmittel, um die Kräfte des Gegners zu schwächen, allerdings nur, wenn es zur Kriegsführung unbedingt notwendig ist. Man darf sich auch (mit Ermächtigung des eigenen Herrschers) an Unschuldigen der anderen Seite schadlos halten, wenn vom Gegner die Herausgabe des geraubten Guts anders nicht erreicht wird. Eine vorübergehende Gefangennahme von Unschuldigen ist erlaubt, um dadurch Geld zu bekommen, allerdings nicht in größerem Ausmaß, als es notwendig ist. Unschuldige Geiseln dürfen aber nie getötet werden. Während der Kampfhandlungen dürfen, solange die Gefahr besteht, alle auf der Gegenseite Kämpfenden getötet werden, danach nur die Schuldigen.

Tötung der Schuldigen: Auch Schuldige dürfen nur dann getötet werden, wenn sie den Tod als Strafe wirklich verdienen. Denn das Ausmaß der Strafe muss sich nach dem Grad der Vergehen richten. Allerdings kann es zur Herstellung des Friedens manchmal erforderlich sein, alle schuldigen Gegner zu töten (Vitoria denkt dabei vor allem an den Kampf gegen „Ungläubige“, weil sie zum Frieden nicht bereit seien).

Beute und Landgewinn: Die einen gerechten Krieg führen, dürfen die bewegliche Kriegsbeute behalten, auch wenn das mehr ist als das, was der Gegner ursprünglich geraubt hat. Eine Stadt darf Soldaten auch zur Plünderung überlassen werden, wenn das für die Kriegsführung, die Abschreckung der Feinde oder die Anfeuerung der Soldaten notwendig ist. Ohne Ermächtigung durch ihren Herrn dürfen die Soldaten allerdings nicht vorgehen. Besetztes Land (Burgen, Städte) darf zur Kompensation für gestohlenen Gut, zu Sicherheitszwecken und auch als Strafe für Unrecht in der Hand des Besetzenden bleiben.

Abgaben: Der besiegten Partei dürfen Abgaben auferlegt werden.

Absetzung des Herrschers: Der Herrscher des gegnerischen Staats darf nur abgesetzt werden, wenn sehr schwerwiegender Schaden und Unrecht

vorliegt, besonders wenn der Friede mit dem gegnerischen Staat nicht anders möglich ist.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Francisco de Vitoria: Zwecke des Krieges

„Für die Antwort ist zu bemerken, dass ein Krieg erstens geführt wird, damit wir uns und unser Eigentum verteidigen, zweitens zur Wiedererlangung von geraubten Gütern, drittens zur Bestrafung empfangenen Unrechts, viertens zur Herstellung von Frieden und Sicherheit.“ (*De iure belli, q. 4, p. 2*)

Francisco de Vitoria: Regeln für den Krieg

„Die erste Regel lautet: Angenommen, dass Herrscher die Vollmacht zum Führen eines Krieges haben. Ihre allererste Pflicht besteht nicht darin, nach Möglichkeiten und Gründen für einen Krieg zu suchen, vielmehr müssen sie danach streben, mit allen, wenn möglich, Frieden zu halten. Dies hat Paulus Röm 12,18 geboten. Man muss sich daran erinnern, dass die anderen Mitmenschen sind, die wie wir uns selbst zu lieben verpflichtet sind, und dass wir alle einen gemeinsamen Herrn haben, vor dessen Richterstuhl wir alle über unsere Taten Rechenschaft ablegen müssen. Es ist nämlich ein Zeichen schlimmster Roheit, nach Gründen zu suchen und sich dann darüber zu freuen, dass es Gründe für die Tötung und Verfolgung von Menschen gibt, die Gott schuf und für die Christus starb. Man muss sich vielmehr nur gezwungenermaßen und unfreiwillig in die Notwendigkeit eines Krieges fügen.

Zweite Regel: Wenn ein Krieg aus gerechten Gründen entfacht worden ist, muss man diesen Krieg nicht in der Absicht führen, das Volk zu vernichten, das bekriegt werden muss, sondern in der Absicht, das eigene Recht geltend zu machen und das Vaterland zu verteidigen, damit aus dem Krieg einmal Friede und Sicherheit erwachsen.

Dritte Regel: Nach Erringung des Sieges und nach Beendigung des Krieges muss man den eigenen Sieg umsichtig und mit christlicher Mäßigkeit nutzen. Der Sieger muss sich als Richter betrachten, der zwischen zwei Gemeinwesen sitzt: zwischen dem einen, das geschädigt wurde, und dem anderen, das das Unrecht beging. Demzufolge verhängt

er nicht als Ankläger einen Urteilsspruch, sondern verschafft als Richter dem geschädigten Gemeinwesen Genugtuung. Dies aber, soweit es ohne Nachteil für das Gemeinwesen geschehen kann, das den Schaden verursachte, und zwar in erster Linie deswegen, weil die ganze Schuld meistens, zumal bei Christen, bei den Herrschern liegt. Denn die Untertanen kämpfen für ihre Herrscher im guten Glauben.“ (*De iure belli, Conclusiones*)

Francisco de Vitoria: Rechtmäßige Titel für die Herrschaft Spaniens über die Barbaren

Erster Rechtsgrund

„1. Der erste Rechtsgrund kann als Rechtsgrund der natürlichen Gesellschaft und Gemeinschaft bezeichnet werden.

Dazu soll der erste Schluss lauten: Die Spanier haben das Recht, in jene Provinzen zu reisen und sich dort aufzuhalten — freilich nur, wenn dies nicht mit irgendeinem Schaden für die Barbaren einhergeht. Sie können von den Barbaren nicht daran gehindert werden.

Der Schluss wird erstens mit dem Völkerrecht bewiesen, das entweder natürliches Recht ist oder aus dem natürlichen Recht hergeleitet wird (*Inst., De iure naturali et gentium*): Was die natürliche Vernunft unter allen Völkern festgesetzt hat, heißt Völkerrecht. Bei allen Nationen gilt es nämlich als unmenschlich, Fremde und Reisende ohne besonderen Grund schlecht zu behandeln, andererseits aber als menschlich und pflichtmäßig, sich gegenüber Fremden gut zu verhalten. Dies wäre nicht der Fall, wenn man Fremde, die zu anderen Nationen kommen, schlecht behandelte.

Zweitens durfte am Anfang der Welt, als allen alles gemeinsam war, jeder in jedes Gebiet ziehen und reisen, in das er reisen wollte. Dies scheint aber durch die Aufteilung der Güter nicht aufgehoben worden zu sein. Niemals war es nämlich die Absicht der Völker, durch die besagte Aufteilung den Verkehr der Menschen untereinander aufzuheben, und zur Zeit Noahs wäre dies bestimmt unmenschlich gewesen. [...]

Ferner ist zehntens aufgrund des natürlichen Rechts allen gemeinsam die Luft, das fließende Wasser, das Meer, ferner Flüsse und Häfen. Und nach dem Völkerrecht dürfen Schiffe von jeder beliebigen Richtung her

anlegen (*Inst. De rerum divisione*). Aus demselben Grunde sind die Wege öffentlich. Also darf man niemanden von ihnen fernhalten. Daraus folgt, dass die Barbaren den Spaniern Unrecht zufügen würden, falls sie diese von ihren Gebieten fernhielten.

Ferner lassen sie elftens selbst sämtliche sonstigen Barbaren ins Land, woher diese auch kommen mögen. Also täten sie Unrecht, wenn sie die Christen nicht kommen ließen.

Ferner gilt der Satz zwölftens. Denn wenn die Spanier sich nicht als Reisende bei den Barbaren aufhalten dürften, wäre dies aufgrund des natürlichen oder aufgrund des göttlichen oder aufgrund des menschlichen Rechts so. Nach dem natürlichen und dem göttlichem Recht ist es bestimmt erlaubt. Wenn es aber ein menschliches Gesetz gäbe, das ohne irgendeinen Grund das natürliche und das göttliche Recht ausschließen würde, wäre dies Gesetz unmenschlich und nicht vernünftig: Es hätte folglich keine Gesetzeskraft.“ (*De Indis, Sectio Tertia*)

[Verwendete Übersetzung: Vitoria, Francisco de: Vorlesungen II. Völkerrecht. Politik. Kirche. Herausgegeben von U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, lat.-dt., Stuttgart 1997]

Literaturhinweise

Deckers, Daniel: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546), Freiburg 1991

Justenhoven, Heinz-Gerhard: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, Köln 1991

Vitoria, Francisco de: Vorlesungen I. Völkerrecht. Politik. Kirche, Herausgegeben von U. Horst/H.-G. Justenhoven/J. Stüben, lat.-dt. (mit einer sehr guten und ausführlichen biographischen Einführung von U. Horst), Stuttgart 1995

Vitoria, Francisco de: Vorlesungen II. Völkerrecht. Politik. Kirche, Herausgegeben von U. Horst/H.-G. Justenhoven/J. Stüben, lat.-dt., Stuttgart 1997

4. Martin Luther und die politische Ethik der Reformation (*Karl-Reinhart Trauner*)

4.1. Leben und Werk

Luthers theologische Entwicklung ist sehr stark von seinen Lebensumständen geprägt. Oft entwickelte er seine Positionen erst anhand konkreter Fragestellungen.

Martin Luther wurde am 10. 11. 1483 als Sohn von Hans Luther geboren, der in Mansfeld im aufstrebenden Kupferbergbau tätig war. Die Mutter Luthers, Margarete, kümmerte sich in erster Linie um den Haushalt und um die große Kinderschar. Nach Absolvierung verschiedener Schulen begann er ein Studium an der Universität Erfurt; hier sollte er zum Juristen ausgebildet werden. In einem Schockerlebnis gelobte er jedoch, ins Kloster zu gehen. 1505 trat er in das Augustinerkloster in Erfurt ein.

1507 begann er sein Theologiestudium an der Universität Erfurt, die vom Geist des Nominalismus (*via moderna*; Ockhamismus) beherrscht war. Das Studium vermittelte ihm – neben anderem – eine genaue Kenntnis der Ethik und Metaphysik des Aristoteles sowie der Werke des Thomas von Aquin. An der Universität kam er aber auch mit den Ideen der Humanisten in Berührung und begrüßte ihre Forderungen.

Luther, 1512 zum Doktor der Theologie promoviert, erhielt in weiterer Folge an der Wittenberger Universität die Bibelprofessur. Er hielt dabei Vorlesungen über verschiedene Bücher der Bibel. Die für ihn entscheidende religiöse Erleuchtung soll er beim intensiven Studium des Römerbriefes erlangt haben: der Mensch erlangt Gerechtigkeit allein durch die Gnade Gottes (*sola gratia*), nicht durch gute Werke (Röm. 1, 17).

Um Luther bildete sich zunehmend ein Theologenkreis, dem Nikolaus von Amsdorf und Karlstadt (Andreas Bodenstein) angehörten. Bedeutendster Mitarbeiter Luthers wurde jedoch Phillip Melanchthon, der 1521 mit seinen „*Loci communes*“ die erste Formulierung der lutherischen Lehre schaffte und 1530 mit dem „Augsburger Bekenntnis“ die lehrmäßige Grundlage der lutherischen Kirche schuf.

Seit 1514 war Luther nicht nur Theologieprofessor an der Universität, sondern auch Prediger in der Wittenberger Stadtkirche. Dabei stieß er sich aus seelsorglichen Beweggründen daran, dass viele Menschen sich die Vergebung ihrer Sünden erkaufen wollten (Ablass). Seine Bedenken gegen diese Praxis fasste er schließlich in seinen berühmt gewordenen 95 Thesen zusammen. Dieses Thema bewog wenig später Luther auch zu seinem bedeutenden „Sermon von den guten Werken“ (1520), eine erste evangelische Ethik, in der er den Glauben als Wurzel aller wahren guten Werke aufwies. Die Kurie reagierte auf den vermeintlichen Ketzer rasch: 1518 wurde der Ketzerprozess eröffnet.

In den drei reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 formulierte Luther seine religiösen Ansichten: „An den christlichen Adel deutscher Nation“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Innerlich trennte er sich in jenen Jahren zunehmend von Rom, wenngleich nicht von der Vorstellung einer gemeinsamen (katholischen) Kirche.

Der Ketzerprozess gipfelte in der Bannandrohungsbulle. Luther reagierte darauf demonstrativ, indem er die Bannandrohungsbulle im Dezember 1520 gemeinsam mit dem Kirchengesetz und Schriften seiner Gegner öffentlich verbrannte. Dieses Verhalten stellte den endgültigen und unwiderruflichen Bruch mit Rom dar. Der Papst verhängte daraufhin im Jänner 1521 den Bannfluch über Luther, der im selben Jahr am Reichstag zu Worms durch die Reichsacht politisch umgesetzt wurde.

Auf dem Rückweg von Worms nach Wittenberg ließ Kurfürst Friedrich der Weise Luther zu dessen Schutz jedoch auf die Wartburg bei Eisenach entführen. Hier übersetzte Luther das Neue Testament in eine deutsche Alltagssprache. Das später noch von Melanchthon und anderen Spezialisten bearbeitete Werk erschien 1522 im Druck. Dieses so genannte „Septembertestament“ fand reißenden Absatz und wurde zum Volksbuch; es stellt damit auch einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer einheitlichen deutschen Schriftsprache dar. Es folgen später erst Teile des Alten Testaments, 1534 erscheint die Gesamtausgabe der Bibel in deutscher Sprache.

In weiterer Folge ging es Luther vordringlich um den Aufbau eines evangelischen Kirchenwesens. Luther und seine Mitarbeiter gingen

dabei von der Überzeugung aus, dass dies nur ohne Blutvergießen geschehen dürfe, weshalb auf die Schirmherrschaft der Fürsten und Reichsstände gehofft wurde. Daraus erklärt sich umgekehrt auch die distanzierte Stellung Luthers gegenüber dem Bauernaufstand.

Gewissermaßen als Kontrapunkt zu den Wirrnissen rund um die Bauernkriege und den Fortgang der Reformation heiratete Luther Mitte 1525 die 1523 aus dem Kloster entflohene Nonne Katharina von Bora. Mit ihr hatte er sechs Kinder.

Mit der Augsburger Konfession (*Confessio Augustana*, CA) 1530 waren auch die theologischen Linien des Luthertums gelegt, auf deren Basis die weitere kirchliche Ausgestaltung geschah.

In seinen letzten Lebensjahren hatte Luther zunehmend mit körperlichen Leiden zu kämpfen. Am 18. Februar 1546 verstarb er auf einer diplomatischen Reise in seiner Geburtsstadt Eisleben und wurde in der Schlosskirche zu Wittenberg beigesetzt.

4.2. Die Politisierung der religiösen Auseinandersetzung

Auffällig ist die Vernetzung der religiösen mit politischen Fragestellungen: Luthers erster Landesherr, Friedrich der Weise (1463–1525), wirkte als Förderer Luthers. Zunehmend wurde die Frage um die Konfessionszugehörigkeit der jeweiligen Fürstentümer ein Teil der Frage um die Libertät der Fürsten gegenüber dem Kaiser. Der Kaiser sah sich durch die lutherfreundliche Stimmung im Land und durch den Einfluss wichtiger Fürsten, die hofften, durch Luther den Einfluss des Papstes auf die Reichspolitik zu schwächen, gezwungen, ein Stück weit auf Luther zuzugehen.

Zu einem Prüfstein der jungen Reformation wurden die Unruhen der zwanziger Jahre, die mit Bilderstürmen begannen und schließlich in den Bauernkrieg mündeten. Während Luther auf der Wartburg war, versuchte der radikale Flügel der Reformation unter Andreas Karlstadt durch einen Bildersturm und Zwangsmaßnahmen die Gesellschaft umzugestalten. Luther konnte diesen Bestrebungen durch sein Einschreiten Einhalt gebieten.

Zu einem regelrechten Bruch kam es jedoch durch den Bauernkrieg (1525). Die Argumentation Luthers in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520), dass „ein Christenmensch [...] ein Herr über alle Dinge und niemandem untertan“ sei, sowie seine Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche waren entscheidende Auslöser für das Aufbegehren der dörflichen Bevölkerung: Nun war es auch den einfachen Leuten möglich, die mit dem „Willen Gottes“ gerechtfertigten Ansprüche von Adel und Klerus selbstverantwortlich und mündig zu hinterfragen. Für die eigene erbärmliche Lage fanden die Bauern keine biblische Begründung und stellten fest, dass die Einschränkung des alten Rechts durch die Grundherren dem göttlichen Recht widerspricht.

Trotzdem distanzierte sich Luther deutlich vom Bauernkrieg. Er hatte schon 1521 zwischen weltlichem und geistlichem Bereich genau unterschieden, außerdem war er – anders als Thomas Müntzer – von der Überzeugung getragen, dass eine Verbesserung nur im Rahmen einer geordneten Entwicklung und eines sozialen Friedens stattfinden kann; Garant dieser Ordnung ist in seinem Gedankengebäude die Obrigkeit. Von der Obrigkeit trotzdem zunehmend für die Geschehnisse im Bauernkrieg verantwortlich gemacht, distanzierte er sich scharf von den Aufständischen und schrieb „wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern“ (1525).

Durch die komplexe politische Lage im Deutschen Reich war es unmöglich, den Beschluss des Wormser Reichstages durchzuführen. So konnten Luther und seine Mitarbeiter darangehen, durch Schriften und Predigten seine Lehren praktisch umzusetzen. In der Schrift „Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist“ (1523) formulierte Luther die Grundlagen seiner politischen Ethik.

4.3. Differenzierung des mittelalterlichen Weltbildes

Zu einem wichtigen Meilenstein in der Entwicklung hin zu einem evangelischen Kirchentum wurde die Augsburgische Konfession (*Confessio Augustana*, CA), die – von Melanchthon verfasst – dem Kaiser durch die Reichsstände am Augsburger Reichstag 1530 vorgelegt wurde. Die CA, bis heute die grundlegende Bekenntnisschrift der

lutherischen Kirche, leitete die neuzeitliche Differenzierung der mittelalterlichen Universalkirche ein. In diesem auch als Konfessionalisierung bezeichneten Prozess entwickelte sich 1530 die evangelische, im Zuge des Trienter Konzils (1545–1563) die römisch-katholische Kirche.

Hand in Hand mit dem kirchlichen Differenzierungsprozess ging ein politischer einher, der die Vorstellung Karls V. von einer Universalmonarchie massiv in Frage stellte, worin ein wesentlicher Grund für die Gegnerschaft Karls V. gegenüber den protestantischen Fürsten lag.

Hand in Hand mit der Konfessionalisierung innerhalb der westlichen Kirche ging die Politisierung der konfessionellen Standpunkte im Deutschen Reich. Als Reaktion auf die Bestätigung des Wormser Ediktes durch den Reichstag zu Augsburg (1530) gründeten die evangelischen Reichsstände 1531 den Schmalkaldischen Bund. Nach anfänglichen Erfolgen in der Arbeit des Bundes gelang es dem Kaiser jedoch, wichtige Verbündete zu finden und den Bund zu lähmen. In den letzten Monaten vor dem Tod Luthers begann sich jedoch schon eine politische Krise des Protestantismus abzuzeichnen. So schlug Kaiser Karl V. im Schmalkaldischen Krieg (1546/47) die protestantischen Fürsten.

Der scheinbar kaisertreue Moritz von Sachsen wechselte jedoch in Anbetracht der Behandlung deutscher Fürsten durch den Kaiser auf die Seite der Protestanten, die nun 1552 mit dem Passauer Vertrag zu einem ersten, 1555 mit dem Augsburger Religionsfrieden einen weiteren Erfolg verbuchen können. Die Bestimmungen des Religionsfriedens erlaubten den Fürsten, in „ihren“ Ländern die Reformation nach ihrem Ermessen durchzusetzen – die Untertanen mussten sich dieser Entscheidung beugen (*Cuius regio, eius religio*).

4.4. Die Zwei-Reiche-Lehre

Eine systematische Behandlung der Gesellschaft wurde mit der Zwei-Reiche-Lehre vorgelegt. Der Begriff „Staat“ (vor allem in Abgrenzung von „Kirche“) war damals noch nicht üblich; es wurde von „Obrigkeit“ oder „weltlichem Regiment“ gesprochen.

Hinter der Ausbildung der Zwei-Reiche-Lehre durch Luther steht seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die ihm zur Grundformel theologischen Verstehens wird. Für die Reformatoren war es selbstverständlich, dass trotz aller Differenzierungsprozesse die gesamte Welt unter Gottes Herrschaft steht. Schon allein aus dem folgt für die Reformatoren, dass – auch unter Bezug auf Röm. 13 – die Obrigkeit von Gott mit bestimmten Aufgaben eingesetzt ist.

Auf die Funktionen der Obrigkeit, modern ausgedrückt auf Ziel und Aufgabe des Staates, kommen die Reformatoren vor allem dort zu sprechen, wo es sich um das Verhältnis von „Staat“ und „Kirche“ handelt, die für die Reformatoren einander nie als zwei verschiedenartige, gegeneinander von Haus aus selbständige Institutionen gegenüberstehen. „Kirche“ und „Staat“ sind für die Reformatoren „Ordnungen“ (*ordinationes*), „Verwaltungen“ (*administrationes*), zwei „Regimente“, zwei „Reiche“, zwei „Gewalten“ (*potestates*), zwei „Schwerter“. Es handelt sich also für die Reformatoren nicht um das Verhältnis zweier Gemeinwesen zueinander, denn es gibt nur ein Gemeinwesen und das entspricht der Christenheit bzw. dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Nach Luthers Verständnis der zwei Reiche gilt der Begriff „Obrigkeit“ nur für das weltliche, nicht für das geistliche Reich (die Kirche).

Innerhalb dieses Gemeinwesens differenzieren die Reformatoren jedoch zwischen zwei „Regimenten“ bzw. „Reichen“: eines zur Rechten Gottes, das geistliche Regiment oder Reich, und eines zur Linken Gottes, das weltliche Regiment oder Reich. Beide haben die Aufgabe, die Gesellschaft zu regieren, aber mit verschiedenen Zielen und damit mit verschiedener Gewalt.

Im Reich zur Rechten – nicht zu verwechseln und keineswegs gleichzusetzen mit der Institution „Kirche“, sondern mit der „unsichtbaren Kirche“ – herrscht Christus durch Wort und Sakrament, hier gilt die Bergpredigt (Mt. 5), hier besteht Gleichheit zwischen allen Gliedern, wird Gnade und Vergebung geübt und tut der Christ Gutes in freier Spontaneität. Gott bzw. Christus regiert in ihm durch keinerlei Gesetz.

Im Reich zur Linken herrscht nicht Christus, sondern der Kaiser und zwar mit dem Schwert, wird gestraft und gilt keinerlei Gnadenordnung,

sondern nur die Ordnung des Rechts. So stark Luther die beiden Reiche in Gegensatz zueinander stellen kann, so viele Beziehungen zwischen ihnen stellt er heraus. Sie sind beide in Gott eins, der der Herr beider Reiche ist.

Durch die Unterscheidung der beiden Reiche kann Luther jedoch, abweichend von der mittelalterlichen Tradition, die Eigenständigkeit des Politischen am nichtchristlichen Staat exemplifizieren und zugleich einer minderen ethischen Einschätzung weltlicher Obrigkeit entgegen- und für eine saubere Unterscheidung weltlicher und geistlicher Gewalt eintreten. Sahen beispielsweise die Schwärmer in weltlicher Obrigkeit und Bergpredigt einander widersprechende Gesetze, so kann Luther den Christen die Einfügung in, ja die aktive Verantwortung für die „*politia*“ als Werk der Liebe und des Gottesdienstes zur Pflicht machen. Die Bergpredigt gilt uneingeschränkt für jeden Christen, sofern es um ihn selbst geht, jedoch nicht für ihn als Funktionsträger in Verantwortung für andere. In beidem geht es um die Liebe, die das jeweils Vernünftige tut und im Unrechtleiden wie im Unrechtwehren gemäß den beiden Regierungsweisen Gottes der Welt gerecht wird.

Der Christ ist nach Luther Bürger beider Reiche; das gilt auch für den Kaiser und die Landesfürsten, die die Herrschaft zur Linken innehaben. Zwar kennt Luther kein *Corpus Christianum* im Sinne einer geistlich-weltlichen Einheit des christlichen Abendlandes mehr, aber an der Spitze der deutschen Territorien möchte er jedenfalls fromme und christliche Fürsten sehen. Ihre Herrschaft als Regenten des Reiches zur Linken findet ihre scharfe Grenze allerdings im Reich zur Rechten, dessen ungehinderte Ausbreitung sie gewährleisten – oder zumindest nicht behindern – dürfen. Der Christ ist im Konfliktfall dem Reich zur Rechten jedenfalls mehr verpflichtet als dem Reich zur Linken.

Diese systemische Trennung zwischen „Evangelium“ und „Welt“ führte auch zu Luthers Rat an den Hochmeister des deutschen Ritterordens, Albrecht von Brandenburg, den Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum umzuwandeln. Dieser Rat war nicht politisch begründet, sondern wollte dem geistlich-weltlichen Zwittergebilde des Ordens ein Ende machen („An die Herren Deutschs Ordens“, 1523).

Die politische Ethik der lutherischen Reformation fußt auf diesem Denksystem: Das Reich der Welt hat nach diesem Gedankenbau eine Eigen-gesetzlichkeit mit eigenen, „weltlichen“ Werten, die sich von denen des Evangeliums unterscheiden.

Aber obwohl im Reich der Welt eine eigene Gesetzlichkeit herrscht, darf diese jedoch den Werten, die im Reich der Rechten gelten, nicht widersprechen. Will es darüber hinaus eine christliche Ethik sein, dann gehört sie gewissermaßen – wie der Christ auch – zu beiden Bereichen; es geht einer christlichen Ethik also um die Konkretisierung christlicher Ideale in den Gesetzmäßigkeiten der Welt.

4.5. Die Aufgaben der Obrigkeit

Die Aufgaben der Obrigkeit erfolgen aus der Zwei-Reiche-Lehre, indem sie auch nach der Begründung einer Obrigkeit fragt. In den ersten Jahren der Reformation setzte Luther seine Hoffnung zur Erneuerung der Kirche auf die Landesfürsten, nachdem sich erwiesen hatte, dass die Amtskirche dazu nicht in dem von Luther erwünschten Ausmaße bereit war. „An den christlichen Adel deutscher Nation“ – so der Titel einer Schrift aus dem Jahre 1520 – richtete er seine Anliegen. In diesem Ansatz fußt auch das Landesherrliche Kirchenregiment, das sich in weiterer Folge entwickelte, nach dem der Landesherr gleichzeitig auch Schirm- und Oberherr der Kirche ist.

Das Vorgehen Herzog Georgs von Sachsen u.a. gegen seine Bibelübersetzung und andere Verfolgungen zwangen Luther jedoch zur Besinnung über die Frage „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523). Er schärfte darin die neutestamentliche und augustinische Unterscheidung der zwei Reiche von neuem ein und forderte Gehorsam in weltlichen und gegebenenfalls Ungehorsam in Glaubens- und Gewissensfragen (Zwei-Reiche-Lehre). Zugleich wies er dem einzelnen Christen, indem er zwischen dem Handeln für sich und für andere unterschied, den Weg zu einer verantwortlichen, in beiden Fällen in der Liebe wurzelnden Handhabung des Rechts und der staatlichen Ämter.

Luthers positive Stellungnahme gegenüber der Obrigkeit basiert jedoch vor allem auf seinen Erfahrungen in den sozialen Auseinandersetzungen der Frühen Neuzeit. Luther kam zum Ergebnis, dass die Aufgabe der Obrigkeit das Einschreiten gegen die Auflösung der kirchlichen und – wegen der Ablehnung des Staatsdienstes – auch der bürgerlichen Ordnung mit all ihren negativen Auswirkungen sei. Im äußersten Falle erklärte er, einem Gutachten Melanchthons über die Täufer zustimmend (1531), sogar die Todesstrafe für zulässig. Für ihn fiel das Wirken der Täufer nicht nur in den Bereich der Irrlehre, sondern des Aufruhrs. Die Erfahrungen mit dem Täuferreich zu Münster (1534/35) bestätigten ihn in dieser Beurteilung.

Der Landesherr wird bei Luther zum – um mit einem Schlagwort der Aufklärung zu sprechen – „Ersten Diener des Staates“, der zur Dienstleistung an seinen ihm anvertrauten Menschen in christlicher Verpflichtung angehalten wird.

Es ist dabei die Aufgabe der Obrigkeit, das „Schwertamt“ zu führen, d.h. im Reich der Welt mit Gesetz und (weltlicher) Gewalt die Konkretisierung der Werte des Evangeliums zu ermöglichen, d.h. Unrecht zu verhindern, Straftaten zu ahnden und ansonsten alles zu tun, um eine gedeihliche Entwicklung eines Landes zu fördern; Luther fasst dies in den Begriff der „Ordnung“. In diesem Sinne – und nicht auf Grund einer konkreten Politik – ist die Obrigkeit gottgewollt.

4.6. Militäretische Konsequenzen

Luther hat den Verteidigungskrieg, soweit nicht erkennbares Unrecht des Landesherrn vorliegt, bejaht und forderte deshalb in mehreren Schriften 1528/29 den gemeinsamen, vom Glaubenszwiespalt unabhängigen Abwehrkampf gegen die Türken, der aber nicht als Kreuzzug im Namen Christi zu führen sei. Luther ging sogar so weit, in extremen Fällen eine Verteidigungspflicht zu erklären (Packschen Händel, 1528), lehnte aber jegliche Angriffspläne ab.

In der „Warnung an seine lieben Deutschen“ (1531) prangerte er jeden Krieg zur Ausrottung des Evangeliums als Frevel gegen Gott an. In dem Chaos, das dadurch kommen werde, gestand er ein Notwehrrecht zu.

Von den Juristen belehrt, dass ein Widerstand gegen den Kaiser im positiven Recht vorgesehen sei, war Luther bereit, die rechtliche Frage dem Gewissen zu überantworten (Gutachten 1530), mahnte aber weiterhin, das Vertrauen nicht auf Waffen, sondern auf Gott zu setzen.

Mit der Verantwortbarkeit eines Kriegs hängt die Frage zusammen, „ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“, wie der Titel einer Schrift Luthers aus dem Jahre 1526 lautet. Als jemand, der im Auftrage der rechtmäßigen – und gottgewollten – Obrigkeit handelt, ist diese Frage durchwegs positiv zu beantworten. Luther ordnet den Stand des Soldaten selbstverständlich in die Reihe der weltlichen Berufstände ein. Luther kann sogar die Aussage treffen, dass Krieg ein Liebeswerk ist, wobei er in diesem Zusammenhang klar von einem defensiven Krieg ausgeht, einem Krieg, der die Schutzaufgabe der Obrigkeit wahrnimmt. – Luthers Gedanken stehen hier ganz in der Tradition der Lehre vom „gerechten Krieg“.

Eng mit dieser Fragestellung hängt jene um die Verantwortbarkeit eines Tyrannenmordes zusammen. Luther stellt dazu eindeutig fest, dass Obrigkeit – sei es auch eine tyrannische – von Gott gesetzt ist. Hoffnung baut Luther allein auf Gottes Einwirken. Luther unterscheidet sich hier deutlich von der Schweizer Reformation.

Demgegenüber vertritt er aber ganz vehement ein Widerstandsrecht, ja sogar eine Widerstandspflicht gegenüber allen jenen, die den sozialen Frieden (die „Ordnung“) gefährden, wie beispielsweise gegenüber Räubern oder Dieben.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Martin Luther: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei

„Aufs Erste müssen wir das weltliche Recht und Schwert gut begründen, dass nicht jemand daran zweifle, es sei durch Gottes Willen und Ordnung in der Welt. Die Sprüche aber, die sie begründen, sind diese: Röm. 13, 1-2: »Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der

widerstrebt Gottes Ordnung; die aber widerstreben, werden über sich ein Urteil empfangen«, ferner 1. Petr. 2, 13–14: »Seid untertan aller menschlichen Ordnung, es sei dem König, als dem Obersten, oder den Statthaltern, als die von ihm gesandt sind zur Strafe für die Übeltäter und zu Lobe den Rechtschaffenen.« [...]

Aufs Zweite: Dagegen spricht nun mächtig, was Christus Mt. 5, 38–41 sagt: »Ihr habt gehört, dass da gesagt ist: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘. Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar. Und wenn jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel. Und wenn dich jemand nötigt eine Meile, so gehe mit ihm zwei« usw. [...]; ferner Mt. 5, 44: »Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen«, sowie 1. Petr. 3, 9: »Vergeltet nicht Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort« usw. Diese und dergleichen Sprüche scheinen jedenfalls deutlich zu sagen, dass die Christen im Neuen Testament kein weltliches Schwert haben sollten. [...]

Aufs dritte: Hier müssen wir Adams Kinder und alle Menschen in zwei Teile teilen: die ersten zum Reich Gottes, die andern zum Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle Rechtgläubigen in Christus und unter Christus. Denn Christus ist der König und Herr im Reich Gottes [...]. Und er ist auch dazu gekommen, dass er das Reich Gottes anfinde und in der Welt aufrichtete. [...]

Nun siehe, diese Menschen bedürfen keines weltlichen Schwerts noch Rechts. Und wenn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder von Nutzen. Denn wozu sollts ihnen dienen? Dieweil sie den heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, dass sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gerne und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod. Wo nichts als Unrechtleiden und nichts als Rechttun ist, da ist kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht noch Schwert nötig. Deshalb ists unmöglich, dass unter den Christen weltlich Schwert und Recht zu schaffen finden sollte, sintemal sie viel mehr von selbst tun, als alle Rechte und Lehre fordern könnten.

Gleichwie Paulus 1. Tim. 1, 9 sagt: »Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern den Ungerechten.«

Warum das? Deshalb, weil der Gerechte von sich selbst aus alles und mehr tut, als alle Rechte fordern. Aber die Ungerechten tun nichts Rechtes, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwingt und dringt, recht zu tun. Ein guter Baum bedarf keiner Lehre noch Rechtsvorschriften, dass er gute Früchte trage, sondern seine Natur ergibt, dass er ohne alles Recht und Lehre trägt, wie seine Art ist. [...]

So sagst du denn: Warum hat denn Gott allen Menschen so viele Gesetze gegeben und lehrt Christus im Evangelium auch viel zu tun? [...] 1. Tim. 1, 9 sagt Paulus, das Gesetz sei um der Ungerechten willen gegeben, das ist, dass diejenigen, die nicht Christen sind, durchs Gesetz äußerlich von bösen Taten abgehalten werden [...].

Denn sintemal wenige glauben und der kleinere Teil sich nach christlicher Art hält, dass er dem Übel nicht widerstrebe, ja dass er nicht selbst Übel tue, hat Gott denselben außer dem christlichen Stand und Gottes Reich ein anderes Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen, so dass sie, wenn sie gleich gerne wollten, ihre Bosheit doch nicht tun können, und wenn sie es tun, dass sie es doch nicht ohne Furcht, noch mit Friede und Glück tun können. [Das geschieht] ebenso wie man ein wildes, böses Tier mit Ketten und Banden fesselt, dass es nicht nach seiner Art beißen noch reißen kann, obwohl es gerne wollte, während ein zahmes, kirres Tier dessen doch nicht bedarf, sondern ohne Ketten und Bande dennoch unschädlich ist.

Denn wo das nicht wäre, sintemal alle Welt böse und unter Tausenden kaum ein rechter Christ ist, würde eines das andere fressen, dass niemand Weib und Kind aufziehen, sich nähren und Gott dienen könnte, wodurch die Welt wüste würde. Deshalb hat Gott die zwei Regimente verordnet: das geistliche, welches durch den heiligen Geist Christen und fromme Leute macht, unter Christus, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, dass sie gegen ihren Willen äußerlich Friede halten und still sein müssen. So deutet Paulus das weltliche Schwert Röm. 13, 3 und sagt, es sei nicht für die guten, sondern für die bösen Werke zu fürchten. Und Petrus sagt (1. Petr. 2, 14), es sei zur Strafe für die Übeltäter gegeben.“ (*Luther Werke, WA 11, 246–280*)

Philipp Melanchthon: Die Aufgabe der Obrigkeit. Loci communes

a) Die vier Regeln der *Loci theologici, tertia aetas*

„Erste Regel. Gleichwie das Evangelium die arithmetische oder die architektonische oder die medizinische Kunst nicht abschafft und nicht missbilligt, also schafft es auch den Hausstand und den Regierstand (*oeconomicum et politicum ordinem*) nicht ab und missbilligt sie nicht, sondern befiehlt vielmehr zu erkennen, dass solche Dinge Gottes Gaben seien, deren dies leibliche Leben nicht entbehren kann. [...]

Zweite Regel. Es ist den Christen erlaubt, die Werke der Haushaltung und des Regiments (*oeconomica et politica opera*) zu tun, und ist vonnöten, dass sie gemäß ihrer Berufung in solchen Ämtern dem bürgerlichen Leben dienen. Und wo die Frommen sie ausüben, um Gott zu gehorchen, da gefallen solche Ämter Gott und sind ein Gottesdienst (*cultus dei*) [...]. Darum tut ein Christ recht und fromm, wenn er gemäß seiner Berufung obrigkeitlich Amt führt, Gericht hält, Krieg führt, die Schuldigen vor Gericht verklagt, das Urteil spricht und an den gerecht Verurteilten die rechtmäßige Strafe (*legitimo supplicio*) vollstreckt. [...]

Dritte Regel. Das Evangelium befiehlt uns, dass wir den gegenwärtigen Obrigkeiten und Gesetzen, welche jedoch nicht streiten mit den Gesetz der Natur, gehorchen [...]

Vierte Regel. Die Lehre des Evangeliums gebietet also streng vom Gehorsam, daß sie bestätigt, es sei Todsünde, den Befehlen rechtmäßiger Obrigkeit nicht zu gehorchen, doch sofern sie nicht befehlen, wider Gottes Gebote zu tun. [...]“ (*Corpus Reformatorum, 21, 1000.1004.1007*)

b) Die Pflichten der weltlichen Obrigkeit. *Loci, tertia aetas*

„Aristoteles hat die Definition der Obrigkeit gar fein gelehrt mit wenigen Worten, welche doch ausgewickelt eine überaus reichliche Lehre geben: Die Obrigkeit ist der Wächter des Gesetzes. Wenn du fragst, welches die Ämter (*officia*) der Obrigkeiten seien, so bedenke diese Definition und male dir vor die Obrigkeit, welcher die zwei Tafeln des Gesetzes des Moses am Halse hangen. Solcher beider Tafeln Wächter soll der Oberherr sein, soweit es die äußerliche Zucht anlangt. Denn sie sind die höchsten Gesetze, aus denen alle anderen ehrbaren Gesetze [...] gleich als aus den Quellen fließen.

Dieweil also die Obrigkeit Hüterin der Gesetze ist, gehorche sie ihnen selbst und zwingt andere, ihnen zu gehorchen, und verteidige gewaltiglich die Autorität der Gesetze. Denn darum ist sie von Gott mit dem Schwerte gewappnet. Und dass der Unterschied zwischen kirchlichem und weltlichem Regiment verstanden werde und zugleich ihre Ämter (*officia*) ersehen werden, lehre ich diese Definition der weltlichen Obrigkeit: Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, welche die ehrbare äußere Zucht ihres Kreises (*coetus*) und den Frieden hütet und die Übertreter mit rechtmäßigen Leibesstrafen hindert und straft [...]

Wenn ich aber sage, die Obrigkeit sei Hüterin der Zucht, so verstehe du, dass die beiden Tafeln des Dekalogs [...] zuerst der Ehre Gottes dienen, soweit es die äußeren Sitten (*externas mores*) anlangt. [...] Deshalb sollen die Könige, Fürsten und Obrigkeiten auch heute auf die Kirchen sehen und sorgen, dass diese recht gelehrt werden, auf dass die Herzen der Menschen geneigt werden zur wahren Anrufung Gottes und zu anderen Pflichten der Frömmigkeit.“ (*Corpus Reformatorum*, 21, 1011ff)

Martin Luther: Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung

„Denn Aufruhr hat keine Vernunft und geht gemeiniglich mehr über die Unschuldigen als über die Schuldigen. Darum ist auch kein Aufruhr recht, wie rechte Sache er immer haben mag, und folgt allezeit mehr Schadens als Besserung daraus [...]. Deshalb ist die Obrigkeit und das Schwert eingesetzt, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, dass Aufruhr verhütet werde, wie Paulus sagt (Röm. 13, 1 ff.) und 1. Petr. 2, 13 f. Aber wenn »Herr *Omnes*« aufsteht [d.h. Revolution und Aufruhr], der vermag solch Unterscheiden der Bösen und Frommen weder zu treffen noch zu halten, schlägt in den Haufen, wie es trifft, und es kann nicht ohne großes gräuliches Unrecht zugehen.

Darum habe acht auf die Obrigkeit. Solange die nicht zugreift und befiehlt, so halte du stille mit Hand, Mund und Herz, und kümmere dich um nichts. Kannst du aber die Obrigkeit bewegen, dass sie angreife und befehle, so magst du es tun. Will sie nicht, so sollst du auch nicht wollen. Fährst du aber fort, so bist du schon ungerecht und viel ärger als die Gegenseite. Ich halte und wills allezeit halten mit dem Teil, der Auf-

ruhr leidet, wie ungerechte Sache er immer habe, und entgegen sein dem Teil, der Aufruhr macht, wie rechte Sache er immer habe: deshalb, weil Aufruhr nicht ohne unschuldiges Blut (Vergießen) oder Schaden vor sich gehen kann. [... Deshalb] ist Aufruhr von Gott verboten [...].“ (*Luther Werke, WA 8, 676-687*)

Martin Luther: Ob Kriegersleute auch in seligem Stande sein können

„ [...] wenn ich dem Kriegersamt zusehe: wie es die Bösen strafft, die Unrecht haben tötet und solchen Jammer anrichtet, scheint es ein gar unchristlich Werk zu sein und ganz und gar gegen die christliche Liebe. Sehe ich aber an, wie es die Frommen schützt, Weib und Kind, Haus und Hof, Gut und Ehr und Friede damit erhält und bewahrt, so findet sich, wie köstlich und göttlich das Werk ist [...]. Denn wo das Schwert nicht wehrte und Frieden hielte, so müsste alles durch Unfrieden verderben, was in der Welt ist. Deshalb ist ein solcher Krieg nichts anders als ein kleiner kurzer Unfriede, der einem ewigen unermesslichen Unfrieden wehrt, ein kleines Unglück, das einem großen Unglück wehrt.

Dass man nun viel schreibt und sagt, welch eine große Plage Krieg sei, das ist alles wahr. Aber man sollte auch daneben ansehen, wievielmals größer die Plage ist, der man mit Kriegführen wehrt.

Solches zu bestätigen, haben wir den größten Prediger und Lehrer nächst Christus, nämlich Johannes den Täufer, welcher Lk. 3, 14, als die Kriegsknechte zu ihm kamen und fragten, was sie tun sollten, ihr Amt nicht verdammt, sie auch nicht davon abstehen hieß, sondern es vielmehr bestätigte und sagte: »Tut niemand Gewalt noch Unrecht und lasset euch genügen an eurem Solde«. [...]

Und bedenke du selbst: wenn man das eine zugäbe, dass Kriegführen an sich unrecht wäre, so würden wir danach auch alles andere zugeben und unrecht sein lassen müssen. Denn wenn das Schwert beim Streiten ein unrecht Ding wäre, so würde es auch unrecht sein, wenn es die Übeltäter strafft oder Frieden erhält. Und kurzum, alle seine Werke würden unrecht sein müssen. Denn was ist rechtes Kriegführen anders, als die Übeltäter strafen und Frieden erhalten? Wenn man einen Dieb, Mörder oder Ehebrecher strafft, das ist eine Strafe über einen einzelnen Übeltäter. Wenn man aber recht Krieg führt, so strafft man einen ganzen großen Haufen Übeltäter auf einmal, die so großen Schaden tun, wie groß der Haufe ist.

Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht. Und es ist billig, dass der geschlagen oder doch zuletzt gestraft werde, der zuerst das Messer zückt; [...]

So sei in diesem Stücke das erste, dass Kriegführen nicht recht ist, ob es schon von Gleichem gegen einen Gleichen gilt. Es sei denn, dass es solchen Grund und solch Gewissen habe, dass man da sagen könne: Mein Nachbar zwingt und nötigt mich Krieg zu führen, ich wollts lieber sein lassen, auf dass der Krieg nicht allein Krieg, sondern auch pflichtmäßiger Schutz und Notwehr heißen könne. Denn man muss den Krieg unterscheiden: etlicher wird angefangen aus Lust und freiem Willen, ehe denn ein anderer angreift, etlicher aber wird einem aus Not und Zwang aufgedrungen, nachdem er von einem andern angegriffen ist. Der erste mag wohl ein mutwilliger Krieg, der andere ein Notkrieg heißen. Der erste ist des Teufels, dem gebe Gott kein Glück. Der andere ist ein menschliches Unglück, dem helfe Gott. Darum lasst euch sagen, ihr lieben Herren: Hütet euch vor Krieg, es sei denn, dass ihr euch wehren und schützen müsst, und euer auferlegtes Amt euch Krieg zu führen zwingt. Alsdann so lassts gehen und hauet drein, seid dann Männer und erweist euern Harnisch.“ (*Luther Werke, WA 19, 623-662*)

Augsburger Bekenntnis: Von der Polizei [Staatsordnung] und dem weltlichen Regiment

„Von der Polizei [Staatsordnung] und dem weltlichen Regiment wird gelehrt, dass alle Obrigkeit in der Welt und geordnetes Regiment und Gesetze gute Ordnung sind, die von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und dass Christen ohne Sünde in Obrigkeit, Fürsten- und Richteramt tätig sein können, nach kaiserlichen und anderen geltenden Rechten Urteile und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert bestrafen, rechtmäßig Kriege führen, in ihnen mitstreiten, kaufen und verkaufen, auferlegte Eide leisten, Eigentum haben, eine Ehe eingehen können usw.

Hiermit werden die verdammt, die lehren, dass das oben Angezeigte unchristlich sei. Auch werden diejenigen verdammt, die lehren, dass es christliche Vollkommenheit sei, Haus und Hof, Weib und Kind leiblich zu verlassen und dies alles aufzugeben, wo doch allein das die rechte Vollkommenheit ist: rechte Furcht Gottes und rechter Glaube an Gott. Denn das Evangelium lehrt nicht ein äußerliches, zeitliches, sondern ein

innerliches, ewiges Wesen und die Gerechtigkeit des Herzens; und es stößt nicht das weltliche Regiment, die Polizei [Staatsordnung] und den Ehestand um, sondern will, dass man dies alles als wahrhaftige Gottesordnung erhalte und in diesen Ständen christliche Liebe und rechte, gute Werke, jeder in seinem Beruf, erweise. Deshalb sind es die Christen schuldig, der Obrigkeit untertan und ihren Geboten und Gesetzen gehorsam zu sein in allem, was ohne Sünde geschehen kann. Wenn aber der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht befolgt werden kann, soll man Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (*Confessio Augustana*, Art. 16)

Literaturhinweise

- Bornkamm, Heinrich: Luthers geistige Welt, 2. Auflage, Gütersloh 1953
- Bornkamm, Heinrich: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie; in: H.-H. Schrey (Hrsg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen (Wege der Forschung 107), Darmstadt 1969, S. 165–195
- Brecht, Martin: Martin Luther, 3 Bde., Stuttgart 1981–1987
- Duchrow, Ulrich (Hrsg.): Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert (Studien zur evangelischen Ethik 13), Gütersloh 1977
- Greyerz, Kaspar von: Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2001
- Kunst, Hermann: Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung, Stuttgart 1968
- Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe = WA], Abt. 1-4: Red. P. Pietsch/K. Drescher/G. Bebermeyer [u.a.], 1. Abt.: Schriften, Bd. 1-61 [WA], Weimar 1883ff., 2. Abt.: Briefwechsel, Bd. 1-18 [WA.B], Weimar 1930ff
- Luther, Martin: Gesammelte Werke, hrsg. von K. Aland (Vandenhoeck & Ruprecht, Digitale Bibliothek 63), Berlin 2002

- Melanchthon, Philipp: *Philippi Melantonis Opera quae supersunt omnia*, hrsg. von K. G. Bretschneider/H. E. Bindseil, 28 Bd. (Corpus Reformatorum [C.R.], 1-28], New York 1963
- Münkler, Herfried: Politisches Denken in der Zeit der Reformation; in: I. Fetscher/H. Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2: Mittelalter. Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München 1993, S. 615–683
- Rieker, Karl: *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Leipzig 1893
- Scribner, Robert William: *Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800*, hrsg. von L. Roper, Göttingen 2002
- Strohm, Theodor: *Luthers Wirtschafts- und Sozialethik*; in: H. Junghans (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, 2 Bde., Berlin 1983, S. 205–223 u. S. 787–792
- Trauner, Karl-Reinhart: *Identität in der Frühen Neuzeit. Die Autobiographie des Bartholomäus Sastrow (Geschichte in der Epoche Karls V., 3)*, Münster 2004
- Troeltsch, Ernst: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: *Historische Zeitschrift* 97 (1906), S. 1–66

5. Die Reformation schweizerischer Prägung – Zwingli und Calvin (*Karl-Reinhart Trauner*)

Neben der deutschen (lutherischen) Reformation entstand gleichzeitig eine reformatorische Bewegung in der Schweiz. Die beiden Reformatoren der Schweiz waren Ulrich Zwingli und Johannes Calvin.

5.1. Ulrich Zwingli – Leben und Werk

Ulrich (Huldrych) Zwingli war knapp zwei Monate jünger als Luther. Am 1. Januar 1484 wurde er im Alpendorf Wildhaus in dem heutigen Kanton St. Gallen geboren. Der Onkel, der Dekan war, kümmerte sich um seine Ausbildung zunächst in Basel und später in Bern, wo er in humanistischem Sinne erzogen wurde. Seine Ausbildung vertiefte er auf den Universitäten Wien und Basel. Mit zweiundzwanzig Jahren wurde Zwingli von der Gemeinde zu Glarus zum Pfarrer gewählt. Von hier aus zog er mehrmals als Feldprediger (Militärpfarrer) mit seinen Landsleuten in den Krieg. Er lernte die sittlichen Gefahren und verderblichen Folgen des Reislafens kennen, d.h. der bei den Schweizern herrschenden Sitte, auswärtigen Herrschern Söldnerdienste zu leisten.

Bald schon schloss er sich den Gedanken Martin Luthers an. Bezeichnenderweise war aber seine erste Veröffentlichung im Gegensatz zu Luther mit Fragen äußerlicher Art, politischen Forderungen und mit Fragen der nationalen Ehre erfüllt. Seine Schrift hatte den Erfolg, dass 1522 in Zürich das Reislafen verboten wurde. Im selben Jahr begann auch der offene Kampf auf rein kirchlichem Gebiet.

Mit seinen „67 Schlusssätzen“ (Thesen) brachte Zwingli in Zürich die Reformation zum Durchbruch. Die Neuordnung wurde hier in bezeichnendem Unterschied zu der lutherischen Reformation durchgeführt. Im Herbst des Jahres 1523 kam es zur Durchführung einer viel radikaleren Reform als in Wittenberg. Das Kirchenregiment lag in der Hand des Rats der Stadt, der in Zwinglis Sinn eine strenge Sittenzucht durchführte.

Zunehmend kam es innerhalb der Schweiz auch zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der Reformation und der

römischen Kirche. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen fiel Ulrich Zwingli als Feldprediger (Militärpfarrer) in der Schlacht von Kappel (1531). Als Feldprediger war er mit Helm und Harnisch neben dem Banner mit ausgezogen und hatte Mut zugesprochen.

5.2. Johannes Calvin – Leben und Werk

Johannes Calvin (Jean Cauvin) wurde am 10. April 1509 zu Noyon, einer Kleinstadt in Nordfrankreich, geboren. Der Vater ließ ihn nach dem Tod der Mutter in einer adeligen Familie eine sorgfältige Erziehung zuteil werden. Als bischöflicher Beamter konnte er seinem Sohn kirchliche Pfründe verschaffen, von deren Einkommen er die auf den Priesterstand zielende Ausbildung bestritt. Als der Vater jedoch zuviel Einblick in die kirchlichen Missstände gewonnen hatte, veranlasste er seinen Sohn, der schon die erste priesterliche Weihe empfangen hatte, sich dem Studium der Rechte, das er u.a. in Paris absolvierte, zuzuwenden. Mit neunzehn Jahren erwarb er sich bereits den Doktorhut.

Nach dem Tod des Vaters setzte Calvin in Paris das einst begonnene Studium der Theologie fort. In dieser Zeit lernte er in einem Kreis evangelisch Gesinnter die Schriften Luthers kennen, und wurde bald zum Führer der evangelischen Kreise in Paris. Zum Zeichen des endgültigen Bruches mit Rom gab Calvin 1534 seine Pfründen auf. Daraufhin wurde er zweimal kurz hintereinander als Ketzer verhaftet. Nachdem er das zweite Mal freigekommen war, verließ er das Land und wandte sich nach Basel. Dieser Aufenthalt gab ihm Gelegenheit zu gründlichem Bibelstudium und zur Herausgabe seines Buches „*Instruction et confession de foi*“ (Unterricht in der christlichen Religion/1537). Durch dieses Werk wurde der erst siebenundzwanzigjährige Verfasser in der evangelischen Welt berühmt. In klarer Sprache und strengem Aufbau stellte Calvin die Hauptpunkte evangelischer Glaubenslehre für seine französischen Landsleute dar.

Auf einer Reise durch Genf wurde er 1536 durch den temperamentvollen, aus Südfrankreich stammenden Prediger Wilhelm Farel aufgehalten. Durch Farels Wirksamkeit hatte Genf kurz vorher die Reformation angenommen, zunächst allerdings nur, um die Unabhängigkeit vom Bischof zu erreichen. Farel hatte aber einen sehr schweren

Stand mit seinen Bemühungen und bat deshalb Calvin, ihn zu unterstützen.

Bald übernahm jedoch Calvin die Führung der reformatorischen Bestrebungen in Genf und führte reformatorische Erneuerungen mit großer Strenge durch. Allerdings mochte sich die Mehrzahl der Bürger nicht so strenger Zucht unterwerfen. Die Erbitterung führte schließlich zur Absetzung und Verbannung der beiden unbequemen Prediger Farel und Calvin (1538). Calvin ging nach Straßburg, wo er die deutsche Reformation kennen lernte. Vor allem mit Melanchthon trat Calvin in dauernde Freundschaft.

Nach Calvins Weggang entstanden in Genf mancherlei Wirren. Schließlich bekam die Partei die Oberhand, die in Calvins Rückkehr die Rettung der Stadt sah.kehrte Calvin 1541 nach dreijähriger Abwesenheit auch nur als einfacher Prediger zurück, so war doch in der Tat seine Stellung und Macht bedeutend. Unerbittlich verwirklichte er nun seine Gedanken.

Mit 55 Jahren starb Calvin am 27. Mai 1564. Da Calvin Grabschmuck als Menschenvergottung empfand, verbot er vor seinem Tod ausdrücklich die Aufstellung eines Grabsteins. Seine letzte Ruhestätte geriet dadurch bald in Vergessenheit. Er war der bedeutendste Dogmatiker unter den Reformatoren, seine „*Institutio religionis christianae*“ das geschlossenste systematische Werk, das die Reformation hervorgebracht hat.

5.3. Schweizer Reformation und Organisation des Gemeinwesens

Da beide Reformatoren als Entscheidungsträger in ihren Städten wirkten, konnten sie ihre Ideen weitgehend in die Wirklichkeit umsetzen. Ihre Maßnahmen waren durch strenge Zucht geprägt.

Die Reform bedeutete einen radikalen Bruch mit katholischem Kultus und Verfassung; nichts wurde beibehalten, was sich nicht aus der Bibel begründen ließ. So verschwanden mit der katholischen Messe die Orgel, der Kirchengesang und die Altäre, ferner die Prozessionen, die Reliquien, die Bilder, die Firmung, die letzte Ölung. Das Kirchenregiment, die Ehegesetzgebung, die Sittenzucht wurde in die Hände des

Rats gelegt. Eine Armenordnung wurde geschaffen, das Schulwesen neu geregelt, die Leibeigenschaft wurde in Zürich 1525 beseitigt.

Beim ersten Auftreten Calvins in Genf (1536) mussten alle Bürger ein von Calvin verfasstes Glaubensbekenntnis beschwören. Wer das verweigerte, verlor sein Bürgerrecht und sollte das Gebiet der Stadt verlassen. Damit das Abendmahl nur durch wirkliche Christen gefeiert würde, wollte Calvin strengste Sittenzucht durch erprobte Männer in den einzelnen Stadtteilen durchführen lassen, öffentlicher Tanz wurde verboten, ebenso jegliches Theaterspiel. Wer heimliches Kartenspiel in seinem Hause duldete, musste mit einem Spiel Karten um den Hals am Pranger stehen. Wer den Verboten zuwiderhandelte, wurde ebenso wie alle Sittenlosen vom Abendmahlsempfang ausgeschlossen. Demgegenüber wurden das Schulwesen und die Armenpflege neu geordnet, wofür die Kircheneinnahmen und auch das Vermögen säkularisierter Kirchengüter verwendet wurden.

Calvin hat alle Mühe daran gesetzt, namentlich die innerkirchliche Ordnung gegenüber der obrigkeitlichen Gewalt unabhängig zu machen und damit der Kirche die Möglichkeit geschaffen, auch ohne und gegen den Willen der Staatsgewalt geordnet zu leben (Frankreich, Schottland, Niederlande, Niederrhein).

Durch die „Genfer Kirchenordnung“ errichtete Calvin einen Gottesstaat. Vier Ämter wurden eingerichtet: die Pfarrer, die Lehrer, die Ältesten und die Diakone. Dem aus den Pfarrern und zwölf Ältesten gebildeten Konsistorium wurde die Überwachung des sittlichen Lebens bis in Einzelheiten sowie die Kirchenzucht anvertraut, wodurch den Geboten Gottes der gebührende Gehorsam gesichert werden sollte. Die Ältesten sollten sich wöchentlich einmal zusammen mit den Pfarrern versammeln um zu sehen, ob keine Unregelmäßigkeiten in der Gemeinde vorgekommen sind und um notwendig gewordene Gegenmaßnahmen zu beraten. Um ihre Aufgabe erfüllen zu können, bekamen die Ältesten das Recht, alle Häuser ungehindert zu betreten. Zur besseren Überwachung des häuslichen Lebens wurden sogar Kinder und Dienstboten herangezogen. Die unbedingte Feiertagsruhe wurde mit alttestamentlicher Schärfe durchgeführt. Wer die Kirche versäumte, erhielt Geldstrafen. Während des Sonntagsgottesdienstes durfte nur eine

Person im Haus bleiben, zu den Wochengottesdiensten musste aus jedem Haushalt wenigstens eine Person anwesend sein. Wer bei der Abendmahlsfeier fehlte, hatte öffentliche Kirchenbuße zu tun, ebenso, wer drei Tage krank zu Bett lag, ohne den Geistlichen rufen zu lassen. Ehebruch wurde mit Pranger, doppelter Ehebruch mit dem Tode bestraft. Innerhalb von fünf Jahren wurden in Genf mit damals etwa 16.000 Einwohnern 76 Verbrennungen und 57 andere Hinrichtungen vollzogen. Strafmaß und Strafvollzug waren im Genf Calvins jedoch nicht grausamer als damals überhaupt; die in Genf geltenden Rechtsgrundsätze entsprachen weithin der „*Carolina*“, der „Peinlichen Gerichtsordnung Kaiser Karls V.“ (1532).

5.4. Staatsauffassung der schweizerischen Reformatoren

Die Reformation trug einen wichtigen Teil zur geistigen Vorbereitung der Menschenrechte bei. Luther stellt mit seiner Lehre den einzelnen Menschen in eine Verantwortung vor Gott. Dies sollte das Individuum selbstständig und selbstverantwortlich in Glaubensfragen und gegenüber den herrschenden Schichten machen. Calvin knüpfte an den Lehren Luthers an und meinte, dass der Herrscher die Pflicht hat, zum Wohle des Volkes, die Freiheitsrechte zu wahren. Die Entwicklungen der Länder, in denen der Calvinismus bestimmend war, verhinderten den Sieg des Absolutismus. Dazu gehörten England und die Niederlande.

In der Vorrede zur Erklärung des Propheten Jesaja (1529) nimmt Zwingli die schon von der Antike gestellte Frage auf, welche Staatsform – Monarchie, Aristokratie, Demokratie – die beste sei. Die Geschichte zeigt nach Zwingli, dass bisher ausnahmslos noch jede Monarchie zur Tyrannis entartet ist. Auch gegen die reine Volksherrschaft (Demokratie), wie sie in den Landsgemeindekantonen der Urschweiz herrschte, wendet sich Zwingli. Hingegen bejaht und rühmt er die Aristokratie. Er meint damit die so genannte Repräsentativdemokratie, wie sie u.a. in Zürich, Bern, Basel, St. Gallen und Konstanz durch die Räte herrschte. Der Obrigkeit steht der Prophet (Pfarrer) gegenüber. Er soll sich um die öffentlichen Dinge kümmern, nicht indem er selber politisch handelt, aber indem er den Regierenden als Warner, Gewissensberater, Wächter zur Seite steht. Zwingli selbst hat allerdings

die Grenzen, die er dem Propheten setzte, in der Praxis nicht selten übersprungen, indem er aus seinem unbändigen politischen Temperament heraus aktiv in die staatlichen Entscheidungen eingriff.

Das Vertrauen auf die Kraft des Geistes Gottes führt zu einem theokratischen Ideal; die Reformation der Kirche muss von selbst die Erneuerung des Staates bewirken. Die Grenzen sind fließend: „Eine christliche Stadt ist nichts anderes als eine christliche Gemeinde“, und die Magistraten müssen wissen, dass ihnen das Geschick von „Schafen Christi“ anvertraut ist. Sie walten nach der unvollkommenen „menschlichen Gerechtigkeit“, die bestenfalls jedem das Seine gibt, während die göttliche dem Menschen das schenkt, was ihm nicht gehört. Aber in diesem Rahmen wehrt Gott selbst vermittels Gebot und Obrigkeit dem Chaos; die Arbeit in Politik und Wirtschaft ist Gottesdienst, wobei die evangelische Predigt in ihren Forderungen aktuell zu bleiben und stets auf Verbesserung der Zustände hinzuwirken hat. In diesen Zusammenhang gehört Zwinglis Lehre vom Widerstandsrecht, genauer der Widerstandspflicht der Verantwortlichen, die in sorgfältiger Abstufung der Kompetenzen entwickelt wird.

Ein bedeutender Unterschied des Calvinismus vom Luthertum lag auf dem Gebiet der kirchlichen Organisation. Hier hat Calvin auf dem von Zwingli gelegten Grunde weitergebaut. Der Kirchenbegriff Calvins deckt sich zwar in den meisten Punkten mit dem lutherischen, ging aber in einem wichtigen Punkt über Luther hinaus: Nach Calvin war die in der Bibel von Gott gebotene Gemeindeverfassung für die Kirche wesentlich. Während das Luthertum gegen alle Fragen der Organisation gleichgültig war, galt im Calvinismus die Verfassung als von Gott geboten, die „sichtbare Kirche“ als Darstellung der erwählten Gemeinde Christi. Unter diesen Voraussetzungen war strenge Sittenzucht so selbstverständlich wie harter Dogmenzwang; Gewissensfreiheit wurde jedoch verabscheut.

Die „*politica administratio*“ gehört für Calvin zu den „göttlichen Heilmitteln“ (*media saluris*). Sie ist nicht aus der Sünde, sondern aus Gottes gnädiger Anordnung erwachsen. Daher ist eine christliche Anarchie undenkbar, aber ebenso die Eigenmächtigkeit der Obrigkeit. Aufgabe der Obrigkeit ist die „*custodia utriusque tabulae*“ (Pflege der

den Alltag regelnden biblischen Gesetze). Mit dieser in ihrer Weise „theokratischen“ Bestimmung des Staates ist dagegen nicht aufgehoben, dass er über die externa nicht hinausgreifen kann und darf; das innerliche, geistliche Reich Christi ist von ihm durchaus unterschieden. Das aber hindert nicht, dass Christen an den staatlichen Aufgaben mitarbeiten und den Dienst des Staates in Anspruch nehmen. Der Staat hat das Gesetz zur Geltung zu bringen; er ist dabei nicht an das alttestamentliche Gesetz gebunden, sondern an die „*regula caritatis*“, die dem Dekalog zugrunde liegt; damit nähert sich Calvin naturrechtlichen Anschauungen. Der Obrigkeit gebührt Gehorsam, auch wenn sie ungerecht ist. Aber ihr ist Widerstand zu leisten, wo sie Ungehorsam gegen Gott fordert. Darüber hinaus steht ein Recht zum Widerstande gegen Tyrannen (Tyrannenmord) den Ständen, den niederen Obrigkeiten, den ordnungsgemäß dazu Befugten zu – abgesehen davon, dass Gott „öffentliche Rächer“ berufen kann und damit in seiner Vorsehung einen außergewöhnlichen Weg zur Beseitigung eines außergewöhnlichen Zustandes beschreitet. Die Staatsform ist für Calvin eine „Nebensächlichkeit“ (ein *Adiaphoron*), doch findet er eine Mischung aus Aristokratie und Demokratie am besten.

5.5. Das Recht auf Widerstand

Der Unterschied zwischen der schweizerischen und der deutschen Reformation tat sich neben dem Abendmahlsverständnis im Bereich der politischen Ethik auf, im Besonderen bei der Frage nach dem Widerstandsrecht gegen den Kaiser. Luther hatte zwar die Legitimität eines Verteidigungskriegs nie bestritten, dagegen erkannte er gegenüber dem Kaiser, den er als höhere Obrigkeit verstand, den Fürsten so wenig ein Widerstandsrecht zu wie einst den Bauern gegen sie.

Zwingli war zugleich Staatstheoretiker und praktischer Politiker. Eine Eigentümlichkeit seiner Staatslehre ist ihr Widerstandsrecht. Schon 1523 erklärt er, dass im Falle der Unfähigkeit auch ein Erbkönig durch die Volksmehrheit abgesetzt werden könne; ein Gedanke, der für Luther unvollziehbar gewesen wäre. Eine christliche Obrigkeit darf nach Zwinglis Meinung nichts gegen Gottes Wort gebieten, andernfalls ist sie „mit Gott“ abzusetzen. Wie das geschehen soll bzw. wie die Fälle der

erwähnten „Gelegenheit“ aussehen, wird freilich nicht deutlich. In der Erläuterung zu These 42 der Schlussreden von 1523 werden allerdings allgemeine Andeutungen über ein Widerstandsrecht der „gemeinen Hand“ bei unmittelbarer, der Stände bei mittelbarer Wahlmonarchie gemacht. Für die Erbmonarchie erwägt Zwingli ein Widerstandsrecht des ganzen Volkes unter der Voraussetzung von dessen geschlossenem christlichen Urteil. Andernfalls muss die *Tyrannis* duldsam ertragen werden.

Calvin – erfüllt von Misstrauen gegen die monarchische Verfassung – hat vor allem im Blick auf die Reformation in Frankreich die Stände als aristokratisches Korrektiv der Monarchie im Zusammenhang mit seiner Bemühung um die Religionsfreiheit und mit seinem Ordnungsgedanken in die Mitte seiner Widerstandslehre gestellt, aber ohne die entsprechenden Theorien des spätmittelalterlichen Widerstandsrechts als solche zu erneuern. Widerstand gegen die Obrigkeit ist zunächst für den Einzelnen grundsätzlich ausgeschlossen. Die Theorie gegenseitiger vertraglicher Verpflichtung zwischen Obrigkeit und Untertan, die naturrechtliche Fiktion des Unterwerfungsvertrages und den Vorbehalt rechter Pflichterfüllung des Herrschers lehnt Calvin ab. Wo es im Staat Stände gibt, ist es deren Pflicht und Recht, für die Freiheit des Volkes gegen tyrannische Herrscher vorzugehen, vor allem wenn diese den Gehorsam gegen Gott bedrohen. Denn damit verlieren sie ihr ihnen von Gott verliehenes Amt und zugleich die Würde eines Menschen.

5.6. Die Wirksamkeit der schweizerischen Reformation

Calvins Einfluss reichte dank seiner geistigen Bedeutung weit über Genf hinaus. Eine Hauptsorge Calvins galt begreiflicherweise der Entfaltung und Organisation der Hugenottenkirche in seinem Heimatland Frankreich. In Holland, das 1648 endgültig evangelisch wurde, wurde der Calvinismus schließlich Staatsreligion. In England bildete sich nach längeren Kämpfen eine Kirche besonderer Eigenart, deren Lehre calvinisch geprägt ist: die Anglikanische Kirche. In Schottland führte John Knox die Reformation nach streng calvinistischen Grundsätzen durch. Auch in Ungarn, Siebenbürgen, Polen, Böhmen und Mähren fand der Calvinismus viele Anhänger. Innerhalb Deutschlands hielt der

Calvinismus bald, besonders in der Pfalz und in Hessen, seinen Einzug. Bedeutungsvoll wurde, dass der lutherische Kurfürst von Brandenburg 1613 zur reformierten Kirche übertrat, während sein Land evangelisch-lutherisch blieb.

Außerhalb der Schweiz entwickelt sich die reformierte Kirchenverfassung in einigen Punkten über Calvin hinaus: Der französischen Hugenottenkirche entstammt die reformierte Synodalverfassung und kirchliche Selbstregierung. Die reformierten Kirchen u.a. in den Niederlanden und in Schottland übernahmen diese Ergänzung der Verfassung; von der schottischen Kirche ging sie in den englisch-amerikanischen Presbyterianismus über.

Wo die Calvinisten in einem katholischen Staate lebten – z.B. in Frankreich – bildeten sie den Gedanken der Unterordnung des Staates unter die Souveränität Gottes konsequent zu der Pflicht der Gläubigen um, in schonungslosem Kampf die andersgläubige Obrigkeit durch eine gläubige Obrigkeit zu ersetzen.

Die andere Seite der unerbittlich strengen Sittenzucht des Calvinismus waren die deutlichen Auswirkungen auf das Wirtschaftsleben. Genf wurde wirklich im Großen und Ganzen das Muster eines auf sittlich-religiösen Grundsätzen aufgebauten Staatswesens. Da für Vergnügungen und Luxus kein Geld vergeudet und mit Fleiß und Tüchtigkeit seinem Berufe nachgegangen wurde, blühten Wohlstand und Reichtum auf.

Die Stellung des Calvinismus zum Wirtschaftsleben war, da Genf auf Handel und Industrie angewiesen war, von vornherein ganz anders als die des Luthertums, das sich in überwiegend agrarischen Ländern ausbreitete. Der Calvinismus gewährte eine größere Freiheit in Wahl und Wechsel der Berufe und stand dem kaufmännischen Unternehmertum mit größerer Unbefangenheit gegenüber. Ein Fortschritt war, dass der gelehrte Jurist Calvin zwischen Zins und Wucher unterschied. Die reine Geldwirtschaft, besonders das Zinsnehmen, gab auch Calvin nicht völlig frei; moralische Erwägungen und obrigkeitliche Festsetzung sollten den Zinsfuß regeln. Unter diesen Bedingungen hielt Calvin, ebenso wie Luther (1525), einen Zinsfuß bis zu 5 % für erlaubt. Seit dem 17. Jahrhundert wurde der Calvinismus hierin noch offener. Noch später hat dann der puritanische Seitenzweig des Calvinismus, besonders auf nord-

amerikanischem Boden, durch seine religiös bedingte rastlose Erwerbsarbeit einen Beitrag zur Entstehung des modernen Kapitalismus geleistet.

Anfang des 20. Jahrhunderts untersuchte Max Weber (1864–1920) in seinem berühmten Werk „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1905) den Zusammenhang zwischen Calvinismus und Kapitalismus. Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die Feststellung, dass die Protestanten in Baden, Leipzig und Tübingen nicht nur gebildeter, sondern auch reicher als die Katholiken waren/sind.

Calvin war kein Ökonom, der nach einer neuen Wirtschaftsordnung strebte. Ihm ging es ausschließlich um das Seelenheil der Menschen. Er predigte eine neue Prädestinationslehre, die Gott als allmächtigen Weltregierer beschreibt, der schon seit Ewigkeiten festgelegt habe, wer als Erwählter in den Himmel und wer als Verdammter in die Hölle komme. Nur der Erwählte ist beruflich erfolgreich und kann durch harte Arbeit Gottes Ruhm vermehren. Gelungene Arbeit galt als ein Zeichen dafür, wonach der religiöse Mensch sein Leben lang strebt: „Gnadengewissheit“. Dass der schicksalhaft Verdammte häufig bettelarm blieb, war Gotteswerk.

Zwei Tugenden des modernen Berufsmenschen führten, so glaubte Weber, zum Geist des Kapitalismus: der ungeheure Wille zur Arbeit und der asketische Konsumverzicht. Es formierte sich ein im Privatleben anspruchsloser Unternehmertyp heraus, der nichts anderes im Sinn hatte, als zu sparen und sein Kapital zu vergrößern. Der amerikanische Ölgigant John Davison Rockefeller war in den Augen von Max Weber der lebende Beweis für diese neue Berufsethik. Rockefeller verabscheute jedes Vergnügen und bezeichnete sein milliardenschweres Vermögen als „Gottesgeld“. Geld also, das eigentlich Gott gehörte und das er auf Erden lediglich verwalten und vermehren sollte.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Ulrich Zwingli: Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit

„[...] Die göttliche Gerechtigkeit ist für sich selbst so lauter und schön, wie sie uns zu sein auffordert. [...] Sie heißt uns verzeihen, gerade wie wir wollen, dass Gott uns verzeihen möge. Und das erfüllt sie so reichlich, dass sie uns nicht in dem Masse verzeiht, wie sie will, dass ihr verziehen werde. Denn es gibt bei ihr nichts, das des Verzeihens bedürfte; sondern da wir allein seiner Gnade bedürfen, so verzeiht sie uns überflüssig, ohne all unser Verdienst. Ja, wenn wir in aller Ungnade stehen und seine gerechte Strafe verdient haben, so verzeiht er uns doch Röm. 5, 6–10: Christus ist für uns gestorben, dieweil wir noch Sünder waren [...]

[...] Es gibt zweierlei Gesetze, wie es auch zweierlei Gerechtigkeit gibt: eine göttliche und eine menschliche. Ein Teil der Gesetze geht nur den inneren Menschen an, wie man nämlich Gott, und wie man den Nächsten lieb haben solle. Und diese Gesetze ist niemand zu erfüllen imstande; so ist auch niemand gerecht, als nur der einige Gott und der, der durch die Gnade, deren Pfand Christus ist, durch den Glauben gerecht gemacht wird.

Der andere Teil der Gesetze betrifft nur den äußern Menschen, und ihrethalber kann einer äußerlich fromm und gerecht sein, und ist in seinem Innern nichts desto weniger unfromm und vor Gott verdammt. Ein Beispiel: Das Gebot «Du sollst nicht stehlen» bezieht sich auf das äußere Leben und die Frömmigkeit nach außen. «Du sollst dich nicht lassen gelüsten nach eines anderen Gut» ist ein Gebot, das sich auf das Innere, die göttliche Gerechtigkeit, bezieht. Doch gehen beide Gebote auf dieselbe Sache, nämlich gegen das unrechtmäßige Ansichnehmen.

So lässt sich unterscheiden, was die Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit und was die Gesetze der menschlichen Gerechtigkeit sind. An der göttlichen Gerechtigkeit gemessen sind wir alle Schelme; und wie unsere Schelmerei Gott allein bekannt ist, so fällt der einige Gott über sie das Urteil, oder er erlässt uns die Schuld um seines Sohnes willen, wenn wir fest glauben, dass er aus Erbarmen für uns gestorben, sei und die Schuld bezahlt habe. Am Maßstab der menschlichen Gerechtigkeit gemessen

werden wir oftmals für rechtschaffen erfunden, während wir in Wahrheit Gottesschelme sind. Bei wem aber die menschliche Gerechtigkeit sich so erzeigt, dass er nun außerdem, dass er ein Gottesschelm ist, auch ein offener Schelm ist, der wird jetzt dem überantwortet, der über die Missetäter das Urteil spricht: der Obrigkeit oder dem Richter.

Siehe, diese menschliche Gerechtigkeit nenne ich eine arme, schwache Gerechtigkeit, darum, weil einer wohl vor den Menschen für gerecht geachtet werden kann, der doch vor Gott nicht gerecht ist; denn niemand ist vor Gott gerecht.

Damit nun aus dem menschlichen Zusammenleben nicht eine Morderei werde, so soll jede Obrigkeit durchaus nicht gestatten, dass einer außerhalb des geordneten Rechtsganges sich an jemandem räche, sondern jeder Streit soll allein dem Rechte gemäß entschieden werden; denn wenn uns die arme Gerechtigkeit auch noch entgehen sollte, wie uns die göttliche entgangen ist, so wäre ja die menschliche Gesellschaft nichts anderes als ein Leben wie bei den unvernünftigen Tieren: Wer der Stärkere ist, der ist auch besser dran. Darum sind die Richter und Vorsteher Diener Gottes; sie sind der Schulmeister; und wer sich ihrer Gerechtigkeit nicht fügt, der handelt auch wider Gott, er sei geistlich oder fleischlich, wie später gezeigt werden wird. Und ob er gleich unsträflich lebt, so ist er doch vor Gott nicht gerecht; aber er hütet sich, dem Tode oder der Strafe überhaupt zu verfallen.

Jetzt haben wir, wie ich hoffe, genügend verstanden, wie weit die göttliche Gerechtigkeit von der menschlichen unterschieden sei. Wiewohl die menschliche Gerechtigkeit auch von Gott geboten ist, so hat sie doch an der Vollkommenheit keinen Anteil, wie sie Gott fordert, sondern sie ist erst auf Grundlage unserer gefallenen Natur aufgestellt worden, nachdem Gott gesehen hatte, dass unsere Anfechtung und Begierde seinen Willen nicht befolgen und ihn nicht erfüllen werde. Deshalb ist sie nichts anderes als eine Strafe; und wenn wir sie schon halten, so werden wir deshalb nicht selig oder gottwohlgefällig [...]“
(Zwingli, *Auswahl seiner Schriften*, 1962, S.154ff)

Ulrich Zwingli: *Fidei ratio* [Bekenntnis], Art. 11

„Mag auch eine Obrigkeit sich furchtbar und schreckenerregend gebärden, fehlt ihr dies (nämlich Güte und Gerechtigkeit), so wird sie durch ihre ordnungsmäßige Einsetzung nach meiner Meinung in keiner Weise entschuldigt. Zugleich meine ich aber, dass ein Christ einem solchen Tyrannen gehorchen müsse bis zu der Gelegenheit, von der Paulus sagt: Wenn du frei werden kannst, gebrauche es lieber (vgl. 1. Kor 7, 21). Aber ich glaube, dass sie von Gott allein gezeigt wird, nicht von Menschen, nicht heimlich, sondern so offen, wie Saul verworfen wurde [...]“

Johannes Calvin: *Institutio religionis christianae IV*

„[...] dass es eine ungeheuerliche Barbarei sei, an seine [= des weltlichen Regiments] Austilgung zu denken, dessen Muss unter den Menschen nicht geringer ist als der des Brots, des Wassers, der Sonne, der Luft, und die Würde andererseits noch um vieles erhabener. Denn es ist nicht (wohin die Zweckdienlichkeit aller jener Dinge besteht) allein dahin gerichtet, dass die Menschen atmen, trinken, gedeihen (wiewohl es gewisslich alles solches in sich begreift, wofern es bewirkt, dass sie zugleich leben), doch, sag ich, dahin ist es nicht gerichtet, sondern: dass nicht Götzendienst noch Frevel wider den Namen Gottes noch Lästerungen wider seine Wahrheit oder andre Beleidigungen der Religion öffentlich hervortreten [...], dass nicht die öffentliche Ruhe gestört werde, dass jeder das Seine sicher und unversehrt besitze, dass die Menschen ungefährdeten Handel miteinander treiben, dass Ehrbarkeit und Anstand unter ihnen gewahrt bleibe. Kurzum dahin, dass unter den Christen die öffentliche Erscheinung der Religion bestehe, unter den Menschen die Menschlichkeit (*humanitas*) bleibe. Und lasse sich niemand bewegen, dass ich die Sorge für die richtige Aufrichtung der Religion nun menschlichen Regimente zu schreibe, während ich sie oben offensichtlich jenseits der menschlichen Entscheidung gestellt habe. Sintemal ich hier ebenso wenig als zuvor den Menschen gestatte, aus eigener Entscheidung Gesetze über die Religion und den Gottesdienst (*dei cultu*) zu machen, wenn ich eine obrigkeitliche Ordnung (*ordinationem*) billige, die des sich befleißigt, dass nicht die wahre Religion, welche in Gottes Gesetz verfasst ist, offenkundig und mit öffentlichem Frevel ungestraft verletzt und besudelt werde [...]

Und gewiss wäre es recht müßig, wenn Privatleute disputierten, welches die vorzügliche künftige Staatsverfassung (*status politiae*) an dem Orte, da sie leben, sei, es gebührt ihnen nicht, über die Aufrichtung irgend-einer öffentlichen Sache zu Rate zu gehen. Sodann könnte es auch ohne Leichtfertigkeit nicht an und für sich (*simpliciter*) bestimmt werden, da der Gesichtspunkt für solche Disputation größtenteils in den jeweiligen Verhältnissen gegeben ist. Und wenn du auch die Verfassungen (*status*) selbst, abgesehen von den Verhältnissen, miteinander vergleichst, dürfte es nicht leicht zu entscheiden sein, welche die andern an Nutzen übertrifft, so sehr wetteifern sie zu gleichen Bedingungen miteinander. Leicht ist der Absturz von der Monarchie zur Tyrannis, doch nicht viel schwerer der von der Gewalt der Vornehmen zur Parteiherrschaft der wenigen, um vieles leichter aber der von der Volksherrschaft zum Aufbruch. Allerdings, wenn jene drei Herrschaftsformen, welche die Philosophen unterscheiden, an sich selbst betrachtet werden möchte ich keineswegs geleugnet haben, dass entweder die Aristokratie oder eine aus ihr und der Demokratie gemischte Verfassung allen anderen weitaus überlegen sei. Das freilich nicht an sich, sondern weil nur in sehr seltenen Fällen die Könige sich selber so mäßigen, dass ihr Wille niemals abweicht von dem, was recht und gerecht ist, und sie ferner nur selten solche Geistesschärfe und Bildung besitzen, dass sie aus sich allein soviel Sorge tragen können, als genug ist. Mithin bringt es die Fehlhaftigkeit oder Gebrechlichkeit der Menschen mit sich, das es sicherer und eher erträglich ist, wenn mehrere die Regierung halten, auf dass sie einander Helfer sein, sich erhebt, mehrer Censoren und Lehrer da feiern, seine Zuchtlosigkeit in Schranken zu halten, Dies ist nicht bloß durch die Erfahrung selbst immer bewährt worden, sondern der Herr hat es auch mit seiner Autorität bekräftigt, wie er eine der Demokratie verwandte Aristokratie bei den Israeliten einsetzte, als er sie in der besten Lage haben wollt, solange bis er in David das Bild Christi ans Licht brachte [...]

Die erste Pflicht der Untertanen gegen ihre Obrigkeiten ist, über deren Amt (*functione*) so ehrfurchtsvoll als möglich (*quam honorificentissime*) zu denken, welches sie nämlich gleichsam als eine von Gott abgetretene Befehlsgewalt (*delegatam a deo iurisdictionem*) anerkenne, und dass sie

sie um des willen ansehen und verehren als Gottes Diener und Gesandte (*dei ministros ac legatos*) [...]

Daraus folgen sodann auch die andere Pflichten, dass sie ihnen mit zur Ehrerbietung vor ihnen geneigtem Gemüte ihren Gehorsam beweisen: als mit Befolgen der Edikte oder Zahlen der Steuern oder Tragen öffentlicher Ämter und Lasten, die der gemeinsamen Verteidigung dienen, oder durch Übernahme irgendwelcher anderer Aufträge [...]

Der Herr ist mithin der König der Könige. Wo er seinen heiligen Mund geöffnet hat, ist er als einziger zugleich statt aller und über alle zu hören, danach sind wir den Menschen, die über uns Gewalt haben, unterworfen, aber allein in Ihm. Was sie etwa gegen Ihn befehlen sollten das sei für nichts geachtet und gehalten.“ (20)

Max Weber: Askese und kapitalistischer Geist. Über die Bedeutung der calvinistischen Ethik als wirtschaftliches Antriebsmoment

„[...] Das sittlich wirklich Verwerfliche ist nämlich das Ausruhen auf dem Besitz, der Genuss des Reichtums mit seiner Konsequenz von Müßigkeit und Fleischeslust, vor allem von Ablenkung von dem Streben nach „heiligem“ Leben. Und nur weil der Besitz die Gefahr dieses Ausruhens mit sich bringt, ist er bedenklich. Denn die ‚ewige Ruhe der Heiligen‘ liegt im Jenseits, auf Erden aber muss auch der Mensch, um seines Gnadenstandes sicher zu werden, „wirken die Werke dessen, der ihn gesandt hat, solange es Tag ist“. Nicht Muße und Genuss, sondern nur Handeln dient nach dem unzweideutig geoffenbarten Willen Gottes zur Mehrung seines Ruhms. Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden. Die Zeitspanne des Lebens ist unendlich kurz und kostbar, um die eigene Berufung „festzumachen“. Zeitverlust durch Geselligkeit, ‚faules Gerede‘, Luxus, selbst durch mehr als der Gesundheit nötigen Schlaf – sechs bis höchstens acht Stunden – ist sittlich absolut verwerflich. Es heißt noch nicht wie bei Benjamin Franklin: „Zeit ist Geld“, aber der Satz gilt gewissermaßen im spirituellen Sinn: sie ist unendlich wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst des Ruhmes Gottes entzogen ist [...]

Die Arbeit ist zunächst das alterprobte asketische Mittel, als welches sie in der Kirche des Abendlandes, in scharfem Gegensatz nicht nur gegen

den Orient, sondern gegen fast alle Mönchsregeln der ganzen Welt, von jeher geschätzt war [...]

Aber die Arbeit ist darüber hinaus, und vor allem, von Gott vorgeschriebener Selbstzweck des Lebens überhaupt. Der paulinische Satz: „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen“, gilt bedingungslos und für jedermann. Die Arbeitsunlust ist Symptom fehlenden Gnadenstandes.

[...] Auch nach der Quäkerethik soll das Berufsleben des Menschen eine konsequente asketische Tugendübung, eine Bewährung seines Gnadenstandes an seiner Gewissenhaftigkeit sein, die in der Sorgfalt und Methode, mit welcher er seinem Beruf nachgeht, sich auswirkt. Nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit ist eben das von Gott Verlangte. Auf diesem methodischen Charakter der Berufssaskese liegt bei der puritanischen Berufsidee stets der Nachdruck, nicht, wie bei Luther, auf dem Sichbescheiden mit dem einmal von Gott zugemessenen Los. Daher wird nicht nur die Frage, ob jemand mehrere callings kombinieren dürfe, unbedingt bejaht – wenn es für das allgemeine Wohl oder das eigene zuträglich und niemandem sonst abträglich ist und wenn es nicht dazu führt, dass man in einem der kombinierten Berufe ungewissenhaft (*unfaithful*) wird.

Sondern es wird auch der Wechsel des Berufs als keineswegs an sich verwerflich angesehen, wenn er nicht leichtfertig, sondern um einen Gott wohlgefälligeren, und das heißt dem allgemeinen Prinzip entsprechend: nützlicheren Beruf zu ergreifen, erfolgt. Und vor allem: die Nützlichkeit eines Berufs und seine entsprechende Gottwohlgefälligkeit richtet sich zwar in erster Linie nach sittlichen und demnächst nach Maßstäben der Wichtigkeit der darin zu produzierenden Güter für die „Gesamtheit“, aber alsdann folgt als dritter und natürlich praktisch wichtigster Gesichtspunkt: die privatwirtschaftliche „Profitlichkeit“. Denn wenn jener Gott, den der Puritaner in allen Fügungen des Lebens wirksam sieht, einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat er seine Absichten dabei. Und mithin hat der gläubige Christ diesem Rufe zu folgen, indem er sie sich zunutze macht. „Wenn Gott Euch einen Weg zeigt, auf dem Ihr ohne Schaden für Eure Seele oder für andere in gesetzmäßiger Weise mehr gewinnen könnt als auf einem anderen Wege und Ihr dies zurückweist und den minder Gewinn bringenden Weg

verfolgt, dann kreuzt Ihr einen der Zwecke Eurer Berufung (*calling*). Ihr weigert Euch, Gottes Verwalter (*steward*) zu sein und seine Gaben anzunehmen, um sie für ihn gebrauchen zu können, wenn er es verlangen sollte. Nicht freilich für Zwecke der Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft Ihr arbeiten, um reich zu sein.“ Der Reichtum ist eben nur als Versuchung zu faulem Ausruhen und sündlichem Lebensgenuss bedenklich und das Streben danach nur dann, wenn es geschieht, um später sorglos und lustig leben zu können. Als Ausübung der Berufspflicht aber ist es sittlich nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten. Das Gleichnis von jenem Knecht, der verworfen wurde, weil er mit dem ihm anvertrauten Pfunde nicht gewuchert hatte, schien das ja auch direkt auszusprechen.“ (S. 166ff)

Literaturhinweise

- Bautz, Friedrich Wilhelm: Art. „Calvin, Johannes“; in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 1, Nordhausen 1990, Spalte 866–889
- Bohatec, Josef: Calvins Lehre von Staat und Kirche, Aalen 1968 (1937)
- Bohatec, Josef: Calvin und das Recht, Aalen 1991 (1934)
- Calvin, Joannis: *opera quae supersunt omnia*, hrsg. von W. Baum/G. Cunitz/E. Reuß, 59 Bde.; in: Corpus Reformatorum 29–87, Braunschweig 1863–1900
- Calvin, Joannis: Calvin-Studienausgabe, hrsg. von E. Busch/A. Heron/Ch. Link, 4 Bde., Neukirchen-Vluyn 1994–2002
- Calvin, Johannes: Christliche Glaubenslehre. Nach der ältesten Ausgabe vom Jahre 1536, übersetzt von B. Spiess, Zürich 1985
- Conditt, Marion W.: More Acceptable than Sacrifice. Ethics and Election as Obedience to God’s Will in the Theology of Calvin, (Theologische Dissertationen 10), Basel 1973
- Hamm, Berndt: Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988

- Jacobs, Paul (Hrsg.): Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, Neukirchen 1949
- Staedtke, Joachim: Calvins Genf und die Entstehung politischer Freiheit; in: W. P. Fuchs (Hrsg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, Stuttgart 1966, S. 100–114
- Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt; in: Historische Zeitschrift 97, 1906, S. 1–66
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; in: M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, 17–206
- Zwingli, Huldrych: Auswahl seiner Schriften, hrsg. und eingeführt von E. Künzli, Zürich 1962

6. Beginn einer neuzeitlichen politischen Philosophie in Österreich – Georg Erasmus Freiherr von Tschernembl (*Karl-Reinhart Trauner*)

6.1. Leben und Werk

Eine der interessantesten Gestalten der österreichischen Politik in der Spätreformation ist Georg Erasmus von Tschernembl, der am 26. Januar 1567 in Schwertberg in Oberösterreich zur Welt kam. Tschernembl ist ein Vertreter des evangelischen, intellektuell ausgerichteten ständischen Adels und wurde – lutherisch erzogen – in Genf zum Anhänger Calvins. Tschernembl war nicht nur pragmatischer Politiker, sondern auch politischer Theoretiker. Vor allem beschäftigte er sich – durch die politischen Zeitumstände bedingt – mit Fragen des Widerstandes gegen den Fürsten.

Bereits im oberösterreichischen Bauernkrieg kam Tschernembl als führender Vertreter der Linzer Stände mit Fragen des Widerstandsrechts in Berührung. Vollends aber in den Auseinandersetzungen der (fast durchgängig evangelisch gesinnten) österreichischen Stände mit dem Herrscherhaus erfuhr diese Fragestellung hohe Brisanz.

Tschernembl war wesentlich an verschiedenen ständischen Zusammenschlüssen gegen das katholische Herrscherhaus beteiligt. Als die oberösterreichischen Stände immer mehr unter den Druck der Habsburger gerieten, war es Georg Erasmus von Tschernembl, der mit der sich formierenden calvinischen Fraktion im Deutschen Reich Kontakt aufnahm; er versuchte, sich mit Christian von Anhalt zu verständigen. In all den Wirren gelang es, dass sich die evangelischen Stände 1608 zu einem gemeinsamen Bündnis zusammenschlossen, einer dessen Vordenker Tschernembl war. Im Horner Bund wurde gefordert, dass die Glaubens- und Gewissensfreiheit das Wichtigste sei. Den Katholiken wurde garantiert, sie auch in ihren Gottesdiensten ungestört zu lassen.

Die Unterzeichnung eines solchen Bundes bedeutete ein neues Selbstverständnis der Stände: sie traten nämlich jetzt dem Kaiser gegenüber als

gewissermaßen gleichberechtigte Vertragspartner auf; das erweiterte das ständische Bewusstsein wesentlich. Jedenfalls verweigerten die Stände die Huldigung bis zur Bestätigung und Erweiterung der religiösen Privilegien.

Als nach dem Tod Matthias' im Jahre 1619 diesem Ferdinand II. folgte, war der offene Konflikt bereits in Prag ausgebrochen. Politische und dynastische Fragen waren auf das Engste miteinander verknüpft. Freilich zeigt es sich im weiteren Verlauf der Ereignisse, dass es keineswegs mehr allein um die konfessionellen Fragen ging, sondern dass sich eine aus religiösen Quellen gespeiste politische Weltanschauung gegen eine andere, ebenso religiös motivierte, aber politisch ungleich wirksamere und kräftigere stellte. Auf der einen Seite stand die aus calvinischer Überzeugung entstammende, freilich mit den Prinzipien der alteuropäischen Ständegesellschaft gekoppelte Überzeugung, dass der Landesherr nicht allein das Land darstelle, sondern an den Konsens mit den Adeligen gebunden sei. Das erst mache ihn zum Herrn des Landes, dem er zu dienen hätte. Ebenso unmöglich wäre es aber für die Stände, einem Tyrannen einfach das Feld zu überlassen, vielmehr sei es Sache der Landstände („Landschaft“), in geeigneter Weise gegen einen solchen Tyrannen aufzutreten und seine Gewaltherrschaft zu beenden. Kennzeichen der Tyrannei wäre dabei sowohl die Missachtung von Privilegien und Treue sowie die Ausschaltung der Stände, nicht zuletzt aber die religiöse Unduldsamkeit.

Solche Gedanken finden sich in erster Linie in den verschiedenen Schriften Tschernembls, unter denen die 1624 aus seinem Nachlass herausgegebenen „Consultationen oder unterschiedliche Ratschläge der meisten und wichtigsten Sachen, welche von Anfang der Böhmisches und anderen folgenden Aufstände vorgegangen und zu Werk gerichtet“ die wichtigste ist. In ihr wird Ferdinand II. mit dem Typ des Tyrannen identifiziert.

1618 begann der Dreißigjährige Krieg; mit ihm fand die (offizielle) Geschichte der Protestanten in Österreich ein vorläufiges Ende. Das Schicksal Tschernembls kann stellvertretend für das Schicksal des angestammten österreichischen Landadels, der sich in überwältigendem Maße im 16. Jahrhundert der Reformation zugewandt hatte, gelten:

Tschernembl wurde ein heimatloser Flüchtling, der zunächst in die Pfalz floh, und als diese von den spanischen Truppen besetzt wurde, in die Stadt seiner geistigen Heimat, Genf, ging, wo ihm ein ehrenvolles Asyl geboten wurde. Er starb am 18. November 1626 in der Stadt Calvins.

6.2. Ständische Verantwortung und Widerstandsrecht

Tschernembl war in seinen Überlegungen von den theoretischen Arbeiten Calvins geprägt, reflektierte sie aber über die praktischen Erfahrungen der Hugenottenkriege. Die berühmteste Schrift unter dem Eindruck der Bartholomäusnacht war „*Vindiciae contra Tyrannos*“ (1574), die vermutlich von Philippe Duplessis-Mornay stammt. Sie sprach bereits den Ständen als Repräsentanten des Volkes an sich das Widerstandsrecht zu (unabhängig von positivrechtlichen Voraussetzungen) und dehnte dieses Recht bei Versagen der Stände auf das Volk selbst aus.

Als Angehöriger des Herrenstandes war Tschernembl allen Gewohnheiten und Rechtsauffassungen des Adels engstens verbunden. Der Begriff der Treue, der für das Verhältnis zwischen Herrn und Untertanen, zwischen Landesfürst und Landvolk im Mittelalter so grundlegend war, ist auch bei ihm lebendig; im Augenblick der Erbhuldigung nahmen Überlegungen über das Verhältnis zwischen dem Fürsten und dem Landvolk, den Ständen, sehr konkrete Formen an.

Ein Widerstandsrecht ergab sich jedoch schon aus den Landesverfassungen. Es war das Recht der Stände, ihre Privilegien gegen über dem Landesfürst zu wahren, dem sie durch die Huldigung wechselseitig durch eine Art Vertrag verbunden waren.

Bereits 1600 schrieb Tschernembl eine Studie (Traktat) „*De resistentia subditorum adversus Principem legitima*“. Es umfasst in größerem Ausmaße Bibelzitate sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments, geschichtliche Literatur der Zeit, aber auch zahlreiche antike Autoren, sowie neben juridischen Werken, Macchiavellis „*Principe*“ und „*Disputationes*“ als auch Jean Bodins klassisches Werk „*De re publica*“.

Zwei Fragen geben Tschernembls Schrift ihre Gliederung: Ausgangspunkt ist die Frage, ob die Landstände mit Recht einem Fürsten Wider-

stand leisten können und müssen, der die Absicht hat, ohne Zustimmung der Stände oder gegen ihren Willen den Zustand, die Verfassung des Staates zu verändern. Die zweite Überlegung betrifft die Frage, wie die Stände diesen Widerstand leisten müssen.

Der Verfasser unterscheidet bei der Behandlung der ersten grundlegenden Frage streng zwischen dem „*Princeps legibus solutus*“ und dem „*Princeps legitimus*“. Ist der „*Princeps legibus solutus*“, der absolut regiert, in keiner Weise, weder durch einen Eid, noch durch sonstige Versprechen irgendwie gebunden, so ist der legitime Fürst hingegen bestimmten Normen verpflichtet. Er hat nicht nur wie der absolute Herrscher sein eigenes Recht zu verfolgen, sondern auch das der Untertanen; er ist selbst an Recht und Gesetz gebunden. Er allein ist der rechtmäßige Herrscher, wie ihn die Heilige Schrift beschreibt.

An diese Unterscheidung der beiden Arten fürstlicher Herrschaft knüpft Tschernembl mit der Beantwortung der Frage nach dem Recht des Widerstandes an. Dass nun von ihm den Untertanen kein Widerstandsrecht gegen die absoluten Fürsten zugebilligt wird, erscheint zunächst sehr merkwürdig, wird aber verständlich, wenn wir sehen, dass die Vertragslehre die Grundlage dieser Auffassung bildet. Denn irgendwie, durch einen Eid oder sonstige Gehorsamsverpflichtung, haben sich die Untertanen an den Fürsten gebunden, ohne dass – wie es Calvin nannte – eine „*mutua obligatio*“ besteht. Es ist in diesem Falle ein einseitiges Verhältnis, das Herrscher und Volk zueinander verbindet, keine Bedingung (*vicissima condicio*) verpflichtet den Fürsten zu gewissen Beschränkungen gegenüber seinen Untertanen.

Freilich bedeutet dies für Tschernembl keineswegs einen vollkommenen Verzicht auf naturrechtliche Elemente in seiner Anschauung vom Verhältnis der Untertanen zum Fürsten. Er zeigt dies deutlich, wenn er auf die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen hinweist; seine Negierung des Widerstandsrechtes gegen den absolut regierenden Fürsten basiert jedoch auf der Annahme, dass das Volk freiwillig auf alle seine Rechte verzichtet und sie dem Fürsten bedingungslos übertragen hat. Wenn nun dem Fürsten ein Gehorsamseid geleistet wurde, ohne dass etwas von dieser Verpflichtung ausgenommen worden wäre, so hat das Volk im Falle der Misregierung des Fürsten keine andere rechtliche

Möglichkeit des Widerstandes als Bitten, Unterwerfung und Auswanderung. In diesem Staate gibt es keine Privilegien und Freiheiten und die Untertanen, selbst die Adligen, sind in ihrem Recht zum Widerstand den Bauern gleich, denen Tschernembl ebenfalls bloß die beiden Mittel der Abwehr gegen eine tyrannische Obrigkeit zuerkennt: Bitten und/oder Auswanderung. Auch hier ist nur die Flucht zur Hilfe Gottes, die immer mit der Gerechtigkeit verbunden ist, ein Ausweg. Denn ist der Eid des Gehorsams einmal geleistet, so können die Untertanen keine Änderung ihres Verhältnisses zum Fürsten mehr herbeiführen. Nach Tschernembl ist es Eidbruch, einseitig diese Bindung an den Fürsten zu lösen, selbst wenn sie nur aus politischer Taktik oder Blindheit eingegangen worden ist.

In diesem Zusammenhang führt Tschernembl aber die Wächter und Bewahrer des Vaterlandes (*die conservatores patriae*) ein; ihre Aufgabe ist es, zu verhindern, dass das Volk unklugerweise Verpflichtungen eingeht, aber auch zu wachen, dass im Falle des Bestehens solcher Bindungen diese nicht verletzt werden. Damit wird das Recht des Widerstandes wohl ursprünglich auf das Naturrecht zurückgeführt, wird jedoch als gleichsam nicht mehr existierend betrachtet, wenn die Übertragung der ursprünglichen Rechte des Volkes auf den Herrscher bedingungslos geschehen ist. Mit dieser Auffassung rückt der Autor ganz nahe an Jean Bodin, der in seinem 1576 erschienenem Buch „*De re publica*“ die Lehre von der Souveränität des Staates vertrat, aber auch an den Basler Theologen Amandus Polanus, der später in seiner 1609 erschienenen „*Syntagma theologiae christianae*“ die Frage des Widerstandsrechtes ebenfalls von der Tatsache abhängig machte, ob es sich um eine absolute Monarchie oder um eine Monarchie, die durch bestimmte Bedingungen geregelt ist, handelt.

Grundlegend anders als beim absoluten Fürsten ist die Rechtslage hingegen beim legitimen Fürsten. Dieser „*Princeps legitimus*“ ist den Untertanen in gleicher Weise durch Versprechungen verpflichtet wie andererseits die Untertanen dem Fürsten. Einem solchen Fürsten dürfen die Untertanen, ohne ein Verbrechen zu begehen, Widerstand leisten, falls er willkürlich den Zustand des Staates verändert. Hier lässt der Verfasser wieder ganz deutlich seine Auffassung über die naturrechtliche Grundlage des Widerstandsrechtes erkennen. Die Betrachtung

über die Gleichheit der Menschen nimmt einen sehr breiten Raum ein. Die Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und streben demselben Ziel zu. Im Naturzustand habe bei allen Menschen gleiche Freiheit geherrscht und es gab demnach keine Herrschaft, keine Knechtschaft, kein Hervorragendes und keinen Gehorsam. Nach dem Recht der Natur also kann kein Mensch gezwungen werden, einem anderen zu Gehorsam verpflichtet zu sein.

Doch will der Verfasser keineswegs einem Aufheben der staatlichen Ordnung das Wort reden. Aber er zeigt dies alles auf, damit die Fürsten erkennen, dass sie die Gewalt, die sie gebrauchen, nicht von Natur aus besitzen, sondern von ihren Untertanen erhalten haben.

Aus dem freiwilligen Verzicht des Volkes auf bestimmte Rechte und deren Übertragung auf den Fürsten leitet sich der Staat in seinen verschiedenen Formen ab, die jeweils ein unterschiedliches Maß an Freiheit belassen. Aber Ziel dieses Verzichts auf eine übermäßige Freiheit ist nicht die Aufhebung dieser Freiheiten, sondern ihre Bewahrung und Erhaltung. Daher dürften jene Gewohnheiten des Vaterlandes, aus denen noch das Bild der Freiheit am Reinsten herausleuchtet, nicht nur nicht von den Fürsten verletzt werden, sondern es erscheint als besondere Aufgabe der Custodes Patriae, die alten Rechte zu schützen. Diese Männer nun, denen das Schicksal des Vaterlandes anvertraut ist, werden weitgehend mit den Landständen identifiziert. Sie unterscheiden sich vom Fürsten durch die „*dignitas*“, die Würde. Aber trotz aller Verschiedenheit haben sie dieselbe Aufgabe: das Wohl des Vaterlandes. Sie sind keineswegs von geringerer Autorität, sie, die darüber wachen, dass der Fürst nicht seine Würde missbraucht.

Es ist eine Art von Teilung der Gewalten, die zwischen dem Fürsten und den Ständen oder deren Vertretern eintritt: der Fürst, der die öffentliche Verwaltung führt, dem der Eid gebührt, der aber ganz an den Pakt mit dem Volk gebunden ist und auf der anderen Seite die Hüter dieses Paktes, die darüber wachen, dass das Wohlergehen des Volkes unverletzt bewahrt bleibt. Die einseitige Lösung dieses Vertrages von Seiten des Fürsten durch Verletzung der garantierten Freiheiten und Rechte des Volkes, entbindet auch die Untertanen vom Eid des Gehorsams und

verleiht ihnen das Recht, Widerstand zu leisten. Denn in gleicher Weise sind Fürst und Volk durch den Vertrag gebunden.

Die starke theologische Bindung Tschernembls tritt zutage, wenn er erklärt, dass alle politischen Theorien ihr Fundament in den Lehren der Theologie haben müssen. Es ist auch bezeichnend für den Autor, dass an erster Stelle alle Veränderungen im Religionswesen, die der Fürst gegen den Willen der Stände durchführe, als berechtigte Ursache zum Widerstand stehen.

Im zweiten Kapitel seines Traktates befasst sich Tschernembl mit der Art, in der dieser Widerstand zu leisten ist. Hier entwickelt er eine förmliche Methodik des Widerstands (der Resistenz). Für Tschernembl haben sachte Formen des Widerstands Vorrang; Nur wenn diese Formen politischen Druckes versagen, treten härtere und schärfere Mittel an ihre Stelle: Steuerverweigerung, Aufsage des Gehorsams gegen die Minister und Räte des Fürsten, Schutzmaßnahmen gegen Gewalt. Das Streben muss dann auf den Sturz der Ratgeber des Fürsten ausgehen und schließlich auf die Verbesserung des Fürsten selbst. Auch in diesem Falle ist es nicht der Fürst, an den zunächst Hand anzulegen sei, sondern die Minister und Räte, in denen er meist Emporkömmlinge sieht. Es ist der Ordnungsgeist des Calvinismus, der ihn immer wieder betonen lässt, dass er unter dem Widerstand keineswegs zügellosen Aufruhr und Rebellion versteht.

6.3. Staatspolitische Gedanken über die staatliche Souveränität

Aus Tschernembls Nachlass wurde 1624 von katholischen Bearbeitern sein Hauptwerk, die „*Consultationes*“, herausgegeben. Tschernembls Entwurf des Werks war offenbar nicht vollständig, sondern blieb Entwurf. Seine theoretischen Erwägungen oder Feststellungen sind in diesem Werk ein Mittel in seinem praktisch-politischen Streben.

Für Tschernembl steht die göttliche Wurzel jeder fürstlichen Macht fest im Sinne des Römerbriefes, nach dem jede Gewalt von Gott kommt. Diese göttliche Grundlage der Macht des Fürsten und des Rechtes ist ihm auch die Ursache, einen Fürsten, der diese Macht missbraucht, zu

verwerfen. Denn „die erste Pflicht gebührt Gott, die andere der Natur, soweit sie göttlichem Willen und bevelch nicht zuwider, darunder unser Vatterlandt und wir mit den unserigen begriffen“. Steht also Gott als die Quelle und das Fundament des Rechtes und aller Gewalt in seinem Staatsdenken unbestritten obenan, so folgt unmittelbar das Naturrecht, allerdings mit der Einschränkung, dass es dem göttlichen Willen nicht entgegenstehen dürfe, wobei das allgemeine Wohl als göttlicher Wille festzustehen scheint. Erst an dritter Stelle folgen die weltlichen Obrigkeiten und Ordnungen, aber nur soweit sie den beiden ersten, Gott und der Natur, nicht widersprechen. Darum gilt Tschernembl der Eid, der einem Fürsten geleistet wurde, nicht für den Fall, wenn das „Gemaine Wesen“ betroffen ist. Das Zeichen der göttlichen Berufung eines Fürsten ist für seine Haltung entscheidend. Denn „wen Gott absetzt, aufsetzt, der ist zu verwerfen oder anzunehmen, denn Gott setzt auff und ab König, Kaiser, Fürsten“.

Die politischen Kämpfe nach Kaiser Matthias' Tod waren für Tschernembl Anlass, sich eingehender mit der Frage zu beschäftigen, ob und wann ein Erbland das Recht hat, seinen Landesfürsten oder das ganze Herrschergeschlecht zu „reijcieren“. Tschernembl bejaht grundsätzlich diese Frage: „Dann Jedes Landt ist nur so lang ein Erblandt, biss es Gott endert, in dess Händen stehn die besetzungen der Königreich und Länder.“ Hier erscheint Tschernembl als früher Vertreter einer Volkssouveränität. „Ein Landt macht sich selbst zum Erblandt umb seines aignen respects willen und ob wol Gott Länder austhailt, thut er doch solches nur durch das Volk des Landts und wie es ihme gefelt“, sagt er und misst damit dem „Volk des Landts“ eine zentrale Bedeutung in seinem Staat bei. Unter „Volk des Landts“ meint Tschernembl allerdings die Stände als handlungsberechtigte Schicht. Von größter Bedeutung ist deshalb Tschernembels Feststellung, dass dieses Regieren des Landesfürsten „nach Rath gemainer Landschafft“ zu erfolgen hat.

Es ist bei dieser Auffassung nur eine konsequente Folge, wenn dem Volk, dessen Auftrag bei der Entstehung des erblichen Fürstentums als maßgebend angesehen wird, auch das Recht der Absetzung des Fürsten zugesprochen wird. Denn „wer nun den Erbherrn macht, der kann auch den Erbherrn reijcieren, so er dess gemainen respects wegen nicht acht hat“. Das erbliche Landesfürstentum hat als besonderen Zweck das

allgemeine Wohl zu fördern, „dass es erhalten unnd wol erbawet werde“. Auch wenn eine wesentliche Änderung der Verfassung des Landes vorgenommen wird ohne Wissen und Willen der Stände, wenn „ein Landt in ein ander form und standt dess gemainen Wesens“ zum allgemeinen Schaden „gerichtet“ wird, dann tritt die ursprüngliche Souveränität des Landvolkes wieder in ihre Rechte.

Die Stände können den Fürsten seiner Rechte verlustig erklären, wenn er seiner eigenen Religion wegen die Landbewohner vertreiben will. Sie kann dies auch tun, wenn ein Herr alle Freiheiten aufheben und aus dem Erbland ein „*absolutum dominium*“ machen will. In gleicher Weise kann die Landschaft verfahren, wenn der Fürst zum Tyrannen wird, wenn ein Herr „nit schützen wil“ und wenn er keine Hoffnung „einer Verbesserung“ gibt.

Wer dem Herrscher jedoch gehuldt hat, der hat Anspruch auf den Schutz des Herrn, hingegen „wer nit in der Huldigung ist, der ist vogelfrei und nicht in dess Landsfürsten noch dess Landts schütz und protection, dann eben derwegen geschieht die Huldigung“.

Der Tyrann ist der Feind des Ständestaates – Ferdinand gilt Tschernembl als ein Tyrann, denn er verdirbt die Lande „umb seiner aigen gelegenheit willen, welches der Tyrannen Aigenschafft ist“. Darum kann ihm nicht dienen, wer sein Vaterland liebt. Um nun zu vermeiden, dass ein „Tyrann“ zur Regierung der Lande kommt, haben die Stände bereits vor der Huldigung Vorsicht walten zu lassen, denn jedes Land hat Macht „condiciones fürzuschlagen seiner gelegenheit nach“.

Tschernembl sah in Ferdinands Politik die Tendenz, die Freiheit der deutschen Nation zu unterdrücken und aus dem Reich ein „absolut Monarchiam“ zu machen. Aber diese „Freiheit Teutscher Nation ist eine von Erblicher Herrschaft befreyte und niemand als den das Reich mit Ordnung erwöhlet hat underworffene Freyheit“.

Tschernembl sah gerade angesichts der kriegerischen Situation seiner Zeit die Zukunft in einer religiösen und politischen Toleranz. „Man wirdt hernacher vil fridlicher, ainiger, auch in underschidlichen Religionen vertrewlicher mit einander sein als bisher, wegen dass Jeder dess Kriegs satt ist und nit gern wider zum Krieg rathen wird“.

6.4. Kriegsethik und Dreißigjähriger Krieg

In der gleichen Schrift, den „*Consultationes*“, macht sich Tschernembl aber auch Gedanken über die Kriegsführung. Trotzdem er die Zukunft in Friede und Toleranz sah, trat Tschernembl für eine entschlossene Kriegsführung – gerade in Böhmen in der Zeit des beginnenden Dreißigjährigen Krieges – ein. Auch hinsichtlich Böhmens selbst trat Tschernembl für eine entschlossene Kriegsführung ein. Es war eine Art totaler Krieg, den er geführt wissen wollte. Ein entscheidendes Mittel hierzu erschien ihm die Aufhebung der Leibeigenschaft in Böhmen. „Man publiciere im Landt die Freiheit der Unterthanen und hebe auff die Leibeigenschafft“, schrieb er, und hoffte dadurch sowohl finanzielle Erleichterung durch Freiwerden von „gross Geld, so bisher vergraben und verborgen“, aber er dachte auch an eine günstige psychologische, propagandistische Wirkung dieser Maßnahme, denn der „gemain Mann wurde für sein Freyheit lieber sterben“. Es sollte diese Gewährung der persönlichen Freiheit auch den Untertanen einen Ersatz geben für die Schäden, die sie erlitten haben. „dass man ihnen ein solche contra thue“, sagte Tschernembl, hätten die Untertanen wohl verdient. Diese soziale Maßnahme von größter Bedeutung war freilich für einen bestimmten Zweck gedacht, aber sie zeugt doch von einem großen humanistischen und politisch-ethischen Weitblick.

Trotz der Erkenntnis der Notwendigkeit des Krieges empfand Tschernembl Mitleid mit dem „gemeinen Volke“, das die eigentliche Last und Not des Krieges zu tragen hatte. Er empfand Erbarmen mit dem armen, ausgeraubten und abgebrannten Mann in den verwüsteten Städten und Dörfern und er dachte an den Winter, in dem „der Arme vor Kälte mit Weib und Kindern verderben müsse“. Er sah sogar vor, aus den Erlösen eingezogener Güter Spitäler zu erbauen, Arme zu erhalten und Schulen zu errichten.

Aber gerade weil er die Not des Volkes kannte, hatte er verlangt, dass die politisch führende Schicht des Adels auch ihren persönlichen Beitrag zu einem siegreichen Ausgang des Krieges leiste. Er wusste, dass Geld zum Kriegführen erforderlich war, weshalb die Finanzierung des Krieges mit allen Mitteln zu sichern sei. „Jeder Landtman gebe her und leyhe der Landtschafft [den Landständen] alles Geld und Silberschirr. Sein und

seines Weibs Geschmuck. Barschaft.“ Gerade die Reichsten im Adel sollen beispielhaft vorangehen, höhere Steuern müssten eingehoben werden.

Dass auch soziale Tendenzen in seinem Ideengut – wenn auch aus der Not des Augenblicks geboren – sich dazu gesellten, zeigt nur um so mehr, dass er geistig nicht nur ein Epigone des ständischen Staatsgedankens ist, sondern am Beginn eines neuen politischen Denkens steht, das freilich erst Jahrhunderte später wirksam geworden ist.

Literaturhinweise

Hirsch, Emanuel: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht, 4. Auflage, Berlin 1961

Stumberger, Hans: Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 3), Graz 1953

Tschernembl, Georg Erasmus von: *De resistentia subditorum adversus Principem legitima*, (Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Cod. 381, Suppl. 25), Wien 1620

Tschernembl, Georg Erasmus von: Consultationes oder unterschiedliche Rathschläge der meisten und wichtigsten Sachen, welche von Anfang der Böhemischen und ändern folgenden Auffständ fürgangen, unnd zu Werck gericht worden, oder werden sollen; von Wort zu Wort aus dem Original Protocoll, so in der Haidelbergischen Cantzlei gefunden worden, gezogen. Mit nothwendigen Glossis erklärt, o. O. 1624

Wolf, Ernst: Art. „Widerstandsrecht“; in: K. Galling (Hrsg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Bd. VI, 1986, Sp. 1681–1692

7. Politische Philosophie bei Thomas Hobbes (*Christian Wagnsonner*)

7.1. Leben und Werk

Hobbes wurde am 5. April 1588 als Sohn eines englischen Landgeistlichen in Westport bei Malmesbury geboren. Nach der Flucht seines Vaters wegen einer Schlägerei übernahm ein Onkel – ein Handschuhmacher – die Erziehung. Hobbes erhielt eine gute Ausbildung in klassischen Sprachen, sein College war auf Logik und Physik des Aristoteles spezialisiert. Nach seinem Studienabschluss wurde er Erzieher bzw. Sekretär junger Adelliger, die er auf mehrjährige Bildungsreisen auf das europäische Festland (besonders Frankreich und Italien) begleitete, wo er Gelegenheit hatte, bedeutende europäische Wissenschaftler seiner Zeit kennen zu lernen und eigenen Studien nachzugehen. In Paris stieß er auf Euklids „*Elementa*“, die fortan seine wissenschaftliche Methode maßgeblich bestimmen sollten.

Noch wichtiger für die Ausprägung seiner politischen Theorie war freilich die Erfahrung des englischen Bürgerkriegs: 1640 setzte sich die Parlamentspartei durch, und Hobbes floh nach Frankreich, weil er fürchtete, für seine Befürwortung der absolutistischen Politik des Königs angeklagt zu werden. Hobbes verbrachte sein ganzes Leben in der Nähe von maßgeblichen Politikern seiner Zeit, hatte dadurch unmittelbaren Einblick, übte selbst aber nie ein politisches Amt aus. Nach Schwierigkeiten am Pariser Exilhof (Intrigen, Vorwurf des Atheismus) kehrte er 1651 nach London zurück und unterwarf sich der Herrschaft des Parlaments. Als später einige seiner schärfsten Gegner an die Macht kamen, warf man ihm erneut Atheismus vor, das Verfahren wurde aber niedergeschlagen.

Hobbes verfasste Übersetzungen (u.a. *Thukydides'* Geschichte des griechischen Kriegs), mathematische, allgemein philosophische, ethische und historische Abhandlungen, darunter eine Geschichte des englischen Bürgerkriegs („*Behemot*“). Am erfolgreichsten und wirkmächtigsten waren aber jene Werke, mit denen er die traditionelle politische Philosophie aus den Angeln heben wollte: „*De Cive*“ („Über den Bürger“),

„Elements of Law Natural and Politic“ („Grundzüge des natürlichen und politischen Rechts“) und sein Hauptwerk: „Leviathan“ (ursprünglich eine biblische Chaosmacht aus dem Buch Hiob, bei Hobbes Symbol für den Souverän).

7.2. Die anthropologische Grundlage der politischen Philosophie

Neben den politischen und konfessionellen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts spiegeln sich in Hobbes' Denken zwei grundlegende Tendenzen der frühen Neuzeit: Die Entstehung souveräner Staaten mit zentraler Verwaltung und die Entwicklung frühkapitalistischer Wirtschaftsformen.

Hobbes' politische Schriften erläutern bei aller Differenziertheit des Denkens im Grunde eine einzige Grundthese: Dass die bedingungslose Unterwerfung der Menschen unter einen staatlichen Souverän notwendig ist, weil nur diese Unterwerfung vor Chaos und Gewalt bewahrt.

Im vorstaatlichen Naturzustand geraten die Menschen unweigerlich aneinander. Wie es dazu kommt, ist nicht ganz einfach zu erklären und wurde auch oft missverstanden. Wenn Hobbes davon spricht, dass der Mensch dem [anderen] Menschen ein Wolf ist, dann meint er damit nicht, dass die Menschen einen ursprünglichen Drang zur Aggressivität gegen andere haben. Was den einzelnen Menschen im Grunde antreibt, ist die Sorge um das eigene Leben, die Selbsterhaltung. Zu diesem Zweck erwirbt der einzelne Mensch Güter und bekämpft Gefahren. Der Grund dafür, dass es in der Folge zwischen den Menschen zu gewalttätigen Konflikten kommen muss, ist nun nicht der Affekt der Furcht allein, sondern dass der Mensch dabei seinen Verstand einsetzt, um möglichst gut seinen Nutzen (Selbsterhaltung) auch in der Zukunft verfolgen zu können und dass er von Natur aus frei ist, selbst zu entscheiden, welche Maßnahmen er in diesem Zusammenhang ergreift. So strebt er danach, zu seiner zukünftigen Sicherheit mehr zu erwerben, als er braucht, und gegen andere vorzugehen, wenn er der Ansicht ist, dass sie eine mögliche Gefahr darstellen. Da er nie sicher sein kann, dass der andere nicht in Verfolgung seiner Interessen eine Gefahr für ihn darstellt, wird er ihm in der Regel misstrauen und gegebenenfalls sicher-

heitshalber Gewalt einsetzen, um seine Macht zu festigen und sein (angenehmes) Leben zu bewahren.

Das Bemerkenswerte der Hobbesschen Theorie ist nun, dass dieselben Affekte und dasselbe rationale Nutzenkalkül auch den Ausweg aus dem Chaos der Gewalt eröffnen: Die Furcht um sein Leben drängt den Einzelnen dazu, einen Zustand des Friedens mehr zu wollen als einen Zustand unkontrollierbarer Gewalt und seine Vernunft zeigt ihm den Weg, wie dauerhafter Friede möglich ist: Nach Hobbes besteht die einzige Möglichkeit darin, dass die Menschen übereinkommen (durch eine Art Vertrag), auf ihre Freiheit und Eigenständigkeit, d.h. genauer auf ihr Recht, ihre Selbsterhaltung selbst und ohne Beschränkung zu betreiben, zu verzichten und einem bestimmten Menschen (oder einer Menschengruppe) dieses grundlegende Recht zu übertragen. Dieser so genannte „Souverän“ kann seine Aufgabe für den Frieden und die innere und äußere Sicherheit nur erfüllen, wenn sich die anderen nunmehr vollständig seinem Urteil und seiner Gesetzgebung unterwerfen. Eine andere Möglichkeit des Übergangs vom Natur- zum Gesellschaftszustand gibt es nach Ansicht von Hobbes nicht. Es gibt keine Vergesellschaftung ohne souveräne Herrschaft, keinen Gesellschaftsvertrag ohne Herrschaftsvertrag.

7.3. Die politische Philosophie des Thomas Hobbes

Hobbes versteht seine politische Theorie als radikalen Bruch mit der traditionellen politischen Philosophie: Seiner Ansicht nach ist der Mensch nicht von Natur aus auf die staatliche Gemeinschaft hingeordnet. Vernunft und Sprache sind im Naturzustand eher Grund für Zwietracht, denn für Gemeinschaft. Hobbes orientiert sich auch nicht länger am Gegensatz schlechte Herrschaft – gute Herrschaft, sondern am Gegensatz keine Herrschaft (Gewalt) – staatliche Herrschaft (Frieden). Eine Änderung der Herrschaftsform, um eine Besserung herbeizuführen, wie sie von der antiken Philosophie befürwortet wird (meist von Tyrannei oder Monarchie zur Demokratie), lehnt Hobbes kategorisch ab. So habe die Lektüre ihrer Texte schon viel Schaden angerichtet.

Im Gegensatz zur klassischen politischen Philosophie geht Hobbes von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen aus. Deshalb fehlt bei ihm

auch eine Aufteilung der staatlich verfassten Gesellschaft in Gruppen, die von Natur aus auf ihre jeweilige Aufgabe hingeeordnet sind oder von Natur aus mehr oder weniger Rechte als andere haben (Sklaven etc.). Bei Hobbes stehen einander im Grunde lediglich Volk und Souverän gegenüber; Unterschiede ergeben sich aufgrund der Bestimmungen des Souveräns, der selbst wiederum allein aufgrund einer Willenseinigung aller seine Position erhalten hat. Die Schwierigkeiten im Naturzustand sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass jeder Mensch das gleiche Recht auf den Besitz aller Güter hat. Die Eigentumsinstitution gibt es erst im Staat, auch sie ist ein vom Souverän geschaffenes und überwachtetes Recht.

Politisch sieht Hobbes das Konzept der Souveränität am besten in der absolutistischen Herrschaft verwirklicht, für die er in England besonders zur Zeit Karls I. Partei ergreift, die sich dort aber auf längere Sicht nicht durchsetzen konnte. Auch eine aristokratische Herrschaft hält Hobbes für sinnvoll. Eine Unterordnung des Souveräns unter das Gesetz oder unter ein Parlament lehnt er aber als selbstwidersprüchlich ab. Der Souverän kann seine Aufgabe für Friede und Sicherheit nur erfüllen, wenn er der Herr des Gesetzes ist. Darin besteht ja gerade seine Souveränität. Aus diesem Grund kann die Übertragung von Rechtshoheit und Freiheit an den Souverän rechtlich nicht rückgängig gemacht werden. Nicht einmal der Souverän selbst darf auf seine zentralen Rechte verzichten.

Da der Einzelne sein Recht, über Maßnahmen zur Lebenssicherung frei entscheiden zu können, mit der Einsetzung eines Souveräns aufgegeben hat, obliegt es allein diesem Herrscher darüber zu entscheiden, wann welche Maßnahmen zur Wiederherstellung der inneren und äußeren Sicherheit zu ergreifen sind. Auch auf ein Widerstandsrecht gegenüber dem Souverän selbst wurde mit der Einsetzung des Souveräns verzichtet: Gerade darin besteht ja dessen Souveränität, dass sich ihm die anderen völlig unterwerfen.

Das Bemerkenswerte an Hobbes' politischer Theorie ist, dass sie im Grunde ohne Rekurs auf Moral auskommt: Nicht die Einforderung moralischen Verhaltens sichert das Funktionieren des Staates, sondern das rationale Nutzenkalkül und die Furcht, wieder in den Zustand der

unkontrollierten Gewalt zurückzufallen. Bloß rationales Kalkül wäre faktisch für die Menschen ein zu schwaches Motiv, deshalb muss die Furcht hinzukommen. Die Furcht selbst muss aber immer rational vermittelt sein, blinde Furcht führt wieder in das Chaos der Gewalt zurück statt davor zu bewahren. Moralische Motive werden auf Interessen zurückgeführt, Werte als Mittel im Kampf um Macht angesehen. Durch die Reduktion von Moral auf Anthropologie gelingt es Hobbes, ein recht konsistentes Erklärungsmodell menschlichen Verhaltens zu entwickeln.

Werden diese Reduktionen ernst genommen, stellt sich die Frage, was dann noch den Souverän motivieren könne, seine Macht nicht zu missbrauchen und nichts anderes als seinen eigenen Nutzen zu verfolgen, wenn er niemandem Rechenschaft schuldig ist, nicht bestraft werden kann und offenbar auch keine moralischen Normen zu respektieren hat. Hobbes antwortet systemkonsequent, dass sich der Souverän sehr wohl hüten würde, seine Macht zu missbrauchen, weil er dann seine Machtposition aufs Spiel setzt. Sollte er seinen konstitutiven Pflichten (innere und äußere Sicherheit, Gemeinwohl) nicht mehr nachkommen oder nachkommen können, bedeutete dies das Ende der Souveränität und den Rückfall in das Chaos der Gewalt.

Da das Recht des Einzelnen zu definieren, was Recht ist (d.h. unter welchen Bedingungen und Beschränkungen Sicherheit, Selbsterhaltung und Gemeinwohl angestrebt wird), an den Souverän übertragen worden ist, besteht eine unbedingte Verpflichtung, die vom Souverän erlassenen Gesetze einzuhalten. Ein Widerstand gegen staatliche Gesetze unter Berufung auf natürliches Recht bzw. Gewissen ist strikt abzulehnen, sonst wäre die Institution des Staates ernsthaft gefährdet. Im Gesellschaftszustand ist das Gesetz das öffentliche Gewissen.

Es ist dennoch nicht gerechtfertigt, Hobbes als unversöhnlichen Gegner des Naturrechts zu interpretieren. Hobbes entwickelt nämlich sogar eine eigene Naturrechtslehre: Grundsätzlich ist zwischen einem Recht der Natur und Gesetzen der Natur zu unterscheiden. Ersteres ist das Recht eines jeden auf Selbsterhaltung, auf den Gebrauch der Mittel, die zu dieser Selbsterhaltung dienen und darauf, selbst darüber zu entscheiden, welche Mittel erforderlich sind. Naturgesetze sind allgemeine Regeln der

Vernunft, die dazu anleiten, die Selbsterhaltung richtig anzustreben, denn das tun ja die Menschen faktisch nicht immer.

Es stellt sich nun die Frage, welche Rolle diese Naturgesetze angesichts des unbedingten Gehorsams gegenüber den Gesetzen des Souveräns spielen bzw. ob und in welcher Weise sie für die Menschen verpflichtend sind, wo doch nur die staatlichen Gesetze verpflichtend sein sollen.

Natürliches Recht und Naturgesetze sind dort bedeutsam, wo kein staatliches Recht existiert: Im Naturzustand bewirkt das natürliche Recht auf Selbsterhaltung die Eskalation der Gewalt. Darum lässt sich die Darstellung des Naturzustands als eine Weiterführung des Naturrechtsdenkens mit Konzentration auf das Axiom der Selbsterhaltung aufweisen (dem letztlich auch die Ordnung des Gesellschaftszustands verpflichtet ist). Das zentrale Problem im Naturzustand sind nicht widerstreitende Interessen, sondern die Relativität der moralischen Standpunkte der Individuen. Die Konzentration auf die Selbsterhaltung war Hobbes' Versuch, Orientierung angesichts der von ihm sehr ernst genommenen Relativität der Moral zu finden.

Umgekehrt weist die Vernunft durch die über sie zugänglichen Naturgesetze einen Weg, die Selbsterhaltung sinnvoller zu verfolgen und in den Gesellschaftszustand überzugehen. Weiters sind Naturgesetze auch im Gesellschaftszustand von Bedeutung: Sie sind in staatliches Recht eingegangen, verpflichten den Souverän, seine Aufgabe effizient zu erfüllen und motivieren zur Unterwerfung unter den Souverän. Auch der Umgang verschiedener Souveräne miteinander, ihre wechselseitigen Pflichten, können nur im Rückgriff auf natürliches Recht und Naturgesetze normativ eingeholt werden: Das natürliche Recht im Umgang der Souveräne miteinander besteht im Grunde darin, dass jeder Souverän das gleiche Recht hat, seinem Volk Sicherheit zu verschaffen; das dadurch entstehende Konfliktpotential kann, wenn überhaupt, nur im Rückgriff auf diese Regeln der Vernunft eingedämmt werden.

Wenn die Naturgesetze nichts anderes sind als Folgerungen der Vernunft aus dem Prinzip der Selbsterhaltung, stellt sich die Frage, warum sie die Menschen dann verpflichten können. Denn eine Selbstverpflichtung lehnt Hobbes als selbstwidersprüchlich ab. Zwar spricht Hobbes wiederholt davon, dass die Naturgesetze von Gott gegeben sind und Gott so

etwas wie ein Übersouverän ist, dem alle anderen Souveräne verpflichtet sind, wie das besonders schön an einer Stelle zum Ausdruck kommt, wo er auf das Verbrechen des israelitischen Königs David eingeht, der einen Nebenbuhler in den praktisch sicheren Tod schickte. Zwar hat er – als Souverän – Menschen gegenüber kein Verbrechen begangen, wohl aber Gott gegenüber, der den Menschen das Naturgesetz gegeben habe.

Auch in der Frage nach einem Recht, das als Völkerrecht über den einzelnen Souveränen steht und ihnen wechselseitige Pflichten vorschreibt bzw. die zwischenstaatliche Gewalt eindämmen hilft, greift Hobbes auf den Gedanken eines von Gott als Übersouverän gegebenen Naturrechts zurück. Allerdings betont Hobbes nachdrücklich, dass Gott keine greifbare Instanz ähnlich einem staatlichen Souverän ist und gerade keine unmittelbare Sanktionsgewalt hat, die für den Verpflichtungscharakter von Gesetzen unabdingbare Voraussetzung ist. Die Naturgesetze sind lediglich über das Gewissen, das heißt die menschliche Vernunft zugänglich. Über die Bedeutung der religiösen Bezüge ist man sich nicht einig. Vielleicht hat Hobbes einen rein auf Nutzenkalkül aufbauenden Staat als zu instabil betrachtet und deshalb zusätzlich die religiös-moralische Argumentation herangezogen. Andere vermuten darin lediglich einen Tribut an seine Zeit: Im englischen Bürgerkrieg spielte die biblische Argumentation ja keine unbedeutende Rolle.

Naturzustand und Gesellschafts-/Herrschaftsvertrag sind nicht in erster Linie historische Perioden und Ereignisse, sondern legitimierende theoretische Konstrukte, die es ermöglichen, die Bedeutung der souveränen staatlichen Herrschaft herauszustellen. Hobbes geht nicht davon aus, dass es den Naturzustand in Reinkultur (allgemeiner Krieg der einzelnen Menschen gegeneinander) je gegeben habe, er versucht ihn gleichwohl regional und historisch zu verorten: Etwa die Indianer Nordamerikas hätten eine Gesellschaft fast ohne Herrschaft, wenn auch nicht ganz durchgängig: Im Bereich der Familie gebe es herrschaftsähnliche Strukturen sehr wohl.

Auch in der Rivalität und in den Kämpfen der einzelnen Souveräne untereinander sieht er eine Andeutung des Naturzustands: Auf ihrer Ebene fehlt ja ein den Frieden garantierender Souverän. Inspiriert vom

historischen Kontext, in den er hineingestellt ist und in den hinein er auch spricht, versucht Hobbes generell seine politische Theorie zu enthistorisieren und zu allgemeingültigen, kontextunabhängigen Aussagen vorzudringen. Natur- und Gesellschaftszustand werden so zu scharfen Alternativen: Einen Zustand dazwischen bzw. fließende Übergänge gibt es nicht: Lediglich die völlige Unterwerfung unter den Souverän kann vor dem Chaos bewahren. Gerade im Hinblick auf den englischen Bürgerkrieg besteht das eigentliche Anliegen Hobbes' darin, davor zu warnen, dass die Gegenwart (und zwar die Gegenwart in jeder geschichtlichen Epoche) ständig vom Rückfall in den Naturzustand bedroht ist, da er nicht bloß eine längst überwundene Episode darstellt.

7.4. Bürgerkrieg und zwischenstaatlicher Krieg

Vom bereits ausführlich dargestellten Kriegszustand vor jeder staatlichen Souveränität (Naturzustand) unterscheidet Hobbes den zwischenstaatlichen Krieg und den Bürgerkrieg als reale Konfliktphänomene. Nicht immer ist in Hobbes' Texten allerdings klar, von welcher Form des Krieges er spricht, zumal auch bei letzterem in gewisser Weise Naturzustand herrscht: Im Krieg zwischen zwei Souveränen fehlt ein übergeordneter Souverän und ein übergeordnetes Gesetz, im Bürgerkrieg ist die staatliche Ordnung zusammengebrochen. Das Fehlen eines übergeordneten Souveräns ist bei Hobbes gerade das dominierende Merkmal von „Krieg“. In allen drei Formen des Krieges gelten folglich lediglich die natürlichen Gesetze und kein staatliches Recht.

Der Übergang zum Bürgerkrieg ist freilich naturrechtlich und rechtlich (im Sinn staatlicher Gesetze) zu verurteilen, weil er aus einem vergesellschafteten Zustand wieder in das Chaos der Gewalt führt. Wie bereits erwähnt, hat Hobbes aufgrund der Zeitumstände (englischer Bürgerkrieg) sehr viel Mühe auf die Analyse von Bürgerkriegen aufgewandt. Unter den Merkmalen des Bürgerkriegs betont Hobbes vor allem seine Ideologielastigkeit, seine Verschränkung von Individualismus und Universalismus, die Überzeichnung des Gegners als besonders schrecklich, den unpräzisen politischen Sprachgebrauch und den Entscheidungszwang, der es fast unmöglich macht, keine Partei zu

ergreifen. Wirksamstes präventives Mittel gegen einen solchen Krieg ist die Vermeidung all jener Dinge, die die staatliche Souveränität gefährden. Dazu gehören vor allem gefährliche Anschauungen (z.B. dass souveräne Gewalt teilbar, der Souverän staatlichen Gesetzen unterworfen oder Demokratie die einzig legitime Staatsform sei) sowie u.a. die Orientierung an Regierungsänderungen in Nachbarländern und die zu große Beliebtheit eines Untertanen beim Volk.

Zwischenstaatliche Kriege sind grundsätzlich keiner rechtlichen oder moralischen Wertung zu unterziehen: Souveräne dürfen gegeneinander Krieg führen, falls sie der Ansicht sind, dass es der Selbsterhaltung des Staates dient. Sie brauchen sich dabei nicht auf ein Recht zum Krieg zu berufen. Damit wendet sich Hobbes (ähnlich wie später der Westfälische Friede) gegen die Ideologisierung der Kriege seiner Zeit, in welchen jeweils die Berufung auf einen gerechten (meist religiösen) Grund für den Einsatz von zwischenstaatlicher Gewalt erfolgte.

Problematisch ist in diesem Zusammenhang allerdings die Wertung der Souveränität in eroberten Gebieten. Prinzipiell hält Hobbes die meisten Eroberungen für nutzlos, wenn auch die Souveräne im Interesse der Selbsterhaltung des Staates dazu berechtigt sind. Eine Eroberung allein begründet noch keine Souveränität, dazu ist vielmehr ein Unterwerfungsvertrag zwischen Untertanen und neuem Souverän notwendig. Die Bewohner des eroberten Gebiets sind zur Akzeptanz des neuen Souveräns verpflichtet, wenn auch nicht in demselben Maß wie in einem Staat aufgrund von Willenseinigung der Einzelnen. Der Eroberer muss die Unterwerfung nicht akzeptieren, wenn sie seinen Interessen als Souverän zuwiderläuft; wenn er es tut, darf er die neuen Untertanen allerdings nicht deshalb diskriminieren, weil er sie erobert hat. Tötung oder Versklavung von Bewohnern eines eroberten Gebiets aus Gründen der Selbsterhaltung bzw. Sicherheit ist allerdings sehr wohl möglich.

7.5. Souverän, Militär und staatliche Selbsterhaltung

Jeder Souverän ist zugleich Oberbefehlshaber des Militärs: In der Macht über das Militär ist alle andere Macht enthalten. Mit einem Verzicht auf den Oberbefehl (wie ihn das englische Parlament forderte) gäbe der König seine Souveränität auf. Dabei unterscheidet Hobbes nicht

zwischen Polizei und Heer, sondern verwendet den Begriff Militär für den Einsatz staatlicher Gewalt nach innen und nach außen.

Besonders klar ist damit ein Primat der Politik über das Militär zum Ausdruck gebracht: Das Militär steht im Dienst der Politik, nicht umgekehrt. Hobbes bevorzugt übrigens zahlenmäßig begrenzte Berufsheere, weil er hier die Putschgefahr für geringer hält als bei weniger überschaubaren Volksheeren.

Ein Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt gibt es nicht, es kann aber auch einem Menschen das Recht auf Selbsterhaltung bei unmittelbarer Lebensgefahr nicht genommen werden. So dürfen sich Menschen aufgrund dieses natürlichen Rechts bei unmittelbarer Gefahr für Leben und körperliche Unversehrtheit auch gegen die vom Souverän ausgehende Staatsgewalt zur Wehr setzen. Das Recht des Souveräns, gegen ihn vorzugehen, bleibt davon freilich unberührt: Denn der Souverän muss der Herr des Rechts bleiben.

Ergeht allerdings ein Befehl des Souveräns zur Teilnahme an einer Militäraktion, so darf er unter Berufung auf das Recht auf Selbsterhaltung (d.h. aus Todesfurcht) sogar abgelehnt werden: Es gibt keine Pflicht zur Tapferkeit für den einzelnen Bürger. Das gilt allerdings nur dann, wenn dadurch der Zweck, den der Souverän verfolgt, nicht gefährdet wird: So ist es z.B. denkbar, dass der furchtsame Einzelne einen Ersatzmann schickt. Für Soldaten gilt das alles nicht: Sie haben sich in einem speziellen Vertrag mit dem Souverän dazu bereit erklärt, gegebenenfalls ihr Leben zu riskieren und andere zu töten. Sie dürfen nur mit Zustimmung ihres Vorgesetzten aus einer Gefahrensituation fliehen.

Gerade das Konzept des Soldaten zeigt Grenzen der Hobbesschen Staatstheorie auf: Einerseits ist das Militär geradezu unabdingbar für die Aufrechterhaltung der Souveränität. Andererseits kann Hobbes mit seinen am Individuum orientierten staatstheoretischen Grundkategorien (Selbsterhaltung, Furcht, Nutzenkalkül) das Opfer des Soldaten für die Erhaltung des Staates nicht angemessen erfassen. Die Argumentation, dass der Kampfeinsatz ja dem Staat und damit letztlich auch dem einzelnen Soldaten zugute kommt und somit letztlich mit der Verfolgung von Eigeninteressen begründbar ist, funktioniert dort nicht mehr, wo der

Soldat seine Aufgaben ohne Rücksicht auf eine massive Gefährdung des eigenen Lebens erfüllt.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates

„Hierbei haben wir zu beachten, dass die Glückseligkeit dieses Lebens nicht in der zufriedenen Seelenruhe besteht. Denn es gibt kein *finis ultimus*, d. h. letztes Ziel, oder *summum bonum*, d. h. höchstes Gut, von welchen in den Schriften der alten Moralphilosophen die Rede ist. [...] Glückseligkeit ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt. Der Grund hierfür liegt darin, dass es Gegenstand menschlichen Verlangens ist, nicht nur einmal und zu einem bestimmten Zeitpunkt zu genießen, sondern sicherzustellen, dass seinem zukünftigen Verlangen nichts im Wege steht. [...] So halte ich an erster Stelle ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für einen allgemeinen Trieb der gesamten Menschheit, der nur mit dem Tode endet.“ (*Kap. XI, S.75*)

„Und wegen dieses gegenseitigen Mißtrauens gibt es für niemand einen anderen Weg, sich selbst zu sichern, der so vernünftig wäre wie Vorbeugung, das heißt, mit Gewalt oder List nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine andere Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden. [...] Und da folglich eine solche Vermehrung der Herrschaft über Menschen zur Selbsterhaltung eines Menschen notwendig ist, muss sie ihm erlaubt werden. [...]

Daraus ergibt sich klar, dass die Menschen während der Zeit, in der sie ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, sich in einem Zustand befinden, der Krieg genannt wird, und zwar in einem Krieg eines jeden gegen jeden. Denn Krieg besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist. [...]

Vielleicht kann man die Ansicht vertreten, dass es eine solche Zeit und einen Kriegszustand wie den beschriebenen niemals gab, und ich glaube,

dass er so niemals allgemein auf der ganzen Welt bestand. Aber es gibt viele Gebiete, wo man jetzt noch so lebt. Denn die wilden Völker verschiedener Gebiete Amerikas besitzen überhaupt keine Regierung, ausgenommen die Regierung über kleine Familien, deren Eintracht von der natürlichen Lust abhängt [...].

Aber obwohl es niemals eine Zeit gegeben hat, in der sich einzelne Menschen im Zustand des gegenseitigen Krieges befanden, so befinden sich doch zu allen Zeiten Könige und souveräne Machthaber auf Grund ihrer Unabhängigkeit in ständigen Eifersüchteleien und verhalten sich wie Gladiatoren: sie richten ihre Waffen gegeneinander und lassen sich nicht aus den Augen [...].

Eine weitere Folge dieses Krieges eines jeden gegen jeden ist, dass nichts ungerecht sein kann. Die Begriffe von Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit haben hier keinen Platz. Wo keine allgemeine Gewalt ist, ist kein Gesetz, und wo kein Gesetz, keine Ungerechtigkeit. Gewalt und Betrug sind im Krieg die beiden Kardinaltugenden. [...]

Die Leidenschaften, die die Menschen friedfertig machen, sind Todesfurcht, das Verlangen nach Dingen, die zu einem angenehmen Leben notwendig sind und die Hoffnung, sie durch Fleiß erlangen zu können. Und die Vernunft legt die geeigneten Grundsätze des Friedens nahe, auf Grund derer die Menschen zur Übereinstimmung gebracht werden können. Diese Gebote sind das, was sonst auch Gesetze der Natur genannt wird.“ (*Kap. XIII, S. 95-98*)

„Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, dass sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können. Das heißt so viel wie einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen bestimmen, die deren Person verkörpern sollen, und bedeutet, dass jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine Person

verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird, und sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft. Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch den Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, 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 ihre Handlungen autorisierst. Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge Staat, auf lateinisch *civitas*. Dies ist die Erzeugung jenes großen Leviathan oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und Schutz verdanken. Denn durch diese ihm von jedem einzelnen im Staate verliehene Autorität steht ihm so viel Macht und Stärke zur Verfügung, dass er durch den dadurch erzeugten Schrecken in die Lage versetzt wird, den Willen aller auf den innerstaatlichen Frieden und auf gegenseitige Hilfe gegen auswärtige Feinde hinzulenken. [...]

Wer diese Person verkörpert, wird Souverän genannt und besitzt, wie man sagt, höchste Gewalt, und jeder andere daneben ist sein Untertan.“
(*Kap. XVII, S.134f*)

[Verwendete Übersetzung: Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin 1966]

Literaturhinweise

Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin 1966

Kleemeier, Ulrike: *Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges. Platon – Hobbes – Clausewitz*, Berlin 2002

Münkler, Herfried: *Thomas Hobbes*, 2. Auflage, Frankfurt/Main 2001

8. Transzendente Ethik und politisches Denken bei Immanuel Kant (*Brigitte Sob*)

8.1. Leben und Werk

Immanuel Kant wurde 1724 in Königsberg geboren. Sein Vater war Sattler. Immanuel Kant genoss eine streng pietistische Erziehung. Im Jahre 1740 begann Kant das Studium der Philosophie, Mathematik und Theologie an der Universität Königsberg. 1755 erhielt Kant die Magisterwürde und wenig später die *venia legendi* an der Philosophischen Fakultät.

15 Jahre lang arbeitete Kant als Privatdozent. Im Jahr 1770 erhielt er den Ruf zum Ordinarius für Logik und Metaphysik an die Universität Königsberg. Berufungen an andere Universitäten wurden von Kant abgelehnt. Von 1786 bis 1788 war Kant Rektor der Universität Königsberg. Bis zum Jahr 1796 hielt er Vorlesungen über Philosophie, Mathematik und Pädagogik. 1804 starb Kant in Königsberg. Das Grabmal von Immanuel Kant befindet sich im Königsberger Dom.

Die Wirkungsmächtigkeit der Kantischen Philosophie betrifft die Erkenntnistheorie, die Ethik, die Religionsphilosophie sowie die Staats- und Gesellschaftstheorie: Das kritische Werk Kants beinhaltet eine Systematik philosophischen Denkens, welche sämtliche Disziplinen der Philosophie umfasst. Die Kantische Erkenntnistheorie ist die Grundlage jener Transzendentalphilosophie, welche in den Systemen der Philosophie des Deutschen Idealismus von Fichte, Schelling und Hegel weiterentwickelt wurde.

Die Kantische Ethik legt die Basis für die moderne Konzeption der Menschenrechte, denn es war Kant, welcher die Gedanken der Aufklärung über die Autonomie des Menschen und dessen Würde als Person in ein universales System der Vernunft brachte. Der Begriff des Menschen als (transzendentes) Subjekt bildet die Grundlage jeder Menschenrechtskonzeption seit der Aufklärung. Ganz im Sinne der Aufklärung stellt Kant in seiner Religionsphilosophie die Autonomie der Moral über religiöse Gebote und verbindet hiermit eine umfassende Kritik an religiösem Dogmatismus jedweder Art.

Die Kantischen Werke lassen sich in zwei Gruppen gliedern: Jene, welche in der vorkritischen und jene, welche in der kritischen Periode geschaffen wurden.

Werke der vorkritische Periode (1763–1770): Der einzig wahre Beweggrund von der Demonstration des Daseins Gottes, Träume eines Geistersehers, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Über Form und Prinzipien der sinnlichen und geistigen Welt).

Werke der kritischen Periode (1781–1797): Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena, Kritik der reinen Vernunft 2. Auflage, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten.

Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik: Kant verfasste eine Vielzahl an kleineren Schriften, von welchen hier die bedeutendsten angeführt werden: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Was heißt: sich im Denken orientieren?, Das Ende aller Dinge.

8.2. Die Kopernikanische Wende – erkenntnistheoretische Umkehr

Die Transzendentalphilosophie hat ihre Wurzeln in der Philosophie Kants, welcher sich der Bedeutung seiner Theorie bewusst ist, indem er von einer „Kopernikanischen Wende“ spricht, welche in seiner Erkenntnistheorie vollzogen wird. In dem berühmten Textabschnitt des Vorworts zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV B XVI) vergleicht Kant seine „Revolution“ in der Philosophie mit dem Umsturz des bisherigen Weltbildes durch Kopernikus in der Astronomie: Während die Vorgänger des Kopernikus auf der Grundlage des geozentrischen Weltbildes die (scheinbaren) Bewegungen der Planeten

zu erklären suchten, ging Kopernikus in seiner Theorie von der Drehung der Erde aus und setzte die Sonne in den Mittelpunkt der sie umkreisenden Gestirne, womit er das bisher unbestrittene Weltbild des Ptolemäus verwarf. (Aus diesem Grund wird das heliozentrische Weltbild – zu Ehren des Kopernikus – auch als „Kopernikanisches Weltbild“ bezeichnet.)

Ebenso fordert Kant, dass eine „Wende“ in der Erkenntnistheorie stattfinden muss, wenn erklärt werden soll, wie es möglich sei, „*a priori*“ Erkenntnisse über Gegenstände zu gewinnen. „*A priori*“ bedeutet frei von Erfahrung bzw. der Erfahrung zugrundeliegend, sie fundierend. Nach Kant ist die *a priori* Erkenntnis jene der Philosophie. Diesbezüglich relevant ist die Kantische Unterscheidung dreier Urteilsarten:

Ein Urteil ist analytisch, wenn das Prädikat im Subjektbegriff enthalten ist. Ein Beispiel für ein analytisches Urteil ist der Satz: „Die Kugel ist rund.“ Obwohl dieses Urteil wahr ist, enthält es keine Erweiterung der Erkenntnis. Ein Urteil ist synthetisch, wenn das Prädikat im Subjektbegriff nicht logisch enthalten ist. Ein Beispiel für ein synthetisches Urteil ist der Satz: „Der Tisch ist grün.“ Dieses Urteil enthält eine Erweiterung der Erkenntnis. Ob es wahr oder falsch ist, kann nur durch Erfahrung, also durch Empirie, festgestellt werden. Kant bezeichnet aus diesem Grunde jene Urteile, welche auf Erfahrungstatsachen aufgebaut sind, als synthetische Urteile *a posteriori*.

Es ist Kants These, dass es eine dritte Klasse von Urteilen gibt, die synthetischen Urteile *a priori*. Synthetische Urteile *a priori* sind Urteile, welche eine Erweiterung der Erkenntnis beinhalten, obwohl sie *a priori*, d.h. ohne Erfahrungswerte gewonnen werden. Nach Kant sind sowohl alle mathematischen Urteile als auch die Grundsätze der so genannten „reinen Naturwissenschaft“ synthetische Urteile *a priori*. Ein Beispiel für ein solches synthetisches Urteil *a priori* ist nach Kant der Satz: „Jedes Ereignis hat eine Ursache.“ Dieser Satz ist nach Kant notwendigerweise wahr; er gründet sich weder auf eine rein logische Begriffsanalyse, noch auf empirische Beobachtung. In der Kantischen Theorie sind die synthetischen Urteile *a priori* von grundlegender Bedeutung für die synthetischen Urteile *a posteriori*: Der Satz: „Die Sonne wärmt den Stein“ setzt ein synthetisches Urteil *a priori* über die

Verknüpfung von Ereignis (Erwärmung des Steins) und Ursache (Sonne) voraus.

Die entscheidende Frage der Kantischen Erkenntnistheorie, formuliert in der „Kritik der reinen Vernunft“, lautet folglich: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? Diese Problematik ist nach Kant gleichbedeutend mit der Frage: Wie ist Erfahrung möglich? Entscheidend ist ferner, dass sich auch philosophisches Wissen nach Kant in synthetischen Urteilen *a priori* vollzieht: Denn würde philosophisches Wissen auf analytischen Urteilen aufbauen, gäbe es keine Erweiterung der Erkenntnis; würde sich philosophische Erkenntnis im Rahmen von synthetischen Urteilen *a posteriori* vollziehen, also auf Erfahrung aufbauen, dann kann nach Kant nicht mehr von philosophischer, sondern von einzel- bzw. naturwissenschaftlicher Erkenntnis gesprochen werden. Faktum ist, dass gemäß der Kantischen Theorie die Existenz von synthetischen Urteilen *a priori*, also von Urteilen, welche unabhängig von Erfahrung gleichwohl relevante Aussagen über die Erfahrung treffen, mit der Existenz von philosophischer Erkenntnis bzw. von philosophischem Wissen gleichgesetzt wird.

Die „Kopernikanische Wende“, welche die Kantische Transzendentalphilosophie vollzieht, besteht darin, dass in der Kantischen Erkenntnistheorie die These vertreten wird – entgegen dem empirischen Realismus –, dass sich die Gegenstände der Erfahrung nach dem Subjekt, welches diese Erfahrung macht, richten. Hiermit ist gemeint, dass – auch in einer empirischen Erfahrung – konstitutive Elemente dieser Erfahrung vorausgesetzt werden müssen, welche nicht aus der Erfahrung, sondern vom wahrnehmenden Subjekt stammen. Diese konstitutiven Elemente sind nach Kant Raum, Zeit und die Kategorien. Raum, Zeit und die Kategorien sind in der Kantischen Theorie weder metaphysische „Dinge an sich“, noch können sie aus der Erfahrung gewonnen werden: Sie stammen nach Kant aus dem Subjekt, welches Erfahrung macht. Sowohl die Formen der Anschauung (Raum und Zeit) als auch die zwölf Kategorien des Verstandes können insofern als „subjektiv“ bezeichnet werden als sie Formen der menschlichen Erfahrung sind. Gleichwohl sind sie „objektiv“ in dem Sinne, dass sie nicht psychologische, individuelle Eigenheiten darstellen, sondern intersubjektive Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis sind. Aus diesem Grund wird in der

Kantischen Erkenntnistheorie die These vertreten, dass Raum, Zeit und die Kategorien nicht dem empirischen (psychologischen) Subjekt entstammen, sondern dem „transzendentalen“ Subjekt. Dieser Begriff des „transzendentalen“ Subjekts bzw. die Spaltung des erkennenden Subjekts in empirisches und „transzendentales“, stellt eine der am schwierigsten fassbaren Bereiche der Kantischen Erkenntnistheorie dar.

Es wäre auch ein Missverständnis, die „Kopernikanische Wende“ Kants so zu verstehen, dass damit gemeint sei, vom erkennenden Subjekt würde Erfahrungswirklichkeit als solche geschaffen: Menschliche Erkenntnis ist nach Kant endlich. Dies besagt, dass die individuelle Existenz subjektunabhängiger Wirklichkeit nur empirisch fassbar ist. Dies ist der empirische Realismus der Kantischen Theorie.

Kant ist empirischer Realist und transzendentaler Idealist: Für seine Systematik hat dies zur Folge, dass menschliche Erkenntnis einen unauflösbaren Subjekt-Objekt-Bezug aufweist: Ein Subjekt der Erfahrung, von Kant sowohl als empirisches als auch als transzendentales Ich gedacht, steht Objekten gegenüber, welche sowohl subjektunabhängig – in ihrer individuellen Existenz – als auch vom Subjekt konstituiert sind, nämlich in Bezug auf ihre raum-zeitlich-kategoriale Struktur.

Erst seit Kant geraten Wirklichkeit und Eigenart einer transzendentalen Subjektivität des Menschen in den Brennpunkt philosophischer Einsicht, welche in der Philosophie des Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) zu einer weiteren, wenn auch gegensätzlichen Entwicklung führte.

Nach Kant ist es das mögliche „Ich denke“, also die mögliche Reflektiertheit aller bloß empirischen Erkenntnis, wodurch die „idealisierte Reflexion“ in Gang kommt. Diese führt zum Kopernikanischen Konzept der Gegenstandserkenntnis mit „subjektiven Möglichkeitsbedingungen“ der Erkenntnis, wobei unter „subjektiv“ zu verstehen ist, dass diese aus dem transzendentalen Subjekt entspringen.

Kant stellt die zentrale Frage, welche Bedingungen Erkenntnis ermöglichen: Seine Antwort lautet, dass diese Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in der Apriorität von Raum, Zeit und den Kategorien liegen. Kant vertritt die grundlegende These, dass die

menschliche Erkenntnis nicht bloß empirisch ist, sondern wesentlich durch apriorische Strukturen konstituiert wird, welche der transzendentalen Subjektivität entspringen. Deshalb hat es der Mensch im Rahmen der Wirklichkeit nur mit dem von seinem transzendentalen Ich konstituierten Erscheinungen zu tun.

Gleichwohl gibt es für Kant auch das „An sich“ der Dinge, welches subjektunabhängig ist. Diese erkenntnistheoretische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung ist auch maßgebend für die Kantische Ethik.

Wie sehr die Kantische Moral- und Religionsphilosophie von der transzendentalen Theorie beeinflusst ist, geht daraus hervor, dass Kant durch die Trennung in Ding an sich und Erscheinung im Gegenstand menschlicher Erkenntnis begründet, weshalb Freiheit für die Vernunft keineswegs ein widersprüchlicher Begriff ist und sich widerspruchsfrei denken lasse. Dies ist deshalb bedeutsam, weil nach Kant ohne die Voraussetzung von Freiheit weder von Moral noch von Recht sinnvoll gesprochen werden kann.

Kant war ein systematischer Denker. Die drei Grundfragen der Philosophie: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? ordnet Kant den jeweiligen Disziplinen der Philosophie – Erkenntnistheorie, Ethik und Religionsphilosophie – zu. Der „letzte Zweck der reinen Vernunft“ ist nach Kant die Moralität. Demgemäß vertritt Kant die These vom Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft, wenngleich letztere auf ersterer beruht.

8.3. Die transzendente Begründung der Ethik

Die transzendente Theorie Kants zählt zu den Hauptversuchen der Begründung von Ethik in der abendländischen Tradition der Philosophie. Sie ist bis heute maßgebend geblieben, sei es, dass versucht wird, die Kantischen Ansätze weiter auszubauen, sei es, dass man von bestimmten Problemstellungen her bemüht ist, zu neuen Positionen zu gelangen.

Vermittels seiner transzendentalen Methode sucht Kant die Bedingungen der Möglichkeit moralischen Handelns aufzuzeigen. Der Begriff „transzendental“ erfährt seine grundlegende Bestimmung in der Kritik

der reinen Vernunft: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendentalphilosophie heißen.“ (KrV B25)

Der Begriff „transzendental“ zielt somit auf jene Gründe von Moralität ab, welche nicht aus der empirischen Erfahrung stammen, aber gleichwohl die Wirklichkeit moralischer Praxis fundieren.

„Transzendental“ ist zu unterscheiden von „transzendent“ (von lateinisch: *transcendere* - überschreiten). Als „transzendent“ ist nach Kant jener Bereich zu bezeichnen, welcher über die Erfahrung hinausgeht. Als Beispiele für „transzendente“ Problemstellungen werden von Kant die Frage nach Gott, der Unsterblichkeit der Seele, aber auch jene nach der Freiheit angeführt.

Transzendente Problemstellungen gehören nach Kant in den Bereich der Metaphysik, nicht in jenen der Transzendentalphilosophie. In der transzendentalen Ethik Kants wird die Universalität moralischer Prinzipien durch Apriorität begründet: Denn Apriorität beinhaltet universelle, ausnahmslose Geltung.

Die These Kants, dass moralische Prinzipien Allgemeingültigkeit bzw. Universalität besitzen, ist deshalb entscheidend, weil die moderne Konzeption der Menschenrechte – in ihrer universellen, das heißt uneingeschränkten Geltung – ihre philosophische Basis in der Theorie Kants besitzt. Die Kantische Theorie der Universalität von Normen wurde somit geschichtsmächtig.

Kant hat als erster Denker in der europäischen Philosophiegeschichte die transzendente Methode auf die Ethik angewandt. Ausgehend von der Alltagspraxis, in welcher sich der Mensch mit Sollensforderungen bzw. moralischen Geltungsansprüchen konfrontiert sieht, stellt Kant die Frage nach dem Grund dieses „Faktums des Sittengesetzes“.

Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes ist nach Kant ein transzendentales Faktum der Vernunft, auf Grund dessen sich erst das Bewusstsein von Freiheit eröffnet. Das moralische Gesetz ist der

Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) der Freiheit, welche der Seinsgrund (*ratio essendi*) des Sittengesetzes ist.

Das moralische Gesetz ist nach Kant jene Bedingung, unter welcher sich der Mensch erst der Freiheit bewusst wird: „Er urteilt also, dass er etwas kann, darum, weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ (KpV A54).

Warum es Kant diesbezüglich geht, ist eine Begründung des moralischen Sollens schlechthin: Warum soll der Mensch eigentlich moralisch handeln?

8.3.1. Zum Begriff der Freiheit

Zur Beantwortung der Frage, warum der Mensch moralisch handeln sollte, bedarf es nach Kant einer Voraussetzung: Freiheit ist in der Kantischen Theorie sowohl Voraussetzung für Moralität als auch für die Rechtsordnung. Um von Begriffen wie Gewissen, Pflicht, Verantwortung, aber auch von Recht, Strafe und – in der Kantischen Terminologie „Strafwürdigkeit“ – sinnvoll sprechen zu können, muss der Mensch als frei gedacht werden: Ausschließlich trieb- bzw. instinktgesteuerte, in der Kantischen Sprache „von natürlichen Antrieben affizierte“ Individuen stehen jenseits von gut und böse, da sie Naturgesetzen unterliegen und deshalb nicht frei sind.

Der Begriff der Freiheit ist bei Kant Basisbegriff der Moral- und Rechtslehre. Diesen Basisbegriff gilt es auch theoretisch zu untermauern. Freiheit muss nach Kant – widerspruchlos – denkmöglich sein, soll menschliches Handeln unter den Anspruch von Moralität gestellt werden. Das Selbstverständnis des handelnden Menschen als freie Person und nicht als gesteuerter Automat, ist bei Kant Motiv für die Entwicklung seiner Freiheitstheorie.

Aufgabe der theoretischen Philosophie ist es, die Denkmöglichkeit von Freiheit sicherzustellen, einen Nachweis von deren Wirklichkeit kann sie nicht leisten, weil Freiheit kein Gegenstand der durch Anschauung und Verstand konstituierten Erfahrung ist. In der theoretischen Philosophie ist Freiheit bei Kant eine bloße Idee, deren Realität nicht nachgewiesen

werden kann. Freiheit in theoretischer Hinsicht ist nach Kant ein – seinem Ursprung nach – transzendenter Vernunftbegriff, welcher die Grenzen der Erfahrung übersteigt und deshalb in den Bereich der Metaphysik gehört.

8.3.2. Autonomie als Grundprinzip der Kantischen Ethik

In der praktischen Philosophie bestimmt Kant Freiheit als Autonomie. Dieses aus dem Altgriechischen stammende Wort hat die Bedeutung von „Selbstgesetzgebung“.

Das Vermögen der Selbstgesetzgebung, nämlich „die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ (Gr. BA 97), stellt den Kern des Autonomiegedankens dar. In ihm wird der subjektive Ursprung des moralischen Gesetzes thematisiert. Praktische Vernunft bezeugt nach Kant ihre Spontaneität im transzendentalen Akt der Selbstgesetzgebung.

Autonomie ist das Grundprinzip der Kantischen Ethik. Als Grund der Moralität begreift Kant den autonomen menschlichen Willen, welcher deshalb unbedingt an das Sittengesetz gebunden ist, weil dieses aus seiner eigenen Vernunft entspringt.

Die von Kant herausgestellte Autonomie der Moralität ist deshalb entscheidend, weil sie auch durch religiöse Gebote nicht aufgehoben werden kann. Dies bedeutet, dass Kant die Autonomie der Moralität höher stellt als religiöse Dogmen. Denn diese sind – vor dem Hintergrund der autonomen Moral – nach Kant selbst noch einer Prüfung auf ihren moralischen Gehalt zu unterziehen. Ausgeführt hat Kant diese Fragestellung in seiner Religionsschrift.

8.3.3. Der gute Wille

Kant führt Moralität ausschließlich auf den guten Willen zurück. Um den Begriff des Guten zu bestimmen, bedarf es nach Kant der Reflexion auf den guten Willen. Ohne Rückbezug auf den individuellen guten Willen, die Gesinnung des Menschen, kann nach Kant nicht von Moralität gesprochen werden.

In dieser Hinsicht wird von Kant der gute Wille als Grundlage moralischer Gewissensentscheidung betont. Der gute Wille ist nach Kant die einzige Instanz, welche als „uneingeschränkt gut“ bezeichnet werden kann: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ (Gr. BA 1) Uneingeschränkt gut bedeutet, dass der moralische Wert nicht durch Beziehungen auf einen bestimmten Zusammenhang beurteilt werden kann und auch nicht nach dem Erfolg einer Handlung. Der gute Wille ist nach Kant vielmehr „allein durch das Wollen, d.i. an sich gut“ (Gr. BA 3) und nicht durch den Zweck, welchen er bewirkt. Fehlt es einem Willen an Vermögen, seinen Zweck tatsächlich zu realisieren, hat dies nach Kant nicht zur Folge, dass dadurch seine moralische Qualität gemindert wird.

Zwar unterscheidet Kant den guten Willen vom bloßen Wunsch dadurch, dass er alle Mittel aufzubieten hat, welche in seiner Gewalt sind, gleichwohl stellt der gute Wille einen Wert an sich dar, auch wenn er sein Handlungsziel nicht erreicht.

Der unbedingt gute Wille, in welchem Kant Moralität fundiert, ist somit eine Letztbegründung, welche nur mehr zirkulär erfasst werden kann: Der gute Wille ist gut, weil er gut ist. Die letzte, absolute moralische Entscheidungsinstanz ist nach Kant das individuelle Gewissen, welches aufgrund dessen Unbedingtheit nicht mehr weiter begründet noch hinterfragt werden kann.

Um den Begriff des guten Willens zu präzisieren, wird von Kant der Begriff der Pflicht herangezogen. Durch die Unterscheidung von Handlungen aus Pflicht und pflichtmäßigen Handlungen verdeutlicht Kant die Unterscheidung von Moralität und Legalität. Eine legale, pflichtmäßige Handlung kann aus Moralität motiviert sein; ebenso möglich ist jedoch, dass die Motive einer legalen Handlung nichtmoralischen Ursprungs sind, etwa Angst vor Strafe oder vor Verlust des Ansehens. Kant jedoch reserviert nur das an sich gute Wollen für die qualifizierte Selbstbestimmung im Sinne der Moralität. „Von außen“ sind die Maximen einer Handlung, also die tatsächliche Motivation, nach Kant nicht feststellbar. Überprüfbar ist nur die Legalität einer Handlung, niemals deren Moralität.

8.3.4. Das Gewissen

Das Gewissen bestimmt Kant als das unmittelbare Bewusstsein von Pflicht. Das Gewissen ist die Instanz absoluter moralischer Gewissheit, weshalb es nach Kant auch nicht sinnvoll ist, von einem irrenden Gewissen zu sprechen. Kant unterscheidet die Reflexion auf die jeweilige Situation des moralisch Handelnden, in welcher Irrtum möglich ist, von der Reflexion auf die Motivation, in welcher sich das Gewissen unmittelbar mitteilt. Man kann sich nach Kant bezüglich des Gewissens nichts gegen sein Bewusstsein vormachen, auch wenn man noch so sehr dazu neigt, die Stimme des Gewissens durch Selbstbetrug zum Schweigen zu bringen oder zu verfälschen. Zur Unmittelbarkeit der Gewissensäußerung steht der moralisch Handelnde nach Kant nicht in der Distanz einer theoretischen Aussage und ihrer Irrtumsmöglichkeit: „Denn in dem objektiven Urteil, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren, aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde, in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statthat.“ (MdS., S.243)

8.3.5. Der kategorische Imperativ

Weil der menschliche Wille bei Kant so gedacht wird, dass er sowohl autonom als auch empirisch – in der Kantischen Sprache „heteronom“ – ist, tritt das Sittengesetz in der Form des „Sollens“ an den Menschen heran, also in der Form des „Imperativs“.

Der kategorische Imperativ beinhaltet Kriterien zur Beurteilung der Moralität von Handlungsmaximen und umfasst verschiedene Formulierungen.

Die erste und wohl bekannteste Formulierung des kategorischen Imperativs enthält den Verallgemeinerungsgedanken. Sie lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Gr. BA 52) Das Prinzip der Verallgemeinerung wird auch in folgender Formel des kategorischen Imperativs ausgedrückt: „Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann.“ (Gr. BA 81)

Kant vertritt die These, dass dieses Prinzip der Verallgemeinerung ein allgemeines Prinzip der menschlichen Vernunft ist. Deshalb stellt der im kategorischen Imperativ enthaltene Verallgemeinerungsgedanke nach Kant „kein neues Prinzip der Moralität“ (KpV A 16) dar.

Die Kantische Ethik erhebt somit nur den Anspruch, das apriorische Prinzip der Moralität expliziert, nicht es geschaffen zu haben: „Dieser Grundsatz bedarf keines Suchens und keiner Erfindung. Er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit.“ (KpV A 188)

Der Verallgemeinerungsgedanke beinhaltet, dass das Kriterium des Guten die Verallgemeinerungsfähigkeit ist: Gut ist, was als allgemeines Gesetz gewollt bzw. gedacht werden kann.

Die so genannte „Naturgesetzformel“ des kategorischen Imperativs fügt zum Verallgemeinerungsgedanken als zusätzliches Moment die Naturgesetzlichkeit hinzu: Eine Handlung ist moralisch, von deren Maxime gewollt werden kann, dass sie Geltung besitzt, als ob sie ein Naturgesetz wäre. Kant formuliert sie folgend: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“ (Gr. BA 52)

Die Formulierung des kategorischen Imperativs, welche den Begriff des „Zweckes an sich“ beinhaltet, lautet: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Gr. BA 67)

Der Begriff des „Zweckes an sich“ meint, dass die Existenz jedes Menschen in dem Sinne einen Zweck an sich darstellt, dass menschliches Leben nicht als bloßes Mittel für andere Zwecke eingesetzt werden darf. Hierin ist auch der Begriff der Person begründet, welche – allein schon aufgrund ihrer Existenz – Achtung, Wert und Würde besitzt.

Kant erklärt das Kriterium des „Zweckes an sich“ zur „obersten einschränkenden Bedingung“ (Gr. BA 70) der Freiheit von Handlungen.

Der Kern des Autonomiegedankens besteht darin, dass der autonome Wille „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei.“ (Gr. BA 73) Hieraus folgt die Autonomieformel des

kategorischen Imperativs „keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, ...dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“. (Gr. BA 76) Die Autonomieformel thematisiert den Subjektursprung des Sittengesetzes, in welchem die Unbedingtheit des kategorischen Imperativs fundiert ist. Die kriterielle Funktion der Autonomieformel liegt darin, dass der Mensch deshalb dem Sollen des kategorischen Imperativs untersteht, weil er durch unmoralische Handlungen in einen Widerspruch mit sich selbst als Vernunftwesen geraten würde. Der kategorische Imperativ gebietet aufgrund der Autonomie reiner praktischer Vernunft so zu handeln, dass es der Selbstidentität des Menschen als eines vernünftigen Wesens entspricht.

Vernünftigkeit, Autonomie und Moralität sind in der Kantischen Ethik somit Wechselbegriffe. Moralisches Handeln ist autonom und vernünftig. Die Allgemeinheit der menschlichen Vernunft ist die Voraussetzung der Kantischen Ethik.

Allgemeingültige Zwecke können nur durch ein allgemeingültiges moralisches Gesetz bestimmt werden. Der Unterschied zwischen Menschen, welcher durch deren Individualität ausgemacht wird, besteht nach Kant nur in deren empirischer Verfasstheit und betrifft nicht deren Sein als Vernunftwesen.

Aus diesem Grunde ist es möglich, von den individuellen Unterschieden der Menschen abzusehen, ebenso von den empirischen Inhalten ihrer „Privatzwecke“ und eine systematische Verbindung von Zwecken zu denken, welche ausschließlich aus reiner Vernunft bestimmt werden. Dies ist die Idee eines „Reiches der Zwecke“.

Der kategorische Imperativ nimmt somit folgende Gestalt an: „Handle so, dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen.“ (Gr. BA 81)

Dieses „Reich der Zwecke“ ist nur als Ideal denkmöglich. Es ist das Ideal einer moralischen Welt, welche von den „empirischen Triebfedern“ der menschlichen Natur nicht eingeschränkt wird und absolut vom Autonomiegedanken, welcher die Gleichsetzung von Freiheit, Vernunft und Moralität beinhaltet, konstituiert wird.

8.4. Der ewige Friede als Weltfriede

Als Philosoph der europäischen Aufklärung schuf Kant 1795 die berühmte Schrift „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, welche umfassende Gedanken zur Friedensfrage enthält.

Zwar sah Kant nüchtern die Realitäten der Politik, gleichwohl vertrat er die These, dass Frieden nicht in einer bloßen Koexistenz bestehen kann, sondern gestiftet werden müsse. Denn das bloße „Nebeneinander“ von Staaten bzw. Gesellschaften führt immer wieder zu Ausbrüchen der Gewalt.

Ethik und Politik stehen bei Kant in sachlicher Verbindung, denn Politik ist für Kant angewandte Ethik. Der ewige Friede ist nach Kant nur als Weltfriede denkbar. Kant vertritt die Idee einer friedensstiftenden Ordnung, welche den ganzen Globus umspannen sollte. Diese Minimalordnung nennt Kant das Weltbürgerrecht.

Die Bedingungen des ewigen Friedens fasst Kant in einen Vertrag über die Grundsätze desselben. Diesbezüglich wählt er die zu seiner Zeit übliche Form von Friedensverträgen: Präliminarartikel, Definitivartikel und Geheimartikel.

Die drei Präliminarartikel lauten:

„Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Krieg gemacht worden.“

„Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen gewaltsam einmischen.“

„Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen.“

Der Zustand des Friedens ist nach Kant kein Naturzustand unter den Menschen. Er muss vielmehr rational begründet werden. Waffenstillstände sind nach Kant keine Basis für einen dauerhaften Frieden, da in ihnen der „geheime Vorbehalt“ bei günstiger Gelegenheit wieder Gewalt anzuwenden, nicht auszuschließen ist. Wer hingegen wirklich Frieden will, muss wahrhaftig sein und darf nicht Frieden nennen, was bloß ein

Waffenstillstand ist. Ebenso argumentiert Kant, dass selbst im Kriege ein Mindestmaß an Vertrauen bezüglich der moralischen Denkungsart des Feindes vorhanden sein muss, um einen späteren, dauerhaften Friedensschluss zu ermöglichen.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Immanuel Kant: Die kopernikanische Wende

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“
(*Kritik der reinen Vernunft, B XVI*)

Immanuel Kant: Der gute Wille

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. ...Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zu stande gebracht werden könnte.“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA I,2*)

Literaturhinweise

- Eisler, Rudolf: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß, Hildesheim 1964
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek, Bd. 37a, Hamburg 1956
- Kant Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe hrsg. von W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1956
- Kant Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe hrsg. von W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1956
- Kant Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Philosophische Bibliothek, Bd. 42, Hamburg 1922
- Kant Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795); in: Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, Philosophische Bibliothek, Bd 47, Hamburg 1973
- Köchler, Hans: Neue Wege der Demokratie. Demokratie im globalen Spannungsfeld von Machtpolitik und Rechtsstaatlichkeit, Wien 1998
- Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel, 2. Auflage, Tübingen 1961
- Lütterfelds, Wilhelm: Kants Dialektik der Erfahrung. Zur antinomischen Struktur der endlichen Erkenntnis, Meisenheim am Glan 1977
- Sob, Brigitte: Die transzendente Ethik Kants. Zur Problematik einer apriorischen Moraltheorie, Frankfurt/Main 2002

9. Die politische Ethik preußischer Reformdenker *(Karl-Reinhart Trauner)*

Ganz Deutschland stand im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts praktisch unter der Vorherrschaft Napoleons, allein Preußen und Österreich stellten noch gewisse politische Faktoren dar.

Gegen Napoleons Vorherrschaft wandten sich zunächst vor allem intellektuelle Kreise: Johann Gottlieb Fichte mit seinen „Reden an die deutsche Nation“ (1808), Clemens Brentano, die Brüder Grimm, Ernst Moritz Arndt, Joseph von Görres, Friedrich Schleiermacher, Heinrich von Kleist, Friedrich Ludwig Jahn u.a., die zum Widerstand und zur Freiheit von der unterdrückenden Fremdherrschaft aufriefen. Hier in den bürgerlich-universitären Kreisen in Preußen sammelte sich der Widerstand gegen den napoleonischen Imperialismus, der Adel war ambivalent, die Amtskirche ohnmächtig.

Spätestens mit der Niederlage von Jena und Auerstedt (1806) war das politisch herrschende System Preußens zusammengebrochen. Clausewitz analysiert die Niederlage so, dass Preußen in seinen Formen untergegangen sei. Die tragenden Säulen des Staates waren ohnmächtig.

Die preußische Armee, die 1806 gemeinsam mit dem politischen System gescheitert war, glich im Wesentlichen allen anderen Armeen der europäischen Feudalstaaten vor der Französischen Revolution. Diese waren soziologisch in zwei Gruppen getrennt: Die relativ vermögenden adeligen Offiziere waren standesbewusst und strebten nach Ruhm und Ehre. Soldaten dagegen wurden im Allgemeinen nur Männer, die im Zivilberuf keinen Erfolg hatten. Sie dienten vor allem für ihren Sold. Die Armee war dabei dem Herrscher verpflichtet, und weniger einer staatlichen Identität.

Dem arbeiteten die preußischen Reformdenker entgegen, indem sie ein neues Gesellschaftsverständnis entwarfen, das darauf abzielte, dass das tragende Element des Staates nicht der Adel und der König, sondern die Gesamtgesellschaft war. Wichtige Schritte der Reform waren deshalb die Freigabe des Rechtes des Grundbesitzes sowie die Aufhebung der Erbuntertänigkeit. Den Stadtgemeinden wurde die Selbstverwaltung

zugestanden; später wurde auch die Gewerbefreiheit eingeführt und den Juden das Bürgerrecht verliehen. Ein wichtiger Programmpunkt war eine Reform des Bildungssystems. Ein geschlossenes System politischer Ideen aufzubauen lag jedoch nicht im Interesse dieser Denker und Staatsmänner.

Was der Reichsfreiherr vom Stein – und dann sein Nachfolger Karl August von Hardenberg – staats- und innenpolitisch zu reformieren bestrebt war, das oblag auf militärischem Gebiete (Gerhard) David von Scharnhorst. Entscheidend für seine Denkrichtung sollte werden, dass er erleben musste, was es bedeutet, im eigenen Lande zu kämpfen. Die psychologische Belastung, die eigenen Frauen und Kinder leiden zu sehen, machte den Kommandanten und den Truppen schwer zu schaffen.

Scharnhorst erkannte außerdem, dass die 1808 Preußen auferlegte Beschränkung auf nicht mehr als 42.000 Mann stehendes Heer durch den Aufbau einer Landwehr und eines Landsturms ausgeglichen werden könnte. Während der Landsturm nur Verteidigungsaufgaben im engeren Sinn hatte, unterstützte die Landwehr das stehende Heer bei allen Einsätzen.

9.1. Staatliche Obrigkeit und Legitimität eines Krieges

Grundlage der ethischen Beurteilung des politischen Handelns war für die preußischen Reformdenker die lutherische Zwei-Reiche-Lehre. Hatte Luther zwar leidenden Gehorsam des Gläubigen gegenüber der Obrigkeit gefordert, so vertrat er aber ganz vehement ein Widerstandsrecht, ja sogar eine Widerstandspflicht gegenüber Räubern oder Dieben. Wichtig ist für Arndt deshalb die grundsätzliche Einsicht, Napoleon nicht als rechtmäßige obrigkeitliche Gewalt in Deutschland anzusehen, sondern als Eroberer, als räuberischen Tyrannen. Damit ist bei Arndt Widerstand nicht nur theologisch gerechtfertigt, sondern sogar geboten.

Auch bei der Begründung der „Gewalt der Könige und Fürsten“ als Basis aller politischer Agitation weicht Arndt in keiner Weise von der klassischen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ab: Lediglich der Begriff „Vaterland“ hat jetzt ein anderes Bedeutungsspektrum als bei Luther, der noch an „Gemeinwesen“ dachte. Ganz in diesem Sinne ist der Staat dazu

berufen, Gerechtigkeit und Gewalt zu schaffen und zu erhalten. Klar rational-staatspolitisch denkend kommt Clausewitz zu parallelen Ergebnissen. Für ihn – den sicherheitspolitisch denkenden Militär – besteht der Selbstzweck des Staates in nichts als der Bewahrung des Gemeinwohles. Es ist ihm die ethische Dimension politischen Handelns selbstverständlich.

Ähnlich wie auch schon Luther kritisiert Arndt diejenigen Fürsten, die ihre eigentlichen Aufgaben vernachlässigen, wenngleich hier die Art der fürstlichen Verfehlung bei Arndt eine andere ist wie bei Luther. Kritisiert letzterer die Übergriffe der weltlichen Obrigkeit in den Bereich der Religion – ins Reich Gottes –, so kritisiert Arndt, dass die Politik ihre Verantwortung gegenüber den Bürgern nicht wahrnimmt.

Der Staat sollte dabei nicht mehr nur vom Hochadel geführt werden, sondern er sollte auf eine breitere Basis gestellt werden. Zwar trat Arndt nicht für eine Demokratie im modernen Sinne ein, jedoch führen die Gedanken der Reformen klar in Richtung einer Volkssouveränität. Ein Ausdruck einer solchen ist es, dass das Volk selbst die Verteidigung seines Staates wahrnimmt und nicht ein Söldnerheer.

Arndt und die Reformdenker bezogen ihre Gedanken in erster Linie auf Preußen, allerdings zielten ihre Gedanken in Weiterführung des nationalen Gedankens auf einen deutschen Nationalstaat ab. Ziel der Reformdenker war ein geeintes starkes Deutschland mit einer Verfassung, wobei die Hohenzollern als dasjenige Geschlecht, das sich am vehementesten gegen Napoleon zur Wehr gesetzt hatte, eine führende Rolle einnehmen sollten. 1849 setzte Arndt sich für eine gesamtdeutsche Monarchie unter preußischer Krone ein, allerdings für eine konstitutionelle.

9.2. Die Freiheitskriege

Durch den Zusammenbruch des politischen Systems bestand eine preußische Hegemonialmachtstellung nur mehr in Ostpreußen. Im Februar 1812 – im Jahr der Niederlage Napoleons in Russland – versammelten sich in Königsberg die ostpreußischen Landstände und beschlossen die Aufstellung einer Landwehr. Die politische und

militärische Tätigkeit der preußischen Reformkreise stand dabei unter der Schirmherrschaft Russlands.

Reformer wie der Freiherr vom Stein waren auf der preußisch-russischen Seite tätig, so wie große Militärs: Steins wichtigster militärischer Berater Gerhard von Scharnhorst, Carl von Clausewitz, Neidhardt von Gneisenau oder Gebhardt Leberecht von Blücher. Dazu kamen noch Intellektuelle wie Johann Gottlieb Fichte, Wilhelm von Humboldt oder Ernst Moritz Arndt.

Waren schon in den Jahren zuvor immer wieder Verbände von Kriegsfreiwilligen gegen Napoleon halboffiziell wie der berühmte Husarenoffizier Ferdinand von Schill tätig geworden, so wurden nun Freiwilligenverbände gezielt und organisiert aufgestellt, und von Russland aus wurde eine Landwehr organisiert. Rund 50.000 Personen meldeten sich als Freiwillige in den Kriegsjahren 1813 bis 1815.

Mit der Erhebung in Preußen ging ein erneutes Aufbäumen der noch freien deutschen Fürstentümer unter der Führung Österreichs Hand in Hand. Diese Zusammenführung führte dann auch zu dem Feldzug unter Schwarzenbergs Leitung und unter dem militärischen Können Radetzky, in dem dann letztendlich bei Leipzig Napoleon entscheidend geschlagen werden konnte.

9.3. Ernst Moritz Arndt – Die religiöse Begründung der Freiheitskriege

Als Sohn eines früher leibeigenen Pächters kam Ernst Moritz Arndt auf der Ostseeinsel Rügen zur Welt. Er studierte in Greifswald und Jena Theologie und Geschichte. 1800 habilitierte er sich als Privatdozent für Geschichte und Theologie an der damals schwedischen Universität von Greifswald. Arndts erste große Arbeit ist der „Versuch einer Geschichte der Leibeigenschaft in Pommern und Rügen“ (1803).

In der Folgezeit rief er immer wieder die Völker Europas zur Erhebung gegen Napoleon auf. Diese politische Tätigkeit veranlasste ihn auch im Jänner 1812, Greifswald endgültig zu verlassen und nach St. Petersburg zu ziehen. Hier in Russland und Ostpreußen wurde er Mitarbeiter von Heinrich Karl Friedrich Freiherr vom und zum Stein. Mit seinen

Freiheits- und Vaterlandsliedern und seinen patriotischen Schriften erreichte Arndt in dieser Zeit den Höhepunkt seiner öffentlichen Wirksamkeit, indem er zum wichtigsten Sprecher der Reformdenker wurde.

Nach der Niederlage Napoleons und der Neuordnung Europas am Wiener Kongress übernahm Arndt an der neugegründeten Universität in Bonn eine Professur für neuere Geschichte, wurde aber bald darauf wieder suspendiert und wegen angeblicher demagogischer Tendenzen verfolgt. Das Ende Napoleons brachte – eine kuriose Wendung der Geschichte – allerdings auch das Ende derer, die sich dem Kampf gegen den französischen Kaiser verschrieben hatten. Die Hocharistokratie konnte jetzt, da der Druck durch Napoleon weggefallen war, schrittweise die dünne Schicht der Reformer aus ihren Ämtern wieder hinausdrängen. Am Wiener Kongress hatte die Restauration gegen die Reform, wie sie Arndt mit vertrat, gewonnen. Nichtsdestotrotz wurde aber gerade der Kampf gegen Frankreich ein wichtiger Integrationsfaktor des sich konsolidierenden deutschen Nationalstaates.

Nach seiner Amtsenthebung beschäftigte sich Arndt vermehrt mit religiösen Fragen.

Erst 1840 wurde er rehabilitiert und nahm seine akademische Lehrtätigkeit wieder auf. 1848 wurde Arndt, der zur Symbolfigur der liberalen und nationalen Kreise geworden war, in die Frankfurter Nationalversammlung („Paulskirche“) gewählt. Nach deren Scheitern (1849) nahm er seine Lehrtätigkeit in Bonn wieder auf, wo er am 29. Jänner 1860 starb.

War Arndt während seines Studiums immer kirchenkritischer geworden, entdeckte er in Schweden für sich die Verbindung zwischen Freiheit und christlicher Religion evangelischer Prägung. Er sah darin einen Nachklang germanischen Heidentums, die in seinem religiösen Zugang zum Krieg – gepaart mit alttestamentlichen Vorstellungen – zum Ausdruck kommt.

Eines der Lieder der Zeit ist Max von Schenkendorfs „Wenn alle untreu werden“, das bezeichnenderweise auf ein Gebet von Novalis zurückgeht. Wohl das bekannteste Lied der Freiheitskriege ist aber Arndts „Der Gott, der Eisen wachsen ließ“. Gott selber ist es hier, der den

Freiheitskämpfern zu Handen geht und damit auch für den Kampf um die Freiheit verantwortlich zeichnet.

Diese Vorstellungen führen dazu, dass sich so etwas ähnliches wie eine Verheißungstheologie in den Freiheitskriegen wiederfindet: Gott bedient sich der Freiheitskämpfer für seine Sache, denn so wie Jahwe der Gott Israels und keine allgemeine Gottheit war, so wird jetzt in den Freiheitskriegen ein „deutscher“ Gott, eine Art Stammesgott der Deutschen, der mit „seinem“ Volk gegen ein anderes Volk mit dem Ziel kämpft, seinem Volk seinen gottgewollten Landbesitz zu schaffen.

Die Soldaten der Freiheitskriege fühlten sich an der Seite Gottes, des Herrn der Heerscharen. „So wollen wir, was Gott gewollt“, singt Arndt in „Der Gott, der Eisen wachsen ließ“.

Es lässt sich nicht übersehen, dass sich mit der Einführung des Volks-Gedankens in die Begründung der soldatischen Existenz auch dessen nationalistische Engführung als Gefahr einstellt. Darin liegt heute auch der Hauptvorwurf an die Vordenker der Freiheitskriege. Nicht zu Unrecht wird auch die Sakralisierung des politischen Zieles der Reichseinigung kritisiert. Die Reformdenker nähern sich hier sehr einer Kreuzzugsideologie an. Die Religion läuft Gefahr, für nationale Interessen instrumentalisiert zu werden.

9.4. Die ethische Beurteilung von Krieg

Der Bezug auf das Wohl des Vaterlandes bzw. der Nation – und nicht mehr auf die Interessen eines Fürsten – bedeutete, dass jeder (verantwortbare) Krieg einen eindeutig defensiven Charakter bekommt; es geht nicht um die Eroberung fremder Gebiete. Ein Imperialismus in der Prägung des späten 19. Jahrhunderts ist hier nicht zu orten.

Von einem auf materiellen Gewinn ausgerichteten militärischen Unternehmen entwickelte sich der Krieg hin zu einem Kampf um das Vaterland, das jetzt entdeckt wird. In die Zeit der Freiheitskriege fällt die Entwicklung eines Vaterlandsbegriffes, beginnt die Frage nach dem Ort seiner gesellschaftlichen Verortung, dem Ort der „Geburt“ (*natus*), von dem sich das Wort „Nation“ im Sinne einer Volks- und Kultur-gemeinschaft ableitet.

Die Verteidigung des Landes ist nicht (mehr) die Aufgabe der Landesfürsten – die gegen Napoleon gescheitert waren – , sondern Aufgabe des gesamten Volkes. Das Volksganze, also die Summe der Staatsbürger ohne strenge Beachtung der sozialen Stellung, ist letztendlich Träger der politischen Verantwortung. Ziel konnte nicht mehr der Gehorsam sein, sondern die konstruktive Mitarbeit des Bürgertums zum gemeinsamen staatlichen Wohle.

Eine Grenzziehung zwischen Staatspolitik und Kriegführung ist auf dieser Basis nicht mehr denkbar. Carl von Clausewitz baut sein Hauptwerk „Vom Kriege“ (1832–34) auf diesen Gedanken auf, indem er auch den Krieg als Teil des gesamtgesellschaftlich-politischen Verstehens darstellt.

Die Konturen dieser Reform werden umso deutlicher, vergleicht man sie mit den Reformbestrebungen Erzherzog Karls, einem Vordenker des begrenzten Krieges: Karl, der ein Kritiker des Metternichschen Systems war, forderte eine Limitierung des Krieges. Aber ganz im Gegensatz zu Clausewitz trennt Karl zwischen Politik und Krieg.

Ähnlich wie den preußischen Reformdenkern geht es Karl auch darum, die Moral der Soldaten zu heben. Aber das geschieht nicht dadurch, dass das Volk als verantwortlicher Träger des Staates entdeckt wird, sondern charakteristischerweise glaubte Karl eine höhere Moral dadurch zu erreichen, dass er seine Grundsätze auf die Offiziere übertrug. Unüberwunden behält Karl das strenge Standesdenken bei.

Von Kriegstreiberei ist bei Arndt gar nichts zu finden; ganz im Gegenteil, der Friede ist für ihn jener Zustand, der dem göttlichen Willen und der göttlichen Ordnung entspricht. Der Krieg hingegen entspricht der menschlichen Unzulänglichkeit. Arndt stellt die Frage, warum es zu Kriegen kommt und sucht die Antwort in der sündhaften Natur des Menschen. Er kann feststellen, dass der Krieg ein Übel ist und dass Gewalt im Sinne von Machtmissbrauch das größte Übel ist.

Arndt steht mit seiner grundsätzlichen Ablehnung des Krieges in einer schon älteren Tradition, die wesentlich auch vom großen Königsberger Philosophen Immanuel Kant und seinem Werk „Zum ewigen Frieden“ (1796) beeinflusst ist. Auch die darin eindeutig geäußerte Präferenz einer republikanischen Staatsform ist kennzeichnend für die Ideen der

Zeit: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“ Und auch die Forderung nach Abschaffung eines stehenden Söldnerheeres zu Gunsten eines milizartigen Heeres nimmt Kant in der Schrift schon vorweg.

Auch wenn Arndt den Krieg keineswegs als befürwortenswert sieht, ist für ihn aber das Vaterland auf einer sittlichen und rechtlichen Grundlage ethisches Ziel; dies ist für Arndt auch ein gottgewollter Zustand. Für den Realpolitiker Arndt bedeutet das aber auch, dass es diese Grundlage im Bedarfsfall auch mit der Waffe zu erkämpfen gilt.

Arndt kann sogar feststellen, dass der Krieg eine gewaltige und fürchterliche Erschütterung und Umkehrung des menschlichen Lebens ist. Für ihn ist die einzige mögliche Rechtfertigung eines Krieges der Kampf um die Freiheit der Menschen im eigenen Vaterland.

9.5. Aktuelle Relevanz für Soldat und Militär

Auch wenn sich die Reformdenker letztendlich politisch nicht durchsetzen konnten, ist doch vieles in die Militärtradition eingegangen. Das wohl wichtigste Erbe der Freiheitskriege ist das staatspolitische Ideal eines Nationalstaates, in dem alle Angehörigen einer Nation (gemeinsame Merkmale z. B.: Abstammung, Sprache, Religion, Kultur, Geschichte) zusammenleben.

Die Vertreter der nationalstaatlichen Idee im frühen 19. Jahrhundert hofften, mit der Errichtung von Nationalstaaten freiheitliche, demokratische Verfassungsstaaten zu schaffen. Sie richtete sich gegen die Ordnung des Wiener Kongresses für Europa, da die Trennung von Kulturnationen in verschiedene Staaten als unnatürlich empfunden wurde. Dem multinationalen Staat, geführt von einer dynastischen Regierung, wurde die Legitimität abgesprochen. Die Gliederung der Gesellschaft in Stände sollte abgelöst werden durch ein Staatswesen mit politisch gleichberechtigten Bürgern.

Eng mit der Idee des Nationalstaates ist jene der Allgemeinen Wehrpflicht verbunden, die in unserer Tradition andere Wurzeln hat als in Frankreich. War die „Allgemeine Wehrpflicht“ (1793: „*Levee en masse*“) bzw. die Konskription (seit 1798) in Frankreich deshalb

eingeführt worden, um den massenhaften Einsatz der Kräfte und Mittel zu ermöglichen, so stehen hinter der Einführung der Landwehr bzw. des Landsturms in Preußen die Idee einer gesamtgesellschaftlichen Verantwortlichkeit für die Geschicke eines Landes.

Dieser gesamtgesellschaftlichen Sicht entspricht auch das Kriegesverständnis, wie es Carl von Clausewitz vertrat. Dachte Clausewitz durch seine Einbindung des Krieges in das gesamtstaatliche Leben eine ethische Komponente mit, so rechtfertigten viele mit einem verkürzten Verständnis seiner Kriegstheorie zunehmend imperialistische Kriege; heute findet sich ein solches Verständnis hinter den Konzepten des präventiven und des präemptiven Krieges.

Die bis heute übliche Form des Kreuzes bei sichtbaren Auszeichnungen im deutschen Kulturraum geht auf das „Eiserne Kreuz“ zurück. Es wurde durch den preußischen König Friedrich Wilhelm III. 1813 für die Dauer des bevorstehenden Freiheitskampfes gegen die napoleonische Herrschaft gestiftet. Der König legte selbst die Form des Eisernen Kreuzes fest, wobei ihm zweifellos das schwarze Kreuz auf weißem Grund der Deutschordensritter als Vorbild diene. Die künstlerische Ausführung erfolgte durch den berühmten Baumeister Berlins, Karl Friedrich Schinkel.

Ganz im Sinne der Militärreform und der Gesellschaftssicht der Reformdenker konnte das Eiserne Kreuz ohne Rang- und Standesunterschied von jedem erworben werden.

Der Aufruf des preußischen Königs „An mein Volk“ anlässlich der Erhebung gegen Napoleon appellierte an Opferbereitschaft und Gottvertrauen, die Dichter besangen einen nationalen Gott. Der Streitruß „Mit Gott für König und Vaterland“ führte direkt zum „Gott mit uns“, das zum Wahlspruch des preußischen Königshauses und der deutschen Kaiser (seit 1871) wurde. Als in Preußen 1847 die Koppelrüstung eingeführt wurde, entschied man sich bewusst für ein kastenförmiges Koppelschloss, auf dem in der Mitte in einer geprägten Auflage ein Hoheitszeichen gezeigt werden sollte. Für die preußischen Truppen war dies die preußische Königskrone, unten umkränzt mit Lorbeer, oben mit dem Motto des Königshauses „Gott mit Uns“. Nach 1920 wurde der

Spruch für die neue Reichswehr übernommen und stand bis 1945 in Verwendung.

Ein Bereich, der ebenfalls auf die Befreiungskriege zurückgeht, ist der Sport. Begründet wurde das Turnwesen durch Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852), den „Turnvater“. Das Turnen sollte dabei primär der vormilitärischen Jugenderziehung dienen und diente damit dem Ideal einer Volkswehr. Nach dem Wiener Kongress wurde dementsprechend die Turnbewegung unterdrückt. 1819 wurde Jahn verhaftet und kam 1825 zwar frei, stand aber weitere Jahre unter Polizeiaufsicht. Erst in den 40er-Jahren wurde das Turnen in seinem Sinne wieder gestattet; 1842 wurde das Turnen in Preußen sogar als Schulfach eingeführt. In weiterer Folge setzte es sich auch in anderen Ländern als Unterrichtsgegenstand durch.

Das Staatsverständnis der Reformdenker prägte auch das Bild des Soldaten, der eine Verpflichtung zur Landesverteidigung hat, wie sie in der Allgemeinen Wehrpflicht zum Ausdruck kommt.

Tyrannen und angriffslustige Herrscher hätten selbstverständlich auch Soldaten gehabt. Diesem Typ von Soldaten setzt Arndt den neuen Typ von Soldaten entgegen. Der neue Soldat ist wie jeder Christ und auch wie die Obrigkeit selbstverständlich Gott als Hüter und gewissermaßen Garant moralischen Handelns verpflichtet.

Der Soldat war nicht mehr Söldner im Sinne eines Lohnempfängers seines Herrn, der ihm Aufträge gab und die der Soldat ohne persönliche Anteilnahme durchführte, sondern der Staatsbürger in Uniform wurde zum Leitbild des Soldaten, der als Bürger an der Politik teilnimmt und die Motivation zur Erfüllung seiner soldatischen Pflicht aus der Möglichkeit ableitet, sich mit dem politischen System, dem er dient, zu identifizieren.

Hand in Hand mit der Militär-Reorganisation ergaben sich auch Änderungen für das militärische Selbstverständnis: So wurde beispielsweise die schroffe Trennung zwischen Offizieren und Mannschaft aufgegeben und ein neuer Leistungsbegriff beim Militär eingeführt; nicht mehr auf den Namen kam es an, sondern auf das Können, eine Entwicklung, die schon früher eingesetzt hatte, die jetzt aber zum Durchbruch gelangte.

Selbstverständlich dürfen heute die Gedanken Arndts nicht unkritisch übernommen werden, aber der Spannungsbogen, der sich in seinem Gedankengut findet, ist auch heute noch in jeder soldatischen Existenz gegeben: Die eine Seite ist die Orientierung am politischen Auftrag, der in einem demokratischen System auch einer gewissen Akzeptanz der dahinter stehenden Ideologie entspricht/entsprechen sollte, aber dem gegenüber steht ein ethischer Imperativ, der gerade beim Theologen Arndt mit dem Wissen um das Unvermögen des Menschen verbunden ist, letztgültige Entscheidungen zu treffen. Herr des Schicksals ist und bleibt Gott! Nur dieses Bewusstsein ermöglicht es den Soldaten, nicht zur plündernden Soldateska zu werden.

In diesem Spannungsbogen steht Arndts stark christlich orientierte Kriegsethik, wie sie im „Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten“ (1812) zum Ausdruck kommt. Erstaunlich sind darin die hohen ethischen Anforderungen auch an den normalen Soldaten, wie sie in den Kriegen zuvor und auch unter Napoleon in dieser Weise keineswegs üblich waren.

Dem wüsten Treiben der Soldateska in der Nachfolge Napoleons setzt Arndt die „wahre Soldatenehre“ entgegen. Auch an das Verhalten während eines Krieges legt Arndt hohe Maßstäbe an und spiegelt die Pflichten der Obrigkeit gemäß der Zwei-Reiche-Lehre nun von den Fürsten auf den Soldaten.

Arndt ist damit maßgebend mit seinen Ideen bis heute, wenn – was für den Soldaten selbstverständlich ist (sein sollte) – die Sorge um Recht und Frieden unter möglicher Erhaltung der Menschenwürde auch im härtesten (militärischen) Einsatz entscheidend ist.

Von einer Überheblichkeit gegenüber anderen Völkern ist bei Arndt keine Rede, seine Gedanken zielen einzig und allein auf das eigene Volk und den eigenen Staat ab. Er setzt allerdings statt der unbedingten Treue gegenüber Fürsten die Treue gegenüber dem Vaterland, das zur entscheidenden Richtschnur wird. Arndt zieht in seiner Frontstellung gegen die Fürsten die Konsequenzen aus der politischen Misere des deutschen Adels gegen Napoleon und kann sich in seiner Fürstenkritik durchaus auch auf Luther stützen.

Ausgewählte Textstellen und Literaturhinweise

Ernst Moritz Arndt: Der Gott, der Eisen wachsen ließ

1. Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der wollte keine Knechte,
drum gab er Säbel, Schwert und Speiß dem Mann in seine Rechte,
drum gab er ihm den kühnen Mut, den Zorn der freien Rede,
/: dass er bestände bis aufs Blut, bis in den Tod die Fehde. :/
2. So wollen wir, was Gott gewollt, mit rechter Treue halten,
und nimmer im Tyrannensold die Menschenschädel spalten;
doch, wer für Tand und Schande ficht, den hauen wir zu Scherben,
/: der soll in unserm Lande nicht mit unsern Männern erben.:/
3. O Deutschland, heil'ges Vaterland! O heil'ge Lieb' und Treue!
Du hohes Land, du schönes Land! Dir schwören wir auf's Neue:
Dem Buben und dem Knecht die Acht! Der speise Kräh'n und Raben.
/: So zieh'n wir aus zur Herrmannsschlacht und wollen Rache haben. :/
4. Laßt brausen, was nur brausen kann, in hellen, lichten Flammen,
ihr Deutsche, alle Mann für Mann, zum heil'gen Krieg zusammen!
Und hebt die Herzen himmelan und himmelan die Hände,
/: und rufet alle, Mann für Mann: „Die Knechtschaft hat ein Ende!“ :/
5. Laßt klingen, was nur klingen kann, die Trommeln und die Flöten!
wir wollen heute Mann für Mann mit Blut das Eisen röten,
mit Henker- und mit Knechteblut – o süßer Tag der Rache!
das klinget allen Deutschen gut, das ist die große Sache!
6. Laßt wehen, was nur wehen kann, Standarten weh'n und Fahnen!
wir wollen heut' uns Mann für Mann zum Heldentode mahnen.
Auf! fliege, hohes Siegespanier, voran den kühnen Reihen!
/: wir siegen oder sterben hier den süßen Tode der Freien. :/

Ernst Moritz Arndt: Was bedeutet Landsturm und Landwehr?

„Die Landwehr besteht aus den jüngeren Männern vom zwanzigsten bis dreißigsten oder fünf und dreißigsten Jahre, doch mag von den älteren ein jeder freiwillig beitreten. Sie wird ordentlich soldatisch geübt und bewaffnet, und ist bestimmt, nicht allein die Landschaft, wo sie errichtet wird, zu verteidigen, sondern auch weiter auszuziehen und das wirkliche Kriegsheer zu verstärken: sie ist die Wehr des Vaterlandes in Zeit des Krieges, besonders, wenn ein feindliches Volk mit zahlreichen Haufen sich heranwältzt und das Vaterland zu unterdrücken droht.“

Der Landsturm besteht neben und außer der Landwehr aus allen waffenfähigen Männern ohne Unterschied des Alters und Standes. Er ist bloß bestimmt die Landschaft und den nächsten eigenen Herd zu beschützen und wird nicht aus der Landschaft in entfernte Grenzen geführt.“ (S. 7f)

Ernst Moritz Arndt: Zwei Worte über die Entstehung und Bestimmung der Deutschen Legion

„Fürsten stehen [...] an Gottes statt und tragen in seinem Namen das Schwert und Szepter der Gerechtigkeit und Gewalt, und sollen nach Gottes Gebot als heilige und unverletzliche Männer geachtet und geehrt werden. [...]

Die Fürsten haben heilige Rechte, aber sie haben auch heilige Pflichten. Sie sind die ersten und höchsten Diener des Volkes und Vaterlandes, und verwalten in Gottes Namen die Ehren und Herrlichkeiten des Volkes. So lange sie das wirklich tun, ist ihre Majestät ehrwürdig wie die göttliche; sobald sie aber ihre Pflicht brechen, verlieren sie ihr Recht. Wenn die Fürsten das Vaterland unterdrücken, wenn sie seine Ehre und Unabhängigkeit an Fremde verraten und verkaufen, wenn sie ihre Untertanen wie das Vieh wegtreiben und abschlachten lassen, wenn sie Gerechtigkeit und Ehre schänden, wenn sie nicht tausendmal lieber in Freiheit sterben, als in Unehre leben – so sind sie keine Bilder göttlicher Majestät mehr, sie sind keine Geheiligten des Herrn mehr, sie haben sich selbst zu Knechten und zu Pöbel erniedrigt und dürfen nicht verlangen, dass freie und wackere Männer ihnen gehorchen sollen.

Wer das Schwert trägt, der soll friedlich und fromm sein wie ein unschuldiges Kind; denn es ward ihm umgürtet zum Schirm der Schwachen und zur Demütigung der Stolzen. Darum ist keine größere Schande in der Natur, als ein Soldat, der die Wehrlosen misshandelt, die Schwachen nötigt, die Niedergeschlagenen in den Staub tritt.“ (S. 16f und 21)

Ernst Moritz Arndt: Zwei Worte über die Entstehung und Bestimmung der Deutschen Legion

„Der Soldat soll blind gehorchen und seines Herrn Befehle blind ausführen – das ist die Lehre der meisten Menschen, welche eine Montur angezogen haben. Diese abscheuliche Lehre ist von Tyrannen und

Despoten und von ihren Knechten erfunden, gerechte und tapfere Herrscher bedürfen ihrer nicht; wenn sie gelten sollte, so müssten Gerechtigkeit, Freiheit und Ehre von der Erde verschwinden.“ (S. 19)

Ernst Moritz Arndt: Zwei Worte über die Entstehung und Bestimmung der Deutschen Legion

„Es ist nimmer gemeint, dass sie [die Deutsche Legion] je außerhalb Deutschlands Grenzen fechten soll, dass sie, wie ihre Feinde und die Franzosen ausbreiten werden, nach Afrika, nach Amerika und Ostindien geschickt werden möchte – nein, nur in Deutschland, nur gegen die Franzosen soll sie streiten, und nach wiedereroberten deutschen Grenzen und wiedergewonnener deutscher Ehre soll jeder, der einen so glorreichen Krieg überlebt, ruhig und glücklich in seine Heimat ziehen und dem Gott danken, der ihm die Freude bescherte, sein Vaterland wieder in Freiheit blühen zu sehen.“ (S. 26)

„Es ist eine gewaltige Zeit, Gott der Rächer, Gott, der barmherzige und furchtbare Gott, ist sichtbarlich unter uns; er wird mit uns sein und unsere Sache ausführen, wenn wir mit rechter deutscher Treue in den Kampf ziehen. Was werden wird, ist dunkel, wie die Welt sich wieder gestalten wird, ist verborgen; aber das Alte ist vergangen und etwas Neues muss werden. Was geschehen muss, ist hell, was wir tun müssen, ist keinem verborgen: wir müssen das Rechte und Redliche tun, wir müssen für das Vaterland und die Freiheit und Gerechtigkeit streiten und sterben, wir müssen als Krieger Gottes und nicht als Krieger des Teufels ausziehen. Das Übrige wird Gott richten und verwalten.“ (S. 27f)

Ernst Moritz Arndt: Kurzer Katechismus für deutsche Soldaten

„Es waren in der alten Zeit giftige Tyrannen und Despoten, welche die Freiheit und Herrlichkeit großer Städte und Länder unterdrückt und geschändet hatten. [...]

Könige und Fürsten hat Gott gesetzt und ihnen das Schwert und Szepter in die Hand gegeben, dass sie Gerechtigkeit verwalten, ihr Volk beschirmen und schützen, fremde Feinde von ihm abtreiben und für ihr Vaterland bis in den Tod stehen und streiten sollen. Herren, welche so löblich und mächtig regieren [...], sollen heilig und unverletzlich gehalten werden, denn sie sind ein Ebenbild Gottes auf Erden und ein

Gleichnis der himmlischen Majestät. [...] Wenn aber ein Fürst anders tut, als Gott ihn eingesetzt hat, und nicht fürstlich regiert nach dem Ebenbilde Gottes, so muss der Soldat und Christ Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (S. 5 u. 6f)

„Tyranen [...] glaubten sich vor ihren eigenen Landsleuten nicht sicher, [...] und nahmen viele Tausende von Fremdlingen in Sold, welche andere Sprachen und Sitten hatten [...]; daraus machten sie ein Heer und eine Leibwache und bezahlten sie mit Gütern, die sie von ihrem Volke raubten. Und auch [...] Bonaparte macht es so, weil er ein Tyrann ist. Und solche Soldaten schwuren dann einem Tyrannen, der ihnen das Geld gab, unverbrüchliche Treue [...], sie taten blind wie wilde Tiere, was ein solcher Wüterich ihnen gebot [...].“ (S. 5)

„[...] der Krieg ist ein Übel, und die Gewalt ist das größte Übel. Wie Stürme und Vulkane und wilde Bergströme, in der Natur, so ist der Krieg eine gewaltige und fürchterliche Erschütterung und Umkehrung des menschlichen Lebens. Deswegen ist jeder Krieg, der nicht für Vaterland und Recht und Freiheit geführt wird, der größte Greuel.“ (S. 21 u. 24)

Johann Gottlieb Fichte: Reden an die deutsche Nation. 8. Rede: Was ein Volk sei, in der höhern Bedeutung des Wortes, und was Vaterlandsliebe

„Volk und Vaterland [...] als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, und als dasjenige, was hienieden ewig sein kann, liegt weit hinaus über den Staat, im gewöhnlichen Sinne des Worts, – über die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe im bloßen klaren Begriffe erfaßt, und nach Anleitung dieses Begriffs errichtet und erhalten wird. Dieser will gewisses Recht, innerlichen Frieden, und dass jeder durch Fleiß seinen Unterhalt und die Fristung seines sinnlichen Daseins finde, so lange Gott sie ihm gewähren will. Dieses alles ist nur Mittel, Bedingung und Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Ewigen und Göttlichen in der Welt, immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange. Eben darum muss diese Vaterlandsliebe den Staat selbst regieren, als durchaus oberste, letzte und unabhängige Behörde, zuvorderst, indem sie ihn beschränkt in der Wahl der Mittel für seinen nächsten Zweck, den inner-

lichen Frieden. Für diesen Zweck muss freilich die natürliche Freiheit des Einzelnen auf mancherlei Weise beschränkt werden [...].

Sodann muss sie [die Vaterlandsliebe] es sein, die den Staat darin regiert, dass sie ihm selbst einen höhern Zweck setzt, denn den gewöhnlichen der Erhaltung des innern Friedens, des Eigentums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseins aller. Für diesen höhern Zweck allein, und in keiner andern Absicht, bringt der Staat eine bewaffnete Macht zusammen. Wenn von der Anwendung dieser die Rede entsteht, wenn es gilt, alle Zwecke des Staats im bloßen Begriffe, Eigentum, persönliche Freiheit, Leben und Wohlsein, ja die Fortdauer des Staats selbst, auf das Spiel zu setzen; ohne einen klaren Verstandesbegriff von der sicheren Erreichung des beabsichtigten, dergleichen in Dingen dieser Art nie möglich ist, ursprünglich und Gott allein verantwortlich, zu entscheiden: dann lebt am Ruder des Staates erst ein wahrhaft ursprüngliches und erstes Leben, und an dieser Stelle erst treten ein die wahren Majestätsrechte der Regierung, gleich Gott um höhern Lebens willen das niedere Leben daran zu wagen. In der Erhaltung der hergebrachten Verfassung, der Gesetze, des bürgerlichen Wohlstandes, ist gar kein rechtes eigentliches Leben und kein ursprünglicher Entschluss.“ (S.131ff)

Literaturhinweise

Arndt, Ernst Moritz: Was bedeutet Landsturm und Landwehr? (1813);
Ein Faksimiledruck in: E. M. Arndt, R. Weber (Hrsg.), Drei Flugschriften, Berlin 1988

Arndt, Ernst Moritz: Zwei Worte über die Entstehung und Bestimmung der Teutschen Legion (1813); Ein Faksimiledruck in: E. M. Arndt, R. Weber (Hrsg.), Drei Flugschriften, Berlin 1988

Arndt, Ernst Moritz: Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten (1812);
Ein Faksimiledruck in: E. M. Arndt, R. Weber (Hrsg.), Drei Flugschriften, Berlin 1988

Beitzke, Heinrich: Geschichte der Deutschen Freiheitskriege in den Jahren 1813 und 1814, 3 Bde., 3. Auflage, Berlin 1864

Clausewitz, Carl von: Vom Kriege, Augsburg 1990

- Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation, hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1916
- Graf, Gerhard: Gottesbild und Politik. Eine Studie zur Frömmigkeit in Preußen während der Befreiungskriege 1813–1815 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 52), Göttingen 1993
- Gustenau, Gustav E.: Zum Primat der Politik. Wider den Mißbrauch eines Begriffes; in: ÖMZ 3, 1994, S. 253–258
- Jacob, Stefan: Arndt und Stein. Über das politische Verhältnis zwischen den geistigen Führern der Deutschen Erhebung von 1807 bis 1813/15 (Sonderband 1 der Ernst-Moritz-Arndt-Gesellschaft), Rügen 1993
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Königsberg 1795 (Text der Originalausgabe: <http://philosophiebuch.de/ewfried.htm>; Stand: Febr. 2004)
- Karl von Österreich: Grundsätze der höhern Kriegs-Kunst für die Generäle der österreichischen Armee, Wien 1806. Ein Faksimiledruck mit einer Einf. von W. Hummelberger, (Bibliotheca Rerum Militarium, XXXII. Biblio), Osnabrück 1974
- Kreuter, Siegbert: Carl von Clausewitz. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages; in: ÖMZ 3, 1980, S. 223–233
- Loh, Gerhard: Arndt-Bibliographie. Verzeichnis der Schriften von und über Ernst Moritz Arndt. Festgabe zum 200. Geburtstage von Ernst Moritz Arndt, Greifswald-Berlin 1969
- Mader, Hubert Michael: Krieg & Soldatenbild im Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann von Ernst Moritz Arndt (Historische Beiträge zum Ethos des Soldaten, Sondernummer des Pfarrblattes der Militärpfarre beim MilKdo Wien), Wien 1991
- Ott, Günther: Ernst Moritz Arndt. Religion und Christentum in der Entwicklung des deutschen Publizisten und Patrioten (Veröffentlichungen des Stadtarchives Bonn 2), Bonn 1966
- Rybak, Jens (Hrsg.): Ernst Moritz Arndt. Zeuge deutscher Geschichte 1789–1860, Osnabrück 1992

Trauner, Karl-Reinhart: „... du sollst den Menschen nicht ausziehen, wenn du die Montur anziehst“ (E. M. Arndt). Ein Beitrag zur Wehrethik der Freiheitskriege (1813–1815); in: „... im rollenden Leben ...“. Ernst Moritz Arndt und seine Welt, hrsg. von der Ernst-Moritz-Arndt-Gesellschaft, 6, 1998, S. 29–55

Trauner, Karl-Reinhart: Heeresstruktur und Identität in der Epoche der Freiheitskriege; in: ÖMZ 4, 1999, S. 451–462

Die Autoren

DABRINGER, Gerhard, Mag., Historiker und stellvertretender Leiter des Instituts für Religion und Frieden des österreichischen Militärordinariates, ist seit 1998 wissenschaftlicher Mitarbeiter dieses Instituts, Redakteur von „Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden“ sowie für Wissensvermittlung und neue Medien zuständig.

FREISTETTER, Werner, Msgr. Dr., Leiter des Instituts für Religion und Frieden des österreichischen Militärordinariates und geistlicher Assistent der internationalen katholischen Soldatenorganisation AMI. Der Sohn eines hochrangigen österreichischen Offiziers war nach Studien in Wien und Rom und pastoraler Tätigkeit in Wiener Pfarren am Institut für Ethik und Sozialwissenschaften der Universität Wien und am Päpstlichen Rat für die Kultur, dem er heute noch als Konsultor angehört, beschäftigt. Im Jahr 2006 wurde er von Militärbischof Christian Werner zum Bischofsvikar für Wissenschaft und Forschung, theologische Grundsatzfragen und internationale Beziehungen ernannt.

RAPOLTER, Alexander, ObstdhmfD, Mag. Phil., Jahrgang 1965; 1983 Eintritt in das Österreichische Bundesheer, 1984 bis 1987 Ausbildung an der TherMilAk, danach in verschiedenen Verwendungen; derzeitige Verwendung im Planungsstab des BMLV; Studium der Geschichte und Politikwissenschaft; Diplomarbeit zum Thema „Herrschaft und Machtmittel im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit als Grundlage einer kollektiven ‚österreichischen‘ Identitätsbildung“.

SOB, Brigitte, Dr. phil., Studium der Philosophie und Slawistik an der Universität Wien; war Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Wien; zahlreiche Veröffentlichungen und Beiträge; wissenschaftliche Mitarbeiterin im Büro für Sicherheitspolitik des BMLV; derzeit Forschungs- und Lehrbeauftragte am Institut für Human- und Sozialwissenschaften der Landesverteidigungsakademie.

TRAUNER, Karl-Reinhart, Dr. phil., Dr. theol., MilSen, Jahrgang 1966. Nach dem EF-Jahr 1984 Verwendungen in verschiedenen Offiziersfunktionen, höchste militärische Ausbildung: FülG 2 (Miliz); ab 1984 Studium der evangelischen Theologie und der Geschichte an den

Universitäten Wien und Erlangen, Forschungstätigkeit vor allem über historische und militäretische Themen, zahlreiche Veröffentlichungen, Lehrtätigkeit u.a. an der TherMilAk; ab 1995 Militärseelsorger für den Seelsorgebereich Wien, seit 2003 Militärsenior (d.h. stellvertretender Militärsuperintendent). In seinem Amt als Militärsenior besteht neben der Seelsorge ein Schwergewicht seiner Arbeit im Bereich der Militär-ethik.

WAGNSONNER, Christian, Mag., Jahrgang 1972, Studium der Fachtheologie und der Selbstständigen Religionspädagogik an der Universität Wien, Unterrichtstätigkeit in Krems und Horn, seit dem Jahr 2000 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religion und Frieden des österreichischen Militärordinariates.