

3.4 Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre

(Rudolf Uertz)

Im vorstehenden Beitrag *Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreistriade: Ablösungen und Gabelungen* wurden zwei Richtungen der neuzeitlichen Gliederungssystematik angewandter Ethik vorgestellt. Die Pflichtenkreislehre mit der triadischen Zuordnung der Pflichten des Menschen gegen Gott, sich selbst und den Nächsten löste die Gebotsethik als Gliederungssystem ab. Vom philosophischen Standpunkt aus können religiös orientierte heteronome sittliche Ansprüche nicht „vor dem Forum der Vernunft“¹ bestehen. Für die politischen Denker der frühen Neuzeit sollte daher die philosophische Ethik, näherhin die stoisch beeinflusste klassische Tugendlehre, das maßgebliche Leitbild sein, wenngleich nicht als Gliederungssystem, so doch als ethische Reflexionsgrundlage auf dem Weg zur Entwicklung der neuzeitlichen praktischen Ethik.²

Hintergrund dieser Neuorientierung sind die Herausforderungen der frühen Neuzeit angesichts der Reformation und der mit ihnen einhergehenden religiös-gesellschaftlichen und politischen Konflikte, insbesondere der Religionskriege. Die moralischen Grundlagen bedurften eines neuen Konsenses bezüglich der anthropologisch-ethischen und politisch-sozialen Leitideen des sich neu konstituierenden Gemeinwesens, nachdem die kontroversen Glaubens- und Morallehren der Kirchen mit ursächlich für die religiösen und politischen Konflikte waren.

Daher konnte die Gebotsethik des Dekalogs des Alten Testaments nicht mehr Grundlage für die Moral eines religiös-weltanschaulich pluralistischen Gemeinwesens sein. So zeigte sich seit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert eine Gabelung in der Morallehre des Christentums bei dem französischen Philosophen und katholischen Hofgeistlichen Pierre Charron († 1603). Von seinem vom französischen Skeptizismus beeinflussten Moralverständnis her konnten die sittlichen Pflichten des Christen nicht mehr offenbarungstheologisch gemäß den Zehn Geboten des Alten Testaments begründet werden, sondern vielmehr philosophisch im Sinne der Pflichtenkreistrias Gott-Mensch-Nächster. Dabei ging Charron vom Menschen als moralischem Subjekt aus, das sich vor Gott zu verantworten habe.

1 K.-H. Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002, 235.

2 Die Tugendethik mit den vier Haupt- bzw. Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Mäßigung reflektiert die psychischen Einstellungen und Dispositionen des Menschen, zielt aber anders als die neuzeitliche Pflichtenkreislehre nicht unmittelbar auf die praktisch-ethische Handlungs- und Entscheidungsebene.

Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre

In Deutschland ist es Samuel Pufendorf († 1694), dem das Verdienst zu kommt, die neuzeitliche Pflichtenkreislehre auf der Basis des individualistischen Naturrechts in einem umfassenden systematischen Gliederungssystem ange-wandter Ethik entfaltet zu haben. Mit der Pflichtenkreislehre griff Pufendorf auf die seit der Antike bekannte Trias Gott-Mensch-Nächster zurück, die schon Augustinus im Anschluss an die Zweipoligkeit der Pflichtenkreise des Dekalogs³ und in Anlehnung an das jesuanische Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37–40) mit den Pflichten des Menschen gegen sich selbst zu einer triadischen Pflichtenkreislehre erweitert hatte. Äußerlich blieb die Pflichtentrias neuzeitlicher Prägung erhalten, sachlich-inhaltlich erfuhr sie jedoch wie schon bei Charron eine grundlegende Neuorientierung, indem die Pflichten des Menschen gegenüber Gott an die zweite Stelle rückten, während die Pflichten des Menschen gegen sich selbst und damit auch die moralische Selbstverpflichtung des Menschen an die erste Stelle der Pflichtenkreistrias traten. Indem auch die philosophisch-ethische Pflichtenkreistrias die Pflichten gegenüber Gott – wenn-gleich in modifizierter Weise – noch beibehielt, hatte sie trotz der Säkularisie-rungstendenzen der politisch-rechtlichen Ordnungsgrundsätze im System des fürstlichen Absolutismus, in dem die Herrschermacht ebenso wie der Gehorsam gegen die Obrigkeit von Gott abgeleitet (Röm 13,1–7) wurden, noch eine nicht unbeträchtliche Legitimationsfunktion.

Die Bedeutung der philosophisch-ethischen Pflichtenkreislehre kann für die Entwicklung der neuzeitlichen religionspolitischen und rechtlichen Ordnung nicht hoch genug eingeschätzt werden. In Verbindung mit der individualistischen Naturrechtslehre führte die Pflichtenkreislehre zur Profanierung der Lebensordnung des Menschen und der Etablierung einer humanistischen Anthropolgie und Ethik. Ein wesentliches Element war dabei die systematische Unterscheidung zwischen Recht und Moral, zwischen Rechtspflichten und moralischen Pflichten – eine Differenzierung, die in der scholastischen und neuschola-stischen Naturrechtslehre nicht praktisch-ethisch reflektiert wurde; für sie war das *Recht die „Außenseite der Moral“*. Erst von der individualistisch-subjektivistischen Naturrechts- bzw. Vernunftrechtstheorie kann menschliches Handeln einzelnen Personen nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich zugerechnet werden. Verbunden ist diese Differenzierung mit der weiteren Unterscheidung von privater und öffentlicher Gesetzeskonformität.⁴ Dies ermöglichte es dem Protes-tantismus von seiner subjektivistischen Glaubens- und Moralhaltung ausgehend,

³ Vgl. Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21; 1. Tafel (Gebote 1–3): die Pflichten des Menschen gegenüber Gott, und 2. Tafel (Gebote 4–10): die Pflichten gegenüber den Nächsten. Vgl. auch die Beiträge 1.4–1.6 von R. Kany in diesem Band.

⁴ Vgl. unten 3.4.4 Thomas Hobbes.

die philosophische Pflichtenkreislehre leichter anzunehmen, als dies im Katholizismus der Fall war. Angesichts der Prämissen der Gottunmittelbarkeit des Christen fand in den reformierten Konfessionen die profanierte Morallehre der Neuzeit Akzeptanz, da so die *Pflichten* des Menschen gegenüber Gott vom Gewissen her auch als *Verantwortung des Menschen vor Gott* gedeutet werden konnten. Dies ermöglichte es der protestantischen Ethik letzten Endes, die neuzeitliche Naturrechts- und Pflichtenkreislehre auch als *christliche Verantwortungsethik* zu interpretieren.

Das Verständnis eines geläuterten christlichen Weltethos,⁵ das inzwischen auch im Katholizismus weit verbreitet ist, konnte sich erst entwickeln, nachdem man die katholische Morallehre aus ihren dogmatisch-kasuistischen Modifizierungen und Normierungen herauslöste und auf die genuin christliche Gewissenslehre in weltlichen Angelegenheiten rekurrierte. Diesen Weg hatten Pierre Charron und Franz Stephan Rautenstrauch bereits im 17. und 18. Jahrhundert vorgezeichnet.

Die folgende Darstellung wird die Entwicklung der neuzeitlichen philosophischen Pflichtenkreislehre auf dem Weg zur Verantwortungsethik am Beispiel von Pierre Charron, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf und Immanuel Kant zeigen.

3.4.1 Die Hinwendung zur neuzeitlichen Pflichtenkreislehre

Hintergrund der politisch-ethischen Neuorientierung, deren wichtigstes Merkmal die schrittweise Abwendung von theologischer Rechtfertigung des menschlichen Ethos und die Hinwendung zu philosophischen Legitimierungsideen ist, sind die krisenhaften religiösen, kulturellen und politischen Entwicklungen in Europa im 16. und 17. Jahrhundert, insbesondere die durch die Reformationen hervorgerufenen theologisch-kirchlichen Kontroversen und die Religionskriege, die auch mit machtpolitischen, dynastischen und ökonomischen Interessenskonflikten (Entdeckung Amerikas und neuer Seewege, Kolonialpolitik u. a.) verwoben waren. Unter Rückgriff auf die neustoische Philosophie und den Humanismus erfahren Ethik und Rechtslehre wesentliche Modifizierungen, die zwangsläufig auch die Verhältnisbestimmung des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zum Mitmenschen beinhalten.⁶

5 Vgl. Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. (1963), Nr. 142–145, sowie die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965), die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes. Über die Kirche in der Welt von heute*, Nr. 76, sowie die Erklärung *Dignitatis humanae. Über die Religionsfreiheit*, Nr. 1–8.

6 Vgl. G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, Berlin 1978, 7–66.

Unter dem Eindruck der religiös-politischen Krise setzte sich die Erkenntnis durch, dass die kriegerischen Auseinandersetzungen, insofern sie wesentlich durch die Streitigkeiten der christlichen Konfessionsparteien um theologische Wahrheitsansprüche bedingt waren, letztlich nur dann eine befriedende Lösung finden könnten, wenn ein Ordnungskonzept kreiert würde, das von der prinzipiellen Trennung von Recht und Ethik geprägt ist. Denn die christlichen Konfessionen nahmen mit ihrer jeweils exklusiv beanspruchten Deutungshoheit bezüglich der Verhältnisbestimmung des Menschen zu Gott, zum Nächsten und sich selbst zugleich auch wesentlichen Einfluss auf das sittliche Verhalten des Menschen und sein Verhältnis zu den Mitmenschen, die nicht mehr alle selbstverständlich den gleichen Glaubensvorstellungen anhingen.

Als Novum erweisen sich bei fortschrittlichen theologischen, philosophischen und politischen Denkern der frühen Neuzeit die Bestimmtheit und die Argumentationsfigur, mit der dem Individuum angesichts der konfliktiven religiös-politischen Situation eine wesentlich veränderte Rolle und folglich eine neue Rechtsposition zugewiesen wird. Entsprechend rückt der Mensch mit seinen naturalen Eigenschaften, Vernunft und Willen, als moralisches Subjekt verstärkt ins Zentrum anthropologischer, sozialphilosophischer und rechtstheoretischer Betrachtungen. Damit wird der Rahmen der bis dahin in Philosophie und Theologie vertretenen Organismuslehre (Leib-Glieder-Struktur als Analogie zur Gesellschaft bzw. *christianitas*) gesprengt. Als Antwort hierauf erweist sich der Rückgriff auf den neustisch interpretierten Vernunft- und Pflichtbegriff, der eine neue gesetzgebende Instanz impliziert.⁷

Wesentlich beeinflusst ist der Gedanke des Menschen als moralisches und religiöses Subjekt durch die Reformatoren, die unter Rückgriff auf die im Nominalismus vorgeprägte subjektorientierte Philosophie und Theologie den Einzelmenschen als Glaubenden und Handelnden ins Zentrum ihrer Lehre stellen, die Gottummittelbarkeit des Menschen postulieren, folglich die Ämterstrukturen ihrer Kirche laisieren (der Geistliche als *primus inter pares*) und damit auch das Weltverhältnis des Christen in ein neues Licht rücken.⁸ Die protestantischen Theologen und Rechtslehrer taten sich in der Regel, nicht zuletzt aufgrund der stärkeren Differenzierung zwischen religiös-geistlichem Bereich und weltlich-

7 Vgl. M. Forschner, Pflicht, in: LThK³ VIII (1999), 194; B. Schüller, Pflicht, in: A. Klose u. a. (Hrsg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck²1980, 2107–2110.

8 Vgl. zu P. Charron den Beitrag 1.6 von R. Kany in diesem Band, dem ich wichtige Hinweise zu dem französischen Juristen und Theologen verdanke. Zur Subjektwende im theologischen und philosophischen Denken: K.-H. Ohlig, Die Würde der Person und ihres kritischen Denkens. Das Spezifizum der europäischen Kulturgeschichte, in: J.-D. Gauger/H. J. Kisters/R. Uertz (Hrsg.), Das Christliche Menschenbild, Freiburg i. Br. 2013, 11–50; R. Uertz, Politische Ethik im Christentum, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 6 (2007), 31–38.

sittlicher Ordnung, leichter mit der Neuformierung des politischen Gemeinwesens als die Katholiken.⁹

3.4.2 Pierre Charron

Eine markante Ausnahme bildet insofern der katholische Theologe und Jurist *Pierre Charron* (1541–1603) mit seinem Werk *De la Sagesse*, das bezeichnenderweise drei Jahre nach Beendigung des achten Hugenottenkrieges 1601 in Bordeaux publiziert wurde.¹⁰ Charron, der als Geistlicher am französischen Königshof¹¹ mit den religiös-politischen Befindlichkeiten Frankreichs und den kontroverstheologischen Problemen seiner Zeit intensiv befasst war, ist nach den bereits wegweisenden Leitideen von Jean Bodin (1529–1596)¹² mit der erste Ethiker, der als Ausweg aus der Bürgerkriegssituation die strikte Trennung von Religion und Politik, Moral und Recht vertritt. Auf der Grundlage der stoischen Philosophie und Tugendlehre entwickelt er eine Pflichtenlehre, die vom Menschen als moralisches Subjekt ausgeht.¹³

Ähnlich wie seine beiden katholischen Mitstreiter *Justus Lipsius* (1547–1606) und *Guillaume du Vair* (1556–1621)¹⁴ hat Charron im Kontext der Pflichtenkreislehre ein politisches Ordnungskonzept entwickelt, das heteronome, religiös begründete moralische Postulate verwirft, ohne allerdings die Beziehungen von Religion und Moral völlig aufzuheben.¹⁵ In seinem Buch *Les trois véritez* (Bordeaux 1594)¹⁶ bezog Charron noch gegen den Atheismus Stellung und betonte demgegenüber, dass es eine Religion gebe „gegen Heiden und Juden, dass die christliche die allein wahre sei, und gegen die Ketzer, dass es kein Heil geben könne

9 Vgl. zum Calvinismus *Ch. Strohm*, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008, 1–13; *H. J. Berman*, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition. Aus dem Amerikanischen von *H. Vetter*, Frankfurt a. M. 1995, 11f.

10 *P. Charron*, *De la sagesse*, livres trois, Bordeaux 1601; dt. Ausgabe: *P. Charron*, Die wahre Weisheit oder Sittenlehre des Weltbürgers, 2 Bde., München 1779.

11 Charron war Hofprediger am Hof von Margarete von Valois 1553–1615, der Königin von Frankreich und Navarra, die als Katholikin mit dem hugenottischen König Heinrich IV. von Navarra verheiratet war.

12 Vgl. *H. Denzer*, Jean Bodin, in: *H. Maier/H. Rausch/H. Denzer* (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens, Bd. 1, München 1972, 321–350.

13 Zu Charrons fideistisch-erkenntnikritischer Haltung im Sinne des Skeptizismus vgl. *N. Stricker*, Die maskierte Theologie von Pierre Bayle, Berlin 2003, 25–30.

14 Vgl. zu ihnen *G. Abel*, Stoizismus und Frühe Neuzeit (s. Anm. 6), 67–113.

15 Vgl. *F. Jodl*, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, Bd. 1 (4th 1930), (Nachdruck) Stuttgart o. J., 189.

16 Die erste Auflage erfolgte bereits 1593, doch trug sie noch nicht den Namen ihres Verfassers; vgl. *M. Adam*, Études sur Pierre Charron, Bordeaux 1991, 228–230.

außer der katholischen Kirche“¹⁷. Angesichts der Hugenottenkriege in Frankreich und beeindruckt vom Skeptizismus Michel de Montaignes vollzieht Charron in seinem Hauptwerk *De la sagesse* (Bordeaux 1601) eine radikale Wende. Vor dem Hintergrund seiner religiös-politischen Erfahrungen analysiert er die konfessionellen Streitigkeiten, den engherzigen Dogmatismus und das mangelhafte Verständnis der Religionen für die praktischen Lebensaufgaben. Als Zeitgenosse und Augenzeuge der Religionskriege konstatiert er die Verwirrung der Gewissen und des sittlichen Bewusstseins der Menschen.¹⁸

Er kritisiert die Religion nicht als solche, wohl aber unterzieht er das Verhältnis von Religion und Moral einer neuen Verhältnisbestimmung. Er kritisiert die Tradition, wonach die theologische Dogmatik die Normen für die Lebensgestaltung vorgibt, und plädiert für eine „unter dem Leitfaden von Natur, Vernunft und Willen stehende neue, lebens- und weltimmanente Moral neustoischen Charakters“¹⁹. Dabei soll die Religion als solche keineswegs ausgeblendet werden. Die Moral aber müsse von Fremdbestimmung frei sein und dürfe nur auf der Natur, der Vernunft und dem Willen des menschlichen Individuums gründen.

In der Erstausgabe von *De la sagesse* schreibt er: „Ich will, dass man sittlich sei, weil Natur und Vernunft (d. h. Gott) es fordern, die allgemeine Ordnung und Einrichtung der Welt, von der das Individuum nur ein Bruchteil ist, es verlangen und man sich nicht anders verhalten kann, ohne gegen das eigene Sein, die eigene Wohlfahrt und Bestimmung zu verstößen; ich will, dass man sittlich sei, werde daraus, was wolle. Ich will auch Frömmigkeit und Religion, aber nicht um die Sittlichkeit im Menschen hervorzubringen, die mit und in ihm geboren und von der Natur in ihn gepflanzt wird, sondern um ihr Vollendung und Krönung zu verleihen. Sittlichkeit ist das erste, Religion erst das zweite; denn sie ist etwas Angelerntes, vom Hörensagen an uns Kommendes, durch Offenbarung und Unterricht Angeeignetes und kann daher jene nicht hervorbringen. Vielmehr sollte die Religion eine Frucht der Sittlichkeit sein; denn diese ist das erste, dabei älter und natürlicher; und es heißt alle Ordnung umkehren, wenn man die Sittlichkeit der Religion folgen lässt und dienstbar macht.“²⁰

17 *P. Charron, Trois veritéz contre tous Athées, Idolâtres, Juifs, Mahometans, hérétiques et schismatiques*, Paris 1594.

18 Vgl. *P. Charron, Weisheit* (s. Anm. 10), II. Buch, 3. Kap.

19 Vgl. *G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit* (s. Anm. 6), 168, der treffend hinzufügt, dass Charron damit den „Universalisierungsanspruch der Religionen in der Sagesse bestreitet“; doch gehe mit „Ver-subjektivierung der Ethik“ zugleich eine Universalisierung seiner eigenen Ethik einher.

20 Zit. nach *F. Jodl, Ethik* (s. Anm. 15), 189. Der ins Deutsche übertragene Auszug stammt aus der Erstausgabe von *De la sagesse* (1601, und nicht wie Jodl annimmt 1595). *W. G. Tennemann, Pierre Charron*, in: *Geschichte der Philosophie*, Bd. 9, Leipzig 1814, 458–485, 458–460 spricht von einer Rechtfertigung Charrons in seinem Hauptwerk, das in Teilen vor allem gegen die Jesuiten gerichtet sei. Die Erstausgabe wurde censuriert, schärfster Kritiker war François Garasse SJ in Veröffentlichung

Abel bemerkt, dass Charrons Menschenbild „trotz aller menschlichen Unzulänglichkeiten“ optimistisch sei und erklärt dies mit dem Selbststand und der Selbstsicherheit der Vernunftmoral und ihrem „Verzicht auf religiöse Abhängigkeiten“. Was diesen Optimismus begünstigt habe, sei wohl der Umstand, dass Charron das „während der Renaissance verlorengegangene Dogma der Erbsünde“²¹ nicht kenne.

So plädiert Charron dafür, auf der Grundlage einer Vernunftmoral, näherhin den Klugheitsregeln und der philosophischen Tugendlehre, ein neues politisches Gemeinwesen aufzubauen. Dessen Recht und Ordnung sollten nicht mehr einseitig von königlichen Erlassen, obrigkeitlichen Anordnungen und Geboten bestimmt sein, sondern vielmehr durch ein neues Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen geregelt werden.²² Die legitimen Ansprüche und Aufgaben des Staates müssten folglich lebensweltlich sein und „in Hinsicht auf das Handlungsethos der Betroffenen verwurzelt werden, die Herrschaftsordnung [...] Sittlichkeitscharakter haben“²³. Die Ethik habe entsprechend „dem Erhalt des Politischen nicht aufgrund ihrer umgreifenden und maßgebenden Verbindlichkeit, sondern aufgrund ihrer möglichen Funktion innerhalb der Politik“ zu dienen: „Ethik geht so in politische Moral über.“²⁴

Da die Religionen infolge gegensätzlicher, einander ausschließender moralischer Interpretationen als allgemeine sittliche Normierungsinstanzen zurücktreten, blieb als Lösung faktisch nur der Gewissensentscheid des Einzelmenschen als moralisches Subjekt. Der Selbstbezug des Menschen war selbstredend schon in der Theologie und Philosophie des Mittelalters ein bekanntes Phänomen (so etwa im Nominalismus Abaelards).²⁵ Doch verändert sich die Pflichtenhierarchie wesentlich, indem der Praxisbezug nunmehr zu einem Sozialbezug führt, in dessen Mitte nicht mehr Gott, sondern der Mensch steht. An die oberste

gen 1624 und 1625. Gegen die Diffamierungen des Jesuiten wendet sich der Abt von Saint-Cyran, Jean Duvergier de Hauranne in einer Publikation (1626). Er nimmt Charron in Schutz und verweist auf die augustinischen Grundlagen seiner Lehre; vgl. N. Stricker, Die maskierte Theologie (s. Anm. 13), 28. Erst die Edition *De la sagesse* von 1824 nahm diezensurierten Rechtfertigungen Charrons aus den früheren Ausgaben wieder auf. Seither sind sie auch bekannt als *Petit traité de la sagesse*. Vgl. C. Gaiu, La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron, Bukarest 2010, 11.

21 G. Abel, Stoizismus und frühe Neuzeit (s. Anm. 6), 171; vgl. N. Stricker, Die maskierte Theologie (s. Anm. 13), 29.

22 Vgl. P. Charron, Weisheit (s. Anm. 10), III. Buch, 16. Kap.

23 G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit (s. Anm. 6), 21.

24 G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit (s. Anm. 6), 81, zur neustoischen Ethik bei J. Lipsius, G. du Vair und P. Charron unter Verweis auf Cicero: *De officiis*, III, u. a.

25 Vgl. J. Gründel, Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre, München 1976, 176, 178, 186f., sowie den Beitrag 2.3 von St. Ernst in diesem Band.

Stelle rückt für den Menschen daher die Pflicht gegenüber sich selbst, so dass sich von ihr her alle weiteren sittlichen Handlungsfelder erschließen.

Die Religion als „Frucht der Sittlichkeit“ – und damit Gott und seine Verehrungswürdigkeit – wird keineswegs ausgeschlossen, doch ist der Mensch „von Natur aus“ mit Vernunft und Willen ausgestattet, für sich und sein Handeln selbst verantwortlich. Es sind die einzelnen Menschen, die das Gemeinwohl mitprägen, so dass in praktisch-ethischer Hinsicht die Religion der Ethik nachgeordnet wird. Denn Gott ist, der Auffassung Charrons gemäß, im Alltag des Menschen keine direkte erfahrbare Größe.²⁶

Mit dieser Form von Säkularisierung und Laisierung der praktischen Ethik geht ein verändertes Bewusstsein bezüglich der Pflichten des Menschen gegenüber dem Mitmenschen bzw. dem Nächsten einher. Der Pflichtenkanon sprengt den Rahmen eines primär personalistisch geprägten Ethikkonzepts. Denn Pflichtenlehre und Pflichtenkanon weisen über den personalethischen Bezugsrahmen *Gott, Mensch, Mitmensch* hinaus, indem mit der Ablösung der über Jahrhunderte tradierten politisch-theologischen Begründung der von Gott kommenden Gewalt gemäß dem Römerbrief des Apostels Paulus (Röm 13,1-7) nunmehr die Idee Gestalt gewinnt, dass die Menschen selbst als Träger der Ordnung und – in Anlehnung an die im Ökonomischen verbreitete Vertragslehre – in bestimmter Weise auch Mitgestalter der Ordnung des Gemeinwesens sind, an dessen Spitze traditionsgemäß weiterhin der Monarch steht.

Allerdings ist dieser gemäß den frühneuzeitlichen Sozialtheorien dem Volke nicht verantwortlich. Der frühneuzeitliche Absolutismus bleibt also noch der theologischen Herrschaftsidee verbunden, gemäß der von Gott kommenden Gewalt. Der Monarch ist in seinem sittlichen und rechtlichen Handeln lediglich Gott verantwortlich – eine Idee, die nach frühneuzeitlicher Staats- und Rechtstheorie nicht als Widerspruch zu vernunftrechtlichen Begründungen von Moral und Recht verstanden wurde, da das positive Recht entsprechend der Subjektorientierung der Person „aus dem ewigen natürlichen Gesetz eines jeden Gewissens“²⁷ abgeleitet wurde.

26 Vgl. F. Jodl, Ethik (s. Anm. 15), 185–190, zum Skeptizismus von *Michel de Montaigne* (Les Essais, 3 Bde., Bordeaux 1580/1588, dt.: Gedanken und Meinungen über allerlei Gegenstände, 7 Bde., Wien 1793–1797), den Charron rezipiert hat; ferner G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit (s. Anm. 6), 52f., 152–227, 303f.

27 E.-A. Seils, Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilian I. von Bayern, Lübeck 1968, 128, unter Verweis auf die spätscholastische Staats- und Soziallehre von F. Vitoria und F. Suarez, wobei die spanischen Theologen entschieden an der „Einheit zwischen Religion, Ethik, Recht und Politik“ festhielten. Nach E. Reibstein, Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, Karlsruhe 1955, 216f., vertreten die Franzosen Charron und Lipsius schon das Prinzip der Trennung von Recht und Moral. Der Widerspruch zwischen absolutistisch-monarchischer Entscheidung und individuell-moralischem Habitus werde von ihnen jedoch noch

In seinem Lehrbuch *Politicorum sive civilis* (1589) hat Lipsius²⁸ den Gedanken der *Toleranz* verfochten, die gegen den konfessionellen Fanatismus eine neutralisierende Tendenz erzeugen sollte.²⁹ Bei Pierre Charron wird der dritte Pflichtenkreis, das Verhältnis des Menschen zu den Mitmenschen, mit verschiedenen Begriffen belegt. Er differenziert infolge der Ausdehnung der Pflichten gegenüber dem Nächsten und der Unterscheidung zwischen moralischen und rechtlichen Pflichten die Bezeichnung „Pflichten gegenüber dem Mitmenschen“, indem er nun von „Mitmensch und äußerer Wirklichkeit“ spricht. Damit meint Charron die diversen lebenspraktischen Dimensionen mitmenschlich-sozialer Bezüge, die das personalethische Beziehungsgefüge (Mensch–Mitmensch) übersteigen und auf den rechtlich-institutionellen Rahmen, eben die „äußere[] Wirklichkeit“ verweisen. Entsprechend unterscheidet er moralische Pflichten und rechtliche Pflichten und ebenso – wie später auch Pufendorf – zwischen staatlichem und zivilem Recht, ohne dies allerdings systematisch näher zu entfalten.³⁰

3.4.3 Hugo Grotius

Die Entwicklung einer gemeinwohlverträglichen Ordnung für die in verschiedene Religionsparteien gespaltene Christenheit wird in der Folgezeit vor allem von protestantischen politischen Denkern und Rechtsphilosophen weitergeführt.³¹ Es gehört zu den Leistungen des Hugo Grotius (1583–1645), dass er mit seiner Schrift *De iure belli ac pacis* (1625) das Naturrecht als selbstständige wissenschaftliche Disziplin zu etablieren vermochte. Grotius hat „den Rechtsgedanken geistig verselbständigt und in den Mittelpunkt der Rechtslehre gestellt.“³² Nach seiner Auffassung krankte der Rechtsbegriff vor ihm an demselben Fehler wie die ganze Weltanschauung, nämlich an dem Dualismus zwischen Natur und Geist, zwischen Diesseits und Jenseits.³³ Die wissenschaftliche Betrachtung aber, so befand er, verlange demgegenüber einen einheitlichen Grundbegriff. Diesen

nicht thematisiert. In den Fürstenspiegeln, so Reibstein, ebd., 129, werde weiterhin im Sinne der Tugend der politischen Klugheit auf die „Verpflichtung des Fürsten“ verwiesen, keine Entscheidung ohne gründliche Beratung zu fällen.

28 J. Lipsius, *Politicorum sive civilis Doctrinae libri six*, Frankfurt a. M. 1589.

29 Vgl. E.-A. Seils, Staatslehre (s. Anm. 27), 127.

30 P. Charron, Weisheit (s. Anm. 10), III. Buch, Kap. 5f.; vgl. G. Abel, Stoizismus und Frühe Neuzeit (s. Anm. 6), 4, 45, 213. – Zur Struktur und den Eigenarten der Bereichsethiken vgl. den Beitrag 4.2 von L. Honnefelder in diesem Band.

31 Vgl. Ch. Strohm, Calvinismus und Recht (s. Anm. 9), 1–13.

32 Vgl. E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, Tübingen 1944, 232, zit. nach G. Hammerstein, Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts, jur. Diss. Freiburg i. Br. 1950, 15.

33 Vgl. A. M. Weiß, Apologie des Christentums, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1896, 182.

findet er im Begriff der Natur. Ein göttliches Recht „als obersten Charakter aller irdisch-menschlichen Lebensverhältnisse“ erkennt er nicht an, sondern nur ein „Recht, das sich selbst als göttlich, weil vernünftig versteht“.³⁴ Grotius begründet den Pflichtbegriff naturrechtlich,³⁵ insofern er die allgemeinen Grundsätze der Sittlichkeit als jedem Menschen aufgrund seiner Menschennatur zugänglich sieht. Theologisch-offenbarungsmäßige Normen scheiden für ihn als Legitimationsquelle vernunftmäßiger Einsichten und naturrechtlicher Ordnungsgrundsätze aus.

Die Prinzipien der Sittlichkeit und des Rechts gelten für ihn unabhängig von religiös begründeten Pflichtnormen. Er gelangt so zu seiner berühmten Formel, wonach das Recht der Natur auch gelte, „wenn es Gott nicht gäbe“ („*etsi Deus non daretur*“).³⁶ Grotius legt im Vorwort zu seiner Natur- und Völkerrechtslehre dar, welche Pflichten für den Menschen als von Gott geschaffenem Vernunftwesen entstehen. Der Mensch muss gemäß dem „Recht der Natur, nämlich der menschlichen“, seiner Einsicht folgen und das tun, „was für richtig erkannt wird, und sich dabei weder durch die Furcht noch durch die Lockungen einer gegenwärtigen Lust irreleiten, noch von leidenschaftlichen Erregungen hinreißen [...] lassen.“ Im Hinblick auf die Verpflichtung des Menschen zum Nächsten bzw. zur Gemeinschaft gelte „die kluge Verteilung dessen, was jedem einzelnen und der Gemeinschaft zuzuteilen ist [...], je nach den Umständen und der Natur der Sache“.

34 Vgl. E. Wolf, Rechtsdenker (s. Anm. 32), 233.

35 Vgl. H. Grotius, *De jure belli ac pacis. Libri tres* (1625), hrsg. von W. Schätzel; dt. Übersetzung: Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens, (Paris 1625), Tübingen 1950, 33; vgl. W. Kersting, Pflicht, in: HWP, Bd. 7, 405–433, 410. – Die wohl erste systematisch entwickelte *profane* neuzeitliche Naturrechtslehre entfaltet der Vitoria-Schüler und weltliche Jurist Fernando Vázquez (1512–1569), in seinem Hauptwerk *Controversiae illustres* (1559), Venedig 1564. Aufgrund seiner systematischen Unterscheidung von Ethik und Recht und der rein vernunftrechtlichen Begründungen seiner Naturrechts- und Staatslehre ist Fernando Vázquez, anders als Gabriel Vázquez SJ (1549–1604), mit dem er häufig verwechselt wird, nicht der Schule von Salamanca und der Spätscholastik zuzurechnen. Vgl. E. Reibstein, Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts, Bern 1949, 19–27; ders., Volkssouveränität und Freiheitsrechte. Texte und Studien zur politischen Theorie des 14.–18. Jahrhunderts, hrsg. von C. Schott, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1972, 110–115, 163–165; ders., Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis. Von der Antike bis zur Aufklärung, Freiburg i. Br. 1957, 289–310.

36 H. Grotius, Drei Bücher vom Recht (s. Anm. 35), 33. Mit seinem nominalistischen Vernunftargument nimmt Grotius bezüglich der Antinomie zwischen Willen und Vernunft zugunsten der letzteren Partei; vgl. H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1962, 127. Das Argument geht zurück auf Gregor von Rimini (1300–1358); vgl. I. Mandrella, Die Autarkie des mittelalterlichen Naturrechts als Vernunftrecht: Gregor von Rimini und das *etiamsi Deus non daretur*-Argument, in: J. A. Aertsen/M. Pickavé (Hrsg.), „Herbst des Mittelalters?“, Berlin 2004, 265–276; W. Kersting, Pflicht (s. Anm. 35), 408f.

Hinsichtlich des Verpflichtungsgrads der ethischen Normen unterscheidet Grotius zwischen den sittlichen Pflichten und den Rechtspflichten. Angesichts des stärkeren Verpflichtungscharakters des Rechts, das heißt für ihn „des eigentlichen Rechts im strengen Sinne“, sei eben das (strenge) Recht „*ganz anderer Natur*“ als die bloß sittlichen Pflichten. Mit dieser Unterscheidung spielt Grotius offenbar auf eine bestimmte Naturrechtstradition an (wohl vor allem die der spanischen Barockscholastiker Francisco Vitoria, Francisco Suarez u. a.), die die Rechtsbildung nicht im Sinne einer Dezision gemäß öffentlich-rechtlicher Inkraftsetzung, sondern vielmehr als Ableitung (Deduktion) von Rechtssätzen aus übergeleiteten Naturrechtssätzen verstehen und diese als allgemein verpflichtendes Recht qualifizieren. Grotius gibt damit indirekt zu erkennen, dass er auch andere Formen der Rechtschöpfung und Rechtsfortbildung kennt, ohne dass er allerdings das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht näher konkretisiert. Damit bleibt er hinter der Rechtstheorie Charrons zurück und gibt zu erkennen, dass er noch „*ganz der scholastischen Tradition verhaftet*“³⁷ bleibt. Neben dem Naturrecht kennt Grotius noch eine weitere Rechtsquelle, die für uns „*als Christen*“ Geltung beansprucht. Diese Rechtsquelle ist das „*dem freien Willen Gottes*“ entstammende Gebot, ihm Gehorsam zu leisten, was „*uns die Vernunft unverbrüchlich*“ gebiete. Gott gehorchen bedeutet demnach, dass der Mensch gemäß seiner gottgewollten naturalen Ausstattung sittlich handelt in Übereinstimmung mit seiner ihm eingestiften Vernunftnatur.

Zusammengefasst heißt dies: Grotius geht mit seiner Naturrechtsinterpretation einen gewaltigen Schritt nach vorn, indem er in den Bahnen der Scholastiker den Vernunftcharakter des Naturrechts betont. Doch bleibt er auf halbem Wege stehen, wenn er das Recht nicht als einen Willensentschluss, sondern als naturrechtliche Deduktion versteht. Damit aber verkennt er, dass das Recht des Gemeinwesens als von Menschen geschaffene Ordnung keine *natürlichen* oder *naturrechtlichen* Satzungen, sondern vielmehr Artefakte sind, d. h. menschlichem Willensentschluss entstammen.³⁸

37 H. Welzel, Naturrecht (s. Anm. 36), 127; E. Reibstein, Die Anfänge (s. Anm. 35), 9–18.

38 W. Korff, Theologische Ethik, Freiburg i. Br. 1974, 14f., betont, dass die Moral „ein Kunstprodukt der menschlichen Vernunft, erdacht und durchgesetzt von Menschen für Menschen“, und kein „unmittelbares Naturgewächs“ sei. Vgl. kritisch hierzu J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1997, 61f., und (ohne Namensnennung des Autors) J. Ratzinger, Weihnachtsrundbrief des Erzbischofs von München und Freising 1980, 21f.

3.4.4 Thomas Hobbes

Was Thomas Hobbes (1588–1679) mit Hugo Grotius verbindet, ist die Gleichgerichtetheit, mit der beide Denker sich bemühen, ihre jeweilige Rechtslehre auf den Grundsätzen einer rationalistischen Naturrechtslehre zu errichten. Beide stimmen auch darin überein, dass sie sich mit ihren Ideen von theologisch-ethischen Normen lösen und eine eigenständige politische und Rechtstheorie entwickeln. Hobbes vertritt seine Staats- und Rechtslehre jedoch wesentlich konsequenter als Grotius, indem er mithilfe des an naturwissenschaftlich-mechanistischen Theorien orientierten neuen individualistischen Naturrechts³⁹ zugleich an den Erfahrungen des „Menschen im Alltagsleben und im Gespräch“⁴⁰ anknüpft. So ist das hobbessche Naturrecht naturalistisch und individualistisch zugleich, so dass sein Hauptwerk *Leviathan*⁴¹ körperhaft-systemische Strukturen ebenso wie personal-ethische Elemente aufweist. Hobbes achtet darauf, dass theologische Normen und Gedanken, die er den religiöskulturellen Bedingungen seiner Zeit gemäß nicht ganz außer Acht lassen kann, keine mit dem säkularen Gemeinwesen unvereinbare Bindewirkungen erzielen.

Göttlichen Gesetzen im Sinne glaubensmäßiger Offenbarung, so lautet denn eine seiner Ausgangsthesen, ist kein staatsrechtlich verordneter Gehorsam entgegen zu bringen. Denn die bürgerlichen Gesetze beruhen ebenso wie das Gemeinwesen nicht auf offenbarungstheologischen Gesetzen, sondern auf reinen Vernunftgründen. Da von Natur aus kein Mensch der Gewalt eines anderen unterworfen ist, intendierte die menschliche Vernunft zwangsläufig die Rechtferdigung von Herrschaft und Ordnung durch Vereinbarung. Hobbes geht dabei von einem fiktiven Unterwerfungs- und Staatsvertrag zugunsten des Souveräns aus.⁴² Zwar entwickelte schon die Scholastik mit der These vom *Volke als dem ursprünglichen Träger der Gewalt* eine vertragsähnliche Vorstellung der Mitwirkung vom Volke, doch war sie noch im historischen Rechtsdenken verhaftet.⁴³ Da der Mensch in bereits bestehende Ordnungen eingebunden ist, ist es von der

39 Vgl. A. Baruzzi, Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae, München 1973; ders., Das europäische „Menschenbild“ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i. Br. 1979, 11f.

40 L. Strauss, The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis, Chicago 1963, X, zit. nach I. Fettscher, Einleitung, in: Th. Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (engl. 1651), hrsg. von I. Fettscher, übers. von W. Euchner, Frankfurt a. M. 1984, XVIII.

41 Th. Hobbes, Leviathan (s. Anm. 40).

42 Vgl. I. Fettscher, Einleitung (s. Anm. 40), XXVI.

43 Zum historischen Rechtsdenken von Edmund Burke u. a. vgl. R. Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005, 57–69, 202–214, 397f.

spätscholastischen Doktrin her nicht möglich, die Ordnung des Gemeinwesens als artifizielles Gebilde zu begreifen⁴⁴ und mittels vertraglicher Übereinkünfte neue Ordnungen zu kreieren.⁴⁵

Hobbes jedenfalls geht davon aus, dass gemäß den individualistisch-naturrechtlichen Grundprämissen die Ordnung des Gemeinwesens wesentlich auf Konsens beruht und ihre Strukturen Produkte willentlicher Handlungen sind. Durch die Unterwerfung des Volkes unter die Gesetze aufgrund des Gesellschafts- und Herrschaftsvertrags sind die Bürger zum Gehorsam gegenüber dem Souverän verpflichtet. Doch gehört zur völligen Kenntnis der bürgerlichen Pflichten im Gemeinwesen auch die Kenntnis der göttlichen Gesetze. Denn ohne diese wisse niemand, „ob ein an ihn gerichteter Befehl der bürgerlichen Gewalt dem göttlichen Gesetz widerspricht oder nicht, und so verstoßen wir entweder durch zu großen bürgerlichen Gehorsam gegen die göttliche Majestät, oder übertreten aus Furcht, gegen Gott zu verstoßen, die Befehle des Staates“⁴⁶.

Ähnlich wie Grotius versteht Hobbes die Unterwerfung unter die Gebote Gottes als Akt der Vernunft. Allerdings trifft Hobbes dann doch Vorkehrungen, um zu verhindern, „dass diese Unterwerfung unter Gottes Gebote (Gesetze) von Menschen wirksam ins Feld geführt werden kann“⁴⁷. Der Einzelne übereignet sich „unwiderruflich und endgültig an den Herrscher; aber dieser Herrscher, auf den Hobbes alle Prädikate göttlicher Machtvollkommenheit häuft, hat teil nicht nur an der Omnipotenz, sondern auch an der Gerechtigkeit Gottes. Indem Hobbes Qualitäten Gottes auf den Herrscher überträgt, verfolgt er die Absicht, das Herrscherrecht [...] von jeder Willkürherrschaft abzuheben.“⁴⁸

Hobbes schreibt den *Gesetzen* im Rahmen der Eingrenzung und Neutralisierung theologischer und biblischer Normen im Gemeinwesen eine *dreifache Wirkweise* zu: Gesetze können zum einen durch die Vorschriften der *natürlichen Ver-*

44 Vgl. zur Kontroverse zwischen Thomas Hobbes und Kardinal Robertus Bellarmin *F. X. Arnold*, Die Staatslehre des Kardinal Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters, München 1932; R. Uertz, Vom Gottesrecht (s. Anm. 43), 249f.

45 *P. Graf Kielmansegg*, Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1994, 76f., bemerkt zum scholastischen Legitimitätsverständnis, näherhin der spätscholastischen Theorie, dass die sog. *scholastische Volkssouveränitätsthese*, die von einer – nicht näher qualifizierten – Mitwirkung des „Volkes“ ausging, bereits das „Schema[] für das neuzeitliche Legitimitätsdenken“ vorbereitet und „Herrschaftsstrukturen prinzipiell als machbar“ erkannt hat, doch andererseits der überlieferten Vorstellung treu blieb, „dass der Mensch in vorgegebene Ordnungen hineingebunden“ sei – eine Vorstellung, die in der neuscholastischen Individual- und Sozialethik des kirchlichen Lehramtes bis in die frühen 1960er Jahre vertreten wurde.

46 *Th. Hobbes*, Leviathan (s. Anm. 40), Kap. 31, 271.

47 *I. Fetscher*, Einleitung (s. Anm. 40), XXVI.

48 *H. Maier*, Hobbes, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens, Bd. 1, München⁴1972, 351–375, 364.

nunft, ferner durch *Offenbarung* sowie schließlich durch das *Prophetische* wirken.⁴⁹ Da die Gehorsamspflicht der Bürger gegenüber dem Souverän allein auf vernunftrechtlich begründeten Gesetzen beruhe, scheiden offenbarungstheologische Begründungen von Geboten und Verboten aus.

Dabei wird ein Zusammenhang angenommen zwischen dem Glauben des Menschen an die Allmacht Gottes und der allgemein erfahrbaren Macht, die aus der „übergagenden Stellung oder Gewalt von Natur über alle Menschen“ resultiert. Das „Königreich über die Menschen und das Recht, sie nach seinem Belieben heimzusuchen“, das „Gott dem Allmächtigen“ „von Natur aus“ zustehe,⁵⁰ sollen über die sozialpsychologisch-ziviltheologischen Wirkweisen hinaus jedoch keinen weiteren Einfluss auf das Gemeinwesen haben.

Die *Herrschaft* über die Menschen sieht Hobbes allein in der Allmacht Gottes begründet. Aber das Instrument, mittels dessen Gott regiert, ist die menschliche Vernunftnatur. Diese sieht er als naturwüchsiges Phänomen, das in Gottes Schöpfung angelegt ist. Daraus, so betont er, resultiere aber *keine Verpflichtung* des Menschen gegenüber Gott. Ihm gegenüber sei auch keine Dankbarkeit zu erbringen, sondern lediglich *Ehrerbietung*. Die *Ehre* sieht Hobbes als wichtiges Motiv der Anerkennung und Respektierung der Oberherrschaft Gottes über die menschlichen Kreaturen, an der der Monarch partizipiert.⁵¹

Zu den Obliegenheiten des Menschen im Gemeinwesen zählt vor allem die „Kenntnis der bürgerlichen Pflichten“. Das heißt, dass „die Untertanen ihren Souveränen schlechthin Gehorsam schulden in allen Dingen, in denen ihr Gehorsam nicht den göttlichen Gesetzen widerspricht“. Zu den „göttlichen Gesetzen oder Vorschriften der natürlichen Vernunft“ gehören neben der Gott zu erbringenden Ehre vor allem die „ gegenseitigen natürlichen Pflichten der Menschen [...], die unserem göttlichen Souverän von Natur aus“ geschuldet sind.⁵² Im Wesentlichen stimmen diese zwischenmenschlichen Pflichten mit den Tugenden der „Billigkeit, Gerechtigkeit, Dankbarkeit, Demut“ und den „übrigen moralischen Tugenden“ überein.⁵³ „Von unten her begrenzt Hobbes die Staats- und Herrschermacht, nämlich durch die in der Individualnatur wurzelnden natürlichen Rechte des Menschen.“⁵⁴ Er verliert sein Recht auf Gehorsam, sobald er dieser Grundverpflichtung nicht mehr gerecht wird. Insofern gibt es bei Hobbes durchaus ein Widerstandsrecht, das allerdings aus der „vor-bürgerlichen Sphäre des Naturzustands stammt“.

49 Vgl. Th. Hobbes, Leviathan (s. Anm. 41), Kap. 32.285.

50 Th. Hobbes, Leviathan (s. Anm. 40), Kap. 31, 271.

51 Vgl. Th. Hobbes, Leviathan (s. Anm. 40), Kap. 31, 274f.

52 Th. Hobbes, Leviathan (s. Anm. 40), Kap. 31, 274.

53 Vgl. Th. Hobbes, Leviathan (s. Anm. 40), Kap. 14f., 99–122.

54 H. Maier, Hobbes (s. Anm. 48), 365.

In seiner Rechtslehre unterscheidet Hobbes streng zwischen dem positiven Recht des Staates sowie dem Gewissen und Bekenntnis des einzelnen Bürgers. Diese *Trennung zwischen Recht und Moral* ist der möglichst weitgehenden Neutralisierung von christlichen Offenbarungsnormen, Dogmen und Glaubenssätzen im politischen Gemeinwesen geschuldet. Auf diese Weise sollen Streitigkeiten, Konflikte und Kämpfe um theologische Normen und Wahrheitsansprüche und ihr Übergreifen auf das bürgerliche Gemeinwesen vermieden werden. Der Ausweg aus der fatalen Situation von Glaubenskriegen, Not, Elend und dem Zusammenbruch von Ordnung und Sicherheit des Gemeinwesens kann demzufolge nur ein starker Staat sein, der souverän über den Religionsparteien, Ständen und Interessengruppen steht und das Recht nur nach Vernunftkriterien bildet.⁵⁵ Auch den alttestamentlichen Normen, Gesetzen und Geboten einschließlich Dekalog bestreitet Hobbes offenbarungstheologische Geltungsgründe, auch was den Bund des Volkes Israel mit Gott betrifft. Den Bundesgedanken qualifiziert Hobbes als eine vertragsähnliche Bindung, der eben das Volk Israel zugestimmt habe. Und deshalb, so konzediert er, „kann niemand auf Grund der natürlichen Vernunft unfehlbar wissen, dass einem anderen auf übernatürliche Weise Gottes Wille offenbart worden war, sondern es gibt nur den Glauben daran, der, je nachdem, ob die Anzeichen stärker oder schwächer erscheinen, bei jedem mehr oder weniger stark ist.“⁵⁶

Hobbes' Staats- und Rechtstheorie ist ein höchst ambivalentes Konstrukt. Die Sicherung der individuellen Religions- und Gewissensfreiheit ist das eine Ordnungselement, die Akzeptanz der Gehorsampflicht gegenüber dem Souverän, zu der die Bürger sich vertraglich verpflichtet haben, das andere. Folglich zieht

55 In der Ersetzung des Dualismus von Kirche und staatlicher Gewaltenordnung gemäß der aus der Scholastik entwickelten Zwei-Gewalten-Lehre des Kardinals Robert Bellarmin durch einen neuartigen Dualismus von äußerer und innerer Gesetzeskonformität mit privatem Glaubens- und Gewissensvorbehalt sieht C. Schmitt, Die vollendete Reformation, in: Der Staat 4 (1965), 64f., die Antithese des Leviathan zum römisch-kirchlichen Ordnungsdanken und Entscheidungsmonopol und qualifiziert sie als „Ausdruck vollendet Reformation“. Die lat. Ausgabe des Kap. 26: Von den bürgerlichen Gesetzen, enthält den zusätzlichen Satz: „Denn das Naturgesetz, welches auch göttlichen Ursprungs ist, will, dass wir dem Staat in allem Gehorsam leisten, nicht aber, dass wir demselben in allem glauben sollen“; zit. nach Leviathan, (s. Anm. 40), 219. Zur Kontroverse Bellarmin – Hobbes bezüglich der *potestas indirecta* vgl. R. Uertz, Vom Gottesrecht (s. Anm. 43), 266f.

56 Th. Hobbes, Leviathan (s. Anm. 40), Kap. 26, 219. Die lat. Fassung des *Leviathan*, (s. Anm. 40), 26. Kap., 219, enthält den Zusatz: „Seitdem uns Christen Gottes Gesetze bekanntgemacht worden sind, haben die Wunder aufgehört; und Wunder jemandem auf sein Wort zu glauben, sind wir nicht verpflichtet.“ Vgl. hierzu R. L. Fetz/R. Hagenbüchle/P. Schulz (Hrsg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, 2. Bde., Berlin 1998. Zur neuzeitlichen Subjektivität vgl. G. K. Becker, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch, Regensburg 1982.

der Herrschaftsvertrag die radikale Trennung von Moral und Recht nach sich. Dabei wird strikt unterschieden zwischen innerer, moralischer und äußerer, rechtlicher Gesetzeskonformität. So wird der Religion und dem christlichen Glauben der öffentliche Anspruch genommen und dieser ganz in den Privatbereich bzw. das individuelle Gewissen verwiesen. Der religiöse Grundkonsens der Öffentlichkeit wird reduziert auf den einzigen Bekenntnissatz, der allen christlichen Kirchen, Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen gemeinsam ist. Dieser ist der „Glaubensartikel [...] *Jesus ist der Christus*“⁵⁷.

Um der inneren Sicherheit des Gemeinwesens willen muss der Staat vor allem als Friedens- und Ordnungsmacht fungieren und damit das Letztentscheidungsrecht besitzen.⁵⁸ Religiös begründete moralische Normen und Wahrheitsansprüche werden angesichts der kontroversen Interpretationen der Religionsgemeinschaften und der daraus entstehenden Gefahren für das Gemeinwesen aus dem öffentlich-rechtlichen Procedere eliminiert, das Recht wird von der Moral getrennt. Die Lenkungs-, Kontroll- und Entscheidungsbefugnisse obliegen allein dem Souverän als Inhaber der höchsten Gewalt im Staate, wobei der Souverän ein Monarch oder ein Gremium sein kann. Die Auslegung der natürlichen Gesetze hängt im Staat nicht von den Büchern der Moralphilosophen ab, da ohne staatliche Autorität keine Gesetze gemacht werden könnten. Es gelte diesbezüglich der rechtsdogmatische Grundsatz: „*Auctoritas, non veritas facit legem.*“⁵⁹ Hobbes erkennt zugleich den individuellen Gewissensvorbehalt an. Dass das positive Recht eben keine Rücksicht auf theologisch-kirchliche Normen nehmen kann, liegt darin begründet, dass religiös-geistlicher und politischer Bereich sich „nicht gegenseitig voneinander trennen lassen, vielmehr durch eine Zweckorientierung bestimmt sind, so dass eine bestimmte Sache (Handeln, Tun) zugleich einen geistlichen und weltlichen Aspekt haben kann und vielfach hat“⁶⁰. Folglich muss der

57 *Th. Hobbes*, *Leviathan* (s. Anm. 40), Kap. 42, 383.

58 C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln 1982, 86f., charakterisiert die Unterscheidung zwischen äußerer Gesetzeskonformität und innerer, privater Gedanken- und Glaubensfreiheit, als „den Todeskeim“ des mächtigen *Leviathan*, „die große Einbruchstelle des modernen Liberalismus, von der aus das ganze, von Hobbes aufgestellte und gemeinte Verhältnis von äußerlich und innerlich, öffentlich und privat, in sein Gegenteil verkehrt werden konnte“.

59 Dt.: Die Autorität, nicht die Wahrheit schafft das Recht. – Das lateinische Zitat entstammt der Ausgabe: *Th. Hobbes*, *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitas ecclesiasticae et civilis* (1668), London 1676, 133. In der englischen Ausgabe und der deutschen Übersetzung des Leviathan (s. Anm. 40), Kap. 26, 212, ist dieser Sachverhalt weniger pointiert formuliert.

60 E.-W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft-Kirche*, in: F. Böckle u. a. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 15, Freiburg i. Br. 1982, 5–120, 19; E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 2006, 92–114.

Staat die Letztentscheidung haben, was zwangsläufig die Trennung von Religion und Politik sowie von Ethik und Recht nach sich zieht.

Zweifellos ist die Feststellung von Hermann Lübbe zutreffend, dass die gemäß der Frühaufklärung praktizierten Toleranzformen – so etwa auch bei John Locke⁶¹ – noch kein Recht auf Religionsfreiheit beinhalten.⁶² Das Modell Hobbes’ impliziert aber prinzipiell bereits das Konzept für das moderne Staatsrecht und Religionsverfassungsrecht mit ihrer systematischen Unterscheidung von Religion und Politik, Recht und Moral sowie Staat und Gesellschaft. Dies ermöglichte zugleich auch, durch entsprechende Modifizierungen und kompatible Ergänzungen die Weiterentwicklung zur Gewaltenteilung sowie zum liberalen demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat auf der Basis von individuellen Grundrechten voranzutreiben.⁶³ Denn durch die Unterscheidung von äußerer rechtlicher und innerer religiös-moralischer Gesetzeskonformität und dem damit verbundenen privaten Glaubens- und Gewissensvorbehalt ist im Keim schon die liberal-rechtsstaatliche Ordnungsidee angelegt.

3.4.5 Samuel Pufendorf

Wie Thomas Hobbes geht auch Samuel Pufendorf (1632–1694) davon aus, dass nur die Vernunft als Erkenntnisprinzip von Ethik und Recht fungieren solle, so dass sich religiös begründete ethische Normen vor dem Maßstab der Vernunft rechtfertigen müssen.⁶⁴ Doch zeigen sich bei Pufendorf beträchtliche Ambivalenzen, die aus seiner spezifischen Verhältnisbestimmung von Moraltheologie und philosophischer Ethik herrühren und die zwangsläufig auch seine Pflichtenlehre tangieren.⁶⁵

In seinen *Elementorum iurisprudentiae universalis, libri duo* (1660) entwickelt er deduktiv sein naturrechtliches Begriffsgebäude. Die moralischen Handlungen werden aus der Willensfreiheit des Menschen gefolgert. Die Theorie der Willensfreiheit ist untergliedert nach Prinzipien, Beschaffenheit und Wirkun-

61 Vgl. zum historischen Kontext die Einleitung von J. Ebbinghaus, J. Locke, Ein Brief über Toleranz: englisch – deutsch. Übersetzt eingeleitet und erläutert von J. Ebbinghaus, Hamburg 1966, XIII–LXIV; W. Baumgartner, Naturrecht und Toleranz, Würzburg 1969; H. Lutz (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977.

62 Vgl. H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, München 2004, 80f.

63 J. Höffner, Gesellschaftslehre (s. Anm. 38), 60f., behauptet die Unvereinbarkeit der hobbesischen Lehre mit der „abendländischen Sozialphilosophie“. J. Isensee, Staat (I–VII), in: StL, Bd. 5, 133–157, 142, dagegen bemerkt: „Der Weg von Thomas zu I. Kant und den Menschenrechtsdeklarationen führt notwendig über J. Bodin und Hobbes, nicht aber an ihnen vorbei.“

64 Vgl. F. Jodl, Ethik (s. Anm. 15), 283, der sich hierbei auf die Neuere Philosophie bzw. Naturrechtslehre am Beispiel von John Locke bezieht.

65 Vgl. H. Ottmann, Pufendorf, in: ders., Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3/1, Stuttgart 405–411, zu Ch. Thomasius (1655–1728) und Ch. Wolff (1679–1754) ebd., 411–420, 420–427.

gen. Die wichtigsten moralischen Grundbegriffe sind: Person, Stand, Titel, Macht, Recht, Würde, Preis, Verpflichtung, Gesetz, Qualität, Quantität, Verdienst und Schmach. Doch steht dieses Begriffsgebäude in keinem direkten Zusammenhang mit der Naturrechtslehre, die Pufendorf in seinem Hauptwerk *De iure naturae et gentium* (1672) entwickelt.⁶⁶ Auf anthropologischer Grundlage legt er dort seine Naturrechtsethik sowie seine Gesellschafts-, Staats- und Rechtsphilosophie dar. In *De iure naturae* dagegen stellt Pufendorf nur zwei Kategorien seiner Pflichtenlehre vor, nämlich die Pflichten des Menschen gegen sich und gegen andere.⁶⁷

Dagegen enthält sein ein Jahr später veröffentlichtes Buch *De officio hominis et civis secundum legem naturalem* (1673)⁶⁸ zudem auch Pflichten des Menschen gegenüber Gott. Wohl ist die jüngere Schrift (1673) eine Zusammenfassung der umfangreicher Schrift von 1672, vor allem aber ist sie eine in religiös-politischer und pädagogischer Absicht verfasste Lehrschrift,⁶⁹ die offenbar einer protestantisch-bibelgläubigen Leserschaft gewidmet ist. So fließen etwa in den Kapiteln „Über das Naturrecht“ und „Über die Pflicht des Menschen gegen Gott“ schöpfungs- und offenbarungstheologische Normen ein, die zu naturrechtlichen Intentionen im Widerspruch stehen. Das Nebeneinander von naturrechtlichen und theologischen Aussagen soll wohl die rationalistische Schärfe der Schrift mindern und die philosophisch-anthropologischen Begründungen auch orthodoxen Gläubigen akzeptabel erscheinen lassen. Insofern könnte man die schöpfungstheologischen Gedanken auch als „natürliche Religion“ qualifizieren.⁷⁰

Pufendorf setzt wie die ihm folgenden Christian Thomasius und Christian Wolff⁷¹ mit der Naturrechtstheorie bei den Pflichten an, wobei er vom Vertrags-

66 S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, libri octo, 2 Bde., London 1672. Frankfurt a. M./Leipzig 1744; vgl. H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München 1972; E. Reibstein, *Die Anfänge* (s. Anm. 35), 23.

67 S. Pufendorf, *De iure naturae* (s. Anm. 66), II, 3–5; III, 1–3; vgl. H. Ottmann, Pufendorf (s. Anm. 65), 407.

68 S. Pufendorf, *De officio hominis et civis secundum legem naturalem* (lat. 1673), dt.: Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, hrsg. von K. Luig, Frankfurt a. M. 1994, Kap. 4, § 1f.

69 Zu den Ambivalenzen in Pufendorfs Schriften vgl. H. Ottmann, Pufendorf (s. Anm. 65), 407; H. Denzer, Pufendorf, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hrsg.), *Klassiker des politischen Denkens*, Bd. 2, München 1974, 27–52, 51, spricht von der mehrfachen „Ambiguität von Pufendorfs Werk“, das für viele politische Entwicklungen offen und auf mannigfaltige geschichtliche Situationen anwendbar sei. Zur Wirkungsgeschichte Pufendorfs in Europa (u. a. Thomasius, Wolff, Rousseau, Montesquieu), sowie in Neuenengland (Hamilton, Jefferson, Madison, u. a. bei der theoretischen Stützung der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Rechtskodifikationen).

70 Vgl. H. Ottmann, Pufendorf (s. Anm. 65).

71 Ch. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Halle 1769, 33–35, kennt die Pflichten des Menschen, die er sich selbst, Gott und den anderen Menschen schuldig ist, wobei er hinsichtlich

gedanken ausgeht, der ebenso fiktiv ist wie der der Vertragsschließung vorangehende Naturzustand. In diesem Zustand gilt, ähnlich wie bei Hobbes, „allein das Rechtsprinzip“, dass die Menschen „außer Gott niemandem untergeordnet oder verantwortlich sind“. Keiner ist der Befehlsgewalt eines anderen unterworfen. Damit aber diese Form von „Selbstbestimmung in geordneten Bahnen verläuft, ist erforderlich, dass sie dem Gebot der rechten Vernunft und den Regeln des Naturrechts folgt“⁷². Dass Pufendorf in seiner weiteren Naturrechtslehre von den Pflichten ausgeht, die sich aus der *socialitas* her begründen, hat den Vorteil, „dass Menschen als immer schon miteinander verbundene aufgefasst werden können“, während es im Falle des Ausgangs von den Rechten des einzelnen „schwieriger zu erklären [wäre], wie die an sich unverbundenen einzelnen zur Respektierung der Rechte des anderen zu bringen sind“⁷³.

Die Kenntnis ihrer Pflichten schöpfen die Menschen aus drei Quellen: (1.) durch das Licht der Vernunft, (2.) aus den staatlichen Gesetzen und (3.) aus den Aufgaben, die den Menschen als Christ betreffen. Als wissenschaftliche Disziplinen entsprechen den drei Erkenntnisquellen zum einen die Wissenschaft des *Naturrechts*, sodann die Disziplin des *positiven Rechts* und schließlich die *Moraltheologie*. Das Naturrecht beinhaltet die Regeln zum rechten Gebrauch der menschlichen Vernunft mit dem Ziel des Fortbestandes und der Sicherheit der menschlichen Gesellschaft. Die Vorschriften des staatlichen Rechts beruhen auf den positiven Entscheidungen des Gesetzgebers, während die Moraltheologie sich auf die Gebote der Heiligen Schrift bezieht.

Das *Verhältnis des Naturrechts zum staatlichen Recht* ist für Pufendorf relativ einfach zu bestimmen. Zwischen beiden gibt es insofern kaum Widersprüche, als das positive Recht auf der Basis des Naturrechts entwickelt werde. Doch betreffe das Naturrecht *nur die Ordnung der äußeren Handlungen* des Menschen. Problematischer hingegen sei das Verhältnis von *Naturrecht und Moraltheologie*. Letztere betreffe primär den Geist des Menschen und damit seine *innere Haltung*. Doch im Unterschied zum Naturrecht, das auf Vernunftgrundsätzen aufbaue, beruhe die Moraltheologie „auf der Annahme einer besonderen Offenbarung Gottes“⁷⁴, die die Vernunft allein nicht ergründen könne.

Zur Moraltheologie rechnet Pufendorf vor allem die Vorschriften der Bibel, die das beinhalteten, *was wir tun und unterlassen müssen*, was die Theologie auch als *das Gesetz* bezeichne. Die biblischen Gebote und christlichen Tugenden hielten

der letzteren zwischen Pflichten unterscheidet, „die allen Menschen gemein“ sind und Pflichten, die „nur einige oder einen betreffen“.

72 S. Pufendorf, Über die Pflicht (s. Anm. 68), II, 1, 8.

73 H. Ottmann, Pufendorf (s. Anm. 65), 407.

74 S. Pufendorf, Über die Pflicht (s. Anm. 68), 15.

den Menschen zu einem gemeinschaftsdienlichen Leben an, so dass sich höchst wirksame moraltheologische Einflüsse auf die rechte Ordnung des bürgerlichen Lebens ergäben. Ordnungswidrige Haltungen des Menschen hingegen resultierten aus den Leidenschaften infolge der Schuld des ersten Menschen, ein Umstand, den auch die *Zehn Gebote* voraussetzten. Hier steht unverkennbar die lutherisch-theologische Auffassung der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner wesentlich eingeschränkten natürlich-sittlichen Erkenntnisfähigkeit im Hintergrund.

Pufendorf steht unter mehrfacher Spannung. Zum einen ist seine profane Naturrechtslehre der protestantischen Orthodoxie ein Dorn im Auge, zum anderen möchte er selbst nicht gegen das religiöse Empfinden der Bevölkerung verstossen, die Areligiosität mit Unmoralität gleichsetzt.⁷⁵ Wie John Locke und andere Aufklärer ist auch Pufendorf den weitverbreiteten Vorstellungen seiner Zeit entsprechend der Meinung, dass der Atheist gewissenlos und ein unzuverlässiger Bürger sei, und dass Herrscher, die keine Religion besitzen, ihre Untertanen unterdrücken.⁷⁶ Das christliche Bekenntnis hatte unverkennbar noch staatserhaltende Funktion.

Pufendorf geht von der Willensfreiheit und dem Gedanken der Zurechenbarkeit von Handlungen aus. Sein Ansatz ist dabei aber nicht der Mensch als Einzelsubjekt, sondern als Mitglied der *socialitas*. In diesem Begriff, den Pufendorf geschaffen hat, „schwingt Aristotelisches und Stoisches noch mit, das *zoon politikon* und die natürliche ‚Schwäche‘ des Menschen, die *imbecillitas*, die auf die Hilfe der anderen verweist“.⁷⁷

Beachtlich ist nun, wie die Lehrschrift *De officio* verfährt angesichts der Ambivalenz naturrechtlicher und moraltheologischer Begründungen der Pflichten und der Sittlichkeit des Menschen. Die Grundlagen der Sittengesetze sieht Pufendorf in der Goldenen Regel verwurzelt, wonach Gutes zu tun und Schlechtes zu unterlassen ist, eine Regel, wie sie gemäß der Schöpfungsordnung dem Menschen durch die Vernunft einleuchte. Zugleich aber stimme sie überein mit den Zehn

75 Die Spezifika der katholischen Moral behandelt Pufendorf im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der katholischen Staatsnatur in seiner Schrift: *De habitu religionis christiana ad vitam civilem* (1687), (dt.: *Ch. Thomasius*, Vollständige Erläuterung der Kirchenrechts-Gelahrtheit. Gründliche Abhandlung zum Verhältnis der Religion gegen den Staat. Über Samuel Pufendorfs *Tractatus de habitu religionis christiana ad vitam civilem* (Frankfurt 1740), ND Aalen 1981). Pufendorfs Schrift ist verfasst unter dem Eindruck der Protestantenserfolgungen durch Ludwig XIV., die 1685 in der Rücknahme des Toleranzedikts von Nantes gipfelten; vgl. *Ch. Walter*, Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen 2006, 43; zu Staat und Kirche bei Pufendorf: *H. Denzer*, Moralphilosophie (s. Anm. 66), 210ff.

76 Vgl. *S. Pufendorf*, Über die Pflicht (s. Anm. 68), I, 4, 9.

77 Vgl. *H. Ottmann*, Pufendorf (s. Anm. 65), 405 – 411; vgl. *S. Pufendorf*, Über die Pflicht (s. Anm. 68), I, 3, 3.

Geboten im Alten Testament und dem jesuanisch-christlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.

In seinen Ausführungen zur Pflichtentriade begründet Pufendorf die Pflichten des Menschen gegen Gott ebenso wie die Pflichten gegen sich und seine Mitmenschen zweifach, nämlich *naturrechtlich wie auch theologisch*. „Soweit die Pflicht des Menschen gegenüber Gott allein durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann, besteht sie aus zwei Teilen: Erstens, dass wir uns ein richtiges Bild von Gott machen, zweitens, dass wir seinen Willen tun. Daher umfasst die natürliche Religion theoretische und praktische Lehrsätze.“⁷⁸ Es werden dabei neben Vernunftseinsichten auch Glaubenssätze angeführt, die Pufendorf als der menschlichen Vernunft evident erscheinende Normen und Leitideen ansieht und die er unter den Begriff der „natürlichen Religion“ subsumiert. Hierzu zählen die Existenz Gottes, der Schöpfungsgedanke und die Idee von Gott als *letztem Grund aller Dinge*, ferner Gottes Jenseitigkeit und die Vorstellung von Gott als Gebieter und Herrscher und Spender allen Heils. Hieraus leitet sich „die unbedingte Ehrwürdigkeit und Verehrungspflicht“ Gott gegenüber ab, die der Mensch im Inneren und im Äußeren, das heißt im Kult, vollzieht. Die Pflichten gegen sich selbst⁷⁹ sind weniger selbstbezogene, als vielmehr Pflichten im Sinne der *socialitas* und – unter dem Einfluss des Humanismus – Pflichten im Sinne des „Gebot(s) der Selbstdkultivierung“⁸⁰, des Verbots des Selbstmordes sowie des Gebots, sich den anderen Menschen gegenüber nützlich zu machen. Die Pflichten gegen die anderen, d. h. „aller gegen alle“⁸¹, sind die Menschheitspflichten, aus denen sich die Rechte der Menschen ergeben, die Pufendorf unterteilt in angeborene und erworbene, unbedingt und bedingt geltende Rechte, wozu noch die Unterscheidung in absolute und hypothetische hinzukommt.⁸²

Dem Urteil des Rechtsphilosophen und Völkerrechtlers Alfred Verdross, Pufendorf habe die „Loslösung der Naturrechtslehre von der Moraltheologie zu Ende geführt“⁸³, wird man nur bedingt zustimmen können. Zweifellos hat Pufendorf einen wesentlichen Beitrag zur Differenzierung von Moral und Recht, Religion und Staat, Moraltheologie und Naturrechtsethik geleistet, indem er die letztere als selbstständige Theorie und Erkenntnisquelle qualifiziert. Der Umstand aber, dass Pufendorf *neben dem Naturrecht* auch die *Moraltheologie* als Begründung der Pflichtentriasis anführt, zeigt eine Verlegenheit. Sie lässt sich nicht

78 S. Pufendorf, Über die Pflicht (s. Anm. 68), I, 4, 1; vgl. zu diesen auf den Dekalog bezogenen sittlichen Fundamentalsätzen den Beitrag 1.1 von W. Korff in diesem Band.

79 Vgl. ebd., I, 5, 1ff.

80 Ebd., II, 4, 2.

81 Ebd., I, 6, 1ff.; vgl. H. Ottmann, Pufendorf (s. Anm. 65), 407f.

82 Vgl. S. Pufendorf, Über die Pflicht (s. Anm. 68), I, 5, 3–11.

83 A. Verdross, Abendländische Rechtsphilosophie, Wien 1963, 130.

einfach dadurch überdecken, dass die theologisch-ethischen Inhalte als „natürliche Religion“⁸⁴ bezeichnet werden, zumal sich auch eindeutige offenbarungstheologische Interpretationen darunter befinden.

Der Begriff *natürliche Religion* bezeichnet „im Unterschied zu den geoffenbarten Glaubensinhalten einer bestimmten Konfession jene religiösen Wahrheiten(!)“, die man als der Vernunft zugänglich hielt. „Diese Lösung – Reduktion auf ein der Vernunft zugängliches und deshalb allgemeinverbindliches Minimum“, so bemerkt Christian Walter, „ähnelt jener, mit der die theologisch begründete Naturrechtslehre der grundsätzlichen theoretischen Herausforderung begegnete, die Beziehung zwischen Vernunft, Recht und Theologie näher zu klären. Wie kann ein theologisch begründetes Naturrecht universellen Anspruch erheben, also auch von Atheisten Gehorsam verlangen?“⁸⁵

Nur die Verankerung des Vernunftrechts in der Natur des Menschen im Sinne einer Selbstverpflichtung bot hier den Ausweg. Verbunden werden sollte damit auch die Gewährleistung des Toleranzprinzips, das die volle Religions-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit philosophisch-naturrechtlich konstatierte und damit zwangsläufig als Grundrecht staatlicher Ordnung und Verfassung proklamierte.⁸⁶ „Da gegenüber dem Atheisten nur die rein natürliche Begründung wirken kann, liegt in dieser Argumentation allerdings zugleich der Grundstein für die vollständige Ablösung des Naturrechts von einer theologischen Begründung“⁸⁷, die zugleich einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zur Konzeption der Menschenrechte und der in ihnen verankerten Gewissensfreiheit sowie der positiven und negativen Religionsfreiheit bedeutete. Diese Ablösung des Naturrechts von religiös-theologischen Begründungen und Modifizierungen blieb Immanuel Kant vorbehalten.

3.4.6 Immanuel Kant

Mit Immanuel Kant (1724–1804) wird der Prozess der Individualisierung, das heißt der Anerkennung des sittlichen Selbststandes des Menschen, der Autonomie⁸⁸ und des subjektiven Gewissens als Grundnormen der menschlichen

84 Vgl. H. Ottmann, Pufendorf (s. Anm. 65).

85 Ch. Walter, Religionsverfassungsrecht (s. Anm. 75), 44, hier bezogen auf John Locke; vgl. J. Locke, Toleranz (s. Anm. 61).

86 Zu Pufendorfs Verhältnisbestimmung von Religion und Toleranzprinzip vgl. S. Zurbuchen, Zur Geschichte des Toleranzbegriffs von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau, Würzburg 1991; D. Döring, Samuel Pufendorf, in: H. Maier/H. Denzer (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens, Bd. 2, München⁵ 2001, 31–40.

87 Ch. Walter, Religionsverfassungsrecht (s. Anm. 75), 44f.

88 Der *Autonomie der Person* wird von der Neuscholastik und der materialen Wertethik die *Autonomie der Werte* entgegengehalten. „Dabei wird übersehen, daß der A[utonomie]-Gedanke nur besagt, daß kein Anspruch als sittlich verbindlich betrachtet werden kann, der nicht von der Vernunft

Existenz im republikanisch (nicht demokratisch) verfassten politischen Gemeinwesen, konsequent durchgeführt. Damit wird zugleich ein wesentlicher Schritt getan auf dem Weg von der bloßen Tolerierung nicht-christlicher und nicht-religiöser Bekenntnisse hin zur Anerkennung der Religions- und Gewissenfreiheit als natürlichem, menschlichem Grundrecht. Das volle menschliche und bürgerliche Recht basiert für Kant auf der Vernunftnatur des Menschen, die ihn befähige, sittlich zu handeln. Dieses Vermögen korreliert mit dem zentralen Begriff der *menschlichen Würde*. Diese findet ihren Ausdruck in der autonomen Sittlichkeit des Menschen, von der her er die *Verantwortlichkeit des Menschen* und Bürgers für die Ordnung des Gemeinwesens im staatlich-rechtlichen wie im gesellschaftlich-mitmenschlichen Bereich entfaltet, womit auch das Verhältnis des Menschen zu Gott in ein neues Beziehungsgebiet gerückt wird.⁸⁹

In der *Metaphysik der Sitten* (1797) entfaltet Kant dies näher auf dem Hintergrund erkenntnistheoretischer Ausführungen. So schreibt er, dass eine Handlung recht ist, „die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“⁹⁰. Für den Königsberger Philosophen ist Freiheit „das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“⁹¹. Damit kommt für ihn zugleich die Überzeugung zum Ausdruck, „dass die Freiheit des einzelnen nicht nur den Naturzustand beherrscht, sondern auch die staatliche Rechtsordnung gestaltet“⁹². Gemäß der anthropozentrischen Sichtweise des Menschen, seiner Vernunftnatur und seiner „Würde zur Autonomie“, die keineswegs eine selbstherrliche oder willkürliche Selbstbestimmung meint,⁹³ scheiden offenbarungstheologische Begründungen, heteronome Normen und gar dem Bürger von außen auferlegte Nötigungen zu einem religiösen Bekenntnis zwangsläufig aus.

Die Ausschaltung religiöser Normen und Leitbilder aus der Rechts- und Staatsordnung ist die Folge religiöser und politischer Konflikte seit der Reformation und der daraus resultierenden Notwendigkeit der Etablierung des neuzeitlichen Staates als Garant des Friedens und der inneren und äußeren Sicherheit. Insofern sahen sich Kirchen und Theologie genötigt, sich mit den neuen Herausforderungen

als solcher erkannt u. anerkannt worden ist; er unterstellt nicht, daß die Vernunft die Quelle aller Ansprüche ist“; L. Hornefelder, Autonomie I, in: LThK³ I (1993), 1294–1296.

89 Vgl. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), hrsg. von W. Weischedel (Werkausgabe Bd. VIII), Frankfurt a. M. 1877, A 101, 547.

90 I. Kant, Metaphysik (s. Anm. 89), B 33f., 337.

91 I. Kant, Metaphysik (s. Anm. 89), AB 45, 345.

92 Ch. Walter, Religionsverfassungsrecht (s. Anm. 75), 36, 41f.

93 Vgl. A. Baruzzi, Europäisches „Menschenbild“ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i. Br. 1979, 14–16; ders., Kant, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens, Bd. 2, München³ 1974, 161–186.

der Säkularisierung des Staates zu stellen und die Moraltheologie und Sozialethik an die veränderten Bedingungen anzupassen, soweit ihnen dies möglich war. In Frankreich, Belgien, Polen und Irland kam es angesichts schwerer innerpolitischer Krisen und Volksaufstände Anfang der 1830er Jahre zu Verfassungsreformen auf der Basis liberaler Grundrechte und rechtsstaatlicher Ordnung, wenngleich diese zumeist pragmatisch begründet wurde. Vereinzelt hatten auch katholische Denker in Kreisen von Geistlichen und Laien Menschenrechte, Religions- und Gewissensfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche gefordert.⁹⁴

Einzelne europäischen Staaten, darunter etwa die süddeutschen Staaten, gewährten in ihren konstitutionellen Verfassungen nach dem Wiener Kongress 1814/15 Gewissens- und Religionsfreiheit, doch erfolgte deren Gewährleistung zu meist nur auf dem Papier. Die Deutsche Reichsverfassung von 1871 hatte die Religionsartikel der Preußischen Verfassung (1848/50) nicht aufgenommen. Die Weimarer Reichsverfassung 1919 gewährte zwar Grundrechte, doch waren diese nicht gegen ihre Aushöhlung und Außerkraftsetzung gesichert. Nach dem Zweiten Weltkrieg und der UN-Charta (1945) sowie der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (1948) hatte sich schließlich in den westlichen Staaten gemäß dem Vorbild der USA die demokratisch-rechtsstaatliche Verfassungsordnung durchgesetzt. Im Deutschland nach Ende des Zweiten Weltkrieges gab es nunmehr auch verstärkt im Katholizismus und Protestantismus und über die christlich-interkonfessionellen Parteien hinaus demokratisch-sozialreformerische Kräfte, die auf der Basis von christlicher Ethik und Sozialphilosophie sowie humanistischem Gedankengut in den Verfassungsorganen des Parlamentarischen Rates 1948/49 sowie in den Verfassunggebenden Versammlungen der Länder (1946–1950) die neue Grundrechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland mitprägten.⁹⁵ Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermochte das Lehramt der katholischen Kirche die Religions- und Gewissensfreiheit sowie die Menschenrechte als staatsbürgerliche Rechte anzuerkennen.⁹⁶ Die Evangelische Kirche in

94 Vgl. H. Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, München 2006.

95 Vgl. Th. Heuss, Politik und Ethik, in: Rheinischer Merkur vom 13.03.1951; hierzu R. Uertz, Die Katholische Kirche und ihre Kompatibilität mit dem Verfassungsstaat, in: K. Ebner/T. Kraneis u. a. (Hrsg.), Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung, Tübingen 2014, 49–65; Chr. Waldhoff, Heilserwartungen an Recht und Verfassung – Bemerkungen zum Verhältnis Recht – Religion, ebd., 229–244.

96 Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sowie die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1972, 449–552, 661–675; zum Zusammenhang von Gewissensverantwortung und Grundrechtssicherung angesichts drohender Diktatur vgl. R. Linhardt, Verfassungsreform und katholisches Gewissen. Eine Besinnung auf die Prinzipien der katholischen Sozial- und Staatsphilosophie, München 1933; R. Uertz, Katholizismus und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 7 (2005), 15–22, 20f.

Deutschland konnte sich erst in ihrer Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ offiziell (1985) zu einer positiven Stellungnahme zum säkularen demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat durchringen.⁹⁷

Für Kant jedenfalls sind die autonome Sittlichkeit des Menschen und die Staats- und Rechtsordnung von religiös-theologischen Normen und Leitbildern frei zu halten. Allerdings lässt sich eine solche Trennung nicht in Gänze durchführen, wie sich insbesondere in der Lehre vom menschlichen Gewissen zeigt, die von theozentrischen und anthropozentrischen Ideen gleichermaßen geprägt ist. So nimmt denn Kant in der *Metaphysik der Sitten* auch Stellung zur Pflichtentrias, der Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst.

Das *Gewissen* wird als „Bewusstsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen“ verstanden „vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen und entschuldigen“. Würde nun aber im Pro und Kontra die durch ihr Gewissen angeklagte Person „mit dem Richter als *eine und dieselbe Person* vorgestellt“, dann würde ja „der Ankläger jederzeit verlieren“. Um nicht selbst mit sich im Widerspruch zu sein müsste sich folglich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen *anderen* „als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen“. Eine „solche idealische Person“ als autorisierter Gewissenrichter müsse „ein Herzenskündiger“ wie auch ein „allverpflichtend[es]“ und moralisches Wesen sein, das „zugleich alle Gewalt [im Himmel und auf Erden] haben“ müsse. Ein solches „über alles machhabende moralische Wesen aber“ heiße *Gott*. So müsse das Gewissen als „subjektives Prinzip einer vor *Gott* seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden“. Eine solche Vorstellung aber sei – „wenngleich nur auf dunkle Art“ – in „jenem moralischen Selbstbewusstsein“ mit enthalten.⁹⁸

Kant versteht die „Pflicht gegen sich als Richter seiner Selbst“, nicht als „Pflicht gegen (erga) Gott“, zumal er die Idee einer offenbarungsabhängigen Gebotsmoral verwirft. Vielmehr sieht er die „Erkenntnis aller unserer Pflichten als [...] göttlicher Gebote“⁹⁹. In diesem Sinne heiße es also: „Religion zu haben ist Pflicht des

97 Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hrsg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland/Evangelische Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985.

98 I. Kant, Metaphysik (s. Anm. 89), A 102, 574. – Kant betont, dass die praktische Vernunft den Vorrang vor der theoretischen habe, insofern sie die nicht erkennbaren Gegenstände, nämlich *Freiheit, Unsterblichkeit, Gott* als Objekte des Glaubens rechtfertigen könne. Diese Objekte sind *Postulate der praktischen Vernunft*. Sie sind nicht beweisbare Annahmen, die jedoch des praktisch-sittlichen Willens wegen notwendig sind; vgl. K.-H. Ohlig, Religion in der Geschichte (s. Anm. 1), 235.

99 I. Kant, Metaphysik (s. Anm. 89), A 182, 628.

Menschen gegen sich selbst“¹⁰⁰. Was das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, kann man bei Kant, ähnlich wie bei Pufendorf wenn auch nicht von einer *Pflicht gegen Gott*, so doch von einer *Verantwortung vor Gott* sprechen. Schließlich charakterisiert Kant auch die Pflichten des Menschen gegenüber dem Nächsten, die er als „Tugendpflichten gegen Andere“¹⁰¹ bezeichnet, wobei er zwischen *verdienstlichen Pflichten* (deren Verbindlichkeit durch Leistung entstehe) sowie *schuldigen Pflichten* unterscheidet, deren Beobachtung *die Verbindlichkeit anderer* nicht zur Folge habe. Zu diesen Pflichten zählt er unter anderen die Liebe zum Nächsten, auch wenn die Liebe „wenig Achtung verdienen möchte“¹⁰². Weiterhin konstatiert er Pflichten wie die Wohltätigkeit gegenüber den Armen, die auch aus Selbstachtung zu erbringen sei, sowie die *Pflichtgesetze*, die das äußere Verhältnis der Menschen als vernünftige Wesen gegeneinander betreffen.¹⁰³

3.4.7 Resümee

Die Entwicklung des Pflichtbegriffs und seine Ausformungen in den politischen und rechtsethischen Konzepten von Charron, Grotius, Hobbes, Pufendorf und Kant zeigen, dass das Phänomen *Verantwortung*¹⁰⁴ und mit ihm das Phänomen einer *Verantwortungsethik* bei diesen Denkern bereits angelegt ist. Die *Zurechenbarkeit* von Entscheidungen und Handlungsweisen, die sachlich-methodischen Differenzierungen von Umständebedingungen und Handlungsfeldern sowie die Abwägungsprozesse bezüglich der personalethischen Reflexionen und Handlungsoptionen, wie sie im Kontext der Heuristik des triadischen Gliederungssystems gemäß dem Beziehungsfeld Gott-Mensch-Mitmensch aufgezeigt wurden, lassen die stufenweise Weiterentwicklung der angewandten Ethik erkennen. Dieser Prozess wurde in den vorangehenden Abschnitten verfolgt, ausgehend von den Formen der Gebots- und Tugendethik sowie dem Spannungsfeld zwischen theologischer und philosophischer Ethik. Vor diesem Hintergrund wurde der Paradigmenwechsel zur Pflichtethik in der frühen Neuzeit näher betrachtet. Dieser zeigt sich vornehmlich als Wandel von theologisch motivierten, heteronom-gebotsethischen hin zu pflichtethischen Normen, die die eigenverantwortliche Person voraussetzen.

Mit der Intensivierung des Selbstbezugs ethischer Reflexionen und Handlungsoptionen des Menschen als moralischem Subjekt verlagerte sich die theo-

100 Ebd., A 110, 580.

101 Ebd., A 116, 584.

102 Ebd., A 117, 584.

103 Vgl. ebd., A 118, 585.

104 Vgl. K. Bayertz, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: ders. (Hrsg.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995, 3–71; F.-X. Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i. Br. 1992.

zentrische mehr und mehr auf die anthropozentrische Sichtweise der Sittlichkeit. In den Schriften von Grotius tritt dies anschaulich hervor, indem er den Pflichtgedanken vor allem mit tugendethischen Einstellungen in Verbindung bringt. Jedoch werden von Grotius das subjektiv-moralische Entscheidungsmoment und das sittliche Strebevermögen zwar als Problem angesprochen, aber keine praktisch-ethischen Konsequenzen gezogen. Insofern bleibt Grotius noch im Rahmen der Argumentation der spanischen Spätscholastiker (Francisco Vitoria, Francisco Suarez u. a.). Sieht man vom französischen „Sonderfall“ Pierre Charron ab, so findet sich eine die weitere Entwicklung des politisch-gesellschaftlichen Lebens fördernde sowie der Befriedung der religionspolitischen Verhältnisse dienende ethisch-rechtliche Lösung erstmals bei Thomas Hobbes.

Der entscheidende Schritt vollzieht sich bei ihm mit der Trennung von Ethik und Recht, von innerer und äußerer, moralischer und rechtlicher Gesetzeskonformität, womit eine verantwortungsethische Struktur der Sache nach angelegt ist. Ausschlaggebend ist hierbei der systematische Schritt zur Differenzierung zwischen moralischer und rechtlicher Verantwortung, von sittlichem Selbststand und heteronomen Rechtspflichten der bürgerlichen Existenz.¹⁰⁵ Diese sittlich-rechtliche Konstellation konnte mit dem Instrumentarium der scholastischen Naturrechtslehre nicht gelöst werden, da in dieser das Recht nur als die „Außenseite der Sittlichkeit und Moral“ fungierte und „nach Aufgabe und Funktion davon nicht unterschieden“ wurde,¹⁰⁶ da die deontologische Struktur der Morallehre den ethisch-rechtlichen Subjektstatus gar nicht vorsah. Freilich hat Hobbes der ungeheuren Dynamik, die vom ethischen Subjektstatus und dem von ihm ausgehenden Voluntarismus durch die Konstruktion der fiktiven Zustimmung der Bürger zum Gesellschafts- und Unterwerfungsvertrag zugunsten des absoluten Souveräns ausgeht, die Spitze gebrochen.

Treffend und scharfsichtig hat Carl Schmitt diese Form subjektivistisch-ethischer Haltung und objektivistisch-heteronomer Verpflichtungsweise im Konstrukt des *Leviathans* bei Hobbes als „vollendete Reformation“¹⁰⁷ bezeichnet, jedoch hinzugefügt, dass es sich um eine Synthese aus Protestantismus und Katholizismus handle.¹⁰⁸ Zugleich konstatiert Schmitt, dass Hobbes’ *Leviathan* aufgrund des Glaubens- und Gewissensvorbehals zwangsläufig eine Öffnungsklausel hin zu einer liberalen Interpretation enthält, die auch Hobbes bewusst gewesen sei.

105 Vgl. A. Kaufmann, Das Gewissen und das Problem der Rechtsgeltung, Heidelberg 1990.

106 E.-W. Böckenförde, Einleitung, in: II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit, Münster 1968, 16f.

107 C. Schmitt, Reformation (s. Anm. 55), 51–69; C. Schmitt, Der Leviathan (s. Anm. 58).

108 Vgl. R. Uertz, Dem Wunder- und Unfehlbarkeitsglauben auf der Spur, in: imprimatur 6(2013), 234–240.

Mit der radikal vollzogenen Subjektwende und dem Autonomiegedanken Immanuel Kants ist schließlich die Grundlage geschaffen worden für die Verantwortungsethik, die allerdings erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts zur „ethischen Schlüsselkategorie“ (Kurt Bayertz), wenn nicht zu einer „Schlüsselkategorie unseres gegenwärtigen Selbstverständnisses“ (Franz-Xaver Kaufmann) geworden ist.¹⁰⁹ Die Bedeutung, die der Verantwortungsethik in der Moderne zugewachsen ist, beruht nicht zuletzt auch auf dem Umstand, dass genetisch theologisches und philosophisches Gedankengut verschiedener Epochen und Ethiktypen wie der Gebots-, Tugend- und Pflichtethik ihren Grundstock bildet.

Wesentlich zur Popularität der Verantwortungsethik beigetragen hat Max Weber (1864–1920) mit seiner Abhandlung „Politik als Beruf“ (1919).¹¹⁰ Dass diese Publikation zu einem Klassiker der politischen Ethik geworden ist und die Verantwortungsethik eine solch breite Resonanz gefunden hat, liegt nicht zuletzt auch darin begründet, dass sie personalethisch geprägt ist und angesichts ihres hohen Differenzierungsvermögens für alle Ethikbereiche, so auch für die *Bereichsethiken*,¹¹¹ relevant ist. Und dennoch gibt sie die ethischen Orientierungskategorien der Pflichtentriade *Selbstbezug – Sozialbezug – Gottesbezug* und die christliche Rezeption des Pflichtbegriffs (von Origines bis Thomas von Aquin nachweisbar) nicht preis. Der Kern des Verantwortungsgedankens ist – von Max Weber allerdings nicht erwähnt – die *Gewissenslehre*, in der theologische, philosophische und psychologische Denker aus Antike, Mittelalter und Neuzeit ihre Einträge hinterlassen haben.¹¹² Die Verantwortungsethik ist somit von jüdisch-christlich-humanistischem und philosophisch-sozialethischem Gedankengut geprägt,¹¹³ das in seinen personalen und weltlich-sachhaften Bezügen gegenüber religiös-metaphysischem Gedankengut prinzipiell offen ist.

¹⁰⁹ Vgl. W. Korff, Verantwortung, in: LThK³ X (2001), 597–600; W. Korff/G. Wilhelms, Verantwortungsethik, in: ebd., 600–603; W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1995, 9–32, 95–112, 303–308.

¹¹⁰ M. Weber, Politik als Beruf, München 1919.

¹¹¹ Vgl. hierzu den Beitrag 4.2 von L. Honnefelder in diesem Band.

¹¹² Vgl. H. D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Darmstadt²1992; U. Störmer-Caysa (Hrsg.), Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität, Weinheim 1995; dies., Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters, Berlin 1998; R. Uertz, Lord Acton. Ein Theoretiker der Politik. Rechtfertigung und Missbrauch politischer, kirchlicher und gesellschaftlicher Macht, in: Ch. Böhr/Ph. W. Hildmann/J. Ch. Koecke (Hrsg.), Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft, Wiesbaden, 2015, 180–197, 192f.

¹¹³ Vgl. W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? (s. Anm. 109), 9–32; ders., Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg i. Br.²1985.