

Politische Tugenden bei Hobbes

ALESSANDRO PINZANI

Es wird häufig angenommen, dass Hobbes' Hauptinteresse beim Verfassen des *Leviathans* der Rechtfertigung einer absoluten Staatsmacht als einziger stabiler Regierungsform gelte.¹ Ihm ginge es mit anderen Worten ausschließlich um die Stabilität des Staatswesens, um deren willen er bereit sei, die individuelle Freiheit des Einzelnen zu opfern. Diese Annahme ist nicht schlichtweg falsch oder inkorrekt, aber sie kann zu einer partiellen Lektüre dieses Werkes, allgemein von Hobbes' politischer Philosophie führen. Zweifellos geht es diesem Autor in erster Linie um die Stabilität des Staatsgebildes und des durch dessen Tätigkeit garantierten Friedens, aber es wäre irreführend, die Gesamtheit von Hobbes' durchaus komplexer Position auf diesen einzigen Aspekt zurückzuführen. Zwar scheint die Sicherung des inneren und äußeren Friedens gegen äußere und vor allem innere Feinde der dominierende Gedanke des ganzen Buchs zu sein, aber dies darf nicht dazu verleiten, weitere Elemente zu übersehen, die auch eine wichtige Rolle spielen und dem obersten Ziel der Friedenssicherung seinen eigentlichen Sinn erst verleihen, wie z.B. die Tatsache, dass die Menschen nicht nur ein sicheres, sondern auch ein bequemes Leben führen wollen. Ein solches, häufig übersehenes Moment besteht in der politischen Ethik, die vorwiegend in den Kapiteln 14 und 15 vorgestellt wird, und um die es im vorliegenden Aufsatz geht. Im Folgenden werde ich zunächst auf die Unter-

1 Dieser Aufsatz basiert auf dem Hobbes-Kapitel meines Buchs: *An den Wurzeln moderner Demokratie*, Berlin 2009, S. 88-145, genauer: er stellt eine stark überarbeitete Fassung von einem Teil des 3. Kapitels dar. Ich möchte mich bei Werner Euler für die freundliche Hilfe bei der sprachlichen Korrektur dieses Textes bedanken.

scheidung von Ethik und Moral bei Hobbes eingehen (1), aus der sich der politische Charakter der in den besagten Kapiteln behandelten Tugenden ableiten lässt (2). Ich werde dann kurz auf die Rolle der Religion in dieser politischen Ethik und auf den politisch-theologischen Katechismus hinweisen, dessen Verbreitung Hobbes als Aufgabe des Souveräns ansieht (3). Schließlich werde ich mich mit der Frage von Hobbes' liberaler bzw. republikanischer Haltung aufgrund der vorausgegangenen Analysen ansatzweise auseinandersetzen (4).

1 ETHIK UND MORALPHILOSOPHIE

Hobbes benutzt die Begriffe von Ethik und Moralphilosophie, um zwei unterschiedliche Wissenschaften zu bezeichnen. Erstere wird als die „Wissenschaft aus den Folgen der menschlichen Leidenschaften“², letztere als die „Wissenschaft von dem, was im Verkehr und in der Gesellschaft *gut* und *böse* ist“³, definiert. Schon aus diesen Definitionen wird klar, dass für Hobbes Ethik mit der individuellen Privatmoral, Moralphilosophie mit der öffentlichen Moral zu tun hat. Dementsprechend werden beide „Wissenschaften“ an verschiedenen Orten behandelt: Ethik in *De homine*, Moralphilosophie in *De cive* und *Leviathan*.

Dabei ist Vorsicht geboten. Wenn er „von dem, was im Verkehr und in der Gesellschaft gut und böse ist“ spricht, so meint Hobbes nicht, dass der Maßstab von Gut und Böse, von Tugend und Laster in den Werten einer bestimmten Gesellschaft liegt: er vertritt keineswegs eine relativistische Position. Es ist vielmehr der sich durch die Gesetze ausdrückende souveräne Wille, der einen solchen Maßstab setzt. Hobbes behauptet zwar, der Gegenstand der Moralphilosophie seien die natürlichen Gesetze. Er betont jedoch gleichzeitig, dass sie eigentlich keine Gesetze, sondern nur Weisungen der Vernunft sind,⁴ die erst durch ihre Umwandlung in positive rechtliche Normen durch den Souverän zu wahren Gesetzen werden.⁵ Das bedeutet wiederum nicht, dass die Moralphilosophie als ihren Gegenstand die *positiven* Gesetze hat, sondern nur, dass sie ihren Maßstab in diesen findet. Und

2 Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan*, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 1984, S. 65.

3 Ebd., S. 122.

4 Vgl. ebd.

5 Vgl. ebd., S. 205.

es bedeutet weiter, dass der Gegenstand der Moralphilosophie und der Gegenstand der gesetzgebenden Tätigkeit des Souveräns mindestens zum Teil gleichwertig sind und beide mit dem *friedlichen Zusammenleben* der Untertanen innerhalb der zivilen Gesellschaft zu tun haben.

Außerdem zählt in der schon erwähnten Tafel der Wissenschaften die Moralphilosophie offensichtlich zur umfassenderen Wissenschaft der Politik: Sie bildet nämlich den Zweig dieser Wissenschaft, der sich mit den „Folgen aus der Einsetzung von Staaten für Pflicht und Recht der Untertanen“⁶ befasst. Nun: welche Pflichten und welche Rechte den Untertanen zukommen, ist etwas, das nur „im Verkehr und in der Gesellschaft“ (sprich: durch den Souverän und dessen Gebrauch der eigenen Vernunft) festgesetzt werden kann – wie im Fall der Definition der Maßstäbe von Gut und Böse. Somit spricht Hobbes der Moralphilosophie von vornherein unmittelbar politischen Charakter zu.

Hobbes' Position wird noch klarer, wenn man seine Polemik gegen Aristoteles und die „andere[n] heidnische[n] Philosophen“ beobachtet. Die Moralphilosophie des Stagiriten und der anderen klassischen Denker der Antike stelle für den Staat eine Gefahr dar, da sie „Gut und Böse durch die Triebe der Menschen“ definierten – was eigentlich nur für die Personal-moral (also, für das, was Hobbes als Ethik bezeichnet) richtig ist. Dabei bemerkt Hobbes, dass die Bestimmung von Gut und Böse durch Berufung auf die triebhafte Natur des Menschen zwar sinnvoll sein kann, aber nur „solange wir davon ausgehen, dass jeder von seinem eigenen Gesetz beherrscht wird. Denn befinden sich die Menschen in dem Zustand, in dem sie kein anderes Gesetz kennen als ihre eigenen Triebe, so kann es keine allgemeine Regel für gute und böse Handlungen geben.“⁷

Im Staat ist jedoch eine solche Voraussetzung vollkommen falsch: „nicht der Trieb von Privatleuten, sondern das Gesetz, das Willen und Trieb des Staates darstellt, ist der Maßstab“⁸ von Gut und Böse. Würden die Menschen tatsächlich „die Güte oder Schlechtigkeit ihrer eigenen Handlungen, die Handlungen anderer und die Handlungen des Staates selbst nach ihren Leidenschaften“ beurteilen, so wäre dies „nicht nur sinnlos, sondern auch verhängnisvoll für das öffentliche Staatswesen“⁹. Dann würde nämlich der

6 Ebd., S. 65.

7 Ebd., S. 518f.

8 Ebd., S. 519.

9 Ebd.

Krieg der Meinungen wieder ausbrechen, der nach Hobbes die Hauptursache menschlicher Konflikte darstellt. Dazu bemerkt Hobbes, dass sich die Menschen, auch wenn sie über ihre gemeinsamen Ziele einig wären, über die Mittel zu ihrer Erreichung streiten würden, denn verschiedene Menschen beurteilen auf verschiedene Weise, „was bei den Handlungen des täglichen Lebens mit der Vernunft übereinstimmt oder nicht. Ja, ein und derselbe Mensch hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten [...]. Daraus entstehen Zank, Streitigkeiten und zuletzt Krieg.“¹⁰ Sogar wenn das Ziel allen Menschen gemeinsam wäre, wie im Fall vom Frieden, so werden sie nicht alle einen und denselben Frieden wollen, sondern jeder würde seine eigene Vorstellung von Frieden und bürgerlicher Gesellschaft realisieren wollen. Konflikte sind daher möglich sogar im Namen des Friedens, wie schon Augustinus beobachtet hatte: „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.“¹¹

Eintracht unter den Bürgern wird somit zu einer Hauptbedingung für den inneren Frieden und das Weiterbestehen eines jeglichen politischen Wesens. Ihre Sicherung wird daher zu einer Hauptpflicht des Souveräns, der dafür die Meinungen kontrollieren muss (diese Kontrolle der zugelassenen Meinungen und Lehren ist eines der auffälligsten, am meisten diskutierten Momente der Hobbes'schen Souveränitätslehre, und darauf werden wir noch eingehen müssen). Gleichzeitig bilden alle Haltungen, die diese Eintracht bedrohen, negative Eigenschaften, deren Gedeihen unter den Bürgern auf jeden Fall vermieden werden muss. Wie wir sehen werden, beziehen sich viele der von Hobbes erwähnten „Laster“ eben auf solche Haltungen. Hobbes' politische Morallehre und seine Souveränitätslehre sind somit von vornherein miteinander verquickt, da beide in ihr Zentrum die Errichtung eines politischen Zustandes rücken, in dem das friedliche Zusammenleben möglich ist. Dies erklärt die Definition der Moralphilosophie als Wissenschaft vom dem, was im Verkehr und in der Gesellschaft

10 Ebd., S. 122. Vgl. auch S. 246f., wo das bürgerliche Gesetz als „Maß der guten und bösen Handlungen“ und der Gesetzgeber als „Richter“ darüber bezeichnet werden.

11 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, hrsg. von Wilhelm Thimme, Bd. II, Zürich 1955, S. 553.

als gut bzw. böse gilt, denn es ist in der letzten Instanz der Souverän, der die moralischen Maßstäbe für seine Untertanen durch die Gesetze setzt.

In *De homine* (1658) vertritt Hobbes noch einmal diese Position und ergänzt sie durch einen Hinweis auf die moralisch neutralen Haltungen bzw. Handlungen. Alles, was nicht durch die Gesetze festgesetzt ist, bleibt dem Individuum frei: Es ist weder gut noch böse, bzw. es gilt dafür die Maxime „soviel Menschen, soviel verschiedene Regeln für Tugend und Laster“¹². Es gibt deshalb keine Moralwissenschaft außerhalb des Staates bzw. der bürgerlichen Gesellschaft, denn ohne den sicheren Maßstab der Gesetze ist keine genaue Bestimmung von „gut und böse“, daher keine Wissenschaft, sondern nur ein „leeres Gerede“¹³ möglich.

Dieser Behauptung scheint das zu widersprechen, was Hobbes in der Tafel von Kapitel 9 des *Leviathan* behauptet hatte, nämlich dass die Ethik doch eine Wissenschaft sei, und zwar die, welche aus den Folgen der Leidenschaften resultiert. In der Tat spricht er ihr in *De homine* mitnichten Wissenschaftlichkeit ab. Er bestreitet lediglich, dass die Beschreibung der Folgen der Leidenschaften die Basis für normative Aussagen in Bezug auf das Gute und das Böse sein kann. Die Tatsache, dass ein Individuum aus bestimmten Anlagen den entsprechenden Charakter entwickeln kann, darf nicht als gut oder böse bezeichnet werden, solange dies das friedliche gesellschaftliche Zusammenleben nicht beeinträchtigt (in diesem Fall würde dies in den Bereich der Moralphilosophie fallen und politische Relevanz annehmen). Mit anderen Worten: Geiz, Freundlichkeit, Liebe usw. sind moralisch gesehen neutral, obwohl sie ethischen Charakter besitzen; als individuelle Eigenschaften können sie weder als gut noch als böse bezeichnet werden (dies würde vom Gebrauch abhängen, den man von ihnen im Verkehr mit den Mitbürgern machen würde). Aber man kann durchaus eine wissenschaftliche Beschreibung von ihnen anbieten (das ist eben Aufgabe der Ethik, die in *De homine* dargelegt wird). Billigkeit, Rachsucht oder Bereitschaft zum Verzeihen sind hingegen Eigenschaften, die von vornherein die Beziehung mit den Mitbürgern betreffen und daher das friedliche Gesellschaftsleben fordern bzw. bedrohen können; daher werden sie als gut bzw. böse bezeichnet, denn man verfügt hier über einen sicheren Maßstab,

12 Thomas Hobbes: *Vom Menschen/Vom Bürger*, hrsg. von Günter Gawlick, Hamburg 1959, S. 41.

13 Ebd.

nämlich: den Willen des Souveräns, der die natürlichen Gesetze implementiert.

Mit anderen Worten: Ethik befasst sich mit den Folgen menschlicher Leidenschaften für das einzelne Individuum, nicht für die Gesellschaft. Sie zielt auf die Frage, was gut bzw. schlecht (nicht aber: böse) für die Einzelmenschen als private Individuen, nicht als Bürger bzw. Untertanen, ist. Sie bezieht sich auf einen nicht-politischen Bereich, in dem die Individuen frei sind, sich Handlungsrichtlinien und Lebensweisen beliebig auszusuchen, solange sie den Frieden nicht bedrohen. Ein Beispiel davon ließe sich im Kapitel 6 des *Leviathan* und in den Kapiteln 11-13 von *De homine* finden, in denen Hobbes die Folgen der menschlichen Leidenschaften beschreibt, ohne sie aus einer moralischen Perspektive zu beurteilen. Andererseits scheint Hobbes auch dieses personale Verhalten dem natürlichen Gesetz zu unterstellen, wie z.B. wenn er von den Dingen spricht, „die zur Vernichtung von einzelnen Menschen führen wie Trunksucht und alle andere Arten von Unmäßigkeit, die man deshalb ebenfalls zu den Dingen rechnen kann, die das natürliche Gesetz verboten hat“¹⁴.

Hier eröffnet sich anscheinend eine gewisse Asymmetrie: Einerseits haben die natürlichen Gesetze mit der öffentlichen Sphäre des friedlichen Zusammenlebens zu tun, andererseits erstrecken sie sich mindestens auf Teile der privaten Lebensführung. Wie ist diese Diskrepanz zu interpretieren?

Die Schwierigkeit kann gelöst werden, wenn man den Charakter der Moral bei Hobbes genauer betrachtet. Hobbes gründet seine Moral (die persönliche wie die öffentliche)¹⁵ auf eine prudentielle Basis.¹⁶ Dabei verwirrt er den Leser durch zwei unterschiedliche Definitionen der natürlichen Gesetze: Am Anfang von Kap. 14 des *Leviathan* definiert er ein Gesetz der Natur als

14 Hobbes, *Leviathan*, 1984, S. 120 (Hervorhebung AP).

15 Entgegen der sogenannten Taylor und Warrender-Thesis (vgl. dazu Alfred E. Taylor: *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in: *Philosophy* 13 (1938), S. 406-424; Howard Warrender: *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford 1957; Stuart M. Brown jr.: *Hobbes. The Taylor Thesis*, in: *The Philosophical Review* 68 (1959), S. 303-323). Die Literatur zu dieser These ist fast unendlich. Leicht gekürzte deutsche Fassungen der Aufsätze von Taylor und Brown finden sich bei Wolfgang Kersting (Hrsg.): *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin 1996.

16 John W.N. Watkins: *Hobbes' System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London 1965.

„eine von der Vernunft ermittelte Vorschrift oder allgemeine Regel [*a Precept or generall Rule fund out by Reason*], nach der es einem Menschen verboten ist, das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihn der Mittel zu seiner Erhaltung berauben kann, und das zu unterlassen, wodurch es seiner Meinung nach am besten erhalten werden kann“¹⁷;

am Ende von Kap. 15 schreibt er hingegen:

„Diese Weisungen der Vernunft [*dictates of Reason*] werden von den Menschen gewöhnlich als Gesetze bezeichnet, aber ungenau. Sie sind nämlich nur Schlüsse oder Lehrsätze [*Conclusions, or Theoremes*], die das betreffen, was zur Erhaltung und Verteidigung der Menschen dient.“¹⁸

Während in der ersten Definition der imperativische Charakter des Gesetzes zur Geltung kommt, spricht die zweite den natürlichen Gesetzen jeglichen imperativischen Grundzug ab. Hinzu kommt eine berühmte Stelle, die zu den meist zitierten im *Leviathan* zählt: „Die natürlichen Gesetze verpflichten *in foro interno*, das heißt sie verpflichten zu dem Wunsch, dass sie gelten mögen, aber *in foro externo*, das heißt zu ihrer Anwendung, nicht immer.“¹⁹

Sie verpflichten also nicht zu ihrer uneingeschränkten Befolgung; sie verpflichten nicht einmal, an ihre uneingeschränkte Gültigkeit zu *glauben*, sondern nur zu dem *Wunsch*, sie mögen gelten. Das lässt sich mit einer imperativischen Auffassung kaum in Einklang bringen, ist jedoch mit einer prudentiellen Lesart durchaus vereinbar: Da die natürlichen Gesetze Vorschriften bezüglich der Selbsterhaltung sind, soll ich wenigstens wünschen, dass sie ihr Ziel erreichen.

Dass Hobbes von Verpflichtung im Zusammenhang mit Wünschbarkeit spricht, ist irritierend – aber nur wenn man eine imperativistische Auffassung der Normativität der Naturgesetze hat. Bei Hobbes kommen sie vielmehr hypothetischen Imperativen gleich, um die Kantische Terminologie zu benutzen: Sie schreiben bestimmte Handlungen oder Verhaltensweisen vor, aber nur unter der Voraussetzung, dass man sich ein Ziel setzt, zu dessen Erreichung jene Handlungen oder Verhaltensweisen die notwendigen Mittel sind. Sie alle betreffen die Erreichung eines bestimmten Zieles, näm-

17 Hobbes, *Leviathan*, 1984, S. 99.

18 Ebd., S. 122.

19 Ebd., S. 121 (Hervorhebung im Original).

lich Selbsterhaltung. Entgegen einer verbreiteten Auffassung ist jedoch Selbsterhaltung für Hobbes kein höchstes Gut, nach dem alle Menschen streben. Unser Philosoph wehrt sich ausdrücklich gegen die Existenz eines solchen letzten Ziels oder höchsten Gutes.²⁰ Die Neigung zur Selbsterhaltung, obwohl sie eine entscheidende Rolle beim Ausgang aus dem Naturzustand spielt (sie bietet schließlich die einzige Motivation dafür), kann wie alle Neigungen durch eine andere ersetzt werden. Die Menschen können ihre Selbsterhaltung selbst gefährden, und zwar nicht nur als Folge einer Fehleinschätzung der Mittel zur Erreichung des Zwecks der Selbsterhaltung, sondern auch aus anderen Gründen, z.B. aus Furcht vor Schande,²¹ aus militärischer Tapferkeit oder aus bloßer Unmäßigkeit.²² Auch in Hobbes' Definition eines Gesetzes der Natur kommt ein subjektives Moment zum Ausdruck („[...] das zu unterlassen, wodurch es *seiner Meinung nach* am besten erhalten werden kann“²³), das den Raum für eine persönliche Moral (sprich: für Ethik) öffnet, in der nur die subjektiven Meinungen zählen und kein objektiver Maßstab vorhanden ist, um zu entscheiden, welche Handlungen unterlassen werden sollten (etwa ein maßloses Trinken, um ein Lieblingsbeispiel von Hobbes zu erwähnen).

Wenn ich mir nun – wie es zu erwarten ist, obwohl dies keine Notwendigkeit ist – das Ziel der Selbsterhaltung setze, muss ich den entsprechenden Vorschriften der Vernunft (d.h. den Naturgesetzen) Gehorsam leisten; und ich muss hoffen, dass alle anderen dasselbe tun. Das ist der Sinn der Verpflichtung zum Wunsch, jene Gesetze mögen Geltung haben. Verpflichtung darf also hier nur dann in einem moralischen Sinne verstanden werden, wenn man mit Hobbes als ‚moralisch‘ alles das definiert, was im Rahmen menschlichen Zusammenlebens zur Friedenserhaltung (d.h. auch zur Selbsterhaltung) dient. Das bedeutet allerdings weder, dass ‚prudentiell‘ und ‚moralisch‘ Synonyme seien, noch dass die Bereiche des Prudentiellen und des Moralischen gleichwertig sind. Es gibt nämlich prudentiell gebotene Handlungen, die moralisch neutral sind, da sie weder das friedliche Zusammenleben noch die Selbstvernichtung der Individuen betreffen.

20 Vgl. ebd., S. 75.

21 Vgl. ebd., S. 71.

22 Vgl. ebd., S. 120.

23 Ebd., S. 99 (Hervorhebung AP).

Eine letzte Bemerkung zum systematischen Platz der Ethik im *Leviathan* und insbesondere in Hobbes' Tabelle der Wissenschaften: Wenn er von den „andere[n] Dinge[n]“ spricht, „die zur Vernichtung von einzelnen Menschen führen“, fügt Hobbes hinzu: „Es ist aber weder nötig, sie ausdrücklich zu erwähnen, noch gehören sie unbedingt in diesen Zusammenhang“²⁴. Dass sie nicht in diesen Zusammenhang gehören, wird offensichtlich, wenn man Folgendes beachtet: Das natürliche Gesetz verbietet – wie betont – einem Menschen, „das zu tun, was sein Leben vernichten kann oder ihn der Mittel zu seiner Erhaltung berauben kann, und das zu unterlassen, wodurch es seiner Meinung nach am besten erhalten werden kann“²⁵; darunter fallen selbstverständlich Haltungen und Handlungen wie Trunkenheit, unnötiges Sich-tödlichen-Gefahren-aussetzen usw., und insofern hat Hobbes recht, wenn er sagt, man brauche „diese Dinge“ nicht ausdrücklich zu erwähnen. Es handelt sich eben um Handlungen und Lebensweisen, welche die Selbsterhaltung „von einzelnen Menschen“ bedrohen, nicht jedoch den sozialen Frieden, um den es nur „in diesem Zusammenhang“ geht: daher kann man sie ruhig bei Seite lassen. Es gibt deshalb in Hobbes' *Leviathan* keinen Platz für die persönliche Moral als Lehre der für Individuen gebotenen Lebensführung, da sich das Werk zum Ziel setzt, eine Friedenslehre zu entwickeln.²⁶ Daher wird die Personalmoral als „Ethik“ in der Tafel von Kapitel 9 als ein Zweig der *Physik* eingetragen, nämlich als jener Zweig, der die Folge der menschlichen Leidenschaften studiert.²⁷ Und daher ist sie Gegenstand von *De Homine*, nicht von *De Cive* oder von *Leviathan*.

2 NATÜRLICHE GESETZE UND TUGENDEN

Gegenstand der natürlichen Gesetze sind Handlungen (aber auch Haltungen, wie wir sehen werden), die dem Zweck der Errichtung eines friedlichen Zustandes unter den Menschen dienen. Hobbes erwähnt neunzehn

24 Ebd., S. 120.

25 Ebd., S. 99.

26 Auch die ersten Kapitel stellen keine Zusammenfassung von Hobbes' philosophischem System dar, sondern befassen sich mit genau jenen Elementen des Systems, die als Bausteine für den Aufbau der angestrebten Friedenslehre vonnöten sind: was Sprache ist, was Vernunft ist, welches die Beweggründe menschlichen Handelns sind, usw.

27 Vgl. ebd., S. 65.

solche Gesetze, denen jedoch mindestens ein zwanzigstes hinzugefügt werden muss. Die ersten zwei Gesetze sind die grundlegendsten und werden getrennt im Kapitel 14 behandelt. Das erste besagt: „Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht“²⁸, oder in einer kürzeren Formulierung „Suche Frieden und halte ihn ein“²⁹. Alle anderen Gesetze werden aus diesem abgeleitet, denn sie sind nur dessen Explikationen: sie spezifizieren, welche Handlungsweisen geboten bzw. verboten sind, um Frieden zu erhalten. Sie alle entsprechen der oben angeführten allgemeinen Definition eines Naturgesetzes, da sie alle bestimmte Handlungen oder Handlungsweisen gebieten bzw. verbieten (ich benutze hier die Ausdrücke ‚Gebot‘ und ‚Verbot‘ bzw. ‚gebieten‘ und ‚verbieten‘ im oben erwähnten hypothetisch-imperativischen Sinn). Das zweite Gesetz besagt: „Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten, soweit er dies um des Friedens und der Selbstverteidigung willen für notwendig hält.“³⁰

Die ersten zwei Gesetze führen zum Abschluss des Gesellschaftsvertrages und zur Errichtung des Staates. Im Kapitel 15 stellt Hobbes die anderen Gesetze der Natur vor. Jedem Gesetz lässt er eine Tugend bzw. deren entgegengesetztes Laster entsprechen. Dies ist ziemlich problematisch: Wie findet der Übergang von objektiven Gesetzen zu subjektiven, persönlichen Einstellungen statt?

Hobbes’ natürliche Gesetze sind allerdings keine eigentlichen Gesetze, sondern *prudentielle* Weisungen der Vernunft, die an sich zwar normative Kraft besitzen (als hypothetische Imperative), jedoch nicht immer über genügend motivierende Kraft verfügen. Die Menschen weichen im Gegenteil von diesen Weisungen häufig ab und verhalten sich nicht rational, sei es aus falscher Berechnung (Rationalität ist schließlich bei Hobbes ein Vermögen des Kalküls), sei es, weil sie eher ihren Leidenschaften folgen. Im ersten Fall lassen sie sich von ihrer Vernunft verleiten, im zweiten Fall verzichten sie komplett auf ihren Gebrauch oder sie setzen sie nur mit dem Ziel an, den eigenen Leidenschaften zu besserer Durchsetzung zu verhelfen.

28 Ebd., S. 99.

29 Ebd., S. 100.

30 Ebd.

Dies ist ein gutes Beispiel von Hobbes' typischer Vorgehensweise: Anscheinend übernimmt er einfach traditionelle Begriffe wie Naturgesetz oder Naturrecht, deutet sie jedoch anders als die Tradition so, dass er ihnen manchmal eine entgegengesetzte Bedeutung gibt. In diesem Fall hören die natürlichen Gesetze auf, unveränderliche Normen mit absoluter, vor- und überpositiver Geltung zu sein. Sie werden zu bloßen Weisungen, die nur zum Wunsch verpflichten, sie mögen gelten, und nehmen erst durch die gesetzgebende Tätigkeit des Souveräns (der sie in positive Gesetze umwandeln muss) Gesetzescharakter an. Damit gibt Hobbes den Anschein, er folge der Tradition und vertrete keine besonders heterodoxe Lehre, setzt sich jedoch in der Tat komplett von ihr ab. Er benutzt die Begrifflichkeit der naturrechtlichen Tradition, um eben dieser Tradition den Boden unter den Füßen zu entziehen: waren die natürlichen Gesetze im *jus naturalis* ein Kriterium, um das Handeln des Souveräns zu beurteilen, und gleichzeitig ein Grund, um Ungehorsam gegen ihn zu rechtfertigen, so werden sie jetzt zu rein prudentiellen Ratschlägen, die die Autorität des Souveräns sogar brauchen, um normativen Charakter im starken Sinne zu bekommen.

Damit wird klar, warum für Hobbes den natürlichen Gesetzen bestimmte Tugenden entsprechen: die Weisungen der Vernunft können erst dann ihren Zweck erreichen, wenn sie nicht bloß ein einziges Mal, sondern immer wieder befolgt und letztlich verinnerlicht werden, damit der Zustand des Friedens und der Sicherheit dauerhaft garantiert wird. Hier weist Hobbes eine gewisse Nähe zu dem von ihm sonst immer wieder kritisierten Aristoteles auf: Moralisch (und das heißt bei Hobbes immer: moralisch-politisch) gute Handlungen müssen so lange wiederholt werden, bis sie zu einem Habitus geworden sind und fast automatisch durchgeführt werden. Ließe die Befolgung der Weisungen der Vernunft nach, so wäre bald der friedliche Zustand gefährdet, und man würde langsam aber sicher zurück in den Naturzustand abrutschen. Daher lässt Hobbes jedem Gesetz der Natur eine Tugend entsprechen, auch wenn er sie nicht in jedem Falle ausdrücklich erwähnt. Diese Tugenden werden von Hobbes positiv oder negativ (d.h. als Verbote einer bestimmten Einstellung bzw. eines bestimmten Lasters) formuliert.

Die von Hobbes geforderten Tugenden bzw. verbotenen Laster sind die folgenden (in Klammern das jeweilige natürliche Gesetz): 1) die *Friedsamkeit* (die wichtigste Tugend aus einer Perspektive, in der die Sicherung von Frieden die Hauptaufgabe des Staates darstellt), 2) das Verbot des

‘Trittbrettfahrens’ bzw. die Bereitschaft, sich für die Herstellung und Erhaltung von Frieden und Sicherheit zu engagieren, 3) die *Gerechtigkeit* (als Tugend, nicht einfach als Gerechtigkeit der Handlungen³¹), 4) die *Dankbarkeit*,³² 5) die *Bereitschaft zum Entgegenkommen* (Hobbes spricht sich dabei ausdrücklich für einen Ausschluss der unverbesserlichen Störenfriede aus der Gesellschaft aus), 6) eine bedingte *Bereitschaft zum Verzeihen* (nämlich immer dann, wenn dadurch Frieden gewährt werden kann), 7) das Verbot, „eine Bestrafung in anderer Absicht zu verhängen als der der Besserung des Täters und der Anleitung anderer“³³, also das Verbot der *Grausamkeit* (die entsprechende Tugend wäre die *Menschlichkeit und Angemessenheit beim Bestrafen* – daher, nicht Menschlichkeit im allgemeinen), 8) das Verbot der *Beleidigung*, 9) das Verbot des *Hochmuts*, 10) das Aufweisen von *Bescheidenheit* und *Anmaßung*, 11-20)³⁴ das Gebot der *Billigkeit* bzw. das Verbot der *Begünstigung* in Bezug auf verschiedene Gebiete (Privateigentum, Justizverwaltung usw.).

Diese Gesetze sind – wie gesagt – einfache „Weisungen der Vernunft“. Würden sie befolgt, würden die Menschen in Frieden und Sicherheit leben (wobei Sicherheit mehr als die bloße Erhaltung des Lebens ist, sondern alles einschließt, was einem angenehmen Leben dient). Wenn sie aber verletzt werden, können sie zur Ursache von gewalttätigen Konflikten werden. Sie können insgesamt als Vorschriften gelesen werden, die alle Bürger er-

31 Vgl. ebd., S. 114 sowie S. 260.

32 Es lohnt sich hier die Stelle genauer unter die Lupe zu nehmen, da sie Entscheidendes zur Beantwortung der Frage von Hobbes’ angeblich egoistischem Menschenbild beitragen kann. Hobbes schreibt: „Empfängt jemand von einem anderen einen Vorteil aus reiner Gunst, so soll er sich bemühen, dass der Schenker keinen vernünftigen Grund hat, seinen guten Willen zu bereuen.“ (ebd., S. 116) Dann fügt er sofort hinzu: „Denn niemand schenkt etwas ohne die Absicht, sich dabei selbst ein Gut zu verschaffen.“ Hier scheint Hobbes den Menschen jegliche Selbstlosigkeit abzusprechen. Gegen diese Interpretation ist einzuwenden, dass Hobbes altruistische Motive durchaus annimmt, auch wenn er sie im Sinne seiner mechanistischen Anthropologie deutet. Hier scheint er eher von der Annahme altruistischer Motive nicht ausgehen zu wollen, denn eine solche Annahme wäre eine schwer zu beweisende anthropologische Voraussetzung. Man muss nach Hobbes’ Meinung auch dann dankbar sein, wenn der andere aus selbstbezogenen Motiven gehandelt hat, denn Undankbarkeit schmälert die Kooperationsbereitschaft und lässt das Misstrauen wachsen.

33 Ebd., S. 117.

34 Das 20. Gesetz wird erst im 26. Kapitel eingeführt, wo Hobbes sagt, dass es dem Gesetz der Natur widerspricht, „einen Unschuldigen zu bestrafen“ (ebd., S. 213).

füllen sollten, damit der Staat, in dem sie leben, erhalten bleibt. Daher kann die Befolgung dieser Vorschriften keine einmalige Handlung sein. Sie müssen vielmehr verinnerlicht werden, so dass man letztlich von politischen oder gar von Bürgertugenden sprechen kann: Die Bürger müssen gerecht, dankbar und entgegenkommend sein; sie müssen bereit sein zu verzeihen und auf Grausamkeit verzichten; sie dürfen die anderen Bürger nicht beleidigen; sie dürfen sich weder hochmütig noch anmaßend, sondern bescheiden geben; und sie müssen immer die Vorschriften der Gerechtigkeit befolgen.

Eine bloße Befolgung der Naturgesetze reicht also nicht aus. Mit ihr sollte vielmehr eine Internalisierung der Weisungen der Vernunft einhergehen. Selbstinteresse allein kann unmöglich Kooperation garantieren, da der Mensch immer wieder selbstzerstörenden Leidenschaften wie Ruhmsucht und Hochmut unterliegt;³⁵ außerdem sind die konkreten Fähigkeiten eines Souveräns, den Krieg der Meinungen endgültig zu beseitigen, ziemlich eingeschränkt: er kann nicht überall sein, um das Verhalten der Untertanen zu kontrollieren und abweichendes Benehmen zu bestrafen. Daher müssen die Untertanen die Weisungen der Vernunft internalisieren, auch unabhängig von ihrer Übersetzung in positive Gesetze (die zwar eine stärkere normative und motivationale Kraft besitzen, jedoch leicht zu verletzen sind, wenn die Kontrolle der politischen und rechtlichen Mächte nicht vollkommen ist).

Dass sich Hobbes der Grenzen der souveränen Macht sehr bewusst war, zeigt eindeutig seine Rekonstruktion des englischen Bürgerkriegs im *Behemoth*. Dort bezeichnet A (der Dialogteilnehmer, der als Augenzeuge dem jüngeren B die Geschichte der Wirrungen erzählt) Karl I. als einen König, der nicht nur mit voller Legitimität seine Macht ausübte,³⁶ sondern darüber

35 Ich möchte nochmals betonen, dass Hobbes' Argument gegen den Einwand der Narren zwar zeigt, dass es unvernünftig ist, sich prinzipiell der Kooperation durch List zu entziehen, es besagt jedoch nicht, dass sich die Menschen deswegen immer vernünftig verhalten.

36 Selbstverständlich legitimiert A diese Macht durch Bezug auf das historische Recht von Karl I. als Nachfolger in einer ununterbrochenen Linie von Herrschern, und nicht durch ein hypothetisches Argument wie im *Leviathan*: Hier geht es nicht nur darum, die Notwendigkeit souveräner Macht schlechthin zu zeigen (diese Lehre sollte eher aus den furchtbaren Ereignissen des Krieges als aus einem philosophischen Argument resultieren), sondern auch die Legitimität von Karls Titel und Besitz des Amtes aufzuweisen.

hinaus voller Tugenden war und seinen Aufgaben pflichtbewusst nachging. Das hat ihm aber nichts genutzt, da er die *Meinungen* seiner Untertanen nicht genügend kontrollierte. Interessant ist die Reaktion des zweiten Dialogteilnehmers B auf die Analyse von A: Bei einem Volk, das so *veranlagt* war, sei der König schon aus der Regierung ausgeschlossen; es sei daher eigentlich gar nicht notwendig gewesen, dass jenes die Waffen gegen diesen erhebe, denn es sei nicht zu sehen, wie der König einem Volke widerstehen könne, das gegen ihn dermaßen aufgebracht sei. Für Hobbes war es also offensichtlich, dass auch ein legitimer und guter Souverän nicht imstande ist, seinem Zweck (d. h. Erhaltung der Sicherheit des Volkes) nachzugehen, wenn ein relevanter Teil des Volkes selbst dessen Autorität nicht bedingungslos anerkennt oder wenn es sie sogar anzweifelt. Die bloße Gewalt reicht also nicht aus, um die Herrschaft zu behalten.

Man muss daher die Bereitschaft der Untertanen voraussetzen, die eigenen Leidenschaften auch unabhängig von der Gewaltandrohung des Gesetzes zu unterdrücken und eine Haltung anzunehmen, die dem Krieg abschwört und einen stabileren Frieden unter ihnen ermöglicht. Deswegen ist die Behauptung erlaubt, dass von den Hobbes'schen Untertanen erwartet wird, dass sie die natürlichen Gesetze so weit verinnerlichen, dass sie zu *Tugenden* werden. Wie Peter Berkowitz beobachtet: „Virtue lubricates the joints and moving parts of Hobbes's complex political machine.“³⁷ Ohne die erwähnten Tugenden würde das politische Modell von Hobbes nicht funktionieren. Deshalb identifiziert Hobbes die wissenschaftliche Kenntnis der natürlichen Gesetze (d. h. der Weisungen der Vernunft) mit der „wahren und einzigen Moralphilosophie“, verstanden als „die Wissenschaft von dem, was im Verkehr und in der Gesellschaft *gut* und *böse* ist“³⁸.

Ich möchte hier einige Bemerkungen bezüglich der Beziehung Hobbes' zu Aristoteles einführen. Vorher war von einer gewissen Nähe unter den beiden Autoren die Rede; dies muss insofern verwundern, als sich Hobbes von Aristoteles ausdrücklich distanziert. Wo soll also die Nähe zu Aristoteles liegen – außer in der erwähnten Idee, eine moralisch gute Handlung solle so häufig wiederholt werden, bis sie zu einer Haltung, also zu einer

37 Peter Berkowitz: *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton 1999, S. 39.

38 Hobbes, *Leviathan*, 1984, S. 122 (Hervorhebung im Original).

Tugend geworden ist? Die Beantwortung dieser Frage wird uns helfen, manche Eigenschaften von Hobbes' Tugendauffassung besser zu verstehen.

Man könnte behaupten, dass eine gewisse Analogie zwischen dem teleologischen Tugendverständnis des Aristoteles und dem prudentiellen Tugendverständnis von Hobbes bestehe. Für beide Autoren sind Tugenden die Mittel zur Erreichung eines Ziels. Für Aristoteles ist allerdings dieses Ziel ein naturgegebenes *telos*, das jedes Individuum gemäß seiner Fähigkeiten und Charakteristiken realisieren soll. Hobbes identifiziert hingegen das Ziel mit einem Zustand von Frieden, Geselligkeit und Bequemlichkeit, zu dem alle Menschen neigen, und den der Einzelne nur in Zusammenarbeit mit den Anderen erreichen kann. Aristoteles' Tugenden sind vornehmlich individuelle Tugenden, nur sekundär mit Bezug auf ihre Auswirkungen auf die Mitmenschen und auf die Gesellschaft zu bewerten, da jedes Individuum die eigene Vollkommenheit, das eigene *telos* verfolgt. Hobbes' Tugenden sind hingegen ausschließlich politischer Natur: Sie dienen allgemeinen politischen Zwecken (Frieden und ein angenehmes Leben) und betreffen das Zusammenleben der Individuen. Sie sind soziale Tugenden, die nicht von isolierten Individuen kultiviert werden können – im Gegensatz zu vielen (wenngleich nicht zu allen) aristotelischen Tugenden, allen voran den dianoëtischen.

Dem Philosophen aus Stagira wirft Hobbes andererseits vor, „die Tugend in die Mitte zwischen den Leidenschaften“ zu legen, „als ob nicht der Grund, sondern der Grad des Wagens die Tapferkeit und nicht der Grund, sondern die Größe der Gabe die Freigiebigkeit ausmache!“³⁹. Es bliebe dahingestellt, ob diese – eigentlich nicht neue – Kritik die aristotelische Tugendlehre wirklich trifft. Festzuhalten ist auf jeden Fall, dass für Hobbes Aristoteles eine falsche Definition der Tugend angab, der er seine eigene entgegenstellt: Tugenden sind „Mittel zu einem friedlichen, geselligen und bequemen Leben“⁴⁰. Interessanterweise nimmt Hobbes hier eine Bemerkung Kants vorweg: Der moralische Wert einer Haltung hängt vom Grund

39 Ebd.

40 Ebd. Insofern ist Berkowitz sicher zuzustimmen, wenn er behauptet: „Hobbes' *Leviathan* is firmly grounded in reflections on the virtues that conduce to peace“ (Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, 1999, S. 38), während gleichzeitig Mary Dietz' Behauptung, der *Leviathan* sei „a tract on civic virtue“ (Mary G. Dietz: *Hobbes's Subject as Citizen*, in: dies. (Hrsg.): *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence 1990, S. 91-119, hier: S. 92) als etwas übertrieben angesehen werden muss.

des Subjekts (bei Kant: vom Motiv), nicht von den inneren Merkmalen der Haltung ab. Tapferkeit bei einem Friedensstörer ist sicher keine Tugend, so wenig wie Freigiebigkeit bei einem reichen Mann, der dadurch politischen Einfluss zu gewinnen hofft, um die legitime Macht auszuhöhlen. Diese Position kommt in *De homine* sehr klar zum Ausdruck, und zwar an einer Stelle, wo noch einmal von den Bürgertugenden die Rede ist, die hier von den Tugenden unterschieden werden, die nur für den Menschen als Individuum gut sind. Dabei nimmt Hobbes als Beispiel drei Tugenden, die nicht nur zusammen mit der Gerechtigkeit (die hingegen eine politische Tugend ist, da sie im „Befolgen der Gesetze“ besteht) die vier traditionellen Kardinaltugenden ausmachen, sondern im politischen Aristotelismus wie im Republikanismus als primäre Bürgertugenden gelten: Tapferkeit, Besonnenheit und Mäßigkeit.⁴¹ Hobbes' Meinung ist eindeutig: Sie sind „nicht Tugenden der Bürger als Bürger sondern als Menschen; denn sie sind nicht so sehr dem Staate als den einzelnen Menschen selbst, die sie besitzen, nützlich“⁴². Hobbes rechtfertigt seine Position durch das schon erwähnte Argument der unterschiedlichen Gebräuche dieser Tugenden: „Ein Staat nämlich wird zwar erhalten nur durch Tapferkeit, Besonnenheit und Mäßigkeit der guten Bürger, zerstört aber wird er wiederum nur durch Tapferkeit, Besonnenheit und Mäßigkeit der Feinde.“⁴³

Jene Eigenschaften, die bei den eigenen Bürgern die Kraft eines Staates ausmachen, können also, wenn sie auch bei den Feinden zu finden sind, sein Ende bedeuten. Damit meint Hobbes nicht, diese Qualitäten seien für den Staat negativ, sondern bloß, dass sie für ihn neutral sind. Sie können für das Heil des Staates entweder gut oder böse sein, je nach den Umständen (und den Trägern solcher Eigenschaften). An sich dienen sie nur den Menschen, die sie haben – besonders Mäßigkeit, da sie „ein Nichtvorhandensein der Laster“ ist, und die Laster schädigen „weniger den Staat als vielmehr den einzelnen Menschen“⁴⁴.

Hobbes gibt in diesem Werke folgende Zusammenfassung seiner Tugendlehre: „Gute Anlagen sind solche, die geeignet sind, eine staatliche Gemeinschaft zu bilden; ein guter Charakter, d. h. sittliche Tüchtigkeit, ist ein solcher, durch den die Gemeinschaft, wenn sie gebildet ist, am besten

41 Vgl. Hobbes, *Vom Menschen*, 1959, S. 42.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Ebd.

erhalten werden kann.“⁴⁵ Er zieht dann folgenden Schluss: „Alle Tugenden aber sind enthalten in Gerechtigkeit und Liebe“⁴⁶, d. h. im Befolgen der staatlichen Gesetze bzw. der natürlichen Gesetze. Soweit also der Bürger die positiven Gesetze seines Staates befolgt, handelt er aus Gerechtigkeit, nicht aus Liebe. Hält er sich jedoch an die natürlichen Gesetze, unabhängig von ihren positiven Eigenschaften, dann ist das Motiv seiner Handlung die Liebe. Somit übersetzt Hobbes die christliche Tugend der Nächstenliebe in die Befolgung der Weisungen der Vernunft (Friedfertigkeit, Bereitschaft zum Verzeihen, Dankbarkeit usw.). Man darf jedoch nicht denken, diese Liebe sei für den Staat nur soweit notwendig, bis der Souverän die Weisungen in die positive Gesetzgebung aufgenommen hat. Auch wenn die bürgerlichen Gesetze eine positive Fortführung der natürlichen darstellen, so können sie nur die entsprechenden Handlungen, nicht jedoch die entsprechenden Haltungen gebieten bzw. verbieten. Von den Bürgern ist also gefordert, dass sie jene Haltungen aus Liebe einnehmen.

Diese Liebe darf allerdings nicht mit Vaterlandsliebe oder Liebe zu den Landesgenossen verwechselt werden. In Hobbes' Theorie gibt es für solche Gefühle keinen Platz. Und keinen Platz gibt es auch für Begriffe wie Vaterland oder Nation. Der Staat entsteht nicht aufgrund des Vorhandenseins einer durch gemeinsame Geschichte, Sprache und Kultur vereinigten Gruppe von Menschen: Wir dürfen nicht vergessen, dass vor der Errichtung des Leviathan das Volk nicht existiert. Der Staat ist vielmehr ein künstlicher Zusammenschluss von Individuen auf der Suche nach Frieden und Sicherheit. Wenn der Souverän nicht mehr imstande ist, diese zu garantieren, haben sie das Recht, sich von jeglicher Verpflichtung ihm (daher dem Staat) gegenüber frei zu fühlen, und sind autorisiert, sich einen neuen Herrscher zu suchen, denn „Zweck des Gehorsam ist Schutz“, wie es im *Leviathan* heißt.⁴⁷ Im „Rückblick und Schluss“ dieses Werkes wird es noch deutlicher wiederholt: Jedermann ist zwar „von Natur aus verpflichtet, soweit es in seiner Macht steht, im Krieg die Autorität [nicht: seine Mitbürger oder sein Vaterland, AP] zu schützen, durch die er in Friedenszeiten geschützt wird“, doch besiegt ein Eroberer den Inhaber dieser Autorität, so sind die Menschen autorisiert, sich ihm zu unterwerfen.⁴⁸ Diese Lehre (und

45 Ebd., S. 42f.

46 Ebd., S. 43.

47 Hobbes, *Leviathan*, 1984, S. 171 sowie S. 254.

48 Vgl. ebd., S. 536f.

seine Position über die Beziehung von Staat und Religion) brachte Hobbes starke Feindseligkeit beim Exilhof ein; gleichzeitig jedoch erleichterte sie seine Rückkehr nach England, da sie eine Legitimationsbasis für die wieder eingesetzte Autorität der Stuarts anbot.⁴⁹

3 RELIGION UND POLITISCHE ERZIEHUNG

Im *Leviathan* wird der Religion ein weitaus größerer Platz als der Politik eingeräumt.⁵⁰ Diesem Thema sind zwei der vier Teile des Buches und einige Kapitel in den beiden anderen Teilen (die sich jeweils mit Anthropologie und mit dem Staat beschäftigen) gewidmet. Das verwundert nicht angesichts der Entstehungsgeschichte des Werkes, das Hobbes unter anderem darum verfasste, um Position zu beziehen im damals in England entflammten Streit über die Beziehung zwischen Staat und Kirche. Wie gesagt, war es zum Teil seine Auffassung dieser Beziehung, die ihm die Missgunst der Geistlichen um den im Exil lebenden Karl II. und die Ungnade von Stuart selbst einbrachten, so dass sich Hobbes gezwungen sah, aus dem französischen Exil Hals über Kopf in sein Heimatland zu flüchten. Nach der Rückkehr des Königs nach England musste Hobbes dann um sein Leben fürchten, da mehrmals eine Anklage wegen Ketzerei gegen ihn erhoben wurde. Seine Gönner konnten ihn aber immer wirksam gegen seine Feinde, allen voran Edward Hyde, verteidigen. Was war so ketzerisch an Hobbes' Auffassung?

Für Hobbes ist Religion ein *instrumentum regni*, ein Mittel zur Machtausübung. Dabei reiht er sich in eine lange Tradition politischer Denker ein, zu denen z.B. Machiavelli gehört. Hobbes' Analyse der Religion kommt derjenigen des Florentiners sehr nahe, obwohl der Engländer auf das Thema nicht nur aus einer rein politischen Perspektive eingeht. Er behandelt es nämlich schon im ersten Teil des *Leviathans*, welcher der Natur des Menschen gewidmet ist. In Kapitel 12, „Von der Religion“, interpretiert Hobbes diese als anthropologisches Phänomen. Im Unterschied zu Tieren sind Menschen immer auf der Suche nach der Ursache der von ihnen wahrgenommenen Ereignisse und entwickeln dabei die Fähigkeit, über die

49 Vgl. dazu Hans-Dieter Metzger: Thomas Hobbes und die Englische Revolution 1640-1660, Stuttgart 1991.

50 Vgl. zu dieser Frage Michael Großheim: Religion und Politik. Die Teile III und IV des „Leviathan“, in: Kersting, Thomas Hobbes, 1996, S. 283-316.

Zukunft nachzudenken: Sie erinnern sich nämlich bei ihrer Beobachtung der Ursachen an vergangene Beobachtungen und ziehen daraus Schlüsse über die Zukunft. Solche Eigenschaften (Neugierde über die Ursachen der Ereignisse und Fähigkeit, an die Zukunft zu denken) bewirken Angst, da sich der Mensch unvermeidlich Sorge über seine Zukunft macht. Da die Angst aus keinem sichtbaren Gegenstand entspringt, schreiben die Menschen Glück und Unglück einer unsichtbaren Macht zu. Die Götter sind somit „von der menschlichen Furcht geschaffen worden“⁵¹. Kaum war mit den Göttern die Religion erschaffen, kamen prompt einige Menschen auf die Idee, sich derselben für ihre Machtzwecke zu bedienen: Dabei handelten manche zwar „auf Grund göttlichen Befehls und göttlicher Weisung“, wie z.B. Abraham und Moses; andere jedoch nach eigener Erfindung, und das waren nach Hobbes, der in diesem Punkt mit Machiavelli übereinstimmt, „alle Staatsgründer und heidnischen Gesetzgeber“. Unabhängig davon, ob diese Menschen auf Gottes Befehl oder auf eigene Faust handelten, verfolgten sie alle „die Absicht, die Menschen, die sich ihnen anvertrauten, zu Gehorsam, Befolgung von Gesetzen, Frieden, Nächstenliebe und zur bürgerlichen Gesellschaft zu erziehen“⁵². Deshalb achteten sie alle darauf, „den Glauben auszuprägen, die von ihnen erlassenen religiösen Vorschriften seien keine eigene Erfindung, sondern Weisungen eines Gottes“, und legten großen Wert darauf,

„den Glauben zu erwecken, dass dieselben Dinge, die durch Gesetz verboten waren, auch den Göttern missfielen. Drittens waren sie auf die Einführung von Zeremonien, Bittgebeten, Opfern und Festen bedacht, wodurch die Menschen dazu gebracht werden sollten, zu glauben, der Zorn der Götter könnte besänftigt werden.“⁵³

Abraham, Moses und die anderen, welche auf Gottes Befehl gehandelt haben, gingen nicht anders vor, auch wenn – so führt Hobbes aus – die von ihnen erlassenen Gesetze tatsächlich Vorschriften Gottes waren und er durch Zeremonien zur Gnade wirklich bewegt werden konnte.

Die Folgen einer solchen Auffassung von Religion werden im 31. und letzten Kapitel des zweiten, dem Staat gewidmeten Teils, „Vom natürlichen Reich Gottes“, gezogen. Hier scheint sich Hobbes zunächst der traditionellen Auffassung christlicher Denker anzuschließen, nach der die Gehorsams-

51 Hobbes, *Leviathan*, 1984, S. 83.

52 Ebd., S. 85.

53 Ebd., S. 88f.

pflcht der Untertanen dort endet, wo die Befehle des Souveräns den göttlichen Gesetzen widersprechen.⁵⁴ Diese Behauptung wird jedoch im Folgenden abgeschwächt und erlebt eine Interpretation, die Empörung und Wut der englischen Geistlichen auf sich ziehen sollte, und ein weiteres Beispiel der schon erwähnten Vorgehensweise ist, die darin besteht, anscheinend aus der Tradition übernommene Positionen umzukehren: Die göttlichen Gesetze entsprechen nämlich nach Hobbes den bürgerlichen, vom Souverän erlassenen Gesetzen. Hobbes bekräftigt zunächst die traditionelle Position, nach der die Menschen, ob sie es wollen oder nicht, immer der göttlichen Gewalt unterstehen, da Gott allmächtig ist. Hätte es im Naturzustand einen Menschen unwiderstehlicher Gewalt gegeben, wäre kein Gesellschaftsvertrag notwendig gewesen, denn er hätte die alleinige Herrschaft über alle anderen Menschen errungen. Die Menschen sind jedoch gleich geschaffen,⁵⁵ daher kommt die alleinige Herrschaft nur Gott zu.

Hobbes verringert jedoch sofort die Tragweite der Behauptung, Gott regiere über alle Menschen: Sie sei nur bildlich zu verstehen, „denn das Wort ‚regieren‘ passt nur für den, der seine Untertanen durch sein Wort und durch Versprechen von Belohnungen für die Gehorsamen und Bedrohungen für die Ungehorsamen mit Strafe lenkt“⁵⁶. Daher erstreckt sich Gottes Reich nur auf diejenigen, die an einen Gott glauben, da sie seine Vorschriften verstehen können – im Unterschied zu Sachen und unvernünftigen Lebewesen und im Unterschied zu Atheisten, die kein Wort als göttlich anerkennen. Die Atheisten kommen jedoch nicht so einfach davon: Sie sind als Feinde (scil. des Staates und des Friedens) anzusehen und als solche zur Tötung freigegeben.

Gott befiehlt also durch Worte, wie jeder andere Souverän. Dabei gibt es drei Erscheinungsformen des göttlichen Wortes. Die erste findet Ausdruck in den Vorschriften der natürlichen Vernunft, den natürlichen Gesetzen der Kapitel 14 und 15, die wir durch rechte Vernunft wahrnehmen. Die zweite besteht in einer Offenbarung und wird durch übernatürliche Wahrnehmung erfahren, wird aber von Hobbes bei Seite gelassen, weil dadurch keine allgemeinen Gesetze jemals erlassen wurden. Die dritte wird durch die Stimme eines Propheten verkündet und fordert

54 Vgl. ebd., S. 271.

55 Vgl. ebd., S. 94.

56 Ebd., S. 271.

den Glauben daran. Gott kann man demnach Herrschaft in einem doppelten Reich zuschreiben: Im natürlichen Reich herrscht er mittels der natürlichen Vernunft über den Teil der Menschheit, der seine Vorsehung anerkennt, und in dem prophetischen herrschte er mittels positiver Gesetze über das jüdische Volk.⁵⁷

Somit stellt Hobbes die göttliche Gesetzgebung mit der natürlichen, durch rechte Vernunft erkannten Gesetzgebung gleich: Die göttlichen Gesetze und die Vorschriften der natürlichen Vernunft sind ein und dasselbe;⁵⁸ sie betreffen zunächst „die gegenseitigen Pflichten der Menschen“, wie sie in den Kapiteln 14 und 15 dargestellt wurden: sie entsprechen somit den dort erwähnten moralischen Tugenden wie Billigkeit, Gerechtigkeit, Demut, Dankbarkeit usw. Es gibt ferner Gesetze, die als „Regeln der Ehre und Verehrung der göttlichen Majestät den Menschen allein von ihrer natürlichen Vernunft vorgeschrieben werden, ohne andere göttliche Worte“⁵⁹.

Hier wendet Hobbes noch einmal die Strategie an, zunächst traditionelle Auffassungen zu vertreten, um sie dann mittels einer strengen Begriffsanalyse so umzugestalten, dass sie eine entgegengesetzte Bedeutung annehmen. Um Gottes Gunst zu gewinnen, loben, verherrlichen und preisen ihn die Menschen selig. Dabei kann die Zuschreibung jedes positiven Attributes – außer dem der Existenz⁶⁰ – nur als Ausdruck unserer Bewunderung für ihn verstanden werden,⁶¹ da wir durch unsere Vernunft keine positive Kenntnis über ihn haben können. Somit ist jeder Streit über seine Eigenschaften eine Entehrung Gottes.⁶² Wenn wir nichts über Gott sagen können, außer dass er existiert, dann können wir ihm sogar keinen Willen zuschreiben – was das Beten als Versuch, Gottes Willen zu bewegen, zwecklos und Lob, Verherrlichung und Seligpreisung zu Ausdrücken einer auf Furcht basierenden Anerkennung seiner unwiderstehlichen Gewalt, seiner Allmacht, macht. Die größte aller Ehrbezeugungen ist letztlich der Gehorsam gegen seine Gesetze, die Gesetze der Natur,⁶³ da nur dieser Gehorsam über ein einfaches Lippenbekenntnis zur Anerkennung von

57 Vgl. ebd., S. 272.

58 Vgl. ebd., S. 274.

59 Ebd.

60 Vgl. ebd., S. 276.

61 Vgl. ebd., S. 277.

62 Vgl. ebd., S. 278.

63 Vgl. ebd., S. 279.

Gottes Autorität hinausgeht. Nicht zufällig nennt Hobbes im Kapitel 43 nur zwei Bedingungen, die für die Aufnahme ins himmlische Reich erfüllt werden müssen: den Glauben an Christus und den Gehorsam gegen die Gesetze.⁶⁴ Da aber der erstere „innerlich und unsichtbar“, somit Privatsache der Menschen ist,⁶⁵ konzentriert sich Hobbes nur auf den letzteren, d.h. auf den Punkt, der ihn wirklich interessiert.

Wir haben schon gesehen, wie die Gesetze Gottes mit den Gesetzen der Natur gleich sind. Das wichtigste Naturgesetz (offensichtlich nachdem wir den Naturzustand schon verlassen haben) ist, „dass wir unsere Treuepflicht nicht verletzen sollen, das heißt ein Gebot, unseren bürgerlichen Souveränen zu gehorchen, die wir über uns durch gegenseitigen Vertrag [...] eingesetzt haben“⁶⁶. Der Gehorsam „gegen alle bürgerliche Gesetze, in denen auch alle Gesetze der Natur enthalten sind, das heißt alle göttlichen Gesetze“⁶⁷, ist somit alles, was zur Errettung der Seele notwendig ist – wohl bemerkt: neben dem innerlichen, unsichtbaren und privaten Glauben an Christus. Schrittweise ist Hobbes zur Behauptung gelangt, die Befehle des Souveräns, welche die Form bürgerlicher Gesetze annehmen, seien göttliche Befehle und als solche zu befolgen! Die Religion ist daher in erster Linie eine staatliche Religion, bei welcher der bürgerliche Souverän als „der oberste Priester“⁶⁸ über Kultus und Formen der Verehrung Gottes entscheidet. Darüber hinaus findet hier eine Identifikation des Kultus Gottes mit dem Kultus des Souveräns statt; seine Befehle sind nicht einfach Ausdruck seines Willens, sondern gleichzeitig Ausdruck des Willens Gottes. Wer dem Souverän nicht gehorcht, macht sich des Ungehorsams gegen Gott schuldig.

Hobbes hat Machiavellis Idee der Religion als *instrumentum regni* konsequent angewandt und dem bürgerlichen Souverän einen Gott ähnlichen Stellenwert in den Augen der Untertanen zugeschrieben. Der Untertan soll nicht nur zur Erfüllung seiner bürgerlichen Pflichten durch Hinweis auf abgelegte Eide oder durch Androhung göttlichen Zorns bzw. Versprechen göttlicher Gunst bewegt werden; seine Verpflichtungen gegenüber dem

64 Vgl. ebd., S. 447.

65 Vgl. ebd., S. 458.

66 Ebd., S. 448.

67 Ebd., S. 457.

68 Ebd., S. 449.

Staat sollen ihm vielmehr als Verpflichtungen gegenüber Gott präsentiert werden. Wer sie nicht erfüllt, verliert sein Seelenheil.

Die Religion stellt daher ein wichtiges Instrument für den Souverän dar, um die Meinungen der Untertanen besser zu kontrollieren, und um sich ihren Gehorsam zu sichern: Nicht zufällig stellt das berühmte Titelblatt des *Leviathan* diesen als einen Riesen dar, der in den Händen die Zeichen weltlicher und geistlicher Macht, nämlich ein Schwert und einen Bischofsstab, hält. Der Souverän zwingt durch beide Mittel die Untertanen zu gehorchen: Er droht ihnen mit der irdischen Strafe seiner unwiderstehlichen Gewalt und mit der jenseitigen Strafe durch Gottes Urteil. Wer glaubt, der Bestrafung durch den Souverän entkommen zu sein, wird im Jenseits eine bittere Enttäuschung erleben.

Der Rekurs auf die Religion als *instrumentum regni* ist eine notwendige Folge von Hobbes' prudentiellem Ansatz. Die Macht des Souveräns beim Zügeln seiner Untertanen und bei der Kontrolle ihrer Handlungen und ihrer Meinungen ist beschränkt. Die Vernunft zeigt uns zwar, wie wir deshalb bestimmte Tugenden entwickeln müssen, aber ihre Macht auf die Menschen ist begrenzt: Zwar werden vernünftige Menschen und Individuen mit gutem Charakter ihren Weisungen folgen, aber es wird immer genügend Störenfriede geben. Daher bleibt nur der Rekurs auf Gott, vor dem sich alle fürchten, denn seine Gewalt ist im Unterschied zu derjenigen des Souveräns uneingeschränkt und sein Urteil unfehlbar. Hobbes' Theorie der Religion stellt daher ein *notwendiges* Moment seines Modells dar, und es ist erstaunlich, dass ihr in dieser Form viele Interpreten nur wenig Aufmerksamkeit schenken. Nicht erstaunlich ist es im Gegenteil, dass die Frage der politischen Rolle der Religion und ihrer eventuellen Notwendigkeit für die politische Gemeinschaft immer noch ein wichtiges Thema ist.

Im Zusammenhang der politischen Bedeutung der Religion soll auch die extrem wichtige Rolle, die Hobbes der Erziehung des Volkes durch den Souverän zumisst, erwähnt werden. Sie gilt sogar als eine seiner Hauptaufgaben. Fast das gesamte 30. Kapitel, das der „Aufgabe der souveränen Vertretung“ gewidmet ist und einen regelrechten Fürstenspiegel darstellt, beschäftigt sich mit jenem Problem. Diese Erziehung ist notwendig, denn nur von ihr ist die Ausrottung der Ursachen des Krieges der Meinungen zu erwarten. Er entsteht, wie erwähnt, entweder aus der Ambition und Bösartigkeit mancher Individuen, oder aus der politischen Ignoranz der Massen heraus, meistens jedoch aus der Kombination der beiden Ursachen. Wird

die zweite beseitigt, verliert die erste an Bedeutung, da die Unruhe-stiftenden nicht mehr darauf zählen können, die Masse an sich ziehen zu können.

Hobbes' Position erweist sich als weniger misstrauisch gegenüber den intellektuellen Fähigkeiten des gemeinen Volkes als die vieler anderer klassischer Autoren. Er stellt fest, dass sich viele „von dem bestechenden Wort ‚Freiheit‘ leicht täuschen“ lassen, und „dieser Irrtum noch durch die Autorität von Leuten, die wegen ihrer Schriften über diesen Gegenstand berühmt sind, bestärkt“ wird. Es ist also „kein Wunder, wenn daraus Aufruhr und Staatsumwälzungen entstehen“⁶⁹. Allerdings schreibt Hobbes den Irrtum weniger dem Volk, als vielmehr den reichen und gebildeten Untertanen zu. Dabei übernimmt er Argumente der republikanischen Tradition, allen voran die Gefahr der Abhängigkeit der Armen von den Reichen:

„Mächtige Menschen verdauen kaum etwas, das eine Macht zur Zügelung ihrer Begierden errichtet, und Gelehrte nichts, was ihre Irrtümer aufdeckt und dadurch ihre Autorität schmälert, während der Verstand des gemeinen Volkes, wenn er nicht durch die Abhängigkeit von Mächtigen befleckt oder mit den Ansichten ihrer Doktoren vollgekritzelt ist, einem reinen Papier gleicht, dazu geeignet alles aufzunehmen, was ihm von der öffentlichen Gewalt aufgedrückt wird.“⁷⁰

Hobbes führt hier kein richtiges Argument ein, sondern bedient sich eher rhetorischer Mittel. So fragt er: Wenn nun „ganze Völker dazu gebracht“ werden, „die großen Mysterien der christlichen Religion *hinzunehmen*, die über der Vernunft stehen“; oder wenn Millionen Menschen dazu gebracht werden, Sachen zu glauben, die der Vernunft gar widersprechen; wie sollte es denn nicht möglich sein, „durch gesetzlich geschützte Lehre die Anerkennung dessen zu bewirken, was mit der Vernunft so sehr übereinstimmt, dass es jeder vorurteilslose Mensch schon lernt, wenn er es nur hört?“⁷¹

Es ist nicht so, als habe Hobbes die Zweifel vergessen, die er in den vorangegangenen Kapiteln in Bezug auf die Rationalität der Menschen und auf die Kraft der Vernunft geäußert hatte: Er glaubt nicht, die Individuen könnten dazu gebracht werden, die Weisungen der Vernunft von sich selbst aus anzuerkennen – wie im Fall der gläubigen Massen. Er meint jedoch, das

69 Ebd., S. 167.

70 Ebd., S. 257.

71 Ebd.

Gesetz sei in stande, diese Anerkennung zu bewirken. Wie soll das geschehen?

Erstens durch das Verbot der „falschen“ Lehren. Und zweitens durch die ständige Behauptung der „wahren“ Lehre: Wird eine Lehre lang genug und mit Autorität wiederholt, wird sie auch von den Menschen als Wahrheit angenommen. Nicht dass Hobbes meint, alle Menschen werden dadurch zu „vorurteilslosen“ Richtern; er glaubt vielmehr, sie würden sich einfach durch Gewohnheit (eine durch Wiederholung hergestellte Gewohnheit) von der Wahrheit der offiziellen Lehre überzeugen lassen. Was Hobbes auf diesen Seiten anbietet, ist ein regelrechter politischer Katechismus in Form eines Fürstenspiegels. Er weist dem Souverän den Weg, um die Untertanen jene Lehre anerkennen zu lassen, die Friede, Sicherheit und Stabilität garantiert. Und er macht aus solcher erzieherischen Tätigkeit eine *Pflicht* für den Souverän,⁷² denn würde er jene vernachlässigen, würde der Boden für den Krieg der Meinung (also für das Ende des Friedens) wieder fruchtbar.

Der politische Katechismus enthält zehn Artikel. Diese werden von Hobbes als „Gebote“ bezeichnet, obwohl sie eher Verbote darstellen. Diese Bezeichnung resultiert aus Hobbes' Absicht, sie auf die biblischen zehn Geboten zu modellieren (dies betont noch einmal die enge Beziehung von Religion und Politik) und zwar nach dem folgenden Muster:

- *Bibel*: Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!
Hobbes: Verbot des Vergleichs des eigenen politischen Systems mit demjenigen der Nachbarvölker.
- *Bibel*: Du sollst dir kein Bildnis ... machen!
Hobbes: Verbot der übermäßigen Ehrung von Individuen oder Gruppen (Hobbes spricht von Versammlungen und denkt wahrscheinlich ans englische Parlament) bzw. Verbot der Gleichsetzung dieser Individuen oder Gruppen mit dem Souverän.
- *Bibel*: Du sollst den Namen des HERRN ... nicht missbrauchen!
Hobbes: Verbot der Kritik des Souveräns.
- *Bibel*: Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligest!
Hobbes: Gebot der Teilnahme an Versammlungen, „in denen das Volk nach Gebeten und Lobpreisungen Gottes, des Souveräns aller

72 Vgl. ebd.

Souveräne, Vorträge über seine Pflichten anhören kann“⁷³; kurz: Gebot der Teilnahme an Sitzungen des politischen Katechismus.

- *Bibel*: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren!
Hobbes: Gebot der Dankbarkeit den Eltern gegenüber, da diese die Fürsorge für die erste Unterrichtung der Kinder haben, somit verantwortlich dafür sind, dass die Kinder Gehorsamkeit lernen.
- *Bibel*: Du sollst nicht töten!
Hobbes: Verbot des Mordes und der Verstümmelung sowie der Privatrache.
- *Bibel*: Du sollst nicht ehebrechen!
Hobbes: Verbot der Verletzung der ehelichen Ehre.
- *Bibel*: Du sollst nicht stehlen!
Hobbes: Verbot der Verletzung fremden Eigentums durch Raub und Betrug.
- *Bibel*: Du sollst nicht falsch Zeugnis reden!
Hobbes: Verbot der Bestechung von Richtern oder Zeugen.
- *Bibel*: Du sollst nicht begehren ... alles, was dein Nächster hat!
Hobbes: Verbot aufrührerischer Pläne und Absichten („Ungerechtigkeit besteht ebenso sehr in der Niedrigkeit des Willens wie in der Rechtswidrigkeit der Handlung“⁷⁴).

Die im Namen des sterblichen Gottes Leviathan erlassenen zehn Gebote sollen von Geistlichen und Gelehrten verkündet werden. Diese beziehen jedoch ihr Wissen von „den Universitäten, den Juristenschulen oder den Büchern, die von hervorragenden Leuten dieser Schulen und Universitäten veröffentlicht wurden“⁷⁵. Es ist daher zur Erziehung des Volkes notwendig, die Erziehung an den Universitäten zu kontrollieren, um sicher zu sein, dass dort nur die Lehren vertreten werden, welche die staatliche Stabilität sichern. Verboten wird hingegen das Lehren jener Theorien, die „mit der Natur des Staates unverträglich sind“⁷⁶ und im Kap. 29 aufgelistet werden. Verbunden mit der Frage der Volkserziehung ist schließlich die Frage nach der Religion, wie wir schon gesehen haben.

73 Ebd., S. 259.

74 Ebd., S. 260.

75 Ebd., S. 261.

76 Ebd., S. 248.

4 EIN REPUBLIKANISCHER HOBBS?

Dass bei Hobbes politische oder gar Bürgertugenden aufzufinden sind, lässt die Frage entstehen, ob und inwieweit er als republikanischer Denker angesehen werden kann (gegen eine weit verbreitete Lesart, die aus ihm einen proto-liberalen Denker macht)⁷⁷. Ein Vergleich mit klassischen Republikanern mag dabei helfen. Alle diese Autoren – von Cicero bis Machiavelli und später Rousseau – halten bekannterweise Bürgertugenden für ein entscheidendes Moment für die Stabilität der Republik. Sie vertreten dabei genau wie Hobbes die Auffassung, der Staat dürfe auf das Privatleben der Bürger soweit Einfluss nehmen, wie es für die Sicherheit der Republik selbst notwendig ist. Sie sehen jedoch den Hauptzweck solcher Tugenden darin, die Liebe zur Freiheit zu fördern – Freiheit als Unabhängigkeit von der Willkür anderer. Durch die Entwicklung ziviler Tugenden lernen die Bürger ihre politische Unabhängigkeit zu schätzen – was eher im Widerspruch zu Hobbes' Position zu stehen scheint, nach der die erste Tugend der Untertanen die Gehorsamkeit gegenüber dem Willen des Souveräns sein sollte.⁷⁸ In der Tat ist der Widerspruch weniger stark als angenommen: Bei Hobbes werden die Untertanen aufgefordert, auch andere Tugenden als die der Gehorsamsbereitschaft zu entwickeln – und zwar aus wohlüberlegtem Eigeninteresse, nicht aus bloßem Respekt vor der souveränen Autorität und deren Befehlen.

Hobbes scheint andererseits genuin liberal zu sein, wenn er behauptet, der Souverän dürfe auf keinen Fall den Untertanen bestimmte innere Haltungen gebieten: Seine Macht beschränkt sich vielmehr auf die (äußeren) *Handlungen*. Damit geht Hobbes über Machiavellis einfache Alternative ‚Politik vs. Moral‘ hinaus und führt eine wichtige Unterscheidung zwischen Recht und Moral ein, die später bei Kant seine eindeutigste Theoretisierung finden wird (um dann bei Hegel durch die Annahme einer unterschiedlichen Perspektive partiell wieder aufgehoben zu werden). Zwar ließen sich

77 Zu Hobbes als Republikaner vgl. Quentin Skinner: *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge 2008.

78 Das entspricht auch der Meinung von Dietz: „Insofar as the virtues of Hobbes' citizen cultivate a disposition toward obedience to Leviathan, they conspire to deprive the citizen of precisely the sort of liberty that distinguished classical republicanism.“ (Dietz, *Hobbes's Subject as Citizen*, 1990, S. 113) Sie betont gleichzeitig auch, dass „the argument for civic virtues needs not to be the exclusive possession of the classical republican“ (ebd., S. 114).

politische oder soziale Handlungen nicht durch die herkömmlichen (allen voran: christlichen) moralischen Maßstäbe beurteilen: wer z.B. gemäß dem Gebot der Nächstenliebe im Naturzustand leben möchte, würde sofort zugrunde gehen, weil ihn die Mitmenschen vernichten würden (und das gilt umso mehr für den Souverän in den Beziehungen zu anderen Souveränen, denn damit würde er das Leben seiner eigenen Untertanen ins Spiel setzen). Daher sind all die natürlichen Gesetze, die ein friedliches Zusammenleben fordern, einfache Weisungen der Vernunft, die zunächst nur zum Wunsch verpflichten, sie mögen gelten, sprich: allgemeine Akzeptanz und Befolgung finden. Sie werden zu moralischen Normen nur im Moment, in dem die Individuen den Naturzustand verlassen und sich in die zivile Gesellschaft begeben: dann werden sie durch den Willen des Souveräns zu Gesetzen und somit zu Kriterien des Guten und des Bösen – und zwar im moralischen, sprich: sozio-politischen, nicht im ethischen: sprich: individualistischen Sinne. Durch diese Unterscheidung von Moral und Ethik wird jener Unterschied angesprochen, den Machiavelli zwischen Politik und Moral, Kant zwischen Recht und Ethik treffen. Es geht mit anderen Worten um zwei Bereiche menschlicher Handlungen, die Normen unterschiedlicher Art unterstehen, daher jeweils andere Bewertungsmaßstäbe haben. Hobbes' politische Tugenden stellen somit keineswegs ein unerlaubtes Eindringen moralischer Werte in die Politik, sondern eine Übersetzung traditioneller moralischer Tugenden ins Politische dar, die gleichzeitig deren vollkommene Umwandlung bedeutet: sie hören auf, moralische Haltungen zu sein und werden zu zentralen Elementen des politischen Lebens, das seinerseits keinen anderen Zweck kennt, als ein sicheres, angenehmes Leben für die Individuen zu garantieren, ohne an ihrer ethischen Vervollkommenung im geringsten interessiert zu sein.

Liberalen und republikanischen Momente gehen somit bei Hobbes ineinander über (ein Beweis, dass die strikte Trennung beider Denktraditionen nur um den Preis von idealisierenden Verallgemeinerungen möglich ist, denen in der Geschichte des politischen Denkens kaum ein konkretes Beispiel entspricht). Die Untertanen müssen zwar Bürgertugenden entwickeln, aber nur weil dies für die Erhaltung von Frieden und für ein angenehmes Leben erforderlich ist. Der Staat kümmert sich um ihre Meinungen nur insoweit, als diese den inneren Frieden beeinträchtigen. In jeder anderen Hinsicht bleiben sie frei, gemäß den eigenen ethischen Werten zu leben. Die Bürgertugenden sind andererseits nicht bloß ein zusätzliches Moment

eines gelungenen politischen Zusammenlebens, sondern bilden einen notwendigen Bestandteil davon. Deswegen sieht Hobbes ein weiteres Instrument vor, um die Untertanen dazu zu bewegen, solche Tugenden zu entwickeln, nämlich: eine staatlich kontrollierte Form der Religion. Somit werden Themen aufgegriffen, die bis heute die politisch-theoretische Debatte beschäftigen. Dies beweist, wie aktuell das Denken eines klassischen Autors wie Hobbes auch nach 350 Jahren sein kann.

