

Christof Breitsameter

Richard Hooker
Zur Frage nach den normativen Voraussetzungen
des modernen Rechtsstaates

1. Genealogie der Gesellschaft

Werte und Normen sind Grundbausteine moderner Moralarchitektur.¹ Normen werden in der Neuzeit als Artefakte verstanden, als Produkte des menschlichen Geistes. Sie treten an die Stelle der mittelalterlichen Leges-Hierarchie, jener natural verfassten Bestimmungsgröße menschlichen Handelns, die positives und ewiges Gesetz ineinander verschränkte. Die praktische Vernunft ist gründende Vernunft, so dachte etwa Thomas von Aquin, und er bezeichnete die aktive Teilhabe der vernünftigen Natur des Menschen an der »lex aeterna« deshalb als »lex naturalis«. Der Mensch kann basale Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur, die der praktischen Vernunft in der materialen Bestimmung des Guten vorgegeben sind, erkennen und verwirklichen. Letztendlich konkretisiert sich das durch die Vernunft als richtig Erkannte dann in positiven Normen, in der »lex positiva«. Das göttliche, das natürliche und das positive Gesetz bilden eine Regel-Hierarchie, die in zwei Richtungen gelesen werden kann: aufsteigend als Begründungs- und absteigend als Anwendungssequenz.

Unverkennbar ist deshalb der Bruch, den die Neuzeit vollzog: Die Gesellschaft wurde nicht länger als natürliche und von Gott geschaffene Ordnung erlebt, die der Mensch ablesen und umsetzen kann. Die Gesellschaft stellt sich selbst her, so erkannte man. Sie reflektiert sich als strukturell kontingent: sie muss nicht so sein, wie sie ist, denn sie war nicht immer so, und sie ist anderswo anders. Insofern wurde die Entdeckung Amerikas, der Neuen Welt, die ja zunächst Kolonie Europas war und durch die Eroberer so viele Grausamkeiten erfuhr, zur großen Herausforderung für die Moraltheoretiker. Angetrieben von Bartolomé de Las Casas versuchte die spanische Krone, einen Kodex von Kolonialrechten zu schaffen, woraus dann in der spanischen Spätscholastik vor allem durch Francisco de Vitoria frühe Formen des Völkerrechts und der Menschenrechte entstanden. Die langsame Ablösung einer Theorie der Gesellschaft von religiösen Präjudikativen und die Neuordnung des Verhältnisses von

1 Zum Begriff der Norm vgl. Wolfgang H. Schrader, Artikel »Norm« in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, S. 910-918. Zum Wertbegriff vgl. Helmut Kuhn, »Werte – eine Urgegebenheit« in: Hans-Georg Gadamer / Paul Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie, Bd. 7: Philosophische Anthropologie*. Zweiter Teil, Stuttgart 1975, 343-373. In der Mathematik entstanden, ging der Wertbegriff von der Mathematik in die Wirtschaftswissenschaften und später in Philosophie und Alltagssprache ein.

rechtlicher und moralischer Normativität wurden begleitet durch den Verlust gemeinsamer Zweckwahrheit, der den anderen Menschen als Subjekt, als opaken Konstrukteur individueller Zwecksetzungen kenntlich machte. Der Zerfall der mittelalterlichen Gesellschaft, des religiös begründeten und hierarchisch gestuften »ordo« führte zur Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung und zur Suche nach einem neuen Typ gesellschaftlicher Normierung. Werden Rechtsnormen nämlich ihrer religiösen Fundierung entkleidet, schließt sich sofort die Frage an: Wo finden sie nun ihre Begründung? Kommen sie durch formale Prozesse politischer Mitbestimmung zustande, ist ihre materiale Geltung also allein abhängig von den prozeduralen Kriterien ihrer Entstehung? Kann deshalb prinzipiell alles beschlossen werden? Oder gibt es inhaltliche Grenzen demokratischer Beschlussfassung? Existiert eine Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität, wie wir sie bei Thomas von Aquin beobachten können, auch noch in der Moderne?² Gründen Normen beispielsweise in Werten, wie vielfach vermutet wird? Der folgende Beitrag will dieser Vermutung anhand einer wichtigen historischen oder ideengeschichtlichen Zäsur nachgehen.

2. Richard Hooker und die niederländische Revolution

Die Entwicklung einer Gesellschaft, die sich normativ selbst aufgegeben ist, reflektierte wohl erstmals systematisch *Richard Hooker* (1554-1600) in seinem 1592 wenigstens teilweise fertig gestellten und ab 1593 veröffentlichten achtbändigen Werk »Of the Laws of Ecclesiastical Polity« (und kulminiert später vielleicht in Hegels Gedanken, der Staat sei die Wirklichkeit der sittlichen Idee, wo die Religion als moralisch normierende und rechtlich integrierende Instanz ausgefallen sei³). Hookers Ausgangspunkt war die Frage nach einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, die durch die konfessionellen Spaltungen und die Entstehung von Nationalstaaten notwendig erschien. Beides hing eng miteinander zusammen. Denn die Entwicklung des frühmodernen Staates wurde durch die Tatsache begünstigt, dass die Religion zur Ursache von Bürgerkriegen geworden war und dass der Staat nun allein für Recht und Ordnung zu sorgen hatte. Richard Hooker beobachtete das Versagen und damit den Bedeutungsverlust der Religion in ordnungspolitischen Fragen an zahlreichen historischen Ereignissen. Er versuchte aber auch, eine Antwort auf konkrete theologische und juristische Probleme seiner Zeit und seiner Gesellschaft zu finden. So ist seine Gesellschaftstheorie – was Großbritannien betrifft – nur auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen der zum Absolutismus tendierenden Krone und einem auf die alten Rechte, also auf Mitbestimmung bestehenden Parlament sowie

2 Vgl. Wilhelm Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Freiburg i. Br./München ²1985.

3 Natürlich ist der Staat nicht allmächtig. Er ist nicht der »wirkliche Gott«, wie Hegel formulierte, und schon Carl Schmitt bemerkte, dass der innere Mensch, das Gewissen, sich dem Zugriff des Staates entziehe und so einen absoluten Staat unmöglich werden lasse, auch wenn er, darin Hegel nicht unähnlich, eine Depotenziierung des Staates erblickte. Vgl. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart ³2003, S. 85 f.

eines Streites zwischen der anglikanischen Staatskirche mit den Katholiken auf der einen und den Puritanern auf der anderen Seite zu verstehen. Seine Überlegungen wurden aber entscheidend durch die Beobachtung eines politischen Ereignisses geprägt, das große Folgen für die Entstehung der modernen Demokratie hatte, nämlich die niederländische Revolution.⁴ 1572 beschlossen die Staaten von Holland-Westfriesland und Seeland auf der Dordrechter Ständeversammlung, sich von Spanien loszusagen. Dadurch wurde der Weg frei, die Monarchie durch eine aristokratisch repräsentierte Demokratie zu ersetzen. Wilhelm von Oranien wurde als Statthalter eingesetzt, ein Titel, der sich zuvor auf die Schwester des spanischen Königs bezogen hatte. Auf diese Weise waren ein Gesellschaftsvertrag unter den Ständen und ein Herrschaftsvertrag zwischen den Ständen und Wilhelm von Oranien zustande gekommen. Auch auf dem Hintergrund der Gräueltaten der spanischen Inquisition, deren Opfer nun auch die Menschen in den Niederlanden werden konnten, legte Wilhelm größten Wert auf die Verbriefung von Religions- und Meinungsfreiheit.

Hooker wandte die am Beispiel der niederländischen Revolution gewonnenen Erkenntnisse auf die englische Parlamentstradition an. Der Kernpunkt von Hookers Konzeption war die Frage nach einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, die religiöse Instanzen und rechtliche Standards auseinander hält, wenn auch nicht vollständig trennt, vielmehr über Moralfragen, konkret über Fragen der Regelgewinnung, methodisch aufeinander bezieht. Der direkte Einfluss der Religion auf Fragen der gesellschaftlichen Ordnung schien überholt. Die Rechtskompetenzen der kirchlichen Jurisdiktion, die nur im Rechtsgefüge der grundherrlichen, feudaltrechtlichen Gerichtsbarkeit haltbar gewesen waren, wurden im Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Welt durch die Entstehung des frühmodernen Territorialstaates absorbiert. Auf diese Weise traten Religion und Recht auseinander. Moralische Fragen konnten sich zwar weiterhin an beiden Komplexen anlagern, aber die lange gültige Trias von »lex aeterna«, »lex naturalis« und »lex positiva« zerbrach. Im 18. Jahrhundert trennten sich Recht und Moral über viele Stufen. Es entstand ein autonomes Rechtssystem. Der Gedanke des Rechtspositivismus entwickelte sich. Recht beruht auf der Entscheidung des Gesetzgebers, nicht auf göttlicher Weisung, eine Entwicklung, die bei Samuel von Pufendorf und Christian Thomasius dann so reflektiert wurde, dass das Recht von außen und die Moral von innen bindet.⁵

Normen wurden mehr und mehr als Artefakte des Menschen angesehen. Deshalb liegt es, so erkannte man, am Menschen, über die Normen, denen er unterworfen sein will, selbst zu disponieren. Er nimmt damit die Rahmenordnung des sozialen Lebens in die Hand. Und er wählt dabei jene Handlungsregeln, die ihm für die Ordnung des sozialen Lebens geeignet erscheinen. Damit wurden – nicht erst bei Thomas Hobbes oder John Locke, sondern schon bei Richard Hooker – primär die *Rahmenbedin-*

4 Vgl. Wolfgang Fikentscher, »Zwei Wertebenen, nicht zwei Reiche: Gedanken zu einer christlich-säkularen Wertontologie« in: ders. u.a. (Hg.), *Wertewandel – Rechtswandel. Perspektiven auf die gefährdeten Voraussetzungen unserer Demokratie*, München 1997, S. 121-166, hier vor allem S. 128 f.

5 Vgl. Niklas Luhmann, »Machtkreislauf und Recht in Demokratien« in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2, (1981), S. 158-167.

gungen menschlichen Handelns zur Disposition gestellt und einer Bewertung unterzogen, während zuvor primär menschliches *Handeln* an den bestehenden Regeln gemessen und auf diese Weise beurteilt worden war, was die kritische Distanz zu Recht und Gesetz keineswegs ausschloss. Nur verschob sich mit der Neuzeit der Schwerpunkt der moraltheoretischen Betrachtung von den Handlungen auf die Handlungsregeln. Bei Normen handelt es sich – so erkannte man – nicht um Naturgegebenheiten, quasi natürliche Konstanten des sozialen Lebens, sondern um Kontingenzen: Regeln können so oder so ausfallen, sie können geändert werden, und anderswo gelten andere Regeln. Mit dem Übergang zur Neuzeit werden deshalb Handlungsregeln systematisch bewertet. Sie werden dem moralischen Zweifel ausgesetzt. Sie müssen begründet werden. Das schließt die Möglichkeit ein, dass es bessere Gründe für andere Regeln gibt. Die Frage ist, wo Normen, da sich die Gesellschaft als strukturell kontingent erfährt, ihre Begründung finden und – damit zusammenhängend – woher sie ihre Verbindlichkeit beziehen. Die Bedeutung des Neuansatzes von Hooker besteht in der Frage nach den Funktionen von Recht und Staat, und zwar in dem Sinn, dass es nun möglich wird, nach der Steuerungsfunktion von *Werten* zu fragen und über *Normen* politisch zu beschließen.⁶ Normen werden als kontingent erkannt und stehen somit politischer Beschlussfassung zur Disposition. Die Disponibilität der Rechtsnormen wird freilich strukturell eingeschränkt durch die Existenz unaufgebbarer Grundwerte, die imstande sind, positives Recht zu legitimieren. Hooker bereitet, so gesehen, der modernen Gesellschaftstheorie den Boden, selbst wenn er zentrale Elemente alteuropäischer Semantik in seiner Konzeption beibehält und sich terminologisch oft unentschlossen darin zeigt, ob er der Tradition folgen oder neue Figuren der Begründung entwickeln soll. Gerade deshalb ist es interessant zu beobachten, wo die Trennlinie zwischen altem und neuem Denken verläuft.

3. Die Auseinandersetzung mit der Scholastik

Dadurch wird der Kontrast zwischen traditioneller und neuzeitlicher Gesellschaftstheorie besonders scharf sichtbar. Hooker bleibt klar auf dem Boden der Scholastik, wenn er betont, dass Sein und Gesetz in Gott übereinkommen. In Gott fallen alle positiven Werte zusammen, denn er will nichts Böses oder Ungerechtes. Das Sein Gottes wird zum Gesetz für sein Wirken.⁷ Er ist sich selbst Gesetz, und er bindet sich an sein Gesetz. Gott handelt nicht willkürlich, sondern vernünftig.⁸ Auch die Menschen streben nach dem Guten, also nach Perfektion, selbst dann noch, wenn

6 Vgl. Wolfgang Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, IV, Tübingen 1977, S. 569.

7 Vgl. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, New York 1954, 1. Buch, II 2: »The being of God is a kind of law to his working; for that perfection which God is, giveth perfection to that he doth.« Hooker wird hier zitiert nach der Ausgabe der *Everyman's Library*.

8 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, II 5: »They err therefore who think that of the will of God to do this or that there is no reason besides his will.«

sie ihr Ziel faktisch und erkennbar verfehlen. Hooker unterscheidet deshalb zwischen dem »*first law eternal*« und dem »*second law eternal*«, was bedeuten soll, dass der Mensch, der gegen das Gesetz verstößt, auch darin noch das Gute tun und sein Glück verwirklichen will, also nicht wirklich aus dem Rahmen der »*lex aeterna*« fallen kann, denn dieser Rahmen ist das Sein selbst.⁹ »*Agere sequitur esse*«, so hatte die Tradition die ontologische Fundierung moralischer Aussagen formuliert. Das gilt insbesondere für den Menschen, der seine Glückseligkeit in der Anschauung Gottes findet. Darin erreicht er den höchsten Grad an Vollkommenheit.¹⁰ Genau an diesem Punkt würde die scholastische Tradition allerdings weiter argumentieren und sagen, dass das Gesetz Gottes zum Vorbild und Maßstab für das Gesetz des Menschen wird. Und die neue Philosophie wird genau dies bestreiten.

Kants Auseinandersetzung mit Christian Wolff drehte sich später um diesen Punkt. Denn Kant distanzierte sich mit seiner 1762 abgeschlossenen Schrift »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« von der Morallehre Wolffs, der die Entfaltung der menschlichen Natur hin zur Vollkommenheit noch zur Grundlage seiner ethischen Konzeption gemacht hatte. Die Natur des Menschen wurde von Wolff als Maßstab für sein Handeln angesehen, sie besitzt normative Qualität und kann dadurch zum materialen Grund der ethischen Reflexion werden. Der neue Ansatz Kants zeigte sich in der ebenfalls 1762 verfassten »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral«, in der er seine moraltheoretischen Überlegungen nur mehr auf den »formalen Grund aller Verbindlichkeit«¹¹ stützte. Hier wird ein Bruch in zweifacher Hinsicht deutlich. Zum einen verabschiedet Kant sich von der normativen Signifikanz eines material spezifizierten Naturbegriffs, um weiterhin nur noch ein formales Prinzip als Quelle moralischer Verbindlichkeit anzuerkennen. Zum anderen werden moralische Normen nicht mehr im Willen Gottes verankert. Sie finden ihre Begründung nur noch im Wollen des Menschen.

Hooker vollzog diesen Bruch schon viel früher, auch wenn er terminologisch vielfach noch im Rahmen der Tradition operierte. Die Orientierung an der scholastischen Weltsicht, wie sie vor allem durch Thomas von Aquin repräsentiert wurde, sollte – gegen die Puritaner – demonstrieren, dass die menschliche Vernunft sich der Offenbarung gegenüber nicht rein rezeptiv, sondern schöpferisch verhält. Sie ist kein Ableseorgan, sondern – wenigstens im Rahmen geschöpflicher Eigenständigkeit – Quelle handlungsleitender Normen. Dieser Gedanke ist für Hooker entscheidend, wenn es darum geht, den Willen Gottes in den täglichen Belangen der Gesellschaft umzusetzen; er markiert einen Freiraum situationsspezifischen Handelns, der durch die Vernunft gestaltet werden kann und muss. Die Anlehnung an Thomas von Aquin kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass Richard Hooker den Begriff der Natur neu bestimmt, auch wenn seine Aussagen hier wenig systematisch

9 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, III 1.

10 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, XI 2.

11 Immanuel Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Band II der Akademieausgabe, Berlin/New York 1969, 299.

sind. Sie lassen aber erkennen, dass die Natur zunehmend ihrer normativen Signifikanz beraubt wird. Gewiss, die Dinge behalten ihre »inclinatio«, ihre Hinordnung auf ein natürliches Ziel, in dem sie ihre Vollendung finden.¹² Die Natur ist aber nicht länger Quelle handlungsleitender Normen. Vom Gesetz der Natur wird deshalb das Gesetz der Vernunft abgehoben.¹³ Der Mensch ist sich kraft seiner Vernunft normativ selbst aufgegeben. Die Nähe zur scholastischen Tradition gibt Hooker die Gelegenheit, sich gegen die puritanische Depotenzierung der menschlichen Vernunft zu wenden. Aber auch die katholische Position wird kritisiert. Denn sie verleitet in den Augen Richard Hookers dazu, das freie Gewissen politischem Zwang auszusetzen. Wer politische Probleme mit den Mitteln der Religion zu lösen versucht, versagt ebenso wie derjenige, der religiöse Differenzen mit politischen Mitteln zu überwinden trachtet. Beide Male werden unauflösbare Überzeugungskonflikte produziert, zum Nachteil für das Gemeinwohl.

4. Die Auseinandersetzung mit den Puritanern

Dieses für Hooker zweifellos bedrängende Problem der politisch-religiösen Grenzüberschreitung wird am Beispiel der Puritaner diskutiert.¹⁴ Eine theokratische Gesellschaftsgestaltung nach puritanischem Muster sah vor, auch die »common affairs«, die täglichen Dinge also, der Bibel folgend zu regeln. Die Ordnung der Gesellschaft sollte aus der Schrift abgeleitet werden. Die dichotomische Weltansicht der Puritaner, die auf der Zwei-Reiche-Lehre Luthers wie Calvins aufbaut, wird von Richard Hooker eigenwillig modifiziert. Er unterscheidet streng zwischen dem Raum der jenseitigen und unsichtbaren Gnade und dem Raum diesseitigen und sichtbaren Handelns. *Natur* und *Übernatur* wirken nicht direkt aufeinander ein. Diese bereits bei Thomas von Aquin vorbereitete Trennung von Natur und *Übernatur*, wie sie in der Spätscholastik beispielsweise durch Sylvester von Ferrara formuliert worden

12 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, III 4: »Whereas therefore things natural which are not in the number of voluntary agents, (for of such only we now speak, and of no other,) do so necessarily observe their certain laws, that as long as they keep those forms which give them their being, they cannot possibly be apt or inclinable to do otherwise than they do; seeing the kinds of their operations are both constantly and exactly framed according to the several ends for which they serve, they themselves in the meanwhile, though doing that which is fit, yet knowing neither what they do, nor why: it followeth that all which they do in this sort proceedeth originally from some such agent, as knoweth, appointeth, holdeth up, and even actually frameth the same.«

13 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, VIII 9: »Law rational therefore, which men commonly use to call the Law of Nature, meaning thereby the Law which human Nature knoweth itself in reason universally bound unto, which also for that cause may be termed most fitly the Law of Reason; this Law, I say, comprehendeth all those things which men by the light of their natural understanding evidently know, or at leastwise may know, to be beseeching or unbeseeching, virtuous or vicious, good or evil for them to do.«

14 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 2. Buch, I 1.

war¹⁵ und später durch die Formel der »natura pura« als heuristisches Instrument in der Frage, wie soziale Ordnung möglich sei, in neuzeitliche Gesellschaftstheorien eingehen sollte, kann nun gegen die Puritaner gerichtet werden: Das Gesetz der Offenbarung ist nicht geeignet, gesellschaftliche Fragen zu regeln oder Interaktionsprobleme zu lösen, es kann nicht in Institutionen hinein übersetzt werden.

Von der »invisible church«, die dem Reich der Gnade angehört, unterscheidet Hooker deshalb die »visible church«, die ebenso durch Regeln organisiert werden muss, wie das für das Gemeinwesen der Fall ist. Geistliches und weltliches Gesetz unterscheiden sich, so stellt Hooker fest, nicht der Substanz nach. Die sichtbare Kirche ist, wie der Staat auch, Teil der Gesellschaft. Ein und dieselbe Person kann Mitglied der Kirche und Mitglied des Gemeinwesens sein.¹⁶ Es gibt nur eine gesellschaftliche Ordnung. Diese Ordnung wird durch Normen hergestellt, die der Vernunft entspringen. Das schließt natürlich nicht aus, dass Kirche und Gemeinwesen für unterschiedliche Lebensbereiche unterschiedliche Normen hervorbringen. Gemeinsam ist ihnen aber, dass sie über Normen disponieren und sich deshalb mit der Frage auseinandersetzen müssen, welche Normen für das Zusammenleben der Menschen die richtigen sind. Zwischen Kirche und Gemeinwesen besteht also keine substantielle Diskontinuität, die Unterscheidung ist akzidenteller Art. Religion und Politik, so könnte man auch sagen, erweisen sich in dieser frühmodernen Konzeption als autonome Teilbereiche sozialer Ordnung. Zunächst scheint dieses Verhältnis asymmetrisch zu sein, denn die Religion hat sich in ihren gesellschaftlichen Operationen den Regeln der Politik zu beugen. Aber doch auch nur, insofern sie politisch agiert und als »visible church« in Erscheinung tritt. In ihrem geistlichen Leben wird ihre Autonomie respektiert, so dass die »invisible church« als spirituelle Quelle des Sozialen betrachtet wird und Religion wie Politik als einander prinzipiell gleichgeordnete Systeme des Sozialen behandelt werden können. Die dadurch ermöglichte Distanz, ja Kluft zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, die auch als Kluft zwischen der »lex aeterna« und der »lex positiva« interpretiert werden kann, wendet sich freilich, wie bereits angedeutet, nicht nur gegen die puritanische Haltung, die Bibel sei für die Lösung gesellschaftlicher Probleme ausreichend, ein Standpunkt, der –

15 Denn im späten Mittelalter hatte sich der Begriff der Natur schließlich so weit verändert, dass von einer allen Seienden innewohnenden Zielgerichtetheit oder Zielbestimmtheit nicht mehr die Rede sein konnte. Die Dinge überschreitet sich, so sagte man nun, nicht mehr von selbst auf ein bestimmtes, ihnen eingestiftetes Ziel hin, das in seiner je konkreten Bestimmtheit dann nochmals auf ein letztes Ziel hin dynamisiert und finalisiert ist. Die Natur ist nur noch Natur, sie ruht in sich selbst. Diese Konzeption wurde schon durch die christliche Interpretation der aristotelischen Teleologie, vor allem durch Thomas von Aquin, vorbereitet, der zwischen »natura« und »gratia« so unterscheidet, dass der Mensch zwar von Natur aus auf die Erlangung der »beatitudo« ausgerichtet ist, diese freilich von sich aus nicht erreichen kann. Dazu bedarf es der Gnade Gottes. Die Teleologie wandert also aus der Welt hinaus, und der Geist, der den Dingen ihre Richtung und ihre Bestimmung gibt, ist einzig und allein Gott. Vgl. Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, München/Zürich 1987, S. 30 f. Spaemann kommt zu der These, dass die Differenzierung von Natürlichem und Übernatürlichem den modernen Naturalismus vorbereitet habe.

16 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 3. Buch, I 8 f.

so Hooker – Menschen dazu verleiten könnte, anderen Menschen zu diktieren, wie sie politisch entscheiden sollen, sondern auch gegen die scholastische Ansicht, die Bibel sei in Fragen des Glaubens unzureichend, ein Standpunkt, der Menschen dazu verleiten könnte, anderen Menschen zu diktieren, was sie glauben sollen. Beide Formen stellen für ihn eine unzulässige Vermengung von Religion und Politik dar. Wo die calvinistischen Puritaner von der Religion her in Richtung Politik argumentieren, tut dies der Katholizismus von der Politik her in Richtung Religion.¹⁷

Gegen beide Positionen vertritt Hooker die Meinung, dass der Mensch in religiösen wie in politischen Fragen selbständig und eigenverantwortlich entscheiden kann und dass beide Sphären klar getrennt werden müssen. Jeder Mensch kann für sich Gewissensfreiheit in Anspruch nehmen und hat im Gegenzug die abweichenden Überzeugungen anderer Menschen zu respektieren. Auch in dieser Frage waren die Niederlande vorbildhaft für Hooker. Denn Wilhelm von Oranien hatte dort seine ordnungspolitische Vorstellung gleichberechtigter Religionsausübung gegen calvinistische Skepsis durchsetzen können, selbst wenn diese Leistung von Rückschlüssen bedroht worden war. Ging es ja nicht nur darum, den bestehenden Gedanken der Religionsfreiheit aufzunehmen, sondern ihn als einklagbares Recht zu gestalten. Ergänzt worden war diese Position durch die ebenfalls staatlich garantierte Versammlungs- und Meinungsfreiheit.¹⁸ Diese Positionierung von Hookers politischer Theorie zwischen scholastischer Denktradition und puritanisch Glaubensüberzeugung ist nicht leicht zu dechiffrieren und kann auf der Grundlage seiner »Laws of Ecclesiastical Polity« terminologisch nicht widerspruchsfrei systematisiert werden. Zu sehr ist Hookers Theorie noch Neuland, und zu sehr ist sie an den Versuch, den gesellschaftlichen Status quo Englands zu verteidigen, gebunden. Daraus ergeben sich zahlreiche begriffliche wie gedankliche Inkonsistenzen. Sein Verdienst bleibt es aber, konkrete gesellschaftliche Entwicklungen, vor allem die in den Niederlanden beobachtete Entstehung der modernen Demokratie, einer theoretischen Lösung zuzuführen. Die zur Verteidigung der anglikanischen Kirche und des politischen Status quo unternommene Kritik der Puritaner wie auch des Katholizismus mischt sich deshalb mit der grundsätzlichen Frage nach den normativen Voraussetzungen des modernen Rechtsstaates. Die Frage, die sich für ihn aus der Auseinandersetzung mit der scholastischen wie der puritanischen Position ergibt, lautet: was kann als Recht angesehen werden und woher bezieht dieses Recht seine Verbindlichkeit? Worüber kann das Recht beschließen und wo liegen die Grenzen rechtmäßiger Beschlussfassung?

17 Natürlich kann man einwenden, die Idee eines säkularen Staates werde durch Hookers Verteidigung des Anglikanismus sofort untergraben. Vgl. dazu Eric Voegelin, *History of Political Ideas, V: Religion and the Rise of Modernity*, Columbia 1998, S. 80-88. Hooker würde dem vermutlich entgegenhalten, der Staat bemächte sich nur der sichtbaren, d.h. der politisch agierenden Kirche, und zwar nur mit politischen Mitteln, und er respektiere auf diese Weise die Autonomie der Religion, eben der unsichtbaren Kirche.

18 Ausführlicher und differenzierter hier Wolfgang Fikentscher, *Der Gegensatz von Grundwerten und »täglichen Dingen« bei der Entstehung der modernen Demokratie*, Hannover 1978, v.a. S. 9-14.

4. »*Things accessory*« und »*things necessary*«

Hooker bezeichnet als Recht (law) jede Art von Regel, durch die Handlungen eingeschränkt werden. Dies gilt für die Handlungen Gottes ebenso wie für die Handlungen des Menschen. Während die Reflexion und Problematisierung der Selbstbindung Gottes einem neuen Problembewusstsein innerhalb der Theologie entsprach und Hooker hier die traditionelle, nicht die nominalistische Auffassung vertrat, also der Meinung war, Gott sei in seinem Handeln an sein ewiges Gesetz gebunden, er lege sich auf eine erkennbare Rationalität fest, war die Reflexion der Selbsteinschränkung des Menschen durch die Disposition über Normen, denen er sich unterwirft, ein spezifisch moderner philosophischer Gedanke. Regeln treten in unserer Gesellschaft in der Form von Gesetzen auf. Gesetze erweisen sich deshalb als einschränkende Rahmenbedingungen für menschliches Handeln.¹⁹ Natürlich hatte man in der englischen Parlamentstradition schon oft abgestimmt. Die Frage, warum und auf welchen Gebieten mehrheitliche Abstimmungen rechtstheoretisch legitim und notwendig sind, brachte Richard Hooker aber wohl zum ersten Mal in einen systematischen Rahmen.

Hooker bearbeitet die Frage nach der Disposition über Normen durch die Unterscheidung von »*things accessory*« und »*things necessary*«. Im ersten Bereich, den er auch den Bereich der »daily things« oder »things indifferent« bezeichnet, gilt nur das als Recht, worauf sich die Mehrheit der Menschen einigt. Der Disposition über die »täglichen Dinge« stehen die Grundwahrheiten gegenüber, die menschlicher Beschlussfassung entzogen sind. Sie sind nicht majorisierbar. Weder der König noch die Kirche noch das Parlament können darüber verfügen. Welche Rechte aber sind sinnvollerweise unverfügbar? Jene Rechte, die sicherstellen, dass sich auch in majorisierten Fragen Minderheiten zu Wort melden können, so dass künftig andere Mehrheitsverhältnisse möglich sind. Die Mehrheitsregel funktioniert nur, wenn ein Minderheitsrecht existiert, das sicherstellt, dass jedermann seine Meinung zu Gehör bringen kann. Diese Grundrechte sind auch unter der Bezeichnung Menschenrechte in unser Demokratieverständnis eingegangen. Bei Hooker richtet sich der Fokus dieser unaufkündbaren Grundrechte auf das Recht zur freien Religionsausübung und auf das Recht zur freien Meinungsäußerung. Richtig sind also jene Normen, auf die die Mehrheit sich einigt. Die mehrheitsfesten Normen aber institutionalisieren die Diskussion darüber, welche Normen richtig sind. Sie stellen sicher, dass diese Frage immer neu gestellt und immer neu beantwortet werden kann. Dieser Bereich der Grundwahrheiten entzieht sich der Disposition des kirchlichen wie auch des weltlichen Gesetzgebers. Die Unterscheidung zwischen einer Konsensebene, die über Normen disponiert, und einer Wertebene, die dem einzelnen unaufkündbare Rechte zusichert und nicht Gegenstand von Mehrheitsentscheidungen werden kann, gehört bis heute zum Kern modernen Demokratieverständnisses.²⁰

19 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, III 1: »They who thus are accustomed to speak apply the name of Law unto that only rule of working which superior authority imposeth; whereas we somewhat more enlarging the sense thereof term any kind of rule or canon, whereby actions are framed.«

20 Vgl. Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, aaO. (FN 6), S. 567-593.

Grundlegend für Hookers Verständnis der modernen Gesellschaft sind Prinzipien oder Regeln, die menschliches Handeln einschränken. Diese Regeln beruhen auf Vereinbarungen, das heißt, sie sind allgemein anerkannt. Die Zustimmung der diesen Regeln später Unterworfenen ist denn auch die erste und wichtigste Voraussetzung für ihre Befolgung. Regeln, denen die Bürger zustimmen, werden mit großer Wahrscheinlichkeit auch eingehalten werden. Dabei wird die Regeleinhaltung der übrigen Akteure gleichsam erkaufte durch die eigene Regeleinhaltung. Es findet ein Tauschprozess statt, in dem der Konsens das entscheidende Kriterium für die Normativität des politischen Systems bildet. Dieses Konsenskriterium wird nun aber, und das ist für die moderne Gesellschaft von ausschlaggebender Bedeutung, nicht auf die Handlungsergebnisse, sondern auf die Handlungsregeln bezogen. In dieser zweistufigen Konzeption, der Unterscheidung von Handlungsregeln einerseits und Handlungsergebnissen andererseits, bewegt sich die von Hooker angestoßene moderne Konzeption von Normativität. Individuelle Zwecksetzungen werden nicht länger über gemeinsame Zielvereinbarungen, sondern über gemeinsame Regelvereinbarungen normativ abgearbeitet und koordiniert. Es gibt, so formulieren beispielsweise Geoffrey Brennan und James M. Buchanan, in der modernen Gesellschaft gemeinsame Regelinteressen trotz divergierender Zielinteressen.²¹

Die am Prozess der Regeletablierung Beteiligten werden, sofern sie von diesen Regeln in Zukunft auch betroffen sind, den damit verbundenen Einschränkungen ihrer Handlungsfreiheit nur zustimmen, wenn sie sich davon eine Verbesserung ihres Zustandes erhoffen. Regeln stellen Verhaltenssicherheit her. Interaktionen können nur auf diese Weise stabilisiert werden. Ohne Regelgerüst wären Interaktionen höchst unwahrscheinlich. Als Beispiel führt Hooker an, dass das Gesetz der Vernunft dazu dient, den Frieden zu sichern. Der Friede ergibt sich nicht aus dem freien Spiel der Kräfte. Die Natur des Menschen besitzt aber keine normative Signifikanz mehr, die Gesellschaft ist sich normativ, regelsetzend selbst aufgegeben.²² Die

21 Vgl. Geoffrey Brennan/James M. Buchanan, *Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle Politische Ökonomie*, Tübingen, 1993.

22 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, X 4: »To take away all such mutual grievances, injuries, and wrongs, there was no way but only by growing unto composition and agreement amongst themselves, by ordaining some kind of government public, and by yielding themselves subject thereunto; that unto whom they granted authority to rule and govern, by them the peace, tranquility, and happy estate of the rest might be procured. Men always knew that when force and injury was offered they might be defenders of themselves; they knew that howsoever men may seek their own commodity, yet if this were done with injury unto others it was not to be suffered, but by all men and by all good means to be withstood; finally they knew that no man might in reason take upon him to determine his own right, and according to his own determination proceed in maintenance thereof, inasmuch as every man is towards himself and them whom he greatly affecteth partial; and therefore that strifes and troubles would be endless, except the gave their common consent all to be ordered by some whom they should agree upon: without which consent there were no reason that one man should take upon him to be lord or judge over another; because, although there be according to the opinion of some very great and judicious men a kind of natural right in the noble, wise, and virtuous, to govern them which are of servile disposition; nevertheless for manifestation of this their right, and men's more peaceable contentment on both sides, the assent of them who are to be governed seemeth necessary.«

Natur des Menschen ist die eines ungeselligen Begierdewesens, dessen Vernunft in der Fähigkeit besteht, sich den Bedingungen seiner Erhaltung unterzuordnen. Obwohl das »ius naturale« bei Hooker noch nicht als das Recht des Individuums auf Selbsterhaltung interpretiert wird, und obwohl der Begriff des »state of nature« bei ihm noch nicht auftaucht, wird die Hypothese eines Zustands ohne Regeln von ihm doch schon diskutiert.²³ Friede kommt nur durch Regeln zustande. Wo aber der Friede durch Regeln gesichert wird, können sich weitere Formen von Kooperation bilden. Die durch die Etablierung von Handlungsregeln bewirkte Einschränkung individueller Handlungsfreiheit wird deshalb um der Erweiterung künftiger Interaktionschancen in Kauf genommen. Freilich – und dies kann als Folgeproblem formuliert werden – diesen Regeln müssen nicht nur alle zustimmen, alle müssen sich an sie halten. Werden die vereinbarten Regeln nicht eingehalten, erodieren sie. Wo aber die Befolgung einer Regel gar nicht erst erwartet werden kann, erscheint es auch nicht sinnvoll, diese Regel überhaupt zu etablieren. Es bedarf also der Anreize für die Befolgung der Regeln sowie einer Instanz, welche die vereinbarten Regeln mit der Androhung bzw. Ausübung von Sanktionen auch durchsetzt. Im Hintergrund dieser Argumentation steht natürlich immer die Gefahr des Unfriedens. Das heißt, hinter dem zu erstrebenden Wert steht als heuristische Folie der befürchtete Unwert. Hier zeigt sich eine negative Anthropologie, die aber, wie dann beispielsweise bei Hobbes auch, methodischer, nicht weltanschaulicher Natur ist: Man rechnet damit, dass ohne Recht und Ordnung kein Friede möglich ist. Deshalb müssen nicht nur Regeln, sondern auch Sanktionen für den Fall der Regelabweichung vereinbart werden.²⁴

Hooker bezeichnet – obwohl er sich terminologisch zwischen scholastischem Erkenntnisideal und modernem Erkenntniszweifel bewegt – eine im allgemeinen Diskurs gefundene Regel nicht mehr als *Gesetz der Natur*, sondern als *Gesetz der Vernunft*, was sehr schön den Gestaltwandel im Verständnis gesellschaftlicher Normativität charakterisiert.²⁵ Einerseits rückt Hooker damit sein Konzept von Gesellschaft noch nahe an die thomanische Tradition der »lex naturalis« bzw. der »inclinatio naturalis«, also an die Perfektionskonzepte menschlicher Natur, aber so, dass mit Negativität nun systematisch gerechnet und die Frage nach Strategien der Negation dieser Negativität explizit gestellt wird. Die Natur lehrt den Menschen die Gesetze des Zusammenlebens, die Gesetze der Natur werden nun aber als Gesetze der Vernunft erkannt. Der Mensch sucht von Natur aus Gemeinschaft mit anderen.²⁶ Eine Gesellschaft kann aber nicht ohne Staat (government) bestehen, der Staat wiederum kann ohne Gesetz nicht sein. Nur so werden Recht und Ordnung

23 Vgl. Voegelin, *History of Political Ideas*, V: Religion and the Rise of Modernity, aaO. (FN 17), S. 101.

24 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, X 6.

25 Vgl. David Little, *Religion, Order, and Law. A Study in Pre-Revolutionary England*, New York 1969, S. 159; Gottfried Michaelis, *Richard Hooker als politischer Denker. Ein Beitrag zur Geschichte der naturrechtlichen Staatstheorien in England im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 1933, S. 36 f.

geschaffen. Indem die menschliche Vernunft diese Rahmenbedingungen herstellt, trägt sie der menschlichen Natur Rechnung.²⁷

Zur *sozialen* Dimension des Konsenses tritt dann auch die *zeitliche* Dimension. Regeln müssen im Lauf der Zeit verändert und damit veränderten Bedingungen angepasst werden. Regeln weisen auf Handlungsverläufe, auf Interaktionen nicht nur im sozialen, sondern auch im zeitlichen Sinn hin, sie überbrücken Zeitdifferenzen und setzen Vergangenheit und Gegenwart in Relation. Sie stellen Erwartungssicherheit her, ermöglichen also Investitionen in die Zukunft. Umgekehrt gilt die Logik: wird eine bestehende Regel reformiert, wird also die Differenz von Vergangenheit und Gegenwart eigens markiert, muss ein gewichtiger Grund dafür vorliegen, die von der Reform einer Regel Betroffenen müssen besser gestellt werden.²⁸ Regeln erwecken, solange sie nicht verändert werden, als zeitliche Kontinuitäten den Eindruck, dass die Zeit selbst als Kontinuum gedacht wird. Hooker unterscheidet in den entsprechenden Passagen denn auch nicht zwischen Entscheidungen in der Vergangenheit und in der Gegenwart. »Past consent is present consent.«²⁹ Deshalb be-

- 26 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, X 1: »This was the cause of men's uniting themselves at the first in politic Societies, which societies could not be without Government, nor Government without a distinct kind of Law from that which hath been already declared. Two foundations there are which bear up public societies; the one, a natural inclination, whereby all men desire sociable life and fellowship; the other, an order expressly or secretly agreed upon touching the manner of their union in living together.« Hooker schwankt argumentativ zwischen der traditionellen Position einer natürlichen Inklinatoin zur Bildung einer Gemeinschaft und der modernen Position der vertraglichen Konstitution der Gesellschaft. Der Naturbegriff wurde bei Hobbes endgültig auf Sachverhalte außerhalb der Gesellschaft reduziert, Pufendorf sah in der Natur des Menschen noch eine Inklinatoin zum Vertragsschluss.
- 27 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 1. Buch, VIII 9, über die Gesetze des Zusammenlebens: »And the Law of Reason or human Nature is that which men by discourse of natural Reason have rightly found out themselves to be all for ever bound unto in their actions.«
- 28 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 4. Buch, XIV 1: »But true withal it is, that alteration though it be from worse to better hath in it inconveniences, and those weighty; unless it be in such laws as have been made upon special occasions, which occasions ceasing, laws of that kind do abrogate themselves. But when we abrogate a law as being ill made, the whole cause for which it was made still remaining, do we not herein revoke our very own deed, and upbraid ourselves with folly, yea, all that were makers of it with oversight and with error? Further, if it be a law which the custom and continual practice of many ages or years hath confirmed in the minds of men, to alter it must needs be troublesome and scandalous. It amazeth them, it causeth them to stand in doubt whether any thing be in itself by nature either good or evil, and not all things rather such as men at this or that time agree to account of them, when they behold even those things disproved, disannulled, rejected, which use had made in a manner natural. What have we to induce men unto the willing obedience and observation of laws, but the weight of so many men's judgment as have with deliberate advice assented therunto; the weight of that long experience, which the world hath had thereof with consent and good liking? So that to change any such law must needs with the common sort impair and weaken the force of those grounds, whereby all laws made effectual.«
- 29 Little, *Religion, Order, and Law. A Study in Pre-Revolutionary England*, aaO. (FN 25), S. 161.

darf jede Veränderung, jeder Eingriff in die künstlich erzeugte oder konventionell eingewöhnte Kontinuität der Entscheidung. Für jede Veränderung einer bestehenden Regel müssen Gründe angeführt werden. Jede Regeländerung ist Diskontinuierung sozialer Zeit und bedarf der Rechtfertigung. Soziale und zeitliche Konsistenz sind auf diese Weise aneinander gebunden.

Der universelle Konsens, der Gesetze hervorbringt und sie legitimiert, bringt deswegen das Gesetz der Vernunft zum Ausdruck, das nun, könnte man sagen, das Gesetz der Natur im alten Sinn ablöst. Die Einheit eines Konsenses in sozialer wie in zeitlicher Hinsicht ist die stillschweigende Voraussetzung, die den Regeln des Zusammenlebens zugrunde liegen: »the action of the present is the action of the past.«³⁰ Erst Irritationen, die auf vorhandene Interaktionsprobleme hinweisen, unterbrechen normative Routinen und geben Anlass dafür, über bestehende Regeln nachzudenken und sie gegebenenfalls zu reformieren.

5. Gesellschaft und Gewissen

Die methodische Unterscheidung von disponiblen Alltagswerten und indisponiblen Grundwerten wird auf der Seite der Grundwerte weiter verfeinert durch die Unterscheidung von *Intuition* und *Institution*. So vollzieht sich bei Hooker ein bedeutsamer und folgenreicher Wandel, der die Bedeutung eines weiteren traditionellen Begriffs der Moraltheorie umformt. Die Gewissensfreiheit wird nun nicht mehr primär als psychologisches bzw. kosmologisches, philosophische oder theologische Reflexion engagierendes, sondern als politisches Problem gesehen. Sie muss institutionell garantiert werden können. Hier kommt der Gedanke des Herrschaftsvertrags ins Spiel. Politische Macht findet ihre Legitimation in der Zustimmung der Bürger; umgekehrt wird die Meinungsfreiheit nun als gegen die Obrigkeit durchsetzbares Recht aufgefasst. Der Herrscher wird hier als Agent verstanden, der Bürger als Prinzipal.

Hooker verarbeitet diesen Gedanken in seiner Lehre von der »*eleutherischen Extrapolation*«.³¹ Er entwickelt eine Theorie über die Herkunft des Rechts und die Kontrolle staatlicher Macht. Hier billigt der Mensch – und das ist ein Umbruch, der in seiner Bedeutung nicht hoch genug angesetzt werden kann – die Beurteilung seines Handelns einer externen Instanz, nicht nur dem *forum internum*, dem Gewissen, zu. Das sichert seine eigene Freiheit und zugleich die Freiheit der anderen. Anders als noch etwa bei Peter Abaelard oder Thomas von Aquin ist hier nicht nur Selbstbeobachtung, sondern das Beobachten des eigenen Beobachtens, also Selbstbeobachtung zweiter Ordnung verlangt. Die Fähigkeit der Menschen, Recht zu setzen, wird also aus ihrer Gewissensfreiheit entwickelt. Die Gewissensfreiheit aber wird nun nicht mehr als anthropologisches und theologisches, sondern als politi-

30 Little, Religion, Order, and Law. A Study in Pre-Revolutionary England, aaO. (FN 25), S. 163.

31 Vgl. Fikentscher, Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung, IV, aaO. (FN 6) S. 567-593.

sches Problem gesehen: Sie muss staatlich garantiert werden können. Dazu sind Institutionen nötig. Politische Macht findet ihre Legitimation in der Meinungsfreiheit, die nun als gegen die Obrigkeit durchsetzbares Recht aufgefasst wird. Rechtliche Regel und bürgerliche Souveränität werden dadurch eng aneinander gebunden. Das Gewissen wird, politisch geschützt, privatisiert und individualisiert, unter den gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen aber gerade so in seiner öffentlichen Wirksamkeit gesteigert. Das Gewissen wird als Ressource der Freiheit durch Regeln geschützt, es kann aber selbst in den Regelsetzungsprozess eingreifen. Zwar gehört das Gewissen dem Bereich der Gnade an, es kann deshalb nicht unmittelbar konstitutiv für die soziale Ordnung sein.³² Denn die Ordnung des Zusammenlebens kommt durch vereinbarte Regeln zustande. Diese Regeln können die Ordnung der Gnade nicht ersetzen, so wie das geistliche Leben keine soziale Ordnung mehr hervor bringen kann. Es ist aber denkbar und sinnvoll, dass die vom Menschen etablierten Regeln des Zusammenlebens das Gewissen als Ressource für das soziale Leben schützen. Die Erlösung des Menschen löst kein soziales Problem, so schreibt Hooker in aller Deutlichkeit.³³ Aber die Extraposition des Gewissens sichert die Freiheit des Individuums und zugleich die Freiheit des Interaktionspartners.

Nach Richard Hooker kann jeder Gläubige irgendeines Bekenntnisses im Bereich der »daily things« politisch mit bestimmen. Insofern bleibt hier auch die sittliche Grundhaltung der Epikie gültig, nunmehr aufgenommen und weitergeführt im politischen Begriff der *Gewissensfreiheit*, vom Recht selbst wesentlich vorausgesetzt, ja sie wird als *Grundrecht* der Gewissensfreiheit zu seinem ausdrücklichen Inhalt gemacht, einzig begrenzt durch die sich aus ihr selbst ergebende Forderung nach Gegenseitigkeit: die Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass die Fähigkeit der Menschen, an der Rechtsetzung teilzunehmen, aus seiner Gewissensfreiheit, also dem Primat der gegenseitigen Achtung, entwickelt wird.³⁴ Denn Hooker war klar, dass eine legitimationslose Souveränität keine Lösung bedeuten konnte, um die Religionskriege zu beenden.

In der normativen Semantik Hookers erhält das Gewissen deshalb einen neuen Ort. Das Gewissen war in einer langen Tradition als naturale Disposition des Menschen gedeutet, das heißt in einen normativen Begriff von Natur eingebettet worden. Mit der Wende zur Neuzeit wird menschliche Freiheit nicht mehr von der Natur abgeleitet, sie setzt sich selbst, sie wird autonom, wie Kant dann formuliert. Menschliche Freiheit erscheint nicht mehr als Derivat einer in sich bedeutungsvollen Natur, sie wird in sich selbst begründet. Zunehmend wird also die Selbststeuerung des Subjekts erkannt und anerkannt, zunächst nur indem die Faktizität, später auch indem die Normativität des Gewissens subjektiviert wird. Schließlich erhält es eine wert- und regelschöpfende Funktion. Methodisch wird man deshalb einen Vorrang der Regel vor dem Gewissen formulieren. Das Gewissen wird als produktiv er-

32 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 3. Buch, XI 9 f.

33 Vgl. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, aaO. (FN 7), 4. Buch, IV 3.

34 Vgl. hierzu Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, IV, aaO. (FN 6), S. 583.

kannt und anerkannt, der kontrollierte Regelbruch, der zur Verbesserung wiederum der Regeln führt, wird institutionell ermöglicht. Das Gewissen erhält einen Stellenwert produktiver Differenz: es muss durch Regeln geschützt werden und wird zur Quelle neuer und besserer Regeln. Abweichungen, Differenzen werden jetzt nicht mehr nur toleriert, sondern sogar forciert, indem ein Recht auf Gewissensfreiheit eingeräumt wird.

6. Normen und Werte

Der demokratische Rechtsstaat schafft die normativen Voraussetzungen, auf denen er ruht, selbst, so könnte eine Grundaussage der politischen Philosophie Hookers zusammengefasst werden. Normen gründen in Mehrheitsentscheidungen und damit auf den Interessen der Regelsetzer. Da sich diese Interessen laufend wandeln, besteht ein Interesse daran, bestehende Regeln ständig auf den Prüfstand zu stellen und gegebenenfalls zu reformieren. Weil jeder Mitbürger potentieller Kooperationspartner und in diesem Sinn auch potentielle Quelle neuer und besserer Normen ist, ist seine Meinung zu respektieren und zu schützen, auch wenn er im politischen Prozess aktuell einer Minderheit angehört. Besonders bemerkenswert an der Konzeption Hookers ist deshalb die methodische Aufspaltung einerseits in Werte, über die man spricht und beschließt, wenn man Normen etabliert, und andererseits in den Wert, über Normen zu sprechen und zu beschließen. Werte sagen, warum Normen verbindlich sind, warum wir Normen etablieren: um Interaktionsmöglichkeiten zu erweitern und Kooperationschancen zu realisieren. Der Wert aber, über Werte zu disponieren, wird – und das macht Hookers Position für seine Zeit durchaus revolutionär – nun als einlagbares Recht verbrieft und auf diese Weise institutionalisiert.

Ganz klar wandelt Hooker durch diese Theorie die Zwei-Reiche-Lehre Luthers bzw. Calvins in eine Zwei-Ebenen- oder Zwei-Werte-Lehre um.³⁵ Das Mehrheitsprinzip wird bei ihm reduziert auf einen bestimmten Aufgabenkreis, nämlich auf die Disposition über Dinge des täglichen Lebens. Darüber hinaus gibt es unantastbare Werte, die mehrheitsfest sind. Anders formuliert: Es gibt erstens den Wert, sich in Alltagsdingen an Normen orientieren zu können, und zweitens den Wert in Form des unaufkündbaren Rechts, dass der andere seinerseits seine Position vertritt und bei seiner Meinung bleibt. Die Diskussion über Normen, der Zweifel an Normen wurde auf diese Weise institutionalisiert. Der moderne Rechtsstaat sorgt in diesem Sinn normativ für sich selbst, er ist operational autonom.

7. Profane Gesellschaft?

Man kann – mit allen bisher formulierten Einschränkungen und Unterscheidungen, mit allen bei Hooker beobachteten terminologischen und theoriestrategischen Un-

35 Vgl. Fikentscher, »Zwei Wertebenen, nicht zwei Reiche: Gedanken zu einer christlich-säkularen Wertontologie« aaO. (FN 4), hier vor allem S. 141-144.

schärfen – zwar vom Modell eines säkularen Staates, kaum aber vom Modell einer säkularen Gesellschaft sprechen. Zwar verliert die Religion mit der Neuzeit den direkten und direktiven Zugriff auf andere Teilbereiche der Gesellschaft – auf Wirtschaft und Politik, auf Recht, Wissenschaft, Kunst oder Erziehung. Sie wird aber Teil der nun entstehenden Ordnung und somit in ihrem Eigenwert und in ihrer Unersetzbarkeit erst recht anerkannt und gesteigert. Sie kann ihre moralischen Qualitäten autonom unter Beweis stellen, denn es obliegt ihr nicht länger, wirtschaftliche Vorgänge zu steuern, politische Entscheidungen zu treffen, rechtliche Normen zu finden, wissenschaftliche Standards zu formulieren, künstlerische Stile zu beurteilen oder erzieherische Ziele zu definieren. Die moderne Gesellschaft ist nicht absolut profan, denn die Religion ist Teil der Gesellschaft, freilich so, dass die Rationalität der übrigen Teilsysteme dadurch nicht verletzt wird. Umgekehrt gibt es viele Hinweise dafür, dass Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung, Kunst, Wissenschaft und Familie Regelsysteme bilden, in die Wertvorstellungen implementiert sind – vielleicht profanierte Bestände einst religiös geformter »faits sociaux«, ganz sicher aber Bestände von moralisch-normativer Signifikanz, wie Hooker am Beispiel autonomer Politik deutlich macht.

Der Frage, wie viel Autonomie Hooker der Religion, konkreter: der sichtbaren Kirche zugesteht, damit sich die Spiritualität der unsichtbaren Kirche entfalten kann, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Sie wird auch von Hooker nicht gelöst. Sein Grundanliegen ist philosophischer Natur, es geht ihm um die Herstellung von Kollektivitäten durch politische Prozesse mehrheitlicher Entscheidungen. Die Bedingungen, unter denen Menschen leben, werden als disponibel angesehen, wichtige Instrumente dafür sind Regeln, und die Einschränkung der Handlungsfreiheit durch Normen wird als Akt freiwilliger Selbstbeschränkung beurteilt und mit der Erweiterung zukünftiger Interaktionschancen begründet. Die Kontexte, in denen sich Individuen bewegen, wechseln in der Moderne so stark, dass eine gesteigerte Flexibilität der Selbstlimitation durch Regelsetzung nötig wird. Zielvorstellungen können nicht mehr verallgemeinert, sie müssen über Regeln koordiniert werden. Normen werden in der Moderne als kontingent erkannt und stehen menschlicher Beschlussfassung zur Disposition, aber die Disponibilität der Normen wird durch die Existenz unaufgebbarer Grundwerte strukturell eingeschränkt. Die Moral wird damit entteleologisiert und in Regelkreisläufen formalisiert. Was gut und was schlecht ist, wird in Regeln des Zusammenlebens zum Ausdruck gebracht. Zugleich wird diese nun in Regeln gegossene moralische Differenz auf sich selbst angewandt: in der demokratietechnisch institutionalisierten Frage nach besseren Regeln. Die Gesellschaft wird nicht länger als natürliche oder von Gott geschaffene Ordnung erlebt, die der Mensch ablesen und in moralisches Handeln umsetzen kann. Gerade auf diese Weise aber bildet die Religion eine unersetzbare heuristische Ressource für die Schaffung besserer Regeln oder auch für den Ausweis moralischer Kontingenzen. Sie kann auf den Unbedingtheitscharakter der Moral auch unter den Bedingungen kollektiver Regelsetzung verweisen und ihre Überzeugungen über den Prozess der Regeletablierung in die Gesellschaft einfließen lassen.

Zusammenfassung

Eine der Grundfragen der modernen Gesellschaftstheorie lautet: Wo finden Handlungsregeln ihre Begründung? Kommen sie durch formale Prozesse politischer Mitbestimmung zustande, ist ihre materiale Geltung also allein abhängig von den prozeduralen Kriterien ihrer Entstehung? Kann deshalb prinzipiell alles beschlossen werden? Oder gibt es inhaltliche Grenzen demokratischer Beschlussfassung? Die Entwicklung einer Gesellschaft, die sich normativ selbst aufgegeben ist, reflektiert vielleicht zum ersten Mal systematisch Richard Hooker (1554-1600) in seinem Werk »Of the Laws of Ecclesiastical Polity«. Normen werden in dieser Konzeption als kontingent erkannt und stehen menschlicher Beschlussfassung zur Disposition, gleichzeitig wird die Disponibilität der Normen durch die Existenz unaufgebbarer Grundwerte strukturell eingeschränkt. Die auf Hooker zurückreichende Unterscheidung zwischen einer Konsensebene, die über Normen disponiert, und einer Wertebene, die dem einzelnen unaufkündbare Rechte zusichert und nicht Gegenstand von Mehrheitsentscheidungen werden kann, gehört bis heute zum Kern modernen Demokratieverständnisses.

Summary

One of the core questions of modern social theory is: What is the basis on which rules of behaviour are built? Do these rules come into being through formal processes of political determination and thus their material existence solely dependent on the procedural criteria governing their formation? Is therefore every decision in a democratic system legitimate? Or are there inherent limits to its decision making power? The development of rational society was placed under systematic scrutiny, perhaps for the first time, by Richard Hooker (1554-1600) in his work »Of the Laws of Ecclesiastical Polity«. Hooker views laws as incidental and inferior to the human decision making process, and yet identifies the imposition of certain restrictions on law formation by specific indispensable values. The difference Hooker establishes between the levels of government in which laws are subject merely to majority decision and those which recognise specific values as giving rise to certain irrevocable rights not subject to the whims of majority decision, is still today a central theme in our understanding of modern democracy.