

Gottes Gnade und Bürgers Recht – Macht und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit

Michael Pauen

1. Einleitung

Childerich, dem letzten Nachfahren Chlodwigs auf dem Thron der Merowinger, war ein wenig beneidenswertes Schicksal beschieden. Nachdem er die Herrschaft jahrelang nur *pro forma* ausgeübt hatte, wurde er schließlich durch Pippin, seinen Hausmeier, zur Abdankung gezwungen. Dieser, *de facto* längst im Besitz der Macht, hatte sich zuvor der Unterstützung des Papstes versichert: Das Amt des Königs, so befand der Nachfolger Petri wunschgemäß, solle ausüben, wer die Macht innehatte, andernfalls drohe eine Störung der göttlichen Ordnung (Faber 1982: 838). Pippin ließ daraufhin Childerich in ein Kloster bringen, vorher beraubte er ihn allerdings noch seines Haarschmucks, des traditionellen Insigniums merowingischer Herrschaft. Anschließend ließ er sich selbst zum König wählen und die Wahl durch kirchliche Salbung legitimieren.

Die Geschichte aus der Frühzeit der Karolinger ist hier deshalb von Interesse, weil sie einige grundsätzliche Aufschlüsse über das Verhältnis von Macht und Herrschaft gibt: Auf der einen Seite steht Childerich als legitimer Herrscher. Er trägt den Namen des Königs und verfügt über die Insignien seines Amtes. Auf der anderen Seite befindet sich der Hausmeier; er ist im Besitz der Macht, doch er nimmt nicht die entsprechende institutionelle Rolle ein. Erst nachdem er seinen Rivalen der Insignien der Herrschaft beraubt und die Legitimation von Kirche und Volk erlangt hat, kann er als der rechtmäßige Herrscher auftreten.

Die Unterschiede zwischen ‘Macht’ und ‘Herrschaft’, die hier sichtbar werden, möchte ich im ersten Teil des folgenden Aufsatzes zum Ausgangspunkt einer Verständigung über beide Begriffe machen. Im zweiten Teil werde ich einen kurzen Überblick über mittelalterliche Versuche der Legitimation von Herrschaft geben, um mich dann im dritten Teil auf die Entwürfe von Machiavelli, Hobbes und Kant zu konzentrieren. Die Wahl der Autoren er-

klärt sich nicht nur aus der überragenden Bedeutung, die diese in der politischen Philosophie der Neuzeit gewonnen haben. Es kommt hinzu, dass sich hier eine charakteristische Verschiebung im Verhältnis von Macht und Herrschaft vollzieht; sie lässt sich besonders klar vor dem Hintergrund mittelalterlicher Vorstellungen beschreiben. Sind dort individuell ausgeübte Macht und institutionell gefestigte Herrschaft nur schwer voneinander zu trennen, so treten beide später erkennbar auseinander: Noch bei Machiavelli wird Herrschaft vornehmlich durch Macht begründet, bei Hobbes, vor allem aber bei Kant, gewinnen dann die Institutionen der Herrschaft zunehmend an Stabilität und damit auch an Unabhängigkeit gegenüber persönlicher Macht. Dies liegt unter anderem daran, dass sich hier auch die *Quelle* der Legitimation ändert: An die Stelle Gottes, auf dessen Gnade sich die mittelalterlichen Herrscher berufen konnten, tritt nun das Individuum, das seine natürlichen Rechte in einem Vertrag dem Staat überlässt und hieraus gewisse Forderungen ableiten kann.

2. Begriffsklärung

Der Versuch, die Bedeutung von 'Macht' und 'Herrschaft' etwas genauer zu bestimmen, kann zunächst ansetzen bei der Etymologie. Während die Bedeutungsdifferenz im alltäglichen Sprachgebrauch heute oft verwischt wird, sind die Unterschiede im älteren Sprachgebrauch noch deutlicher zu erkennen. So führt 'Macht' über das althochdeutsche 'maht' zurück auf das gotische 'magan', das für das körperliche oder seelische 'Können' eines einzelnen steht (Faber 1982: 836). Tatsächlich kann 'Macht' auch dem heutigen Begriffsverständnis zufolge unabhängig von Institutionen, also außerhalb konkreter sozialer Beziehungen ausgeübt werden, etwa bei einem Verbrechen gegen einen Unbekannten oder im Verhältnis zweier ansonsten völlig beziehungsloser Staaten (siehe dazu gegenläufig Arendt 1970). Macht hat überdies im allgemeinen instrumentellen Charakter, wobei die Ziele, um derentwillen sie eingesetzt wird, im Belieben des Machthabers stehen. Genauso unterschiedlich wie die Ziele sind die Mittel der Macht: Sie reichen von der konkreten Anwendung von Gewalt über deren bloße Androhung bis zu dem Verweis auf Vor- und Nachteile unterschiedlichster Art – zu Recht spricht Weber daher vom 'soziologisch amorphen' Charakter des Begriffes (Weber 1976: 28f.). Wichtig ist zudem der komparative oder agonale Charakter von Macht; schon Hobbes hebt hervor, dass sich Macht an der Überlegenheit gegenüber möglichen Konkurrenten bemisst.

Demgegenüber tritt bei 'Herrschaft' der institutionelle gegenüber dem persönlichen Charakter in den Vordergrund; auch hier gibt die Sprachgeschichte interessante Aufschlüsse. Das althochdeutsche Adjektiv 'hêr' bedeutet 'grauhaarig', 'erhaben' oder 'würdig' und wird in substantivierter Form später als Übersetzung zur antiken Rangbezeichnung 'senios' verwendet. Paradigmatisch ist die Herrschaft des Hausherrn über Gesinde und Hof: Eine Institution also, die trotz des klaren Ungleichgewichts Rechte und Pflichten für beide Seiten einschloß (Koselleck 1982).

Tatsächlich ist die Betonung der institutionellen Bindung auch für das heutige Verständnis des Begriffes wichtig. Aus dieser Bindung ergibt sich eine gewisse Stabilität von Herrschaft sowohl hinsichtlich ihrer Inhaber und Adressaten als auch hinsichtlich ihrer Instrumente und Absichten. Anders als bei der Ausübung von Macht ist es daher nicht möglich, willkürlich über die Mittel und Zwecke von Herrschaft zu verfügen; gleichzeitig fehlt hier auch der für die Macht charakteristische agonale Charakter: Von der Herrschaft über ein bestimmtes Gebiet wird man erst dann sprechen, wenn die Konkurrenz anderer Mächte weitgehend ausgeschaltet ist. Der institutionelle Charakter von Herrschaft kann gleichzeitig zu einer gewissen Unabhängigkeit von konkreten Personen führen: Während Macht in der Regel an ihren Inhaber gebunden ist, kann Herrschaft Ämter und Funktionen schaffen, die von unterschiedlichen Personen wahrgenommen werden können. Auch dieser Aspekt schlägt sich sprachgeschichtlich nieder, nämlich in der seit der Aufklärung zu beobachtenden Depersonalisierung des Begriffes. Sie führt dazu, dass von 'Herrschaft' auch dort die Rede sein kann, wo sich kein Herr mehr identifizieren lässt, etwa wenn die 'Herrschaft der Gesetze' oder die 'Herrschaft der Technik' gemeint ist. Zweifellos spielt auch in stark formalisierten Herrschaftsverhältnissen persönliche Macht oft noch eine wichtige Rolle, dennoch mögen die institutionellen und rechtlichen Bindungen dazu führen, dass Macht und Herrschaft weit auseinander treten: In einem Parlament kann auch ein völlig machtloser Hinterbänkler kraft seiner institutionellen Rolle bei einer Kampfabstimmung den Ausschlag geben.

Aus dem institutionellen Charakter von Herrschaft ergibt sich zudem ein gewisses Legitimationsbedürfnis: Während Macht sich wie mechanische Kraft einfach durchsetzt, kann die Wirksamkeit von Herrschaft auch davon abhängen, dass sie sich als legitim, rechtmäßig oder förderlich für das Wohl der Beherrschten auszuweisen versteht. Dies dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass die Dauer von Herrschaftsverhältnissen zwischen Herrscher und Beherrschten ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit entstehen lässt: Der Untertan mag theoretisch unbegrenzt gehorsamspflichtig sein, dennoch muss der Herr mit Aufruhr, Befehlsverweigerung oder zumindest mit einer Minde-

rung der Leistungsfähigkeit rechnen, wenn ein Missbrauch seiner Herrschaft offensichtlich wird. Umgekehrt kann die Wirksamkeit einer legitimen Herrschaft entschieden über die Reichweite ihrer bloßen Machtmittel hinausreichen.

Zusammenfassend könnte man ‘Macht’ also als die Fähigkeit bezeichnen, kraft personen- und situationsgebundener Eigenschaften beliebige eigene Zwecke gegen Widerstände anderer durchzusetzen. Im Gegensatz dazu wäre ‘Herrschaft’ die institutionalisierte Form der Lenkung eines sozialen Verbandes. Sie beruht nicht allein auf der Ausübung von Macht, sondern kann sich auch auf die Kraft von Konventionen, die Angabe von Gründen oder den Appell an Eigeninteresse und Einsichtsvermögen der Beherrschten stützen.

3. Gottesgnadentum

Die Tradition, die den theoretischen Gegenpol bildet, wenn sich die politische Philosophie der Neuzeit mit der Begründung von Macht und Herrschaft befasst, lässt sich am einfachsten wohl mit dem Stichwort ‘Gottesgnadentum’ charakterisieren. Hierbei handelt es sich um eine Form der Legitimation von Herrschaft, in der zwei ursprünglich getrennte Vorstellungskomplexe zusammenfließen: Zum einen das germanische Geblütsrecht, dem die Auffassung zugrundeliegt, die Götter hätten der gesamten königlichen Sippe ein besonderes ‘Heil’ verliehen (Schramm 1960: 71f.). Das zweite Moment bildet die christliche Vorstellung eines Amtes, das seinem Inhaber zusammen mit bestimmten Pflichten von Gott verliehen wird (Kern 1954: 32, 46ff.); immerhin konnte man schon in der Bibel lesen, dass alle irdische Herrschaft von Gott stamme (Röm. XIII, 1).

Beide Traditionen verbinden sich in der Vorstellung, Gott habe die Angehörigen eines bestimmten Geschlechts zu seinen irdischen Stellvertretern gemacht.¹ Die Wege, die er dabei einschlug, waren so vielfältig wie die Formen der Machtergreifung. Schon die Geburt in einer herrscherlichen Familie hatte als Akt des göttlichen Willens zu gelten, doch der Allmächtige beeinflusste auch die Wahl des Königs; schließlich fand seine Gnade Ausdruck in der Salbung des Herrschers, wie sie der biblische Samuel an Saul und David vollzieht (1 Sam. X, XVI). Der Aufbau der irdischen Herrschaft wurde dabei als Abbild des himmlischen Hofstaates betrachtet, die Ständeordnung als

¹ “Rex enim adoratur in terris quasi vicarius Dei. Christus autem ... adoratur in caelis et in terra.” (Pseudo-Augustin z. n. Kern 1954: 109).

Analogon der Engelshierarchien, wie sie im Werk des Pseudo-Areopagiten beschrieben werden; die königliche Gewalt selbst schließlich galt als Entsprechung der göttlichen Herrschaft über den Kosmos insgesamt (Schramm 1960: 190).

In ihren Grundzügen bleiben diese Vorstellungen bis in die Neuzeit erhalten. Der Mythos vom 'Heil' des Königtums wird in Frankreich bis zu Karl X. gepflegt, der noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts Kranke zu heilen versucht. Die Theoretiker des Absolutismus gehen allerdings über die mittelalterlichen Vorstellungen insofern hinaus, als sie mit einem Verweis auf die unbegrenzte Herrschaft Gottes über den Kosmos jegliche Einschränkung der königlichen Macht zurückweisen.² Im Gegensatz dazu hatte es im Mittelalter stets ein Bemühen um eine gewisse Machtbalance gegeben. So war die Krönung in der Regel mit einem Akt der Wahl verbunden; gleichzeitig wurde der König auf das Wohl des Volkes verpflichtet und war außerdem gehalten, den Rat seiner Getreuen einzuholen. Kam er diesen Pflichten nicht nach, dann konnten die Untertanen Widerstand leisten. Ausgangspunkt auch dieser Vorstellung war jedoch die Bindung des Königs an das *göttliche* Recht, gegen das sich verging, wer seine Herrschaft missbrauchte. Anders als im modernen Widerstandsrecht hatte der Untertan in diesem Falle nicht nur ein *Recht*, sondern geradezu eine *Pflicht* zum Widerstand, ging es doch um die Verteidigung der göttlichen Ordnung (Kern 1954: 136).

Letztlich kann den Königen ihr Amt also nur im Namen jenes Gottes wieder genommen werden, der ihnen diese Würde verliehen hatte. Offenbar besteht hier ein direkter Parallelismus in der Begründung und der Begrenzung der königlichen Herrschaft, der gleichzeitig einen der wichtigsten Unterschiede der mittelalterlichen Vorstellungen zu neuzeitlichen Vertragstheorien darstellt: Leiten diese die Legitimität von Herrschaft von der Zustimmung des Volkes her, so berufen sich die älteren Theorien auf Gott. Der König, so heißt es noch bei Robert Filmer am Ende des 17. Jahrhunderts, „nimmt seine Gewalt in Anspruch nicht als ein Geschenk des Volkes, sondern als Eingesetzter Gottes, von dem er, bestätigt durch die Mitwirkung der Häupter des Volkes, die königlichen Vorrechte eines Vaters aller empfängt.“ (Filmer 1906: 12)

Wichtig für die prinzipiellen Unterschiede zwischen mittelalterlichen und neuzeitlichen Vorstellungen ist noch ein zweiter Punkt. Selbstverständlich wird das Königtum im Mittelalter als eine Institution betrachtet, dennoch gibt es eine starke personale Bindung der Herrscherwürde. Zum einen ist sie nach

² „Das Reich Gottes ist uneingeschränkt ... Dieses unumschränkte Reich des Allerhöchsten hat die Erschaffung zum Grunde, und zu seinem ersten Recht. Gott hat alles aus dem Nichts gemacht, und dieserwegen stehet alles in seiner Hand.“ (Bossuet 1774: 69, vgl. 153)

der Etablierung des Erstgeborenenrechtes einer einzigen, durch Geburt ausgewiesenen Person vorbehalten; zum zweiten hatten die relative Schwäche der Institutionen und der Mangel an verbindlichen Rechtsnormen zur Folge, dass Herrschaft in ihrer konkreten Ausgestaltung weitgehend abhängig war von den persönlichen Qualifikationen und Interessen ihres Inhabers. Dies bedeutet vor allem, dass persönliche Macht für das mittelalterliche Gottesgnadentum noch eine wesentlich größere Bedeutung hat als für neuzeitliche Herrschaftsformen mit ihren fester etablierten Institutionen und genauer gefassten Regeln.

Es kam hinzu, dass die Norm einer legitimen Herrschaft und das Faktum der Macht in mittelalterlichen Vorstellungen nicht immer streng getrennt wurden, zuweilen wurden sogar 'Macht' und 'Recht' als Synonyme gebraucht. Warum hätte Gott einem Unwürdigen Macht verleihen sollen; war also das Faktum der Macht nicht selbst schon ein gottgewolltes Zeichen der Würde? Doch wenn Macht Recht zu setzen vermag, dann verschwimmt der Unterschied zwischen 'unrechter' Machtausübung und 'rechtmäßiger' Herrschaft; auch dies also ein Grund dafür, dass Macht und Herrschaft wesentlich enger aufeinander bezogen sind als in späteren Epochen.

4. Philosophie

4.1 Machiavelli

Beobachten lässt sich dieser enge Bezug auch noch in Niccolò Machiavellis 1532 erschienenem *Principe*: Die Ausübung von Herrschaft wird für Machiavelli nahezu ausschließlich bestimmt durch die Mechanik der Macht. Wer über Macht verfügt, kann seine Herrschaft verteidigen oder neue erwerben, wer nicht genügend Macht besitzt, der wird auch seine Herrschaft über kurz oder lang verlieren. Andere Faktoren wie die institutionelle Tradition, das Recht oder die Legitimität, die mit einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber den konkreten Machtverhältnissen eine Herrschaft stabilisieren können, spielen für Machiavelli allenfalls eine Nebenrolle: Wer auf sie vertraut, den werde die historische Wirklichkeit schnell eines Besseren belehren.

Machiavellis Distanz zu mittelalterlichen Vorstellungen kommt am deutlichsten wohl in seinem Verhältnis zur Religion zum Ausdruck. Während dem Gottesgnadentum zufolge der Fürst das ausführende Organ der göttlichen Gewalt ist, wird nun umgekehrt Gott in den Dienst der irdischen Herrschaft genommen: Der Religion bleibt bei Machiavelli nur noch die Aufgabe der Legitimation von Herrschaft.

Machiavellis Interesse gilt der Pragmatik von Herrschaft (Münkler 1982: 281). Begründet wird sie allein durch Macht, und so lohnt denn für denjenigen, der nicht einem 'Phantasiebild', sondern „dem wirklichen Wesen der Dinge“ nachgehen will (Machiavelli 1978: 63), allein die Auseinandersetzung mit Gebrauch und Grenzen dieser Macht, deren Logik Machiavelli in der Tat virtuos beherrscht. Macht ist dabei für Machiavelli vor allem militärische Macht, die im Kampf gegen innere und äußere Feinde eingesetzt werden kann.

Moral und Tradition haben dabei nur pragmatische Bedeutung. Machiavelli betrachtet sie nicht als verbindliche Normen, sondern als bloße Instrumente zur Stabilisierung der Herrschaft. Der Fürst kann sich auf Tradition, Recht und Moral berufen, wenn es ihm nützlich erscheint; widersprechen sie allerdings seinen Interessen, dann muss er sich über sie hinwegsetzen - andernfalls riskiert er den Verlust seiner Macht: „Ein Mensch, der immer nur das Gute möchte, wird zwangsläufig zugrunde gehen inmitten von so vielen Menschen, die nicht gut sind.“ (Machiavelli 1978: 63)

Entscheidend ist also nicht die Vermeidung des Unrechts, sondern die Umgehung seiner schädlichen Folgen. Zuweilen rechtfertigt sich damit sogar eine Steigerung der Grausamkeiten: Während maßvolles Unrecht den Widerstandsgeist anstachelt, kann sich der Herrscher vor Rache schützen, wenn er seine Gegner vernichtet: „Wegen geringfügiger Kränkungen nehmen sie Rache, wegen schwerer Schädigungen können sie es nicht. Wenn man also jemand schlecht behandelt, dann muss dies in einer Weise geschehen, dass man nicht seine Rache zu fürchten braucht.“ (Machiavelli 1978: 8)

Machiavellis Instrumentalismus führt letztlich zu einer allgemeinen Relativierung der Bedeutung des Rechtes. Zwar gesteht er zu, dass gute Gesetze zu den wichtigsten Grundlagen eines Staates gehören; einer ausführlichen Auseinandersetzung lohnen sie in seinen Augen allerdings deshalb nicht, da sie ihrerseits nur der Ausdruck gesicherter Herrschaftsverhältnisse sind. Diese, daran kann es für ihn keinen Zweifel geben, haben jedoch eine ausschließlich machtpolitische Grundlage, und so kommt er immer wieder auf genau diesen Punkt zurück. Machiavelli erkennt nicht die herrschaftsstabilisierende Rolle der Institutionen und des Rechtes, doch sie sind wertlos, solange sie nicht in der Hand eines Herrschers sind, der über die entsprechenden Machtmittel verfügt, und so tut dieser nur gut daran, wenn er Institutionen, Recht und Tradition als Instrumente des eigenen Machterhaltes benutzt.

Paradoxerweise dienen jedoch all jene Machinationen nicht nur dem Ziel der Etablierung von Herrschaft, sondern letztlich der Etablierung eben jener Institutionen, deren Missachtung Machiavelli so unbekümmert zulässt. Machiavellis 'Aufruf, Italien von den Barbaren zu befreien' im letzten Kapi-

tel des *Principe*, aber auch seine Polemik gegen Caesar in den *Discorsi* (Machiavelli 1925: 42ff.) zeigen, dass es ihm selbst um die Errichtung und Stabilisierung staatlicher, also institutionalisierter Herrschaft geht, die allein das eigene Land „von seinen seit langem schwärenden Plagen befreien könnte.“ (Machiavelli 1978: 107) Angesichts der Schlechtigkeit der Menschen und der Unsicherheit der Zeitläufte, so sucht Machiavelli zu erweisen, ist dies allerdings nur möglich durch einen pragmatischen Umgang mit jenen Einrichtungen.

4.2 Hobbes

Einige zentrale Prämissen Machiavellis bestimmen auch noch den 1651, also mehr als ein Jahrhundert nach dem *Principe* erschienenen *Leviathan* von Thomas Hobbes. Dies gilt insbesondere für die Vorstellung, dass Herrschaft nahezu ausschließlich durch Macht konstituiert werde, ja dass auch soziale Interaktion wesentlich bestimmt wird durch die Ausübung und das Erleiden von Macht. Ein entscheidender Unterschied ergibt sich allerdings daraus, dass es Hobbes, anders als Machiavelli, nicht um eine bloße Pragmatik der Macht zu tun ist, vielmehr tritt hier die Frage der Legitimation wieder in den Blick. Hobbes' Antwort bedient sich einer Vertragskonstruktion, die sich auf das Eigeninteresse der Bürger beruft. Im Naturzustand sehen sie sich einem erbarmungslosen 'Krieg aller gegen alle' ausgesetzt; daher haben sie allen Grund, dem Souverän in einem Vertrag Freiheit und Macht abzutreten, weil sich nur auf diese Weise Frieden stiften lässt.

Hobbes sichert seine Thesen mit einem Verweis auf eine – recht pessimistische – Anthropologie ab (Hönigswald 1924: 160, 164). Zentral ist dabei die Annahme, dass der Mensch ein unstillbares und niemals ermüdendes Bedürfnis nach Macht habe. Es ergibt sich zum einen aus dem Wunsch, sich der Quellen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu versichern, zum anderen aber muss der einzelne sich gegen Konkurrenten absichern, die ihn an Macht zu übertreffen drohen:

„So halte ich an erster Stelle ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für einen allgemeinen Trieb der gesamten Menschheit, der nur mit dem Tode endet. Und der Grund hierfür liegt nicht immer darin, dass sich ein Mensch einen größeren Genuss erhofft als den bereits erlangten, oder dass er mit einer bescheidenen Macht nicht zufrieden sein kann, sondern darin, dass er die gegenwärtige Macht und die Mittel zu einem angenehmen Leben ohne den Erwerb von zusätzlicher Macht nicht sicherstellen kann.“ (Hobbes 1966: 75)

Hobbes definiert Macht als die Möglichkeiten eines Menschen, ein Gut zu erlangen. Dies schließt den agonalen Charakter von Macht ein: Effektiv ist sie nur in dem Maße, wie sie die Macht möglicher Konkurrenten übertrifft. Dabei wird unterschieden nach angeborener und erworbener Macht; bei der ersteren handelt es sich beispielsweise um Körperkraft, bei der letzteren um die Verfügungsgewalt über andere Menschen. In Hobbes' Augen spielt Macht in sozialen Zusammenhängen eben *die* Rolle, die der Kraft in der Physik zukommt. Zusammen mit den menschlichen Wahrnehmungen, Wünschen und Begierden hält sie die Gesellschaft in Bewegung; dabei ist sie ein bloßes Faktum, das zwar seinerseits Recht zu setzen vermag (Hobbes 1918: 88), ohne dass es selbst jedoch notwendigerweise an rechtliche Grenzen gebunden wäre.

Hieraus resultiert im Naturzustand der von Hobbes drastisch geschilderte 'Krieg aller gegen alle'. Das einzige Recht, das hier gilt, ist das Recht auf Selbsterhaltung, und die Bedrohung dieses Rechtes legitimiert jedes Mittel (Hobbes 1966: 99f., 1918: 85; Brandt 1974: 181).³ So hat zwar jeder völlige Freiheit, aber gerade deshalb kann er weder seiner Habe noch seines Lebens sicher sein, muss er doch stets den Angriff eines Mächtigeren befürchten. Es ist daher also ein bloßes Gebot des Eigeninteresses, wenn die Menschen ihre Macht in einem Vertrag einer zentralen Herrschaftsinstanz abtreten: Dieser Herrscher ist fortan der Träger der Souveränität und erhält im Namen der Vertragspartner den Frieden.

Vergleicht man diese Theorie mit mittelalterlichen, aber auch mit neuzeitlichen Versionen des Gottesgnadentums, dann fällt zunächst der Wechsel in der Legitimationsinstanz auf: Wurde dort die Legitimation königlicher Herrschaft direkt von Gott abgeleitet, so stützt sich die Herrschaft nun zunächst auf den Willen oder zumindest doch auf die – von Hobbes postulierten – Interessen der Bürger.⁴ Obwohl diese Konstruktion demokratische Momente beinhaltet (Hobbes 1918: 138), ist die Geltung des Vertrages nicht von der Freiwilligkeit der Zustimmung abhängig: Hobbes beruft sich darauf, dass die Angst vor den Gewalttätigkeiten des Naturzustandes in jedem Falle eines der zentralen Motive ausmache (Hobbes 1918: 97), und leitet hieraus die Gültig-

³ Hobbes kennt zwar ein relativ detailliertes 'Naturrecht', das auch die Verpflichtung enthält, „daß man den Frieden suche, soweit er zu haben ist.“ Die Einschränkung folgt auf dem Fuße: „wo dies nicht möglich ist, soll man Hilfe für den Krieg suchen.“ (Hobbes 1918: 91). Tatsächlich haben die 'Naturgesetze', wie auch die zitierte Einschränkung zeigt, vor dem Abschluss des Gesellschaftsvertrages keinen bindenden Charakter: „deshalb ist nichts ungerecht, wo es keinen Staat gibt.“ (Hobbes 1966: 110, vgl. 205).

⁴ Dabei kann allerdings der so zustandegekommene Staat seinerseits wieder als Stellvertreter Gottes auftreten (vgl. Hobbes 1918: 59f.).

keit eines solchen Vertrages auch für den Fall ab, dass ein Usurpator die Bürger zur Zustimmung zwingt. Legale und usurpierte Herrschaft stehen somit auf einer Stufe: „Die Rechte und Folgen der Souveränität sind in beiden Fällen die gleichen.“ (Hobbes 1966: 155)

Hobbes' Konzeption der Begründung von Herrschaft hat nun zwei wichtige Konsequenzen: Zum einen muss die Zentralgewalt nicht einfach nur mächtiger sein als jedes einzelne Mitglied des Staatsverbandes, vielmehr muss ihre Macht die vereinigte Gewalt *aller* Bürger übertreffen. Herrschaft wird hier also nahezu ausschließlich durch die Verfügung über Macht gestiftet. Diese Annahme ist nur plausibel, legt man Hobbes' anthropologische Prämissen zugrunde: Macht kann nur durch Gegenmacht überwunden werden, und so muss das unersättliche Machtbedürfnis jedes einzelnen solange in Konflikte führen, wie es nicht durch eine absolute Zentralgewalt domestiziert wird. Der Friede beruht dabei auf einem radikalen Ungleichgewicht (Münkler 1993: 138): Die Untertanen *können* keinen Konflikt beginnen, weil sie, verglichen mit dem Souverän, machtlos sind (Hobbes 1918: 208), die Zentralgewalt *braucht* es nicht, da ihr kein Widerstand entgegengesetzt werden kann. Hobbes lässt eindeutige Sympathien mit der Monarchie erkennen, ohne sich jedoch auf diesen Typus der Herrschaft festzulegen; in jedem Falle besteht er allerdings auf der absoluten Souveränität der Staatsmacht.

Dies bedeutet zum zweiten auch, dass es für Hobbes keine Gewaltenteilung, keine gegenseitige Kontrolle staatlicher Instanzen geben kann. Eine Konkurrenz verschiedener Gewalten würde wieder in einen Machtkampf führen und damit in jenen Bürgerkrieg, aus dem der Staat gerade hinausführen soll: „Powers divided mutually destroy each other.“ Konsequenterweise kann daher die Zentralgewalt auch keine Kontrollinstanz über sich haben. Zwar ist sie auf das Wohl der Untertanen verpflichtet (Hobbes 1918: 213; Münkler 1993: 140ff.), doch die Rechenschaft hierüber braucht sie nur Gott abzulegen (Hobbes 1966: 255). Der Souverän hat nicht einmal das positive Recht über sich, er *schafft* zwar das Recht, doch gerade deshalb kann er in Hobbes' Augen selbst nicht daran gebunden sein. Die Ausübung der Regierungsgewalt ist also frei in eben dem Sinne wie die Bürger frei im Naturzustand waren. Diese Symmetrie zwischen dem Absolutismus der Zentralgewalt und der Unbeschränktheit der Rechte jedes einzelnen im Naturzustand ist nicht zufällig: Die Vertragskonstruktion, die ja nur eine *Übertragung* der Rechte an die Zentralgewalt vorsieht, macht es vielmehr notwendig, dass die einzelnen Vertragspartner schon über die Rechte verfügen, die sie dann dem Staat abtreten.

Hobbes gesteht freimütig zu, dass eine solche Konzentration von Macht ihre Schattenseiten habe, doch die seien allemal besser als der Bürgerkrieg,

Macht und Herrschaft

Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen

Imbusch, P. (Hrsg.)

2013, VII, 472 S. 3 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-17924-7