

koppelt mit Religionsphilosophie oder Theologie. Mit Moral verknüpft, wurde Religion einerseits allgemein als eine öffentliche Angelegenheit betrachtet und stark betont. In diesem Sinne war das Wort mit der anglikanischen Staatskirche identisch. Aber andererseits wurde Religion verknüpft mit Spiritualität/Frömmigkeit und Glaube. Der damalige Begriff von Religion bezeichnete die ganze Palette von inneren Eigenschaften. Doch in diesem ambivalenten Spielraum hatte Shaftesburys Religion ihr Entstehen als die rational geleitete Überzeugung, die schließlich den geoffenbarten Gott bestätigt. Das englische Freidenkertum war keine eklatant zynische religionskritische Sache, aber entwickelte sich bei Shaftesbury in die mögliche atheistische Haltung. Der englische Deismus befürwortet die natürliche Religion, in der Gott als der letzte Rationalitätsgrund von humaner Vernunft anerkannt und angebetet wird.

Aber Shaftesbury selbst blieb im Rahmen der anglikanischen Staatsreligion. Er anerkannte die Bedeutung und die Funktion des Systems der öffentlichen Religion. Genauer gesagt, war er kein Deist, sondern ein bewußter Theist. Wie er selbst darstellte, ist sein Gott die allumfassende Gutheit des Kosmos: „View GOD in Goodness, and in his Works, which have that Character.“ (250) Diesem entsprechend, setzt sein von Cambridge Platonisten inspiriertes Menschenbild wesentliche Güte der menschlichen Natur voraus. Für ihn ist Sittlichkeit schließlich aus der Innerlichkeit hergeleitet, weil sie daraus begründet sein soll, und Gottesexistenz mit der Moralmetaphysik verbunden wurde. Seine Moralphilosophie ist aufgebaut auf einem von innen kommenden Gefühl (sentiment), während Tugenden von dem ständigen Erwerb mit diesem Gefühl gesehen werden. Shaftesbury lebte in Muße und gelassener Selbst-Kultivation, nach Art der von der damaligen Politik distanzierteren epikureerischen Säkularmystiker, mit seiner legeren schriftstellerischen Tätigkeit. Aber wenn man ihn näher betrachtet, wird deutlich, daß seine persönliche Religiosität das Sozialengagement beinhaltete. Weltferne und Weltnähe. Wie im klassischen Altertum ist das moralisch Gute mit dem Schönen identisch. Shaftesburys „Moralphilosophie“ weist auf die spätere Entwicklung der Ästhetik hin. Es hat den Anschein, daß z.B. hinter Whiteheadscher Prozeßtheologie die Tradition Shaftesburys stehe. – G.s Studie hat nicht nur Relevanz für Spezialisten, die sich in der Erforschung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds der englischen Aufklärung bzw. der Theologiegeschichte der Aufklärung engagieren, sondern auch aktuelle Bedeutung für die Systematischen Theologen, die dem Publikum immer mehr den Ort und die Relevanz ihrer Arbeit bezeugen müssen, obwohl die Monographie im Rahmen der Anglistik geschrieben ist. Denn die Frage der Uroffenbarung ist anscheinend schon in Shaftesburys Gedanken enthalten, d.h.: Wie sollte man dialogischerweise der säkular gewordenen Öffentlichkeit und der religiösen nicht christlichen Welt gegenüber die Beziehung zwischen der im Humanum verwurzelten Uroffenbarung und der in christlichen Schriften explizit gemachten Partikularoffenbarung bezeugen? Shaftesbury hat hauptsächlich in seinen Gedanken die klassische Zeit im Blick. Aber wir wissen, daß zu seinen Lebzeiten die Geisteswelt des Fernen Ostens anfang, bekannt zu werden. Mit G.s Studie kann man die eigenartige Entwicklung der anglikanischen Theologie nach Shaftesbury besser verstehen als etwas, was aus der Komplexität der geistlichen und religiösen Strömungen entstanden ist in einem Gesamtrahmen des Entstehens der modernen westlichen Gesellschaft.

HUBERT TAKAYANAGI S. J.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU. VOM GESELLSCHAFTSVERTRAG ODER PRINZIPIEN DES STAATSRICHTS. Herausgegeben von Reinhard Brandt und Karlfriedrich Herb (Klassiker auslegen; Bd. 20). Berlin: Akademie-Verlag 2000. VII/308 S./Kt., ISBN 3-05-003237-5.

Mit der Schrift „Du Contrat Social“ Rousseaus (= R.s) von 1762 hat einer der inspirierendsten und zugleich umstrittensten Texte der politischen Philosophie berechtigte Aufnahme in die Reihe „Klassiker auslegen“ erfahren. Der Versuch, eine Lesehilfe zu bieten, verschont den Rat- und Hilfesuchenden nicht mit den Schwierigkeiten des Textes R.s, deckt nicht alle Kapitel des „Gesellschaftsvertrags“ (= GV) und nicht alles gleichmäßig ab, was im auferlegten Umfang auch gar nicht leistbar gewesen wäre, und liefert Verständnishilfen. Der Bd. stellt Querverbindungen zu anderen Autoren sowie – wenn auch in bescheidenerem Maße – zur politischen Geschichte her. So viel sei be-

reits eingangs gesagt! Darüber hinaus regen die Beiträge der in der deutschen, angelsächsischen und französischen R.-forschung tätigen Autoren die Leser dazu an, selbst Linien weiterzudenken und sich den Grundfragen des Zusammenlebens zu stellen.

Das Vorwort (1f.) geht ohne Umschweife auf die Wirkungsgeschichte und die Anlässe des Werkes ein und faßt zusammen: „Daß die Natur des Menschen Freiheit sei, lautet die schlichte und revolutionäre Botschaft, auf der R. seine vertragstheoretische Legitimation staatlicher Herrschaft aufbaut“ (1). Die von *Brandt* (= B.) und *Herb* (= H.) verfaßte Einführung (3–26) arbeitet im Anschluß daran das grundlegende Prinzipienproblem heraus, vor das R. sich gestellt sah: wie Freiheit des Menschen und Herrschaft über Menschen zu vermitteln seien. Die Antwort lautet: Freiheit, die nicht ohne Bindung existieren kann, und Herrschaft, welche Freiheit sichern und freigeben will, lassen sich geltungstheoretisch nur über den Vertrag vermitteln (10). Solche Hinweise können als Kompaß für die Lektüre dienen. Beide Autoren erinnern daran, daß R. sowohl als Begründer des modernen Freiheitsverständnisses und des Rechts der freiheitlichen Demokratie gilt; daß es jedoch nicht ganz unbegründete Vorwürfe gibt, er habe Despotismus und Totalitarismus angedacht und Wege zu deren Verwirklichung aufgezeigt. Immanuel Kants Auslegung steht für ersteres, für die zweite Auslegung Benjamin Constant (4). Und während die Französische Revolution für viele überhaupt erst einen Weg zum Verständnis des damals fast für heilig gehaltenen Textes R.s eröffnete, habe Kant ohne viel Aufhebens für seine Anliegen den Text des GV umgeschrieben – der in kantischer Diktion eine Theorie der *respublica noumenon* (30) lieferte. Er habe ihn für seine Belange korrigiert und sowohl die skeptische Wendung zurückgenommen als ihn auch aus der Verfallstheorie, wenn man sie denn im Text R.s finden will, herausgeführt. Was beabsichtigte R. eigentlich mit diesem Werk? Sicherlich keine Revolution! Wollte er innerhalb einer Verfallsgeschichte einen letzten Halt vor dem weiteren Abstieg anbieten? Suchte er die Emanzipation der Menschen zu beschleunigen? Oder wollte er bewußt die Verwirklichung seines Modells verhindern (8)? In der Einführung fallen auch Bemerkungen, welche spätere Beiträge diskutieren (121–126 und 230–236); so z. B. der Hinweis, daß aus verschiedenen Passagen des GV das Mißtrauen R.s gegenüber dem „selbsttragenden Charakter eines kontraktualistischen Staatsrechts“ (11) herausgelesen werden könnte. Wichtig sind die in der Einführung erteilten methodischen Auskünfte, welche der Bd. wiederholt bestätigt, nämlich, daß R. seine Gedanken stilistisch zufeile und zu Lasten begrifflicher Klarheit ins Extrem treibe. R. widerspreche sich öfters, und was er als Gewißheit behauptete, problematisiere er im nächsten Moment wieder. H. erhebt in späteren Ausführungen gegen R. den Vorwurf, er halte sich nicht an seine methodischen Vorsätze, lege sie nicht ausführlich genug dar (31) und werde den Begründungsabsichten seiner Vorgänger nicht gerecht. Die Einführung liefert eine Kurzfassung des GV sowie der Beiträge des Bandes.

Im 2. Kap. „Zur Grundlegung der Vertragstheorie“ (27–44) betont H. den Abschied R.s von der klassischen Staatslehre, indem jener im Vorlauf zur bereits erwähnten Vermittlungsfrage nicht nach der besten Herrschaft, sondern nach der Legitimation von Herrschaft überhaupt fragte (27). Nicht die Qualität, sondern die Existenz überhaupt mußte sich also rechtfertigen. Die Gleichheit der Menschen in der Freiheit macht das Ordnungsschaffen nötig und möglich; und die Gleichheit verpflichtet es auf jenes Rechtsinstrument, das freie und gleichrangige Partner zusammenbindet, nämlich auf den Vertrag. Nur durch und über die menschliche Vereinbarung gibt es Recht. Doch R.s Anliegen wird völlig verfehlt, wenn man meint, durch den Vertrag lediglich dem Chaos entrinnen oder einer zerstörerischen Menschennatur Zügel anlegen zu können. Der Vertrag ist nämlich nicht bloß Verhinderung von etwas Bedrohlichem. Er ist zugleich und wesentlich eine neue Bündelung und Formierung vorhandener physischer und psychischer Kräfte sowie von Perspektiven und Erfahrungen, so daß der Vertrag zwar keine *creatio ex nihilo* ist, wohl aber doch etwas Vorher-nie-Dagewesenes entstehen läßt. Diese neue Kraftquelle und politische Einheit ist also zu schaffen. Nichts nimmt dem Menschen diese Arbeit ab: von unten her keine natürliche Kraft und von oben her kein dynamischer Geist. Daß die Menschen die gleiche Wesensnatur „Mensch“ innehaben, führt jedenfalls nicht zur politischen Einheit, so H. zu Recht (36). Freiheit, möglichste ökonomische Gleichheit und unveräußerliche, unteilbare Souveränität sind Kernele-

mente des zu schaffenden Vertragszustandes. An dieser Stelle und im gesamten Bd. bleibt R. als jemand, der sich sehr stark von der Mechanik und Physik anregen läßt, etwas unterbelichtet; ebenso mangelt es dem Band daran, den in säkularisierter Form bei R. anwesenden theologischen Hintergrund zu erhellen.

Wie ist nun die vom Vertrag eingerichtete und errichtete Herrschaft zu rechtfertigen? In einem Stil, der alle Vorzüge plastischer Redeweise aufweist, sich aber auch bei anderen Autoren dieses Bandes findet, vergleicht W. Kersting (= K.) (45–66) den GV R.s mit dem Hobbes. Während der Souverän im hobbeschen Leviathan vom Vertrag ausgespart bleibe und sich nach seiner Entstehung die Vollmacht eines jeden einzelnen Unterworfenen besorge, um in seinem Namen sprechen zu dürfen, entstehe bei R. der Souverän im Vertrag und als Vertrag. Der sei einerseits von Individuen zu ihrem Nutzen geschlossen, so jedenfalls las Hegel R.s Vertragsgedanken, andererseits sei der Vertrag eine Institution, welche über den einzelnen Willen herrsche und hinwegehe. Indem K. dem rousseauschen Denken einen neuzeitlich-individualistischen Vertragsbegriff zugrunde legt und andererseits als Folge die Entstehung eines die konkreten Menschen entfremdenden Vertragsgebildes annimmt, meint K. R. vorwerfen zu dürfen, sein eigenes Konstrukt nicht (völlig?) durchschaut, mindestens aber sich eines äquivoken Vertragsbegriffes bedient zu haben. Deckt der GV diese Auslegung? Wie steht es um die Äquivokität, wenn man, so mein Vorschlag, den Vertrag von Anfang an als Institution denken würde, die eben nie der freien Verfügung und Abänderbarkeit unterlag, wie R. selbst über den GV im 6. Kap. des ersten Buches bemerkte? R. setzt außerdem für den allerersten Anfang, also den Vertragsschluß, bereits eine Einstimmigkeit voraus, welche im Laufe der Geschichte der Vielstimmigkeit weichen wird; schließlich wird mit und in dem Vertrag nicht der Eigennutzen, sondern die umfangreichste Identität gesucht.

An die Freiheitsproblematik knüpft der Aufsatz von J. Plamenatz (= P.) an (45–82). Wie ist R.s Wort vom siebten Kap. des ersten Buches zu verstehen „Was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein“? Wiederm taucht die Frage auf, ob R. selbst die Tragweite seiner Gedanken verstanden habe (70f.). P. entfaltet in dem Artikel, der von 1965 stammt – offensichtlich gab und gibt es nichts Besseres zu dem Thema! – verschiedene Freiheitsbegriffe mit dem Anspruch auf Vollständigkeit. Freiheit sei jeweils eine Form der Selbstdisziplinierung, ob als natürliche, als bürgerliche oder als moralische Freiheit. Sie sei dann erreicht, wenn nur das gewollt werde, was auch erhalten werden könne; somit setzen natürliche und gesellschaftliche Vorgegebenheiten der freien Betätigung Grenzen. Gerade eine solche Erkenntnis kann und muß deshalb mit großer Dynamik auf der Gestaltung dieser Vorgegebenheiten bestehen, um die Bedingungen der Abhängigkeit in Freiheit zu gestalten (78). Wer nun aber mit Änderungen nicht durchdringe und erst recht, wer bewußt vom Gesetz abweiche, müsse zum äußeren Gesetzesgehorsam gezwungen werden, wozu sein frei gegebenes Ja zum Vertrag berechtige. Allerdings sage R. nicht nur, daß er zum Gehorsam gezwungen werde, sondern zur Freiheit. Wie aber gelangt man vom äußeren Druck zur inneren Freiheit? Die bürgerliche und moralische Freiheit werde errungen, so P., denn der äußere Druck erleichtere es dem Dissidenten, sich innerlich das Gesetz der Vertragsgemeinschaft von neuem zu eigen zu machen, sich aus der verkümmerten Form der Selbstbefangenheit zu lösen und auf eine reife Form der Mitarbeit am Gemeinwohl zu verpflichten. Damit bejahe er aber auch wiederum sich selbst, d. h. seinen Eintritt in den GV, und so vermeide er die innere Zerrissenheit.

Die Freiheit ist auch das Thema des sehr grundsätzlichen und weit ausgreifenden Beitrags von R. Wickler (= W.) (83–106). Er trägt zuerst eine allgemeinere Vier-Punkte-Kritik an R. vor, die sich W. aber nicht zu eigen macht: 1) R. bezeuge eine theoretische Liebe zur Menschheit und zeige faktisch nur zu wenigen Menschen Zuneigung; er unterscheide 2) nicht zwischen den Menschen, auch nicht zwischen Mann und Frau, sondern verklumpe alle Menschen zu einer Menschheit; er verwechsle 3) Freiheit mit der kollektiven Gehorsamspflicht, und sehe 4) Freiheit am besten und am ehesten bei derjenigen Institution aufgehoben, welche der Freiheit am allerbedrohlichsten geworden ist und sein wird, dem Staat. Es folgt eine von W. gleichfalls zurückgewiesene Kritik des Freiheitsverständnisses R.s in vier Punkten: Er verwechsle 1) privat und öffentlich; für R. müsse sich die öffentliche Freiheit im Willen jedes einzelnen abbilden (die Freiheit des

einzelnen wird, so füge ich ein, wie ein empfangender Schoß gedacht!), und so verdanke sie sich nur dem staatlichen Einsatz und seiner Kontrolle. Wie anders schreiben kurz nach 1762 Adam Smith und die Liberalen! Es würden bei R. 2) die Menschenrechte fehlen; Freiheit sei für R. dort, wo kollektive Solidarität, nicht aber, wo persönliche Wahlfreiheit geübt werde. Gefährlich sei 3) R.s Glaube an die fast unbegrenzte Formbarkeit des Menschen; gegen Montesquieu und Hume denke R., es sei besser, den neuen Menschen zu schaffen als mit dem Menschen zu rechnen, so wie er ist. Höchst bedenklich sei es 4), von einem Recht (!) zu sprechen, zur Freiheit zwingen zu dürfen.

W. arbeitet sodann einen ersten Freiheitsbegriff heraus, demnach der Freiheitsakt des einzelnen im Akt des Souveräns aufgeht und zu Willen und Recht wird. Die faktische und die normative Ebene sind strikt auseinanderzuhalten, und wo sie zusammentreten, steht Gewalt im Dienst der Norm. Der Staat als das „Wir“ ist Garant der Freiheit nach innen, weil der Mensch sich nicht selbst schaden will. Nach außen hat der Staat jedoch als möglicher Bedroher und Vernichter von Freiheit zu gelten. Eine Feinanalyse wird die Unterschiede in W.s Positionen zu denen von Brandts Schlußartikel und Asbachs Beitrag entdecken.

Der zweite positive Begriff von Freiheit im GV meine, so W., die Selbstregierung, die „liberté morale“. Diese „Autonomie“ stellt sich in den Dienst des öffentlichen Interesses, wozu sie sich zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz verpflichtet, das sie sich mit allen anderen Bürgern selbst vorgeschrieben habe. Damit ist aber auch der Schutz garantiert, welchen die Menschenrechte besorgen wollen. „Deep introspection“ ist nötig, und gerade nicht Diskussion oder Diskursverfahren, um das „public interest“ herauszufinden (92). Soviel zu den ersten beiden Kritiken. Zur 3. Kritik nur soviel: Verbal jedenfalls will R. den Menschen gerade so nehmen, wie er ist. Dies ergibt sich aus dem Vorwort zum ersten Buch.

Den Gemeinwillen zu erklären, hat sich *P. Riley* (= Ri.) (107–133) vorgenommen. Wer sei sein Träger und worauf ziele er ab? Zwei Gedankenstränge stehen hinter dem von R. eingeführten Begriff des Gemeinwillens, die Theorie vom geschlossenen Gemeinwesen und die des modernen Voluntarismus. R. sei Anti-Voluntarist und mache so Front gegen die reformatorische Linie und wende sich dem antiken Staatsmodell zu (109). Es verfüge nämlich über öffentliche Moral, erfülle das Verlangen des Menschen nach Patriotismus und Bürgerreligion sowie einfacher Lebensführung, es integriere den Menschen in den politischen Lebensrahmen und lasse keinen Bereich menschlichen Lebens außen vor. Das antike Modell garantiere die höchste Unabhängigkeit des Menschen vom andern Menschen gerade durch die allerhöchste Abhängigkeit des Menschen vom Staat. Wer hier die eine Bindung lockere und die andere stärke, bringe den Menschen in Zwiespalt. Teil eines größeren Ganzen zu sein, flöße eine Stärke ein, welche die gefährliche Selbstliebe abschwäche und niederhalte. Nach der Ausgewogenheit W.s sieht Ri. R. stärker um die „Freiheit zur Bindung“ besorgt.

Wozu aber werde verpflichtet? Auf den Gemeinsinn! Der Einzelwille stehe in der Pflicht, einen inhaltlichen gemeinsamen Willen mit herauszuarbeiten (117) und das Allgemeine mit dem Besonderen zu versöhnen. Der legislative Wille setze, wie Erfahrung zeigt, einen Gemeinsinn voraus, der gegeben und gewollt sein müßte, bevor das Gemeinwesen und sein Wohl zu funktionieren beginne (119). Nun sei für R. aber doch erst der legislative Wille imstande, den Gemeinsinn zu schaffen. Wie den Zirkel vermeiden, der den GV als unmögliches Konstrukt entlarven würde? Ri. offenbart zuerst einmal: „Hier ist R. schwach, in uncharakteristischer Weise schwach“ (121). Zutreffend ist weiterhin der Hinweis Ri.s, daß das Schlußkapitel des zweiten Buches, welches von der unbedingbaren politischen Moral handelt, höchst bedeutungsvoll für R. ist. Diese Moral sei nun im Sinn eines „als ob“ der Gründungszeit fiktiv zugrunde zu legen (118), denn, so Ri., R. kenne in seinem Entwurf des GV nicht das „Postulat einer politischen Moral des Gemeinwohls als Quelle der erwünschten Einheit“ (125). Der Gemeinwille jedenfalls sei weder die Summe der Individualwillen noch eine traditionale Moral, sondern das Ergebnis des Ringens eines jeden um das für die Allgemeinheit Zuträgliche, denn das gerechte, ja gute Ergebnis setze sich ebensowenig von alleine durch wie der Wille selbst (125). Ununterbrochene beharrliche Versöhnungsarbeit von Partikular- und Allgemeinwillen sei unverzichtbar (125f.).

Damit erhebt sich die Frage nach dem Verfassungsgeber. *B. Gagnebin* (= G.) beantwortet sie (135–150). Innerhalb des GV und seiner spärlichen Klauseln, wenn man nicht nur eine einzige annehmen will, werden zweierlei Gesetzgeber aktiv: Der erste schlägt dem Volk im Rahmen des GV die Verfassung vor, und der zweite im Rahmen der Verfassung die Gesetze. Abstimmen müssen allemal die Bürger. Drei Grundsätze sind von dem Erzieher-Gesetzgeber zu beherzigen: 1. Nicht die absolut bestmöglichen, sondern die konkret besten Gesetze geben, also solche, welche das konkrete Volk ertragen kann. Zu beurteilen sind die vielen Faktoren, die Montesquieu berücksichtigt haben wollte, Klima, politische Reife des Volkes etc. 2. Der Staat muß bestimmte Grenzen respektieren. Er dürfe nicht zu groß und nicht zu klein sein. 3. Die Institutionen müssen entsprechend den Verhältnissen variieren, je nach den physischen und psychischen Ursachen. G. greift souverän aus und stellt Linien zu Machiavelli, Montesquieu und Bentham her. Auch sieht G. den Gesetzgeber in R. verkörpert, als er für Korsika Verfassung, Institutionen und Gesetze aufstellt.

Daß es R.s große Leistung gewesen sei, Staat und Regierung getrennt zu haben, betont *P. Bastid* (= Ba.) (151–166), dessen Artikel von 1964 datiert. Nicht der Staat steht im Dienst des Menschen, sondern die Regierung, Staat ist nämlich das „Wir“. Ba. arbeitet die subtilen Überlegungen R.s zur Kraft der Regierung und zu den angemessenen Proportionen zwischen der Regierung und den Partikularwillen sowie zwischen dem Gesamtkörper Regierung und ihren Abteilungen heraus. So ist zwischen „gemäßigter“ und „gemischter“ Regierung zu unterscheiden (162). Deutlich wird R.s Kritik an den Regierungsformen der Demokratie, Aristokratie und Monarchie.

In einer profunden Weise, fähig zu zahlreichen Perspektivenwechseln, bedenkt H. das Problem der Repräsentation (167–188). Er untersucht die vorkritische und sodann die kritische Phase R.s. In ersterer galt ihm Repräsentation durchaus mit dem gerechten Gemeinwesen vereinbar, in der zweiten Phase nicht mehr. Was waren die Gründe für diesen Wechsel? R.s Republikanismus bezog immer klarere Front gegen die Privatisiererei der Bürger, welche das politische Geschäft an die Kaste der Delegierten abtreten wollten. 1762 schließlich hielt R. Repräsentation für einen Verstoß gegen die Unveräußerlichkeit der Souveränität. Vertretung sei Veräußerung, so R., eine juristisch nicht haltbare Position! Für R. verlangt die Republik nicht nach dem öffentlichen Diskurs; die republikanische Ethik atmet auch ohne ideale Kommunikationsgemeinschaft. Statt Dialog Monolog, statt Verfahren in Gemeinschaft das einsame Überlegen des einzelnen und statt prozeduralem Begründen individuelle Evidenz. „Voll Vertrauen in den prozeduralen Automatismus nicht-repräsentativer Herrschaft sieht er keine Notwendigkeit einer externen Begrenzung des souveränen Willens. Versuche einer naturrechtlichen Limitierung lehnt er ebenso ab wie die institutionelle Einhegung der Volkssouveränität“ (184). Damit aber, so die These H.s, kehre R. der Moderne den Rücken (177), „utopisch und erinnernd resignativ“ (181), um dann doch im Entwurf der Verfassung für Polen, wenn auch widerwillig, die Repräsentation zuzulassen (187f.). Man kann, muß den Text nicht so lesen wie H. Denn vielleicht sucht R. diejenige politische Form, die kein oder nur ein geringes Moment der Entfremdung enthält.

Eine seit langem gewünschte Erklärung jener Teile des GV, welche von den römisch-rechtlichen Institutionen handeln, liefert *J. Cousin* (189–212). Sein Beitrag, zuerst 1964 veröffentlicht, lehrt den Lesern römische Verfassungsgeschichte. Sein Urteil über R.s Umgang mit den Institutionen ist annähernd vernichtend: R. lege parteilich aus, setze sich über die historischen Tatsachen hinweg (196), erfasse kein römischrechtliches Institut richtig und gehe auch nicht auf die sozio-ökonomischen Bedingungen und Probleme ein. Die Frage ist, ob diese geharnischte Kritik an R. nun wirklich das letzte Wort ist, oder ob es hinter aller Unrichtigkeit der Oberfläche nicht eine Witterung bei R. dafür gibt, was sich in jenen Institutionen ausdrückt und ihm, R., damit zuarbeitet. Die römische Institutionengeschichte löste den einzelnen Einwohner ab der frühen Republik aus den familiären und verwandtschaftlichen Zusammenhängen soweit heraus, daß er sich bewußt vor das Gemeinwesen gestellt sah und allein auf seine Anforderungen zu antworten hatte. Des weiteren nahm die römische Republik die Oberherrschaft der Priester bereits in der Königszeit zurück und baute später in der Republik die sakralen Funktionen soweit um, daß sie von sämtlichen Amtsträgern miterfüllt werden konnten.

Auch diese Konstellation wird R. dem GV zugrunde legen, nicht nur im Schlußkapitel (8. Kap. des 4. Buches), aber dort ausdrücklich! Es betrifft die „Religion civile“.

M. Rehm hat es bearbeitet, die auch als Übersetzerin für diesen Band tätig war (213–240). Sie unterscheidet sehr richtig die Frage nach dem Inhalt der sog. Zivilreligion und die Frage nach deren Notwendigkeit und Funktion. Anlässlich der Untersuchung des Inhalts geht sie auf die historische Entwicklung ein, zeigt die verschiedenen Lösungsversuche auf und charakterisiert die rousseauische „Religion civile“ als Kompromiß. Auch hier fehlt nicht der Hinweis, daß R. mit seinem Vorschlag gescheitert sei (235). Was die Funktion betrifft, so setzt Rehm interessanterweise das Kapitel über den Gesetzgeber in Beziehung zum achten Kap. (224 ff.). Wozu diene die Religion? Zur Stärkung der Autorität des Gesetzgebers oder zu der der Gesetze oder dazu, den Gehorsam der Bürger zu stärken (226)? Das erste Buch des GV diene R. dazu, zu zeigen, wie der Mensch vor innerer Zerrissenheit bewahrt werden und ein authentisches und bruchloses Leben führen könnte; eben diesem Zweck dient die Religion (233). Richtig ist allerdings auch, daß die Religion wiederum eine – lange – Reihe von Zerwürfnissen, Verformungen und inneren Zerreißen auslösen kann (233 f.). Rehm macht behutsam Parallelen zu zwei in früheren Kapiteln aufgezeigten Spannungsverhältnissen sichtbar. Zu der Spannung zwischen voluntaristischem Ansatz und Unterordnung unter den Gemeinwillen stellt das achte Kap. die Spannung von religiöser Toleranz und Unterordnung unter die „Religion civile“; zu dem Zirkel von Gemeinwille und vorgängigem oder nachfolgendem Gemeinwillen verhält sich das Spannungsverhältnis von ausdrücklichem Bekenntnis und den vorgängigen oder nachfolgenden religiösen Kräften parallel. Daß die „Religion civile“ sich ihre eigenen Voraussetzungen schaffe, so Rehm (238), ist zwar ein geschliffener Ausdruck, doch entspricht er der Wahrheit und der Ansicht R.s? Unter Verweis auf den Schluß des zweiten Buches ist anzunehmen, daß R. eine religiöse Haltung unterstellt, welche sich aus schon länger sprudelnden Quellen speist (227 f.), selbst angesichts der Pluralisierung (236). Rehm selbst verweist auf die von R. angenommene Existenz einer ‚Religion des Menschen‘ (217–220) und auf bestehende private religiöse Überzeugungen (227).

Bedarf der GV zu seiner Vollendung und Abrundung der völkerrechtlichen Regelungen? So das Untersuchungsthema von O. Asbach (241–270). Ist ein „Law of People“ oder ein „Contrat international“ nötig? Er meißelt den Kriegsbegriff R.s heraus (246), der nun ausschließlich einen Vorgang zwischen Staaten meint. R. greift, so füge ich hinzu, nicht auf die klassische Lehre des Gerechten Krieges zurück; doch entwickelt er Ansätze zur Hegung des Krieges (250 f.). R. hat trotz zahlreicher Überlegungen und Vorarbeiten dem GV keinen völkerrechtlichen Appendix mitgegeben. Er beschränkt sich auf die Neugestaltung des innerstaatlichen Geschehens und verspricht sich von der republikanischen Verfassung und dem ungehinderten Arbeiten des Souveräns eine friedensfördernde, zumindest eine kriegshemmende Rolle (259–261).

Im Schlußbeitrag stellt B. einen Vergleich zwischen R.s und Kants Vertragsdenken an (271–294). In profund-kundiger, genau gegliederter, pädagogisch einfühlsamer Weise, zudem in eleganter Manier, untersucht B. beide Ansätze unter fünf Punkten: 1. geschichtsphilosophische Verortung, 2. Begründung der Pflichten, 3. Idee des Natur- und Zivilzustandes, 4. Eigentumserwerb, und 5. Gewaltenteilung. Ob Kant der Judikative so viel mehr Aufmerksamkeit zuwendet als R. (291), wie B. mit seinem Wort von der Annäherung Kants an Locke (291) suggeriert? Ich meine nein; es wäre außerdem immer zwischen der Zivil-, Straf- und Verfassungsgerichtsbarkeit zu unterscheiden. Eine letzte Einordnung R.s durch B. gibt noch dem zu denken, der gerne bei R. platonisches Gedankengut entdeckt. B. zwingt zur richtigen Differenzierung, wenn er schreibt: „Bei Platon hat die Erkenntnis den Vorrang, bei R. und Kant dagegen der Wille“ (292).

Auswahlbiographie, Personen- und Sachregister sowie Hinweise zu den Autoren schließen diesen Bd. ab, der mir als Einführungsliteratur nicht seinen Zweck erfüllt, der eher jenen weiterhilft, die sich bereits mit R. beschäftigt haben. Sie werden reichen Gewinn aus dem Bd. ziehen.

N. BRIESKORN S. J.