Rousseau als Interpret der römischen Institutionen

Angesichts der langen Liste von Arbeiten, die dem Gesellschaftsvertrag gewidmet sind, ist man doppelt überrascht: einerseits, wenn man die hohe Anzahl an Publikationen sieht, die dessen jüngere Quellen behandeln, aber seine entfernteren Inspirationen schweigend übergehen; andererseits, wenn man feststellt, daß Rousseaus Interpretation der römischen Institutionen, deren Kritik fast ein Viertel des Werkes ausmacht, kaum zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht wurde. Zweifellos ist Rousseau teilweise für diesen methodischen Irrweg verantwortlich, zumal er selbst erklärt, es gehe nicht darum, zu wissen "was war, sondern was sein muß", und zu verstehen gibt, seine Haltung sei nicht die eines Historikers. Unter diesen Umständen stellt sich aber die Frage, warum er so ausführlich auf das Beispiel Roms eingeht, wenn dieses Beispiel für seine Beweisführung gar nicht nötig sein sollte. Meiner Ansicht nach ist es ein schwerwiegender Fehler, den langen "römischen" Kapiteln keine Aufmerksamkeit zu widmen, denn es ist offenkundig, daß das Bild Roms eine große Anziehungskraft auf Rousseaus Geist ausübte, wie das bei allen der Fall war, die sich mit Institutionen und Gesetzen beschäftigten: Rom ist in den Texten der Juristen, der Rechtsgelehrten und der Politiker des Mittelalters, der Renaissance und der Moderne überall gegenwärtig: Rousseau

konnte der Fata Morgana der Stadt nicht entweichen, die im Bereich der bürgerlichen Ordnung dem Abendland ihre Strukturen vermacht hat.

Also Rousseau und Rom. Wir werden uns hier zunächst nicht die Frage stellen, welches Interesse daran besteht, zu wissen, aus welchen Quellen er seine Informationen und Orientierungen geschöpft hat. Worauf es ankommt, ist, daß er Eindrücke und Gedanken über diese Stadt angenommen und sie zu seinen eigenen gemacht hat, bis zu dem Punkt, daß er darüber wie über feststehende Tatsachen dachte: Es empfiehlt sich, zu sehen, was er darüber weiß, was er darüber sagt und darüber denkt.

Rousseau zufolge gibt es "keine wirklich gesicherten Zeugnisse aus den ersten Zeiten Roms; es besteht sogar hohe Wahrscheinlichkeit, daß die Mehrzahl der Dinge, die darüber verbreitet werden, Legenden sind" (CS III 444). Ohne auf das Risiko zu achten, noch weitere hinzuzufügen, behauptet er sogleich, die Wörter "Rom" und "Numa" stammten aus dem Griechischen, das erste bedeute "Stärke", das zweite "Gesetz". Daraus folgert er, es gebe eine Art von Harmonie, beinahe einen schöpferischen Determinismus in der Verbindung dieser Namen mit der Geschichte der Stadt. Unglücklicherweise begeht er zwei offenkundige Fehler: "Rom" hat keinerlei Zusammenhang mit dem griechischen Wort "rome", "Numa" keinen Bezug zum griechischen "nomos". Aber diese etymologischen Beziehungen, die eines Nominalisten würdig wären, wurden Bestandteile des Bildes, das er sich vom traditionellen Rom machte, dem Rom der Soldaten und der Juristen, der Eroberer und Gesetzgeber, dem Rom der Tugend. "Neben den allen gemeinsamen Grundsätzen birgt jedes Volk in sich irgendeinen Grund, der diese auf eine besondere Weise ordnet und seine

Gesetzgebung für es alleine geeignet macht. So haben damals die Hebräer und neuerlich die Araber als oberstes Ziel die Religion gehabt, die Athener die Literatur, Karthago und Tiryns den Handel, Rhodos die Seemacht, Sparta den Krieg und Rom die Tugend" (CS III 392). Unbestreitbar kommt das Wort "Tugend" häufig in lateinischen Texten vor; es ist eine der Triebfedern in der Argumentation der Redner, eines der Meditationsobjekte der Moralisten, und Titus Livius hat unter anderen versucht, die virtus zur höchsten Eigenschaft des Römers zu machen, wie es ihrerseits die Neo-Stoiker der Renaissance taten, dann Montaigne, Corneille, und später die Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, unter denen Montesquieu den prominentesten Platz einnimmt.

Doch wohlverstanden: Wenn es unbestreitbar ist, daß die Römer unter Tugend die moralische Tugend verstanden, so haben sie dem Wort doch auch eine Bedeutung gegeben, die Montesquieu aufgenommen hat und die bereits Aristoteles gesehen hatte (Politik III, 2): "Was ich die Tugend in der Republik nenne," so Montesquieu, "ist die Liebe zum Vaterland, das heißt die Liebe zur Gleichheit. Es ist weder eine moralische noch eine christliche Tugend, es ist die politische Tugend", und weiter: "Der rechtschaffene Mann [...] ist der Mann, der die Gesetze seines Landes liebt und sich von dieser Liebe in seinem Handeln leiten läßt." (Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, Vorerinnerung). Folglich kann die virtus je nach dem Aspekt, unter dem sie betrachtet wird, die Aktualisierung oder besser die vollendete Form der Eigenschaften des vir sein, des Privatmannes oder des Mannes des öffentlichen Lebens. Stärke, Gesetz, Tugend, das sind die Begriffe, die von Anfang an im Denken Rousseaus die Identität Roms kennzeichnen; sie sind diejenigen, die sein Urteil zu bestimmen scheinen, sie sind vielleicht diejenigen, die im Hintergrund seines politischen Bewußtseins die grundlegenden Prinzipien seines "Vertrags" bilden.

Aus dieser Perspektive heraus hat man das Königtum, die Republik und das Kaiserreich, die Tyrannei, die Demokratie und die Monarchie voneinander abgesetzt und die Antike beurteilt. Es ist dieser Blickwinkel, aus dem Rousseau auch die Untersuchung der politischen Institutionen der kaiserlichen Epoche in Rom in Angriff nimmt und von primitiven Versammlungen spricht, von Curien, Decurien, Centurien, um zwischen diesen Wörtern und den Wirklichkeiten, die sie kennzeichnen, einen Bedeutungszusammenhang herzustellen. Nun ist die Bedeutung des Wortes Curie unklar und die Etymologen tappen im Dunkeln, aber sie nehmen nicht an, daß die Begriffe Decurie und Decurion mit Curie zusammenhängen: Decurie schließt sich tatsächlich an decem an, wie Centurie an centum. Infolgedessen ist Rousseaus Argument nicht stichhaltig.

Wir werden Jean-Jacques in seiner Vereinfachung der Tribus, der Curien und Centurien auf rein militärische Einteilungen nicht länger folgen. Es ist heutzutage anerkannt, daß der Begriff Tribus gegen seinen Anschein keinen Bezug zur Zahl Drei hat und die Etymologen behaupten - ohne darüber hinaus zu gehen -, dieser anscheinende Bezug sei nichts als bloße Vermutung. Wenn es tatsächlich richtig ist, zu glauben, daß diese primitive Stadt den Umständen entsprechend eine militärische Organisation hatte, um sich zu verteidigen oder anzugreifen, so beruht unser Wissen über dieses heroische Zeitalter doch nur auf späteren Berichten, vor allem denen von Titus Livius und Dionysios von Halikarnassos, die die Geschichte vereinfacht und geordnet haben, und in einer entfernten Vergangenheit das verwarfen, was aus einer für sie jüngeren Epoche stammte. Die ursprünglichen Tribus waren weder topographisch noch ethnisch und noch weniger nach dem census geordnet. Sie waren funktionell und aus religiösen und militärischen Gruppen zusammengesetzt, die einen wie die anderen unserer modernen Terminologie zufolge "aristokratisch" gegenüber einer Art von Drittem Stand der Bauern, der halb seßhaft, halb

nomadisch, Viehzucht für den unmittelbaren Gebrauch betrieb. Die etruskischen Lucumonen, die dem ersten Tarquinier nachfolgten und diese Dreiteilung umwarfen, um ihr eine topographische Struktur zu geben, konnten die Bezeichnungen Ramnes, Tities, Luceres nicht verschwinden lassen, so daß der revolutionäre Versuch von Tarquinius I. mißglückte, und der konservative Versuch des Servius gelang. Wenn er gelang, so lag das daran, daß er die Klasse der Priester und die der equites bestehen ließ, an die man unmöglich rühren durfte, indem er die erste aufrechterhielt, die zweite vergrößerte und im Gegenzug jenen "Dritten Stand" in Klassen nach dem census einteilte, die den beiden anderen untergeordnet waren. Der Schaden, den Tarquinius dieser theokratischen Struktur zufügte, war für ihn fatal. Servius respektierte die primores civitatis, er beließ ihre Bezeichnungen, schuf aber zwölf neue Centurien und halbierte die drei alten (Titus Livius I, 43, 9: "sub iisdem quibus inauguratae erant nominibus"). Und er gründete seine Reform auf den census.

Rousseau schien in diesen Reformen nur den Wunsch oder den Instinkt zu sehen, "sich im voraus eine der Hauptstadt der Welt zukommende Ordnung zu geben" (CS III 444f.), aber der census hatte in der Tat nicht nur einen militärischen Zweck. Worin besteht nun also dieser census? Dionysios von Halicarnas- sos erklärt es folgendermaßen: Bei der Landbevölkerung müssen alle Bewohner desselben pagus einzeln ein bestimmtes Geldstück darbringen - besser gesagt, ein symbolon, denn der Anachronismus des Dionysios ist offenkundig -, das je nachdem, ob es sich um erwachsene Männer und Frauen oder um Unmündige handelt, variiert. Bei der Stadtbevölkerung verhält es sich so, daß jedesmal, wenn jemand geboren wird, in die Kategorie der iuve- nes eintritt, oder stirbt, dieses symbolon in den Schatz der Juno Lucina, der Juventas oder den der Venus Libitina eingezahlt wird. So wird sich der erste census vollzogen haben, als alle Römer einmal das erklärt hatten, was wir heute ihren Zivilstand und ihre Güter nennen würden. Zählung der Individuen und Zählung der Vermögen tragen somit zunehmend zum Offenlegen einer Eigenschaft bei, der dignitas, dem "Verdienst", denn dieser census entspricht einer Art Zuordnung, Beförderung oder Degradierung in der Körperschaft der Einwohner; von diesem ursprünglichen census werden sich die Organisatoren und Verwender des klassischen census haben inspirieren lassen.

Rousseau folgt zweifellos der traditionellen Lehre, wenn er die Aufteilung der städtischen und ländlichen Tribus darlegt. Man wird ihm keinen allzu großen Vorwurf daraus machen können, aber er liefert Kommentare dazu, die ausschließlich von seinen persönlichen Ansichten geleitet sind: Zu behaupten, die Unterscheidung von städtischen und ländlichen Tribus sei der Grund, daß die römischen Sitten dem moralischen Verfall standgehalten hätten, läuft auf seine bereits bekannte These hinaus, der zufolge die Sitten auf dem Land rein sind, weil sie der Natur nahe sind, die Sitten in der Stadt dagegen sind unrein, weil sie durch die Zivilisation verdorben sind. Zu schreiben, der "weise Stifter", Servius, habe "Künste, Handwerk, Ränkespiel, Reichtum und Sklaverei in die Stadt verbannt" (CS III 446), bedeutet, Künste und Handwerk auf die leichte Schulter zu nehmen, sie wie eine Art Verurteilte des gemeinen Rechts zu behandeln. Es bedeutet, abstrakt die Behauptung aufzustellen, die Landbewohner hätten keine Ahnung vom Handwerk, von Intrigen und Streitereien, und absichtlich das irdische Schicksal der Großgrundbesitzer zu ignorieren, die Organisation der Bauernhöfe und villae, und vor allem die ländliche Versklavung, deren ökonomische und gesellschaftliche Bedeutung für das Schicksal Roms beträchtlich ist.

Diese Vereinfachung verfälscht die Untersuchung, indem sie die ökonomischen Verwicklungen außer acht läßt. Danach steht es Rousseau frei, die Gemeinplätze der belehrenden Rhetorik heraufzubeschwören: "das einfache und arbeitsame Leben des Landmannes", das Dorf, die

"Pflanzschule für jene widerstandsfähigen und tapferen Männer", die die Römer verteidigten (CS III 446); es steht ihm frei, den in eine ländliche Tribus eingetragenen Appius Claudius den in städtische Tribus eingetragenen Freigelassenen gegenüberzustellen und durch eine gleichmachende Abstraktion Züge zu verallgemeinern, die nur für bestimmte Individuen charakteristisch sind. Bekanntlich handelt es sich um Beispiele, die von Varro, Titus Livius und Plinius entlehnt sind und bis zum Überdruß in der Argumentation der epidiktischen Diskurse wiederholt werden, aber sie sind auch eher eine Art von Slogans als historische Beweise von universellem Wert, deren Echo quer durch die westliche, kämpferische politische Literatur des 18. Jahrhunderts hindurch vernehmbar ist.

Was die Mechanismen der Versammlungen angeht, beschränkt sich Rousseau in der Tradition des Livius ebenfalls auf allgemeine Äußerungen, manchmal jedoch führt er Einzelheiten an, deren Kommentierung seiner These nichts Neues hinzufügt: Wie läßt sich behaupten, die Einrichtung des patrizischen Patronats und der Klientel sei ein "politisch-humanes Meisterwerk" gewesen und "Rom allein wurde die Ehre zuteil, der Welt dieses schöne Beispiel zu geben, aus dem ihm nie Mißbrauch erwuchs und das dennoch keine Nachfolge fand" (CS III 450)?

Man errät mühelos, was hinter diesen beschönigenden Bejahungen steckt, nämlich der Traum einer väterlichen und paternalistischen Gesellschaft, organisiert wie jene, die in der Neuen Heloise beschrieben wird und die rund um das Schloß des guten Herrn von Wolmar lebt. Aber verhält es sich in der römischen Wirklichkeit genauso? Auch ohne auf das patrocinium der Mächtigen einzugehen, für das der berühmte Diskurs des Libanios zur Zeit der konstantinischen Dynastie den Ton angibt - wie kann man die strengen Verpflichtungen der Klienten des 5. Jahrhunderts vor Christus und der nachfolgenden Jahrhunderte vergessen? Zweifellos beruhen die Beziehungen zwischen clien- tes und patroni auf der Grundlage einer moralischen Beziehung von gegenseitiger fides, aber die Klienten waren nur halb-freie Individuen, sei es, daß sie Fremde waren, die in der Hoffnung auf eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage nach Rom gekommen waren, sei es, daß sie Bewohner eines eroberten Territoriums waren, Freigelassene, oder uneheliche Söhne von freien Frauen, und sie waren gezwungen, sich dem Schicksal zu beugen, das ihnen die Gesetze und die Sitten, die über die Klassen herrschten, auferlegten. Anfangs konnten die Klienten kein Testament abschließen, ohne zuvor das kuriale Stimmrecht zu haben, oder vor der Einrichtung des Testaments durch mancipatio. Die adrogatio war für sie unerreichbar, wie auch der Zugang zu Eigentum mit vollem Rechtstitel, solange dieser Grundbesitz der gens gehörte; sie besaßen nicht die Freiheit, wegen Erban- gelegenheiten oder strafbaren Handlungen gegen ihren Patron gerichtlich vorzugehen; wenn sie eine Erbschaft antreten konnten, ging das nur unter eingeschränkten Bedingungen, nur ab intestat, auf Grund des Verwandtschaftsrechts, und sie waren außerdem zu zahlreichen Dienstleistungen verpflichtet, wie z. B. ihrem Patron im Fall von Eheschließung, Geldstrafe oder Lösegeldzahlung finanzielle Unterstützung zu liefern.

Ist das die Situation, die gerade im fortgeschrittenen und als neuerungssüchtig geltenden 18. Jahrhundert, das der soziologischen Wiederherstellung Lukretias manchmal sogar feindlich gesinnt war, als idealer Zustand erscheinen kann, der Tränen der Rührung fließen läßt? Und kann man, wie Rousseau, sagen, daß niemals Mißbrauch daraus erwachsen ist, ohne die lange Abfolge von sozialen Unruhen und Gewalttätigkeiten, die in der Geschichte den Aufstieg der Plebs zur Macht und die Entwicklung ihrer Emanzipation markiert haben, bewußt ignorieren zu wollen? Ich höre immer noch den vom Stoizismus genährten, heftigen, späten Protest Senecas gegen die Härte der

imperialen Sitten gegenüber diesen Menschen.

Dennoch sind das laut Rousseau die Beziehungen zwischen den Individuen in ihrer römischen Gesellschaft; das sind die Verpflichtungen, die sie verbinden; das ist unserer Auffassung nach der Fehler der Sichtweise, aus der er sie betrachtet. Wie sieht es aus, wenn er sich veranlaßt fühlt, von gesellschaftlichen und politischen Gruppen zu sprechen?

Wir lassen hier die detaillierte Untersuchung der drei Regierungsformen beiseite, die er nach dem Beispiel der antiken und modernen Theoretiker im Gesellschaftsvertrag vorstellt, namentlich jene Darlegungen über Monarchie, Aristokratie und Demokratie, in denen sich als Reminiszenz seiner Lektüre, der Lektüre von Rechtsgelehrten und Staatsmännern, vielleicht auch seines Gesprächsstoffes aus der Genfer Jugendzeit, das Echo der Theorien von Platon, Aristoteles, Polybius und Cicero, und das der Thesen der Cicero-Nachfolger, von Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac, Althusius, Hobbes, Locke, Jurieu und anderen wiederfindet. Auch hier fiele es leicht, jene Gärung des Geistes nachzuweisen, durch die sich Rousseau manchmal allzu rasch über die Strenge der historischen Tatsachen hinwegsetzt.

Zu allererst gilt das, nach den privaten Beziehungen zwischen Patronen und Klienten, für seine Untersuchung der öffentlichen Lage der Sklaven. Die Sklaverei läßt Rousseau keine Ruhe: Der berühmteste Satz im Gesellschaftsvertrag ist vielleicht jener, mit dem das erste Kapitel des ersten Buches beginnt: "Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten" (CS III 351). Er ist ausführlich kommentiert worden, so daß hier nicht näher auf diese Äußerung eingegangen werden muß, die die Überlegungen der Verfechter des Naturrechts fortführt. Aber es geht an dieser Stelle nicht an, einen anderen Satz des selben Buches zu übergehen: "Jeder in der Sklaverei Geborene wird für die Sklaverei geboren, nichts ist sicherer" (CS III 353). Eine pessimistische Feststellung, in der der Autor über die Fortschrittsfeindlichkeit stöhnt, die die zweite Natur des versklavten und unterworfenen Menschen schafft, wenn nicht gar resignierte Feststellung unter den Bedingungen seines Erbes und seiner Geburt. Vielleicht handelt es sich auch um eine Art Widerhall einer Idee Ciceros und um die Kundgebung eines freisinnigen Geistes: "servitus est [...] oboedientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo" (Paradoxa Stoicorum, 35), an die sich zeitgenössische Proteste gegen die Sklaverei anschließen, von denen der Montesquieus einer der eindringlichsten ist. Und dennoch hat die römische Geschichte gezeigt, daß die Sklaven in der Lage waren, zu revoltieren, und daß die Sklaverei nicht aus Feigheit ewig Bestand hatte.

Dieser Freiheitssinn, der bei Rousseau so lebendig ist, bringt ihn dazu, von einer Entfremdung dieses kostbaren Gutes zu sprechen und von der Weise, in der Menschen in den Krieg verwickelt werden können, der "wirklich" und nicht "persönlich" ist; ein Befreiungs-, Verteidigungs- oder Eroberungskrieg. Das nimmt er zum Anlaß für die Behauptung, daß die Römer "von allen Nationen der Welt am meisten vom Kriegsrecht verstanden und es am genauesten beachtet haben", und daß sie "ihre Gesetze am wenigsten häufig übertreten" haben (CS III 357 Anm.). Die Thesen von Hobbes, Locke, Pufendorf und die Positionen Rousseaus zur Frage des Krieges sind bekannt. Wie verhält es sich mit den Römern? Man horcht bereits bei dieser allgemein gehaltenen Bemerkung auf, die Römer haben von allen Nationen der Welt am meisten vom Kriegsrecht verstanden und es am genauesten beachtet, weil es eine vollständige Studie der Geschichte aller Kriege aller Zeiten bedürfte, um ein so entschiedenes Urteil zu fällen. Man denkt natürlich an das ius fetia- le, das so streng erscheint, und an Ciceros Definition von iustum bellum (Cicero, De republica III, 35: "nullum

bellum iustum habetur, nisi denuntiatium, nisi indictum, nisi repetitis rebus"); man erinnert sich mit Rousseau an die Haltung Catos, der seinem Sohn auferlegt, erneut den Eid zu schwören, um als Freiwilliger in einer Armee zu kämpfen, die nicht die seine war. Aber man kann in dieser Hinsicht nicht umhin, die Einmaligkeit der Geste Catos festzustellen. "Ich weiß, daß man mir die Belagerung von Clusium und andere Vorfälle entgegenhalten kann, aber ich beziehe mich auf Gesetze, auf Übliches", sagt Rousseau (CS III 357 Anm.). Darin liegt gerade der Irrtum. Ist es die Existenz des Gesetzes über Mord, das Morde verhindert, und das erlaubt, zu behaupten, ein Volk respektiere das Recht auf Leben? Es genügt, die Fragmente der Historiker zu lesen, die Karthago günstig gesonnen waren, um sich der Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen und Titus Livius über die Fakten, von denen sie berichten, bewußt zu werden und sich darüber klar zu werden, daß dort, wo der Latiner Rom recht gibt und die Tugend des Senats verkündet, die anderen seine Falschheit anklagen. Wenn die Gründe des Zweiten Punischen Krieges rechtlich und moralisch klar waren und die Verletzung Roms durch die Puniker indiskutabel war, warum haben die modernen und zeitgenössischen Historiker dann so viele Untersuchungen darauf verwendet, sie herauszufinden, sie zu "erklären", und Rechenschaft darüber abzulegen - etwa für oder gegen Rom?

Hier mischt sich in die allgemeine These Rousseaus, die nacheinander die persönlichen und die wirklichen Bedingungen untersucht, die Definition des Gesellschaftsvertrags, der die Hauptsache des Buches ist: er bemerkt, die öffentliche Person, "die aus dem Zusammenschluß aller zustande kommt, trug früher den Namen Polis, heute trägt sie den der Republik", und "der Titel eines cives" sei niemals "dem Untertanen irgendeines Fürsten gegeben worden [...], nicht einmal in der Antike den Makedonen" (CS III 361f.). Historisch betrachtet, ist diese Behauptung fraglich: Wenn Cicero, der in diesem Punkt der Theoretiker der Latiner ist, seine ideale "Stadt" heraufbeschwört, gründet er sie auf drei Grundsätze: concordia ordinum, consensus omnium bonorum und auctoritas senatus. Es ist leicht zu erkennen, daß diese Definition im Fall der concordia jene ausschließt, die nicht zu den beiden Ordnungen gehören, daß der consensus omnium bonorum jene beiseite läßt, die nicht über Besitz verfügen, und daß die auctoritas senatus allen von einer Gruppe auferlegt wird, und zwar mittels einer Wahl, an der ein großer Teil der Bevölkerung nicht teilnehmen kann. Wenn es Rousseau andererseits erscheint, als sei der Begriff cives niemals "dem Untertanen irgendeines Fürsten gegeben worden", liegt das an erster Stelle daran, daß Rousseau den Texten, in denen davon die Rede ist, keine Beachtung schenkt, an zweiter Stelle daran, daß dieser Begriff selten in dieser Bedeutung im Lateinischen vorkommt und es sich infolgedessen um eine philologische Gepflogenheit, nicht um eine politische Stellungnahme handelt, drittens, und nicht zuletzt, liegt das daran, daß er das Problem der doppelten Bürgerschaft und der Verleihung des Stadtrechts verkennt, das gerade die Grundlage des von Cicero geführten Balbus-Prozesses bildet, der Edikte von Kyrene, der Inschrift von Rhosos und der Verwicklungen, die das Edikt von Caracalla nach sich gezogen hat.

Dieser Sinn für die Autorität und die Unterwerfung unter ihre Ansprüche, die vom Gesellschaftsvertrag abgeleitet werden, führen Rousseau dazu, vom Recht über Leben und Tod zu sprechen, das Beccaria ein paar Jahre später behandeln wird. "Während der römischen Republik", so Rousseau, "machten weder der Senat noch die Consuln jemals den Versuch, zu begnadigen: selbst das Volk tat dies nicht, wenngleich es manchmal sein eigenes Urteil widerrief" (CS III 377). Das versteht sich von selbst, wenn man den Zwangsapparat unter der Republik in Betracht zieht, aber die Römer hatten gerade zu diesem Zweck Gegenmaßnahmen wie die provocatio und die Fürsprache der Tribune oder das auxilium der maior potestas erfunden. Die Begriffe venia,

impunitas, clementia, misericordia beziehen sich nicht auf gerichtliche Urteile; das Begnadigungsrecht, im modernen Wortsinn, konnte nur eingeschränkt vom pater familias angewandt werden, in dem Bereich, der ihn betraf: Es kam tatsächlich einem Verzicht auf Strafe gleich, und war ein Akt der Vergebung.

In Rom - und bei Rousseau - muß das öffentliche Interesse das mit sich bringen: " Jede gesetzmäßige Regierung ist republikanisch", und er nennt jeden Staat "Republik", der durch Gesetze regiert wird, "gleichgültig, unter welcher Regierungsform dies geschieht: weil nur hier das öffentliche Interesse herrscht" (CS III 379f.). Hier kommt die utilitas publica der Latiner wieder zum Vorschein, die Cicero weder von der hone- stas, noch von der dignitas trennen wollte. Es ist diese Sorge um das, was von gemeinsamem Interesse ist, die laut Rousseau Unterpfand des Gemeinwohls und der Freiheit durch die Rolle ist, die sie bei der Ausarbeitung des Gesetzes spielt, das ihm zufolge die Handlungen der Decemvirn verurteilt, auf die wir später zurückkommen werden.

Nachdem er diese Grundlagen erörtert hat, vertieft Rousseau seine Untersuchung und überprüft nach und nach die Begriffe "Souverän" und "Regierung" sowie die Definitionen von Monarchie, Aristokratie und Demokratie. Auf halbem Weg geht er auf die Geschichte Roms ein; er zitiert lateinische Texte, zieht vor allem Tacitus heran, und stützt sich mehrfach auf die Autorität Machiavellis, der bekanntlich einen seiner Discorsi Titus Livius gewidmet hat. Gegenüber dem Prinzip der Monarchie an sich zeigt er keine Feindseligkeit, aber sehr wohl gegenüber der Monarchie der Tyrannen, und noch ausgeprägter gegenüber der Erbfolge: "die Vertreibung der Tarquinier war in Wirklichkeit die Geburtsstunde der Republik" (CS III 421; man muß jedoch anmerken, daß es keine dynastische Erbfolge gab); die "größten von der Geschichte gefeierten Könige wurden nicht zum Herrschen erzogen" (CS III 411; was historisch fragwürdig ist, noch bestreitbarer ist die Wahl eines Zitats von Tacitus zur Stützung dieses Arguments, da es sich um einen Satz aus den Historiae handelt, wo Tacitus den alten Galba zu Wort kommen läßt und sich dabei an Piso anlehnt). Auch wenn Rousseau hier in der Tat noch keine Schlußfolgerungen gezogen hat, bemerkt man doch bereits eine Ausrichtung auf eine "demokratische" Form, zumindest dem Anschein nach, wenn man unter Demokratie eine Herrschaft versteht, die die Teilhabe des "Volkes" am politischen Leben beinhaltet, die Beschränkung der Macht von Senat und Patriziat, den Zugang der übrigen Bevölkerung zum Gemeinwesen, kurz, die Abfassung eines Vertrags, dessen Einzelheiten und Klauseln nun näher bestimmt werden sollen.

Ich werde mich, was den Vertrag zwischen dem Souverän und der Macht im Bereich Roms angeht, nur der Frage widmen, ob es mit dem Prinzip der Demokratie vereinbar ist, "dem Rang seine exemplarische Rolle" zu nehmen und sie "dem Los zuzuteilen" (CS III 451), wenn es um die Wahl der praerogativen Centurien geht, deren Beispiel die anderen folgten? Wir berühren damit das Hauptproblem des Plebiszits, von dem man im 18. Jahrhundert viel zu erwarten scheint und vor dem die Parteiausschüsse und die politischen Ämter im Namen der Demokratie, der Wahlfreiheit, der Unabhängigkeit der Person und der großen umnebelten Floskeln in den modernen Zeiten so viel Angst haben. Im Jahr 1762 konnte Rousseau sich keine Form von Republik vorstellen, die mit einer aus unserer Zeit vergleichbar wäre; er scheint auch Recht zu haben, wenn er dem Los einen höheren Stellenwert als dem Rang einräumt, wie das in Venedig üblich war, und daran erinnert, daß das die theoretische Prozedur der römischen Republik war. Aber vielleicht hätte ihn eine aufmerksamere Untersuchung der Geschichte dazu gebracht, anders darüber zu denken: Die von

Gaius Gracchus begonnene und von Mamilius im Jahr 109 vollendete Reform, mit der das Los eingeführt wurde, wurde durch Sulla 88 zunichte gemacht. Sie hatte zum Ziel gehabt, dem sentimentalen Egalitarismus der Massen zu schmeicheln, hatte aber die Aristokraten nicht beunruhigt, weil jene die Macht der Beredsamkeit und die Bestechlichkeit der Wähler kannten, weil sie die Stimmen der Praerogative zu lenken und mit der abergläubischen Folgsamkeit der Römer zu spielen wußten, die diese dazu führte, trotz ihres Freiheitsdrangs und ihrer Rechte eher der Stimme zu folgen, die die Gottheit eingibt, und die über das

Los und das Schicksal entscheidet, als zu kämpfen. Das Beispiel ist nicht überzeugend, es ist sogar gegen Rousseau gerichtet. Er gesteht im übrigen durchaus ein, daß die Reinheit dieser Stimmen durch Unterschlagungen und Tricks getrübt wurde. Demnach muß man ohne Umschweife zugeben, daß er nur von einer idealisierten Stadt spricht, in der die Menschen Engel sind. Dennoch gibt es in seinen Augen Hilfsmittel: der Mangel an Ausgewogenheit zwischen den konstitutiven Teilen des Staates und die Änderungen, mit denen die Menschen die Institutionen verfälschen, können dadurch abgewendet werden, daß man ein besonderes Amt errichtet, "das eine Verbindung oder Mittelglied bildet entweder zwischen Fürst und Volk oder zwischen Fürst und Souverän" (CS III 454). Rousseau gibt dieser Körperschaft den Namen Tribunat und widmet sich somit dem römischen Tribunat. Bei der Beschreibung dieses Organismus bemerkt er, dieser habe in Rom dazu gedient, den Souverän vor der Regierung zu schützen und die Patrizier, die das Volk verachteten, seien dadurch gezwungen worden, "sich einem einfachen Beamten des Volkes zu beugen, der weder das Recht zu Auspizien noch richterliche Macht hatte". Rom sei trotzdem untergegangen, "die übermäßige Macht, die die Tribune nach und nach an sich gerissen hatten, diente schließlich mittels der für die Freiheit geschaffenen Gesetze den Kaisern zur Schutzwehr, die damit die Freiheit zerstörten" (CS III 454). Rousseau zufolge wurde das Tribunat "durch Vervielfachung seiner Glieder schwächer. Als die Tribune des römischen Volkes, zuerst zwei und dann fünf an der Zahl, diese Zahl verdoppeln wollten, ließ der Senat sie gewähren in der Sicherheit, die einen durch die anderen im Zaum zu halten - was nicht ausblieb" (ebd.).

Diese Definition des Tribunats, seiner Modalitäten und seiner Entwicklung, die als Grundlage der Argumentation dient, überrascht. Wenn es auch stimmt, daß die Tribune ursprünglich zwei an der Zahl waren und diese Zahl in der Folge auf fünf erweitert wurde, versäumt Rousseau zu bemerken - vielleicht war es ihm entgangen - daß die drei zusätzlichen Tribune durch Ergänzungswahl ausgewählt wurden, was nicht unumschränkt demokratisch ist, wenn man die offene Wahl als Muster für die Rekrutierung in einer Volksherrschaft nimmt. Dieser Irrtum wäre vielleicht nicht so schwerwiegend, als daß er sein Urteil verfälschte. Aber es gibt noch gravierendere Fehler: Laut Rousseau hatte der Tribun, wie wir gesehen haben, weder "das Recht zu Auspizien noch richterliche Macht". Der Tribun hatte nicht die auspicia populi Romani, was klar ist, weil er nur die Plebs, nicht den populus vertrat, aber er hatte die auspicia oblativa, und er mußte bei den Versammlungen der Plebs die Auspizien bestätigen und die Zusammenkunft unterbrechen, wenn ein ungünstiges Zeichen auftrat. Da das, was in der politischen Realität zählt, nicht die Institution ist, sondern der Mensch, der sich ihrer bedient, kann man sich denken (und weiß es auch), was für einen Gebrauch manche Tribune davon gemacht haben. Der Behauptung, der Tribun habe keine richterliche Macht, liegt ein Irrtum über bestimmte Begriffe zugrunde: Zweifellos hatte der Tribun keine potestas legitima, aber er hatte eine potestas sacrosancta, abgesehen vom Recht, mit der Plebs zu agieren, konnte er die Akte eines Magistrats untersagen, die nicht richterlich sind, und den Zwang und die Justiz, die es sind. Da er die Verteidigung der Plebs zur Aufgabe hatte, verfügte er

infolgedessen auch über das Recht, einen Übertreter zum Gehorsam zu zwingen. Gegebenenfalls hatte er auch das Recht, ihn festzunehmen und durch Pfändung, Ordnungsstrafe und sogar durch Züchtigung seiner Person zu bestrafen. Wenn der Rückgriff auf Verbot und auf Vertagung auf dem Umweg über die Auspizien auch die Unabhängigkeit der Plebs einschränkte, deren Repräsentant der Tribun doch ist, und wenn der Tribun im Gegensatz zu den obersten Magistraten eine Art "Gegen-Magistrat" ist, so spielt er doch, was immer Rousseau dazu sagen mag, eine richterliche Rolle unter den gegebenen Bedingungen, die mangels einer schriftlichen Niederlegung im Gesetzestext genauso variabel sind wie die Umstände, unter denen sich die Tatsachen ereignen und die Personen sich bewegen.

Was den Senat angeht, der in Rousseaus Augen den Ausfluß der Ideenströme und der Interessenvereinigungen verkörpern konnte, die den Ansichten des Volkes oder der Plebs entgegengesetzt waren, zeigt die Geschichte, daß die Aristokratie sich des Vetos des Tribuns Octavius bediente, um den Versuch des Tiberius Gracchus zu zerschlagen, des Wuchers und der Machenschaften von Rubrius und Livius Drusus, um den Einfluß des Gaius Gracchus und des Fulvius Flacchus zu zerstören, der Obstruktion von Minucius Rufus, um sie zum Verzicht zu treiben, schließlich der "vorbereiteten" Plebiszite durch Thorius und seine Nacheiferer, um die besonderen Mittel, die man zur Behebung der Agrarkrise einsetzte, den Großgrundbesitzern zukommen zu lassen. Hinzuzufügen ist, daß sich Sulla damit begnügt hat, aus den Reihen seiner Soldaten Tausende neuer Bürger hervorgehen zu lassen, zehntausend Sklaven die Freiheit zu geben und Wähler aus ihnen zu machen, um selbst anstelle der Tribune der Beschützer der Plebs zu werden, welche nur noch die Vertreter seines Willens, die Instrumente seiner Politik und die Helfer seiner Diktatur waren, sowohl in Hinblick auf die Aristokratie, die Angst hatte, als auch auf das Volk, das resigniert hatte.

Rousseau hat zweifellos die Gefahren bemerkt, die dem römischen Tribunat innewohnten, als er anregte, diese gefährliche Körperschaft nicht auf Dauer einzurichten. An dieser Stelle bleibt er jedoch vage - er schlägt nur vor, die "Zeiträume zu bestimmen, während derer sie aufgehoben bleibt" (CS III 455). Um welche Zeiträume handelt es sich? Wie lange dauern sie? In welchem Abstand kehren sie wieder? Das würde man gerne wissen, ebenso wie die Gründe, die für eine neue Wahl von kurzzeitigen Tribunen gegeben sein müßten.

Der Gedanke ist jedenfalls ganz bestimmt nicht neu. Man findet ihn beispielsweise bei Machiavelli, was vermutlich keine Garantie für seine demokratische Unbedenklichkeit ist; und diese Quelle schürt eher unsere Skepsis, als sie zu beschwichtigen. Denn Rousseau hatte zu Beginn einen Irrtum begangen, der alle übrigen erklären dürfte: Er spricht tatsächlich vom "Tribun des Volkes", obwohl diese Personen in Wirklichkeit "Tribune der Plebs" hießen. In Rom ist die Plebs nicht der populus Romanus, sie ist eine soziale Klasse, die durch ökonomische Besonderheiten, religiöse Ideen und einen bestimmten soziologischen habitus bestimmt wird. Die römische Plebs läßt sich nicht dem Souverän Rousseaus gegenüberstellen; sie bildet einen durch ihren Standort wie durch ihre Güter nur unzureichend abgegrenzten Teil von ihm; sie ist unbeständig, bald in ihrem Zugang zu Vermögen und den daraus hervorgehenden Rechten, bald in ihrem Absturz in die Misere und den damit verbundenen Klagen. Was ist in den Prinzipien Rousseaus aus der antiken Plebs geworden? Was ist davon in seine politischen Überlegungen eingeflossen? Der Gesellschaftsvertrag gibt darauf keine Antwort.

In der Abstraktion seiner außerzeitlichen Überlegungen und der Ungewißheit über die Konturen, die eine Magistratur umreißen könnten, für die die konkrete Geschichte Roms ein bewegendes Beispiel bildet, aus geglückten und mißglückten Bündnissen, verblassender Erinnerung und Verleugnungen zusammengesetzt, von der unsere Verfassung des Jahres VIII nicht das Geringste widerspiegelt, wurde Rousseau das Opfer einer Fata Morgana, welche die Rhetorik des Titus Livius heraufbeschworen hatte. Sein blutloses Tribunat könnte in einer gemischten Regierung nicht das Gleichgewicht aufrechterhalten, wie er das in Buch 3 des Gesellschaftsvertrags beschreibt. So, wie er es skizziert, ist es für jene Wesen gemacht, die im Himmel der Utopie zwischen den Wolken schweben.

Kommen wir mit der Diktatur wieder auf den Boden zurück? Rousseau scheint an dieser Stelle zu bemerken, daß er die Bürger seiner idealen Republik in ein Netz unbeweglicher Gesetze verstrickt, und daß sein Gesellschaftsvertrag nichts anderes als die fortgesetzte Bildung von einzelnen Verträgen sein kann, die in einem übergeordneten Vertrag aufgehen. Er führt hier den Begriff der Zeit wieder ein, der in seinen Ansichten über das Tri- bunat nicht vorkommt. Die Diktatur erscheint ihm als Mittel und Weg, um die notwendigen Folgen des Mechanismus der bestehenden Institutionen zu unterbrechen. Der Diktator, so sagt er, "kann alles machen mit Ausnahme von Gesetzen" (CS III 456). Aber genau darin liegt das Problem, denn der Diktator ist nichts ohne das Gesetz, und das Gesetz muß ohne Rückgriff auf einen Diktator ausgeübt werden können. Wiederum läßt sich Rousseau von Beispielen aus der römischen Geschichte inspirieren und erinnert daran, daß der Senat im Fall einer Gefahr "den Consuln durch eine feste Formel die Sorge für das Wohl der Republik übertrug", und daß "einer der beiden Consuln einen Diktator ernannte, ein Vorgehen, für das Alba Rom das Beispiel gegeben hatte" (CS III 456).

Es scheint, als gebe es hier eine Verwechslung - zumindest, was die Wörter angeht, aber ich bin nicht sicher, ob sie wirklich nur verbal ist - zwischen der Empfehlung an die Konsuln ne quod res publica detrimentum capiat, um die öffentliche Ordnung gemäß dem Verfahren des senatus consultum ultimum aufrecht zu erhalten, und der Ernennung von außerordentlichen Magistraten, die für eine begrenzte Aufgabe bestellt wurden. Dagegen ist es zutreffend, daß der Diktator als Ausnahmefall erscheint; noch heute wird darüber diskutiert, ob die Diktatur nicht von Anfang an ein wesentlicher Bestandteil der Republik gewesen ist. Wenn es auch im allgemeinen so war, daß der Diktator von den Konsuln ernannt wurde, muß man doch darauf hinweisen, daß Quintus Fabius Maximus ohne ihr Zutun nominiert wurde, und das spricht dagegen. Bringt man die Namen Sullas und Caesars ins Spiel, wie Rousseau das tut, kommt man vom eigentlichen Problem ab, weil es sich in diesen Fällen um nicht verfassungsgemäße Diktaturen gehandelt hat und die Einzelheiten ihrer Machtergreifung jene waren, die zu einer Monarchie führen sollten.

Rousseau wirft schließlich den Fall Ciceros in der Catilina- Affäre auf: Wenn er ins Exil verdammt worden war, lag das daran, daß er die Gesetze Roms gebrochen hatte. "Wie glanzvoll seine Rückberufung auch war," kommentiert Rousseau, "sie war sicherlich eine Gnade" (CS III 458). Die Lösung in diesem Konflikt wäre laut Rousseau gewesen, einen Diktator zu ernennen. Bis zu welchem Grad ist Cicero also aus der Legalität herausgetreten? In der Perspektive, aus der wir die Sache betrachten, kann man dieses Problem nicht umgehen.

Der Senat hatte Catilina, Manlius und ihre Soldaten zu hostes publici erklärt; er hatte den Konsul C. Antonius dazu bestimmt, den gegen jene ausgerufenen Krieg anzuführen; fünfzehn Tage später,

Ende November 63, bekam Cicero als Consul die Sorge übertragen, über den Frieden der Stadt zu wachen. Er kannte den Plan der Catiliner, Rom in Brand zu stecken, das sie in ihrem verbrecherischen Vorhaben in zwölf Sektoren aufgeteilt hatten. Aber er wollte abwarten, bis die Verschwörer mit der Umsetzung ihres Plans beginnen würden, was ihm das Recht gegeben hätte, die Strenge des obersten senatus consultum anzuwenden. Als nach Durchsuchungen Beweise für die Verschwörung gebracht wurden, zögerte er immer noch, zumal Caesar sich auf eine Art habeas corpus avant la lettre der römischen Bürger berief und Titus Claudius einen Aufschub nahelegte.

In seiner Vierten Catilinarischen Rede zeigt sich Cicero unsicher, er schlägt vor, der Senat solle Richter der Schuldigen bleiben, er selbst wolle nur die Aufgabe behalten, den gemeinsamen Schuldspruch auszuführen. Es war Cato, nicht Cicero, der den Spruch des Senats über die Verurteilung und die Erdrosselung der Gefangenen, die in der Nacht des 3. Dezembers stattfand, annahm. Dieses Recht war implizit im obersten senatus consul- tum enthalten. Hätte er sich dagegen gestellt und wäre untätig geblieben, hätte er seine Amtspflicht verletzt, indem er sich fügte, verletzte er die zu Friedenszeiten geltenden Prinzipien. Aber es gab Grund zur Eile. Wäre dieses senatus consultum nicht als strikte Anwendung der lex Plautia bewilligt worden, die sich auf die seditio erstreckt, und mit der der Tatbestand der Majestätsbeleidigung verfolgt wird, hätte er die Strafaktion legitimiert. Außerdem, um jede Zweideutigkeit aufzuheben, gab es das senatus consultum, dessen Inhalt Sallust, der ganz gewiß kein Freund Ciceros war, in Worten wiedergibt, die keinen Zweifel lassen: senatus decrevit darent operam consules, ne quid res publica detrimenti caperet, et senatus iudicaverat eos [die fünf verhafteten Verschwörer] contra rem publicam fecisse.

Hätte ein Diktator die Regeln umgehen können, die die Macht der Konsuln in einer Affäre wie der des Catilina begrenzt hat? Man darf das bezweifeln, denn ich finde keinen Text, mit dem man eine solche Meinung auf der Strenge des Rechts begründen könnte. Der Rückgriff auf das oberste senatus consultum erlaubte es, die Schwierigkeit zu lösen und dem römischen Volk die Ernennung eines Typus von Magistrat zu ersparen, dessen Titel nicht mit seinen grundlegenden Zielen und seiner Furcht vor dem regnum übereinstimmten: Als Sulla - übrigens unter anderen Bedingungen - Diktator wurde, waren 147 Jahre vergangen, in denen Rom keinen Diktator gehabt hatte, und der selbe Cicero versäumt es nicht, in In Verrem (II, III, 35, 81), in De legibus (III, 2) und De finibus (III, 22) sich gegen diese außerordentliche Gewalt zu erheben, mit der er gar die Tyrannei des Tarquinius Superbus vergleichen will.

Was soll man also über Rousseaus Meinung und jene Abschweifung über Cicero denken? Der Konflikt zwischen dem Respekt vor dem Gesetz und dem Ausnahmezustand ist ein endloser Konflikt: Es ist vielleicht nicht der Notstand, für den die bestehenden Gesetze keine Abhilfe schaffen können. Aber da die Gesetze nicht existieren ohne die Menschen, die sie anwenden, machen der Parteienausgleich und die Unausgewogenheit der Kräfte das Gesetz oft unwirksam, weil die Menschen es nicht wirken lassen. Banal ausgedrückt ist das politische Problem ein soziales, das soziale ein moralisches Problem. In Wirk- lichkeit war Cicero nicht ins Exil verdammt worden, es war nur die Furcht, die ihn dazu zwang. Seine Rückkehr war keine Gnade, weil es keine Gnade ohne Verurteilung geben kann. Rousseau vermengt hier Recht und Politik, Unparteilichkeit und Leidenschaft; man wird das Beispiel Ciceros weder für noch gegen die Diktatur heranziehen können. Aber die Vorstellung von der Autorität des Gesetzes läßt Rousseau keine Ruhe, und er wendet sich einem anderen Problem zu, dem der Richtigkeit und Reinheit der politischen Moral.

Das führt ihn zu einer Untersuchung der Censur: "Wie sich der Gemeinwille in den Gesetzen erklärt, so erklärt sich das öffentliche Urteil im Censoramt". Der Censor ist "Verkünder" der öffentlichen Meinung, er kann "für die Bewahrung, nie aber für die Hebung der Sitten" nützlich sein (CS III 458f.). Da "die öffentliche Meinung keinerlei Zwang unterworfen ist", darf es laut Rousseau "auch keine Spur davon in der für ihre Vertretung eingesetzten Behörde geben" (CS III 459). In diesen Grundzügen beschreibt Rousseau die Censur. Man kann nicht umhin, in dieser Interpretation zwei widersprüchliche Tendenzen zu erkennen: Respekt vor dem Individualismus und dem freien Gewissen, weil ihm zufolge eine Meinung nicht erzwungen werden kann und darf, und demgegenüber eine Sorge um Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung, weil ja der Censor nur ihr Verkünder, nicht ihr Führer sein darf. Das sind Probleme, die der Autor bereits im Diskurs über die Ungleichheit und im Brief an d'Alembert behandelt hatte und die ihn auch persönlich betrafen. Auf der historischen Ebene bezieht sich Rousseau auf Sparta, auf die Ephoren, auf Rom und seine Cen- soren, um ihr Verhalten zu rühmen.

Der Censor befragte jeden Bürger über seine Sitten, aber Rousseau übersieht scheinbar, daß es dem Censor frei stand, jede beliebige Frage zu stellen, was Varro (VI, 71) dazu veranlaßte, das censorium iudicium adaequum dem praetorium ius ad legem gegenüberzustellen. Außerdem wurden nur Männer verhört. Die "Irrtümer" der Frauen waren Sache des iudex. Somit entging ein ganzer Teil der Bevölkerung, dem in einigen Ländern immer noch kein Wahlrecht zugestanden wird, der Kontrolle der Censoren. Hebt man schließlich aus der Geschichte Beispiele von Schreiben der Censoren hervor, die Wirkung zeigten, so lassen sich die verfolgten Fälle einer begrenzten Anzahl von Oberbegriffen zuordnen: Militärstrafrecht über die Pflichten der Soldaten, Mißbrauch des imperium, Mißachtung der signa, unberechtigter Aufschub von übertragenen Befugnissen, widerrechtliche Inbesitznahme von Insignien, respektloses Betragen gegenüber den Magistraten, Meineide, Diebstähle und private Vergehen. Bestraft wurde auch, wer sich in der Öffentlichkeit als Darsteller oder Impresario der Gladiatoren zur Schau stellte, wer seine Altäre vernachlässigte, seine Grabstätten und die Sorge um seine Nächsten. Schließlich wurde ein Übermaß an Strenge gegenüber den Sklaven "notiert", unpassende Eheschließungen, Mißbrauch der Scheidung, Verschwendung des Erbes sowie ungezügelter Luxus. Unter diesen Bedingungen kann man all dies unter die allgemeine Regel der Bewahrung der bürgerlichen Ehre des Römers zusammenfassen oder anders gesagt, der Abwehr der Schande, welche von dem probrum des Individuums herrührt. Aber ob es sich um die Schande der Censoren der Republik handelt oder um die der Praetoren, diese notatio konnte nur in widersprüchlicher Form durchgeführt werden, vor zwei Censoren, und wenn sie einmal entschieden war, galt sie nur für die Dauer des laufenden Jahrfünfts.

Die Geschichte zeigt, daß die Censoren angesichts dieser großen Freiheit in der Auswahl ihrer Fragen, außerhalb ihrer Funktion als Stimmzähler der Strafregister bei der Einschreibung in die Listen der Wähler, nicht auf die Hebung der Sitten Einfluß nehmen konnten. Was man aber nicht übersehen darf und von Rousseau dennoch vernachlässigt wird, ist der Umstand, daß sie tatsächlich auf indirektem Weg eine entscheidende Rolle spielten. Sie waren durch ihre "Notizen" und durch ihr Recht, die Wähler einer Tribus zu versetzen, eng mit dem politischen Leben verwoben, sie griffen nicht in die Dynamik der Moral ein, sondern in das Spiel der Parteien, und sie standen nicht über diesen, in jenen wolkenlosen Gefilden der Philosophie, die Lukrez so teuer waren.

An diesem Wendepunkt im Text des Gesellschaftsvertrags befindet man sich nicht mehr im Bereich der Tatsachen; noch nie wurde ein Individuum durch die Furcht, seine Rechte als Wähler zu verlieren, davon abgehalten, ein Vergehen oder Verbrechen zu begehen. Zweifellos schließt sich Rousseau hier (vielleicht ohne es zu wissen) an wohlbekannte Platonische Thesen an, denen zufolge die schlechten Sitten aus falschen Urteilen entstehen. Diesen Thesen gemäß bringen auch die Gesetze, indem sie das Urteil der Nationen über die Wirklichkeiten des privaten und des öffentlichen Lebens festlegen, einen Zustand des Gemeinsinnes hervor, der in der Meinung besteht, nach der sich das Verhalten der Bürger richtet.

Ihm zufolge gibt es dennoch eine Beziehung zwischen Censor, Gesetz und Meinung: Man kennt alle Hindernisse, auf die die Ausübung einer moralischen Zensur in modernen Zeiten unweigerlich stoßen muß, alle Gegenströme, die eine im Stimmrecht oder im passiven Wahlrecht aufgebrachte censur hervorbringen würde. Der Genfer Rousseau mußte in seiner Heimatrepublik vielleicht keine derartigen Hindernisse befürchten. Aber er nimmt sich hier viel zu viele Freiheiten mit den Problemen der Natur des sozialen Gewissens heraus, des Menschen als sozial Handelndem, des Menschen als Erfinder des Sozialen, des Menschen, der die Gesellschaft verändert, wenn er Macht besitzt, und der der Entwicklung seiner Umgebung durch die Intensität der Vorstellungen, die er hat und die er sich von seiner zeitgenössischen Gesellschaft macht, überlegen ist. Aus dem Denken des Censors ein Epiphänomen zu machen, ohne zu versuchen, eine Definition für das Phänomen selbst und die gesellschaftliche Wirklichkeit, auf die dieses Denken angewandt wird, zu finden, bedeutet, sich in einer so undeutlichen Allgemeinheit zu verlieren, daß der Mensch, um den es geht, nur noch eine Abstraktion ist.

Könnte man sagen, daß Rousseau diese Schwierigkeiten spürte, und daß er seine Auffassung genauer darlegen wollte, indem er seinem Text ein Kapitel über die Zivilreligion anfügte? Sehr wahrscheinlich hat er begriffen, daß die sozialen Bande, die den Gesellschaftsvertrag begründen, so, wie er sie definiert oder zu definieren versuchte, zu schwach waren: Der angeborene Sinn einer moralischen Verpflichtung, den er dem Menschen zuschreibt und der dank des gesellschaftlichen Lebens aus dem Unterbewußtsein hervortritt, benötigt laut Rousseau eine Religion, um sich zu entwickeln, sich zu stärken, gar um erhaben zu werden.

Die Untersuchung jenes Kapitels gehört nicht zu unserem Thema, da wir uns entschieden haben, uns auf das antike Rom zu beschränken. Die Haltung Rousseaus scheint dort in inso- weit anti-katholisch zu sein, als er die geistliche Autorität des Papstes verwirft, der mittels der Gläubigen in staatliche Angelegenheiten eingreift. Sie wirkt auch anti-materialistisch, insofern er die Atheisten seiner Republik offenbar ächtet. Die von ihm gepriesene Zivilreligion besteht im Gegenzug in einem Bestand an gemeinsamen Überzeugungen und läßt die Existenz einer intelligenten, wohltätigen, vorhersehenden Gottheit gelten. An dieser Stelle gibt er sich als Deist zu erkennen, aber in einer vollkommen anderen Tonart als sein empfindsamer savoyardi- scher Vikar. Er bereitet den Kult des höchsten Wesens vor, jenes großen Wesens, an das er in verschiedenen Abschnitten seines Werkes flammende Appelle richtet.

Auf der geschichtlichen Ebene aber enthält dieses Kapitel recht beunruhigende Aussagen. Selbst wenn man zugesteht, daß es in Rom keine Religionskriege im modernen Wortsinn gegeben hat - darf man die Vielzahl an Verboten vergessen, die den Einfluß ausländischer Kulte hemmen sollten, Verbote, die von Zerstörungen von Kulträumen begleitet waren, von Verbannungen und später von

Verfolgungen? Und ich denke dabei noch nicht einmal an die Christen des Imperiums, deren Märtyrer bekannt sind, sondern an all jene, die vor wie auch nach Augustus als der nationalen Religion und demzufolge der politischen Einheit schädlich galten. In diesem letzten Kapitel tritt Leidenschaft zutage, und diese Leidenschaft beeinträchtigt die Sorgfalt des Historikers. Rousseau läßt sich sogar zu verwirrenden Bemerkungen hinreißen, wenn er zu schreiben wagt, wenn "einer, nachdem er öffentlich eben diese Dogmen anerkannt hat, sich so verhält, als ob er nicht an sie glaube, soll er mit dem Tod bestraft werden" (CS III 468). Bedeutet das nicht, daß offenbar ohne Umschweife die Leugnung des eigenen Gewissens ermuntert wird, ebenso wie der Fassaden-Opportunismus der schwachen Seelen, die - um in Frieden mit der Macht leben zu können - ihre Handlungen mit den Regeln in Einklang bringen, aber nicht ihre Handlungen mit ihren Gedanken, oder ihre Gedanken durch die Komödie ihrer Handlungen verkleiden? Damit schließt man sich der bürgerlichen Auffassung von Religion wieder an, die sich (nicht nur) bei den Menschen des 18. Jahrhunderts so manches Mal zeigte: Sie machten die äußere Befolgung von Regeln im Privatleben zu einer Art prunkvollem Wandschirm, der nach außen hin zur Schau gestellt wurde, im öffentlichen Leben zu einer Waffe, um die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten, die ihrem irdischen Glück dienlich ist. Unsere Verwunderung wächst, wenn wir im gleichen Kapitel lesen, unter den heidnischen Kaisern seien die christlichen Soldaten tapfer gewesen: "ich glaube es: es war ein Wettstreit mit den heidnischen Truppen um die Ehre. Seit die Kaiser christlich geworden waren, fand dieser Wettstreit nicht mehr statt, und nachdem das Kreuz den Adler vertrieben hatte, verschwand alles, was Roms Stärke ausmachte" (CS III 467). Diese unerwartete Erklärung stimmt keineswegs mit den Tatsachen überein. Die Konflikte zwischen Heiden und Christen haben dazu beigetragen, das Imperium und die Autorität des Staates zu zersetzen, aber der Staat hätte sich auch ohne die Kämpfe zwischen Heiden und Christen aufgelöst, wie es allen großen Reichen der Antike widerfahren ist, die weder das Kreuz noch den Adler verehrt hatten.

Mit dem Übergang vom heidnischen zum christlichen Rom sind wir offenbar am Ende unserer Reise durch den Gesellschaftsvertrag angelangt, auf der Suche nach Rom selbst und durch sie nach bestimmten Ausgangspunkten und Absichten dieses politischen Werkes. Zu behaupten, es mache wenig aus, daß dieses Bild von Rom ungenau oder unvollständig ist, wäre geistige Unredlichkeit. Wenn wir hier und da aufgezeigt haben, was an Rousseaus Information und Interpretation falsch ist, liegt das an erster Stelle daran, daß es die Wahrheit zu respektieren gilt, es liegt auch und besonders daran, daß bestimmte Überlegungen im Gesellschaftsvertrag, die vom Beispiel Roms inspiriert wurden, falsch sind, weil sich das Rom-Bild selbst geändert hat. Das beruht nicht nur auf Irrtümern, sondern auch auf Auslassungen und Stillschweigen. Es ist seltsam, daß man im Gespräch über den Gesellschaftsvertrag nur den theoretischen Aspekt der Institutionen betrachtet hat, und daß man keinen Ton über die ökonomischen Probleme verloren hat, die so schwer auf dem politischen Leben Roms lasteten, über die Ritter, die eine so große Rolle spielten, und vor allem über die tatsächliche Beweglichkeit der Institutionen in diesem Rom, aus dem man zu Unrecht einen unbeweglichen Block macht. Der Gesellschaftsvertrag Rousseaus entsteht außerhalb von Zeit und Dauer, und wenn er vorgibt, sich auf historische Beispiele zu stützen, scheint er manchmal jeglichen Kontakt mit dem Volk verloren zu haben, dessen Schicksal er lenken und das er zur Glückseligkeit führen will.

Revision #1
Created 31 October 2025 02:11:42 by investigatione
Updated 31 October 2025 02:12:01 by investigatione