

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DES SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

Freiheit, soziale Gerechtigkeit und staatliche Ordnung

Zur Grundlegung einer
protestantischen politischen Wirtschaftsethik im
sozialethischen Ansatz Luthers

THÈSE

PRESENTÉE A LA FACULTÉ DES SCIENCES ÉCONOMIQUES
ET SOCIALES
POUR OBTENIR LE GRADE DE
DOCTEUR EN SCIENCES ÉCONOMIQUES

PAR

Jung, Harald

Freiheit, soziale Gerechtigkeit und staatliche Ordnung

Zur Grundlegung einer
protestantischen politischen Wirtschaftsethik
im sozialetischen Ansatz Luthers

Harald Jung
Milchinselstr. 7
99094 Erfurt
Tel.: 0361/65319641
h.jung@uni-jena.de

A. Einführung: Problemstellungen und Vorgehen	4
1. Aufgabenfelder des Staates und die Krise ihrer Legitimität	4
2. Zur Struktur der legitimationsbegründenden Argumentation	19
 B. Buchanan: Die Eigengesetzlichkeit ökonomischer Nutzenkalküle als Quelle und Legitimitätskriterium von Staat und anerkannten Rechten	 29
1. Einführung	29
2. Auf dem Weg zur „natürlichen Verteilung“ als (Verhaltens-) Gleichgewicht	32
a) Ein Individuum in seiner Welt	32
b) Hobbes'sche Anarchie: Der Andere als Umweltbedingung	35
3. Paradigma Abrüstungsverhandlung: Der andere als Vertragspartner und die „Innovation“ des Rechts	41
4. Recht und Staat als ökonomisches Kalkül? – Einige Probleme	44
5. Postkonstitutionelle Wohlfahrtsgewinne	55
a) Gütertausch, freiwillige Kooperation und Arbeitsteilung: Wohlfahrtseffekte des Marktes auf der Grundlage definierter Rechte	55
b) Öffentliche Güter als Problem	60
6. Der Leistungsstaat	63
7. Buchanans Begrenzung des Leviathans und „Wicksells Einstimmigkeitsregel“	65
8. Pareto-Optimalität und Buchanans „effizienter Staat“	71
9. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	78
10. Vom Implementierungsproblem zur „Ökonomik“ als Fortsetzung der Ethik - zu Karl Homann und dem wirtschaftsethischen Ansatz seiner Schule	82
 C. Robert Nozick: Der Staat als Konvention zur Sicherung eines „Natürlichen Rechts“ im Anschluss an Locke	 99
1. Einführung	99
2. Der „ursprüngliche“ Naturzustand – „individuals have rights“	103
3. Die „Umriss“ des Nozick'schen „Naturrechts“	105
4. Auf dem Weg zum „Ultraminimalstaat“	114
5. Natürliches Monopol, Entschädigungsgrundsatz,	

Gewaltmonopol und Minimalstaat	118
6. „Entitlement Theory“ und die Verletzung von Rechten als Grenze des Staates	125
a) Gerechte Verteilung, Eigentumsrechte und Freiheit	125
b) „Demoktesis“, Rousseau und die „Geschichte eines Sklaven“	137
7. Einige Probleme in Nozicks Darstellung der ethisch illegitimen Verletzung individueller Rechte jenseits eines Minimalstaates	144
8. „Vielleicht auch nicht“ – ein Nachtrag zu Nozick	154
D. Von der geistlichen Verborgenheit des Reiches Gottes	156
1. Zu Luthers Begründung, Begrenzung und Bestimmung der Aufgabe staatlicher Ordnung an Hand seiner „Obrigkeitsschrift“	156
a) Vorbemerkungen zum Bezug auf Luther und seinen Ansatz in „Von weltlicher Obrigkeit“	156
b) Zum Anlass der Argumentation Luthers	158
c) Abgrenzung und Anspruch	162
d) Das Problem	164
e) Drei „Anläufe“ zur Lösung	166
f) Zur systematischen Funktion der verschiedenen Perspektiven	183
g) Die Freiheit des Glaubens und die Grenze des Rechts staatlicher Ordnung	186
2. Zu Schleiermachers Verständnis staatlicher Ordnung in der „Christlichen Sitte“	193
3. Fünf idealtypische Verhältnisbestimmungen von Weltwirklichkeit und Reich Gottes	210
a) Idealtypische Orientierungspunkte	210
b) Enthusiastisch-utopischer Grundtyp (A)	211
c) Modell einer „zeichenhaften Nachfolge“ (B)	213
d) Möglichkeiten der Verbindung verschiedener Typen	217
e) Dualistisch-realistische Lösung (D)	218
f) Das Modell „zweier Regimente“ (C)	224
g) Das Modell einer affirmativ-dichotomistischen Lösung (E)	230
h) Die „Verflachung“ irreführender Alternativen	235
4. Zur „protestantischen Freiheit“ und ihrem reformatorischen Grund	251
a) „Religion der Freiheit“	251

b) Zwei Freiheitsverständnisse am Beispiel zweier verschiedener Auffassungen und Begründungen von Glaubensfreiheit	256
c) Zum Problem des Verständnisses von Fundamentalismus	280
E. Protestantische Freiheit und soziale Gerechtigkeit – Rückblick und Ausblick	297
F. Zusammenfassung (abstract)	328
G. Literatur	345

A. Einführung: Problemstellungen und Vorgehen

1. Aufgabenfelder des Staates und die Krise ihrer Legitimität

Die hier im Weiteren angestellten Überlegungen sollen dazu dienen, einen Beitrag zur Grundlegung einer protestantischen politischen Wirtschaftsethik zu leisten. Sie können damit anknüpfen an eine Aufgabenstellung, wie sie der zu den wesentlichen Begründern der wirtschaftspolitischen Leitbildkonzeption der Sozialen Marktwirtschaft zählende Kölner Wirtschaftswissenschaftler und spätere Staatssekretär unter Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack im Zusammenhang seiner Rede vom irenischen Charakter dieser Konzeption formuliert hat.¹ Die Konzeption einer Sozialen Marktwirtschaft stellt sich ihm als ein Leitbild dar, das sich bewusst für verschiedene Begründungsansätze offen hält. Indem sie ausdrücklich davon absieht, eine eigenständige Begründung gewissermaßen aus sich selbst heraus vorzugeben, sieht sie sich darauf verwiesen von verschiedenen gesellschaftlich wirksamen Sozialideen her diesen jeweils charakteristische ethisch-politische Orientierungen und Begründungen aufzunehmen, auf die sie sich stützen kann, ohne auf die alleinige Durchsetzung einer solchen Position gegen andere bestimmende Orientierungen abzielen oder angewiesen zu sein. Diese gleichzeitige Begründungsbedürftigkeit und Begründungsoffenheit kann Müller-Armack als einen wesentlichen Vorzug des Leitbildgedankens der Sozialen Marktwirtschaft betrachten.² Als die wesentlichen, gestaltenden Kräfte des westlich-europäischen Raumes nennt er

¹ Vgl. Müller-Armack, A., Soziale Irenik; wiederabgedruckt in: Müller-Armack, A., Religion und Wirtschaft, 3., unveränderte Aufl., Bern, Stuttgart 1981.

² Vgl. Müller-Armack, A., a.a.O., 576ff. Mit seiner Vorstellung von einer irenischen Sozialkonzeption, die auf Begründungsmöglichkeiten durch verschiedene gesellschaftlich wirksame, umfassendere Auffassungen und deren sozialetischen Folgerungen zu beziehen ist, formuliert Müller-Armack mit Blick auf die Soziale Marktwirtschaft bereits in den 1950er Jahren eine Idee, die an John Rawls spätere Konzeption überlappender Konsense (overlapping consensus) aus den 90er Jahren

ausdrücklich Katholizismus, Protestantismus, Liberalismus und (mit Einschränkungen) einen sozialdemokratischen Sozialismus³, von denen er entsprechende Begründungsbeiträge erwartet und deren Möglichkeiten er in ihren gröberen Umrissen andeuten will. Obwohl sich Müller-Armack selbst der protestantischen Tradition verbunden weiß und als theologisch interessierter evangelischer Christ versteht⁴, bleibt der Eindruck seiner Skizze hinsichtlich der evangelischen Sozialethik (etwa im Vergleich seiner Sicht der katholischen Soziallehre) dabei auffallend blass. Fast könnte man sich an die Einschätzung des Müller-Armack gut vertrauten und von ihm sehr geschätzten Ernst Troeltsch erinnern fühlen, nach der die protestantische Ethik in der Gefahr stehe, inhaltlich in eine völlige Bestimmungslosigkeit zu verfallen.⁵ Angesichts seiner Situationswahrnehmung meint Müller-Armack vorerst einen Ausweg darin finden zu können, die Möglichkeiten eines charakteristisch protestantischen Beitrages inhaltlich vage zu halten und eine entsprechende „Flüssigkeit der evangelischen Sozialethik“⁶ als besondere Tugend in ein positives Moment umzudeuten. Hinsichtlich eines inhaltlichen Beitrags zur politisch-ethischen Orientierung der Wirtschafts- und Sozialordnung und des wirtschaftspolitischen Leitbildes behilft er sich mit einer jedenfalls „in bezug auf die

erinnert (Vgl. dazu Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1998, bes. 218-265.).

³ Vgl. Müller-Armack, A., a.a.O., 561f.

⁴ Zu Müller-Armack und seinen Bezügen etwa zur zietgenössischen evangelischen theologischen Ethik vgl. auch die Arbeit von Silke Bremer: Bremer, Silke, *Der wirtschaftsethische Ansatz in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke. Darstellung der Grundpositionen und vergleichende Gegenüberstellung ökonomischer Ordnungskonzeptionen unter besonderer Berücksichtigung von A. Müller-Armack und A. F. v. Hayek*, Münster 1996.

⁵ Vgl. dazu Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 174: „Auch ist ihnen [den protest. Theologen] bei ihrer Antithese von Glaube und Gesetz mit dem Begriff des Gesetzes der ganze Gedanke einer inhaltlichen Bestimmtheit und sachlichen Tendenz des christlichen Ethos so sehr abhanden gekommen, dass ihnen das ganze christliche Ethos [...] in der richtigen Bestimmung der sittlichen Kräfte mitteilenden Gnade aufgeht, nach der Seite des Inhalts aber in eine völlige Bestimmungslosigkeit verfällt.“ Von der Darstellung Troeltschs in seinen Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen scheint auch Müller-Armacks Bild hinsichtlich des von Luther erwarteten Beitrags, den er im Wesentlichen auf den Berufsgedanken begrenzt sieht, deutlich beeinflusst.

Sozialgestaltung“ weitgehenden Übernahme einer christlichen Soziallehre „in ihrer in der Hochscholastik gewordenen Form auch als gültig für die evangelische Seite“⁷, was im Blick auf seinen grundsätzlichen Ansatz der Begründung einer irenischen Sozialkonzeption durch die verschiedenen genannten Positionen als Verlegenheitslösung erscheinen muss⁸. Das Anliegen einer protestantischen politischen Wirtschaftsethik, die im Sinne des Bestrebens von Müller-Armack einen Beitrag zur orientierenden Begründung einer „irenischen“ Sozialkonzeption im Stile der Sozialen Marktwirtschaft leisten kann, erscheint als eine weiterhin lohnende Aufgabe.⁹ Zugleich steht jede Bemühung um einen Beitrag dazu heute im Kontext einer sehr grundsätzlichen, breit geführten öffentlichen Debatte um die legitimatorischen Grundlagen des Sozialstaats und das in der Gesprächssituation Müller-Armacks weitgehend akzeptierte und in Anspruch genommene Sozialstaatsziel.¹⁰ Die Idee des Sozialstaats, lange hoch reputierbar und von vielen Seiten reklamiert, erfreut sich gegenwärtig keines besonders guten Rufs. Angesichts angespannter

⁶ Vgl. Müller-Armack, A., a.a.O., 570.

⁷ Müller-Armack, A., a.a.O., 570.

⁸ Bemerkenswert scheint in diesem Zusammenhang auch eine wohl in ähnliche Richtung gehende und wahrscheinlich auch aus einer vergleichbaren Problemwahrnehmung heraus zu verstehende Bemühung eines anderen wichtigen „Gründungsvaters“ der Konzeption einer Sozialen Marktwirtschaft aus dem Kreis der „Ordoliberalen“, Franz Böhm, um eine „neuerliche Befassung“ seitens der protestantischen Theologie mit dem Naturrechtsgedanken in Anlehnung an eine katholische Naturrechtslehre. Böhm beruft sich dabei auf ein entsprechendes Bestreben eines Kreises von Nationalökonomien namentlich um einen weiteren „Vater“ des Gedankens der Sozialen Marktwirtschaft, den Freiburger Ökonomen Constantin von Dietze im Umkreis erster Überlegungen zu einer Wirtschaftsordnung in Deutschland nach Hitler, an denen v. Dietze maßgeblich beteiligt war.

Vgl. dazu Roser, Traugott, Protestantismus und Soziale Marktwirtschaft. Eine Studie am Beispiel Franz Böhms, Münster 1998, besonders 258ff.

⁹ Sie sollte dabei als einen wesentlichen Aspekt im Blick behalten, eine solche politische Wirtschaftsethik in evangelischer Perspektive möglichst nicht um den Preis zu gewinnen, sie von der rechtfertigungstheologischen Mitte reformatorischer Theologie als etwas von den charakteristischen Anliegen evangelischen Glaubenslehre gewissermaßen unabhängiges abzukoppeln, wie im Rückgriff auf eine von den zentralen Glaubensfragen unberührte Soziallehre der Eindruck nahe läge. (Vgl. Müller-Armack, a.a.O., 570.)

¹⁰ Es wird vor dem Hintergrund dieses veränderten Gesprächszusammenhangs daher auch nötig sein, sich mit dieser grundsätzlichen Anfrage und in ihrem Hintergrund stehenden möglichen begründeten Argumentationen auseinander zu setzen.

Finanzlagen öffentlicher Haushalte und unbefriedigender Wachstumsraten wird die Aufbringung der erforderlichen Mittel überwiegend unter dem Gesichtspunkt einer fragwürdigen Belastung zum Gegenstand öffentlicher Diskussion, in der der Sozialstaatsgedanke selbst in der Perspektive mancher der Protagonisten der öffentlichen Debatte zunehmend als Überbleibsel einer vergangenen Epoche erscheint. Gelegentlich als „Auslaufmodell“¹¹ apostrophiert mag er einigen seiner schärferen Kritikern als, Jahre nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Machtblocks, gewissermaßen ein letztes Relikt der Auswüchse der sozialistischen Irrlehre¹² gelten. Auch die als besonders erfolgreiche und gelungene Ausgestaltung des im bundesdeutschen Grundgesetz¹³ formulierten Sozialstaatsprinzips hochangesehene Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft, die als wirtschaftspolitisches Leitbild in der Präambel des Einigungsvertrages 1990 noch Eingang in in Deutschland rechtsverbindliche Texte gefunden hat, erscheint in keinem unangefochtenen Glanz. Kennzeichnend für den Überdruß an einer jahrzehntelangen Grundorientierung steht das berühmt gewordene Diktum eines Repräsentanten eines der einflussreichsten Unternehmen in der Bundesrepublik, des Vorstandschefs der Deutschen Bank, Josef Ackermann, der eine verbreitete Stimmung ungeduldigen Drängens auf einen neuen Grundentwurf in Teilen der gegenwärtigen Führungsgeneration in der Frage bündelt, ob es nach 50 erfolgreichen Jahren Bundesrepublik nicht an der Zeit wäre, die Strukturen neu zu entwerfen.

In seinem zum finanzwissenschaftlichen Klassiker gewordenen, in der deutschen Fassung bis 1994 fortgeschriebenen, dreibändigen Lehrbuch *Public Finance in Theory and Practice*¹⁴ entwirft Richard Musgrave 1973

¹¹ Vgl. z.B. Dagmar Deckstein; in: *Süddeutsche Zeitung* vom 02.01.1995.

¹² Vgl. Koller, P., *Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat*, in: Kersting, W. (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist 2000, 120.

¹³ Vgl. Art. 20 Abs. (1) GG.

¹⁴ Dt. Fassung: Musgrave, R. A., Musgrave, P. B., Kullmer, L., *Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis*, 6. Aktualisierte Aufl., Tübingen, 1994.

- wie schon zuvor in *The Theory of Public Finance*¹⁵ 1959 (dt. 1966, 1969)
- sein ebenfalls klassisch gewordenes¹⁶, dreigliedriges Panorama der Aufgaben staatlicher Budgetpolitik¹⁷.

Demnach besteht die Aufgabe des „öffentlichen Sektors“ in den drei sich real zwar wechselseitig beeinflussenden, analytisch zunächst aber zu unterscheidenden Funktionen der Allokations-, Distributions- und der Stabilisierungsfunktion, die Musgrave entsprechenden „Abteilungen“ zuweist.

Die so strukturierten staatlichen Aufgaben bestehen auf der Grundlage einer vorausgehenden grundsätzlichen Entscheidung für eine marktliche, dezentrale Organisation der ökonomischen Entscheidungen, und gegen deren idealtypischen Gegenentwurf einer staatlich administrierten Zentralverwaltungswirtschaft. Diese vorausgehende Grundentscheidung stützt sich ihrerseits auf zwei Grundlagen, nämlich einerseits die ethisch und anthropologisch begründete Option (1) für den Vorrang des Einzelnen vor dem Staat und eine grundsätzliche „Konsumentensouveränität“ und andererseits auf den (2) analytischen Befund, der größeren Effizienz einer marktlich-dezentral organisierten Wirtschaft, also die grundsätzlich hohe Leistungsfähigkeit des Marktmechanismus bei der Allokation knapper Ressourcen im Blick auf die Summe des Outputs wie auch (eine Möglichkeit zu dessen Gewinnung durch Aggregation zunächst vereinfachend vorausgesetzt) den „Gesamtnutzen“.

Vor dem eigentlichen Gegenstand der Musgrave'schen Überlegungen im Rahmen seines Strukturschemas nimmt also der Staat die genannten drei Aufgaben (besonders im Blick auf Allokation und

¹⁵ Musgrave, R., *Finanztheorie*, 3-32.

¹⁶ Hans-Werner Sinn spricht anlässlich eines Zusammentreffens des in Kronberg geborenen, ehemaligen Münchner und Heidelberger Studenten R. Musgrave mit J. Buchanan in München von „one of the most fruitful ideas in the history of the social sciences.“ Vgl. Sinn, H.-W., *Introduction*; in: Buchanan, J.M., *Public Finance and Public Choice*, S.6.

Vgl. auch z.B. Bohnet, A., *Finanzwissenschaft*, S.1.

¹⁷ Musgrave, R. A. et al., *Die öffentlichen Finanzen*, Bd. I, 1-17.

Entscheidungssouveränität der Individuen als Teil der Distributionsfunktion) als Gesetzgeber bereits in Gestalt der Ordnungsentscheidung für eine Markt- und Wettbewerbsordnung war. Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Entscheidung also für den Markt und dessen Überlegenheit in der Verfolgung der genannten Ziele besteht dann ergänzend die Aufgabe, dort durch staatliche Maßnahmen einzugreifen, wo die Allokations-, Distributions- und Stabilisierungsaufgabe vom Markt (im Rahmen einer politisch gesetzten Wettbewerbsordnung, die Musgrave im Interesse einer Begrenzung auf die *Budgetpolitik* des Staates nicht eingehend behandelt¹⁸) durch den geordneten Markt nicht befriedigend erreicht werden bzw. werden können.

Weil eine effiziente Verwendung begrenzter Ressourcen bei der jeweiligen Güterproduktion sowie deren Aufteilung auf verschiedene Güter bei *privaten Gütern* durch eine wettbewerbliche Bildung der Preise am Faktor- und am Gütermarkt gewährleistet¹⁹ wird, weist Musgrave dem Staat im Bereich privater Güter²⁰ im Blick auf die Allokationsaufgabe allein die (im wesentlichen gesetzgeberische und überwachende) Aufgabe der Sicherung einer Wettbewerbsordnung zu²¹. Die weiteren staatlichen Aufgaben im Bereich der *Allokationsaufgabe* betreffen die Fälle des sog. Markt- bzw. Wettbewerbsversagens. Weil (1.) im Fall öffentlicher Güter, also bei Nichtrivalität im Konsum²² und/oder

¹⁸ Vgl. Musgrave, R. A. et al., Die öffentlichen Finanzen, Bd. I, 2. 5.

¹⁹ Vgl. Musgrave, R. A. et al., Die öffentlichen Finanzen, Bd. I, 92ff.

²⁰ Also bei Rivalität im Konsum, Ausschließbarkeit und nicht Vorliegen externer Effekte.

²¹ Also eine von Musgrave nicht weiter behandelte, wesentlich nicht budgetäre Aufgabe, die grundsätzlich den von ihm aufgeführten Aufgaben im Allokationsbereich hinzuzufügen wäre.

²² Etwa im Fall einer Nationalbibliothek oder bei medizinischer Grundlagenforschung i.d.R. gegeben (im Beispiel der Nationalbibliothek besteht Nichtrivalität hinsichtlich der Aufbewahrungs- und Sicherungsfunktion, im Zugriff können bei zeitpunktbezogener Übernutzung Rivalitäten auftreten).

Besteht Nichtrivalität bei Ausschließbarkeit (etwa - bis auf das Problem der Kapazitätsgrenze bzw. Übernutzung - bei Autobahnen) spricht man auch von Mautgütern (Vgl. Blankart, C. B., Öffentliche Finanzen, 64.)

Nichtausschließbarkeit²³ der Markt diese Allokationsaufgabe nicht (zureichend) leistet, kommt dem Staat die Aufgabe der optimalen Bereitstellung dieser Güter zu, was nicht auch ihre staatlich organisierte Produktion bedeuten muss. Weiterhin fällt dem Staat (2.) die Aufgabe zu, Effizienzdefizite des Marktes beim Vorliegen externer Effekte zu korrigieren, wenn also bei wesentlich privaten Gütern durch Konsum oder Produktion gravierende Nutzen oder Kosten bei dritten entstehen²⁴, die nicht in die Preisbildung eingehen, was durch staatliche Zuschüsse oder Abgaben korrigiert werden kann. Bei positiven externen Effekten ähneln die betroffenen Güter dabei in ihrem Charakter mit steigendem Anteil des *externen* Nutzens mehr und mehr reinen öffentlichen Gütern²⁵. Schließlich führt Musgrave (3.) den Bereich meritorischer (und demeritorischer) Güter²⁶ an. Sie beruhen auf jedenfalls keinem „technischen“ Marktversagen, sondern Musgrave muss gewissermaßen mit einem „Versagen“ der Individuen bei ihrer privaten Entscheidungsfindung rechnen, einer „Ineffizienz“ ihrer Entscheidungen gemessen an einer gesamtgesellschaftlichen Nutzenfunktion. Es handelt sich um „technisch“ durchaus private Güter²⁷, die aber von den Individuen nicht in der gesamtgesellschaftlich optimalen Menge nachgefragt werden (was nicht über das Vorliegen von Externalitäten

²³ Klassische Beispiele sind Umweltbedingungen (Luftqualität, David Humes „Dorfanger-Beispiel“) und äußere und innere Sicherheit.

²⁴ Bspw. gesundheitliche Schäden durch Passivrauchen, Umweltbelastungen bei der Produktion privater Güter oder positive externe Effekte bei Impfungen; möglicherweise aber auch (über die klassisch angeführten Beispiele hinaus) eine Senkung der Kriminalitätsrate von Jugendlichen durch die Angebote von Sportvereinen, kirchliche oder polit. Jugendarbeit o. ä.

²⁵ Vgl. Musgrave, R. A. et al., Die öffentlichen Finanzen, Bd. I, 79.

²⁶ Das (nicht unumstrittene) Konzept meritorischer (und demeritorischer) Güter führt Musgrave neu ein (Musgrave, R., Finanztheorie, S.14ff. Vgl. auch Blankart, C.B., Öffentliche Finanzen, 66ff.; Musgrave, R. et al., Die öffentlichen Finanzen, Bd. I, 87ff. u. 108).

²⁷ Das Konzept kann auch auf Güter aus dem Bereich öffentlicher Güter angewendet werden. Es bezieht sich dann auf die Bestimmung des Umfangs der Bereitstellung dieser Güter abweichend von den Mengen, die die Konsumenten je einzeln für sich nachfragen würden. Es „mischen“ sich dann zwei Motive staatlichen Handelns im allokativen Bereich – die Begründung staatlichen Handelns über das Vorliegen meritorischer Güter ist dabei jedoch von den „technischen“ Voraussetzungen öffentlicher Güter unabhängig und zu unterscheiden.

begründet werden soll). Das ist im Fall demeritorischer Güter vergleichsweise plausibel am Beispiel der Drogennachfrage zu verdeutlichen. Die privat u. U. recht hohe Nachfrage (besonders nach dem Auftreten von Abhängigkeiten und bei deren Unterschätzung im Voraus) kann als gesamtgesellschaftlich unerwünscht, also zu hoch eingeschätzt werden, so dass staatlicherseits eine Verringerung dieser Nachfrage (z.B. im Interesse der Gesundheit der Nachfrager) angestrebt wird, z.B. durch Verteuerung über hohe Besteuerung (so z.B. bei Spirituosen). Dabei soll nicht (allein) über die in der Entscheidung der Konsumenten nicht berücksichtigten Effekte auf andere (Verkehrsteilnehmer, Arbeitgeber, Beitragszahler zur Krankenversicherung, etc.) argumentiert werden, wie im Falle externer Kosten. Als Beispiel meritorischer Güter ließen sich Produkte zur gesunden Ernährung von Schülern anführen, die von den Konsumenten selbst zu den Marktpreisen u.U. „zu wenig“ nachgefragt werden. Im Fall der Bildung könnte man argumentieren, dass die angemessene Nachfrage selbst schon Bildung voraussetzt und so erst im Nachhinein von den Konsumenten richtig bewertet wird.

Neben solchen Fehleinschätzungen der einzelnen rechnet Musgrave mit echten Gemeinschaftsinteressen und -bedürfnissen, die zwar letztlich auch von den Einzelnen getragen werden, aber eben nur eingebettet in eine Gemeinschaft, so dass für Musgrave eine - nicht etwa durch politische Eliten aufoktroyierte - gesamtgesellschaftliche Wertschätzung für Güter bestehen kann, die von den je privaten Entscheidungen nicht voll reflektiert wird²⁸.

In all diesen Fällen greift der Staat im Interesse einer gesamtgesellschaftlich als besser zu bewertenden Allokation der Ressourcen durch Bezuschussung meritorischer und Belastung demeritorischer Güter ein, um die gesamtgesellschaftliche Wohlfahrt zu verbessern.

Das Konzept meritorischer (bzw. demeritorischer) Güter setzt also eine gesellschaftliche Nutzen- oder Wohlfahrtsfunktion voraus, die eine Wertschätzung von Gütern bestimmt, die vom Ergebnis der Addition aller individuellen, privaten Nachfrageentscheidungen am Markt abweichen kann²⁹, obwohl sie nicht auf eine paternalistische Bevormundung durch politische Führer zurückgeführt werden³⁰, sondern im Einklang mit einer demokratischen Gesellschaftsordnung erhoben werden soll.

Von diesen Aufgaben unterscheidet Musgrave als *zweite Hauptfunktion* die Aufgaben der *Distributionsabteilung*. Ihre explizite Berücksichtigung als budgetpolitische Aufgabe liegt historisch später³¹ als die der „Allokationsabteilung“ als zunächst „klassischer Budgetfunktion“³². In der praktischen Politik erscheint dieses historische Nacheinander jedoch fraglich, denn die staatlich gesicherte Bereitstellung öffentlicher Güter, deren Finanzierung über Steuern und die Besoldung von Staatsbediensteten hat einerseits immer auch distributive Wirkungen, die andererseits zumindest teilweise auch von Anfang an mit beabsichtigt gewesen sein dürften. So lässt sich z.B. bei der Errichtung und Unterhaltung öffentlicher Schulen die distributive Wirkung weder übersehen noch dürfte sie auch als unbeabsichtigt anzusehen sein. Insbesondere bei der Finanzierung staatlicher Ausgaben über nach Kriterien zu bemessende Steuern dürften verteilungspolitische

²⁸ Es ist nicht ganz klar, ob hier z.B. auch an Gemeinschaftswerte wie „sozialer Friede“ zu denken ist. Sicher denkt Musgrave an „gemeinschaftliche Kulturwerte“.

²⁹ Der Gedanke, eine Möglichkeit einzuführen, anhand weiterer, „qualitativer“ Kriterien von einer undifferenzierten und keine weiteren Beurteilungsmaßstäbe zulassenden Hinnahme allein der sich in Nachfrageentscheidungen äußernden, beliebigen subjektiven Empfindungen von Nutzenquantitäten abweichen und ihnen gegenüber Korrekturen im Sinne mehr oder weniger „hochstehender“ Güter und Quellen von Freude vornehmen zu können, wird bereits 1863 von John Stuart Mill als einem aus liberalistischer Denktradition verpflichteter Perspektive unverdächtigem Autor im Unterschied zu Bentham verfolgt. (Vgl. dazu Höffe, O., Einführung in die utilitaristische Ethik, Tübingen 1992, 22ff; Mill, J.S., Der Utilitarismus, Stuttgart 1985, 14ff.).

³⁰ Vgl. Musgrave, R. A. et al., Die öffentlichen Finanzen, Bd. I, 88ff.

³¹ Musgrave, R., Finanztheorie, 20.

Vorstellungen in der Festsetzung der Kriterien eine auch explizite Rolle gespielt haben. Die von Musgrave vorgetragene historische Abfolge in seinem Schema staatlicher Aufgaben ist also v.a. im Blick auf die theoretische Formulierung und Anerkennung als ausdrücklich wahrzunehmendes Ziel staatlichen Handelns³³ zu verstehen.

Bei der Verfolgung des Ziels einer „richtigen Verteilung“ ergeben sich Schwierigkeiten hinsichtlich (1) der Festlegung dieses angestrebten Verteilungszieles einerseits und andererseits hinsichtlich der (2) zu verwendenden Instrumente und ihrer möglichen ungeplanten Effekte, besonders der (3) Rückwirkungen auf die Allokation und die Höhe der Gesamtproduktion.

Über die angestrebte Struktur der gewünschten, „optimalen“ Verteilung bestehen verschiedene Anschauungen und persönliche Präferenzen in einer Gesellschaft, die die Bestimmung dieser Zielgröße umstritten machen. Musgrave geht dabei von einem politisch-gesellschaftlichen Prozess aus, in den die verschiedenen sozialphilosophischen Positionen und individuellen Wunschvorstellungen eingehen³⁴. Dass der Staat die Aufgabe hat und legitimiert ist, eine solche verteilungspolitische Zielgröße zu formulieren und zu verfolgen, gilt Musgrave als unstrittig³⁵. Die optimale Verteilung wird dabei offenbar aus einer gesamtgesellschaftlichen Verteilungspräferenz abgeleitet vorgestellt³⁶, die in eine gesellschaftliche Wohlfahrtsfunktion eingeht und auch Messgrößen wie etwa dem Atkinson-Maß³⁷ konzeptionell zugrunde liegt.

³² Ebda.

³³ Zudem ausdrücklich losgelöst vom Allokationsanliegen und nicht nur als damit verbundener Aspekt bei Bereitstellung und Finanzierung öffentlich bereitgestellter Güter.

³⁴ Vgl. Musgrave, R., Finanztheorie, 20f.

³⁵ Ebda.

³⁶ Vgl. z.B. Musgrave, Musgrave, Kullmer, Die öffentlichen Finanzen, Bd. 1, 12, wo Musgrave die Optimalität einer Verteilung im Sinne sozialer Bewertungen versteht.

³⁷ Vgl. Bohnet, A., Finanzwissenschaft, 58ff. Beim Atkinson-Maß wird davon ausgegangen, dass eine gleichmäßigere Einkommensverteilung einerseits mit einer Einbusse des Gesamteinkommens erkauft werden muss, andererseits bei unverändertem Gesamteinkommen als mit einem Wohlfahrtsgewinn verbunden

Ist die gewünschte, optimale Verteilung als Ziel bestimmt, sind die geeigneten Instrumente auszuwählen. In der grundsätzlichen Alternative zwischen gesetzlichen Regulierungen seitens des Staates (z.B. Mindestlöhnen, Höchst- od. Mindestpreisen, etc.), Produktbezogenen Preissubventionen des Staates (Brotpreis od. andere Grundbedarfsgüter, Sozialwohnungen, etc.) und (subjektbezogenen) Einkommenstransferzahlungen plädiert Musgrave für eine ökonomisch begründete, grundsätzliche Präferenz für Einkommenstransfers wegen eines „Minimum[s] an Einmischung in die Allokation der Produktivkräfte, wie sie durch das Preissystem bestimmt wird.“³⁸ Er stellt damit ein ganz analoges Kriterium auf, wie es von den „Gründungsvätern“ der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft im Grundsatz der „Marktkompatibilität“ sozialpolitischer Maßnahmen (z.B. von Röpke) vertreten wird³⁹. Als drittes Problemfeld der Distributionsaufgabe spricht Musgrave das Problem der Disincentives und der trotz eines möglich geringen Eingriffs in die Marktsteuerung bestehenden Rückwirkungen verteilungspolitischer Maßnahmen auf das Gesamteinkommen als deren Grundlage, also die „Größe des Kuchens“ an.

Als dritte und jüngste der staatlichen Budgetpolitik⁴⁰ zugewachsene Aufgabe führt Musgrave schließlich die *Stabilisierungsaufgabe* an. Hier weist er dem Staat die Verantwortung zu, stabil einen möglichst hohen Beschäftigungsgrad, Geldwertstabilität, sowie Zahlungsbilanzausgleich und angemessenes, stetiges Wachstum zu sichern⁴¹, oder doch als Ziele in seiner Politik zu berücksichtigen⁴² - Möglichkeiten und Mittel des

wahrgenommen wird. Mit dem Atkinson-Maß soll nun die gesellschaftliche Gleichverteilungspräferenz gemessen werden, indem erhoben wird, welcher Verlust an Gesamteinkommen als Preis für eine gleichmäßige Einkommensverteilung hingenommen würde.

³⁸ Musgrave, R., Finanztheorie, 21.

³⁹ Vgl. Zöhlhöfer, W., Sozialstaat oder Wohlfahrtsstaat, 210f.; Röpke, W., Die Gesellschaftskrise der Gegenwart, 259f.

⁴⁰ Vgl. Musgrave, R., Finanztheorie, 26.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Musgrave, Musgrave, Kullmer, Die öffentlichen Finanzen, Bd. 1, 13.

Staates hierzu stehen lange im Mittelpunkt der wirtschaftspolitischen Diskussion und bleiben heftig umstritten.

Insgesamt ergibt sich ein dreigliedriges Strukturschema staatlicher Aufgabenfelder, wie es sich folgend veranschaulichen lässt:

Aufgabenfelder des Staates

Allokationsfunktion	Distributionsfunktion	Stabilisierungsfunktion
(-Sicherung einer Rechts- und Eigentumsordnung) (-Wettbewerbsordnung als Rahmenordnung des Marktes)		
Allokationsabteilung	Distributionsabteilung	Stabilisierungsabteilung
- Bereitstellung öffentlicher Güter - Korrektur externer Effekte - Meritorische/Demeritorische Güter	- Bestimmung der gewünschten optimalen Verteilung - Vorrang von Transfereinkommen vor Preisregulierungen oder Objektförderungen (subv. Angeboten) wegen geringeren Eingriffs in die Marktsteuerung	- Vollbeschäftigungspolitik - Geldwertstabilität - Außenwirtschaftliches Gleichgewicht - Stetiges Wirtschaftswachstum

Trotz seines unbestrittenen und unangefochten weitergeltenden orientierenden Wertes stößt dieses umfangreiche Panorama staatlich wahrzunehmender Aufgaben in der Folgezeit auf zunehmende Kritik. Insbesondere mit der dritten, jüngsten Säule in Musgraves Tableau staatlicher Aufgaben wird in den 60er und 70er Jahren in nahezu allen westlichen Industriestaaten eine erhebliche Ausweitung der staatlichen Ausgaben motiviert. Möglichen Widerständen gegen die durch deren Finanzierungsbedarf aufgeworfenen Belastungen konnte die Politik durch einen stabilitätspolitisch zu begründenden Rückgriff auf die Möglichkeit weitgehender Ausweitung der Kreditfinanzierung zunächst leicht ausweichen. Insbesondere in Zeiten nachlassender Wachstumsraten und gleichzeitig wachsender Anforderungen an die öffentlichen Haushalte, wie sie zunächst vor allem in der Folge der beiden „Ölpreisschocks“ 1973 und 1978/79 und der angestiegenen Arbeitslosigkeit ausgelöst worden waren, wachsen jedoch Bedenken hinsichtlich der dauerhaften Finanzierbarkeit und der zu erwartenden zukünftigen Belastungen. Mit dem wachsenden Bewusstsein einer befürchteten Finanzierungskrise gewinnen auch grundsätzlichere Bedenken gegen eine Ausweitung des Anteils staatlicher Aufgaben am Gesamtumfang des Wirtschaftslebens, die nun stärker in Konkurrenz zu eigenen Verfügungsmöglichkeiten wahrgenommen werden, zunehmend an Gewicht. Von ihnen her stellt sich, wenn auch aus grundsätzlicheren, legitimatorischen Überlegungen heraus, so doch anlässlich einer stärker in den Blick geratenen drohenden Finanzierungskrise mit gewachsener Plausibilität, die Frage nach der begründeten Bestimmung der Grenzen staatlich zu leistender Aufgaben.⁴³ Einer die grundsätzliche Berechtigung

⁴³ Illustriert wird die veränderte Perspektive unter anderem durch mehrere Regierungswechsel in einigen wichtigen westlichen Industriestaaten, so dem Wahlsieg von M. Thatcher in Großbritannien 1979, der Wahl von R. Reagan zum US-Präsidenten 1981 und den Umstand, dass Ende 1982 in der Bundesrepublik die FDP ihren Koalitionswechsel wesentlich mit einer bedrohlichen Lage der Verschuldung des Bundeshaushaltes begründete. Deutlich wird in diesen Beispielen zugleich, dass die Aspekte der Finanzierungsproblematik und der Wahrnehmung der Begründungsfrage nicht unmittelbar aneinander gebunden sind, bedenkt man etwa, dass die von Ronald Reagan verfolgte neue wirtschaftspolitische der sog. „Reagonomics“ zunächst mit

staatlicher Aufgabenwahrnehmung zunächst noch nicht betreffenden Besorgnis um ihre langfristig tragfähige Finanzierbarkeit folgt eine prinzipieller kritische Befragung ihrer Legitimität, die ausgehend von Versuchen einer grundsätzlichen, systematischen Begründung staatlicher Aufgaben die Fragerichtung von den ökonomischen Grenzen verfolgter Ziele zur Forderung nach der Reduzierung des Staates auf seine so legitimierten Aufgaben verschiebt. Der Akzent fällt von einer Finanzierungskrise auf eine durch sie allenfalls im Nachdruck ihrer Forderung als unausweichlich verstärkte Legitimitätskrise. Diese Legitimitätskrise äußert sich u.a. in der neueren Diskussion im deutschsprachigen Raum auch in dem programmatischen Bemühen, das in Deutschland bisher als („irenische“)⁴⁴ Formel hochangesehene Leitbild „Soziale Marktwirtschaft“ (A. Müller-Armack) als *eine spezifische* (aus sozialer Zielsetzung wettbewerbsfreundliche) Ausgestaltung *eines* Sozialstaats⁴⁵ in ausdrücklicher Abkehr von der ursprünglichen Konzeption neu zu interpretieren⁴⁶.

einem deutlichen Anwachsen der staatlichen Defizite verbunden war, (während andererseits die deutlich weniger einer grundsätzlichen Kritik sozialstaatlicher Aufgaben verpflichtete bundesdeutsche Politik in der Amtszeit der Regierung Kohl vor der Wiedervereinigung einen erkennbaren Rückgang der Staatsquote in den 80er Jahren verzeichnete).

⁴⁴ Vgl. z. B. Müller-Armack, A., Soziale Irenik, in: Weltwirtschaftliches Archiv, Bd. 64 (1950); wiederabgedruckt in: Müller-Armack, A., Religion und Wirtschaft, 3. Aufl., Bern 1981.

⁴⁵ Vgl.: Zohnhöfer, W., Sozialstaat oder Wohlfahrtsstaat? Zur Bedeutung der sozialen Komponente in der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft; in: Leben, B. (Hg.), Sozialpolitik in der Sozialen Marktwirtschaft, München, 1990, 192-238.

⁴⁶ Vgl. z.B. Pies, I., Theoretische Grundlagen einer Konzeption der ‚sozialen Marktwirtschaft‘: Normative Institutionenökonomik als Renaissance der klassischen Ordnungstheorie, S. 97ff.; in: Cassel, D. (Hg.), 50 Jahre soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1998. Pies setzt sich v.a. von Müller Armacks Leitbild ab und spricht von den fatalen Folgen eines „systematisch verfehlten Theorieaufrisses, wie er der traditionellen Konzeption einer ‚sozialen Marktwirtschaft‘ seit Müller-Armack zugrunde liegt“ und dem er einen deutlich an Hayek orientierten „Gegenentwurf für eine Konzeption ‚sozialer Marktwirtschaft‘“ entgegenstellen will, für den er sich zusätzlich auch auf Eucken beruft (Vgl. Pies, I., a.a.O, S.130.). Zu Pies’ Bezugnahme auf Hayek vgl. auch:

2. Zur Struktur der legitimationsbegründenden Argumentation

James Buchanan und Robert Nozick können als besonders prominente und einflussreiche Exponenten der liberalen Grundsatzkritik an der Legitimität des Sozialstaates gelten. Ihre je sehr profilierten und grundsätzlichen Ansätze, die sie in „The Limits of Liberty – between Anarchy and Leviathan“ und „Anarchy, State, Utopia“ vorlegen, stellen zum einen (in Forderungen wie Ausgangspunkten) zwei ganz unterschiedliche, idealtypische Ansätze der Kritik der „Libertarians“ (einerseits unter Berufung auf *vorkonventionelle Rechte* der Individuen, andererseits über *deren Bestreitung* und ökonomische Rekonstruktion von Recht) dar⁴⁷. Zum anderen weisen sie eine interessante, weitgehende Parallelität in ihrem unabhängig voneinander verfolgten, argumentativen Vorgehen auf. Beide setzen mit ihrer Kritik an der Legitimität des bestehenden Sozialstaates bei einer grundsätzlichen Problematisierung des Phänomens Staat überhaupt ein, das sie als begründungsbedürftig präsentieren. Sie bieten dann eine Begründung der Legitimität von Staat (die sie ausdrücklich nicht historisch verstanden wissen wollen), in der sie jeweils auf klassische Staatstheoretiker (Buchanan auf Thomas Hobbes⁴⁸, Nozick stärker auf John Locke⁴⁹) Bezug nehmen. Nachdem sie die grundsätzliche Legitimität des Staates so begründet haben, bestimmen sie von daher die legitimen Ziele und Aufgaben staatlichen Handelns, die sie auf das anfangs problematisierte, vorgefundene Phänomen des Staates rückbeziehen. Diese Näherbestimmung der legitimen Staatsaufgaben aus der Legitimität des Staates selbst, liefert ihnen nun zweierlei: zum einen

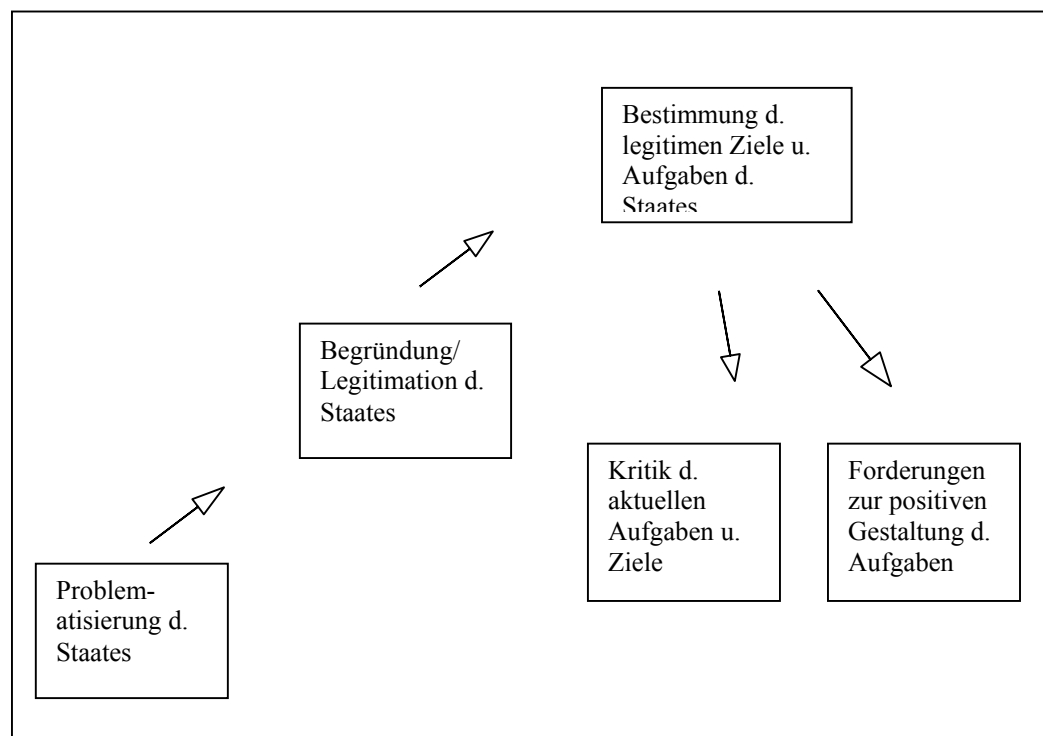
Pies, I.; Leschke, M. (Hg.), F.A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus, Tübingen 2003.

⁴⁷ Vgl. etwa noch 1999 Buchanans deutliche Absetzung von Nozick: Buchanan, Fiscal Tasks – Response, S. 85; in: Buchanan, J., Public Finance and Public Choice, Cambridge, MA, 1999.

⁴⁸ V.a. auf Hobbes staatstheoretisches Hauptwerk Leviathan von 1670, auf das er bereits im Titel anspielt.

⁴⁹ V.a. auf Lockes Second Treatise on Government – gelegentlich und vielleicht weniger überzeugend auch auf Kant.

den Maßstab für die Kritik an aktuell tatsächlich wahrgenommen staatlichen Aufgaben und Zielen als illegitim, und zum anderen die Grundlage zur Formulierung ihrer Forderungen zur positiven Gestaltung, die dann natürlich für eine weitere, u.a. politische, aber auch wissenschaftliche und technische Konkretion und Umsetzungen noch weiteren breiten Raum lässt.



Die jeweils spezifischen Positionen der Sozialstaatskritik bei Nozick und Buchanan ergeben sich also systematisch aus den jeweils von ihnen vertretenen Legitimationsquellen staatlicher Ordnung und staatlicher Gewalt überhaupt⁵⁰. Dieses grundsätzlich parallele argumentative Vorgehen erscheint durchaus überzeugend und dem Problem einer Grundlegung einer politischen Wirtschaftsethik angemessen. Es soll

⁵⁰ Soweit nicht – wie v.a. bei Buchanan gelegentlich zu beobachten – die sich stringent aus seiner Legitimierung des Staates ergebenden Konsequenzen abgemildert erscheinen und allgemein überzeugenderen, von dieser Grundlegung unabhängigen Ergebnissen Platz machen.

deshalb zunächst der Argumentationsgang Buchanans wie Nozicks nachgezeichnet und diskutiert, ihre Voraussetzungen und Konsequenzen auf ihre Plausibilität hin geprüft und die argumentative Stringenz ihres Ansatzes diskutiert werden. Dabei werden bereits über ihre konkreten Ansätze hinaus grundsätzliche Probleme und Linien der Legitimation und Zielbestimmung staatlicher Ordnung deutlich werden, die Buchanan und Nozick nicht nur als aktuell einflussreiche, sondern darüber hinaus charakteristische, idealtypische Legitimationsmodelle interessant machen. Es soll daher aus der Systematik der beiden Ansätze - und der behandelten Fragestellung - heraus nicht darum gehen, jeweils auf Problempunkte hinzuweisen und sie unter Zuhilfenahme ergänzender Gesichtspunkte zu korrigieren, gewissermaßen Vorschläge zu ihrer „Reparatur“ oder Ergänzung zu machen.

Das wäre schon deshalb nicht angemessen, weil die Architektur der Argumentation ja gerade darauf abzielt, die Kriterien legitimer und gerechter staatlicher Aufgabenwahrnehmung gerade *aus* ihrem jeweiligen Begründungs- und Legitimationsmodell zu gewinnen und angeben zu können, und nicht etwa diese vor dem Hintergrund ungeklärter, wenn auch vielleicht nahe liegender und kaum kontroverser, zusätzlicher Kriterien erneut zu ergänzen oder zu korrigieren.

Sie aus dem Begründungsmodell *abzuleiten* ist ja gerade der Sinn des Unternehmens, das damit das Kriterium an die Hand geben will, legitime von illegitimen Anforderungen durch diese Rückführung zu unterscheiden.

Zeigen sich daher in der Verfolgung dieses Ansatzes problematische Konsequenzen, die nicht als zutreffende Abgrenzung des Legitimen angenommen werden sollen, wäre es nicht angemessen, nun nachträgliche Korrekturen neben dem eigentlichen Legitimationsansatz vorzuschlagen, auch wo das im Blick auf die konkreten Problemfelder

(z.B. „Missbrauchsmöglichkeiten“ von Marktmacht⁵¹) nahe liegen mag, sondern sie sollen vielmehr als Hinweis auf Probleme und Unzulänglichkeiten des Begründungsansatzes selbst geprüft werden.

Dem entsprechend soll auch mit dem Rückgriff auf Luther und seiner Heranziehung zur Grundlegung einer politischen Wirtschaftsethik verfahren werden. Von daher wird auch deutlich, wie der zunächst ja nicht unproblematisch erscheinende „Sprung“ über einen zeitlichen Abstand von mehr als 450 Jahren zu verstehen ist und welcher methodische Umgang mit Luthers Texten sich so ergibt.

In diesem Zusammenhang ist das Interesse an Luther wesentlich nicht ein Historisches sondern ein Systematisches. Unser Hauptinteresse gilt dabei nicht „Luther als Ökonom“. Es soll nicht darum gehen, wie Luther die ökonomischen Fragen seiner Zeit versteht und welche Positionen er dazu bezieht, weshalb auf seine Stellungnahmen zu wirtschaftlichen und wirtschaftspolitischen Problemen nur am Rande Bezug genommen werden wird⁵². Wieweit von einer solchen, eher historisch interessanten Frage für die wirtschaftsethische Beschäftigung mit den Fragestellungen unserer Zeit Wesentliches zu erwarten ist, hinge davon ab, wie zutreffend Luther die wirtschaftlichen Probleme seiner Zeit versteht, wie

⁵¹ An einem solchen Beispiel wird die unterschiedliche Perspektive deutlich. Wenn im Rahmen eines Ansatzes z.B. das „Problem des Missbrauchs von Marktmacht“ auftritt, so tritt es als „Problem“ und als „Missbrauch“ eben nur aus einer Außenperspektive überhaupt auf.

Die Beurteilung als nicht erwünschte und korrekturbedürftige Konsequenz ergibt sich ja gerade nicht aus der konsequenten Verfolgung des Ansatzes selbst.

Das vertraute Vorgehen etwa bei der Betrachtung einer tatsächlichen Wirtschaftsordnung unerwünschte Effekte eines grundlegenden Ordnungsprinzips festzustellen, zu analysieren und in geeigneter Weise durch möglichst „nebenwirkungsarme“ Ergänzungen zu korrigieren, verbietet sich hier. Dort werden nämlich die Beurteilungskriterien vorausgesetzt, hier dagegen geht es gerade darum, die *Beurteilungskriterien durch ein Legitimationsmodell zu gewinnen*. Das Modell hat also zum Ergebnis, dass die – von „außerhalb“ des Modells als „Missstände“ wahrgenommenen – Phänomene legitimerweise *nicht korrekturbedürftig sind*.

Die Frage ist also nicht, ob sie leicht korrigierbar wären, sondern welche zusätzlichen Beurteilungskriterien sich in der Wahrnehmung als korrekturbedürftig „offenbaren“, und wie und ob sie mit dem zugrunde liegenden Legitimationsansatz vereinbar sind – und was sich für dessen Tragfähigkeit daraus ergibt.

⁵² Zu einer eingehenderen Beschäftigung mit diesen vgl. zum Beispiel Prien, H.-J., *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen 1992, oder Pawlas, A., *Welchen Beitrag leistet*

man seine Aussagen dazu einschätzt und wieweit sich die Fragen des 16. Jh. auf die der Gegenwart übertragen und sich Luthers Antworten entsprechend übersetzen lassen.

Eine systematische Auswertung dieser ökonomischen und wirtschaftsethischen Aussagen des Reformators im Blick auf die Gegenwart erscheint über grundsätzliche ethisch-seelsorgliche, in erster Linie individualethische Fragen, etwa über den Umgang mit Reichtum hinaus, außerordentlich schwierig und kann jenseits dieser Fragen vorrangig dem besseren historischen Verständnis Luthers dienen.

Hier soll vielmehr auf den Theologen Luther und seine Problematisierung und Begründung der staatlichen Ordnung Bezug genommen werden. Nun ist sicher auch das nicht unproblematisch. Auch in dieser grundsätzlicheren Fragestellung der Legitimationsgrundlage des Staates, die Luther trotz anderer Akzentuierung mit uns teilt, schlägt sich der große historische Abstand nieder und erfordert eine analytische Rekonstruktion seiner Argumentation⁵³. Weiter hat Luther eine Anwendung seines staatstheoretischen und sozialetischen Entwurfs auf wirtschaftspolitische und sozialstaatliche Fragen kaum im Blick. Und schließlich verstehen wir Luther schon in einer Wahrnehmungsperspektive als „Staatstheoretiker“, als der er v.a. seit Ende des 19. und besonders in der 1. Hälfte des 20. Jh. in Anspruch genommen (und kritisiert) worden ist, und als der er über die Jahrhunderte auch gewirkt hat, anders, als er sich selbst verstand, - setzt er, dessen vorrangiges Interesse nicht „weltlichen Geschäften“ um ihrer selbst willen gilt, sich doch ausdrücklich von den allzu vielen - in seiner Diktion - „Rechtsbüchern“ ab⁵⁴.

Martin Luther zu einer Unternehmensethik? Auf der Suche nach einer evangelischen Unternehmensethik, in: ZfB, 61. Jg. (1991), Heft 3, 379-398.

⁵³ Vgl. z.B. Druwe, U., Politische Theorie, besonders S. 19-61 und 185ff. - (ohne dabei Druwes engagiertes Eintreten für die alleinige Berechtigung einer rein empirisch-analytische Position übernehmen zu müssen).

⁵⁴ Vgl. Luther, WA 11, 272.

Gerade ein solches „Rechtsbuch“, ein staats-theoretisches Werk, will er – darin anders als z. B. eben Hobbes oder Locke, die etwa bei Buchanan bzw. bei Nozick im Hintergrund stehen – nicht vorlegen, sondern folgt auch in seinen Ausführungen zur Legitimation des Staates nach seinem Selbstverständnis v.a. dem seelsorglichen Bemühen um beschwerte Gewissen und richtige Unterrichtung im Glauben.

All das erfordert einen vorsichtigen und bedachten Umgang in der Rekonstruktion der Argumentation Luthers und ihrer Auswertung, weist aber auch auf einen inhaltlichen Vorzug hin. Es geht nämlich bei Luthers sozialem Ansatz zumindest nach Luthers Selbstverständnis nicht einfach um einen zusätzlichen, staats-theoretischen Beitrag des Reformators, gewissermaßen die Gelegenheitsäußerung eines politisierenden Theologen. Luther sieht darin die notwendige Folgerung seiner reformatorischen, evangelischen Theologie für eine christliche Sicht staatlicher Ordnung, die sich von seiner reformatorischen Glaubenslehre *nicht einfach als etwas Hinzugefügtes abtrennen lässt*. Solange also die reformatorische Sicht des christlichen Glaubens ein wichtiges, gesellschaftlich wirksames Orientierungssystem ist und bleibt, ist es auch von erheblichem Interesse, welche Folgerungen sich daraus für die Aufgabenbestimmung des Staates und die Diskussion seines legitimen Aufgabenbereichs im Rahmen einer politischen Wirtschaftsethik ergeben.

Das gilt jedenfalls dann, wenn sich diese relevanten Legitimationsfragen nicht einfach unabhängig von einer „positionellen“, etwa einer christlichen Ethik und hier ihrer evangelischen Sicht ergeben, die dann als hierfür irrelevante, private Angelegenheit nicht von Interesse wäre. Soweit aber eine solche vermeintlich „nicht-positionelle“, ethische Bestimmung des legitimen Staates nicht in Sicht ist⁵⁵ und umgekehrt die

⁵⁵ Und auch wenig wünschbar erscheint. Ein Versuch, die Angewiesenheit des Staates auf seine Legitimation durch „positionelle“ sozialemische Entwürfe überwinden zu wollen, steht in der Gefahr, in einen – selbst nicht legitimierten – Totalitätsanspruch zurückzufallen. – Vgl. dazu den früheren Bundesverfassungsrichter Böckenförde im Zusammenhang seiner bekannten Äußerung zu den Voraussetzungen des

weltanschaulichen und religiösen Orientierungssysteme sich ihrerseits in ihrer Reichweite nicht auf rein private Fragestellungen zurückziehen (oder – von anderen Positionen – zurückdrängen lassen), wird die Klärung ihrer jeweiligen Beiträge zur Diskussion auch einer politischen Wirtschaftsethik unverzichtbar sein. Zugleich können diese Beiträge unabhängig von der Bedeutung der weltanschaulichen oder religiösen Position, der sie entstammen, und unabhängig von der Zustimmung zu diesem Ausgangspunkt fruchtbare und anregende Argumente und Aspekte bieten.

Darin also liegt das doppelte systematische Interesse am Rückgriff auf Luthers Legitimation staatlicher Ordnung als Grundlage einer politischen Wirtschaftsethik analog zu den Entwürfen Buchanans und Nozicks. Einerseits soll die Rekonstruktion der Argumentation Luthers zur Legitimation staatlicher Ordnung aus der Perspektive der Frage nach dem legitimen Umfang des Aufgabengebietes des Staates klären helfen, welche Folgerungen auf dem Gebiet der politischen Wirtschaftsethik sich aus reformatorisch-evangelischer Sicht aus dem christlichen Glauben ergeben. Das erscheint u.a. angesichts der gesellschaftlichen Relevanz aus der Reformation hervorgegangener Religionsgemeinschaften und evangelischer Christen verschiedener Prägung gerade in vielen der größeren, westlichen Industriestaaten und darüber hinaus des geschichtlichen Beitrags zu deren kultureller Prägung interessant.

Andererseits verspricht, angesichts der Schwierigkeiten der verschiedenen kontraktualistischen Modelle zur Staatsbegründung seitens der „Libertarians“, die Rekonstruktion der Lutherschen Legitimation des Staates, der Bestimmung und Begrenzung seiner legitimen Aufgaben „diesseits“ der etwa von Buchanan als kommunitaristisches

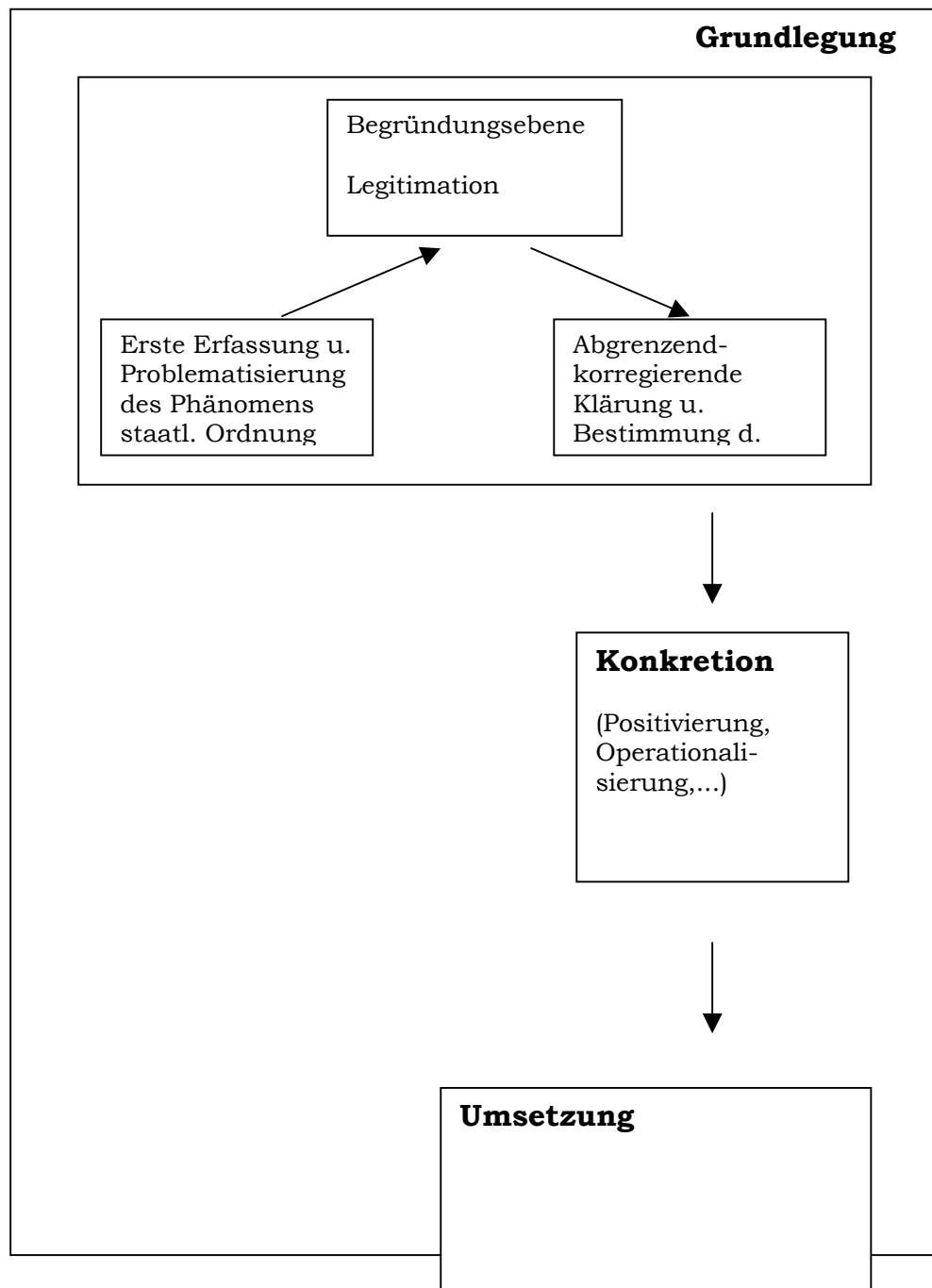
„freiheitlichen, säkularisierten Staates“: Böckenförde, E.-W., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 112f.; in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt, 1991. Prägnanten Ausdruck findet dieser Gedanke in dem in den letzten Jahren in Deutschland häufig zitierten Satz: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (Böckenförde, E.-W., a.a.O., 112, Hervorhebung im Original).

Gegenmodell präsentierten „moral community“⁵⁶ durchaus interessante und fruchtbare Anregungen für die wirtschaftsethische Diskussion zu liefern, unabhängig von der Verbindung zu den christlichen Grundlagen, denen sie sich verdankt. Diesen beiden Interessen nachzugehen ist das Anliegen dieser Untersuchung.

Es soll dabei also Luthers theologisch motivierte Begründung, Begrenzung und Aufgabenbestimmung staatlicher Ordnung zum hier verfolgten Zweck der Grundlegung einer politischen Wirtschaftsethik in einer zum bei Buchanan und bei Nozick beobachteten Vorgehen grundsätzlich analoger Weise rekonstruiert werden. Ausgehend von einer ersten Erfassung des Phänomens staatlicher Ordnung und dessen Problematisierung soll auf die Begründungsebene zurückgegangen werden und die Frage nach dem Legitimationsgrund solcher Ordnung überhaupt gestellt werden, von der aus sich schließlich eine abgrenzende und korrigierende Klärung und Bestimmung der Aufgaben staatlicher Ordnung aus ihrem Legitimationsgrund heraus ergibt. Von einer solchen Grundlegung aus wäre dann Raum geboten für Konkretionen, Operationalisierungen und schließlich Umsetzungen, die auf konkrete Bedingungen der jeweiligen Einzelfragen und die Grundlegung zu beziehen wären.

⁵⁶ Buchanan, J. M., *Morals, Politics and Institutional Reform*, S.213ff; in: Ders., *Public Finance and Public Choice*, Cambridge, MA, 1999.

Buchanan führt hier in seiner Auseinandersetzung mit Musgrave drei idealtypische „models of social order“ vor: eine „kommunitaristische“ „moral community“, die seine Sicht repräsentierende „moral order“ und als dritte Alternative eine „moral anarchy“. Dabei setzt er sich von den beiden idealtypischen Alternativen zu seiner eigenen, liberalen oder präziser „libertären“ Position, von denen lediglich die „moral community“ als relevante Alternative in Betracht kommt, ab. Dagegen wären ihm andere idealtypische Alternativen vorzuhalten – zumal die Abgrenzung zwischen „moral anarchy“ und Buchanans „moral order“ durchaus Rückfragen offen lässt.



Bei einem solchen Vorgehen zur Grundlegung einer politischen Wirtschaftsethik, wie es analog auch von Buchanan und Nozick verfolgt wird, handelt es sich insofern um eine hermeneutische Bewegung, als von einem immer schon vorhanden Verständnis des Phänomens Staat und einer immer schon vorgefundenen Praxis ausgegangen wird, die im Rückgang auf die Möglichkeit der Begründung ihrer in Anspruch

genommenen Legitimität geklärt, und so ein Verständnisfortschritt erzielt werden soll.

B. Buchanan: Die Eigengesetzlichkeit⁵⁷ ökonomischer Nutzenkalküle als Quelle und Legitimitätskriterium von Staat und anerkannten Rechten

1. Einführung

Wenden wir uns also zunächst dem in seinen Schlussfolgerungen zwar weniger provokanten, in Ausgangspunkt, Voraussetzungen und Methodik jedoch weitergehenden und in *diesem* Sinne „radikaleren“ Entwurf Buchanans zu.

Ziel der Untersuchung Buchanans ist, Kriterien für die Beurteilung der Legitimität bestehender staatlicher und konstitutioneller Ordnungen und die Legitimität von Änderungen dieser Ordnung zu gewinnen⁵⁸. Der Rückgriff auf die Konzeption eines Gesellschaftsvertrages (oder mehrerer solcher Verträge) ist dabei ausdrücklich fiktiv⁵⁹ und erhebt keinerlei Anspruch, eine tatsächliche, historische Entwicklung nachzuzeichnen⁶⁰. *Dass bzw. ob* bestimmte konstitutionelle Regelungen als Ergebnis einer vertraglichen Einigung *gedacht werden können*, soll lediglich als Kriterium zu ihrer Analyse und Beurteilung dienen, wie

⁵⁷ Buchanans Ansatz, die Sphäre von Staat, Recht und Wirtschaft auch im Blick auf die Legitimität normativ auftretender Ansprüche auf die „Eigengesetzlichkeiten“ der ökonomischen Rationalität zu gründen und davon eine rein private, für den öffentlichen Diskurs ganz irrelevante Moralität scharf abzuheben, erinnert an eine Position, die oft mit einer „lutherischen Zwei-Reiche-Lehre“ in Verbindung gebracht wird (vgl. zu dieser Fragestellung etwa die eingehende Untersuchung von Hakamies, „Eigengesetzlichkeit“ der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung, Witten, 1971). Insofern rückt schon hier unerwartet ein möglicher innerer Zusammenhang zur später zu behandelnden reformatorischen Position Luthers in den Blick. Buchanan allerdings schließt sich mit seiner Position ganz ausdrücklich an Thomas Hobbes an (z.B. Buchanan, J. M., Grenzen, 76). Es wird in dieser Arbeit denn auch vertreten werden, dass die Vorstellung einer autonom nur ihren inneren Eigengesetzlichkeiten verpflichteten, aus normativen Vorgaben entlassenen politisch-ökonomischen Sphäre der Position Luthers gerade nicht entspricht.

⁵⁸ Vgl. u.a. Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 77.

⁵⁹ Buchanan spricht gern von der „vertragstheoretischen Metapher“, so z.B. Die Grenzen der Freiheit, 77 und öfter (Buchanan, J. M., Limits of Liberty, 53).

⁶⁰ Obwohl m.E. gerade Buchanans Modell eine nicht unerhebliche „historische Plausibilität“ aufweist und sich für die Abbildung gegenwärtig beobachtbarer Prozesse nach der Auflösung staatlicher Ordnungen vergleichsweise gut eignet.

immer diese Regelungen im Konkreten historisch entstanden sein mögen.

Ausgangspunkt dieser gedanklichen (Re-) Konstruktion des Staates aus einer vertraglichen Einigung soll dafür ein möglichst voraussetzungsarmer, anarchischer Zustand ohne die Annahme von grundsätzlich bereits vorkonstitutionell bestehenden „Rechten“, moralischen Restriktionen oder Eigentumsverhältnissen sein. Man könnte sich etwa die Situation zweier Robinsons⁶¹ auf zwei Inseln vorstellen, die das Meer zunächst unüberbrückbar trennt, die nichts voneinander wissen, und zwischen denen keinerlei Beziehungen bestehen. Ihre jeweilige Welt besteht jeweils nur aus ihnen selbst, dem einzigen „Subjekt“ auf ihrer Insel und in ihrer Welt, und den jeweiligen Umweltbedingungen. Auch die Vorstellung von Rechten oder prinzipiellen Schranken im Verhalten dem anderen gegenüber ist in dieser Ausgangslage sinnlos. So könnte man unterstellen, dass, wenn sie nun beispielsweise feststellten, dass es sich in Wahrheit um zwei miteinander durch eine schmale Landbrücke verbundene Halbinseln *einer* Insel handelt und bei ihren Erkundungen einander entdeckten, von keinerlei rechtlichen Beziehungen oder moralischen Einschränkungen in ihrem Verhalten zueinander auszugehen wäre, sondern sie einander lediglich eine „neue Umweltbedingung“ wären. Jegliches „Recht“ zwischen ihnen müsste erst aus möglichen⁶² Verhandlungen und Einigungen zwischen ihnen auf der Grundlage ihrer jeweiligen bereits bestehenden individuellen Nutzenkalküle entstehen. In diesem Sinne enthält Buchanans Ansatz also nicht nur eine „ökonomische Theorie des

⁶¹Buchanan gebraucht selbst dieses – für seine Position sehr illustrative – Bild (Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit*, 80f.), an das ich mich hier anlehne und auf das im Späteren zurückzukommen sein wird.

⁶²Man kann sich freilich schon hier fragen, wieweit solche Verhandlungen den hier vorgestellten Individuen, denen eine Wahrnehmung anderer, ihnen analoger Subjekte grundsätzlich fremd ist und außerhalb ihres „natürlichen“ Horizontes liegen soll, überhaupt als „Möglichkeit“ erscheinen könnten. Das muss im Blick auf den rein illustrativen Charakter einer solchen Parabel nicht von wirklichem Gewicht sein, kann aber doch darauf hinweisen, dass die zugrundeliegende Modellvorstellung so voraussetzungsarm vielleicht doch nicht ist.

Staates und seiner Institutionen“ sondern auch eine „ökonomische Theorie des Rechts“⁶³, das er ebenfalls auf individuelle ökonomische Kalküle zurückführt und ist insofern der „radikalere“.

Buchanans Entwurf ist damit – jedenfalls im Ansatz – eine konsequente Modellierung von Recht und Staat unter der Voraussetzung, Recht ausschließlich als Ausdruck von Vereinbarungen, von zwischenmenschlichen Konventionen zu verstehen. Er folgt damit – anders als etwa Nozick – der Hobbes’schen Ausgangsthese von der grundsätzlichen Bestreitung irgendeines vorkonventionellen Rechts. Hierin liegt – neben einer Reihe von Problemen, wie sich zeigen wird –, angesichts der Schwierigkeit der Aufweisung vorkonventionellen Rechts und dessen „objektiven“ Gültigkeitsanspruches in einer (weltanschaulich) pluralen Gesellschaft, ein erheblicher Reiz dieser Konstruktion. Jedenfalls folgt Buchanan mit dieser Voraussetzung einer Position von einiger Popularität und böte ein sehr attraktives Modell⁶⁴, sollte es auf dieser Grundlage gelingen, eine befriedigende Vorstellung einer als (sozial) gerecht zu bewertenden staatlichen Rahmenordnung zu entwickeln, also Kriterien für eine „politische Wirtschaftsethik“ zu liefern.

Folgen wir nun dem Gang seiner Argumentation zur gedanklichen Rekonstruktion staatlicher Strukturen aus einem solchen anarchischen Ausgangszustand Hobbes’scher Provenienz im Einzelnen.

⁶³ Vgl. Buchanan, 76ff.

⁶⁴ Es scheint insbesondere für Ökonomen von besonderem Reiz, verstehen sie sich doch – nicht zuletzt in der Folge von Max Weber – möglichst als „rein instrumentelle“ Wissenschaft, die wertende Zielauswahlen gerne als extern vorzugebende, von im Grunde beliebig gesetzten Präferenzen abhängige Größen versteht. Genau darauf aber, auf zweckrationale, ökonomische Zweck-Mittel-Relationen und gesetzte Präferenzen scheint Buchanan Recht und Staat zurückführen zu können. Das trägt zweifellos dazu bei, dass der vorliegende Entwurf des Ökonomie-Nobelpreisträgers Buchanan zu den unter Ökonomen populären und wohl prominentesten gehört. Zu untersuchen bleibt freilich, wieweit dieses Unternehmen befriedigend gelingen kann.

2. Auf dem Weg zur „natürlichen Verteilung“ als (Verhaltens-) Gleichgewicht

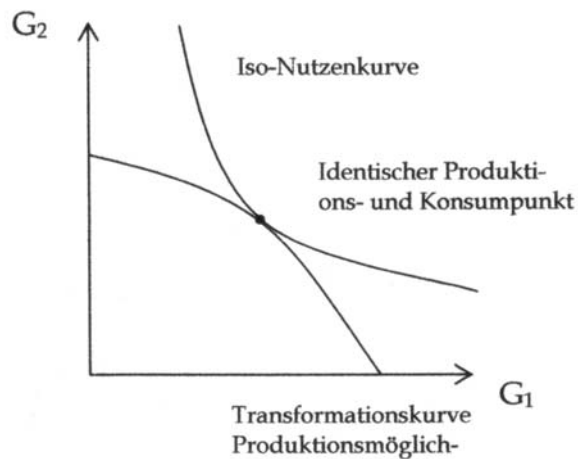
a) Ein Individuum in seiner Welt

Auszugehen ist also zunächst von isolierten Individuen, die allein in je ihrer Welt mit spezifischen, gegebenen Umweltbedingungen vor einer einfachen ökonomischen Optimierungsaufgabe stehen. Sie sind dabei gekennzeichnet durch zwei charakteristische Funktionen: eine je individuelle Nutzenfunktion und eine durch ihre individuellen Fähigkeiten und Kenntnisse bestimmte, individuelle Produktionsfunktion⁶⁵. Die Nutzenfunktion eines Individuums beschreibt seine relative Wertschätzung für verschiedene Güter (und Übel, zu deren Vermeidung Güter aufgegeben werden müssen, bzw. die als Aufwendungen für Güter in Kauf genommen werden müssen, die also insofern als „Güter mit negativem Nutzenbeitrag“ oder als Verzicht auf ein Gut, als Mangel (Opportunitätskosten) verstanden werden können), gibt also seine Präferenzenstruktur wieder. Die individuelle Produktionsfunktion beschreibt die Möglichkeiten eines Individuums, durch Einsatz von Arbeit, Zeit (und möglicherweise Risiken) – also unter Hinnahme von Übeln oder Einsatz des „Gutes“ ihrer Vermeidung - unter gegebenen Umweltbedingungen sich einzelne Güter zu verschaffen, sie herzustellen. Sie gibt also auch im Vergleich mehrerer Güter das Verhältnis der notwendigen Aufwendungen wieder, entspricht also der Transformationskurve der Außenhandels- bzw. Haushaltstheorie⁶⁶. Unter diesen Bedingungen ergibt sich so für jedes Individuum ein Optimum, in dem die aus den Präferenzen des Einzelnen (wie sie von der Nutzenfunktion wiedergegeben werden) abgeleitete Grenzrate der Substitution zwischen verschiedenen Gütern gerade der Grenzrate der

⁶⁵ Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 79.

⁶⁶ Vgl. Rose, K., Sauernheimer, K., Theorie der Außenwirtschaft, 11. völlig überarb. u. erw. Aufl., München 1992, 365ff. u. 452ff.

Transformation der entsprechenden Güter entspricht, wie sich ganz üblich graphisch darstellen lässt.



(Im Konsumpunkt entspricht der Grenznutzen jeder zusätzlichen Einheit eines Gutes genau den Grenzkosten, ausgedrückt durch den entgangenen (Grenz-)Nutzen der Güter, die für seine Herstellung oder Beschaffung an diesem Punkt aufgegeben werden müssten.)

Neben den je individuellen Präferenzen und Produktionsfunktionen können sich natürlich auch noch die jeweiligen Umweltbedingungen der verschiedenen „Robinson-Welten“ unterscheiden, womit die jeweiligen Produktions- und zugleich Konsumpunkte jedes einzelnen Individuums bestimmt sind und sich in aller Regel unterscheiden werden. Es sind also „(d)rei Grundelemente (...) für die Position, die der einzelne erreicht, bestimmend: seine Präferenzen, seine Fähigkeiten und seine Umwelt“⁶⁷.

In ihren jeweiligen Optimalpunkten erreicht jeder der beiden (oder auch beliebig vielen) isolierten Individuen „ein persönliches

⁶⁷ Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 80.

Verhaltensgleichgewicht“, „das aus dem Zusammenspiel seiner Nutzenfunktion, seiner persönlichen Fähigkeiten, Faktoren in Güter zu transformieren und seiner natürlichen Umwelt, mit der er sich auseinandersetzt, resultiert.“⁶⁸ Dabei lassen sich zwar die verwirklichten Güterausstattungen vergleichen. Ebenso auch die, durch die Kurve der Produktionsmöglichkeiten bei gegebenen Umweltbedingungen und der entsprechenden Produktionsfunktion, also durch die Transformationskurve, dargestellten möglichen Güterbündel. Bei verschiedenen Präferenzen und Nutzenfunktionen bleibt jedoch das „Wohlfahrtsniveau“ der isolierten Individuen - mangels eines „interpersonalen Nutzenmaßstabs“ - unvergleichbar⁶⁹.

⁶⁸ Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 80.

⁶⁹ Vgl. Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 80.

b) Hobbes'sche Anarchie: Der Andere als Umweltbedingung

Ändert sich die Situation der vorgestellten Modellwelt nun derart, dass die beiden gedanklich zunächst isoliert ihr Optimierungskalkül verfolgenden Individuen miteinander interagieren können, verändert das ihre Umweltbedingungen und damit wahrscheinlich den relevanten Teil ihrer je unterschiedlichen Nutzen-⁷⁰ und Produktionsfunktionen, mit einiger Sicherheit jedenfalls die Transformationskurven beider. Vier Effekte ließen sich unterscheiden, wobei Buchanan interessanterweise davon einen (zunächst) völlig übergeht. Erstens entstünde – in einer Welt knapper Ressourcen – eine Rivalität um die in der Umwelt vorfindlichen Güter und Produktionsfaktoren⁷¹. Sammelbare Früchte, jagbare Tiere oder bebaubarer Boden (um im Bild der Robinsons zu bleiben), werden nun, gemessen an der Situation mit nur einem Individuum, knapper – der Andere wird zum „Nahrungskonkurrent“ und damit, in einem noch viel ursprünglicheren Sinne als bei Hobbes, dem Menschen „zu einer Art Wolf“.

Zweitens könnte beispielsweise A den B und dessen Bearbeitung der Umwelt selbst als eine Art „Produktionsmittel⁷²“ betrachten – die Möglichkeit, dessen Produktivität durch Berauben oder Erpressen⁷³

⁷⁰ Buchanan betont, dass sich die Präferenzen nicht *notwendigerweise* ändern (Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 80). Rückwirkungen auch auf die Präferenzen scheinen (mir) jedoch recht wahrscheinlich, können doch durch das aufeinandertreffen verschiedener Individuen ganz neue Klassen von Gütern auftreten.

⁷¹ Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 81.

⁷² Das geschieht als Teilaspekt natürlich in nahezu jeder Kooperations- oder Tauschsituation. Hier ist dagegen – gewissermaßen in Umkehrung der Kant'schen Anforderung an eine sittliche Handlung – daran zu denken, das der jeweils andere *allein* als *Mittel* zur Verfolgung eigener Zwecke betrachtet wird. Zu unterstellen, er sei seinerseits ebenfalls als Subjekt zu betrachten, dem gegenüber man irgendwelchen Verhaltensrestriktionen unterworfen wäre, wäre aus Buchanans Sicht ein unzulässiger Eintrag weltanschaulicher Vorentscheidungen, die zu vermeiden gerade den Anspruch und den Reiz seiner Konzeption ausmacht.

⁷³ Insbesondere *diesen* Aspekt, der seinen „effizientesten“ Ausdruck in der Versklavung des anderen finden könnte, scheint mir Buchanan, trotz seiner Erwähnung, in seiner Problematik - und seiner Relevanz - zu unterschätzen! Das scheint umso erstaunlicher, als sich gerade in diesem Punkt Buchanans Modell als auch *historisch* außerordentlich plausibel und relevant erweist. Auf die Probleme, die sich aus einer konsequenten Verfolgung auch dieser – ökonomisch unter Umständen äußerst rationalen Möglichkeit ergeben, wird später einzugehen sein.

auszubeuten⁷⁴, stellt für ihn eine Art „technische Innovation“ dar, die seine „Produktionsmöglichkeiten“ erweitert und seine Transformationskurve nach außen verschiebt. Die Entdeckung der Möglichkeit der Ausbeutung von B ist für A gewissermaßen vergleichbar mit der Entdeckung eines Honigbienenschwarms, einer Kuh, eines Pferdes oder eines ertragreichen Baumes.

Drittens ergeben sich aus genau dieser Möglichkeit reziprok Risiken und Einbußen. A wie B müssen entweder daraus entstehende Verluste hinnehmen, und erleiden so eine Einbuße an Produktivität⁷⁵ hinsichtlich ihrer *eigenen* Konsummöglichkeiten; oder aber, sie müssen Anstrengungen zur Abwehr der Angriffe des Anderen unternehmen. Auch das bedeutet eine Verlagerung ihrer Kräfte, erfordert u.U. erst die Entwicklung oder Stärkung spezifischer Fähigkeiten, die Herstellung geeigneter Hilfsmittel (z.B. Waffen, Zäune, Fallen, „Alarmanlagen“, etc.), mindert also den „Output“ konsumierbarer Güter bei gleichem Einsatz erheblich - und darüber hinaus auch *unmittelbar* das Nutzenniveau durch erhöhte Unsicherheit, Angst, Beeinträchtigung im „Genuss an Muße“, usw. als Bestandteile der „Wohlfahrt“ jedes Einzelnen. Diese Effekte verschieben und deformieren also die jeweiligen Transformationskurven - in je unterschiedlicher Weise - in Richtung des Ursprungs.

Diese bisher betrachteten Effekte sind in der Summe ihrer Auswirkungen auf beide (oder mehrere Individuen) negativ, trotz der u.U. individuell positiven Effekte unter „Zweitens“, die für einen der Beiden zu einer Nettoverbesserung gegenüber der Ausgangslage führen kann.

Da Buchanan nur diese Effekte betrachtet, ist das Aufeinandertreffen der vorher isolierten Individuen gegenüber der Situation der Isolation zunächst ein Negativsummenspiel. Unberücksichtigt bleibt bei Buchanan zunächst, viertens, die Möglichkeit *spontaner Kooperation*. Diese Reaktionsmöglichkeit wäre aber angesichts etwa der verbindenden

⁷⁴ Vgl. Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 81.

äußeren Widrigkeiten (wie der Gefahr beispielsweise durch buchstäbliche Wölfe, Krankheiten u.ä.), angesichts möglicherweise unmittelbar ersichtlicher, *großer Produktivitätsgewinne* durch Kooperation (Beispielsweise die Eröffnung von solchen Möglichkeiten technischer Innovationen, die sich überhaupt *nur* durch Kooperation ergeben) keineswegs unwahrscheinlich. Das würde schließlich (und m.E. wesentlich) noch unterstützt durch den möglicherweise erheblichen *Eigenwert* von Kooperation und Gemeinschaft, die Freude etwa an gedanklichem Austausch, menschlicher Zuwendung, Geselligkeit, Anerkennung (sozusagen den „Freitag-Effekt“). Bereits hier zeigt sich eine Begrenzung eines strikten, *methodologischen* Individualismus, wie ihn Buchanan programmatisch vertritt⁷⁶, der über ein rein methodologisches Konzept eben doch auch anthropologische Grundentscheidungen trifft. Das erledigt jedoch noch keineswegs den analytischen Wert einer Untersuchung unter solchen Prämissen, die jedoch bei deren Auswertung – auch in ihren *prinzipiellen* Grenzen – mitbedacht werden müssen. Ein allzu schnelles Einsetzen bei einem unproblematisch unterstellten *Eigenwert* von Kooperation, böte dagegen eigene Probleme.

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle lediglich – ähnlich wie bei der – *folgenreichen*⁷⁷ – *Voraussetzung* eines allein konventionellen Verständnisses legitimen Rechts – der ausdrückliche Einwand gegen ein

⁷⁵ U.U., im Falle der Versklavung, sehr weitgehende.

⁷⁶ Vgl. Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 1. Buchanan spricht zurecht davon, sein Ansatz sei individualistisch „in a *ontological-methodological* sense“ (Hervorhebung H. Jung).

⁷⁷Eine solche Annahme hat, wie deutlich werden wird, eben nicht nur den Charakter vorsichtiger Selbstbeschränkung. Indem damit – scheinbar „zurückhaltend“ und „konservativ“ (in einem methodologischen Sinne) – bestimmte Rechtsansprüche *nicht* erhoben werden, werden *andere*, mit diesen rivalisierende, als legitim *behauptet*. Es handelt sich also *keineswegs* um ein methodisch vorsichtigeres, konservativeres und damit gesicherteres und wissenschaftlich vertretbareres Vorgehen, sondern viel mehr lediglich um ein *optieren*, um eine positionierende Entscheidung. Als solche ist sie ebenso legitim wie unvermeidlich, aber eben offenlegungs-, diskussions- und begründungsbedürftig!

„*Pathos der Voraussetzungsarmut*“, wie es Buchanan allzu unkritisch für sich in Anspruch nimmt⁷⁸!

In dieser Buchanan-Hobbes'schen Anarchie, in der der Mensch dem Menschen gleichermaßen als „Wolf“ als auch als „Hühnerdieb“ (Nahrungs- oder Ressourcenkonkurrent) und als „potenzielles Nutztier“ entgegentritt, stellt sich jedem einzelnen unter so veränderten Umweltbedingungen immer noch das prinzipiell gleiche ökonomische Optimierungsproblem wie in der isolierten Ausgangslage. Die „Begegnung“ mit einem anderen „Individuum“ bringt keine *prinzipielle* Neuerung – außer *einer* prinzipiell neuen Möglichkeit: die „neue Umweltbedingung“ eines anderen menschlichen Subjekts unterscheidet sich von anderen dadurch, dass sie zum Treffen von Abmachungen in der Lage ist!

Vor dieser „Innovation“ jedoch, der „Entdeckung“ der Möglichkeit von Vereinbarungen, wird sich in der Interaktion zwischen den (im einfachen Modell zwei) Individuen ein neues Verhaltensgleichgewicht einstellen. Ihm kommt im Entwurf Buchanans als Referenzpunkt erhebliches Gewicht im Blick auf legitimatorische Argumentationsmöglichkeiten zu. Gehen wir dabei zunächst davon aus, dass B die Möglichkeiten der Bereicherung an A und dessen Aktivitäten ignoriert. Es ergibt sich so ein optimales Niveau der Aktivitäten und Ressourcen, die A auf die Beraubung von B verwendet, in der der (vermutlich wie gewöhnlich als abnehmend zu unterstellende) „Grenzertrag“ weiterer Beraubungsbemühungen gerade dem Grenzertrag alternativer Eigenproduktionsbemühungen entspricht. Nimmt B hingegen die Aktivitäten von A nicht einfach hin, sondern ergreift seinerseits Gegenmaßnahmen und geht außerdem selbst zu „Raubzügen“ gegenüber A über, wird auch A protektive Maßnahmen ergreifen müssen und in seinen eigenen „Raubzügen“ weniger leicht erfolgreich

⁷⁸ Vgl. z.B. Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, ix, 1 und öfter.

sein. Beide werden dabei ihren „Raub-“ und „Verteidigungs“-Maßnahmen genau soweit ausdehnen, wie sie gegenüber anderen „Formen des Gütererwerbs“ ertragreicher sind. Wäre es dagegen aufwendiger, die Schutzmassnahmen des Anderen zu überwinden, als die so zu „erwerbenden“ Güter sich selbst in „Eigenproduktion“ (ohne Einsatz dieses neu entdeckten „Produktionsmittels“) zu beschaffen, besteht keinerlei Anreiz für den „Raub“. Umgekehrt bilden der „Wiederbeschaffungsaufwand“ eine Grenze der Effizienz von Schutzmassnahmen. Niemand wird in die Sicherung von Gütern gegen Wegnahme mehr investieren, als deren Wiederbeschaffung an Aufwand erfordert (es sei denn, er verfolgte damit weitergehende „Demonstrationszwecke“, wie etwa, dass er einmal erworbenes *prinzipiell* nicht aufzugeben bereit sei, was eine rationale Strategie sein könnte).

Das „System“ wird so – je nach den jeweiligen „Produktionsfunktionen“ (unter Einschluss der jeweils unterschiedlichen „Begabung“ für die „Produktionsmethode Raub“) und Umweltbedingungen – zu einem Gleichgewicht an Maßnahmen und Gegenmaßnahmen führen. In diesem Gleichgewicht werden voraussichtlich beide Seiten Maßnahmen ergreifen, allzu leichte Raubzüge zu verhindern, werden vor allem knappere oder aufwendiger herzustellende Güter besonders sorgsam schützen oder dazu übergehen, sie gar nicht zu lagern. Gleichzeitig werden beide sich gelegentlich des Mittels des Raubes bedienen bei gleichzeitiger Verfolgung anderer „Produktionsmethoden“. Dabei kann in diesem Gleichgewicht – im Sinne Buchanans – noch keineswegs von „Eigentum“ oder „Rechten“⁷⁹ – und daher eigentlich auch nicht von „Raub“ gesprochen werden. Daher sind „Schutz“ und „Raub“ auch durchaus gleichwertige und gemeinsam zu betrachtende Methoden des wechselseitigen „Konsumausschlusses“, des „Wettbewerbs“ um den

⁷⁹ Das gilt – anders als in der Locke'schen Tradition – konsequent auch im Blick das eigene Leben. Auch diesbezügliche „Rechte“ können in Buchanans Entwurf nicht als in

konkurrierenden Konsum bzw. die Nutzung rivalisierender Güter. Es bestehen an diesem Punkt weder im Vergleich miteinander noch gegenüber anderen Methoden der Beschaffung oder der Herstellung gewünschter Güter Beweggründe, eine dieser Verhaltensweise vorzuziehen oder negativer zu bewerten, als eine andere. Ein gewünschtes Gut sich etwa nicht durch Wegnahme zu beschaffen, wenn eine andere Art der Beschaffung oder Herstellung aufwendiger wäre, wäre allenfalls als ein irrationales Verhalten zu betrachten. Die zu diesem ersten Verhaltensgleichgewicht führende Auswahl zwischen den verschiedenen Beschaffungs-, Herstellungs- und Schutzmöglichkeiten wird allein anhand des jeweils erforderlichen Aufwandes getroffen.

Insofern eine Reihe von Bemühungen beider Seiten sich in diesem Verhaltensgleichgewicht wechselseitig „durchkreuzen“, ihr „Ertrag“ also gerade darin besteht, den Erfolg bestimmter Bemühungen des Anderen (sei es um „räuberische Eroberung“ oder „Schutz“ bestimmter Güter) zu verhindern, ist dieses Verhaltensgleichgewicht allerdings nicht effizient. Den beiderseits erforderlichen Aufwendungen stehen zwar unter den gegebenen Bedingungen individuelle Nutzengewinne in Gestalt der erbeuteten Güter oder erfolgreicher Abwehr und Sicherung von Verlusten gegenüber (wobei, wie gewöhnlich, Grenzkosten und -nutzen gleich sind). In der *Summe* produzieren sie aber keinerlei Nutzengewinn und sind im Blick auf einen insgesamt zur Verfügung stehenden Vorrat an nutzbaren Gütern nicht nur unproduktiv, sondern bringen in Form von Bedrohung, Unsicherheit, Angst und körperlichen Verletzungen unmittelbare „Disutilities“ hervor, so dass der aggregierte negative Netto-Nutzenbeitrag sogar noch über den aggregierten Kosten liegt.

Dieser eher unbefriedigende Zustand markiert jedoch eine, sich vorkonventionell im Sinne eines Gleichgewichts als stabil einstellende, „natürliche Verteilung“, der als Referenzgröße vor der „Erfindung“ von Recht und Staat eine *strategische* Bedeutung zukommt. Es wird sich dabei

irgendeiner Hinsicht vorkonventionell vorgegeben unterstellt werden; sie müssen sich

voraussichtlich von der Verteilung bei jeweiliger Eigenproduktion unterscheiden, insbesondere wenn die relativen Vorteile beider auf dem Feld von Raub und Schutz verglichen zur Eigenproduktion unterschiedlich sind und u. U. sogar Spezialisierungen nahe liegen. So verändert sich das Verhalten gegenüber der isolierten „Autarkiesituation“ in einer Weise, die an die Wirkung der Öffnung einer Volkswirtschaft für den internationalen Handel bei Vorliegen komparativer Vorteile (oder nicht mit unterschiedlichen Produktionsmöglichkeiten deckungsgleichen Differenzen in der Nachfragestruktur) erinnern könnte⁸⁰. Erweist sich einer der Beteiligten hinsichtlich der „Produktionsmethode“ des Raubes (und im Fall einer größeren Anzahl von Personen auch hinsichtlich einer dann tauschbaren Dienstleistung des Schutzes) als besonders effizient, kann es ökonomisch rational sein, sich darauf zu konzentrieren.

3. Paradigma Abrüstungsverhandlung: Der andere als Vertragspartner und die „Innovation“ des Rechts

Das bisher beschriebene Verhalten entspricht ökonomischer Rationalität im Umgang mit „nicht Verhandlungsfähigen“, „natürlichen“ Konkurrenten. Es lässt sich etwa illustrieren am Verhalten eines Hühnerzüchters, der so lange in Schutzvorrichtungen und Fuchsjagd investieren wird, wie diese effizient, also ihre „Nettokosten“ (also der dafür erforderliche Aufwand abzüglich anderer möglicher, positiver Nebeneffekte) günstiger sind, als der erwartete Schaden durch Füchse. Umgekehrt werden etwa Vögel sich so lange bemühen, die Schutzvorrichtungen eines Winzers um „seinen“ Weinberg zu

wie andere zuerkannte Rechtsansprüche erst herausbilden.

⁸⁰Gegenüber dieser Ähnlichkeit mit Effekten des internationalen Handels ist dagegen der allerdings wesentliche Unterschied hervorzuheben, dass - anders als beim Außenhandel - die Nettonutzensumme nicht steigt und die neue

überwinden, wie das immer noch ertragreicher ist, als die gleiche Mühe auf das Sammeln wildwachsender, ungeschützter Früchte zu verwenden⁸¹. In beiden Fällen wären Vertragsverhandlungen und das Geltendmachen von Eigentumsrechten gegenüber Fuchs oder Vögeln unsinnig. Obwohl es – um weiter im Bild zu sprechen – möglicherweise für Hühnerzüchter und Füchse „vorteilhaft“ sein könnte, die Füchse ließen sich domestizieren, „respektierten“ das „Eigentum“ des Menschen an den Hühnern, ließen sich dafür mit Knochen und Essensresten füttern und wären sicher vor der Jagd⁸². Die Hühner werden, um das anschauliche Bild weiter fortzusetzen, in unserem Beispiel freilich „nicht gefragt“ – was (so scherzhaft es im ersten Augenblick klingen mag) auf ein durchaus ernsthaftes Problem dieses Modells hinweist, wie sich zeigen wird.

Mit einem menschlichen Gegenspieler, der auf dem Weg zum bisherigen „Verhaltensgleichgewicht“ als weitere Umweltbedingung analog zu konkurrierenden wilden Tieren in den Blick kam, sind derartige Verhandlungen jedoch möglich, und es lässt sich eine Abmachung finden, in der die Ersparnis an – in der Summe gesehen unproduktiven – Aufwendungen für „Schutz und Raub“ so auf beide verteilt wird, dass beide gegenüber der bisherigen, „natürlichen Verteilung“ des anarchischen Gleichgewichts einen Nutzenvorteil erzielen.

Ein solches Abkommen erweitert also bereits in diesem ersten Schritt die Produktionsmöglichkeiten aller Beteiligten wieder – und wendet darüber hinaus wohlfahrtsmindernde Übel ab, wie z.B. Angst vor Überfällen des Anderen.

„Produktionsmethode“ Raub höchstens den Nutzen *eines* Partners – im Vergleich zur „Autarkie“ – erhöhen kann.

⁸¹ Die angeführten illustrativen Beispiele sollen hier lediglich der Veranschaulichung der Plausibilität der Darstellung dienen. Sie erinnern dabei an im Rahmen der modernen Soziobiologie angestellte detaillierte Rechnungen zu tierischem Verhalten.

⁸² Das wird auch im klassischen „pastoralen“ Bild von Wölfen und Schafen – wie es ja bei Hobbes, Luther und öfter vorkommt – anschaulich verdeutlicht, wenn man an die Domestizierung von Wölfen zu Hunden und deren Einsatz als Schäferhunde denkt.

Es wirkt also als „technische Innovation“, die um dieses Wohlfahrtsgewinnes Willen von den Vertragspartnern als „zu respektierend“ (= „legitim“) anerkannte Ansprüche als „Eigentumsrechte“ „erfindet“. Es bietet weiter die Grundlage für weitere erhebliche Nutzengewinne „der 2. Runde“ durch die Ermöglichung von Kooperation und Tausch auf der Grundlage sicherer Rechtsverhältnisse – den „klassischen“ Gegenstand ökonomischer Theorie⁸³. Auf eine „3. Runde“ wohlfahrtssteigernder Transaktionen besonderer Art im Bereich „öffentlicher Güter“, bei denen also aus sachlichen Gründen eindeutige Eigentumsrechte nicht bestimmbar sind, wird später einzugehen sein. Sie erfordert in Buchanans Entwurf eine rückwirkende Ergänzung der hier getroffenen, ursprünglichen Einigung.

Unmittelbar leuchtet eine notwendige Ergänzung der ursprünglichen Abmachung, der „Erfindung des Rechts“, ein, nämlich die Schaffung einer dieses Recht durchsetzenden Instanz. Solange die – mit einem Waffenstillstands- und anschließenden Abrüstungsvertrag vergleichbare⁸⁴ – Einigung auf anerkannte und zu respektierende Ansprüche vom „guten Willen“ der Vertragspartner alleine abhängt, bleibt diese Rechtsordnung höchst labil. Ist es doch im ökonomischen Interesse jedes Vertragspartners – und dieses Interesse *allein* hat ja eine Vereinbarung hervorgebracht – den Vertrag bei jeder *günstigen* Gelegenheit, wenn er nicht mit ihm netto schädigenden Sanktionen des anderen rechnen muss, zu übertreten. Es ergibt sich also die ständige Gefahr des Rückfalls in ein anarchisches Gleichgewicht alten Typs mit inzwischen unter Umständen (ganz entscheidend) veränderten Ausgangsbedingungen (wie z.B. der Tötung eines der Vertragspartner⁸⁵

⁸³ Vgl. Buchanan, J. M., Grenzen der Freiheit, 42f.

⁸⁴ Vom „Abrüstungsvertrag“ spricht ausdrücklich auch Buchanan, J. M., Grenzen der Freiheit, 84, 102 und öfter. Dieses Paradigma zwischenstaatlicher Verträge, das schon Hobbes gebraucht, illustriert Buchanans Modell meines Erachtens recht gut – u.a. auch das Problem einer durchsetzenden Gewalt und die Schwierigkeit erneut einer Kontrolle dieser Gewalt selbst.

⁸⁵ Das wäre ja z.B. für den im Kampf unterlegenen aber möglicherweise in der Eigenproduktion Erfolgreichen, der also auch nach der „Innovation der Eigentumsrechte“ Netto-Verlierer gegenüber isolierter Autarkie wäre, ein durchaus

(!). Ein solcher Zustand würde den Nutzen einer solch instabilen Einigung sehr fragwürdig machen⁸⁶. Die Vertragspartner werden sich also auf eine geeignete, machtbewehrte Instanz zur Sicherung und Durchsetzung des Einigungsergebnis einigen, um auf dessen Stabilität vertrauen zu können – „den Staat“. Bevor auf Probleme der Absicherung der Vertragspartner nun wiederum gegen Machtmissbräuche dieser Institution einzugehen ist, sei zunächst auf eine Reihe von Problemen dieses zunächst plausiblen Modells hingewiesen.

4. Recht und Staat als ökonomisches Kalkül? – Einige Probleme

Die Plausibilität dieser Übereinkunft, aus der Recht und Staat als Konvention im allseitigen Interesse hervorgehen, auf die sich im Weiteren also seine Legitimität stützen muss, ist nun unter Umständen sehr fraglich. Sie hängt schon in diesem einfachen Zwei-Personen-Modell sehr von der Ausgangssituation und den von daher bestimmten Interessen der Beteiligten ab.

„ökonomisch rationales“ Verhalten. Es läge in seinem Interesse eine vorerst eingegangene, für ihn ungünstige Einigung zu nutzen, sich des Rivalen zu entledigen. Es sei hier noch einmal bemerkt: natürlich klingen all diese Kalküle äußerst befremdlich. Aber sie verdanken sich der konsequenten Anwendung der getroffenen Voraussetzung, keinerlei vorkonstitutionelle ethische Restriktionen zuzulassen. Es ist dabei unverzichtbar, wirklich konsequenten Gebrauch von dieser Voraussetzung zu machen, wie befremdlich, abwegig, ja zynisch die Kalküle auch sein mögen, und nicht unter der Hand durch selbstverständliche ethische Minimalauffassungen explizit ausgeschlossene Voraussetzungen einzutragen. *In einer solchen argumentativen Stringenz liegt das Kriterium der Wissenschaftlichkeit und Seriosität die von einer Erörterung dieser Fragen gefordert werden kann, nicht im Ausschluss des Gegenstandes aus dem wissenschaftlichen Diskurs im Sinne des Postulats einer vermeintlichen Werturteilsfreiheit.*

⁸⁶Man denke etwa an die erheblichen Schwierigkeiten eines Erpressers, einerseits die Übergabe des erpressten Geldes und seine persönliche Sicherheit sicherzustellen und andererseits glaubhaft zu machen, sein Erpressungsmittel *danach* – also dann sozusagen ohne (weitere) „Gegenleistung“ – aus der Hand zu geben. Das illustriert die strategische Bedeutung einer die Durchsetzung einer erzielten Einigung garantierenden „staatlichen“ Gewalt. Buchanan bezieht sich bei seinen Überlegungen selbst gelegentlich auf Untersuchung zur „ökonomischen Theorie der Kriminalität“, die naturgemäß in engem Zusammenhang mit einer „ökonomischen Theorie des Rechts“ stehen.

Zum richtigen Verständnis der im Folgenden angestellten Überlegungen, die im Einzelnen eher befremdlich wirken mögen, ist es vielleicht hilfreich, sich vor Augen zu halten, wozu solche gedanklichen Experimente dienlich sein können. Sie ziehen jeweils die Argumentationslinien aus, die sich dem allein der Logik des vorgestellten Ansatzes folgenden Leser nahe legen. Das bedeutet nicht das irgendjemand oder Buchanan selbst solche Schlussfolgerungen ziehen wollte oder vor Augen hätte. In so fern stellen auch nicht die genannten Folgerungen selbst das eigentliche Problem dar. Vielmehr sind die sich ergebenden Schwierigkeiten geeignet, die Problematik des Buchananschen Erklärungs- und Rechtfertigungsansatzes deutlich zu machen. Sie weisen auf grundlegende Schwierigkeiten, Verkürzungen und Mängel einer Gesamtkonzeption zurück, die, lässt man sich allein von der inneren Logik ihrer Argumentation leiten, in der dargestellten Weise fortzuführen wäre und stellen so die Eignung des von Buchanan verfolgten Legitimationsprogramms in Frage.

Betrachten wir nun also im Rahmen der von Buchanan angebotenen Modellvorstellung etwa den Fall, dass A der im Konflikt stärkere wäre und dazu in der Lage, B zu töten und damit den Zustand alleiniger und ungefährdeter Verfügung über alle Ressourcen herzustellen. Unter solchen Umständen müsste B ihm eine Erhöhung seines Nutzens anbieten, der über diese Möglichkeit der „Alleinverfügung“ über den gemeinsamen Lebensraum hinaus geht, um sein Leben zu sichern. Dabei müsste allerdings wiederum genug an selbsterzeugten Gütern behalten können, um tatsächlich zu überleben.

Je nach Umweltbedingungen kann aber schon sein überlebensnotwendiger Verbrauch an Ressourcen, den er vor der „Erfindung“ von Rechten ja gewissermaßen dem A „entzieht“, (er stellt As „Opportunitätskosten“ der Existenz des B dar), höher sein, als sein möglicher produktiver Beitrag zur Wohlfahrt des A. Unter solchen Umständen wird es ihm unmöglich sein, ein „Lebensrecht“ von A

zugestanden zu bekommen. Ein „ausscheiden“ des Mitspielers B ist für ihn möglicherweise also vorteilhafter, als jede „Kompensations“- oder „Schutzgeldzahlung“, die B anbieten könnte. Unter Umständen könnten dafür auch schon entsprechend unverträgliche Präferenzen des stärkeren A ausreichen, für die ja keinerlei präkonventionelle moralische Beschränkungen gelten sollen und den die Existenz des B vielleicht einfach stört... Ein solches Ergebnis läge auch schon nahe, wenn A in seiner Präferenzstruktur eine hohe Risikoaversion aufwiese, und den B, mit seinem vorherzusehenden Interesse, sich von der Bedrohung durch A (und den entsprechenden Zahlungen) bei günstiger Gelegenheit zu befreien, als potentiell Risiko lieber ausgeschaltet wissen möchte – was dann durchaus „ökonomisch-rational“ wäre. In der Übertragung auf die Präzisierung legitimer Rechtsansprüche in bestehenden Gesellschaften, was ja das Ziel dieser Unternehmung ist⁸⁷, ergäbe sich eine völlige Rechtlosigkeit all derer, die keinen über ihren eigenen Ressourcenverbrauch hinausgehenden Netto-Nutzenbeitrag anzubieten haben⁸⁸. Buchanans Modell würde so ohne weiteres eine Theorie der Rationalität eines „Euthanasieprogramms“ für „Individuen ohne positiven Netto-Nutzenbeitrag für andere“ liefern, von denen Behinderte ohne interessierte und zahlungsfähige Eltern oder andere Angehörige nur ein besonders offensichtlicher Sonderfall wären. In der Logik dieser Argumentation, in der die „Zuerkennung“ von Lebensrechten nicht nur *zusätzlich* durch vorteilhafte ökonomische Effekte *stabilisiert* wird, sondern *grundlegend* auf einem Interesse am größtmöglichen

⁸⁷ Es scheint wichtig, sich das immer vor Augen zu halten, wirkt doch die Erörterung solch merkwürdig konstruierter „Robinsonwelten“ schnell irrelevant und abwegig. Sie ist aber in ihrer Übertragung auf die Erklärung, Begründung und damit abgrenzende Bestimmung von Recht und Gerechtigkeitsvorstellungen in der realen Gesellschaft äußerst folgenreich und zur analytischen Klärung und Prüfung weithin als plausibel anerkannter Auffassungen m. E. durchaus hilfreich und illustrativ.

⁸⁸ Drastisch gesprochen nicht einmal durch ihre Versklavung oder Prostitution, die auf der Grundlage der Rechts- und Staatsbegründung Buchanans konsequenterweise ebenso legitim wie wahrscheinlich weil, bei gegebenen, subjektiven Nutzenfunktionen wahrscheinlich „effizient“ sind. Bei all dem bewegen wir uns nach wie vor in der „einfachen“ Modellwelt zweier Akteure (realitätsnäher können darunter auch beliebig

Nutzenbeitrag ruht, läge konsequent schließlich auch die Möglichkeit einer Aneignung „mäßig Produktiver“ im Grundsatz auch als Organ-Quelle, wenn deren Wert den ihrer überschüssigen Arbeitsleistung übersteigt⁸⁹, und sie so keine Leistungen von *größerem* Interesse in die Waagschale zu werfen haben, als an der Verwendung ihrer Organe besteht. Ein solche Schlussfolgerung mutet zugegebenermaßen vielleicht etwas drastisch an. Zugleich wird jedoch an solchen eher drastischen Illustrationen auch deutlicher sichtbar, wieweit eine unter ausdrücklichem Ausschluss ethisch motivierter Gründe allein auf Interessen gestützte Begründung von Rechten tragen und welche Schwierigkeiten sie aufwerfen kann. In dieser Perspektive mag auch eine Wahl eher drastisch erscheinender Beispiele zur Verdeutlichung erlaubt und vor möglichen Missverständnissen bewahrt sein.

Selbstverständlich liegt das fernab von Buchanans Intentionen und natürlich zieht er auch keinerlei derartigen Konsequenzen. Und doch liegen sie ganz offensichtlich in der Logik seiner Konstruktion, aus der er andernorts Kriterien für die Beurteilung der Legitimität staatlicher Strukturen gewinnen will. Es handelt sich also nicht einfach um irrelevante, absurde Schlussfolgerungen – sie *liegen im Kern seines Modells* und lassen sich nicht einfach ausblenden, sondern entfalten ihre Wirkung in anderem Kontext in seiner Argumentation – in weniger offensichtlicher Monströsität als dem einer Organverwertung. Wobei sich allerdings Buchanan auch sehr problematischer Konsequenzen, die sich aus seiner Argumentation folgerichtig ergeben, selbst auch bewusst ist und in einem demgegenüber vergleichsweise *günstigeren* Fall einer

viele, „atomistische“ Akteure verstanden werden), also „vor“ dem zusätzlichen gravierenden Problem möglicher Koalitionsbildungen.

⁸⁹ Die möglichen Problemlagen der Frage nach medizinischen und therapeutischen Nutzungsmöglichkeiten im embryonalen Bereich machen deutlich, wie schnell solche zunächst vielleicht realitätsfern erscheinenden Szenarien, ihrer ökonomischen Logik folgend, für die Wirklichkeit relevant werden können. Zumindest bietet die konsequente Anwendung des Modellansatzes Buchanans eine *Analysemöglichkeit* solcher Diskussionen unter den Aspekten der Verhandlungsmacht der Betroffenen und dem erwarteten Ertrag für andere „Vertragspartner eines Verfassungsvertrages“ bei

höheren Arbeitsproduktivität des Unterlegenen Sklaverei als Möglichkeit seines Modells einräumt und eine entsprechende Analyse von „Sklavereiverträgen“ im Rahmen seiner Theorie selbst durchaus bietet⁹⁰. Die Berücksichtigung dieser Konsequenzen als gewichtige Einwände, auch und gerade wenn sie in der Entwicklung der Konzeption nicht verfolgt werden, ist daher unerlässlich und liegt ganz in der Linie der Intention Buchanans, „to allow the analytical framework developed here to be fully general“.⁹¹

Hierin mag denn auch ein Grund für die Folgerung „taken by many scholars“ liegen, „that ‚natural law‘ precepts are necessary“⁹², von denen sich Buchanan ausdrücklich absetzt⁹³.

Es erscheint deshalb auch nicht angezeigt, den systematischen Ansatz des Entwurfes punktuell zu verlassen, um durch nachträgliche Korrekturen besonders problematische Folgerungen abzumildern, was sich in den einzelnen Punkten sicher vorstellen ließe, aber Gefahr liefe, das systematische Gesamtanliegen aus dem Blick zu verlieren. Wollte man z.B. das Problem „heilen“, dass die Argumentation auch für eine Seite ganz unvorteilhafte und inakzeptable Ergebnisse nahe legt, könnte man beispielsweise die Notwendigkeit der Zustimmung auch des B oder die Notwendigkeit eben überhaupt einer *Einigung* schon hier zusätzlich in das Modell einfügen. Das müsste man dann, anders als Buchanan, ausdrücklich tun. Auf einem solchen Weg gelänge man dann – abgesehen von einer Reihe weiterer Schwierigkeiten – wieder eher zu einem Modell Locke’schen Typs mit vorkonventionellen Rechten des

Zuerkennung verschiedener Rechte. Ein derart „ungewohntes“ Szenario muss beispielsweise im medizinischen Bereich so abwegig nicht bleiben.

⁹⁰ Solche „Versklavungsverträge“, wie sie Buchanan als in der Logik seines Ansatzes liegend im Blick hat, bilden dabei, wie die Analyse gezeigt hat, nicht einen „äußersten Grenzfall“, sondern erfordern eher günstigere Bedingungen höherer Arbeitsproduktivität. (Vgl. Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 59f.). „A contract of slavery would, as other contracts, define individual rights, and, to the extent that this assignment is mutually accepted, mutual gains may be secured from the consequent reduction in defense and predation effort.“ (Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 60).

⁹¹ Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 60.

⁹² Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 187, Anm. 7.

Menschen qua Subjekt, was Buchanan immer wieder ausdrücklich ablehnt. Diese spezielle normativ-naturrechtliche Position bedürfte dann allerdings ihrerseits einer begründenden Argumentation. Das ursprüngliche Programm, Rechte allein als Konventionen anzusehen und anzuerkennen, wäre damit in jedem Fall aufgegeben.

Auch der von Buchanan selbst untersuchte, „günstigere“ Fall der Versklavung wirft schon im einfachen Zwei-Personen-Modell weitere Schwierigkeiten auf.

Er kommt zustande, wenn die Arbeitsproduktivität des „im Kampf schwächeren“ B höher ist, als die „Opportunitätskosten seines Überlebens für A“. Diese „Versklavungs-Vereinbarung“, der B unter dem Druck der Erpressung „zustimmt“, stellt nun aber natürlich keineswegs eine für B zufrieden stellende „Lösung“ da. Die bestünde viel eher darin, sich des Erpressers „zu entledigen“, was ihm aber unter den Bedingungen des anarchischen Ausgangszustand nicht möglich ist (- die „natürliche Verteilung“ des anarchischen Verhaltensgleichgewicht, der „fixe“ Referenzpunkt für Legitimität in Buchanans Modell, beinhaltet auch in diesem Fall seinen Tod). B wird also versucht sein, nach einer zunächst für ihn lebensrettenden „vertraglichen Einigung“ jede erdenkliche günstige Gelegenheit im „abgerüsteten Zustand“ zu nutzen, sich seines „Herren“ „zu entledigen“. Um dagegen geschützt zu sein, werden „Abrüstung“ und „Abrüstungsgewinne“ des A nicht sehr hoch sein können. Ein Zustandekommen dieses Vertrages ist - im Zwei-Personen-Modell - also nicht so wahrscheinlich, wie Buchanan vermutet⁹⁴. Tatsächlich erweckt Buchanan in seiner Erörterung *sprachlich* auch den Eindruck, bereits zu einem Mehr-(n-)Personen-Modell

⁹³ Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 187, Anm. 7, Buchanan J. M., *The Limits of Liberty*, 59, 60 und öfter.

⁹⁴ Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 59. Zu dieser Absicherung und Durchsetzung von Verträgen dient ja die Erfindung der Institution Staat, deren Aufwendungen sich im genannten Zwei-Personen-Modell jedoch nicht auf viele verteilen lassen und durch die neue Situation der dauerhaften „Kooperation“ eher aufwendiger werden dürften. Abgesehen davon, dass „der Staat“ im Beispiel wohl mit A zusammenfallen würde.

übergegangen zu sein. Das birgt jedoch weitere Probleme, die Buchanan nicht berücksichtigt.

Nur recht knapp geht Buchanan auf Fragen ein, die sich beim Übergang zum n-Personen-Modell für *diese* Fragen der „Emergence of Property“⁹⁵ und von Rechten überhaupt ergeben⁹⁶. Ohne weitere Begründung beschränkt sich Buchanan dabei auf *einen Extremfall*⁹⁷, der ausgehend von einem „wahrhaft Hobbes’schen „Krieg aller gegen alle“⁹⁸ über Koalitionen – offenbar ähnlich starker⁹⁹ – Subgruppen zu einer „natürlichen Verteilung „völlig analog derjenigen des Zwei-Personen-Modells“¹⁰⁰ führt. Er erwartet offenbar, dass sich ein solcher Prozess fortsetzen würde, „bis ein abschließender Verhandlungsprozess erreicht ist, der *alle Angehörigen des Gemeinwesens* in einen einzigen Verfassungsvertrag zusammenschließt.“ (Hervorhebungen H. Jung)¹⁰¹ „And each person will find his own position improved over that which he might have enjoyed in any one of the natural distributions noted above, because he will not have to exert or contribute effort to defense and predation, either as an individual on his own account or as an contributing member of a subset of the total community.“¹⁰² Dieses – ungeachtet des diskutierten Problems des tatsächlichen Inhalts der „natürlichen Verteilung“ – recht optimistische Szenario ist nun aber eher unwahrscheinlich.

Viel wahrscheinlicher scheint eine Koalition von Akteuren in ähnlicher Lage und mit vergleichbaren Interessen, wie sie empirisch ja auch am

⁹⁵ Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 25.

⁹⁶ Buchanan, J. M., *Die Grenzen der Freiheit*, 44f; *The Limits of Liberty*, 31f.

⁹⁷ Buchanan, J. M., *Die Grenzen der Freiheit*, 45.

⁹⁸ Buchanan, J. M., *Die Grenzen der Freiheit*, 45.

⁹⁹ Buchanan gibt diese Voraussetzung nicht ausdrücklich an. Sie ist aber von ganz entscheidender Bedeutung dafür, dass alle Individuen (vertreten durch Koalitionen, denen sie als *Mitglieder*, nicht als „Ressource“, angehören) *Subjekte* weiterer Verhandlungen bleiben.

¹⁰⁰ Buchanan, J. M., *Die Grenzen der Freiheit*, 45.

¹⁰¹ Buchanan, J. M., *Die Grenzen der Freiheit*, 45.

¹⁰² Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 32. In der dort angeführten Fußnote weist Buchanan zwar auf formale Probleme der Existenz und Stabilität einer solchen Lösung hin, meint diese jedoch im weiteren vernachlässigen zu können. Das bekannte Problem

ehesten zu beobachten ist. Was sollte etwa besonders „kampftaugliche Habenichtse“ daran hindern, eine erfolgreiche „Schutzgeld-Koalition“ zu Lasten solcher „Mitspieler“ zu schließen, die zwar in der Eigenproduktion effizienter, aber weniger erfolgreich in kämpferischen Auseinandersetzungen sind? Für eine solche Anfrage würde vielleicht auch sprechen, dass zum Beispiel der „relativ rechtsfreie“ - und von daher den Modellannahmen nahe kommende - Raum nichtlegaler organisierter Prostitution in seiner Struktur an dem ähnliche Verhältnisse erinnert. Verschiedene solcher Koalitionen könnten sich rationalerweise auf die wechselseitige Anerkennung bestimmter Interessenssphären einigen, also - ganz im Sinne der Modellannahmen Buchanans - wechselseitig „Eigentumsrechte“ vereinbaren, nur eben an anderen, „ergiebigen“ „Mitspielern“, die im Gegenzug für einen so erkauften Verzicht auf Gewaltmaßnahmen seitens der auf Kampfauseinandersetzung „spezialisierten“ Mitspieler zu weitgehenden „Zugeständnissen“ bereit sein werden¹⁰³. Eine „Spezialisierung“ auf diese einträgliche „Produktionsmethode“ durch eine kooperierende „Haltung“ von Gruppen anderer Individuen gewissermaßen nach dem Modell „effizienter Nutztiere“ liegt nahe und liefert weitere Effizienzgewinne.

Es sei an unser Beispiel der Absprache zwischen Hühnerzüchter und Fuchs erinnert. Es gibt keinerlei Grund für beide, die Hühner in ihre Vertragsverhandlungen mit einzubeziehen. So legt die Dynamik des Buchanan'schen Modells plausibel eine Theorie der politisch-ökonomischen Rationalität einer Kastengesellschaft aus auf Kampf spezialisierten Sklavenhaltern¹⁰⁴ und Arbeitssklaven nahe. Deren

der Rationalität von Vertragsverletzungen und deren wachsender Attraktivität in anonymen Großgruppen spielt für unsere Argumentation hier keine Rolle.

¹⁰³ Wobei es auf ihre Bereitschaft nicht einmal ankommt, denn sie erhalten eben nicht „im Austausch“ ein „Recht“ auf die Verschonung von Gewalt und letztlich auf ihr Leben - sie sind ohnehin gezwungen, zu „kooperieren“.

¹⁰⁴ Von dieser „funktionalen“ Teilung der Kasten könnte man auch - zugegeben polemisch, aber ganz konsequent - von einer durch ihre natürlich vorgefundenen relativen Produktivitäten vor allem zu einer beherrschenden Rolle bestimmten Schicht sprechen. (Ähnlich sieht auch Kley Buchanans Konzept in der Nähe eines

Überleben würde sich so lange „rechnen“, wie der Mehrwert einer von ihnen geleisteten Güterproduktion den Nutzen andere „Verwertungsmöglichkeiten“ (erinnert sei an das Beispiel der Verwendung der Organe) übersteigt. Selbst ihre Netto-Produktivität (als Arbeitssklaven) wäre also alleine noch keine Überlebensgarantie in einem stringenten ökonomischen Kalkül. Sie würde nur dann als Bedingung für die „Vorteilhaftigkeit“ ihres Lebens ausreichen, wenn der dem gegenüberstehende alternative Nutzen mit null anzusetzen wäre. Es gälte eine ganz analoge „agrärökonomische“ Logik, wie etwa bei der Hühner oder Kuhhaltung¹⁰⁵ – eine weitere Haltung ist solange ökonomisch rational, wie die erwartete Rendite durch Eier oder Milch abzüglich der Haltungskosten den Ertrag einer Schlachtung übersteigt. (Auch ihr – zunächst ja leicht kontrollierbarer Nachwuchs ginge folgerichtig in das „Eigentum“ ihrer „Besitzer“ über – und das erneut *ohne jegliche ethische Restriktion* in ihrer „Verwertung“, die sich ja auf keine ökonomisch rationale Vereinbarung stützen könnte und für die ja, abseits der ausgeschlossenen ethischen Motive, keinerlei nicht-ethische Notwendigkeit bestünde. Die „Halter“ müssten sich auf die Kontrolle ihres „Besitzes“ durch Optimierung ihrer „militärischen Überlegenheit“ spezialisieren, was Effizienzgewinne erwarten lässt. Zu einer vollständigen „Abrüstung“ wird es dagegen nicht kommen können, der Aufwand dürfte jedoch kaum höher sein, als der, der von Buchanan für jeden „Staat“ erwartet werden müsste. Man kann sich auch durchaus

Sozialdarwinismus, vgl. Kley, Vertragstheorien, 199.) Selbst eine so menschenverachtende Terminologie wie die der technokratischen NS-Kriegsbürokratie ließe sich wohlmöglich in einer „sachlichen“, „von vorausgesetzten ethischen Restriktionen“ konsequent absehenden Logik eines solchen Modellansatzes her rekonstruieren, der in einer spieltheoretischen Analyse tierischen Verhaltens Analogien findet und Opfer „nüchtern“ als „Nutztiere“ ins Kalkül nimmt (vgl. das im Text Folgende). Die hier noch einmal unbedingt hervorzuhebenden weit abweichenden Positionen Buchanans in den von ihm vorgetragenen Schlussfolgerungen und seinen weit unspektakulärerem Forderungen verdanken sich *Inkonsequenzen seiner Argumentation* und verdeckten Ad-hoc-Annahmen, mit denen sein Entwurf populär und zustimmungsfähig erscheinende Voraussetzungen mit ebenfalls weithin akzeptablen Schlussfolgerungen – fälschlicherweise - verbindet.

¹⁰⁵ Oder auch der von Labormäusen – die Assoziation zu Argumentationen in der aktuellen medizinethischen Debatte drängt sich verschiedentlich auf.

vorstellen, dass die Überwachungsaufgabe über das „Eigentum“ gemeinschaftlich über einen solchen „Staat“ wahrgenommen wird¹⁰⁶. Gegenmaßnahmen der „versklavten“ Bevölkerungsgruppe, die den Aufwand erhöhen würden, dürften kaum geduldet werden. Präkonventionelle ethische Restriktionen, das muss immer wieder vergegenwärtigt werden, dürfen in das Modell nicht eingetragen werden. Die Konsequenzen, die sich so aus der Logik seines Ansatzes zur Gewinnung rechtlicher und legitimierender sozialetischer Grundsätze ergeben, geben so bei näherer Betrachtung Veranlassung, Buchanans Unternehmen in fraglichem Licht erscheinen zu lassen. Läuft es doch darauf hinaus, das Maß von allen vorgängigen ethischen Begrenzungen programmatisch ungehemmter Durchsetzungsfähigkeit zum einzigen anerkannten Legitimitätsgrund einer Anerkennung als rechtstragendem Subjekt werden zu lassen. „Buchanans ökonomistisch inspiriertes freies Spiel entlarvt sich als Sozialdarwinismus: Achtung verdient nur, wer sich Achtung selbst zu verschaffen weiß.“¹⁰⁷ Erneut – natürlich läge dem Liberalen Buchanan, der antritt, die Gefahren der Degeneration des modernen Wohlfahrtsstaates zum „Leviathan“ zu analysieren und zu kritisieren, dieses hier drastisch ausgemalte, zynische Szenario völlig fern! Es wäre abwegig, ihm derartiges unterstellen zu wollen. Aber sein Modell folgt dieser, bewusst und programmatisch „amoralischen“, ökonomischen Logik. Es „funktioniert“ nach seinen Regeln mit großer Wahrscheinlichkeit *so*, oder es funktioniert *nicht*, auch wenn Buchanan selbst die „Kontrakt-Parabel“ anders erzählt¹⁰⁸. Die Logik seiner Argumentation weist schon in der hinführenden Illustration an einem vorgestellten Zwei-Personen-Fall erhebliche Schwächen auf

¹⁰⁶ Wie das in antiken Sklavenhaltergesellschaften – und mit tatsächlich allerdings eben doch (wenigen) *vorkonventionellen* Restriktionen religiösen Ursprungs in modernen (z.B. USA) – wohl auch tatsächlich gewesen ist.

¹⁰⁷ Kley, R., Vertragstheorien, 199.

¹⁰⁸ So könnte den das berühmte Hobbeswort, das auch Buchanan zitiert, wonach das Leben im anarchischen Naturzustand „becomes nasty, brutish, and short“ (Buchanan, J. M., Limits, 6) für eine erhebliche Zahl von Individuen auch auf Buchanans Staatsmodell Anwendung finden.

und lebt, wie gesehen, von unausgesprochenen Vorraussetzungen. Beim von Buchanan kaum problematisierten Übergang zu einem Mehr-Personen-Fall, erweisen sich die von ihm behaupteten Ergebnisse schließlich als keinesfalls haltbar¹⁰⁹.

Buchanan, der sein Modell in der Zeit des Ost-West- Konfliktes mit Rüstungswettlauf, Abschreckungsgleichgewicht und Abrüstungsverhandlungen entwirft, entwickelt es möglicherweise unter dem Eindruck *dieses* Paradigmas zweier militärisch ähnlich starker Kontrahenten. Jedenfalls hängt die Plausibilität seiner Schilderung des Modells von der unausgesprochenen und in seinem Anwendungsfall *unwahrscheinlichen* Vorraussetzung ab, dass es sich um eine Verhandlungssituation handelt, die sich letztlich auf *zwei, einigermaßen gleichstarke* Verhandlungspartner zurückführen lässt¹¹⁰, die ein Abkommen mit überschaubaren Kompensationszahlungen für den Gewaltverzicht schließen. Nur dann liefert seine Analyse in etwa die von ihm erwarteten Resultate. Angewandt auf die Rekonstruktion des Staates allein aus den Interessen und ökonomischen Kalkülen seiner „Mitglieder“ mit deren vielfältigen Koalitionsmöglichkeiten, liefert die zugrunde liegende ökonomische Rationalität mit einiger Wahrscheinlichkeit ganz andere Ergebnisse, als sie Buchanan im Blick hat und als er sie würde vorschlagen wollen. Die Annahme, dass die in

¹⁰⁹ Anders Keck, der Buchanan folgt: „Bei einer großen Zahl beteiligter Personen ändert sich im Vergleich zum Zwei-Personen-Fall der Zusammenschluss in einem Gesellschaftsvertrag nicht.“ (Keck, W, Zwischen evolutionärer und gesellschaftsvertraglicher Fundierung des Staates, 135.)

¹¹⁰ Möglicherweise ließen sich ähnliche Resultate auch durch verhandlungsmacht-abhängige Koalitionsverbote erreichen, die zu simultanen Verhandlungen bei einer Art „atomistischer Konkurrenz“ führen könnten. Das würde eine Art „vorkonventioneller Wettbewerbsaufsicht“ erfordern, die sich allerdings allein vom gewünschten Ergebnis her legitimieren ließe, was das gesamte Setting der „Vertrags-Metapher“ zur *Begründung* entbehrlich machte. Sie diene dann allein zur Illustration einer vorgegebenen gesellschaftspolitischen Zielvorstellung, die so an Plausibilität und Zustimmung gewinnen soll. Darin läge eine gewisse Parallele zu Rawls „veil of ignorance“ und seiner modelltheoretischen Funktion. Dem Anspruch und Programm Buchanans liefe das freilich völlig entgegen. (Als ein Modell solchen Typs ließe sich dagegen vielleicht R. Nozicks Entwurf verstehen). Im Rahmen einer solchen Problemstellung, ließen sich dann vermutlich auch plausiblere Modelle „erzählen“, nachdem man von der These der Gültigkeit von Recht allein aufgrund allseitiger Konvention so ohnehin würde abgegangen sein müssen.

seinem Modell beschriebene ökonomische Rationalität (ähnlich wie im Feld einer ökonomischen Theorie der Kriminalität) *in der Realität* Anwendung bei der Ausbildung staatlicher und verwandter Strukturen¹¹¹ findet und von großer Relevanz ist, ist demgegenüber sehr wohl plausibel. (Zu denken wäre hier etwa an informelle Strukturen innerhalb der Politik (z.B. in Parteien, dort freilich stärker modifiziert durch rechtstaatliche Regeln der „Außenwelt“ und die Wirksamkeit weltanschaulicher Wertvorstellungen), „Ordnungsstrukturen“ im Bereich der organisierten Kriminalität, quasistaatliche Strukturen in Bürgerkriegsgebieten („Warlords“) etc.) Sie weist, so gewendet, eine gewisse Nähe zur Betrachtungsperspektive Machiavellis und auch Max Webers auf. Als *Legitimations-„Metapher“* und Referenzpunkt für die konstruktive Kritik des modernen Sozialstaats, als die Buchanan sein Modell entwirft, erscheint es dagegen ungeeignet.

5. Postkonstitutionelle Wohlfahrtsgewinne

a) Gütertausch, freiwillige Kooperation und Arbeitsteilung: Wohlfahrtseffekte des Marktes auf der Grundlage definierter Rechte

Folgen wir, nach diesen ersten Hinweisen auf die Schwierigkeiten dieses Entwurfes, weiter der (Re-)Konstruktion legitimer öffentlicher Ordnung, wie sie von Buchanan vorgeschlagen wird. Nachdem - unter Buchanans unausgesprochenen Voraussetzungen - die Vertragsverhandlungen auf der Grundlage allein eigeninteressierter ökonomischer Kalküle eine von allen akzeptierte Rechts- und Eigentumsordnung ergeben haben, die durch die Institution des rechtsdurchsetzenden Staates gewährleistet wird, können auf dieser verlässlichen Grundlage nun weitere

¹¹¹ Möglicherweise bis hin in den psychologischen Bereich der „Beziehungsökonomie“, was angesichts der Prämissen des Modells eine eher deprimierende Betrachtungsweise

Wohlfahrtsgewinne zur Entfaltung kommen. Sie beruhen auf der Möglichkeit wohlfahrtssteigernder Tauschakte verschiedener Art auf der Grundlage geklärter Eigentumsansprüche, wie sie den klassischen Gegenstand herkömmlicher ökonomischer Theoriebildung¹¹² bieten. So ergeben sich, nach den anfänglichen – nach Buchanan – allseitigen Wohlfahrtsgewinnen durch die Ersparnisse des „Abrüstungsvertrages“, zunächst Tauschmöglichkeiten aufgrund unterschiedlicher Präferenzen – präziser: Unterschieden zwischen der Struktur der Präferenzen und der Ausstattung an Eigentumsrechten¹¹³, wie sie sich aus deren Zuweisung in Verbindung mit dem „Abrüstungsvertrag“ ergeben haben. Diese Tauschmöglichkeit selbst eröffnet weitere Möglichkeiten¹¹⁴ der Kooperation und Spezialisierung, so dass auf der Grundlage definierter Eigentumsrechte nun erhebliche Effizienz- und Wohlfahrtsgewinne durch Tauschprozesse privater Güter an sich bildenden Märkten zu erwarten sind. Sie werden klassischerweise¹¹⁵ von der „orthodoxen Mikroökonomie“¹¹⁶ untersucht.

Buchanan illustriert diesen zweistufigen Nutzenzuwachs graphisch¹¹⁷, erneut für ein einfaches Zwei-Personen-Modell:

nicht ohne Zynismus wäre. Es mag daher auch für eine „ökonomische Theorie des Gruppenverhaltens“ fruchtbar sein und Mobbingphänomene erhellen.

¹¹² Vgl. Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 50, IX, 42 und öfter. „Die Domäne der traditionellen Wirtschaftstheorie ist die Beschreibung des Austauschprozesses in diesem zweiten oder postkonstitutionellen Stadium.“ (Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 41).

¹¹³ Vgl. Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 42f.

¹¹⁴ Buchanan betrachtet an verschiedenen Stellen seiner Untersuchung auch Modelle mit der Voraussetzung einer gegebenen Güterausstattung und sieht von deren Produktion ab. In einem solchen Fall, den er auch in diesem Zusammenhang zunächst behandelt, wären die möglichen Wohlfahrtsgewinne hier bereits ausgeschöpft.

¹¹⁵ Vgl. auch Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 42.

¹¹⁶ Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 50.

¹¹⁷ Vgl. Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 41. (The Limits of Liberty, 29).

traditionellen Wirtschaftstheorie, „dass jeder Beteiligte mit bestimmten Ressourcen und/oder Faktorausstattungen das Feld der Transaktionsmöglichkeiten betritt“¹²², „and their rights to these initially held endowments are assumed to be mutually accepted by all members of the community and to be enforced by the state.“¹²³

Im einfachen Zwei-Personen-Modell führen von C aus bilaterale Tauschakte¹²⁴ aufgrund unterschiedlicher Präferenzen unmittelbar zu weiteren beiderseitigen Wohlfahrtsgewinnen in Punkt E. Wird dabei nicht nur die Redistribution vorhandener Güter unterstellt, sondern realistischerweise auch deren Produktion, beinhaltet dieser Übergang natürlich auch Produktivitätsgewinne durch die Nutzung komparativer Vorteile, möglicher Spezialisierungsgewinne und durch Kooperation.

Für diese Tauschtransaktionen privater Güter treten beim Übergang zu einem Mehr-Personen-Fall keine größeren Probleme auf. Es bleibt beim – entscheidenden – einfachen „Setting“ einer isolierten Einigung zwischen

Kampfstärkeren zu. Ihm gegenüber ist so kein normatives Argument erforderlich, sondern allein den Appell an seine ökonomische Rationalität. Der Kampfschwächere zahlt dafür, wie gesehen, einen u.U. kaum akzeptabel hohen Preis. In der Alternative zwischen L und C beinhaltet die Wahl von C aber sehr wohl ebenso eine wertenden Entscheidung. Die These von der Entstehung des Rechts aus einer vertraglichen Einigung ohne vorherige normative Restriktionen und seiner rein konventionellen Gültigkeit beinhaltet also ein Votum, eine *Entscheidung* für C, die L (oder einer anderen wertende Entscheidung unter Berücksichtigung anderer Umverteilungskriterien) die Legitimität bestreitet. Sie ist insofern also keineswegs „neutraler“ als ein anderes Votum und vertritt in gewissem Sinne selbst auch eine „naturrechtliche“ Verteilung, nämlich die, unrestringierten anarchischen Kampfes.

Würde man die für den weiteren Verlauf richtunggebende, „weichenstellende“ Entscheidung für C und seine Wahl als legitimitätsbegründenden Referenzpunkt deutlicher als getroffene Entscheidung kennzeichnen, kämen auch dahinter anzunehmende Begründungen in den Blick. Dabei läge vor allem wohl die Option für die stärkere Durchsetzungskraft im Kampf als Begründung von anzuerkennenden Rechten des Durchsetzungsfähigeren nahe, die den vorliegenden Entwurf in der Linie eines Sozialdarwinismus Spencer'scher Prägung erscheinen lässt.

¹²¹ C enthält streng genommen bereits die Einigung auf ein erstes öffentliches Gut, den „Rechtsdurchsetzenden Staat“ („protective state“), seine Verfahrensregeln, über die Verteilung der notwendigen Kosten und die – nicht unproblematische – Kontrolle dieser machtvollen Institution.

¹²² Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 41.

¹²³ Buchanan, J. M., The Limits of Liberty, 29.

¹²⁴ Nun allein freiwillige unter der Bedingung beiderseitiger Zustimmung ohne Anwendung oder Androhung von Gewalt, soweit dies jedenfalls durch den C zugrunde liegenden Vertrag als „Rechtsverletzung“ bestimmt wurde.

zwei Parteien¹²⁵. Die Einigung wird durch die Vielzahl alternativer Vertragspartner auf beiden Seiten, durch die Möglichkeit des Wettbewerbs also, sogar einfacher werden; für das Zustandekommen eines Tauschaktes ist aber weiterhin allein die Einigung zwischen zwei „handelnden“ Parteien erforderlich, die unabhängig von allen anderen möglichen Partnern gilt.

Diese gemessen an ihrem Umfang in längerer Frist wohl wichtigsten¹²⁶ postkonstitutionellen Wohlfahrtsgewinne, für die Recht und Staat die „strategische“ Voraussetzung schaffen, können im weiteren Verlauf der Untersuchung weitgehend vernachlässigt werden¹²⁷. Zum einen, weil sie, wie gesagt, als klassischer Gegenstand ökonomischen Theoriebildung ausführlich und eingehend untersucht worden ist. Zum anderen, weil sie zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand Buchanans, der Klärung der Aufgaben des Staates, deren Abgrenzung und der fundierten Kritik der von ihm diagnostizierten „major confusion about the role of the state“¹²⁸ nichts wesentliches beizutragen verspricht.

Sie wirft lediglich ein Licht auf die enorme *Bedeutung* der ersten Bestimmung des Staates, der Garantie der Rechtsordnung, deren

¹²⁵ Buchanan begründet das damit, dass die „stillschweigenden Zustimmung“ aller anderer zum Tauschakt vorausgesetzt werden kann, weil sie als nicht Betroffene indifferent seien. Im Übrigen könnten sie sich an den Verhandlungen durch Abgabe alternativer Angebote beteiligen. Diese „Indifferenz-Annahme“ ist dabei nicht unbedingt erforderlich. Vielmehr kann auch davon ausgegangen werden, dass das Eigentumsrecht an einer Sache die Verfügungsgewalt auch in Gestalt des Tausches, der Eigentumsübertragung oder auch -aufgabe mit umfasst. Andernfalls könnte kaum wirklich von „Eigentumsrecht“ die Rede sein, allenfalls von einem begrenzten Verfügungsrecht unter Vorbehalt der allseitigen Zustimmung zur jeweiligen Verwendung. Wenn, wie bei Buchanan, dieses Eigentumsrecht als Gegenstand einer ausdrücklichen vertraglichen Einigung aller gedacht wird, schließt diese Einigung die implizite Einwilligung zu allen späteren Übertragungen durch den Eigentümer mit ein. Damit wäre dann die Annahme einer späteren stillschweigenden Zustimmung Unbeteiligter zu Tauschakten, denen gegenüber sie indifferent sind, nicht nötig.

Dieser Aspekt kann z.B. auch für die Frage des Erbens von Belang sein. Während aus der Sicht der Erbengeneration die unterschiedlichen Startbedingungen als ungerecht empfunden werden können, wäre eine Einschränkung der Möglichkeiten des Vererbens aus der Sicht der Vererber ein Eingriff in ihr Eigentumsrecht. Auf die hierin zum Tragen kommenden Konflikte zwischen „historischen“ und „strukturellen“ Gerechtigkeitskonzeptionen geht z.B. Nozick (*Anarchy, state, and Utopia*, 153 – 164) ein.

¹²⁶ So auch Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 34f.

¹²⁷ Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 35.

Untersuchung und Klärung den ersten Hauptteil seiner Arbeit bildet. Die letztlich in Abhängigkeit davon zu erzielenden Wohlfahrtsgewinne liegen nicht nur in den unmittelbar durch sie hervorgebrachten wohlfahrtssteigernden Effekten der Ressourcen einsparenden und Sicherheit schaffenden „Abrüstungsgewinne“, die sich im Übergang vom Verhaltensgleichgewicht D zu C niederschlagen, der „Rechtsschutzstaat“ schafft auch die unverzichtbare Grundlage für alle durch Tausch und Arbeitsteilung zu erzielenden weiteren Verbesserungen.

Auch auf eine nähere Beschäftigung mit den sogenannten „Clubgütern“ kann hier verzichtet werden. Zwar sind solche Güter nicht völlig privat und teilbar, sondern werden effizienter Weise von Gruppen gemeinsam genutzt. Es handelt sich daher nicht einfach um Transaktionen, die den Tausch privater Eigentumsrechte¹²⁹ zweier Verhandlungspartner betreffen. Trotzdem können bi- und multilaterale Verhandlungen (mit einer überschaubaren Zahl von Teilnehmern) mit dem Ziel freiwilliger Zusammenschlüsse zu paretooptimalen Lösungen führen und liegen außerhalb des Untersuchungsinteresses Buchanans¹³⁰. Staat und Verfassungsvertrag sind hier nicht anders involviert, als beim bilateralen Tausch privater Güter¹³¹.

b) Öffentliche Güter als Problem

Beim Übergang zu einer Mehr-Personen-Betrachtung tritt jedoch eine

¹²⁸ Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 35.

¹²⁹ Allerdings können die Mitgliedsrechte in Analogie zu Eigentumsrechten betrachtet werden, wobei die Aufnahme jeden weiteren Mitglieds die Position aller bisherigen Mitglieder - auf der Kosten- und möglicherweise auch der Nutzenseite - verändert.

¹³⁰ Vgl. Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 35.

¹³¹ Es liegt die Anfrage nahe, ob nicht Buchanan im Grunde die vom Verfassungsvertrag hervorgebrachten „Güter“ „konventionelle Individualrechte“ und „protective state“ selbst analog zu Clubgütern behandelt, jedoch, wie gesehen, problematischer Weise andere Ergebnisse im Blick auf die sich ergebende Beteiligung aller Subjekte behauptet.

weitere Möglichkeit des „indirekten“ Tausches durch die gemeinsame Erstellung öffentlicher Güter mit spezifischen Problemen auf¹³².

Buchanan führt zur Illustration das klassische Beispiel David Humes von der Trockenlegung eines Dorfans¹³³ an. Angenommen alle Dorfbewohner hätten von der Trockenlegung einen Vorteil, wenn die Kosten für die Trockenlegung gleichmäßig auf alle Bewohner verteilt würden. Da aber niemand von dem Nutzen der Trockenlegung ausgeschlossen werden kann, ist eine Beteiligung an ihr für den Genuss des Nutzens nicht unbedingt erforderlich. Wenn der einzelne erwarten kann, dass die Trockenlegung auch ohne seine Beteiligung erfolgt, wäre genau das mit einem höheren Wohlfahrtsgewinn für ihn verbunden, als seine Beteiligung. Abzuwarten und auf die Möglichkeit des Konsums als „free rider“ oder „Trittbrettfahrer“ zu hoffen, ist also für den Einzelnen „ökonomisch rational“. Buchanan wendet sich dabei gegen die seines Erachtens irreführende negative Konnotation im Begriff des „free rider“ - Verhaltens, dass ein strategisches Verschleiern der wahren Interessen unterstellt. Das trifft aber nur bei überschaubaren Gemeinschaften zu, in denen der Einzelne erwarten muss, dass sein Verhalten das der anderen beeinflusst. Nimmt jedoch in großen Gemeinschaften der Einzelne das Verhalten der anderen als unbeeinflussbares Datum seiner Umwelt¹³⁴ hin, kann zunächst (ohne staatliche Zuständigkeit) von einem strategischen Verschweigen der eigenen Präferenzen zur Täuschung anderer eigentlich keine Rede sein. Der Einzelne kann vielmehr damit rechnen, dass andere aus ihrem eigenen Interesse unabhängig von ihm

¹³² So Buchanan, J. M., *Die Grenzen der Freiheit*, 46f. Zumindest ein bedeutsames Argument für Notwendigkeit einer Abwicklung solcher Transaktionen durch einen dafür zu schaffenden „productive state“, nämlich die ökonomische Rationalität des „Trittbrettfahrer-Verhaltens“, kann jedoch auch bereits im 2-Personen-Fall auftreten. (Vgl. auch Buchanans Hinweis auf das mögliche Unterbleiben der Produktion eines öffentlichen Gutes im 2-Personen-Fall, Buchanan, J. M., *Die Grenzen der Freiheit*, 44, Anm. 16).

¹³³ Vgl. Buchanan, J. M., *The Limits of Liberty*, 37.

¹³⁴ Etwa so wie die sog. behavioristische Reformulierung der traditionellen Marktformenlehre nach Stackelberg von „Mengenanpassern“ spricht, die den Marktpreis als exogenes Datum betrachten (vgl. z.B. Lachmann, W., *Volkswirtschaftslehre 1*, Berlin, Heidelberg, 1993, S. 74f.).

das auch von ihm dann kostenlos nutzbare Gut herstellen und hat keinen Anlass, seinerseits für seine Herstellung aktiv zu werden¹³⁵. Das kann nun dazu führen, dass die Herstellung dieses Gutes, im Beispiel die Trockenlegung des Angers, ganz unterbleibt, weil jeder abwartet, ob andere etwas unternehmen oder durch die abwartende Nichtbeteiligung jedenfalls einiger für die verbleibenden aktiv interessierten die anteiligen Kosten zu hoch werden. Aber auch da, wo die Bereitstellung dieses Gutes nicht völlig unterbleibt, sondern sich ein Teil der Nutznießer, etwa, weil sie in besonders hohem Ausmaß profitieren und ihr Nutzen auch ohne Beteiligung aller immer noch die anteiligen Kosten übersteigt, sich entschließt, dieses Gut als Teilgruppe zu erstellen, ist doch damit zu rechnen, dass dies in einem nur „suboptimalen“ Ausmaß geschieht¹³⁶. Es herrscht eine relative Unterversorgung mit solchen Gütern und durch Beteiligung aller wären Netto-Nutzengewinne erzielbar. An diese im Rahmen des bisherigen Arrangements noch unrealisierten möglichen Kooperationsgewinne knüpft Buchanan die Motivation für einen noch ausstehenden nächsten innovativen Schritt an. „Auf jeden Fall wird ein Teil der möglichen Gewinne, die sich für alle Gruppenmitglieder durch das betreffende Gut ergeben können, nicht durch spontane Markthandlungen zustande kommen (...). In dem institutionellen Rahmen, der die Tauschhandlungen mit privaten Gütern so erleichtert,

¹³⁵ In der Tat muss diese Haltung je nach Fall nicht so offensichtlich kritikwürdig sein, wie es zunächst erscheinen mag und der Terminus „free rider“ oder „Trittbrettfahrer“ nahe legt. Wenn etwa mein Nachbar sich entschließt, sein Haus neu anzustreichen, erhöht das auch meinen Nutzen, er kann mich davon auch kaum ausschließen, es erscheint aber nicht zwingend, dass ich mich an den Kosten beteilige.

¹³⁶ Unterstellt man auch hier wie üblich fallende Grenznutzen gilt die Grenzkosten = Grenznutzenregel nur für die an der Erstellung und Finanzierung der Leistung beteiligte Teilgruppe der Nutzer. Sie werden keine Produktion über die Quantität hinaus finanzieren, bei der *ihr* partikulärer Grenznutzen geringer wäre als die entstehenden Grenzkosten. Da aber der zusätzliche Grenznutzen der sich nicht beteiligenden „free rider“ in ihrer Kalkulation unberücksichtigt bleibt, wäre eine weitere Ausweitung des Angebots gesamtwirtschaftlich effizient, da die Grenzkosten noch unter der volkswirtschaftlichen Grenznutzensumme liegen (sofern keine unberücksichtigten externen Kosten vorliegen). Der Nutzen der „free rider“ stellt also einen Fall positiver externer Effekte da und eine entsprechende Verzerrung der relevanten Preise.

wird sich deswegen ein Austausch reiner öffentlicher Güter nicht freiwillig vollziehen.“¹³⁷

6. Der Leistungsstaat

Das liefert die Begründung für den abschließenden Schritt in Buchanans mehrstufigem Modell der Bestimmung der legitimen Aufgaben des Staates, den productive state oder Leistungsstaat. Gäbe es dieses Problem der öffentlichen Güter nicht, wäre der legitime Aufgabenbereich des Staates mit der Sicherung anerkannter Eigentumsrechte erschöpft¹³⁸. Seine einzige Legitimation läge dann in dem (vermeintlich) allseitig geteilten Interesse, die Effizienz- und damit Wohlfahrtsgewinne zu sichern, die zunächst durch die Anerkennung definierter Eigentumsrechte und Kompensationsansprüche für den Verzicht auf Gewaltmaßnahmen erreicht worden waren und damit die – quantitativ wohl weit bedeutenderen – Wohlfahrtsgewinne der „Zweiten Runde“, nämlich der auf dieser Grundlage ermöglichten Nutzengewinne durch Gütertausch, Arbeitsteilung und freiwillige Kooperation.

Da Buchanan weitere, etwa normativ begründete Gerechtigkeitskriterien in Folge seiner grundlegenden Entscheidung, Recht, Gerechtigkeit und Staat allein durch eigeninteressierte ökonomische Kalküle ohne ethische

¹³⁷ Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 54.

¹³⁸ So, wie wir sehen werden, bei R. Nozick, der die Eigentumsrechte jedoch anders (meines Erachtens eher tragfähig) begründet, nämlich in vorkonventionellen (Menschen-)Rechten. Wieweit dabei ein solcher „Wicksell-Buchanan’scher „Leistungsstaat“, der allein durch öffentliche Güter begründet würde, in der Konzeption Nozicks wirklich systematisch ausgeschlossen sein muß, oder aber auf jedenfalls nicht größere Probleme stößt, als bereits Nozicks Übergang vom „Ultramiminalstaat“ zum „Minimalstaat“, wird uns noch beschäftigen. Dieser Übergang könnte nämlich aufgefasst werden als Übergang von einer Clubgut-Betrachtung zu der eines öffentlichen Gutes und wirft einige „Spezialprobleme“ bei Nozick auf. Allerdings betrachtet Nozick als Legitimation für diesen Übergang, entsprechend seiner Konzeption, nicht allein Wohlfahrtsgewinne sondern Rechte. (Das

Restriktionen zu begründen, ja programmatisch ausgeschlossen wissen will¹³⁹, stellt sich die Frage, wie der Staat legitimerweise weitere Aufgabenbereiche sollte begründen können, für die er ja in die Eigentumsrechte der Individuen eingreifen müsste¹⁴⁰? Legitim sind weitergehende Aufgaben des Staates in Gestalt des Leistungsstaates jedoch dann, wenn sie in *Analogie zum Tausch am Markt* eigentlich freiwillige Tauschtransaktionen darstellen, die aber zu ihrer allseits wohlfahrtssteigernden Realisierung indirekt über den Staat abgewickelt werden müssen. Daraus ergibt sich dann aber unmittelbar die Vorteilhaftigkeit der Teilnahme an diesem Tausch für *jedes* Individuum als *einziges* Legitimitätskriterium. Legitim ist die Tätigkeit des Staates als Leistungsstaat demnach genau dann, wenn die Beiträge jedes Einzelnen die Höhe des subjektiven Nutzens, der ihm - gemäß der Bewertung nach seinem Präferenzensystem - daraus erwächst, nicht übersteigt. Der Leistungsstaat ist ein *normales Tauschgeschäft mit technischen Besonderheiten*, bei dem es allein um Leistung und Gegenleistung geht¹⁴¹ – „Legitimität“ (Buchanan vermeidet weitestgehend den Terminus

kann wiederum hilfreich sein für weitere, über Nozick und Buchanan hinausführenden Überlegungen.)

¹³⁹ Vgl. hierzu, neben bereits angeführten Stellen, auch seine ausdrückliche Abweisung eines ethisch motivierten Begriffs von „sozialer Gerechtigkeit“ und seine ausschließliche Deutung als verdeckte Strategie zur Stabilisierung der eigenen Position im Rahmen nachträglicher Änderungen des Status quo. (Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 112ff).

Seine dort vorgetragene Sicht entspricht dabei auch einer verbreiteten Interpretation der Bismarck'schen Sozialgesetzgebung (und damit wohl einem der Anfänge des Sozialstaats) mit Blick auf die „Sozialistengesetze“ als allein machtpolitisch motiviert.

¹⁴⁰ So ja auch Nozicks Schlussfolgerung: Jeder Staat, der über den Schutz der Eigentumsrechte und die Durchsetzung der freiwilligen, privaten Tauschakte hinausgreift, verletzt Eigentumsrechte der Individuen und überschreitet seine legitimen Grenzen.

¹⁴¹ Aus dieser Betrachtung ergibt sich dann auch konsequent ein derzeit vielfältig anzutreffendes Bemühen, diese rein technischen Probleme zu überwinden und so eine *Entstaatlichung* dieser Bereiche zu ermöglichen. Würde dann doch durch *Privatisierung* möglichst des gesamten Bereichs des Buchanan'schen „Leistungsstaates“ dieser Bereich mit seinen hohen, Begehrlichkeit weckenden Geldströmen, den polit-ökonomischen Mechanismen des „Leviatan“ entzogen und seine Leistungen unter *marktlisch-wettbewerblichen Bedingungen* womöglich kostengünstiger bereitgestellt. Dieses Bestreben ist in den westlichen Industrienationen bisher z.B. im Bereich allgemeiner Infrastrukturgüter einschließlich der Kommunikationsinfrastruktur, Teilen des Bildungswesens, der Gesundheitsfürsorge, der Alterssicherung und auch – dort allerdings eher ohne politische Absicht – der inneren Sicherheit zu beobachten.

„Gerechtigkeit“ wegen seiner ethisch-normativen Aufladung) wird v.a. zum technischen Problem der Nutzenmessung angesichts der gegenüber Markttransaktionen vergleichsweise intransparenten Präferenzen.

7. Buchanans Begrenzung des Leviathans und „Wicksells Einstimmigkeitsregel“

Buchanan greift hierfür ausdrücklich auf den „finanzwissenschaftlichen Klassiker“¹⁴² Knut Wicksell¹⁴³ und seine „Finanztheoretischen Untersuchungen“¹⁴⁴ zurück, „the first scholar to recognize that a rule of unanimity for reaching collective decisions provides the institutional analogue to two-person trade in strictly private or partitionable goods.“¹⁴⁵ Wicksell will in der Alternative zwischen den Besteuerungsregeln nach Leistungsfähigkeit der Steuersubjekte einerseits bzw. nach dem Prinzip der Gleichheit von Leistung und Gegenleistung (von ihm auch „Besteuerung nach Interesse“ genannt¹⁴⁶), letzterem, also dem Äquivalenzprinzip, zu größerer Operationalität verhelfen¹⁴⁷. „Nimmt man(...) als Maßstab des individuellen Steuerbetrages den subjektiven Wert der Staatsleistungen für die einzelnen Mitglieder der Gesamtheit, so entsteht die Schwierigkeit, dass dieser Wert in den meisten Fällen überhaupt durch kein bekanntes Mittel gemessen (...) werden kann“¹⁴⁸. (Damit beschreibt Wicksell im Grunde das free rider Problem, oder doch einen ihm wesentlichen Aspekt).

Wicksell sieht die Lösung nun nicht in ausgefeilten Messverfahren, sondern in der historischen Entwicklung seiner Zeit, der Stärkung des Parlamentarismus hin zu Besteuerungskompetenz der

¹⁴² Vgl. z.B. Blankart, C. B., Öffentliche Finanzen, 23ff.

¹⁴³ So z.B. Buchanan, J. M., Limits, 38 und öfter.

¹⁴⁴ Immerhin eine von insgesamt zwei nicht englischsprachigen Literaturangaben in der Darstellung Buchanans (Vgl. Buchanan, J. M., Limits of Liberty, 203).

¹⁴⁵ Buchanan, J. M., Limits, 38.

¹⁴⁶ Vgl. Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 77ff.

¹⁴⁷ Ebda.

Volksvertretungen, die er ganz als „Vertretung der Interessen der Steuerzahler“¹⁴⁹ versteht. Diese *institutionelle Entwicklung* selbst sollte zunehmend zu einer Besteuerung nach Leistung und Gegenleistung führen, sofern sie mit der Forderung nach weitgehender Einstimmigkeit verbunden werde und verhindert würde, „das Joch freiheitsfeindlicher und lichtscheuer Oligarchien (...) durch eine kaum weniger drückende Tyrannei der zufälligen Majorität einer Volksversammlung zu ersetzen“¹⁵⁰. Dann würde die einstimmige Zustimmung zu einer staatlichen Aufgabe und zugleich zur Regel ihrer Finanzierung nicht nur sicherstellen, dass jeder (höchstens) in dem Masse belastet wird, wie seiner Wertschätzung für die staatlich erbrachte Leistung entspricht. Vielmehr wäre darüber hinaus auch das Kriterium dafür geliefert, ob eine Leistung überhaupt zum Nutzengewinn der Bürger gemäß ihrer individuellen, subjektiven Nutzeneinschätzung vom Staat zu erbringen ist.

Wicksell unterstellt dazu von einer staatlichen Leistung, dass sie, abgesehen von ihren Kosten, zunächst einmal „auf eine für die ganze Gesellschaft nützliche Thätigkeit abziele“ und „als solche von allen Klassen ohne Ausnahme erkannt werde“.¹⁵¹ Dann müssten für ihre allgemeine Zustimmungsfähigkeit also nur noch sichergestellt werden, dass sich die aufzubringenden Kosten so verteilen ließen, dass sie für jeden vom Nutzen übertroffen werden, indem gleichzeitig mit dem Beschluss auch über die Lastenverteilung entschieden wird. „Es wird folglich hier theoretisch, und annäherungsweise auch praktisch, immer möglich sein, eine solche Verteilung der Kosten zu vereinbaren, dass die betreffende Ausgabe, sobald sie überhaupt einen die Kosten übersteigenden Nutzen verspricht, allen Parteien als eine unzweifelhaft gewinnbringende erscheinen muss und insofern sogar einstimmig

¹⁴⁸ Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 78.

¹⁴⁹ Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 82.

¹⁵⁰ Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 111.

¹⁵¹ Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 112.

bewilligt werden könnte.“¹⁵² „Die Einstimmigkeit und volle Freiwilligkeit der Beschlüsse ist zuletzt die einzige sichere und handgreifliche Garantie gegen Ungerechtigkeiten der Steuerverteilung“¹⁵³. Entscheidend ist, dass alle Betroffenen - u. U. durch Vertreter - allen zu treffenden Ausgabenentscheidungen und ihren jeweiligen Finanzierungen gleichzeitig zustimmen. Damit werden Entscheidungen über kollektive Güter als „multilaterale Tauschakte“ begriffen und analog zum bilateralen Tausch unterstellt, dass allseitige freiwillige Zustimmung allseitige Vorteilhaftigkeit garantiert. Wicksell selbst sieht dabei, dass das allerdings ein wichtiges der klassischen „free rider“-Probleme öffentlicher Güter, deretwegen ja der klassische bilaterale Tausch am Markt nicht zum gewünschten Ergebnis führt, lediglich verschiebt. Die Nichtbeteiligung verschiebt sich nun in ein strategisches Veto, das als Verhandlungsgegenstand eingebracht wird und die Einigungskosten u. U. unüberschaubar macht. So auch Buchanan: „A rule of unanimity provides each and every participant with a veto over final outcomes; it places each person in a position, where he can bargain bilaterally with all others, treated as a unit. Because of this feature, the cost of unanimity rule may be extremely high or even prohibitive. Recognizing this, Wicksell himself was willing to propose a qualified unanimity rule, by which he meant something like five-sixths of the total membership (or their representatives)“¹⁵⁴ Das liefe also im Ergebnis darauf hinaus, den möglichen „free rider“ einfach durch qualifizierten Mehrheitsbeschluss („relative Einstimmigkeit“) zur Mitwirkung zu zwingen.

So dient denn die Wicksell'sche Regel „relativer Einstimmigkeit“, die weiter auf eine Reihe „technischer“ Probleme stößt, im Entwurf Buchanans (anders als bei Wicksell) auch wesentlich nur als Illustration und Plausibilisierung der vorausgegangenen Grundentscheidung: Der

¹⁵² Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 113.

¹⁵³ Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 114.

über den reinen „protective state“ hinausgehende „productive state“ hat seine Begründung allein im Problem öffentlicher Güter, die über den privaten, bilateralen Tausch am Markt nicht hinreichend bereitgestellt werden¹⁵⁵. Dabei geht es Buchanan nicht um deren Operationalität und mögliche Schwierigkeiten in der Umsetzung, sondern um den legitimierenden Referenzpunkt verfassungsmäßiger Beschränkungen der Staatstätigkeit.

Auch dieser spezielle Tausch folgt so dem durchgängigen Legitimitätskriterium allseitiger freiwilliger Zustimmung, gerade so wie zuvor die „Innovation“ des Rechts (1), der protective state als rechtsdurchsetzende Institution (2), der private Gütertausch am Markt (3) und nun eben auch der productive state (4).

Darin scheint sich Buchanan allerdings von Wicksell zu unterscheiden, der keinen derart ambitionierten Anspruch verfolgt, betont Wicksell doch ganz ausdrücklich, er wolle den Staat keineswegs allein auf die Bereiche beschränken, die sich als Tausch von Leistung und Gegenleistung verstehen - allerdings unter Berufung auf eine nicht unproblematische „organische Staatsauffassung“¹⁵⁶.

Der Einzelne kann für Buchanan jedoch nicht - unter Berufung auf seine zunächst ja erworbenen individuellen Eigentumsrechte - die Mitwirkung und Beteiligung an einem solchermaßen beschränkten „Leistungsstaat“ verweigern. Seine grundsätzliche Beteiligungsbereitschaft auch an

¹⁵⁴ Buchanan, J. M., Limits, 41; vgl. Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 116f.

¹⁵⁵ Es fällt dabei als überraschend auf und sei wenigstens erwähnt, dass Buchanan insbesondere für das Recht und den Rechtsstaat selbst aber ja gerade doch davon ausgeht, dass sie spontan am Markt durch eine Reihe bilateraler Abkommen entstehen.

¹⁵⁶ „Ich verkenne aber keineswegs, dass es auch Gebiete der öffentlichen Wirksamkeit gibt, wo das Interessenprinzip unanwendbar bleibt, wo vielmehr die organische Staatsauffassung und die darauf fußende apriorische, nach Leistungsvermögen und Verhältnismäßigkeit des Opfers eingerichtete Steueraufteilung allein berechtigt ist.“ (Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, VII).

Dazu steht allerdings in unausgeglichener Spannung andernorts sein Votum für geradezu ausschließlich private Regelung öffentlicher Aufgabenbereiche wie Schulwesen, Militär, Gerichtsbarkeit u.ä., verbunden mit dem Optimismus: „Kurz, sobald eine allgemeine Aufgabe sich hinreichend allgemeinen Interesses erfreut, werden Mittel und die Organe zu ihrer Erfüllung nie fehlen“. (Wicksell, K., Finanztheoretische Untersuchungen, 114.)

diesem indirekten Tausch öffentlicher Güter, dessen allseitig wohlfahrtssteigernder Effekt durch den Referenzpunkt allseitiger Zustimmungsfähigkeit gesichert werden soll, ist für Buchanan die implizite Beschränkung und Bedingung der ursprünglich zuerkannten Eigentumsrechte. Das kann er vertreten, weil es sich für ihn ja nicht einfach die Anerkennung nicht zur Diskussion stehender, grundlegender Individualrechte handelt, sondern sie selbst ja auch nur auf dem Interesse an Nutzensteigernden Effizienzgewinnen beruhen¹⁵⁷. So stehen sie unter dem Vorbehalt weiterer Kooperation und sind nicht grundsätzlich unverlierbar. Das eröffnet für Buchanan den Weg, auch „hartnäckige Individualisten“ über einen reinen „Minimalstaat“ hinaus auch unfreiwillig in einen Leistungsstaat zu zwingen, solange dieser institutionell einen positiven Nettonutzen für jeden sichert und diese Bedingung als Begrenzung respektiert. Potentielle „free rider“ können so in ein öffentliche Güter bereitstellendes Kollektiv gezwungen werden, ohne dass sie dagegen vorbringen könnten, in ihren Individualrechten verletzt zu sein. Eine „relative Einstimmigkeitsregel“ entzieht ihnen ein blockierendes strategisches Veto und weiß sich darin vor diesem Hintergrund unter Vorbehalt stehender Rechte ihrerseits im Recht.

In drei wesentlichen Schritten liefert also Buchanan ein Gesamtbild der legitimen Aufgaben des Staates: (1.) einer Theorie der Begründung von Eigentumsrechten, (2.) der Einrichtung des „protective state“ und (3.) einer Theorie der öffentlichen Güter und des „productive state“, die jeweils auf dem ökonomischen Eigeninteresse von Individuen beruhen, während jegliche normative Vorstellungen von „Gerechtigkeit“ (vermeintlich) in den Bereich privater Präferenzen verwiesen werden. An deren Stelle tritt die wechselseitige Vorteilhaftigkeit eines Tausches als Rationalitäts- und Stabilitätskriterium.

¹⁵⁷ Auch das macht es allerdings, neben anderem (v.a. seinem Anspruch, ohne normative Vorgaben auszukommen und solche deshalb auch nicht argumentativ vertreten zu müssen), schwierig, die Probleme, die sich aus dieser Begründung von „Rechten“ ergeben, im Gesamtkontext seines Entwurfes nachträglich zu „heilen“.

Im Ergebnis besteht der legitime Staat „diesseits“ des entarteten Leviatans nach Buchanan also aus zwei streng zu trennenden Größen: dem klassischen liberalen „Nachtwächterstaat“ der allein die - inhaltlich beliebigen - Vereinbarungen über individuelle Eigentumsrechte zu sichern hat, und einem ergänzenden öffentlichen Dienstleistungsunternehmen für Güter, die aus technischen Gründen nicht über den Markt gehandelt werden können (soweit und solange das so ist). Jede Ausweitung staatlichen Handelns darüber hinaus und jede Abweichung vom Prinzip von Leistung und Gegenleistung¹⁵⁸ ist eine illegitime Bedrohung der Freiheit, die sich allein der Entartung des Staates zum Leviatan-Ungeheuer und dem Missbrauch durch die politischen Akteure verdankt.

¹⁵⁸ V. a. hierin liegt die politische Brisanz. Jede staatliche Aktivität mit Steuerungswirkung (etwa mit dem Argument meritorische oder demeritorische Güter) oder Verteilungswirkung wird als illegitimer Übergriff abgewehrt, weil sie in die Festlegung der Eigentumsrechte gemäss des „natürlichen Verteilungsgleichgewichts“ eingreifen würde. Mit dieser Bewertung hat Buchanans Position Eingang in weithin vertretene Lehrpositionen der Finanzwissenschaft gefunden. Vgl. z.B. Blankart, S. 67f.

8. Pareto-Optimalität und Buchanans „effizienter Staat“

Zu weiterer Klärung der Buchanan'schen Position soll noch einmal das Verhältnis seiner Legitimitätskriterien für die Verteilungswirkungen des „effizienten Staates“ zum herkömmlichen Konzept des Pareto-Optimums dargestellt werden. Das „orthodoxe“ Effizienzkriterium der Pareto-Optimalität geht von einer gegebenen Anfangsverteilung aus, über deren Legitimität es keine Aussagen trifft. Es widerspricht nun der älteren utilitaristischen Auffassung, die als Zielgröße von Eingriffen und Beurteilungskriterium der „Vorzüglichkeit“ einer Verteilung die „Maximierung eines Gesamtnutzens“ verfolgt, also den Nutzen verschiedener Individuen zu einer - messbaren - „Nutzensumme“ addiert, die es, bei einer gegebenen Ressourcenausstattung, zu maximieren gälte¹⁵⁹. Vielmehr wird vertreten, der Nutzen verschiedener Individuen sei - im Rahmen eines „Effizienzkriteriums“ - nicht miteinander „verrechenbar“. Dagegen könne lediglich geurteilt werden, dass, ausgehend von n Individuen, ein Zustand PO dann einem Zustand PI vorzuziehen ist, wenn $n-1$ Individuen (mindestens) das gleiche individuelle Nutzenniveau¹⁶⁰ erreichen, wie in PI, (mindestens) einer jedoch ein höheres. Unter solchen Umständen an PI festzuhalten, ist in jedem Falle nicht rational und eine ineffiziente Nutzung der gegebenen Ressourcen. Dagegen kann über zwei Zustände, in denen jeweils ein höheres Nutzenniveau einzelner Individuen mit einer Nutzeneinbusse anderer „erkauft“ werden müsste, keine Aussage darüber getroffen werden, welche vorzuziehen ist. Als Ergebnis einer solchen Analyse ergibt sich, dass, abhängig von einer jeweils unterstellten

¹⁵⁹ Dabei sind verschiedene „Gewichtungen“ der jeweils individuellen Nutzen-„Erfahrungen“ denkbar. Eine etwa im alltäglich politischen Bereich gebräuchliche Verwendung etwa des BIP als Wohlfahrtsindikator stellt - bekanntlich - eine einfache Form einer solchen „Nutzenaddition“ dar, bei der der Nutzenbeitrag eines Gutes als verteilungs- und verwendungsunabhängige, lineare Funktion z.B. des erfassbaren Marktpreises vorgestellt werden kann.

¹⁶⁰ Das wird dabei als vom Nutzenniveau aller anderen unabhängig angenommen, die relative soziale Position muss also als „nutzenneutral“ unterstellt werden (ebenso wie (preisniveauneutrale) Folgewirkungen auf die Nachfrage- und Preisstruktur, uä.).

Anfangsverteilung der Verfügungsrechte über die gegebene Ressourcenausstattung, sich viele verschieden Pareto-Optima ergeben können, die dem Kriterium „effizienter Ressourcenverwendung“ genügen und über deren relative Vorzugswürdigkeit nichts gesagt werden kann¹⁶¹. Nicht pareto-optimale (pareto-inferiore) Konstellationen sind dadurch gekennzeichnet, dass von ihnen ausgehend Transaktionen möglich sind, durch die ausschließlich Nutzengewinne ohne gleichzeitige Nutzenverluste irgendeines Individuums möglich sind. Unter den Annahmen des klassischen Paradigmas führen aber bekanntlich freiwillige Transaktionen zwischen den Individuen am Markt zur Realisierung dieser möglichen Gewinne und so zu einem pareto-optimalen Ergebnis.

Buchanans Ansatz geht nun an zwei entscheidenden Stellen über dieses Konzept hinaus.

- *Einerseits* bestreitet er (zunächst ganz konventionell) anhand des durchaus „klassischen“¹⁶² Problems öffentlicher Güter, dass allein freiwillige, spontane Markttransaktionen zu pareto-optimalen Konstellationen führen. Vielmehr unterbleibt unter diesen Umständen

¹⁶¹ Dabei ist wichtig, dass dieses Kriterium der allseitigen Besser- oder jedenfalls Nicht-Schlechterstellung auch durch „Seitenzahlungen“ erreicht werden kann. Wenn etwa Änderungen der Regeln oder der Besitzverhältnisse zu Wohlfahrtseinbussen einzelner führen würden, die aber kompensiert werden können durch Transfer eines Teils der Wohlfahrtsgewinne, die andere erreichen. Die Wohlfahrtsgewinne dieser anderen können allein für sich genommen, ohne Transfer, das Kriterium der Pareto-Optimalität wegen des Grundsatzes der prinzipiellen interpersonalen Unvergleichbarkeit der Wohlfahrt dagegen *nicht* erfüllen. Wird also etwa im Rahmen der aktuellen Diskussion mit „Disincentives“ gegen die dauerhafte reale Tragfähigkeit solcher Transferzahlungen argumentiert, bedeutet das m. E., dass das Kriterium einer Pareto-Superiorität nicht erfüllt wird.

Unter Zuhilfenahme solcher Seitenzahlungen kann erwartet werden, dass grundsätzlich durch freiwillige Transaktionen Paretooptimalität erreicht wird, wenn jedes Individuum sich rational verhält und allein um die Maximierung des eigenen Nutzens bemüht ist, der als indifferent gegenüber Variationen des Nutzens anderer angenommen wird. Ein Problem stellen eben allein „Rationalitätenfallen“ im Stile des klassischen Gefangenendilemmas dar, wie es bei „öffentlichen Gütern“ typischerweise auftritt. Sieht man von „strategischem Verhalten“ ab, kann aber zumindest nachträglich grundsätzlich eine einstimmige Zustimmung erwartet werden.

¹⁶² Vgl. etwa das ursprüngliche Erscheinungsjahr des von Buchanan verschiedentlich zitierten Werks von Knut Wicksell, Finanztheoretische Untersuchungen, Jena 1896 (!).

die Produktion und Bereitstellung öffentlicher Güter ganz oder bleibt doch hinter einem möglichen, pareto-optimalen Niveau zurück. Dieses kann jedoch durch kollektive Bereitstellung und allgemeine Nutzung erreicht werden, wobei Pareto-Optimalität durch das Kriterium einer „einstimmigen Zustimmungsfähigkeit“ bei Vernachlässigung der Einigungskosten garantiert wird. Angesichts jedoch der erheblichen Höhe dieser Einigungskosten schlägt Buchanan - nicht immer ganz präzise - institutionelle Regeln vor, die sicherstellen sollen, dass auch bei nicht einstimmigen Mehrheitsentscheidungen Ergebnisse zustande kommen, auf die man „sich hätte einstimmig einigen können“, weil sie „Positiv-Summen-Entscheidungen“ sind, es also nur „Nettogewinner“ gibt - sie also, mit anderen Worten, pareto-optimal sind. Die Teilnahme an dieser Form „indirekten Tausches“ über das „Instrument Regierung“, das heißt v.a. die kostenmäßige Beteiligung an dieser kollektiven Produktion öffentlicher Güter nach prinzipiell konsensfähigen Regeln (also unter der dem gleichwertigen Bedingung, dass es gegenüber der vorausgehenden Situation keine „Netto-Verlierer“ gibt - immer bezogen auf eine Situation allein mit „protective state“, der das Marktergebnis auf Grundlage der „ursprünglichen Einigung“ sichert), muss zur Sicherstellung eines pareto-optimalen Niveaus erzwungen werden können. Diese Erzwingung ist nach Buchanan - eben wegen des Konsensprinzips - auch legitim, weil und so lange sie mit keinen Netto-Nutzenverlusten verbunden ist. Hierbei sind verschiedene pareto-optimale Ergebnisse denkbar. Buchanan will allein zur Entwicklung und Einhaltung prozeduraler Regeln beitragen, die annähernde Pareto-Optimalität und *damit* Legitimität gewährleisten sollen. Dieser erste Aspekt begründet und begrenzt den „Leistungsstaat“, den „productive state“ Buchanans.

Er lässt sich auf das Argument bringen: Wenn Mitglieder eines Gemeinwesens durch die Kooperation eines Individuums Nutzengewinne realisieren könnten, ohne dass dieses Individuum

dadurch Netto-Verluste hinnehmen muss, ist die Erzwingung dieser Kooperation legitim. Das lässt sich begründen – und das ist die strategische Verknüpfung der beiden Argumentationslinien Buchanans – weil eine Festlegung darauf rationalerweise ein Element der „ursprünglichen“, Recht und damit Legitimität erst „schaffenden“, konstitutionellen Vereinbarung sein könnte. Ein entsprechender „Verfassungsgrundsatz“ kann also als Ergebnis eines solchen Konsenses interpretiert werden und ist damit gerechtfertigt. Umgekehrt müsste die Verweigerung einer Kooperation unter diesen Bedingungen als illegitim interpretiert werden und als Aufkündigung der „Geschäftsgrundlage“, die allein die „Rechte“ des Individuums begründet, verstanden werden.¹⁶³ Weil die Realisierung von individuellen Wohlfahrtsgewinnen, die Herstellung ökonomischer Effizienz der *einzig* Grund für die „Erfindung“ individueller Rechte war und *keinerlei sonstige ethische Begründung* hatten¹⁶⁴, genau deshalb kann Buchanan vertreten, dass sie legitimerweise nicht gegen Maßnahmen geltend gemacht werden können, die genau das selbe Ziel erfolgreich verfolgen, dem sie sich allererst verdanken, nämlich die Realisierung von Effizienzgewinnen. Da sie auf nichts anderem als dieser konventionellen Gewährung beruhen, gelten sie nur unter der Bedingung der Teilnahme am „indirekten

¹⁶³Tatsächlich vertritt Buchanan diese – nicht unproblematische – Interpretation (Vgl. Buchanan, J. M., *Limits of Liberty*, 40f.).

¹⁶⁴ Hier zeigt sich erneut deutlich, dass die oben ausführlicher behandelte Voraussetzung der expliziten Ablehnung jeglicher ethischer „Restriktionen“ gegenüber anderen Individuen ein zentrales Anliegen von strategischer Bedeutung in Buchanans Entwurf ist. Sie ist nicht nur selbst ein wesentliches Anliegen der Konzeption, sie bestimmt auch entscheidende Stationen der Argumentation, wie das Verhaltensgleichgewicht, die ursprüngliche Einigung und die Ermöglichung des Übergangs vom „protective state“ zum „productive state“. (Charakteristische Differenzen zu Nozicks Konzeption lassen sich an diesem Punkt festmachen und bestimmen – abgesehen von Ausblendungen konsequenter Möglichkeiten und unbewussten Eintragungen ethischer Anforderungen – das jeweilige Ergebnis.) Für seine Analyse und Beurteilung ist deshalb das Verfolgen der logischen Konsequenzen dieser Voraussetzung bei stringenter Anwendung so wichtig – das gesamte Modell kann nicht aufrecht erhalten werden, wenn diese an verschiedenen Stellen zum Tragen kommende Grundannahme im Interesse vertretbarer Ergebnisse soll durchbrochen werden können, wo dies jeweils angezeigt erscheint.

Tausch“ des productive state, solange dieser die Bedingung der Pareto-Optimalität erfüllt.

Die Gewährleistung eines *pareto-superioren* Zustandes wird damit *das* zentrale, notwendige und hinreichende Legitimitätskriterium des „productive state“¹⁶⁵.

– Andererseits greift Buchanan gewissermaßen „vor“ das Pareto-Kriterium „zurück“.

Die herkömmliche Konzeption der Pareto-Optimalität besagte ja, dass Marktprozesse von verschiedenen Ausgangsverteilungen zu verschiedenen Pareto-Optima führen, die hinsichtlich des Kriteriums der Pareto-Effizienz „gleichwertig“ sind. So kann in einem Pareto-Optimum etwa ein Individuum die Verfügungsgewalt über alle Ressourcen haben, sie können relativ gleichmäßig verteilt sein, es können Individuen unter dem Subsistenzminimum liegen – die Auswahl eines bestimmten Pareto-Optimums oder auch nur der Ausschluss einiger Optima bedarf zusätzlicher, „externer“ Kriterien¹⁶⁶. Das Pareto-Kriterium ist lediglich

¹⁶⁵ Es sei daran erinnert, dass das selbstverständlich nicht allein die *potentielle* Erfüllung des Kriteriums der Pareto-Optimalität bedeutet. Es reicht also nicht, dass jeder nach einer staatlichen Maßnahme (des „productive state“) durch „Ausgleichszahlungen“, in einen Stand versetzt werden *könnte*, der seiner Situation ohne die staatliche Maßnahme gemäss seiner Präferenzen netto mindestens gleichwertig ist. Dieser „Umverteilungsspielraum“ *muss* auch tatsächlich ausgeschöpft werden. Unterbleiben die möglichen „Ausgleichszahlungen“ (z.B. wegen des genannten „Disincentives-Argumentes“, dass sie zwar „theoretisch“ angesichts des Sozialproduktes möglich erscheinen, praktisch aber nicht tragfähig seien, weil Rückwirkungen die Grundlage des höheren Sozialproduktes durch Verhaltensänderungen wieder gefährden oder ganz zunichte machen würden), ist der neue Zustand *nicht* pareto-superior und insofern die Maßnahme nicht legitim.

¹⁶⁶ So betrachtet lässt sich m. E. etwa die Position von Rawls in seiner Theory of Justice als die einfache Forderung nach einer möglichst egalitären Verteilung unter der Nebenbedingung der Pareto-Effizienz verstehen. Sie besteht also aus drei Elementen: 1. Der Entscheidung für ein Höchstmaß an Gleichheit als leitendem „Gerechtigkeits-Wert“. 2. Der im Pareto-Kriterium enthaltenden Entscheidung, die Wohlfahrt eines Individuums als von einer Erhöhung der Wohlfahrt eines anderen unabhängig (oder doch jedenfalls nicht negativ abhängig) zu betrachten, oder solche Abhängigkeiten, wenn doch vorhanden (Neid, relatives Sozialprestige), als illegitim zu ignorieren. 3. Der Forderung ökonomischer Rationalität durch Anwendung des Kriteriums der Pareto-Effizienz.

Das Votum für (im Rahmen so definierten rationalen Verhaltens) größtmöglicher Gleichheit liefert also das Kriterium für die Auswahl eines bestimmten Pareto-Optimums als „gerecht“.

geeignet, pareto-inferiore Konstellationen als ineffiziente Ressourcennutzung zu verwerfen. Es liefert daher weder ein Argument für eine bestimmte Ausgangsverteilung noch gegen Umverteilung¹⁶⁷ von einem Pareto-Optimum aus – solange zugelassen wird, dass sich nach solcher Umverteilung erneut ein Pareto-Optimum einstellt¹⁶⁸. Buchanan will nun aber unter Verwendung des *ökonomischen Kriteriums der Pareto-Effizienz selbst* ein Kriterium zur Auswahl einer bestimmten Ausgangsverteilung, die gegenüber anderen als *legitim* zu qualifizieren sei, gewinnen.

Analog klassifiziert R. Nozick ein Pareto-Optimum als „gerecht“, dass sich interpretieren lässt als aus einer „gerechten“ Verteilung entstanden. Die Freiwilligkeit aller Eigentumsübergänge dient ihm dabei sowohl als Garant des „Erhalts der Qualifikation als gerecht“, als auch als klassischer Garant der Pareto-Effizienz. Eine gerechte Verteilung muss sich für ihn letztlich interpretieren lassen als auf eine Verteilung gemäß der „natürlichen Rechte“ im Sinne Lockes zurückführend. Staatliche Umverteilungen sind dann nur zulässig, soweit Verletzungen dieser natürlichen Ansprüche oder der Freiwilligkeit des Eigentumsübergangs korrigiert werden sollen – also im Bereich von Strafrecht, Schadenersatz u. Ä.

¹⁶⁷ Es ist also irreführend, wenn in der wirtschaftspolitischen Diskussion gelegentlich der Eindruck erweckt wird, die Wirtschaftswissenschaften lieferten mit dem einfachen Konzept der Pareto-Effizienz ein wissenschaftliches Argument dagegen, eine Pareto-Optimale Konstellation durch Umverteilungsmaßnahmen zu verlassen. Pareto-Optimalität besagt lediglich die „Vorzugswürdigkeit“ einer Position gegenüber einer *tatsächlich Pareto-inferioren*. Das bedeutet aber gerade, dass es möglich sein muss, *durch Umverteilung* die Pareto-inferiore Position plus eines Netto-Überschusses tatsächlich zu erreichen. Damit ist über andere Argumente gegen die *Legitimität* bestimmter Umverteilungsmaßnahmen nichts gesagt.

¹⁶⁸ Zusätzlich wäre zu fordern, dass nicht durch andere Umverteilungsmaßnahmen eine dem gegenüber pareto-superiore Position erreicht werden könnte, in der also entweder die durch die umverteilenden Maßnahmen Belasteten oder die durch sie Begünstigten zusätzlich besser gestellt wären. Dann wären nämlich diese zu empfehlen.

Unzulässig wäre es im Rahmen dieses Konzepts hingegen, unter Hinweis auf „disincentives“ (Negativ-Anreize) und deren kontraktive Wirkung auf die Gesamtwertschöpfung, von Umverteilungen abzuraten. Vielmehr müssten – im Sinne der Pareto-Konzeption – diese disincentives als nutzenrelevante „Güter“ mit in die Betrachtung aufgenommen werden. Führt ihre Berücksichtigung dazu, dass eine Position A (real) *nicht* durch Umverteilung in eine Position A' überführt werden kann, die B gegenüber pareto-superior ist, ist auch A gegenüber B eben *nicht pareto-superior* und das Paretokriterium lässt dann keine Aussagen über die „Vorzugswürdigkeit“ einer der beiden Positionen A oder B zu. Das wäre gerade ein Verlassen der Pareto-Analyse und eine Rückkehr zu utilitaristischen Konzepten, die Nutzenpositionen verschiedener Individuen – auf verschiedenst denkbare Weisen – gegeneinander verrechnen. Wenn dagegen im Rahmen einer die Verteilung von Gütern zwischen verschiedenen Individuen verändernden Maßnahme etwa eine Person a begünstigt wird und dabei Person n belastet wird, kann das sowohl mit einer Senkung des gesamten Aktivitätsniveaus als auch mit „Reibungsverlusten“ verbunden sein, ohne dass sich daraus ergäbe, dass die vorherige Situation pareto-superior gewesen wäre.

Diese mehrstufige Anwendung des Pareto-Kriteriums soll also das „externe“ Kriterium zur (wenigstens eingrenzenden) Auswahl aus der Vielzahl pareto-optimaler Lösungen liefern. Wie soll das aber möglich sein?

Buchanans „Kunstgriff“ besteht nun darin, eine „Schwelle“ einzuführen, von der an erst sinnvoll von „Legitimität“ oder von deren Verletzung gesprochen werden kann. In Buchanans hypothetisch-analytischer „Ausgangsposition“ Hobbes'scher Anarchie ist das Wort „legitim“ sinnlos. Daher liegt die – „strategisch“ entscheidende – „Auswahl“ der „natürlichen Verteilung“ nach Buchanan, also jenes spontan sich einstellenden „Verteilungsgleichgewichts“, dass sich durch Eigenproduktion, Raub, Erpressung, Versklavung und Tötung ergibt, *vor der „Erfindung“ der Legitimität*. Für den nun Pareto-effizienten Übergang von dieser „natürlichen Verteilung“ zur erstmals als „legitim“ qualifizierbaren Verteilung des „Ursprünglichen Vertrages“ dient sie jedoch als *die entscheidende Referenzgröße*. So *verwandelt* sich ein noch jeder Beurteilung hinsichtlich seiner Zulässigkeit entzogener, gleichsam „vormoralischer“, „naturwüchsiger“ Gleichgewichtszustand *unter Anwendung des Pareto-Kriteriums in den bestimmenden, fixen Referenzpunkt jeder Legitimitätsbeurteilung*. Der noch anarchische Gleichgewichtszustand des Verhaltensgleichgewichts und alle in ihm sich niederschlagenden Handlungsoptionen erscheinen damit gewissermaßen rückwirkend von dem auf ihm als Bezugspunkt ruhenden Verhandlungsergebnis her mit legitimiert.

Damit wird dann jede Umverteilung, die mit diesem Ausgangspunkt aller Legitimität nicht kompatibel ist, illegitim, und ist folglich zu verwerfen. Es ist – scheinbar aus dem Pareto-Kriterium selbst – ein Maßstab zur Beurteilung der „Vorzugswürdigkeit“ bestimmter Pareto-Optima gegenüber anderen gewonnen. Die alles entscheidende Rolle kommt bei diesem „Kunststück“ dem – wie wir gesehen haben, etwas

Ein solcher Vergleich wäre nur möglich gegenüber einer Option, bei der eine gleiche

„wackligen“ - „Gründungsmythos“¹⁶⁹ von Recht, Legitimität und Staat in einem allgemeinen, ursprünglichen Verfassungskonsens unter den Bedingungen Hobbes'scher Anarchie zu. Die tatsächliche Entscheidung fällt dabei aber eben nicht im pareto-effizienten Übergang von „D“¹⁷⁰ nach „C“. Vielmehr trifft Buchanan seine „exogene“ Wahl in der Entscheidung für D als „quasi-legitimen“ Ausgangspunkt, in dem C im wesentlichen bereits festgelegt wird, und den er als „natürliche Verteilung“ jeder wertenden Beurteilung entzieht, alle weiteren aber normiert.

Das gibt Buchanans „own private preferences“¹⁷¹ bezüglich akzeptabler Regeln einer Wirtschafts- und Sozialordnung wieder, die sich im Wesentlichen aus seinem Misstrauen gegen eine „exogene“ Begründung von Rechten in der „natural law tradition“¹⁷² ergeben und liefert im Konzept einer „natural distribution“¹⁷³ etwas dem ganz analoges. Es führt dabei zu meines Erachtens weder akzeptablen noch hinreichend begründeten Ergebnissen - noch löst Buchanan damit seinen eigenen Anspruch ein.

9. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Im Ergebnis scheint Buchanans Modell durchaus geeignet, tatsächlich sich abspielende Entwicklungen abzubilden und anhand plausibler Kalküle zu erklären¹⁷⁴. Es kann damit möglicherweise einen

Verbesserung für a mit einer geringeren Belastung für n erreicht würde.

¹⁶⁹ Buchanan: „Vertragsmetapher“ (Buchanan, J. M., Die Grenzen der Freiheit, 77).

¹⁷⁰ Vgl. Buchanan, J. M., Limits of Liberty, 29. In dieser Arbeit Graphik S. 50. D kennzeichnet den Ausgangspunkt der Verhandlungen, die zum Verfassungsvertrag führen, also die „natürliche Verteilung“, C dagegen die Verteilung, die durch den Verfassungsvertrag und die Schaffung des rechtssichernden Staates erreicht wird.

¹⁷¹ Hier gegen Buchanans Aussageabsicht angeführt. Vgl. Buchanan, J. M., Limits of Liberty, 1.

¹⁷² Buchanan, J. M., Limits of Liberty, 60 und öfter.

¹⁷³ Vgl. Buchanan, J. M., Limits of Liberty, 23ff.

¹⁷⁴ Dabei könnten, für diese veränderte Zielrichtung im Einzelnen weiterführende Modifikationen seines Ansatzes sinnvoll sein. So könnte er zum Beispiel an

interessanten Beitrag zum Verständnis informeller und auch mafiöser Strukturen leisten, wie sie sich bei mangelnder Verlässlichkeit staatlicher Institutionen beispielsweise über längere Zeit in Süditalien gebildet haben oder verschiedentlich nach der Auflösung staatlicher Ordnung z.B. in Kriegsgebieten zu beobachten sind¹⁷⁵.

Es kann sicher auch die Bedeutung allgemein anerkannten Rechts und verlässlicher Strukturen als für die ökonomische Entwicklung strategischem Faktor – und als *spontanen aus ökonomischen Kalkülen gerade nicht erwachsendem* „moral capital“ illustrieren – eine beispielsweise für Fragen der Entwicklungspolitik sicher wichtige und fruchtbare Einsicht. Das von Buchanan angestrebte legitimierende Referenzmodell liefert es jedoch nicht.

Vielmehr wäre es in seiner inneren Logik geeignet, die Herrschaft einer gewaltbereiten Herrscherkaste in ihrer Rationalität zu begründen. Das mag erneut für die Bildung von Staaten und Gesellschaften in ihrem tatsächlichen Verlauf eine große Rolle gespielt haben.¹⁷⁶ Es erinnert an die Rede Augustins von Staaten und von großen Reichen „ohne Gerechtigkeit“ als großen Räuberbanden¹⁷⁷. Es hilft daher möglicherweise auch, die relative Stabilität kritisch zu bewertender Realitäten zu verstehen. Als *legitimierende* Grundlage und Beurteilungskriterien liefernder Referenzpunkt taugt *das* jedoch kaum.

Realitätsnähe und Überzeugungskraft zur Beschreibung historischer Entwicklungen möglicherweise dadurch gewinnen, dass an die Stelle der Individuen Familienverbände gestellt würden, innerhalb derer erneut, möglicherweise nicht unähnliche, aber kompliziertere Interaktionsmodelle Anwendung fänden.

¹⁷⁵ Sie erweisen sich dort in aller Regel jedoch gerade als Hindernis weiterer ökonomischer Entwicklung und eben nicht als deren Grundlage, weil sie nicht wirklich geeignet sind, eine akzeptierte und verlässliche rechtsstaatliche Ordnung hervorzubringen. Es erschiene daher unbedingt lohnend, gerade diese Defizite in einem spontanen, allein durch Einzelinteressen durchsetzungsfähiger beteiligter Akteure geleiteten Aufbau der Strukturen politischer Ordnung stärker in den Fokus der Analyse im Rahmen eines solchen Modells zu rücken.

¹⁷⁶ Man könnte daran denken, etwa die Entstehung des indische Kastenwesen, aber auch an das antike Sparta, allgemein an die Sklavenhaltung der antiken Polis, vielleicht auch an den Absolutismus des Ancien Regime (als dessen Theoretiker Hobbes ja gilt), die Sklavenhaltung der Kolonialzeit oder die „gesellschaftspolitische Vision“ des Nationalsozialismus vor dem Hintergrund dieses Modells näher zu untersuchen.

¹⁷⁷ Vgl. Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 4.

Um dagegen zu akzeptabler erscheinenden Modellergebnissen zu kommen (etwa Buchanans Kriterium der Notwendigkeit einer prinzipiell *allseitigen Zustimmungsfähigkeit* – bei allerdings fragwürdigem Bezug auf die recht unklare und problematische „natürliche Verteilung“), bedarf seine Konzeption ad hoc eingeführter, zusätzlicher *normativer Ergänzungen* (oder einfach unbegründeter Übergänge), die dem Ansatz des Modells zuwiderlaufen und es in seiner Legitimationsabsicht aufheben. Vielmehr liefert es dann eine – diskutierbare und möglicherweise hilfreiche – systematische Darstellung dessen, was Buchanan allerdings gleich zu Beginn ausdrücklich ausschließen möchte: seiner „own private preferences“¹⁷⁸ hinsichtlich überzeugender Prinzipien gesellschaftlichen Zusammenlebens, die so einer argumentativen Auseinandersetzung auch über jeweils vertretene normative Überzeugungen besser zugänglich werden. Seine, von der These rein konventioneller Begründung von Rechten ausgehende, recht detaillierte und präzise ökonomische Analyse der zugrunde liegenden Kalküle kann allein zu *keiner* überzeugenden Lösung führen. Ein plausibles Ergebnis der konsequenten Durchführung des von Buchanan vorgeschlagenen Modells ähnelt eher den Ausbeutungsstrukturen organisierter Kriminalität – eben einem „Staat ohne Gerechtigkeit“ in den Worten Augustins. Sein Theorieansatz kann auch als wichtige Analyse von Stabilitätskriterien rechtlicher und politischer Regelungen nach dem *Verlust normativer Plausibilität* verstanden werden. Der Anspruch auf überlegene Legitimität gegenüber abweichenden Regelungen kann dabei nicht überzeugend erhoben werden. Zu solcher Klärung beizutragen, ist ein wichtiges, wenn auch programmatisch nicht beabsichtigtes Verdienst dieses Modellentwurfs.

Von diesem Ergebnis herkommend liegt es nahe, sich dem bewusst auf normativer Grundlage aufbauenden und mit einer ausdrücklichen Berufung auf als vorkonventionell anzuerkennende, indisponible

¹⁷⁸ Buchanan, J. M., *Limits of Liberty*, 1.

ethische Vorgaben einsetzenden Entwurf R. Nozicks als einem alternativen idealtypischen Ansatz zuzuwenden. Zuvor soll jedoch kurz auf eine im deutschsprachigen Raum bekanntere wirtschaftsethische Konzeption eingegangen werden, die sich an Buchanans Entwurf anschließt und ein Programm für die Behandlung wirtschaftsethischer Fragen vorschlägt, das dem von Buchanan idealtypisch vertretenen Ansatz deutlich verpflichtet ist. Insbesondere durch Karl Homann ist ein solches Programm wirtschaftsethischer Theoriebildung auch in der vom Verein für Socialpolitik eingerichteten Fachkommission für Wirtschaftsethik vertreten worden.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Vgl. Herms, E., Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung. Beobachtungen und Bemerkungen zu Karl Homanns These „Ökonomik – Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln“; in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Heft 2 (2002), 137.

10. Vom Implementierungsproblem zur „Ökonomik“ als Fortsetzung der Ethik - Karl Homann und der wirtschaftsethische Ansatz der von ihm geprägten Schule

In großer Nähe zu Buchanans Ansatz steht – deutlich von ihm beeinflusst¹⁸⁰ – als eine der wohl prominentesten Positionen der Wirtschaftsethik¹⁸¹ im deutschsprachigen Raum Karl Homann¹⁸² und eine von seinem Ansatz geprägte Schule. Wegen ihrer in Deutschland erheblichen Bedeutung für die wirtschaftsethische Diskussion soll auf sie hier im Anschluss an Buchanans paradigmatischen Entwurf, an den sie anknüpft, kurz eingegangen werden.

Der 1990 von Witten-Herdecke auf den Lehrstuhl für Wirtschaft- und Unternehmensethik an die Katholische Universität Eichstätt berufene und seit 1999 in München lehrende Volkswirt und Philosoph Karl Homann vertritt - zusammen mit einigen Schülern, genannt sei hier etwa

¹⁸⁰ Homann selbst kann z.B. Buchanan an erster Stelle als für seinen Ansatz paradigmatisch nennen (Vgl. Homann, K., Wirtschafts- und Unternehmensethik, 109.).

¹⁸¹ Bei K. Homann wie A. Suchanek tritt häufiger eine interessante terminologische Verschiebung ein - hin zu einem spezifischen, inhaltsreichen Begriff von „Ökonomik“ (vgl. etwa Homann, K., Suchanek, A., Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen, 2000). Suchanek spricht auch von „ökonomischer Ethik“ (vgl. Suchanek, A., Ökonomische Ethik, Tübingen, 2001.). Beides weist in die Richtung einer charakteristischen Verschiebung der Akzente wirtschaftsethischen Denkens hin, weg von einer Bereichs- oder angewandten Ethik hin zur Vertretung einer grundlegenden Kompetenz ökonomischer Theoriebildung im Blick auf ethische Themenbereiche.

In dieser begrifflichen Verschiebung schlägt sich eine veränderte Akzentuierung des Verhältnisses von Wirtschaft und Ethik nieder, die ganz dem Buchanan'schen Programm verbunden ist: Ethik mit den Mitteln der ökonomischen Theorie, Überführung der Ethik in und zugleich Rückführung der Ethik auf ökonomische Kategorien und ökonomische Vorteilskalküle. Nicht mehr die Behandlung ökonomischer Phänomene im Blick auf – ihrerseits begründungsbedürftige - normative, ethische Gesichtspunkte in ökonomisch sachverständiger Weise, sondern die „Reformulierung“ und Neufundierung der Ethik durch eine als umfassende Interaktions- und Gesellschaftstheorie verstandene Ökonomik als allgemeiner Theorie der Bedingungen und Folgen menschlicher Interaktionen, also tatsächlich eine „ökonomische Theorie der Ethik“ wird zum Programm dieses Verständnisses von Wirtschaftsethik, das sich dann auf das Feld ökonomischer Fragestellungen im engeren Sinne zurückbeziehen lässt.

¹⁸² Vgl. zum Folgenden v.a. Homann, K., Blome-Drees, F., Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen, 1992; Homann, K., Suchanek, A., Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen, 2000; Homann, K., Ökonomik. Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln; in: Siebeck, G. (Hg.), *Artibus ingenuis*, Tübingen, 2001.

sein Schüler und designierter Eichstätter Nachfolger Andreas Suchanek¹⁸³ – eine zweistufige Konzeption von Wirtschaftsethik.

Homann betont dabei zunächst die Notwendigkeit der Unterscheidung von „Spielregeln und Spielzügen“, Ordnungsethik und Handlungsethik¹⁸⁴, bei der der Ordnungsethik die leitende Rolle zufällt. Entsprechend wird in seiner Konzeption dem ethischen Ansatz der Wirtschaftsethik zunächst die Rahmenordnung als der ihr zukommende „systematische Ort der Moral“¹⁸⁵ zugewiesen – treffender wohl noch zu präzisieren als der systematische Ort der *Implementierung* ethischer Forderungen. Dabei verwahrt sich Homann zunächst ausdrücklich gegen den Verdacht, auf einen „ökonomischen ‚Reduktionismus‘“ zu zielen¹⁸⁶, sondern will im Sinne seines Ansatzes lediglich programmatisch formuliert wissen: „*Normative Forderungen und Ideale lassen sich nicht gegen, sondern nur durch die moderne Wirtschaft und Gesellschaft geltend machen*“¹⁸⁷ – was gegenüber einem originär ethischen Hintergrund dieser normativen Forderungen ausdrücklich offen scheint, ja gerade in dessen Sinne das Implementierungsproblem und eben die erfolgreiche *Geltendmachung* solcher Forderungen scheint angehen zu wollen. Mit einem so formulierten Anliegen wirtschaftsethischer Überlegungen scheint sich Homann wohl zu Recht auch zunächst in der Linie der „älteren deutschen Tradition“, etwa Müller-Armacks stehend zu sehen¹⁸⁸. Homann sieht das zentrale Problem in einer gewissermaßen „Halbierung“ des Problems der klassischen praktischen Philosophie, bei der „die Frage der Implementierung des Sollens aus den Augen verloren“¹⁸⁹ gegangen ist und empfiehlt, die (von ihm vertretene)

¹⁸³ Vgl. z.B. Suchanek, A., *Ökonomische Ethik*, Tübingen, 2001; Homann, K., Suchanek, A., *Ökonomik. Eine Einführung*, Tübingen, 2000.

¹⁸⁴ Vgl. z.B. Homann, K., *Ökonomik*, S. 102; Homann, K., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 20ff., 102ff. und öfter.

¹⁸⁵ Homann, K., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 20ff.

¹⁸⁶ Vgl. Homann, K., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 110.

¹⁸⁷ Homann, K., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 111.

¹⁸⁸ Vgl. Homann, K., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 109.

¹⁸⁹ Homann, K., *Ökonomik*, 85f.

„Ökonomik“ „als Wissenschaft von der Implementierung des Sollens zu verstehen“¹⁹⁰.

Daneben vertritt Homann jedoch – dies nun im deutlichen Anschluss an Buchanan – neben dieser Einforderung einer Lösung der Implementierungsfrage angesichts ökonomischer „Vorteilslogik“ zugleich das grundlegendere Projekt, das *Sollen selbst* durch ökonomische Vorteilskalküle zu *begründen*¹⁹¹, was sich für Homann ganz organisch auseinander ergibt. „Eine ökonomisch reflektierte Ethik muss – will sie nicht an der Implementierungsfrage scheitern, wie die ‚idealistische‘ philosophische Ethik – auf Vorteilskalkulationen aufbauen, und zwar die Handlungsethik ebenso wie die Ordnungsethik“¹⁹² (Hervorhebungen H. Jung).

Was ist nun auf der Grundlage des bisher gesagten zu diesem wirtschaftsethischen Projekt Homanns anzumerken?

Zunächst ist seiner Betonung der notwendigen Unterscheidung von handlungsethischer und ordnungs- oder bedingungsethischer Ebene meines Erachtens durchaus zuzustimmen, auch wenn das Durchschlagen der Handlungsbedingungen auf die einzelnen Handlungen, die für Homann streng der ökonomischen Logik der in der Rahmenordnung gesetzten Anreize folgen¹⁹³, vielleicht nicht in dieser starken Variante vertreten werden muss, sondern den jeweils handelnden Subjekten innerhalb der Anreizlogik der Rahmenordnung ein verbleibender Handlungsspielraum jenseits der reinen „Exekution“ von Vorteilskalkülen zugesprochen werden kann¹⁹⁴. Homanns eigene

¹⁹⁰ Homann, K., Ökonomik, 102.

¹⁹¹ Vgl. Homann, K., Ökonomik, 102ff.

¹⁹² Homann, K., Ökonomik, 94.

¹⁹³ Vgl. z.B. Homann, K., Ökonomik, 93.

¹⁹⁴ Die Nutzung dieses Spielraums wird den Handlungssubjekten aus Sicht einer sich ausdrücklich *christlich* verstehenden Wirtschaftsethik nicht nur zugesprochen sondern v.a. auch *zugemutet werden müssen!* Wie noch deutlich werden wird, wird im Anschluss an Luther – mit Homann – der Implementierung ethischer Anforderungen über die Rahmenordnung (und der damit verbundenen „Entlastung“ der einzelnen Handlungssubjekte) hohes Gewicht einzuräumen sein – allerdings *gerade nicht*, um

Einlösung eines wirtschaftsethischen Programms innerhalb dieses zweistufigen Bezugsrahmens ist ihrerseits wiederum in einem weiteren Sinn als „zweistufig“ zu verstehen:

1.) Homanns Ausgangspunkt scheint dabei zunächst die Betonung des Implementierungsproblems normativer Anforderungen zu sein, das sich im Bereich der Wirtschaftsethik und angesichts des dort beobachtbaren Misslingens der Implementierung bei entgegenwirkenden Anreizen besonderes deutlich stellt.

Die systematische Überforderung der Adressaten ethischer Anforderungen, die bei ethisch gefordertem Verhalten tatsächlich damit rechnen müssen, regelmäßig ausgebeutet zu werden und so selbst massive nachteilige Folgen zu tragen haben, ist weder aussichtsreich im Blick auf die Durchsetzung besagter Normen noch genügt sie selbst humanitären Anforderungen und einer verantwortlichen Haltung auch gegenüber denen, an die ethische Appelle gerichtet werden.

Da die Folgen meines Verhaltens einschließlich seiner Rückwirkungen auf mich selbst vom erwartbaren Verhalten anderer wesentlich mit abhängen, muss Ethik die Rahmensordnung als Ort der Implementierung lebbarer (und wahrscheinlich gelebter) Normen

ihnen die Verfolgung ökonomischer Vorteilskalküle als strikt determinierende Größe ihres individuellen Verhaltens möglichst ungestört zu ermöglichen, sondern um durch diese Ordnung einen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen sie gerade dem christlichen Liebesgebot als leitender Orientierung ihres Handelns zu folgen aufgerufen sind.

(Die Betonung der Notwendigkeit der Rahmenordnung trägt dabei der realistischen Erwartung Rechnung, dass Menschen sich mehrheitlich nicht zuverlässig einem christlichen Liebesgebot entsprechend verhalten werden – und ein solches Verhalten ohne schützende Rahmenordnung zusätzlich erschwert wird – diese realistische Erwartung bezüglich eines statistisch-durchschnittlichen Verhaltens bedeutet jedoch keineswegs dessen affirmative Billigung und die Bestreitung abweichender ethischer Anforderungen.) Vgl. zum Ganzen auch bereits den grundlegenden und pointierten Beitrag des damals noch Mainzer, inzwischen in Tübingen lehrenden evangelischen Theologen Eilert Herms (Herms, E., *Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung*; in: Steinmann, H.; Löhr, A., (Hg.), *Unternehmensethik*, Stuttgart 1989, 59-93.), in dem er m.E. zurecht die unhintergehbare Notwendigkeit weltanschaulich-religiöser Orientierung des in einem Ergänzungsverhältnis stehenden, nicht alternativen Handlungsethos sowohl in Unternehmen am Markt als auch marktbeeinflussenden, auf die Setzung von Ordnungsrahmen zielenden Handelns vertritt.

systematisch bedenken. Dieses Anliegen Homanns scheint mir außerordentlich wichtig, richtig und auch selbst ethisch geforderter Ausdruck eines humanen Anliegens. Die „Verträglichkeit“ ethischer Anforderungen an das einzelne handelnde Subjekt mit der seine Handlung situierenden Rahmenordnung ist kein „nachfolgendes Problem“, sondern selbst wesentlicher Gegenstand der ethischen Diskussion – Homanns engagiertes Plädoyer gegen seine Vernachlässigung ist selbst ethisch motiviert.

Zuzustimmen ist meines Erachtens auch der Beobachtung, dass zwei gesellschaftliche Trends in der jüngeren historischen Entwicklung dieses Problem noch verschärfen (und umgekehrt helfen, den Blick für diese Fragestellung zu schärfen):

Durch (1) die zunehmende *Anonymisierung* in „großen Gesellschaften“, die die individuell zu tragenden Kosten des jeweils eigenen ethisch unerwünschten Verhaltens tendenziell senkt und (2) die *Intensivierung des Wettbewerbs*, die umgekehrt zu einer Erhöhung der Kosten ethischen Verhaltens beiträgt, werden die individuellen relativen Kosten ethischen Verhaltens (im Konflikt mit unmittelbar eigennützigem Verhalten ohne ethische „Restriktionen“) ohne entsprechende „institutionelle Abstützung“ weiter erhöht.

Aus relativen Nachteilen, die Individuen möglicherweise zu tragen breit und in der Lage wären, werden unter Wettbewerbsbedingungen u.U. Existenzrisiken¹⁹⁵ (umgekehrt sind Sanktionen, die – ausgleichend –

¹⁹⁵ Es könnte ja durchaus argumentiert werden, dass ethische Normen auch dann zu befolgen sind und ihre Befolgung zuzumuten ist, wenn damit auf mögliche Besserstellungen aus ihrer Übertretung verzichtet werden muss. Die Verpflichtung und Bereitschaft zu einem solchen „Verzicht“ (etwa auf mögliche Vorteile aus Diebstahl, Betrug oder z.B. auch nur „Vordrängeln“) gehört ja gerade ganz selbstverständlich zum Phänomen ethischer Normen.

Ebenso naheliegend ist aber auch, dass zum einen die Bereitschaft, eine solche Verpflichtung gegen sich gelten zu lassen und eben der „Versuchung“ zum Verstoß zu widerstehen, mit zunehmendem Gewicht dieses entgangenen Vorteils abnimmt und dass zum anderen wohlmöglich das Ausmaß des relativen Nachteils (bei der gleichen ethischen Norm) sogar Rückwirkungen auf die ethische Forderung selbst haben könnte – beides umso mehr, wenn das zunehmende Gewicht dieser negativen Folgen mit der Nichtbeachtung der entsprechenden ethischen Normen durch andere zusammenhängt. Man muss nicht den moralisch fragwürdigen Standpunkt einnehmen, eine Norm

ethisch unerwünschtes Verhalten diskriminieren, in anonymen Großgesellschaften kaum zu befürchten) – die faktische Durchsetzung ethischer Normen wird so ebenso unwahrscheinlich wie ihre Zumutung selbst fragwürdig.

Ethische Forderungen müssen also so in eine Rahmenordnung umgesetzt werden, dass ihre Respektierung unter „Vorteilsgesichtspunkten“ nahe gelegt oder doch zumindest (und auch das nicht im Regelfall) nur mit leicht tragbaren Kosten („Kleinkostensituation“) verbunden ist. Andernfalls ist ihre Akzeptanz realistisch weder zu erwarten, noch ist ihre Einforderung und die Verpflichtung der Handlungssubjekte auf sie angesichts der Bedingungen forcierten Wettbewerbs selbst ohne weiteres zu verantworten. Daran anschließend ist also – mit Homann – innerhalb einer zweistufigen Konzeption von Ethik der Wirtschaftsethik weniger die Aufgabe von Appellen an das Verhalten des Einzelnen innerhalb einer davon unabhängig gegebenen Ordnung, sondern v.a. die Gestaltung der Rahmenordnung als ihr systematischer Ort zuzuweisen. Soweit wäre also Homanns Projekt in seinem ersten Punkt durchaus nachdrücklich zuzustimmen.

verlöre ihre Verbindlichkeit, weil andere sie nicht berücksichtigen, um Homann soweit zu folgen: Auch die ethische Beurteilung der an den Handelnden zu stellenden *Anforderungen* kann sich ändern, wenn sich durch Handlungen in seiner Umgebung die *Handlungsfolgen*, etwa die ihm zugemuteten „Opfer“, deutlich ändern.

Genau das kann aber unter Bedingungen verschärften Wettbewerbs eintreten. Eine „buchstäbliche Konkurrenz“, ein Wettlauf hat ja genau den Effekt, dass eine u.U. eher geringe zeitliche Differenz beim Zurücklegen einer Strecke nun über Gewinnen oder Verlieren entscheidet. Auf dieser Verstärkung und Hervorhebung relativer Nachteile auf das Niveau entscheidender Auswahlkriterien mit strategischer Bedeutung für das weitere Schicksal der Akteure beruht gerade die Selektionswirkung des Wettbewerbs. Aus der Perspektive der einzelnen Akteure selbst hat das, diese Wirkungen antizipierend, eben auch Rückwirkungen auf die Beurteilung der „Kosten“ ethischer Verhaltensrestriktionen. Man stelle sich zur Illustration nur beispielsweise eine Warteschlange in einem Geschäft vor. Das Verhalten wird sich erheblich verändern, je nachdem, ob es darum geht, sein Brot 5 Minuten später kaufen zu können, oder darum, ob es keines mehr geben wird, weil es nur für die ersten 15 reicht. Die Wettbewerbssituation verändert also, wie Homann zu Recht betont, sowohl die Folgen meines Verhaltens als auch die zu beurteilende Situation.

2.) Ein davon durchaus verschiedener, sich nicht etwa aus 1.) folgerichtig ergebender Punkt ist das nun genauso engagiert vorgetragene Projekt der Rückführung der ethischen Normen selbst auf Vorteilskalküle, also das ausdrücklich „reduktionistische“ Unternehmen einer grundlegenden und umfassenden Neufundierung der Ethik und aller legitimen normativen Forderung auf strikt eigennützige Vorteilskalküle, wie wir es bei Buchanan vorgefunden haben und wie es schon bei Thomas Hobbes begegnet.

Dieser andere Punkt scheint jedoch sachlich oder argumentativ nicht mit dem ersten verbunden zu sein, wenn auch möglicherweise psychologisch (über die Hochschätzung individueller Vorteilskalküle) nahe gelegt.

Argumentativ findet er dagegen seinen Grund vielmehr in der – selbst positionellen und nicht etwa jenseits der verschiedenen Positionen in einer pluralistischen Gesellschaft stehenden – Ansicht, materiale ethische Verbindlichkeiten bestünden nicht oder ließen sich zumindest nicht vertreten – der jeweils andere sei durch nichts anderes in seinem Handeln zu verpflichten (darf durch nichts anderes legitimerweise verpflichtet werden!) als durch seinen individuellen Nutzengewinn.

Dass sich die weitgehend geteilten Selbstverständlichkeiten unserer ethischen Intuition (der Homann – zusammen mit der mit ihr verbundenen abendländischen Tradition philosophischer und theologischer Ethik – die Rolle einer „Heuristik“ für pareto-superiore Lösungen von Dilemmastrukturen zuspricht, die dann einer klärenden Analyse durch die „Ökonomik“ zuzuführen wären¹⁹⁶) nun tatsächlich durch solche Vorteilskalküle *vor* einer (normativ zu motivierenden) Rahmenordnung fundamentieren ließen, scheint mir nun aber außerordentlich fraglich¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Vgl. Homann, K, Ökonomik, 103, 105.

¹⁹⁷ Das scheint allenfalls stimmig zu konstruieren im Horizont etwa einer von K. Homann gelegentlich, z.B. 2002 während einer Tagung in Erfurt angedeuteten Lösung, über eine durch einen „göttlichen Weltenrichter“ (Kant'scher, christlicher, platonischer oder manichäischer Herkunft) gewährleisteten „jenseitige Gerechtigkeit“, die aber ja

Die Regeln, die sich durch eine konsequente Anwendung dieser Begründung ergäben, dürften vielmehr, wie wir bei der Diskussion Buchanans sehen konnten, in einiger Spannung zur „ethischen Intuition“ unseres Gewissens stehen, das z.B. Würde und Recht unsers Gegenübers doch in der Regel von seinem zu erwartenden „Ertrag“ für andere unabhängig versteht, was sich in Buchanans wie in Homanns Modell, der v.a. in diesem Punkt Buchanan folgt, nicht „reformulieren“ oder gar mit der Plausibilität ökonomischer Rationalität fundamentieren lässt¹⁹⁸.

Eine nicht vom Ergebnis her kommende, stringente Ableitung ethischer Forderungen allein aus einem Dilemmastrukturen überwindenden ökonomischen Vorteils kalkül müsste, wie wir gesehen haben, zu höchst fragwürdigen Konsequenzen führen und kann zudem dem eigenen Anspruch einer nicht-positionellen Normenbegründung keineswegs genügen.

gerade ihrerseits wieder nicht auf Vorteils kalküle sondern materiale ethische Normen begründet wäre!

Lediglich deren ausgleichende Maßnahmen böten dann wieder einen Rahmen, innerhalb dessen das ethisch Geforderte und ein über eigeninteressierte Vorteils kalküle motiviertes Handeln zusammenfielen – der also gerade die *Differenz*, die sich ohne einen solchen Rahmen zwischen beiden *auftäte*, zum Ausgleich brächte.

Einen solchen Vorschlag verfolgt schon Sidgwick (Vgl. z.B. Höffe, O., (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik, 26f.) als sinnvolle Ergänzung im Rahmen einer utilitaristischen Ethik, beeinflusst von Kants Inanspruchnahme Gottes als Garant jenseitiger Harmonisierung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit. Es dürfte sich dabei allerdings kaum um eine von Homann ernstlich gemeinte, dazu nicht um eine annehmbare Lösung oder gar eine religiöse Vorstellungen angemessen wiedergebende Beschreibung handeln. Der Hinweis auf eine derartige „Lösungsoption“ scheint allerdings insofern weiterführend und hilfreich, als er jedenfalls das *Problem* durchaus treffend und anschaulich beschreibt, dass sich die vertretenen ethischen Normen im Rahmen eines individual-hedonistischen Kalküls nicht legitimieren lassen, sondern allenfalls über jenseitige Lohn- und Straffolgen rekonstruiert werden können, die vorausgehenden Normen folgen. Es bliebe also ein Primat anders als über solche Kalküle begründeter ethischer Normen bestehen, während lediglich die Übersetzung in individuelle Anreizstrukturen, die ethische Motivationen verstärken und abstützen sollen, gewissermaßen vorverlegt werden sollen.

¹⁹⁸ Davon unbeschadet bleibt es natürlich eine sinnvolle und kluge Strategie, *auch* mit dem Hinweis auf zu erwartende positive Folgen für *viele* für die Annahme und Zustimmung zu ethischen Normen und deren Implementierung werben. Dass solche argumentativen Hinweise auf die Vereinbarkeit implementierter ethischer Normen mit ökonomischer Vorteilhaftigkeit klug plausibilitätsstärkend sein kann, steht nicht im sachlichen Konflikt dazu, dass sie als tragfähige ethische Legitimationsbasis abzulehnen sind.

Vielmehr wird eine begründungsbedürftige ethische *Position* in die Verwendung einer eben nicht ergebnisneutralen *Methode* übersetzt, die eine Entscheidung über den Legitimationsgrund jeglicher Normen zur Grundlage hat (die Dienlichkeit ihrer Implementierung für die eigene Vorteilsmaximierung gemäß der je eigenen aktuellen Präferenzeneinschätzung) und in ihrer Anwendung einen spezifischen Normenkanon als Ergebnis liefert, der im Gegensatz zu mit ihm konkurrierenden, anders begründeten Normenkanons steht.

Im Gesamtkonzept Homanns scheint mir dabei zudem dieses zweite, Buchanans Entwurf folgende Anliegen nicht nur sachlich nicht mit dem ersten verbunden und in ihm begründet zu sein. Das sachliche Verhältnis zu 1.) erscheint vielmehr umgekehrt sogar eher spannungsreich – wäre doch so weniger (mit Homann) von einer „Implementierung“ anderweitiger *ethischer* Normen über eine Rahmenordnung zu reden, um normative Forderungen mit dem lebensweltlich notwendigen *Vorteilskalkül kompatibel* zu machen – ein m.E. wie eingangs gesagt sehr notwendiges und nobles Unternehmen – sondern doch eher von einer „strategischen“ Zweistufigkeit des *ökonomischen Vorteilskalküls selbst*.

Einer von der „Exekution“ des Vorteils-Maximierungskalküls verschiedenen *ethischen* Abwägung wird in der Konzeption Homanns so gerade nicht ihr „systematischer Ort“ in der Gestaltung der Rahmenordnung zugewiesen, sondern sie wird durch die entsprechende Option auf dieser Ebene grundsätzlich verworfen und ersetzt.

Dabei kann m.E. durchaus mit Homanns etwas pointierten Variation Kants festgehalten werden: „Ethik ohne Ökonomik ist leer, Ökonomik ohne Ethik ist blind“¹⁹⁹ – wobei Homanns Programm durch die

¹⁹⁹ Homann, K., *Ökonomik*, 106.

Homann will sein Diktum allerdings sicher nicht so verstanden wissen, dass die Ökonomik tatsächlich um den Preis ihrer eigenen Blindheit auf die Ethik verwiesen sei,

Auflösung der Ethik in „Ökonomik“, dem Buchanan'schen Ansatz folgend, sich eben der letzteren Gefahr normativer Blindheit massiv aussetzt. Eine Blindheit, die sich dabei auch auf die in der eigenen Position enthaltenen normativen Vorgaben und das Erfordernis ihrer argumentativen Begründung mit erstreckt.

Festzuhalten scheinen an Homanns Programm dagegen v.a. zwei Punkte.

Zunächst v.a. das von ihm betonte Ausgangsproblem und sein engagiertes Eintreten gegen eine ethische Überforderung des Einzelnen. Dabei ließen sich (mit einer in der neueren Soziologie vertrauten Einteilung und Benennung) über Homann hinaus – angeregt auch durch Luther²⁰⁰ – sinnvollerweise drei Ebenen unterscheiden: zunächst die

sondern als Illustration für seinen Vorschlag, dass das „Traditionsgut der Ethik“ der (sachlich eigenständigen und hinreichenden) Ökonomik allenfalls bei der Abkürzung ihrer Suchbemühungen dienlich sein, die „moralische Semantik als Abkürzung langer Überlegungen benutzt werden“ (Homann, K., Ökonomik, 102) könne. „*Ethik wird so zur Heuristik der Ökonomik: Das ist die These*“ (Homann, K., Ökonomik, 103), kann Homann zusammenfassen. Eine auch philosophisch oder theologisch argumentierende Ethik erscheint ihm dagegen überholt und im Blick auf Begründungen ethischer Orientierung unangemessen.

²⁰⁰ Luther macht selbst nicht diese dreigliedrige (in der neueren Soziologie verbreitete) Unterscheidung, wohl aber zwei zweigliedrige Unterscheidungen, die sich in drei Ebenen überführen ließe:

Er unterscheidet einerseits zwischen den Maßstäben für die Nachfolge seitens des einzelnen Christen und den Anforderungen an eine weltliche, rechtliche Ordnung, andererseits zwischen dem Verhalten des Einzelnen als „Christperson“ und angesichts der staatlichen Ordnung als ihr dienender Amtsträger, als Amtsperson, was ihm Troeltschs berühmten und von ihm her weitergetragenen Vorwurf einer „doppelten Moral“ eingetragen hat (Vgl. Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Gruppen und Kirchen*, Bd. 2, Tübingen, 1994 (Tübingen 1912), 501ff.). Luthers seelsorgliches Hauptaugenmerk gilt dabei dem Menschen als einzelner Christen und als Amtsträger, der zugleich Christ sein will und in einer Institution Verantwortung trägt. Dem vorgeordnet ergibt sich die Frage der Legitimität der Institution und der Forderungen an ihre legitimen Ausgestaltung, die Luther im Rahmen der ersten Unterscheidung behandelt. Aus den beiden Unterscheidungen lässt sich also ein dreigliedriges Schema entwerfen, das die individuelle Handlungsebene des Einzelnen, die Ebene der ethischen Anforderungen an die Gestaltung der Rahmenordnung und dazwischen die ethische Handlungsorientierung eines einzelnen Amts-, Funktions- oder Verantwortungsträgers, der unter den Bedingungen einer Rahmenordnung nicht allein im eigenen Namen handelt, also der Ort einer „Management-Ethik“. Von dieser mittleren Ebene ließe sich u.U. noch eine weitere, die untergeordnete Institutionen und Organisationen innerhalb einer Rahmenordnung als Agenten betrachtet, unterscheiden, also beispielsweise einer Unternehmensethik differenziert von einer „Unternehmer- oder Managementethik“.

Ebene einer Ethik der Rahmenordnung als dem – mit Homann – primären Ort der Implementierung ethischer Normen und eine – anders als bei Homann innerhalb einer solchen Rahmenordnung weiter in ihrer *ethischen* (und nicht allein mechanisch-ökonomischen) Orientierung festgehaltene – individuelle Handlungsebene. Zwischen diesen kann eine dritte, mittlere Ebene unterschieden werden: die der Handlungsorientierung eines Funktions- oder Verantwortungsträgers, die von der jeweiligen Funktion entscheidend mitbestimmt ist.

Mikro-Ebene	„Spielzüge“, Individualethik, Konsumentenethik, usw. („Christperson“)
Meso-Ebene	Amts-, Funktionsträger-, Management-Ethik („Amtsperson“)
Makro-Ebene	„Spielregeln“, Rahmenordnung, Institutionen („Ordnung“)

Hinsichtlich eines eigeninteressierten Vorteilskalküls kann dies nun allenfalls auf der 2., der Meso-Ebene *insofern* normativ verstanden werden, als bei bestimmten Institutionen – z.B. Unternehmen – ein am „Interesse“ (oder der Stabilität) orientiertes „Vorteilskalkül“ der mit einer gewissenhaften Amtsausübung verbundene Auftrag – unter (weitgehend) von der Rahmenordnung vorgegebenen Randbedingungen – sein kann. In sofern kann dann in einer (in soweit normativen) betriebswirtschaftlichen Entscheidungslehre eine langfristige Maximierung des Unternehmensgewinnes normative Orientierung sein. Ein „guter Steuerberater“ oder Anwalt hat beispielsweise – in Ausübung dieses „Amtes“ – die Verpflichtung, den Vorteil seines Mandanten zu suchen. Diese Verpflichtung erstreckt sich allerdings auch hier gerade

nicht auf seinen *eigenen* Vorteil, sondern vielmehr den seines Mandanten, auf dessen Vorteil er aber eben auch nicht zugunsten etwa der Finanzverwaltung, der Aufgaben der öffentlichen Hand oder der Gegenpartei verzichten darf oder gar soll²⁰¹.

Auf der Mikro-Ebene dagegen stellt die „Ausführung“ eines Vorteilskalküls sicher weder eine ethisch verbindliche Norm, noch ohne weiteres eine Handlungsnotwendigkeit dar.

Mit Homann ist allerdings die Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass zum einen realistisch eine Tendenz zu einem Verhalten gemäß dieses Vorteilskalküls als wahrscheinlich anzunehmen ist²⁰² und bei der Gestaltung der *Rahmenordnung* damit als realistische Bezugsgröße gerechnet werden muss.

²⁰¹ Was davon unbeschadet für den Mandanten selbst u.U. gelten könnte. Aber auch da, wo beispielsweise ein Mandant in einem Rechtsstreit ethisch gefordert wäre, auf eigene Rechtspositionen zugunsten einer gütlichen Einigung zu verzichten, obwohl die Durchsetzung der eigenen Position erfolgreich und vorteilhaft wäre, kann es die Aufgabe eines ihn vertretenden Anwaltes zwar möglicherweise sein, ihn darauf hinzuweisen, nicht aber, seinerseits diesen Verzicht zu üben oder seinen Mandanten irreführend dahin zu beraten. Andererseits ist aber, wie das Beispiel illustriert, auch hier nicht die Orientierung am eigenen Vorteil leitend, der ja durchaus dem des Mandanten entgegenlaufen könnte. Diese Orientierung an den Interessen desjenigen, der einem durch das ausgeübte „Amt“ anvertraut ist, schlägt aber nicht durch auf eine „Verpflichtung“ zur Wahrung des eigenen größtmöglichen Vorteils. Wenn etwa ein Steuerberater in Ausübung dieses Dienstes die Pflicht hat, seinen Mandanten auf jede Einsparungsmöglichkeit hinzuweisen und in dessen Auftrag bestmöglich zu nutzen, bedeutet das weder, dass er's selbst in eigener Sache auch zur Nutzung jedes sich bietenden Vorteils verpflichtet wäre, noch, wie nicht selten zu hören ist, der jeweilige Mandant nun gewissermaßen aufgefordert wäre, nun jede Vergünstigungsmöglichkeit deshalb, weil sie sich ihm bietet, nun auch unbedingt nutzen zu müssen, ohne dafür seinerseits verantwortlich zu sein.

²⁰² Hierher gehört das Argument, gerade eine christliche Anthropologie dürfe kein idealisiertes, sondern müsse ein realistisches Menschenbild vertreten, das den Menschen als „in sich selbst zurückgekrümmten“, gefallen Menschen erkennt. Dem ist gegen mancherlei sozialromantische Verklärung durchaus Recht zu geben. Eine umgekehrt verklärende Idealisierung eines strickt eigennützigsten homo oeconomicus, der seitens eines christlichen Verständnisses nun ganz ungebrochen für seine Tüchtigkeit zu loben und durch seinen Beitrag zur wünschenswerten ökonomischen Effizienz als „gerechtfertigt“ anzusehen ist, der so dem guten Willen des Schöpfers entspricht, wäre jedoch gleichermaßen zu vermeiden.

Dass aus illusionären, „enthusiastisch“ die gesellschaftlich herstellbare Besserung der Welt betreibenden „Überspielungen“ der grundlegenden „Gefallenheit“ des Menschen, dem Versuch, „den Menschen zum Engel zu zwingen“ (B. Pascal) schlimmstes Leid hervorgegangen ist, widerspricht auch dieser zweiten Vorsicht auch gegenüber liberalistischen Heilserwartungen keineswegs.

Weiterhin stellt es negativ soweit zumindest ein wesentliches Rahmendatum der Handlungen der Handlungssubjekte und eine Begrenzung ihrerseits vertretbarer ethischer Zumutungen dar, als zumindest eine regelmäßige und systematische Benachteiligung schwer tragbar ist²⁰³. Das gilt umso mehr, je weniger eine durchsetzungsfähige Rahmenordnung dem Rechnung trägt²⁰⁴ und je verbreiteter eine Handlungsorientierung am Vorteils kalkül ist.

In jedem Fall jedoch begegnet diese tatsächlich anzutreffende Ausrichtung der Handlung am Vorteils kalkül auf dieser Mikroebene als *zu bedenkendes Problem* der Ethik, als Aufgabe, und nicht etwa als ihre Grundlage – so richtig Homanns Hinweis darauf ist, dass die Lösung dieser Aufgabe nicht schon mit der Verdammung einer solchen Handlungsorientierung geleistet ist.

Vielmehr *begründet dieses Problem* die von Homann zu Recht im Zusammenhang der Wirtschaftsethik eingeforderte und betonte Implementierungsaufgabe durch eine Rahmenordnung, die darauf zielt, (1.) dem einzelnen gerade einen Handlungsspielraum jenseits der Exekution von Vorteils kalkülen zu eröffnen, ein ethisch orientiertes Handeln ohne die Konsequenz systematischer existenzbedrohender Übervorteilung zu ermöglichen und die dabei (2.) dennoch soweit vorteilsmaximierender Handlungsorientierung auf der Mikro- und Meso-Ebene Rechnung trägt, dass sie innerhalb dieser Rahmenordnung den ethisch begründeten Zielen nicht im Wege steht, sondern dienstbar gemacht werden kann.

Auf dieser dritten Ebene, der „Makroebene“ der Rahmenordnung, die Homann angesichts der skizzierten Problemlage als „systematischen Ort

²⁰³ *Möglicherweise* kann sich aus einer solchen Zumutung eine Abmilderung der Anforderungen oder doch der vorwerfbaren Schuld angesichts der Schwere der Lasten ergeben, *sicher aber* setzt sie selbst die ethische Forderung nach einer Veränderung eben dieser Bedingungen aus sich heraus und verbietet, es bei der Überforderung der alleingelassenen je Einzelnen zu belassen.

²⁰⁴ Mit genau dieser Beobachtung begründet ja schon Luther die Notwendigkeit einer weltlichen Ordnung (Vgl. z.B. WA 11, 251f.).

der Moral“ identifiziert²⁰⁵, ist nun aber Homanns Forderung einer Implementierung normativer, ethisch zu legitimierender Ansprüche auch einzulösen. Homanns an dieser Stelle *erneuter* Rekurs auf das Vorteilskalkül *verkehrt* nun sein Programm, indem an der Stelle der mittels seines ökonomisch belehrten zweistufigen Modells zu implementierenden ethischen Normen erneut das ökonomische Vorteilskalkül „implementiert“ werden soll.

Dagegen ist mit Homann sowohl im Interesse der tatsächlichen Durchsetzung ethisch geforderter und als solche zu verantwortender Normen, Ziele und Ergebnisse als auch selbst als ethisch geforderte Gestaltungsaufgabe menschlicher Handlungsbedingungen die Aufgabe festzuhalten, auf der Ebene der Rahmenordnung ein Handlungsarrangement zu schaffen, dass für das einzelne Handlungssubjekt zumindest „Kleinkostensituationen“ schafft, in denen der u.U. abverlangte Vorteilsverzicht tragbar und zumutbar bleibt.

Ein weiterer interessanter und wichtiger Punkt Homanns, der festzuhalten scheint, ist der Hinweis auf die Tendenz zur Verschärfung des Problems durch Anonymisierung und Forcierung des Wettbewerbs. Während Wettbewerb einerseits die Möglichkeit des Machtmissbrauchs begrenzt, übt die Intensivierung des Wettbewerbs andererseits auch einen Druck in Richtung einer strikteren Orientierung an der Vorteilsmaximierung aus. Der Verzicht auf die eigene Vorteilsmaximierung aus Rücksicht auf ethische Restriktionen, der zunächst nur eine in Kauf zu nehmende Schlechterstellung bedeutet, kann bei intensiver werdendem Wettbewerb existenzgefährdend werden, so dass der Handlungsspielraum in Abweichung vom vorteilsmaximierenden Kalkül zunehmend enger wird.

Ethische Rücksichten, die mit Gewinneinbußen verbunden sind, werden dann, wenn sie unter den Bedingungen verschärften Wettbewerbs (z.B.

²⁰⁵ Vgl. Homann, K., Blome-Drees, F., Wirtschafts- und Unternehmensethik, 20ff.

um wenige Arbeitsplätze oder Aufträge) in die Handlungsentscheidung einbezogen werden, vom relativen Verzicht zum *ausschließenden* Wettbewerbsnachteil.²⁰⁶ „Kleinkostensituationen“, in denen mit einer relativ größeren Bereitschaft gerechnet werden kann, mit Rücksicht auf die Bindung an ethische Normen sich abweichend vom reinen individuellen Vorteils kalkül zu verhalten und für die Rücksicht auf ethische Restriktionen Vorteilseinbußen hinzunehmen²⁰⁷, werden

²⁰⁶ Diesen Zusammenhang kann man sich besonders anschaulich am Beispiel des Dopings im Sport vor Augen führen. Einer beispielsweise im 100m-Lauf durch Doping erreichbare Leistungssteigerung kommt hinsichtlich der durch sie zu erzielenden Verkürzung der benötigten Zeit an sich kaum ein nennenswertes Gewicht zu, so dass ein Sportler aus Bedenken gegen eine Gesundheitsschädigende Wirkung, die vielleicht in Konflikt seinen Vorstellungen von Zielen und Idealen des Sports stehen, leicht darauf würde verzichten können. In der Situation eines alle Möglichkeiten ausschöpfenden scharfen Wettbewerbs um hundertstel Sekunden kann dieser geringe Effekt jedoch über Sieg oder Niederlage entscheiden und baut, wenn der Griff zu entsprechenden Dopingmitteln allgemein verbreitet wäre, so einen massiven Druck auf. Es würde so ohne eine die Verwendung solcher Mittel verbietenden und scharf kontrollierenden Regelung kaum möglich sein, im Leistungssport bestehen zu können, ohne sich zugleich der verbreiteten Dopingmethoden zu bedienen und in einen Wettbewerb um die wirksamsten Dopingmöglichkeiten einzutreten. Ein Dopingverbot implementiert dabei jedoch nicht unbedingt die übereinstimmenden subjektiven Interessen aller Teilnehmer, denn es können ja durchaus andere keine Bedenken gegen Dopingmethoden haben, wenn die ihnen eine Erfolgsmöglichkeit eröffnen, die die sie sonst nicht erreichen könnten und könnten ihre Dopingbereitschaft als legitimen Wettbewerbsvorteil verstehen wie etwa die Bereitschaft zu längerem Training, tragen höherer Kosten für teurere Ausrüstung oder Training bei einem besseren Trainer oder andere Opfer. Ein Dopingverbot ist also nicht einfach Niederschlag des Interesses aller, sondern implementiert anderweitig begründete und eingeführte normative Überzeugungen. Was in diesem Beispiel besonders anschaulich wird, findet sich in der zugrundeliegenden Struktur vielfältig im ökonomischen Wettbewerb wieder, etwa hinsichtlich von Korruptionszahlungen zur Auftragsbeschaffung, Nichteinhaltung von Arbeitssicherheitsstandards, Beschäftigung von Schwarzarbeitern, der Frage nach z.B. der Hinnahme von Kinderarbeit bei Zulieferfirmen oder dem Dopingbeispiel ganz ähnliche Phänomene wie die missbräuchliche Verwendung leistungssteigernder Medikamente oder etwa von Kokain zur Bewältigung von Zeiten besonderer Anforderungen.

²⁰⁷ Die Plausibilität dieser Argumentation wird durch zweierlei Beobachtungen unterstützt: So ist in schweren Notsituationen (etwa Kriegszeiten) häufig ein angesichts der eigenen Existenzbedrohung härterer, schärferer, kulturell sonst übliche Rücksichtnahmen suspendierender Überlebenswettbewerb und eine Erosion kultureller „Tabus“ zu beobachten.

Weiterhin wird die Überschreitung ethischer Restriktionen, die kulturell tief verwurzelt sind, gelegentlich mit der unumgänglichen Notwendigkeit in einer härter gewordenen, existenzbedrohenden Kampf- oder Wettbewerbssituation begründet – so wird etwa gegenwärtig im Zusammenhang der Überschreitung bisher gewahrter Grenzen in der Biotechnologie (Embryonen/Stammzelldiskussion) zur Unterstützung der Forderung nach einer Überschreitung solcher Grenzen, eine dazu zwingende Notwendigkeit im schärfer gewordenen internationalen Standortwettbewerb angeführt. Als Illustration hierfür mag eine neuerliche Diskussion in Deutschland dienen. In ihr hat sich in diesem

aufgelöst und tendenziell in Gewinner/Verlierer- Konstellationen verwandelt. Die so „vergrößerten“ Kosten verringern die Bereitschaft der Berücksichtigung ethischer Normen in der Entscheidung auf der Handlungsebene und verstärken so die Notwendigkeit einer bei den Handlungsbedingungen ansetzenden Implementierung ethischer Normen über an ihnen zu orientierende Rahmenordnungen.

Dieses Argument unterstützt also Homanns Ausgangsanliegen, sein Eintreten für das Einsetzen beim Implementierungsproblem ethischer Normen als eigenständiger und unverzichtbar zu lösender Aufgabe, die zur Verortung ethischer Forderungen bei den Anforderungen an die Gestaltung der „Spielregeln“ und der Rahmenordnung und nicht auf der Handlungsebene der Einzelnen, den „Spielzügen“ führt. Es verstärkt damit eine gegenüber der Hobbistisch-Buchanan'schen Traditionslinie gegenläufige Tendenz Homanns, gegen eine „Privatisierung“ der Moral und ethischer Überzeugungen, denn auf dieser privaten, individuellen Handlungsebene der einzelnen Handlungssubjekte bleibt für die Umsetzung ethischer Anforderungen und Motivationen kaum Raum. Das bei Buchanan begegnende Interesse, moralische Überzeugungen und normative ethische Anforderungen dagegen genau dem *privaten* Bereich je individueller Präferenzen zuzuordnen und gerade die

Sinne etwa Bundeswirtschaftsminister Wolfgang Clement für eine ökonomische Notwendigkeit zur Zulassung einer rechtlich nicht begrenzten Stammzellforschung auch hinsichtlich der Gewinnung menschlicher Embryonen zum Zweck ihrer Verwendung in verbrauchender medizinischer Forschung ausgesprochen. (Vgl. Bericht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 10.9.04: Clement für unbegrenzte Stammzellforschung, FAZ, 10.9.04, S. 1. Clement wird mit Blick auf die Frage internationalen wirtschaftlichen Wettbewerbs im Rahmen der Haushaltdebatte dort u.a. zitiert „Es geht aber auch (...) darum, dass wir die Stammzellforschung in Deutschland unbegrenzt zulassen *müssen*“ (Hervorhebung von H. Jung).) Clements Forderung wurde in der Folge seitens seiner Kabinettskollegin Bulmahn (wie Clement SPD) widersprochen – ebenso sprachen sich der Ethikrat inhaltlich gegen eine von Clement (gewissermaßen als wirtschaftspolitischem Sachzwang) geforderte rechtliche Freigabe aus (vgl. O.V., Ethikrat für Moratorium therapeutischen Klonens, FAZ vom 14.9.04, S. 1). Von einem unwürdigen Rennen spricht Christian Schwägerl, der in einem Leitartikel kritisch konstatiert, es habe ein „Wettbewerb um die niedrigsten ethischen Standards“ eingesetzt, sich jedoch für eine auch wirtschaftlich aussichtsreiche forschungspolitische Schwerpunktsetzung auf jene Forschungsrichtungen ausspricht, die ohne einen Rückgriff auf den Verbrauch von Embryonen auskommen, und so zu vermeiden, „die

Rahmenordnung von Recht und Staat – vermeintlich frei von jeder normativen, „wertenden Entscheidung“ – allein auf die ökonomische „Eigenlogik“ strikt eigennutzgeleiteter Vorteilskalküle zu gründen, nur diese als legitime Begründung zuzulassen und davon abweichende moralische Überzeugungen und Handlungsmotivationen den individuellen „Spielzügen“ zuzuweisen, steht in deutlicher argumentativer Spannung zu diesem gegenläufigem Anliegen²⁰⁸ Homanns.

früheste Erscheinungsform des Menschen zu industrialisieren“ (vgl. Schwägerl, Chr., Das globale Stammzellprojekt, FAZ vom 21.12.04, S.1).

²⁰⁸ Beide zu kombinieren läuft schließlich Gefahr, auf ethischen Überzeugungen beruhende Normen vollends aus der Wirklichkeit hinaus zu komplementieren.

C. Robert Nozick: Der Staat als Konvention zur Sicherung eines „natürlichen Rechts“ im Anschluss an Locke

1. Einführung

*„Individuals have rights, and there are things no person or group may do on them (without violating their rights)“.*²⁰⁹ So geradezu bekenntnishaft lässt Robert Nozick seine Untersuchung über „Anarchie, Staat und Utopia“ beginnen. Inhaltlich setzt er damit - in schroffem Gegensatz zu Buchanan - mit der Behauptung vorfindlicher, gültiger Individual- und Menschenrechte ein, die seinem Untersuchungsgegenstand, dem Staat, vorausgehen.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint Nozick im Vergleich zu Buchanan, der das Recht selbst einer ökonomischen Analyse unterzieht und auf eigeninteressierte ökonomische Kalküle zurückführen will, als der weniger radikale, ja geradezu als emphatischer Verteidiger unbedingter Menschenrechte als Begrenzung ökonomischer (und politischer) Eigenlogik²¹⁰.

Dieser moderatere *Ansatz* Nozicks, der den Anschluss an die klassische Menschenrechtstradition²¹¹ sucht und normative Ansprüche gelten lässt, an denen sich der Staat und die ökonomischen „Eigengesetzlichkeiten“

²⁰⁹ Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, ix.

²¹⁰ Buchanan hatte ja im Gegensatz dazu gerade versucht, öffentliche Legitimitätsansprüche auf die „Eigengesetzlichkeiten“ der ökonomischen Rationalität zu gründen, unabhängig von einer dem gegenüber nicht diskussionsfähigen, privaten Moralität. Darin verfolgt er ein Programm, das häufig mit einer „lutherischen Zweireiche-Lehre“ verbunden wird, hier aber in einer Denktradition der Verfechtung einer eigengesetzlichen Autonomie des Politisch-Ökonomischen erscheint, die ausdrücklich an Hobbes anschließt. Unter dem Stichwort einer „Eigengesetzlichkeit“ des Politischen ist auch versucht worden, einen ausdrücklichen Zusammenhang zwischen beiden Sichtweisen herzustellen. So hat etwa der (angesichts seiner Positionen in den 1930er Jahren nicht unumstrittene) Staatsrechtler und Politiktheoretiker Carl Schmitt in solcher Sicht Hobbes Staatstheorie als „Vollendung der Reformation“ verstehen können (vgl. Schmitt, C., *Die vollendete Reformation*; in: *Der Staat* 4 (1964), 127.). Das kann hier bereits auf die später vertretene Position verweisen, dass die reformatorische Konzeption Luthers durchaus in deutlichem Kontrast zu dieser vermeintlichen „Vollendung“ fruchtbar zu verstehen ist.

²¹¹ Nozick beruft sich v.a. immer wieder auf Locke, gelegentlich auch auf Kant. Vgl. Nozick, R., *Anarchy*, 9-12, 17f., 171, 174ff. und öfter; Nozick, R., *Anarchy*, 32, 228.

messen und durch die sie sich begrenzen lassen müssen, wird in der Rezeption freilich verdeckt durch die provozierend radikalen Schlussfolgerungen und politischen Forderungen, mitten in der hochkontroversen gesellschaftspolitischen Grundsatzdebatte der späten 70er und der frühen 80er Jahre v.a. in den USA und Großbritannien, die sich in der gegenwärtigen Reformdebatte fortsetzt. So war „anders als die vergleichsweise moderate, philosophisch-wissenschaftlich distinguierte Rawls-Kritik (...) die Aufnahme des Nozick-Buches mit leidenschaftlichen Angriffen und klobigen Lobpreisungen durchsetzt“²¹²: „Die intellektuelle Machart ist von einer Art formalem Schick, die einem Hochschulabsolventen gut zu Gesicht stehen würde, mir aber ganz unanständig für jemanden zu sein scheint, der sich, von den luftigen Höhen eines Lehrstuhls, daran macht, zehn Prozent oder so seiner Mitbürger – falls er dieses Wort überhaupt kennt – durch Abschaffung aller staatlichen Sozialausgaben dem Hunger oder der Erniedrigung preiszugeben und die Kranken, die Alten, die Behinderten, die Arbeitslosen und die Mütter mit kleinen Kindern der sanften Gnade privater Mildtätigkeit zu überlassen, die nach Lust und Laune der Schenker ausgeübt wird und zu den Bedingungen, die diese festsetzen.“²¹³ So zitiert der Politikwissenschaftler und Philosoph Wolfgang Kersting eine Rezension in der politikwissenschaftlichen Zeitschrift *Political Theory* und fügt seinerseits (1993) an: „Die Wallstreet hingegen applaudierte vernehmlich, und die Libertären, die allein den Markt als Verteilungsinstrument akzeptieren und ihn von allen staatlichen Auflagen befreit wissen möchten, feierten Nozick als ihren intellektuellen Helden.“²¹⁴ Und auch der Altliberale F.A. von Hayek meint in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Nozicks „Anarchy, State, and Utopia“ im Vergleich zu Rawls, Buchanan und M. Oakeshott –

²¹² Kersting, W., Rawls, 166.

²¹³ Barry, B., Review of *Anarchy, State, and Utopia*, in: *Political Theory* 3/1975, 331f, zitiert in Übersetzung nach Kersting, W., Rawls, 166, 248.

²¹⁴ Kersting, Rawls, 166.

durchaus positiv – „Robert Nozick hat uns jedenfalls ein Buch gegeben, das aufregender ist, als eines der anderen.“²¹⁵

Die heftige und emotional engagierte Kritik entzündet sich daran, dass R. Nozick das Argument unbedingter Menschenrechte gerade *gegen* jede staatliche Sozialpolitik wendet, die sich doch traditionell auf dieses ethische Argument stützt. Die Forderung nach Begrenzung und Reduzierung sozialstaatlicher Aktivität trägt Nozick nicht als harten aber notwendigen Realismus gegen „schwärmerisch-utopische“, ethisch motivierte, aber unrealistische Wünsche vor, sondern als *moralisch überlegen* und geboten; die „Überbietung“ des „Minimalstaates“ kritisiert er als ethisch unvertretbar, als Verletzung individueller Grundrechte. Denn gerade in diesen vorgängigen Rechten des Einzelnen liegt für Nozick sein erstes Problem, die Begründungsbedürftigkeit jedes Staates überhaupt (gegenüber einem für den Gang der Argumentation geschickt eingeführten radikal-anarchistischen Argumentationsgegner) – darin, dass schon seine Existenz, erst recht seine Ausgestaltung möglicherweise die ihm vorrangigen Rechte von Individuen verletzen könnte.

Die Frage nach Aufgabenbestimmung, Begründung und Legitimation des Staates – und damit nach den Kriterien für die Beurteilung seiner konkreten Gestaltung – stellt sich ihm also – anders als Buchanan – nicht angesichts eines vorstaatlichen „Naturzustandes“ *rechtloser* Anarchie, die die Begründung der Notwendigkeit der „Novität“ eines Staates und durch ihn geltend gemachter rechtlicher Ansprüche erforderlich macht („warum *muss* es überhaupt so etwas geben wie den Staat und wozu ist der demnach da?“ – „wieviel Staat *brauchen* wir?“). Vielmehr steht gerade angesichts der *Rechte* der Einzelnen, deren Geltung bereits beansprucht wird, die *Legitimität* des Staates überhaupt erst in Frage, könnten doch so die Individuen geltend machen, der Staat greife in ihre,

²¹⁵ Vorwort zu Nozick, R., *Anarchie*, 9f.

bereits bestehenden Rechte ein („in wie fern *darf* es den Staat geben und welche Aufgaben *darf* er legitimerweise wahrnehmen“²¹⁶).

Nozick führt seine Untersuchung, die im Kontext der tatsächlichen politischen Diskussion ihre Spitze in der Kritik eines über den Minimalstaat hinausgehenden Sozialstaat hat, in drei Schritten.

Zunächst setzt er sich mit der entgegengesetzten Front, der radikal anarchistischen Kritik an jeglichem Staat, auseinander und versucht, die Legitimität des Minimalstaats ausgehend von vorstaatlichen Individualrechten in einem anarchischen „state of nature“ nachzuweisen.

In einem zweiten Schritt soll dann geprüft werden, inwieweit eine Ausdehnung staatlicher Aktivität über diesen Minimalstaat hinaus legitim sein könnte.

In einem dritten Schritt schließlich bietet Nozick eine „utopische Fassung“ seines Staatsmodells, in dem er die scheinbar nüchterne, visions- und glanzlose²¹⁷ Option für einen dünnen, zurückgenommenen Minimalstaat präsentiert als „the one that best realizes the aspirations of untold dreamers and visionaries.“²¹⁸ Hier beansprucht er für seine Minimalstaatskonzeption die Rolle des legitimen Erben der utopischen Tradition²¹⁹ und schließt ähnlich emphatisch, wie er begonnen hat: „Is not the minimal state, the framework of utopia, an inspiring vision?“²²⁰ „How *dare* (Hervorhebung im Original) any state or group of individuals do more. Or less.“²²¹

Dieses Programm Nozicks, von den vorkonventionellen Rechten des individuellen Menschen zur Begründung der Legitimität des

²¹⁶ „So strong and far-reaching are these rights that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do. How much room do individual rights leave for the state?“ (Nozick, *Anarchy*, ix.)

²¹⁷ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 271.

²¹⁸ Nozick, R., *Anarchy*, 333.

²¹⁹ „It preserves what we all can keep from the utopian tradition...“ (Nozick, R., *Anarchy*, 333).

²²⁰ Nozick, R., *Anarchy*, 333.

²²¹ Nozick, R., *Anarchy*, 334.

Minimalstaates, weiter zur Begründung der Illegitimität jeden weitergehenden Staatshandelns und dem abschließenden Neueinsatz einer unabhängigen²²², utopischen Fassung des Minimalstaatskonzepts, soll nun kurz nachgezeichnet werden.

2. Der „ursprüngliche“ Naturzustand bei Nozick – „individuals have rights“

„Die Grundfrage (...), die den Fragen, wie der Staat organisiert sein sollte, vorausgeht, ist die Frage, ob es überhaupt einen Staat geben soll. Warum keine Anarchie?“²²³ Diese Grundfrage zu klären, ist die Funktion des Rückgriffs auf einen fiktiven, wie bei Buchanan nicht historisch verstandenen „Naturzustand“²²⁴. Dabei orientiert sich der Ausgangspunkt dieser erklärenden Darstellung anhand einer fiktiven Geschichte am gedachten Gegenüber der Argumentation²²⁵, einer anarchistischen Position, die sehr grundsätzlich staatlicher Ordnungsmacht die Berechtigung bestreitet – es soll ja eine Begründung des Staates geleistet werden, die geeignet ist, seine *Kritiker*²²⁶ zu überzeugen.

Schon aus dieser von Nozick vorgestellten Argumentationslage ergibt sich, dass eine der Hobbes'schen Tradition folgende, sehr pessimistische Darstellung eines staatsfreien „Naturzustandes“, gegenüber dem dann nahezu jede Staatsverfassung als vorzugswürdig erscheinen müsste,

²²² Nozick, R., *Anarchie*, 302.

²²³ Nozick, R., *Anarchie*, 19.

²²⁴ Nozick, R., *Anarchie*, 22: „Für unsere Erklärungsabsicht genügt eine Theorie eines Naturzustandes, (...) – *auch wenn kein wirklicher Staat jemals auf diese Weise entstanden ist.*“ (Hervorhebungen im Original).

²²⁵ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 20.

²²⁶ Gedacht ist hierbei, wie sich am Verlauf der Argumentation zeigt, v.a. an die Kritik an der *Legitimität* des Staates (also der Notwendigkeit, einen sich durch freiwillige Entscheidungen der Individuen entstanden erklärbaren Staat im Rahmen seiner legitimen Grenzen als *zulässig* zu akzeptieren), auch wenn Nozick die Differenz gegenüber einer Diskussion der *Notwendigkeit* des Staates nicht immer klar durchhält (vgl. z.B. Nozick, R., *Anarchie*, 19).

kaum überzeugend sein kann. Vielmehr müsste dann einem aus dem Argument der Vorsicht heraus pessimistischen Szenario der Anarchie ein gleichermaßen den „worst case“ bedenkendes Szenario des Staates gegenübergestellt werden und, so ist Nozick überzeugt, „(b)ei einem solchen Vergleich würde der schlimmste Naturzustand ohne Zweifel besser abschneiden“²²⁷. Soll also ein „Staats skeptiker“ überzeugt werden, muss von einem möglichst positiven, attraktiven Szenario vorstaatlicher Anarchie ausgegangen werden, in der nicht der Mensch des Menschen Wolf ist, sondern die Individuen in der Regel die Rechte der anderen respektieren und im allgemeinen an einem konstruktiven Miteinander interessiert sind. Ausgehend von einem solchen „beste(n) anarchische(n) Zustand, auf den man vernünftigerweise hoffen kann“²²⁸, lässt sich dann überzeugend für den Staat argumentieren. Falls sich nämlich zeigen ließe, „daß der Staat besser wäre als selbst dieser günstige anarchische Zustand – der beste, den man sich realistischerweise erhoffen kann –, oder daß er in lauter moralisch zulässigen Schritten entstehen würde, oder daß sein Entstehen eine Verbesserung bedeuten würde“²²⁹, wäre die Rechtfertigung des Staates auch in den Augen des Skeptikers geleistet. Diese von Nozick eingeführte erste Argumentationsfront bestimmt also den Ausgangspunkt, die Darstellung des „Naturzustandes“ als ein durchaus friedfertiges Zusammenleben von Individuen, die die als natürlich anerkannten Rechte der anderen im Allgemeinen respektieren. Diese argumentationstaktisch eingeführte allgemeine Anerkennung natürlicher Individualrechte kann deren Begründung allerdings kaum leisten, sondern allenfalls das weitgehende Fehlen einer expliziten Begründung dieser so strategischen natürlichen Rechte bei Nozick überspielen. Der eigentliche Zielpunkt der Argumentation Nozicks liegt ja immerhin - nach dem Umweg einer Rechtfertigung *irgendeines* Staates gegenüber einer *grundsätzlich anarchistischen* Position - gerade in

²²⁷ Nozick, R., Anarchie, 20.

²²⁸ Nozick, R., Anarchie, 20.

²²⁹ Nozick, R., Anarchie, 21.

entgegengesetzter Abgrenzung in der *Bestimmung der Grenzen* des legitimen Staates²³⁰ und an *dieser „Argumentationsfront“* entfalten die hier von Nozick eingeführten Individualrechte ihr ganzes Gewicht. An Stelle einer expliziten Begründung liefert Nozick jedoch lediglich eine Diskussion der Problematik einer solchen Begründung²³¹ - und den Hinweis auf Locke und dessen „ehrwürdige Tradition“²³².

3. Die „Umrisse“ des Nozick'schen „Naturrechts“

So wie für Buchanan seine „natural distribution“ als spontan sich einstellender Gleichgewichtszustand den strategischen Ausgangs- und Referenzpunkt seiner Argumentation bildet und jedes legitime Ergebnis vorherbestimmt, so bildet den bestimmenden Ausgangspunkt für das, was in Nozicks Modell als gerecht angesehen werden kann, der Umfang, das „Profil“ ursprünglicher, natürlicher Rechte im Referenzzustand „ohne Staat“, dem „Naturzustand“. Daran, ob etwas ohne Rechtsverletzung aus einem „staatsfreien“, anarchischen Zustand hervorgegangen (oder „hervorgehend“) gedacht werden kann, in dem diese Grundausrüstung mit natürlichen Rechten als unstrittig anerkannt (und überwiegend auch tatsächlich respektiert) angenommen worden ist, bemisst sich die Beurteilung als gerecht. Wie fasst nun also Nozick den Umfang dieser natürlichen, grundsätzlich unbestrittenen Rechte jedes Einzelnen?

Ausgangspunkt und „Herzstück“ der natürlichen Rechte ist für Nozick ein im Modell eines Eigentumsrechtes verstandenes Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen, ein „Dispositionsrecht“ über die „unmittelbaren Ressourcen“ der eigenen Arbeitskraft, Begabungen und

²³⁰ Vgl. v.a. Nozick, R., *Anarchie*, 141ff.

²³¹ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 38-60.

²³² Nozick, R., *Anarchie*, 24.

Fähigkeiten, Zeit, usw. Der Einzelne gehört sich selbst und keinem anderen²³³. Sein Recht ist ein gegen Übergriffe anderer gerichtetes Abwehrrecht. Nozick bezieht und beruft sich dabei in seiner Darstellung der natürlichen Rechte immer wieder ausdrücklich auf Locke, an den er sich in dieser Frage weitestgehend anschließt.²³⁴ Dieses zentrale Naturrecht als Recht auf die Anerkennung des Eigentums an der eigenen Person durch andere, dass gegen Schädigungen des Lebens, der Gesundheit, der Freiheit oder des Besitzes schützt, ruht bei Locke auf einer schöpfungstheologischen Begründung: „Alle Menschen nämlich sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, (...). Sie sind sein Eigentum, denn sie sind sein Werk, von ihm geschaffen“²³⁵. So „kann nicht angenommen werden, dass uns irgendeine Rangordnung unter uns dazu ermächtigt, einander zu zerstören, als wären wir einer zu des anderen Nutzen geschaffen“ und wir dürfen niemanden „seines Lebens oder dessen, was zur Erhaltung des Lebens dient: seiner Freiheit, seiner Gesundheit, seiner Glieder oder seiner Güter berauben oder sie beeinträchtigen“²³⁶.

Die Plausibilität einer solchen schöpfungstheologischen Begründung scheint auch bei Nozick als Hintergrund seiner Rawlskritik nachzuklingen, dem er vorhält, unsere natürlichen Gaben ungerechtfertigt als ein „öffentliches Gut“ zu behandeln²³⁷ und - zu Unrecht - ihre vorfindliche individuelle Verteilung nicht zu akzeptieren²³⁸.

Im Rahmen seiner - gegen Umverteilungsansprüche und „strukturelle Gerechtigkeitskriterien“ gerichteten - entitlement-theorie entfaltet Nozick dieses Grundrecht und rundet es durch ein Recht der

²³³ Vgl. Locke, J., Regierung, 35 (§ 44). Nozick, R., Anarchie, 25ff.

²³⁴ Z.B. Nozick, R., Anarchie, 23ff.

²³⁵ Locke, Regierung, 6f. (§ 6).

²³⁶ Ebda.

²³⁷ Und damit gar als bloßes Mittel zum Wohl anderer (vgl. Nozick, R., Anarchie, 210).

ursprünglichen Aneignung und ein Recht freiwilliger und vertraglicher Eigentumsübertragung ab²³⁹. Im Sinne einer Rechtsgleichheit aller Individuen (es geht um das natürliche Recht *jedes* Individuums, und von daher notwendig um gleiche Rechte) muss das Recht auf ursprüngliche Aneignung „herrenloser“ Güter und Ressourcen – ganz wie bei Locke²⁴⁰ – seine Grenze in der „reichlichen Verfügbarkeit“ gleichartiger herrenloser Güter für die entsprechende Aneignung durch andere haben. Das Übertragungsrecht schließt Vertragsfreiheit und ein Recht auf Vertragseinhaltung ein. Lassen sich Eigentums- und Verfügungsrechte auf eine legitime Kette von gerechtfertigter, ursprünglicher Aneignung, freiem Gebrauch der eigenen, persönlichen Ressourcen und freier, vertraglicher Übertragung zurückführen, sind sie gerecht. Betrug, Diebstahl, Erpressung usw. sind als Störungen dieser Kette Verletzungen natürlicher Individualrechte. Solche Rechtsverletzungen begründen ein Recht zur Korrektur, die Notwendigkeit einer Art „korrektiven Gerechtigkeit“. Daraus ergibt sich an späterer Stelle von Nozicks Argumentation, dass sich *jede Kritik* an bestehenden Eigentumsverhältnissen als ungerecht auf Störungen der legitimen Kette von Aneignungen, Übertragungen und Bearbeitungen berufen können muss²⁴¹.

Gemessen an der Darstellung einer hypothetischen Konstruktion des Staates aus vertraglichen Vereinbarungen in Buchanans Entwurf setzt Nozick also an Stelle einer „natürlichen Verteilung“ als Verhaltens- und Verteilungsgleichgewicht ohne ethische Restriktionen in etwa die Autarkiesituation der „isolierten Robinsons“ vor einem Aufeinandertreffen als normativen Referenzpunkt weiterer Vereinbarungen. Sie eignen sich natürliche Ressourcen aus ihrer Umwelt an und schaffen durch ihre eigene, persönliche Produktivität Werte, auf die sie von Beginn an schon in einer vorstaatlichen Referenzsituation

²³⁸ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 210f.

²³⁹ Nozick, R., *Anarchie*, 144ff.

²⁴⁰ Locke, *Regierung*, S. 25ff.

einen rechtmäßigen Anspruch haben. Über diese Rechte können sie verfügen, können sie u.a. in Tauschakten übertragen – Raub, Betrug, Erpressung wären dagegen ungerecht, ebenso wie jeder andere unfreiwillige Eingriff in diese Rechte.

Diese natürliche Rechtsausstattung muss nun entscheidend durch Rechte ergänzt werden, die die *Durchsetzung* der eigenen Rechtsposition – und der Naturrechtsordnung im Ganzen – betreffen. Auch hierin folgt Nozick zunächst ganz Locke. „Damit nun die Menschen davon abgehalten werden, sich gegenseitig in ihren Rechten zu beeinträchtigen (...) und damit das Naturgesetz beobachtet werde, (...) ist in jenem Zustand die Vollstreckung des Naturgesetzes in die Hand aller gegeben. Ein jeder hat somit das Recht, diejenigen, die das Gesetz überschreiten, in dem Masse zu strafen, wie es nötig ist, eine neue Verletzung zu verhindern.“²⁴² Durch seine funktionale Begründung ist dieses Recht, im Rahmen der „Strafverfolgung“ „einem anderen rechtmäßig Schaden zu(zu)fügen“²⁴³, als Ausnahmerecht jedoch streng begrenzt²⁴⁴. „Er hat jedoch keine absolute und willkürliche Macht, einen Verbrecher, wenn er ihn in seine Hände bekommt, so zu behandeln, wie es ihm seine hitzige Leidenschaft oder die (...) Zügellosigkeit seines Willens eingeben, sondern er hat einzig die Macht (...) im Verhältnis zur Schwere seines Vergehens Vergeltung zu üben, d.h. in dem Masse, wie es der *Wiedergutmachung und Abschreckung* dient. Nur zu diesen beiden Zwecken nämlich darf ein Mensch einem anderen rechtmäßig Schaden zufügen. Wir nennen dies *Strafe*“²⁴⁵ (Hervorhebung vom Verfasser).

Das hier anklingende Problem, wie und durch wen denn dieses Ausmaß so festgesetzt (und der Schuldnachweis überprüft) werden kann, dass es

²⁴¹ S.u.; vgl. dazu Nozick, R., *Anarchie*, 145.

²⁴² Locke, J., *Regierung*, 7 (§ 7).

²⁴³ Locke, J., *Regierung*, 8 (§ 8).

²⁴⁴ Da dieses so beschränkte Recht zugleich die Grundlage späterer staatlicher Rechtsdurchsetzungskompetenz bei Locke bildet, entfaltet es sein Gewicht als liberal-rechtstaatlicher Grundsatz der Begrenzung staatlicher Strafgewalt.

²⁴⁵ Locke, J., *Regierung*, 8 (§ 8).

kein Recht auf Gegenwehr und Wiedervergeltung begründet, führt Nozick zu einer Erweiterung des Locke'schen Naturrechtskatalog um Verfahrensrechte, wie wir noch sehen werden.

Über das „Jedermannsrecht“ der Strafverfolgung hinaus besitzt der in seinen Rechten Verletzte „zu jenem Recht auf Strafe, das ihm mit allen anderen Menschen gemein ist, noch ein besonderes Recht, welches ihm erlaubt, von dem, der ihm den Schaden zugefügt hat, Wiedergutmachung zu verlangen. Jeder andere, (...) mag sich darüber hinaus mit dem Geschädigten verbinden und ihm helfen, von dem Übeltäter so viel wiederzuerlangen, wie es der Wiedergutmachung für den erlittenen Schaden dient.“²⁴⁶ Der von Nozick zugrunde gelegte Umfang natürlicher Rechte umfasst im Wesentlichen diesen schöpfungstheologisch begründeten Naturrechtskatalog Lockes, also

1.) ein natürliches (Eigentums-) Recht

- a) an der eigenen Person, deren Leben, Gesundheit und freien Betätigung und von daher
- b) auf Schaffung, Erwerb, Weitergabe und Verfügung über materiellen Besitz (einschließlich der Aneignung „freier Güter“);

2.) ein allgemeines Recht zur selbst wahrgenommenen Strafverfolgung gegenüber Rechtsbrechern zur Sicherung des Naturrechtes;

3.) ein spezielles Recht auf Schadenersatz gegen Rechtsverletzer und auf die persönliche Durchsetzung dieses Rechts (und des Strafrechts) durch dafür (im angemessenen Rahmen) gerechtfertigte Gewaltanwendung;

4.) ein „Koalitionsrecht“ zum Zweck der besseren Wahrnehmung dieser Rechtsdurchsetzungs-Rechte und deren höheren Erfolgsaussichten.

²⁴⁶ Locke, J., Regierung, 9 (§ 10).

Von diesem Naturrechtskanon ausgehend führt Nozick zwei Ergänzungen aus²⁴⁷. Eines ist bereits angelegt in der Begrenzung des Rechts auf gewaltsame Strafverfolgung und Wiedergutmachungsdurchsetzung auf den notwendigen Rahmen – und natürlich die implizite Voraussetzung, tatsächlich im Recht zu sein. Nozick fordert daher ein Verfahrensrecht, das vor ungerechtfertigter Verfolgung schützen soll²⁴⁸:

5.) ein Recht, sich nur zuverlässigen und fairen Verfahren der Strafverfolgung und Rechtsdurchsetzung zu unterwerfen und sich gegen andere Strafmassnahmen als ungerechtfertigte Rechtsverletzungen zu verteidigen.

Ein solches Recht stellt dabei meines Erachtens im Grunde kein neues Naturrecht dar, sondern ist nur eine besondere Ausgestaltung des allgemeinen Rechtes, seine Rechte gegen Übergriffe gewaltsam zu verteidigen, wobei zweifellos einige Komplikationen auftreten können, auf die Nozick mit diesem besonderen Verfahrensrecht sinnvollerweise hinweist. Er konkretisiert damit die Beschränkung des Rechts auf Gewaltanwendung bei Strafverfolgung und Rechtsdurchsetzung auf das notwendige Maß und natürlich die Fälle wirklich gesicherter Rechtsübertretungen durch den „Verfolgten“ durch eine „Sorgfaltspflicht“ des „Verfolgers“, die sich in Verfahrensrechten des Verfolgten niederschlägt.

Bei diesen handelt es sich also eigentlich nicht um neu eingeführte natürliche Rechte eines zu Recht oder Unrecht „Angeklagten“²⁴⁹, sondern um eine konkrete Gestalt der Schranken des Straf- und Wiedergutmachungsrechtes²⁵⁰. Allerdings machen diese Überlegungen

²⁴⁷ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 63ff.

²⁴⁸ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 96ff., besonders 101f.

²⁴⁹ was besonders im Falle eines wirklich Schuldigen u.U. Begründungsprobleme aufwerfen könnte.

²⁵⁰ In diesem Sinne auch Nozick, R., *Anarchie*, 105f.

bereits ein weiterreichendes Problem deutlich. Die genannten Einschränkungen betreffen allein die Bewertung von Gewaltmaßnahmen als gerechtfertigt oder nicht – über deren Erfolgsaussicht sagen sie nichts aus. Dass ein „Angeklagter“ sich gegen Verfolgungsmaßnahmen *zu Recht* oder *zu Unrecht* zur Wehr setzt, besagt, solange seine Rechtsdurchsetzung allein von seiner eigenen Durchsetzungsmacht abhängt, nicht viel über seinen Erfolg. Im Recht zu sein oder zu unrecht angegriffen zu werden führt noch zu keinem Anspruch auf Unterstützung.

Schließlich führt Nozick neu einen weiteren, im späteren Übergang zum Minimalstaat entscheidenden Rechtsgrundsatz eines „entschädigungspflichtigen Rechts zum Verbot eigene Rechte gefährdender Handlungen“ ein:

6.) Jeder hat das Recht, anderen Handlungen, die ihn dem erhöhten Risiko von Rechtsverletzungen aussetzen, ausdrücklich zu verbieten. „Der Entschädigungsgrundsatz verlangt, dass die Menschen für das Verbot bestimmter risikoreicher Tätigkeiten entschädigt werden müssen.“²⁵¹

Mit der Behandlung von Handlungen, die allein das *Risiko* der Verletzung der Rechte anderer bergen, begibt sich Nozick auf zweifellos äußerst schwieriges Terrain, auf dem eine klare Abgrenzung natürlicher Rechte – begreiflicherweise – bisher nicht gelungen ist²⁵². Unzählige unserer Handlungen erhöhen das Risiko für andere, in ihren Rechten verletzt zu werden²⁵³ – ohne dass gesagt werden kann, dass es zu einer solchen Verletzung wirklich kommt. Da ein Recht, die Rechte anderer nach eigenem Gutdünken zu verletzen, solange man nur zur Leistung

²⁵¹ Nozick, R., *Anarchie*, 85.

²⁵² Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 78f.

²⁵³ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 81.

von Entscheidung einseitig bereit ist, für Nozick abzulehnen ist²⁵⁴, reicht auch im Falle eines solchen Risikos eine einfache Entschädigungspflicht nicht aus²⁵⁵.

Umgekehrt scheint aber auch ein striktes, strafbewehrtes Verbot jedweder gefährdenden Handlung schon wegen seiner Unüberschaubarkeit als unangemessener Eingriff in die Freiheitsrechte. Zudem würde das selbst jeden dem unkalkulierbaren Risiko allgegenwärtiger Strafbarkeit aussetzen. Nozicks Lösung ist daher, dass die Strafbarkeit risikoreicher Handlungen deren ausdrückliches Verbot zur Voraussetzung hat. Zu diesem verbotenden Eingriff in die Freiheit des anderen besteht ein Recht, der mit dem Verbot Belegte muss für den Nachteil allerdings entschädigt werden. Ob Nozick damit eine wirklich gelungene Lösung gefunden hat, kann weiterhin fraglich erscheinen, was angesichts des Problems nicht überrascht. Tatsächlich geht es Nozick hier auch nicht primär um die Lösung dieses höchst komplizierten Spezialproblems²⁵⁶. Sein Grundsatz eines naturrechtlichen Rechtes zum Verbot risikoreichen Verhaltens (bei allerdings gleichzeitiger Entschädigungspflicht), bietet vielmehr die einmalige Möglichkeit eines einseitigen, nicht zustimmungspflichtigen Eingriffes in die Rechte anderer und soll so ein grundsätzliches Problem beim Übergang zum Gewaltmonopol des Minimalstaates lösen. Deshalb kommt ihm eine strategische Bedeutung für Nozicks Konzept zu, die die Aufnahme in den grundlegenden Naturrechtskatalog motiviert.

²⁵⁴ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 63ff.

²⁵⁵ Das erscheint, ohne Nozicks umfangreichen Erwägungen hierzu wiederzugeben, durchaus plausibel: Ob ich mich gegen eine bestimmte Entschädigungssumme einem Risiko auszusetzen bereit bin, ist meiner eigenen Entscheidung vorbehalten und kann mir nicht – dazu ohne mein Wissen – jederzeit von außen zugemutet werden, ohne mein Recht völlig auszuhöhlen (man denke nur an alle Fälle von Gefahr für Leben und Gesundheit). Das bedeutet nicht, dass das Eingehen von Risiken nicht mit Handlungen oder der Beteiligungen an Interaktionszusammenhängen meinerseits unvermeidlich verbunden sein kann, ohne ich dann einen Anspruch hätte, von solchen Risiken aus der Teilnahme anderer frei zu sein (bspw. im Straßenverkehr).

²⁵⁶ Dafür müsste man m.E. wohl doch auch auf Kategorien wie Zurechenbarkeit, Fahrlässigkeit, Vorhersehbarkeit, das Gewicht der jeweiligen Rechte, usw. zurückgreifen.

Damit ist also der Umfang der grundlegenden Naturrechte des Einzelnen im „vorstaatlichen“ Zustand bestimmt. Sie darf keiner legitimerweise verletzen und aus ihnen muss sich auch der legitime Umfang staatlicher Befugnisse herleiten, können dessen rechtfertigungsfähigen Eingriffsrechte und Handlungsmöglichkeiten doch allein auf einer Übertragung solcher natürlicher Rechte der Individuen beruhen, die allein solche Rechte haben. Dabei übernimmt Nozick die Rechte 1-4 von Locke, führt die Beschränkung der Rechte 2 und 3 in einem 5., expliziten Verfahrensrecht aus und ergänzt ein neues, 6. Eingriffsrecht auf ein strafbewehrtes, ausdrückliches Verbot risikoreicher Handlungen. Die Rechte 4, 5 und 6 weisen dabei bereits auf das Verlassen dieses „Naturzustandes“ und den Weg zur Sicherung des Naturrechts durch die Bildung eines Staates voraus, worin ihre eigentliche Funktion liegt.

4. Auf dem Weg zum „Ultraminimalstaat“

Die Entstehung politischer Institutionen soll nun vollständig aus einer Kette moralisch legitimer Vereinbarungen von Individuen erklärt werden, die ja allein Träger von Rechten sind. Nozick verfolgt damit ein „reduktionistisches Programm“, das den Bereich des Politischen und die Aufgabenbestimmung und -abgrenzung des Staates vollständig auf eine „vopolitische“ Theorie natürlicher Individualrechte zurückführen will²⁵⁷, jedoch, im Gegensatz zu Buchanan, keine vormoralische „Erklärung“ dieser Rechte²⁵⁸ durch ökonomisch motivierte Konventionen vertritt. Nozick beansprucht allein, die „Emergenz“ des *Staates* als Instrument der *Rechtsdurchsetzung* aus dem zugrunde liegenden Phänomen individueller Rechte mit einer „kontraktualistischen Metapher“ zu erklären, also die Rückführung des Politischen auf das Bestreben nach einer ökonomisch effizienten Organisation des vorkonventionellen, natürlichen Rechts auf Rechtsdurchsetzung und das Zusammenspiel der zu diesem Zweck getroffenen, moralisch zulässigen Vereinbarungen.

Nozick kann dazu nun unmittelbar bei Überlegungen ansetzen, wie sie sich für Individuen in einem auch von grundsätzlichen Staatskritikern anerkannten hypothetischen Referenzzustand legitimer Anarchie als plausibel ergeben würden. Die mit den Nozick'schen natürlichen Rechten ausgestatteten Individuen sehen sich in einer vorstaatlichen Ausgangssituation nun dem Problem gegenüber, ihre Rechte gegenüber Rechtsbrechern allein u.U. nur schwer, unter erheblichen Kosten und Risiken verteidigen zu können; vielleicht fehlt ihnen die Macht dazu gegenüber Stärkeren oder gar organisierten Banden sogar ganz. Viele würden daher wohl von ihrem in Nozicks Katalog aufgeführten originären Koalitionsrecht (4.) Gebrauch machen und sich zu

²⁵⁷ Nozick, R., *Anarchie*, 21ff.

²⁵⁸ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 115.

Schutzvereinigungen zusammenschließen²⁵⁹. Da das freiwillig geschieht, ist es nicht nur rational, sondern auch zulässig, führt allerdings noch zu keinem befriedigenden und stabilen Zustand. Dass sich nun jeder zur Teilnahme an den Rechtsschutzmassnahmen des anderen bereithalten muss, ist nicht effizient.

Außerdem könnte jemand versuchen, die Schutzvereinigung zur gewaltsamen Durchsetzung unrechtmäßiger Interessen zu missbrauchen, wofür Prüfmechanismen eingeführt werden müssten, und was im Konfliktfall zwischen Mitgliedern der selben Schutzvereinigung zu geschehen hätte, erscheint noch ungeklärt²⁶⁰. Solche Schwierigkeiten legen einen nächsten Schritt nahe: die *Schutzvereinigungen* mutieren im Zuge arbeitsteiliger Spezialisierung zu professionellen Dienstleistungsunternehmen, „protective companies“ oder Schutzorganisationen, die ihre Leistungen gegen Beiträge anbieten²⁶¹.

Eine solche Schutzfirma wird im Rahmen ihrer Schutzpolizen rationalerweise einige Vertragsbedingungen festlegen. Insbesondere wird sie Verfahren festlegen müssen, nach denen die Rechtmäßigkeit einer Strafforderung gegen andere Klienten der selben Firma geprüft werden²⁶², müsste sie doch diesen Mitgliedern sonst ihrerseits Beistand gegen eine ungerechtfertigte Strafaktion leisten und läge im Konflikt mit sich selbst. Weiter wird sie die private Rechtsdurchsetzung gegenüber anderen Klienten untersagen müssen oder zumindest den Schutz vor wiederum durch solche eigenständigen Aktionen veranlasste Gegenmaßnahmen aus dem Katalog ihrer Sicherheitsleistungen ausschließen.

Konflikte zwischen Klienten der selben Schutzfirma würden damit also auf das Feld einer schiedsgerichtlichen Prüfung verlagert, für die Verfahrensregeln festgelegt sein müssten, denen die Klienten mit Vertragsabschluss zustimmen.

²⁵⁹ Nozick, R., *Anarchie*, 26.

²⁶⁰ Ebda.

²⁶¹ Nozick, R., *Anarchie*, 27.

Aber auch Strafanträge gegenüber Nicht-Klienten der eigenen Schutzfirma wird man rationalerweise einer Prüfung unterziehen²⁶³. Zumindest wenn dieser auch Mitglied einer anderen Schutzfirma ist, wären nämlich Maßnahmen gegen ihn mit erheblichen Kosten und Risiken verbunden, die die Schutzorganisation sich nur verpflichten wird einzugehen, wenn die Rechtmäßigkeit der Forderung gut belegt werden kann.

Auch umgekehrt besteht eine Gefahr, das vorsätzliche Rechtsübertreter den Schutz einer solchen Organisation suchen könnten, um die Rechte Außenstehender zu ihrem Vorteil zu verletzen und vor deren Verfolgung geschützt zu sein, was insbesondere dann eine Gefahr für das Unternehmen darstellt, wenn die Opfer wiederum einer Schutzorganisation angehören, gegen die sie dann ihren Klienten verteidigen müsste. Um solche Risiken zu begrenzen werden Schutzorganisationen bestrebt sein, auch hier Ausschlussmöglichkeiten hinsichtlich des Schutzanspruches gegen sie vorzusehen. Sie werden also jeweils auch Regelungen festlegen, nach denen die Rechtmäßigkeit von Beschuldigungen ihrer Klienten durch Klienten anderer Organisationen geprüft und gegebenenfalls ein Schutz gegen deren Verfolgungsmaßnahmen versagt wird.

Schließlich liegt es in der selben Logik, dass die Schutzorganisationen ihren Klienten verbieten werden – oder doch im Falle der Zuwiderhandlung ihren Schutz versagen –, auch gegenüber solchen, die nicht Klienten der eigenen Organisation sind, von ihrem ursprünglichen Recht auf private Durchsetzung ihrer Rechte Gebrauch zu machen²⁶⁴, weder vor noch gegebenenfalls nach einer negativen Prüfung ihrer Ansprüche, weil auch das mit erheblichen Risiken und Kosten für die Schutzorganisation verbunden sein könnte.

²⁶² Ebda.

²⁶³ Ebda.

²⁶⁴ Nozick, R., Anarchie, 29.

Da nur solche Schutzorganisationen sich erfolgreich am Markt werden behaupten können, die derart rationale Verträge anbieten, und Menschen auch vorzugsweise solchen Organisationen beitreten werden, die verlässliche und akzeptable Regeln und Institutionen zur Klärung der Rechtslage anbieten, bilden sich so aus einem vorstaatlichen Naturzustand spontan und ohne die Verletzung irgendeines Individuums schon recht weitgehend formalisierte Regeln der Rechtsfeststellung und Rechtsdurchsetzung mit quasi-juristischen Institutionen heraus. Die meisten Individuen werden in einem solchen „invisible hand“-Prozess freiwillig ihr Recht auf private Rechtsdurchsetzung an Schutzorganisationen abtreten und selbst nicht mehr wahrnehmen. Wir sind offenbar auf dem besten Weg zur privatrechtlichen Entstehung eines Quasi-Staatwesens am Dienstleistungsmarkt, wobei der von Nozick beschriebene Prozess bisher am ehesten an einen speziellen Versicherungsmarkt erinnert, vergleichbar etwa mit Kfz-Versicherungen, mit ihren Regeln zur Schadensregulierung.

Noch bestehen allerdings zwei Probleme: Es existieren, anders als bei einer staatlichen Rechtssicherung mit entsprechendem Gewaltmonopol, in einem Bereich eine Vielzahl konkurrierender Schutzfirmen, und es mag auch durchaus eine Reihe Außenseiter geben, die es vorziehen, keiner solchen Organisation beizutreten.

Die – in Nozicks Szenario wiederum marktlich-spontane – Lösung des ersten Problems wird uns zu Nozicks „Ultraminimalstaat“ führen, der schließlich durch Anwendung des oben ausgeführten „Entschädigungsgrundsatzes“, der hier seine strategische Bedeutung entfaltet, das zweite Problem löst und in den legitimen Minimalstaat übergeht.

5. Natürliches Monopol, Entschädigungsgrundsatz, Gewaltmonopol und Minimalstaat

Während die meisten Individuen ihr Rechtsdurchsetzungs-Recht an verschiedene Schutzorganisationen abgetreten haben und gegen einen Beitrag von diesen den Schutz ihrer Rechte erhalten, die durch möglichst verlässliche und vertraglich akzeptierte Verfahren geprüft werden, sind zwischen den verschiedenen Schutzorganisationen verschiedene Verhältnisse denkbar. Kommen nämlich zwei Schutzorganisationen bezüglich der Rechtsansprüche ihrer jeweiligen Klienten bei ihrer Prüfung zu widerstreitenden Einschätzungen, kommt es zu gewaltsamen Konflikten zwischen beiden, die sich verpflichtet sehen, jeweils im Auftrag ihrer Klienten deren Recht zur Durchsetzung verhelfen zu wollen. Dabei wären nun drei relevante Fälle zu unterscheiden:

1.) Es könnte sein, dass eine der Firmen einer anderen im Konflikt regelmäßig unterliegt. Das würde den Wert ihres Schutzangebotes in den Augen ihrer Klienten erheblich schmälern und sie würden die unterlegene Organisation zugunsten der stärkeren in Scharen verlassen, was die unterlegene weiter schwächen dürfte, bis allein die durchsetzungsstärkste am Markt verbleiben wird²⁶⁵ – solange ihre Rechtsprüfungsverfahren akzeptabel erscheinen²⁶⁶.

²⁶⁵ Nozick, R., Anarchie, 29.

²⁶⁶ Diese Einschränkung weist auf ein wesentliches Einzelproblem der Nozick'schen Erklärung legitimer Begründung staatlicher Gewalt hin.

Für die Durchsetzung einer Schutzorganisation im „Wettbewerb“ auf dem Weg zum „Ultramiminalstaat“ spielen die beiden Faktoren tatsächliche Durchsetzungsmacht im Konflikt (1) und Attraktivität für Kunden/Mitglieder (2) die entscheidende Rolle, wobei (2) teilweise von (1) abhängig ist, aber auch andere Kriterien umfasst, von denen zumindest das Vertrauen in die Rechtsfeststellungsverfahren Grundrechtscharakter hat. Hat nun eine Organisation erheblichen Erfolg in der Durchsetzung (1), verwendet aber in der Sicht vieler wenig vertrauenswürdige Verfahren, haben diese zwar ein großes Interesse, sich zu einer konkurrierenden Rechtsschutzorganisation zusammenzufinden. Es ist aber keineswegs gesichert, dass es gelingen wird, einer solchen Organisation zur erforderlichen größeren Durchsetzungsmacht zu verhelfen. Womöglich könnte eine durchsetzungsstarke Organisation sogar das Überwechseln zu einer anderen verbieten. Nozick überträgt hier durchaus reizvoll ein allgemeines Wettbewerbsmodell auf einen „Markt“, dessen Besonderheit nicht nur zum Ergebnis einer zumindest regionalen

2.) Die Durchsetzungsmacht der streitenden Schutzorganisationen ist nach regionalen Schwerpunkten verteilt. Dabei gewinnt die eine regelmäßig bei Konflikten in einer geographischen Region, in der sie besonders stark ist, die andere regelmäßig in der anderen. Unter diesen Umständen wird voraussichtlich keine der Organisationen vom Markt verschwinden, sondern sie werden sich jeweils auf ihr „Herrschaftsgebiet“ konzentrieren. Klienten der einen, die im von der anderen dominierten Gebiet wohnen, werden entweder die Organisation wechseln, oder in das Gebiet umziehen, das von der Schutzorganisation ihrer Wahl kontrolliert wird. Bei „grenzüberschreitenden Konflikten“ wird man in Verhandlungen treten – das Verhältnis erinnert bereits an die Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten mit variierenden Rechtssystemen.

In beiden Fällen arbeitet also in einem geographischen Gebiet nur noch eine Schutzorganisation.

3.) In einem dritten Fall könnte es nun so sein, dass zwei (oder mehrere) konkurrierende Schutzorganisationen in einem Gebiet in etwa gleich stark sind und bei gewaltsamen Konflikten etwa gleich oft gegeneinander gewinnen und verlieren. Die Ergebnisse ihrer Auseinandersetzungen sind für alle Beteiligten so nicht vorhersagbar und in ihren Kosten kaum kalkulierbar. In einem solchen Fall ist zu erwarten, dass sich die Organisationen, um kostspielige und unproduktive Kämpfe mit ungewissem Ausgang zu vermeiden, auf Regeln zur gütlichen Konfliktbeilegung einigen werden (etwa eine Schiedsinstanz oder andere, akzeptable Entscheidungsverfahren). „So entsteht ein System von Berufungsgerichten und anerkannten Regeln

Monopolisierung führt, sondern auch die unproblematische Übertragbarkeit des Vorzugs marktlichen Wettbewerbs, dass sich das in den Augen der Nachfrager attraktivste Produkt durchsetzt, fraglich erscheinen lässt.

über die Rechtsprechung und den Gesetzeskonflikt.“²⁶⁷ Aber obwohl es weiterhin mehrere Organisationen in einem Gebiet gibt, sind alle „Teile eines einheitlichen föderativen Rechtsprechungssystems.“²⁶⁸

Der betrachtete „Dienstleistungsmarkt für Rechtsschutz und Rechtsdurchsetzung“ neigt also zu einem natürlichen regionalen Monopol. Zwischen den jeweiligen regionalen Schutzorganisationen wird es bei Bedarf, also bei hinreichenden Verflechtungen zwischen den Gebieten, gleichermaßen gemäß der beschriebenen Konstellationen in der Tendenz zu einer Vermeidung von „Kriegen“ und zur Herstellung von Rechtssicherheit und nach den gleichen Mustern zu Übereinkünften (oder der „Übernahme“ einer schwächeren Organisation) kommen, wie innerhalb einer Region beschrieben.

Dabei ist freiwillig, spontan, ohne Planung oder die Notwendigkeit, das Zustandekommen einer komplizierten, allseitigen Einigung zu unterstellen, „durch spontane Gruppenbildungen, Vereinigungen zum gegenseitigen Schutz, Arbeitsteilung, Marktverhältnisse, ökonomische Größenvorteile und vernünftiges Eigeninteresse ein Gebilde“²⁶⁹ entstanden, „das sehr stark einem Minimalstaat oder einer Gruppe geographisch abgegrenzter Minimalstaaten ähnelt.“²⁷⁰

Insbesondere ist dieser Prozess nicht nur plausibel, sondern er ist auch ohne die Verletzungen von Individualrechten verlaufen, obwohl niemand absichtsvoll einen Staat hat gründen wollen oder sich jemand gegen seinen Willen in einen Staat gezwungen sieht. Allerdings „ähnelt“ diese „vorherrschende Schutzorganisation“, Nozicks „Ultraminimalstaat“²⁷¹, bisher nur einem Minimalstaat, ohne bereits alle wesentlichen Kriterien zu erfüllen.

²⁶⁷ Nozick, R., Anarchie, 30.

²⁶⁸ Ebda.

²⁶⁹ Nozick, R., Anarchie, 30.

²⁷⁰ Ebda.

²⁷¹ Nozick, R., Anarchie, 38.

Zwar dürften *vielen* Individuen die vorherrschende Schutzorganisation mit der Sicherung und Durchsetzung ihrer Rechte beauftragt und deren Bedingungen gemäß ihr Recht zur Rechtsdurchsetzung abgetreten haben. Damit haben sie die Zuständigkeit der von ihr eingerichteten Gerichtsbarkeit und deren Verfahren anerkannt und dürfen nun – nach freiwilliger Vereinbarung – ihr Recht nicht mehr selbst in die Hand nehmen. Aber es ist niemand zum Beitritt zu dieser Organisation verpflichtet und es kann durchaus Individuen geben, die nach wie vor lieber ihr natürliches Recht auf Selbstjustiz wahrnehmen. Deren Stand ist zwar sicher schwieriger geworden. Gegen die erfolgreiche, übermächtige Schutzorganisation und von ihr geschützte Klienten eigene Rechte noch erfolgreich selbst durchzusetzen, dürfte ein fast aussichtsloses Unternehmen sein. Trotzdem würde Nozick vertreten, dass sie in ihren Rechten durch die Bildung dieses übermächtigen Agenten als Gegenüber zu keinem Zeitpunkt in ihren Rechten verletzt worden sind. Schließlich haben sie – naturrechtlich im Sinne Nozicks – allein das Recht, auch gewaltsame Anstrengungen zu unternehmen, um ihre Rechte gegen Angriffe anderer mit ihren Mitteln selbst zu verteidigen und durchzusetzen – nach gewissenhafter und zuverlässiger Klärung der Rechtslage. Irgendwelche Erfolgsaussichten sind ihnen dabei nicht zugesichert. In der sich konkret ergebenden Situation praktisch außer Stande zu sein, ihr jeweiliges Recht auf eigene Rechtsdurchsetzung erfolgreich auszuüben und daher gegen die Verletzung ihrer übrigen Rechte *de facto* schutzlos zu sein, ist in der Fassung natürlicher Individualrechte bei Nozick konsequenterweise selbst nicht schon ein Verstoß gegen die Rechte von Individuen.²⁷²

Allerdings hat auch der entstandene Ultraminimalstaat umgekehrt bisher kein Recht, den Nicht-Mitgliedern seiner Organisation ihr Recht

²⁷² Das könnte nur dann der Fall sein, wenn auch ein sich an andere richtendes Anspruchsrecht auf eine effektive Rechtsdurchsetzung gewährleistende Unterstützung vertreten würde, was in grundlegenden Konflikt zu einer ganz auf eigentumsanaloge Rechte setzenden Konzeption im Sinne Nozicks stünde, in der solche Ansprüche als leibeigentumsähnliche Gefährdungen individueller Freiheitsrechte erscheinen müssten.

auf Selbstjustiz zu bestreiten und dessen Ausübung als Rechtsübertretung zu ahnden – es fehlt ihm also zum „Rechtsstaat“ noch das klassische Staatskriterium eines auch rechtlichen *Monopols* auf *legitime* Gewaltausübung. Bisher kann demgegenüber nur von einem faktischen Monopol auf nachhaltig und regelmäßig erfolgversprechende gewaltsame Rechtsdurchsetzung die Rede sein. Den moralisch legitimen Übergang zu diesem staatlichen Gewaltmonopol, das den Staat berechtigt, jegliche Gewaltanwendung im Rahmen einer Privatjustiz zu verbieten, unter Strafe zu stellen und zu verfolgen, stellt Nozick, neben der „Umverteilungsmaßnahme“, jeden unabhängig von seiner Zustimmung zur Finanzierung des Rechtsschutzes aller heranzuziehen, als entscheidenden Punkt gegenüber einem anarchistischen Argumentationsgegner dar²⁷³.

Hierbei bringt nun Nozick das von ihm eingeführte 6. Grundrecht zum Verbot rechtsgefährdender Handlungen bei Entschädigung zum Einsatz²⁷⁴, das er im Hinblick auf diese Problemlage entwickelt hat und diesen im Duktus seiner Argumentation nicht ganz ohne Schwierigkeit zu legitimierenden Schritt stützen soll. Da die dominante Schutzorganisation nach der Auffassung ihrer Mitglieder zuverlässige und geeignete Verfahren zur Prüfung der Rechtslage anwendet²⁷⁵, wird sie im Namen ihrer Klienten vortragen, dass jede Gewaltmaßnahme zur Verteidigung von Rechten, die sich diesen Prüfungsverfahren nicht unterzieht, eine vermeidbare Gefahr zur ungerechtfertigten Verletzung der Rechte ihrer Klienten in sich birgt²⁷⁶.

Sie kann daher solche Maßnahmen der Selbstjustiz auch Nichtmitgliedern verbieten, allerdings nicht, ohne sie für den daraus entstehenden Nachteil zu entschädigen. Diese Entschädigung besteht in der Wahrnehmung der Rechtsschutzmassnahmen auch für die

²⁷³ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 59f.

²⁷⁴ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 63ff.

²⁷⁵ An dieser zunächst plausiblen Annahme (wären ihre Klienten sonst doch – in Analogie zu anderen Dienstleistungsmärkten – nicht bei dieser Organisation verblieben), lassen sich allerdings – wie gesehen – Zweifel vorbringen (s.o.).

Nichtmitglieder, die sie dafür allerdings im Umfang der ersparten Aufwendungen mit heranziehen kann²⁷⁷. Hier wird der strategische Sinn des von Nozick formulierten Entschädigungsgrundsatzes für seine Staatslegitimation deutlich. Es bleiben eine Reihe von Spezialproblemen. So z.B. was für die Verfolgung und Prävention von Rechtsverletzungen *zwischen* Nichtmitgliedern der Schutzorganisation gilt. Inwiefern sollte auch hier die Schutzorganisation ein Recht beanspruchen können, auch gewaltsame Selbstjustiz gegen Entschädigung verbieten zu können? Ein Problem, das durch die Möglichkeit außerstaatlicher Schiedsgerichte allein nicht gelöst wird. Man könnte auch fragen, inwieweit Außenseiter Verbot und Entschädigung, die sie im Ergebnis ja doch gegen ihren Willen in einen Staatsverband zwingen, nicht auch ablehnen könnten. Könnten sie stattdessen – unter Berufung auf den selben Entschädigungsgrundsatz – auch umgekehrt der Schutzorganisation dieses Verbot, das mancher als Risiko für seine Sicherheit empfinden mag, verbieten und dafür einen Schadenersatz anbieten? Nozick geht jedenfalls davon aus, mit Hilfe seines Entschädigungsgrundsatzes zumindest das faktische Gewaltmonopol und dessen Durchsetzung moralisch einwandfrei gerechtfertigt zu haben. Dabei wird diese Argumentation meines Erachtens nicht von dem Einwand getroffen, es seien realistisch Missbräuche der faktischen Macht der Schutzorganisation und ihrer Organe gegenüber Mitgliedern wie Nichtmitgliedern zu befürchten²⁷⁸. Seitens der Mitglieder ist die Einrichtung von Kontroll- und Sicherungsinstitutionen ihrer Rechte gegen die „Funktionäre“ der Schutzorganisation durchaus plausibel²⁷⁹,

²⁷⁶ Nozick, R., *Anarchie*, 108.

²⁷⁷ Nozick, R., *Anarchie*, 109ff.

²⁷⁸ Vgl. Keck, W., *Fundierung*, 252.

²⁷⁹ So ließen sich dann Gewaltenteilung, Parlamentarismus, Verfassungsgerichtsbarkeit, ja sogar der Föderalismus als Sicherungsinstrument vertikaler Gewaltenteilung, die ja zumindest in der deutschen Nachkriegsverfassung ein wichtiges Argument für seine unaufhebbare verfassungsmäßige Garantie war, als Aufsichts- und Kontrollinstrumente zur Sicherung der Rechte der Klienten/Mitglieder gegenüber den „Funktionären“ der „Schutzorganisation“ Staat verstehen, vergleichbar den Aufsichtsorganen einer großen

im Übrigen ist das aber auch nicht Gegenstand der Argumentation. Nozick wollte ja die *moralische Legitimität und Plausibilität* der Entstehung eines Staates aus dem *rechtmäßigen Gebrauch ihrer Rechte* durch Individuen ohne die Notwendigkeit der Verletzung fremder Rechte zeigen. Damit sind die „moralischen Bedenken des individualistischen Anarchisten gegen den Minimalstaat“²⁸⁰ widerlegt. „Es wird kein Monopol ungerechterweise aufgezwungen; das faktische Monopol entsteht durch einen Vorgang der unsichtbaren Hand und *auf moralisch zulässige Weise*, ohne dass irgend jemandes Rechte verletzt werden“²⁸¹ (Hervorhebung im Original).

Dabei ist Nozick wichtig festzuhalten, dass der so erklärte Staat selbst über keinerlei *eigene* Rechte verfügt²⁸², die ihm als Staat unmittelbar zukämen. Vielmehr sind allein die Individuen die ursprünglichen Träger dieser Rechte und zu deren Übertragung moralisch einwandfrei berechtigt, wobei diese Individualrechte selbst als Naturrechte vorgefunden und nicht in einem solchen Prozess zu *erklären* sind²⁸³. Man könnte sich hierbei allenfalls fragen, wie weit durch den Weg zum Nozick'schen Minimalstaat der Naturzustand überhaupt verlassen wird, oder ob der von Nozick – mit Hilfe seines Kunstgriffs eines Entschädigungsgrundsatzes – begründete „Minimalstaat“ nicht vielmehr einfach eine Art „effizienter Verwaltung“ eines fortdauernden und als allein legitimierbar angesehenen Naturzustandes selbst darstellt.

Aktiengesellschaft. Eine solche Erweiterung seines Modells wäre sicher ganz in Nozicks Sinne.

²⁸⁰ Nozick, R., *Anarchie*, 112.

²⁸¹ Nozick, R., *Anarchie*, 112.

²⁸² Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 115.

6. „Entitlement Theory“ und die Verletzung von Rechten als Grenze des Staates

a) Gerechte Verteilung, Eigentumsrechte und Freiheit

Ist die Begründung der Legitimität eines rechtssichernden Minimalstaats auf der Grundlage der natürlichen Individualrechte gelungen, stellt Nozick nun die Frage nach weitergehenden legitimen Aufgaben eines so begründeten Staates. Die wichtigste von ihm untersuchte Begründung weitergehender staatlicher Aufgaben ist die Forderung nach einem umverteilenden Sozialstaat, der durch seinen Eingriff in die Eigentumsverteilung Verteilungsgerechtigkeit herstellen müsse²⁸⁴ - (dabei hat er wohl insbesondere John Rawls als prominentesten Argumentationsgegner vor Augen²⁸⁵). Dazu unterscheidet er zunächst verschiedene „Klassen“ von Theorien gerechter Verteilung:

historische und nicht-historische sowie „strukturelle“ (patterned) und „nicht-strukturelle“ (non-patterned) Theorien.²⁸⁶

Demnach könnte man zur Beurteilung der Gerechtigkeit einer Verteilung historische Faktoren als entscheidend ansehen: so z.B. das moralische Verdienst²⁸⁷, die Bemühung der Individuen, besondere Lasten oder eine

²⁸³ Vgl. Nozick, R., Anarchie, 115.

²⁸⁴ Vgl. Nozick, R., Anarchie, 143.

²⁸⁵ Vgl. Nozick, R., Anarchie, 170ff.

²⁸⁶ Vgl. Nozick, R., Anarchy, 153 – 160; Anarchie, 146ff.

Dieses Einteilungsschema ist nicht immer ganz klar und wird auch von Nozick nicht immer durchgehalten. So kann etwa „end-result principle“ zum Gegenbegriff zu „historical principle“ werden (Nozick, R., Anarchy, 153-155; Anarchie, 146- 148.) und gleichzeitig als Synonym zu „von einem *strukturellen* Grundsatz“ (Nozick, R., Anarchie, 146) bestimmt verwendet werden. Bestimmend für das nicht ganz klare Schema ist für Nozick wohl allein der Bezugspunkt seiner „Entitlement Theorie“ („Anspruchstheorie“), die er gleichermaßen von nicht-historischen, am Endergebnis orientierten und strukturellen Verteilungstheorien absetzen will, deren Verhältnis zueinander nicht Gegenstand seines Interesses ist. Vgl. zur Erläuterung auch: O'Neill, O; Nozick's Entitlements, in: Paul, Jeffrey, (Hg.), Reading Nozick, 305- 321.

²⁸⁷ Hayek setzt sich - neben seiner Kritik an einer Gleichheitsforderung, die er als einfachen Neid, der sich als Forderung nach „sozialer Gerechtigkeit“ tarne (vgl. Hayek, F. A., Die Verfassung der Freiheit, 112ff.), bekämpft - gerade mit dieser Forderung auseinander (vgl. Hayek, F. A., Die Verfassung der Freiheit, 113-118) und lehnt sie ab.

bestimmte erbrachte Leistung, Arbeitszeiten, etc., oder die Art des Erwerbs und Übergangs von Eigentumsrechten. Dagegen könnten unhistorische Theorien der Verteilungsgerechtigkeit darauf verzichten und ganz auf gegenwärtig messbare Kriterien abstellen, etwa den Intelligenzquotienten, biologische Kriterien wie Alter, Geschlecht, Hautfarbe, auf besondere Bedürfnisse, oder sie könnten auch allein eine bestimmte statistische Verteilungsstruktur ungeachtet der individuellen Zuordnung fordern, wie Nozick etwa für eine utilitaristische Wohlfahrtsökonomie annimmt²⁸⁸.

Daneben unterscheidet Nozick strukturelle Theorien (die auch historisch sein können²⁸⁹) und nicht-strukturelle Theorien gerechter Verteilung²⁹⁰. Strukturelle Theorien knüpfen die Gerechtigkeit der Verteilung von Eigentumsansprüchen an die Ausprägung bestimmter Merkmale bei den betreffenden Individuen. Sie folgen also Grundsätzen wie: jedem nach seinen Bedürfnissen, jedem nach seinem Bildungsstand, nach seiner Qualifikation, seiner künstlerischen Begabung, seinen bisherigen Verdiensten (oder z.B. denen von Mitgliedern seiner Herkunftsfamilie), seiner politischen Loyalität, der Härte seiner Opfer, seinen Anstrengungen, nach der von ihm erbrachten Leistung (genau diesen Anspruch erhebt Nozick²⁹¹ für eine ihm vorschwebende Marktverteilung nicht und stimmt darin mit Hayek²⁹² überein). Die Liste entsprechender Verteilungsgrundsätze ließe sich Fortsetzen durch weitere Kriterien diesen Typs, wie der gesellschaftlichen Nützlichkeit oder Notwendigkeit der Tätigkeit der betreffenden, ihrem jeweiligen Alter, der „moralischen Verdienstlichkeit“ der *Verwendung* des Vermögens, der Familienzugehörigkeit (z.B. Erbe), Staatszugehörigkeit oder Wohnort

Nozick beruft sich verschiedentlich auf Hayek und teilt dessen Urteil in dieser Frage (z. B. Nozick, R., *Anarchy*, 158ff.).

²⁸⁸ Nozick, R., *Anarchie*, 147f.

²⁸⁹ Nozick, R., *Anarchie*, 148.

²⁹⁰ Nozick, R., *Anarchie*, 148ff.

²⁹¹ - im Unterschied zu einer verbreiteten Verteidigungsposition einer Gerechtigkeit der Marktverteilung, von deren Seite sie dann in Nozicks Terminologie als gerecht im Sinne einer spezifischen, strukturierten Verteilung vertreten würde.

(und einem möglicherweise damit verbunden Anspruch auf Sozialtransfers), Herkunft, Hautfarbe oder auch irgendeiner gewichteten Kombination solcher Merkmale²⁹³. Es sind hier bewusst viele, ganz unterschiedliche – und normalerweise auch als ganz unterschiedlich akzeptabel empfundene Kriterien (man denke an Kriterien wie Hautfarbe und Herkunft gegenüber persönlichem Verdienst oder besonderen Bedürfnissen (z.B. bei Behinderung)) – aufgeführt (mehr und heterogenere als bei Nozick), um die Breite dieser Klasse von Theorien deutlich zu machen und die von Nozicks Standpunkt aus grundsätzliche Gemeinsamkeit so unterschiedlicher Verteilungsgrundsätze, auf die Nozick hier abstellt.

Diese Klassifizierung lässt sich (bei gelegentlichen Unklarheiten dieses Schemas, s.o.) mit dem Kriterium historisch/ nicht-historisch kombinieren. Der Grundsatz der Verteilung nach dem moralischen Verdienst wäre beispielsweise „ein historischer struktureller Grundsatz, der eine strukturierte Verteilung angibt. Verteilung nach der Intelligenz ist ein struktureller, der Informationen heranzieht, die nicht in der Beschreibung von Güterverteilungen enthalten sind²⁹⁴. Er ist aber nicht historisch“²⁹⁵. Nicht-strukturell ist für Nozick eine Theorie der Verteilung, die auf den Anspruch verzichtet, eine Verteilung müsse, um gerecht zu sein, solchen Individuen zuordenbaren Merkmalen folgen. Beispiel für eine nicht-historische und nicht-strukturelle Verteilung wäre z.B. das verbreitete Kriterium der Häufigkeit „relativer Armut“, das den Anteil der Bevölkerung misst, der über weniger als einen festgelegten Prozentsatz (z.B. 50%) des Durchschnittseinkommens oder -vermögens verfügt und eines von mehreren Maßen für den Grad an

²⁹² Vgl. Hayek, F. A., a.a.O., 112ff.

²⁹³ Nozick, R., *Anarchie*, 148f.

²⁹⁴ Damit will Nozick offenbar lediglich darauf hinweisen, dass es ihm hier um strukturelle Grundsätze geht, die tatsächlich ein *äußeres Kriterium* (oder einen Vektor solcher Kriterien) für eine ihm folgende Verteilung angeben, und nicht um solche, die einfach eine beliebige Verteilung durch nachgeschobene Kriterien beschreiben. (Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 148.)

²⁹⁵ Nozick, R., *Anarchie*, 149.

Gleichverteilung bzw. den Konzentrationsgrad von Einkommen oder Vermögen ist.

Solche Kriterien, die allein auf die *statistische* Struktur einer Verteilung abstellen, sind deshalb in der von Nozick verwendeten Terminologie „nicht-strukturiert“, weil sie die Gerechtigkeit einer Verteilung nicht an der Ausprägung vorgegebener (Struktur-)Merkmale bei den *Individuen* messen, die Verteilungsstruktur in sofern also nicht festgelegt ist, sondern allein ein statistisches Profil (die betrachtete Personengruppe hat insofern keine „Struktur“, die sich in zuordenbaren Ansprüchen niederschlägt – die Terminologie ist, zumindest im Deutschen, recht unglücklich gewählt, werden doch gerade solche statistischen Daten in der Regel mit Einkommens- oder Vermögensstruktur bezeichnet). Es ist im Rahmen einer solchen Regel für als gerecht beurteilte Verteilungsprofile beispielsweise entscheidend, dass nicht mehr als 20% der Bevölkerung unter einer Grenze von 50% des Durchschnittseinkommens liegen, oder dass die 30% ärmsten einer Gesellschaft über mindestens 20% des Vermögens verfügen oder die reichsten 10% nicht über mehr als 40%. Wer in einem solchen Fall jeweils diese reichsten 10% sind, wie sie sich zusammensetzen und nach welchen Kriterien, ist dagegen gleichgültig und austauschbar, ohne dass sich das „Maß an Gerechtigkeit“ dadurch ändern würde. Möglicherweise wegen ihrer relativ leichten Messbarkeit und Operationalisierbarkeit finden solche statistischen Messgrößen für Konzentration bzw. den Grad der Gleichverteilung in einer Gesellschaft²⁹⁶, wie z. B. der Gini-Koeffizient, häufige (und wenig

²⁹⁶ Von einem derartigen Kriterium scheint z.B. auch der Hohmann-Schüler Suchanek auszugehen. Der Wert „soziale Gerechtigkeit“ wird ganz selbstverständlich mit Kritik an Ungleichverteilung und dem Ziel möglichst weitgehender Verwirklichung von Gleichverteilung im Konflikt mit der Effizienz sichernden Freiheit des Marktes identifiziert. Diese Identifikation erscheint als so selbstverständlich voraussetzbar, das nicht mehr die Gleichsetzung dieser Zielgrößen, sondern allein ihre Verwirklichbarkeit angesichts der Realitäten des Wirtschaftslebens, des Marktes und des Verhaltens der Wirtschaftssubjekte unter diesen Bedingungen diskussionsbedürftig ist. Die Formel: Forderung nach „sozialer Gerechtigkeit“ = Gleichheit wird nicht mehr problematisiert. (Vgl. Suchanek, A., *Ökonomische Ethik*, 86, 87ff.) Vgl. dagegen als Beispiel für eine Forderung nach sozialer Moderierung und sozialem Ausgleich in ausdrücklicher

problematisierte) Anwendung als „handhabbare“, „mathematisch exakte“ „Kennziffern sozialer Gerechtigkeit“ in der öffentlichen wirtschafts- und sozialpolitischen Debatte.²⁹⁷ Solche Indikatoren könnten auch zur Anwendung kommen, wenn mit der Verfolgung einer gesellschaftspolitisch angestrebten „Zielstruktur“ argumentiert wird, wie sie sich z.B. bei einer „Mittelstandsförderungspolitik“ oder der „Förderung landwirtschaftlicher Familienbetriebe im strukturschwachen Raum“ niederschlägt. Einen Sonderfall stellt dagegen eine Forderung nach völliger Gleichverteilung dar, die durch Vorgabe eines allein statistischen Verteilungsprofils zugleich auch eine Verteilungsstruktur im Sinne einer „strukturierten Verteilung“ bei Nozick festlegt.

Diese Klassifizierung lässt sich – vorbehaltlich der erwähnten Einschränkungen der Stringenz – in folgender Tabelle wiedergeben:

Abgrenzung gegen egalitäre Bestrebungen etwa Brunner, E., Grundlagen christlicher Wirtschaftsordnung; in: Ein offenes Wort 2, Zürich 1981, 109ff.

²⁹⁷ Vgl. z. B. Horx, M., Armut tut Not, 9.

Tab.: Schema verschiedener Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit bei Nozick²⁹⁸

	Strukturelle Prinzipien (patterned)	Nichtstrukturelle Prinzipien (unpatterned)
Historische Prinzipien (historical)	Z.B. Verteilung nach Verdienst, Arbeitsstunden, „olympischen Leistungen“, etc.	Nozicks „Entitlement Theorie“ nach den Prinzipien gerechter Aneignung und gerechter (freiwilliger) Übertragung.
Nicht- historische Prinzipien (un- historical)	Z.B. Verteilung nach Intelligenz, Bildung, künstlerischer Begabung, Popularität, Hautfarbe, etc.	(Von Nozick- (auch) – als „endzustands-orientierte Prinzipien“ bezeichnet) Statistische Einkommens- u. Vermögensverteilung (Konzepte relativer Armut u. ä.); Klassenstruktur; gewünschte Gesellschaftsstruktur („Mittelstands- förderung“); Utilitaristische Wohlfahrtsökonomie; Rawls Differenzprinzip
	Sonderfall völliger Gleichverteilung	

²⁹⁸ So auch Keck, W., Vertragstheorien, 110.

Sinn dieser Klassifizierung ist das bessere Verständnis der Eigenart²⁹⁹ der von Nozick vorgetragenen und vertretenen „Entitlement Theorie“ einer gerechten Einkommens- und Vermögensverteilung.

Prinzipien gerechter Verteilung *müssen* historisch und *dürfen nicht* strukturell sein, um mit den natürlichen Menschenrechten Nozicks vereinbar zu sein, das ist Nozicks entscheidendes Argument und das sind Charakteristika seiner Anspruchstheorie (Entitlement Theorie). Die Einteilung anderer Theorien ergibt sich aus der Abgrenzung seiner „nichtstrukturell-historischen“ Theorie von im Unterschied zu ihr eben entweder unhistorischen oder strukturellen Theorien³⁰⁰ (inhaltlich geht es dabei im Wesentlichen um die Abgrenzung der Anspruchstheorie gegenüber strukturellen Kriterien), woraus sich gelegentliche systematische Defizite erklären.

Sie ist im Wesentlichen durch vier Grundsätze beschrieben:

1. Wer ein Besitztum im Einklang mit dem Grundsatz der gerechten Aneignung erwirbt, hat Anspruch auf dieses Besitztum (einschließlich des unbeschränkten Rechts seiner weiteren Übertragung).
2. Wer ein Besitztum im Einklang mit dem Grundsatz der gerechten Übertragung von jemandem erwirbt, der Anspruch auf das Besitztum hat, der hat damit ebenfalls Anspruch auf das Besitztum (einschließlich des unbeschränkten Rechts seiner weiteren Übertragung).
3. Ansprüche auf Besitztümer entstehen lediglich durch (wiederholte) Anwendung der Regeln 1 und 2.³⁰¹

²⁹⁹ Nozick, R., Anarchie, 148.

³⁰⁰ Vgl. Nozick, R., Anarchie, 146-149.

³⁰¹ Nozick, R., Anarchie, 144.

Diese drei Grundsätze müssen ergänzt werden durch einen 4. „Berichtigungsgrundsatz“, der dem Problem Rechnung trägt, dass, gerade wegen des historischen Charakters dieser Prinzipien, die Gerechtigkeit einer Verteilungsstruktur durch in der Regel vorkommende einzelne Verletzungen im Zeitverlauf gestört wird und durch deren Korrektur soweit möglich wieder hergestellt werden soll. Dieser vierte Grundsatz müsste in etwa lauten:

4. Wurde die tatsächliche Verteilungsstruktur von Eigentumsrechten durch Verstöße gegen 1. oder 2. bewirkt, besteht ein Anspruch auf Korrektur. Hierbei sind die in der Vergangenheit liegenden Verstöße gegen den gerechten Erwerb und Übergang von Eigentumsrechten bestmöglich zu klären und der Zustand soweit möglich herzustellen, der ohne diese Verstöße eingetreten wäre. Nur soweit das nicht möglich ist, können hilfsweise andere Verteilungskriterien herangezogen werden.³⁰²

Die Unangemessenheit „unhistorischer“ Theorien gerechter Verteilung ist für Nozick ganz offensichtlich. Das Verhalten, die Entscheidungen und Handlungen von Menschen können für die Gerechtigkeit von Verteilungsansprüchen nicht belanglos sein. Sowenig, wie sich die Gerechtigkeit im Strafrecht anhand der Zahl der Strafgefangenen unabhängig davon, *wer* bestraft wird, beurteilen lässt, sowenig ist das auch bei der Betrachtung „erwünschter Güter“ plausibel³⁰³; „ob eine Verteilung gerecht ist, hängt davon ab, wie sie zustande gekommen ist“³⁰⁴. Ausführlicher ist dagegen die Auseinandersetzung mit

³⁰² Nozick, R., *Anarchie*, 145f.

³⁰³ Nozick, R., *Anarchie*, 147. Solche Grundsätze gerechter Verteilung erschienen ebenso abwegig, wie die Vorstellung, die Freilassung einer bestimmten Zahl Strafgefangener und die ersatzweise Inhaftierung einer gleichen Zahl beliebiger anderer Personen würde an der Beurteilung der Gerechtigkeit der Situation nichts ändern. Vielmehr kann durchaus „eine Ungerechtigkeit entstehen, wenn von einer Verteilung zu einer strukturgleichen (hier unsystematischerweise nicht im Sinne einer „strukturierten“ (= patterned) Verteilung zu verstehen; Anmerkung des Verfassers) übergegangen wird“ (Nozick, R., *Anarchie*, 148).

³⁰⁴ Nozick, R., *Anarchie*, 146.

„strukturierten“ Theorien gerechter Verteilung³⁰⁵ (die hier als „Untergruppe der historischen Grundsätze“³⁰⁶ erscheinen können). Gegen sie bringt Nozick v.a. vor, dass der freie Gebrauch der Eigentümer gerade von ihren Eigentumsrechten auch dann, wenn diese nach „strukturellen Grundsätzen“ verteilt worden wären, diese Strukturen sprengt, bzw. umgekehrt zur Aufrechterhaltung des Grundsatzes ihr Eigentumsrecht immer wieder verletzt werden müsste. Zur Illustration führt Nozick ein Gedankenexperiment am Beispiel eines populären Sportlers an³⁰⁷. Ausgehend von einer in Übereinstimmung mit den strukturellen Gerechtigkeitskriterien als gerecht zu akzeptierenden Verteilung V^* bietet der populäre Sportler z.B. – zusätzlich zu seiner bisherigen Tätigkeit – die Mitwirkung an den Spielen einer Mannschaft gegen einen separat zu zahlenden Anteil an den Eintrittspreisen bei Heimspielen der Mannschaft an, in seinem Beispiel 25 cents pro Karte. Angenommen eine Million Zuschauer entschließen sich in einer Saison unter diesen Bedingungen zur Zahlung dieses zusätzlichen Preises, um ein solches Spiel zu sehen, nähme der Sportler umgerechnet rund eine halbe Million SFr zusätzlich ein. Das mag, etwa im Vergleich zur Leistung einer Krankenschwester, als völlig unverhältnismäßig zum „Wert seiner Leistung“, zum „gesellschaftlichen Nutzen“, Verdienst oder welchem Gerechtigkeitskriterium auch immer, beurteilt werden. Jedenfalls stellt es eine erhebliche Abweichung von der als gerecht angesehenen Verteilung V^* dar.

Dabei ist sie aber genau aus dieser „gerechten Verteilung“ dadurch hervorgegangen, dass die gerechten Inhaber von Eigentumsrechten

³⁰⁵ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 148-213.

³⁰⁶ Nozick, R., *Anarchie*, 148. Andernorts setzt Nozick seine Anspruchstheorie als *historisch* gerade gegenüber solchen Ansätzen ab, die sich *dagegen* an strukturellen Grundsätzen („structural principle(s)“ Nozick, *Anarchy*, 153) orientieren, so dass in diesem Zusammenhang „strukturell“ und „historisch“ als Gegenbegriffe erscheinen. Tatsächlich geht es *im Ganzen* zentral um eine Auseinandersetzung mit „strukturellen“ Grundsätzen – nacheinander zunächst unhistorischen, dann auch historischen (als nur zweitrangigem Zusatzmerkmal).

³⁰⁷ Im amerikanischen Original des Basketballers Wilt Chamberlain, vgl. Nozick, R., *Anarchy*, 160ff.

genau von diesen Eigentumsrechten Gebrauch gemacht haben. Kann oder soll man ihnen *das* - im Interesse der Gerechtigkeit - verbieten? Wäre das nicht auch gerade ein Abgehen von einer gerechten Verteilung V^* , indem man den gerechten Eigentümern ihr Verfügungsrecht, das ja gerade ihr Eigentum ausmacht, wieder nähme. Die Durchsetzung von V^* beinhaltet eine Dynamik zu - verschiedensten - Verteilungsstrukturen V' , die die Gerechtigkeitskriterien für V^* verletzen, oder die Rechtspositionen in V^* müssen durch Eingriffe selbst verletzt werden, um V^* (oder entsprechende Strukturen) aufrechterhalten zu können³⁰⁸.

Ähnlich stellt sich das Problem bei Übertragungen etwa in der Familie oder anderen asymmetrischen Übertragungen. Schenkungen aus Zuneigung, Sympathie, offensichtlich ohne jedes Verdienst (oder die Erfüllung anderer möglicher struktureller Kriterien des Gerechten) durchbrechen jede strukturell verstandene Gerechtigkeit, schaffen ungerechtfertigte und damit in dieser Sichtweise ungerechte Ungleichbehandlungen.

Die ließen sich aber nur durch Vorenthaltung selbst als gerecht vertretener Verfügungsrechte oder ständige Verletzungen entstandener Verfügungsrechte vermeiden - eine beliebige gerechte Verteilung V^* setzt sich in Widerspruch zu sich selbst, „strukturelle Gerechtigkeitstheorien“ sind für Nozick selbstwidersprüchlich, nicht konsistent³⁰⁹. „Strukturelle Verteilungsgrundsätze gewähren den Menschen nicht, was ihnen Anspruchsgrundsätze gewähren, nur mit besserer Verteilung“³¹⁰, sondern sie enthalten letztlich das Verfügungsrecht an dem vor, was sie als gerecht zusprechen.

³⁰⁸ Daran ließe sich auch durch eine Zusatzforderung nach Pareto-Optimalität der Verteilung nichts ändern. Bedingungen, unter denen eine Verteilung V^* nach beliebigen vorkommenden, freiwilligen Übertragungen oder Tauschakten immer Verteilungen, die den gleichen strukturellen Merkmalen genügen, reproduziert, lassen sich kaum angeben noch als allgemein plausibel behaupten.

³⁰⁹ Vgl. v.a. Nozick, R., *Anarchie*, 157ff.

³¹⁰ Nozick, R., *Anarchie*, 157.

Dagegen verteidigt Nozick seine vor dieser klärenden Gegenfolie profilierte Anspruchstheorie als einzig vertretbare Theorie zur Beurteilung der Gerechtigkeit der Güterverteilung in einer Gesellschaft, die allein auf die Gerechtigkeit der Akte abstellt, die zu dieser Verteilung geführt haben, ungeachtet struktureller Merkmale der aktuellen Verteilung. Dabei ist, so vertritt er gerade auch gegen Rawls³¹¹, die Frage eines moralischen Verdiensts der Inhaber von Verfügungsrechten unerheblich. Ausschlaggebend ist allein, ob die Rechte anderer beim Erwerb bzw. Übergang von (Verfügungs-) Rechten verletzt worden sind³¹². Ist das nicht der Fall, ist die Verteilung gerecht, weil ihre Genese „rechters“ und damit gerecht ist, egal, wie man das sich ergebende Resultat empfinden mag. Dann ist aber jeder Eingriff in dieses Resultat die Verletzung gerechter Rechte, also ein Unrecht. Wenn Menschen (Verfügungs-) Rechte „besitzen und diese Tatsache (ob sie nun verdient ist oder nicht) *niemandes* (Locksches) Recht oder Anspruch (...) verletzt“³¹³ und wenn aus einer solchen Verteilung von Verfügungsrechten eine wie auch immer strukturierte andere Verteilung auf eine Weise entsteht, die ihrerseits nicht jemandes Rechte oder Ansprüche verletzt, ist auch diese Verteilung gerecht und die entsprechenden Rechte können dementsprechend nur durch eine *Verletzung* der Gerechtigkeit umverteilt werden.

Im Ergebnis lehnt Nozick also jede Vorstellung einer „distributiven Gerechtigkeit“ ab, die vom Ergebnis eines historischen Prozesses gerechtfertigter Aneignungen (und Wertschöpfungen) und gerechtfertigter Übertragungen von Eigentumsrechten durch freiwillige

³¹¹ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 170ff., bes. 200-213.

³¹² Wobei niemand ein Recht auf eine bestimmte *Gesamtstruktur* der Verteilung haben kann (das würde dann durch *jede* Verfügung, sei es Verbrauch, Tausch oder Übertragung im Regelfall verletzt, solange nicht *alle* anderen in „paralleler“ Weise handeln würden – das würde aber jeden Begriff von „Verfügungsrecht“ völlig auflösen).

³¹³ Nozick, R., *Anarchie*, 207.

Tauschakte von Leistungen und Gütern oder deren freiwillige einseitige Übertragung abweichen könnte.

Gerecht ist genau das Ergebnis dieses Prozesses (im Wesentlichen also eines „freien Marktes“ ohne Eingriffe, die über den Minimalstaat hinausgehen könnten), er liefert gerade die *Definition einer gerechten Verteilung*. Zwar ruht Nozicks Gerechtigkeitsvorstellung nicht auf den „ökonomischen Eigengesetzlichkeiten“ des Marktmechanismus, sondern auf der normativen Grundlage naturrechtlicher Menschenrechte, die Konkretisierung gerechter Eigentumsrechte liefert aber auf dieser Grundlage genau und ausschließlich der Marktprozess: soziale Gerechtigkeit, das *ist* die Marktverteilung (einschließlich freiwilliger einseitiger Übertragungen) – und *kein* Aufgabenfeld des Staates und über ihn zu erzielender regulierender Maßnahmen. Jede Abweichung von ihr und jeder Eingriff (etwa durch Besteuerung, was Nozick ähnlich bewertet wie Zwangsarbeit³¹⁴), der eine abweichende Verteilung der Eigentumsrechte bewirken soll, ist eine *Verletzung* natürlicher Rechte, ein Unrecht und kein Beitrag zu Gerechtigkeit. Staatliche Institutionen, die dem dienen sollten, sind nicht zu rechtfertigen.

³¹⁴ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 159.

b) „Demoktesis“, Rousseau und die „Geschichte eines Sklaven“

Nachdem die Herstellung „distributiver Gerechtigkeit“ als staatliche Aufgabe und Grundlage politischer Eingriffe in die vom Minimalstaat geschützten Eigentumsrechte abgewehrt sind, behandelt Nozick eine Reihe ausgewählter anderer Begründungen. So unter anderem das Argument für einen Übergang von freiwilliger individueller Hilfstätigkeit zu einem zwangsbewehrten sozialen Transfersystem, um „free rider Verhalten“ zu vermeiden, also die Betrachtung der Hilfeleistung für Bedürftige als „öffentliches Gut“³¹⁵ mit der klassischen Gefangenen-Dilemma-Situation. Solange aber Menschen *keine* eigene Präferenz für eine solche Hilfeleistung haben, bedeutet jeder Zwang zu einer Teilnahme eine illegitime Rechtsverletzung und ist moralisch abzulehnen³¹⁶.

Auch das Argument, wegen der vielfältigen Verflechtungen und Abhängigkeiten in einer modernen, arbeitsteiligen Gesellschaft, könnte ein Mitwirkungsrecht an „Dingen, die einen angehen“ (Mitbestimmungsrechte von Arbeitnehmern, Mieterschutz u. ä.)³¹⁷, nicht verweigert werden und sei über öffentliche Institutionen zu organisieren, lehnt Nozick ab - ähnlich wie den Einwand, angesichts ungleicher Machtpositionen sei die „Freiheit“ von Tauschakten u. U. einseitig sehr eingeschränkt und das müsse korrigiert werden. Entscheidend bleibt für Nozick allein, wieweit die Einschränkung eigener Freiheitsspielräume und Mitspracherechte ihrerseits geschieht, weil andere gerechterweise Gebrauch von Entscheidungsrechten machen, die ihnen gerechterweise zustehen oder nicht. Er illustriert das drastisch an einem sehr anschaulichen und für die Plausibilisierung seiner Position geschickt gewählten Beispiel der Entscheidungssituationen an einem

³¹⁵ Nozick, R., *Anarchie*, 242ff.

³¹⁶ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 244.

³¹⁷ Nozick, R., *Anarchie*, 244ff.

„Heiratsmarkt“³¹⁸: Man stelle sich als Gedankenexperiment die Situation vor, je 26 Männer und Frauen A bis Z und A' bis Z' bevorzugen für eine Eheschließung die jeweiligen potentiellen Partner bei ganz parallelen Präferenzen in alphabetischer Reihenfolge. Wenn Herr Z nun aus der Gruppe von 26 Frauen A', B', ..., Z' am liebsten Frau A' heiraten würde, die aber Herrn A vorzieht, beeinträchtigt das selbstverständlich seine Entscheidungsmöglichkeiten. Und durch die Präferenzen der anderen Damen wird seine Wahl schließlich drastisch darauf beschränkt, Frau Z' zu heiraten, oder unverheiratet zu bleiben (und u. U. könnte auch Frau Z' ihm nicht einmal diese Wahl lassen, wenn sie ihn nicht heiraten will). Und zweifellos hat es auch erheblichen Einfluss auf sein Leben, obwohl Herr A und Frau A' sich weigern werden, ihn an ihrer Entscheidung zu beteiligen. Darin liegt aber keine ungerechte, zu korrigierende Einschränkung der Freiheit von Herrn Z, sondern die notwendige Kehrseite der (gleichen) Entscheidungsfreiheit der Frauen A', ..., Z' (und der jeweils zustimmenden Männer), die sich zwar nicht gleichmäßig auswirken, wenn etwa Frau A' die Wahl zwischen 26 Männern hat, Frau Z' sich dagegen nur für oder gegen Herrn Z entscheiden kann. Trotzdem kann sie nicht behaupten, ihre Entscheidung sei deshalb nicht freiwillig und begründe ein Recht, in die Entscheidungen der anderen einzugreifen. Entscheidend ist allein, *wer* der legitime Inhaber eines *Entscheidungsrechtes* ist. Es bleibt, unterstützt durch dieses vielleicht etwas unromantische Beispiel, für Nozick dabei: es gibt keine moralisch vertretbare Möglichkeit, mit Staatsgewalt in die natürlichen und erworbenen Rechte anderer einzugreifen - es sei denn, sie hätten ein solches Recht gar nicht, weil man selbst das entsprechende Recht innehat³¹⁹ - ein Recht, das ich als einzelner (in Gestalt meiner legitimen Verfügungsrechte) nicht habe, kann mir auch kein Staat verleihen. Der (Eigentums-)Rechte durchsetzende Minimalstaat reicht nicht nur aus,

³¹⁸ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 240ff.

jede weitergehende staatliche Aufgabe wäre eine moralisch nicht zu rechtfertigende Rechtsverletzung, so das bleibende Ergebnis von Nozicks Analyse.

Den „wahren Charakter“ jeder gegenteiligen Position zu illustrieren (ja, zu entlarven), greift Nozick auf zwei „mögliche Geschichten“ eines weitergehenden Staates zurück. Nozick konstatiert: „(...) (W)ir haben alle wichtigeren moralischen Argumente für einen weitergehenden und mächtigeren Staat als ungültig erkannt“³²⁰, ja mehr noch, nicht nur die *moralische Forderung danach* entkräftet, sondern ihn als unmoralisch und rechtsverletzend *ausgeschlossen*. Die Begründung der Legitimität eines über den Minimalstaat hinausgehenden Sozialstaats scheiterte immer wieder daran, dass er in Eigentums- und Entscheidungsrechte eingreifen müsste, die den Individuen moralisch zustehen und für deren institutionelle Sicherung sich der Minimalstaat gebildet hatte, dessen Schutz die Individuen gegen einen umverteilenden Sozialstaat genauso in Anspruch nehmen können müssten, wie gegen jeden anderen, der ihre Rechte verletzt. Was ergibt sich nun aus der bisherigen Analyse für die Rechtsverhältnisse, die unterstellt werden müssten, damit „etwas herauskommt, das einem modernen Staat ähnlicher ist“³²¹? Unter welchen Voraussetzungen *wäre* denn – positiv – ein moderner Sozialstaat legitimiert? Welche vorauszusetzenden Anspruchsverhältnisse müssten damit implizit unterstellt werden, wenn bestehende, über Nozicks Minimalstaatsforderung hinaus gehende Staatskonzeptionen nach dem bisher gesagten als moralisch legitimierbar angenommen werden sollen? Wie könnte eine alternative legitimierende Geschichte solcher Supraminimalstaaten aussehen?

³¹⁹ Zu dessen Schutz kann ich dann natürlich den Minimalstaat in Anspruch nehmen, es begründet aber keinen weitergehenden Staat als diesen und seine Aufgabe des Rechtsschutzes.

³²⁰ Nozick, R., *Anarchie*, 252.

³²¹ Nozick, R., *Anarchie*, 252.

Eine Antwort auf diese Frage könnte „illuminate essential aspects of the more extensive states people everywhere live under, laying bare their nature“³²². Kurzgefasst läuft Nozicks Darstellung auf eine Art großer Aktiengesellschaft hinaus, die „Teileigentumsrechte“ an allen Menschen hält, die ihrerseits im Gegenzug Anteile an dieser Holdinggesellschaft haben. Erklärbar ist eine solche Gesellschaft unter Bezugnahme auf Nozicks Referenzzustand eigentlich nur, wenn *alle* Menschen solche Teileigentums- und Entscheidungsrechte über ihre Person, die ihnen natürlicherweise allein selbst zustehen, irgendwann *verkauft* haben³²³. Die Einräumung verschiedenster Rechte (Nozick nennt u.a. berufliche Zulassungsrechte, Einfuhrkontrollrechte, Drogenrechte, Besteuerungsrechte u.v.m.³²⁴, die in der Inanspruchnahme solcher Rechte durch moderne Staaten ihren Niederschlag und umgekehrt für seine Rückprojektion darin ihre Motivation finden) entspricht für Nozick einem teilweisen Verkauf in die Sklaverei – unter einigen Auflagen, die eine völlige Versklavung verhindern.³²⁵ Die einzelnen Schritte, die Nozick ausführt, können übergangen werden. Es geht Nozick darum, dass ein über den Minimalstaat hinausgehender Staat in seiner Diktion Eigentums- und Entscheidungsrechte über Individuen beansprucht, die ihn in seiner Rechte grundsätzlich als Eigentumsrechte auffassenden Argumentation zum (beschränkten) Eigentümer an ihnen macht. „Bei der Fortführung dieser Schauergeschichte sind wir schließlich bei etwas angekommen, das als ein moderner Staat erkennbar ist mit seinem umfangreichen Arsenal von Machtbefugnissen über seine Bürger. Und wir sind zu einem *demokratischen* Staat³²⁶ gelangt.“³²⁷ Das aber, und

³²² Nozick, R., *Anarchy*, 276.

³²³ Und selbst - entgegen der Nozick'schen Menschenrechtstheorie - damit die entsprechenden Rechte an ihren Kindern gleich mitverkaufen, die ungefragt in die neue Rechtsposition ihrer Eltern eintreten (Vgl. Nozick, *Anarchie*, 261ff.).

³²⁴ Nozick, R., *Anarchie*, 257.

³²⁵ Vgl. Nozick, R., *Anarchie*, 258.

³²⁶ Nozick hat als Modell eines „demokratischen Staates“ offenbar Rousseaus Gesellschaftsvertrag im Sinn, den er offenbar als eine Art „Gesellschaftervertrag“ einer AG interpretiert, in die die Gesellschafter ihren Besitz an Entscheidungsrechten über sie selbst als Aktiva einbringen, und dafür ein gemeinsames Verfügungsrecht über die in

damit alles jenseits des Minimalstaats, ist damit nicht nur in seiner Unrechtmäßigkeit erkannt, sondern – für Nozick – in seinem wahren Charakter verstanden und „durchschaut“³²⁸: Es ist in Nozicks Perspektive – in seinen noch so verschiedenen Ausprägungen – eine Form mehr oder weniger eingeschränkter Sklaverei.

Diese „kämpferische“ Spitze seiner Argumentation illustriert er noch einmal mit einer alternativen „Erzählung“, seiner „Geschichte vom Sklaven“³²⁹:

„1. Da ist ein Sklave, der völlig den Launen seines grausamen Herrn ausgeliefert ist. Er wird oft brutal geschlagen, mitten in der Nacht gerufen usw.

2. Der Herr ist freundlicher und schlägt den Sklaven nur wegen festgelegter Verletzungen seiner Vorschriften (Nichterfüllung des Arbeitssolls usw.). Er gewährt dem Sklaven etwas Freizeit.

3. Der Herr hat eine Gruppe von Sklaven und er entscheidet über die Verteilung dessen, was sie bekommen, aufgrund schöner Gesichtspunkte wie Bedürfnis, Verdienst usw.

4. Der Herr verlangt von seinen Sklaven nur noch an drei Tagen in der Woche Arbeit auf seinem Land und gewährt ihnen vier Tage zur eigenen Verfügung.

5. Der Herr gestattet seinen Sklaven, in der Stadt (oder wo sie sonst wollen) gegen Lohn zu arbeiten. Er verlangt nur, dass sie ihm 3/7 ihrer

der AG gemeinsam verwalteten Rechte erhalten (Vgl. dazu Rousseau, Gesellschaftsvertrag, Stuttgart, 1977, 18f.).

³²⁷ Nozick, R., Anarchie, 264 (Hervorhebung im Original).

³²⁸ Vgl. Nozick, R., Anarchie, 264.

³²⁹ Vgl. Nozick, R., Anarchie, 264. „(...) und (man) stelle sich vor, es ginge um einen selbst“. Diese Geschichte stellt seine Position und Haltung so anschaulich dar, dass sie im folgenden (nur leicht gekürzt) im „Originalton“ wiedergegeben werden soll.

Löhne schicken. Er behält sich auch das Recht vor, sie auf die Pflanzungen zurückzurufen, wenn es besondere Umstände dringend erforderlich machen; ebenso das Recht, seinen Anteil von $\frac{3}{7}$ an ihren Einkünften zu erhöhen oder zu senken. (...).

6. Der Herr erlaubt seinen 10 000 Sklaven, dich ausgenommen, durch Abstimmung gemeinsame Entscheidungen zu fällen. Es gibt bei ihnen offene Diskussion usw., und sie haben die Befugnis, über die Verwendung eines beliebigen von ihnen festgesetzten Prozentsatzes deiner (und ihrer) Einkünfte zu bestimmen; sie können auch entscheiden, welche Handlungen dir rechtmäßig verboten werden können, usw.

(...). (Wenn der Herr seine Macht vertraglich so übergibt, dass er es nicht rückgängig machen kann, dann hast du einen anderen Herrn.) Du hast jetzt 10 000 Herren anstelle eines einzigen, oder vielmehr einen 10 000köpfigen Herrn. (...). Aber sie sind dein Herr. (...). Ein freundlicher einzelner Herr (...) könnte seinem(n) Sklaven gestatten, zu reden und zu versuchen, ihn zu einer bestimmten Entscheidung zu veranlassen. Das kann auch der 10 000köpfige Herr.

7. Du darfst zwar immer noch nicht abstimmen, hast aber die Freiheit (und das Recht), dich an den Diskussionen der 10 000 zu beteiligen und zu versuchen, sie zu bestimmten Maßnahmen gegenüber dir und ihnen selbst zu überreden. Dann gehen sie hin und stimmen darüber ab (...).

8. Als Anerkennung deiner nützlichen Beiträge zu ihrer Diskussion gestatten dir die 10 000, abzustimmen, wenn bei ihnen Stimmengleichheit herrscht; sie legen sich auf folgendes Verfahren fest. Nach der Diskussion schreibst du deine Entscheidung auf ein Stück Papier, und sie gehen hin und stimmen ab. Für den Fall, dass sich bei

ihnen genau 5000 Ja- und 5000 Nein- Stimmen ergeben, schauen sie deinen Stimmzettel an und zählen ihn mit. Das ist noch nie vorgekommen; (...).

9. Sie nehmen deinen Stimmzettel zu den anderen hinzu. Wenn die anderen Stimmen genau ausgeglichen sind, dann entscheidet deine Stimme. Andernfalls hat sie auf das Wahlergebnis keinen Einfluß.“³³⁰

Diese drastische Darstellung seiner Einschätzung eines modernen, Steuern erhebenden, umverteilenden und weitere Zuständigkeitsansprüche erhebenden Staates, schließt Nozick mit der polemischen Frage ab:

„Frage: von welchem Punkt an war es nicht mehr die Geschichte eines Sklaven?“³³¹

In ihr fasst er seine Stellungnahme zusammen. Ein – kaum relevantes – Teilnahmerecht am Abstimmungsprozess kann nicht für den Verlust an Freiheit entschädigen. Ein Staat, der den Individuen ihr Selbstbestimmungsrecht in eigener Sache bestreitet und an sich reißt, beansprucht ein Eigentumsrecht an seinen „Untergebenen“, dem kaum jemand, geschweige denn alle³³², gegenüber denen er so auftritt, zugestimmt haben dürften, sobald sie das durchschauen – er maßt sich dieses Recht also zu unrecht an.

Dazu, diese ungerechte, mit dem Anspruch moralischer Motivation auftretende Anmaßung zu „entlarven“ und in ihrer wahren Natur zu

³³⁰ Nozick, R., Anarchie, 264f.

³³¹ Ebda. Die mit dieser Frage abgeschlossene Geschichte gewinnt ihre volle Schärfe in Verbindung mit dem einleitenden Hinweis, man möge sich immer vor Augen halten, es gehe um einen selbst (vgl. Nozick, R., Anarchie, 264). In Nozicks Perspektive ergibt also diese Analyse jener Staaten „unter denen die meisten Menschen heute allenthalben leben“ (Nozick, R., Anarchie, 242): sie bestehen wesentlich in einer Form zwar eingeschränkter, trotzdem aber ungerechter Sklaverei. Eine Rückführung auf einen Minimalstaat erscheint ihm moralisch zwingend geboten.

³³² Gedacht ist dabei an eine je einzelne Zustimmung – wichtig ist im Modell Nozicks nicht die „Einstimmigkeit“ einer Einigung, sondern dass *jeder* für sich sein Recht übertragen haben müsste, weil nur er ein Recht dazu hat.

durchschauen, will Nozick durch die polemische Zuspitzung seiner illustrierenden Gedankenexperimente verhelfen.

7. Einige Probleme in Nozicks Darstellung der ethisch illegitimen Verletzung individueller Rechte jenseits eines Minimalstaates

Nozicks Version einer liberalen Sozialstaatskritik besitzt gegenüber der Argumentation Buchanans den Vorzug, dass sie bei weitem stringenter und in sich stimmiger erscheint. Er legt den normativen Ausgangspunkt seines Entwurfes in jenen unverletzlichen individuellen Rechten, die er gegen illegitime Übergriffe zu verteidigen antritt, klar offen, und bietet mit seiner historischen Anspruchstheorie der Gerechtigkeit einen klaren Bezugspunkt für die Prüfung der Legitimierbarkeit staatlicher Befugnisse, von dem her er deren massive Überschreitung in einem sozialstaatlichen Selbstverständnis moderner Demokratien angreift. Sie gilt es auf ihre eigentliche, allein legitimierbare minimalstaatliche Aufgabe zurückzuverweisen und so in Übereinstimmung mit den natürlichen Rechten der Individuen zu bringen, die sie gegenwärtig allenthalben verletzen; eine Position, die sich auf der Grundlage des vertretenen Katalogs vorgegebener Rechte plausibel ergibt. Ein einschneidender Bruch in seiner Argumentation liegt dabei allerdings im plötzlichen Wechsel der Argumentationsfront.

Sein ursprüngliches argumentatives Gegenüber, der radikale, individualistische Anarchist wird Nozicks Legitimation eines rechtssichernden Minimalstaats weitgehend folgen. Zwar scheint der Schritt zum Gewaltmonopol auch gegenüber hartnäckigen Außenseitern mittels des von Nozick dazu eingeführten Entschädigungsgrundsatzes, aus den diskutierten Gründen, fraglich. Andererseits dürfte die hartnäckige Weigerung einer Schutzorganisation beizutreten, die weitgehend akzeptable Verfahren garantiert, kaum überzeugen, wird sich doch kaum ein Individuum realistisch in der Lage sehen, seine

Rechte auf sich allein gestellt befriedigender sichern und durchsetzen zu können³³³. Nozicks „Erklärung der ‚invisible hand‘“, dass mit natürlichen Rechten ausgestattete Individuen rationaler- und legitimerweise ihr Rechtsdurchsetzungs-Recht an zumindest regional nicht mehr im unregulierten Konflikt stehende Organisationen delegieren, die als Rechtsstaat mit geordneten juristischen Verfahren funktionieren, erscheint weitgehend plausibel. Eine abschließende Klärung, wieweit ernsthafte Einwände gegen sie und damit den Rechtsstaat vorgebracht werden könnten, erscheint in diesem Zusammenhang weniger vordringlich³³⁴. Im als einigermaßen gelungen anzusehenden Nachweis der Legitimität eines Rechtsstaates als Nozick'schem Minimalstaat liegt allerdings kaum die Pointe seines Entwurfs.

Der Zielpunkt seiner Argumentation liegt im Nachweis der Illegitimität jedes weitergehenden Staates, der über die Sicherung vorgegebener Eigentums- und Verfügungsrechte als Ausschlussrechte hinausgeht. Einen solchen Staat bekämpft Nozick - nicht ohne Polemik - als allgegenwärtiges Unrecht, das es zu beheben gilt. Der Grund für diese Beurteilung liegt darin, dass ein solcher Staat in die als Eigentums-analoge Ausschlussrechte gefassten natürlichen Rechte seiner Bewohner eingreift. An die oben angeführten sechs, von Nozick mehr oder weniger ausdrücklich formulierten natürlichen Individualrechte, schließt Nozick seine „Entitlement Theorie“ der Gerechtigkeit an, mit der er jede Forderung nach einer anderen, „strukturierten“ oder „Endergebnis-orientierten“ Gerechtigkeit abweist. Seine Theorie hat dabei den Vorzug,

³³³ Die Lösung des für Nozick offenbar gewichtige Problem der Heranziehung von Mitgliedern der Schutzorganisation zur Deckung der Kosten des Schutzes anderer und die darin liegende Umverteilung scheint allerdings nicht völlig überzeugend. Angesichts seiner scharfen Ablehnung jeder Umverteilung als moralisch nicht legitimierbar und ihrer Brandmarkung als Form verschleierte Sklavenhalterei ist allerdings begreiflich, dass er einigen Aufwand darauf verwenden muss, eine an dieser Stelle von ihm selbst vorgeschlagene umverteilend wirkende Politik in einer spezifischen, sie von anderen umverteilenden Maßnahmen möglichst abhebenden Weise zu begründen.

eindeutig und sehr klar abgrenzbare Anspruchsverhältnisse zu ergeben. Seine eigentumsähnlichen Entscheidungsrechte lassen sich klar formulieren und zuordnen, sie bestehen im Ausschluss anderer und kommen eindeutig dem einen oder anderen zu, ohne systematisch konkurrierende und gegeneinander abzuwägende legitime Ansprüche zuzulassen – allenfalls können die Besitzverhältnisse an den Entscheidungsrechten im Einzelfall nicht klar bekannt sein. Allerdings liefert Nozick für den dieser Theorie zugrunde liegenden Naturrechtskanon keinerlei überzeugende Begründung³³⁵. In seiner ersten „argumentativen Frontlinie“ gegen einen „naturrechtlichen Anarchisten“, dem er die Legitimität eines liberalen Rechtsstaat mag nachweisen können, mag er sie als in seiner Fassung akzeptierte und unstrittige, „entgegenkommende“ Annahme unbegründet unterstellen können – darüber hinaus reicht dieses Setting eines entsprechenden argumentativen Gegenübers nicht, mit dem er seine Voraussetzungen eingeführt und uns im Umgang mit ihnen elegant an sie „gewöhnt“ hat. Als völlig uneinschränkbarer und ausschließlicher Katalog natürlicher Grundrechte, als die er sie im Weiteren voraussetzt, leuchtet das Profil des von ihm vorgetragenen „Kanons“ aber auch nicht einfach fraglos ein. Auch aus der reinen Faktizität der „Separatheit der einzelnen menschlichen Leben“³³⁶ folgt weder dieses Profil ohne weiteres, noch überhaupt schon Recht³³⁷. Es bliebe als Begründung also allein Lockes schöpfungstheologische Argumentation, die Nozick selbst allerdings nicht für völlig überzeugend hält³³⁸ und die zumindest im Blick auf den Gesamtkatalog möglicherweise in Konflikt und Abwägung stehender natürlicher Rechte noch allerhand Argumentationsspielraum böte.

³³⁴ Vgl. z.B. Kley, R., Vertragstheorien, 218ff.; Paul, J., The Withering of Nozick's Minimal State, in: Paul, Jeffrey, Reading Nozick, 73ff.

³³⁵ Vgl. hierzu und zu Nozicks Ankündigung einer späteren Begründung u.a. auch Kley, R., Vertragstheorien, 237.

³³⁶ Kley, R., Vertragstheorien, 237.

³³⁷ Vgl. Mack, E., Libertarian Rights, 287ff, sowie Kley, R., Vertragstheorien, 237.

³³⁸ Nozick, R., Anarchie, 24.

Aber auch schon auf der Ebene der näheren Betrachtung der von Nozick beschriebenen, in moralischen Beschränkungen gründenden und so gebotenen Rechtsverhältnisse, liegen Anfragen nahe. Unabhängig vom Rekurs auf den problematischen Begründungsstatus des von Nozick als Kanon unverletzlicher und nicht ohne illegitimen Eingriff einschränkbarer Verfügungsrechte von eindeutigem, eigentumsartigem Charakter, ist eine von unseren ethischen Intuitionen geleitete Zustimmung zu ihnen, für deren Plausibilität er mit seinen anschaulich und pointiert vorgetragenen Gedankenexperimenten wirbt, weniger nahe liegend, als er den Eindruck erweckt.

Dass das Bild, das er mit erläuternden Beispielerzählungen von „Heiratsmärkten“, möglichen Modifikationen von Besitzverhältnissen in einem Sklavenhaltungshaushalt oder einer „Wir-AG“ anschaulich entwirft, nicht einfach zwar nur schwierig zu begründende, aber doch überzeugende und weithin geteilte ethische Intuitionen abbildet, wird deutlich, wenn man ihnen andere Gedankenexperimente an die Seite stellt.

Angenommen etwa ich verbringe einen erholsamen freien Nachmittag, gehe an einem herrlichen See spazieren und genieße die wunderbare Landschaft. Stellen wir uns weiter vor, ich werde in dieser sonntäglichen Idylle Zeuge eines Unfalls. Sollte ein im See ertrinkender wirklich keinerlei Recht haben, von mir auf einem sonntäglichen Spaziergang am Ufer Nothilfe zu erwarten? Würde ein solches Recht zu vertreten wirklich gleichbedeutend damit sein, ein „Sklaverei-analoges“ Teileigentumsrecht des Ertrinkenden an mir einzuräumen?

Wenn ich mich – ungeachtet der Frage nach der Rechtsposition – doch aus meiner Sonntagsruhe aufschrecken ließe und zur Hilfeleistung entschließen würde, und dazu ein am Ufer liegendes Boot verwendete, das mir nicht gehört, wäre das dann tatsächlich eine moralisch nicht vertretbare Verletzung des Eigentumsrechtes des Bootsbesitzers, der nun

einmal das unbestrittene, alleinige Entscheidungsrecht über das Boot hat?

Wenn ich ihn sogar fragen könnte, weil er als Bootsverleiher an seinem Stand steht, und im Bewusstsein seines Monopols die Marktchance ergreift und 10 000 SFr als Leihgebühr fordert? Ihn zu ignorieren, das Boot zu nehmen, den Ertrinkenden zu retten und dem Bootsbesitzer die üblichen 15 SFr zu erstatten, wäre nach Nozicks Entitlement Theorie der Gerechtigkeit ein klares Unrecht, das moralisch illegitim und unter Strafe zu stellen ist³³⁹. Der Bootsverleiher hat nach Nozicks Entitlement Theorie das alleinige Verfügungsrecht über sein Boot, solange er es nicht gestohlen hat und er schuldet dem Ertrinkenden gar nichts, solange er ihn nicht selbst ungerechtfertigt ins Wasser geworfen hat. Hat der einfach beim Schwimmen einen Krampf bekommen oder ist als Nichtschwimmer mitten auf dem See gekentert, hat niemand irgendeines seiner Rechte verletzt - und er hätte nach Nozicks Theorie Ansprüche allein gegen seine „Sklaven“.

Dagegen könnte zum Beispiel jemand, der sich von dem Unfall des Ertrinkenden irgendeinen Vorteil verspricht, dem Bootsverleiher hilfreich zur Seite stehen, einen durch kein historisch legitimes

³³⁹ Selbstverständlich geht es bei all dem nicht um Spezialfragen bei der Rettung Ertrinkender oder darum, ob Nozick rettend würde helfen wollen oder nicht.

Entscheidend ist allein die Frage, aufgrund welchen *Rechtes* hier ein Eingriff in das Eigentumsrecht des Bootsverleihers möglich sein sollte und auf welchen Typ von Rechten, die Nozick nicht vorsieht und damit ablehnt, solche Spezialfälle hinweisen können.

Die problematischen Beispiele verdeutlichen die systematische Lücke in Nozick's Anspruchstheorie und Gerechtigkeitsverständnis. In anderem Zusammenhang entwirft Nozicks Kollege Thomas Nagel ein anderes interessantes Szenario, um die Problematik der Abgrenzung verschiedener Ansprüche zu illustrieren: „In einer kalten Winternacht stößt dir auf einer abgelegenen Straße ein Verkehrsunfall zu. Die übrigen Insassen sind schwer verletzt, das Auto unbrauchbar geworden, die Straße menschenleer. Du läufst also so schnell du kannst weiter, bis du an ein einsames Haus gelangst. Wie sich herausstellt, wird dieses Haus von einer alten Dame bewohnt, die gerade ihr Enkelkind hütet. Ein Telefon gibt es nicht, doch in der Garage steht ein Wagen. Du bittest verzweifelt, dir den Wagen ausleihen zu dürfen, und erklärst der Dame den Vorfall. Sie will dir nicht glauben. Du verzweifelt, woraufhin die alte Dame Angst vor dir bekommt, nach oben eilt und sich im Bad einschließt, während das Kind bei dir zurückbleibt. [...]“ Vgl. Nagel, Th., *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt 1992, 303.

Verfügungsrecht gedeckten Versuch, das Boot widerrechtlich zu nutzen, abzuwehren, während der Betreffende ertrinkt.

Folgt man Nozicks Theorie, wäre das eine durchaus legitime Verteidigung gerechter Verfügungsansprüche, während ein Rettungsversuch mit Hilfe seines Bootes ohne die Einwilligung des Eigentümers in dem Bild, das Nozick zeichnet, eigentlich nur von jemandem gutgeheißen werden kann, der den Bootsbesitzer zumindest teilweise als „Sklaven“ des Verunglückten betrachtet. Wenn auch Nozick ein solches Ergebnis vermutlich kaum als überzeugend verteidigen würde, müsste er wohl auch anerkennen, dass die von ihm vertretene Entitlement Theorie anscheinend nicht sämtliche legitimen Ansprüche in überzeugender Weise zu erfassen geeignet ist, noch auf ihrer Grundlage die Behauptung von ihr nicht erfasster Rechte damit einfach als verdeckte Leibeigenschaftsansprüche abwehren können.

Noch problematischer erscheint Nozicks Fassung eines Naturrechtskanon an einer für sein Staatserklärungsmodell zentralen Stelle. Der Einzelne hat allein das Recht, *selbst* für die Durchsetzung seiner Rechte zu sorgen, soweit es in seinen Kräften steht, ein „Rechtsschutzrecht“ muss Nozick ablehnen³⁴⁰. Deshalb kommt der zum Minimalstaat führende Prozess ja überhaupt erst in Gang³⁴¹ und selbst für das Verbot der Selbstjustiz (das ja immerhin ein grundlegendes Naturrecht darstellt, von dem staatliche Rechte erst abgeleitet sind) muss

³⁴⁰ Ein solches Anspruchsrecht auf den Schutz vor Übergriffen an den Nächsten, das in der Ausübung öffentlicher Ämter zu wahren ist und dem Staat als Mandat aufgetragen ist, kommt dagegen für eine lutherische Begründung staatlicher Aufgaben erhebliche Bedeutung zu.

³⁴¹ Einerseits liefert das faktische Angewiesensein auf eine wirksame Organisation der Selbstjustiz das Motiv für die Schutzorganisationen und setzt den „invisible hand“-Prozess zum Ultraminimalstaat in Gang, andererseits hängt aber auch die *Legitimität* des Zusammenschlusses zu Schutzorganisationen entscheidend an der Ablehnung eines auf Erfolgsaussichten abstellenden Rechtsschutzanspruchs. Gegen Klienten einer Schutzorganisation oder Maßnahmen der Organisation selbst, wenn ihre Ungerechtigkeit behauptet wird, ist Gegenwehr nämlich zwar legitim (Ausübung des Rechts auf eigene Anstrengungen zur Rechtsdurchsetzung), deren (kaum noch bestehende) Erfolgsaussicht darf aber durch kein Recht gesichert sein – andernfalls

er ja auf seinen problematischen Entschädigungsgrundsatz zurückgreifen, um den Minimalstaat zu ermöglichen.

Verdeutlichen wir uns die Plausibilität dieser Konzeption erneut in ähnlicher Weise wie Nozick an einem Gedankenexperiment.³⁴² Stellen wir uns also vor, T überfällt den O, um ihn zu berauben (das ist ein Unrecht, gegen das sich O wehren darf - wenn er kann). Der Nachbar N weiß davon und hätte leicht die Möglichkeit, sein Gewehr zu nehmen, den T zu verhaften und die Rechtsverletzung an O zu verhindern. T bietet ihm aber 10.000 \$, wenn ihn N bei seinem Raubzug nicht behindert. Solange die 10.000 \$ nicht aus der Beute stammen, verletzt damit N niemandes Recht, denn O hat keinerlei Anspruch auf seine Unterstützung. Es handelt sich nach den Grundsätzen des Nozick'schen Entwurfs seitens des N um eine völlig legitime Vereinbarung, die einem alternativen Abkommen umgekehrt seinen Nachbarn O gegen entsprechende Zahlungen zu unterstützen, nichts nachsteht.

N könnte aber sogar noch weiter gehen. Er weiß, dass O sich gegen Überfälle kaum wirksam zu schützen weiß (oder weiß zumindest, wann das der Fall und die Gelegenheit günstig ist) und verkauft diesen Tipp gegen 30.000 \$ dem T, der darauf zur Tat schreitet. N verletzt damit niemandes Rechte und O sollte, statt sich mit ungerechten Vorwürfen aufzuhalten, zusehen, wie er sein Eigentumsrecht gegen T durchsetzt.

Gänzlich absurd müsste schließlich erscheinen, wie sich ein Entführungsszenario in der Logik des Nozick'schen Naturrechtskanons darstellt. E entführt den G und erpresst ein Lösegeld von 5 Mio. \$. Das ist selbstverständlich Unrecht. Der Privatdetektiv P, der aus dem unlukrativen Geschäft der Nozick'schen Schutzorganisationen ausgestiegen ist, weil er eine effizientere Marktlücke entdeckt hat, macht mit seinen professionellen Hilfskräften den E und sein Versteck

könnte das bereits gegen die Bildung solcher Schutzorganisationen vorgebracht werden und Nozicks Erklärung einer legitimen Staatsentstehung wäre im Ganzen hinfällig.

³⁴² Vgl. zur argumentativen Funktion illustrativer Beispiele auch die von Nozick zu dieser Frage angestellten Überlegungen im Rahmen seiner eigenen Argumentation; Nozick, Anarchie, 252ff.

ausfindig. Er fordert von G für seine Befreiung 3 Mio. \$. Sagt G die Bezahlung zu, wird E überwältigt und G kommt frei, andernfalls zieht P wieder ab mit der Ankündigung, sich nach einer Woche wieder zu melden, dann läge der Preis bei 4 Mio. (schließlich hat er weitere Aufwendungen für seine Hilfskräfte und die Überwachung des Verstecks). Sollte G die Dienstleistung in Anspruch nehmen und dann nicht bezahlen, macht er sich strafbar (P dagegen in keinem Fall) und schuldet natürlich weiterhin den „vereinbarten“ Betrag. Andererseits könnte der Vermieter V, der dem E das Versteck vermietet hatte, dem P zuvor kommen, und der Schutzorganisation des G (hoffentlich deckt seine Police diesen Fall ab) den Tipp für beispielsweise 2,5 Mio. verkaufen, solange er – natürlich – nichts gegenteiliges im Mietvertrag mit E vereinbart hat (dann *dürfte* er das natürlich nicht! Er würde sich vielmehr dann strafbar machen). Zu einer Mitwirkung an der Verhaftung des Entführers, der immerhin für ein sonst schwer vermietbares Versteck bisher großzügig und zuverlässig gezahlt hat, ist er allerdings nicht verpflichtet und beschließt daher, dem E sogar unentgeltlich bei dessen Flucht behilflich zu sein, und ihm vielleicht 0,3 Mio. zu überlassen – das Unternehmen war für ihn im Ganzen ja ein Glücksfall. Könnte man einem Staat, der den V verpflichten würde, sein Wissen ohne Vergütung seines „Marktpreises“ preiszugeben, wirklich vorwerfen, er führe sich wie ein Sklavenhalter auf?

Den Vorzug eigentumsähnlicher Ausschlussrechte bei Nozick, ihre Eindeutigkeit und Klarheit, dass ein Verfügungsrecht nämlich entweder dem A zukommt und deshalb rechtens von ihm ausgeübt wird, ungeachtet anderer Bedenken (etwa, was die getroffene Entscheidung für andere nach sich zieht, solange der Entscheidende nur gemäß seiner historischen Theorie zur Entscheidung befugt war), oder aber ihm gar nicht zukommt, weil es in Wahrheit B rechtlich zusteht, und über Recht und Unrecht nach einfacher Klärung der „Besitzverhältnisse“ an Entscheidungsrechten so gleichsam „digital“ entschieden werden kann,

erkauft Nozick also mit einem hohen Preis. Rechte, die als eigentumsanaloge Entscheidungsrechte des A über X schwer zu fassen sind, werden abgelehnt. Dabei ist durchaus zuzugestehen, dass der Hinweis auf eine Berücksichtigung möglicher Ansprüche auch außerhalb der verengenden Begrenzung auf Eigentumsansprüche tatsächlich das Problem weniger eindeutiger Abgrenzung³⁴³ und notwendiger Abwägungen aufwirft. Spezialfälle wie die oben angeführten weisen aber auf Schwächen des Nozick'schen Rechtskanons und möglicherweise Lücken in ihm hin, die nicht weniger problematisch erscheinen. Immerhin tritt seine Entitlement Theorie mit dem Anspruch auf, eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit zu liefern, auf deren Grundlage jegliche Geltendmachung weiterer Gesichtspunkte als Unrecht zurückgewiesen werden kann. Sie weist dabei jedoch schon intuitiv erhebliche Mängel auf, die sich an Beispielen wie den genannten verdeutlichen lassen. Diese Schwächen verweisen ihrerseits zurück auf die fehlende Begründung der von Nozick postulierten Naturrechte. Denn die Begründung von Rechten dient nicht nur deren Legitimation, sondern bleibt auch nicht ohne Rückwirkung auf deren Gestalt und Umfang und kann auf Lücken und Einseitigkeiten eines intuitiven Rechtekanons von ihrer Begründung her hinweisen.

Die von Nozick vertretene Version einer grundsätzlichen liberalen Sozialstaatskritik bietet in ihrem gegenüber Buchanans Entwurf realistischeren Anspruch eine in sich stimmige Argumentation, in der die Forderung nach einem Minimalstaatsmodell aus einer ihr korrespondierenden Auffassung von Gerechtigkeit und einem Kanon grundlegender Rechte plausibel rekonstruiert wird. Ihr wesentlicher

³⁴³ Um nur einige Probleme beispielhaft im einfachen Fall der Rettung des Ertrinkenden anzureißen:

Wieweit etwa bin ich bei der Rettung verpflichtet, mich selbst in Gefahr zu begeben; welche Kosten muss ich auf mich nehmen; wieweit werde ich dafür entschädigt und von wem; wer muss zu dieser Entschädigung möglicherweise beitragen; wer von mehreren Passanten ist zur Hilfe verpflichtet; was geschieht bei unbeabsichtigten Fehlleistungen bei der Hilfe, etc.

Mangel liegt in der Überzeugungskraft dieses grundlegenden Katalogs „natürlicher Rechte“. Nozick bietet keinerlei diskutierbare und auf ihre Plausibilität hin befragbare Begründung, etwa in den Umrisse einer weiteren philosophischen oder theologischen Konzeption an, woher und inwiefern gerade diese Rechte beschreiben, was jeder menschlichen Person zukommt.

An die Stelle einer Begründung rückt bei Nozick ein Appell an die intuitive Zustimmung zu dem von ihm präsentierten Rechtekanon, den er durch eine Kontrastierung seines „Selbsteigentümerschaftsmodell“ mit einer alternativen „Fremdeigentümerschaft“ als einer Form von Sklavenhaltung und durch plausibilisierende Beispielgeschichten abstützen will. Die Präsentation des von ihm skizzierten Entwurfes als Abbildung selbstverständlich allgemein geteilter Gerechtigkeitsüberzeugungen kann jedoch einer näheren Prüfung nicht standhalten. Die Rechte, auf deren Verletzung er seine Staatskritik gründen will, hängen so weitgehend in der Luft. Geht man von der sie einführenden argumentativen Ausgangskonstellation gegenüber einer anarchischen Maximalposition aus, scheinen sie ihre Plausibilität eher umgekehrt aus der aus ihnen rekonstruierten Stellungnahme gegen jede Überschreitung minimalstaatlicher Befugnisse zu beziehen. Nozicks Entwurf wäre dann nicht geeignet, ein legitimes Höchstmaß an staatlichen Kompetenzen gegen dessen ungerechtfertigte Überschreitung abzugrenzen, sondern umgekehrt zu beschreiben, welches Minimum staatlicher Zuständigkeiten auch von einer radikal anarchischen Grundüberzeugung her als vernünftigerweise nicht zu unterschreiten anzuerkennen wäre und konsistent nicht bestritten werden könnte.³⁴⁴

³⁴⁴ In ähnlicher Weise ist die von John Rawls in seiner Theorie der Gerechtigkeit (Rawls, J., Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1975) vorgetragene Differenzregel, ausgehend von einer egalitären Position weniger geeignet, ein Maximum zulässiger Ungleichverteilungen in einer Gesellschaft zu markieren, als vielmehr ein plausibles Maximum staatlicher Umverteilung, das sich vor dem Hintergrund einer vorausgesetzten egalitären Gleichheitsforderung plausibel ergibt. (Vgl. Rawls, J., Theorie der Gerechtigkeit, bes. 336f.). Die von Rawls eingeführte hypothetische ursprüngliche Situation der Gleichheit, gesichert durch einen allgemeinen Schleier des Nichtwissens, ist ausdrücklich von einer Gerechtigkeitsvorstellung her ausgewählt und

8. „Vielleicht auch nicht“ – ein Nachtrag zu Nozick

In seinen späteren Betrachtungen „Vom richtigen, guten und glücklichen Leben“³⁴⁵ bietet Nozick eine Begründung von Normen und Werten an, die allerdings in eine deutlich andere Richtung weist.

Er spricht sich für ein Konzept aus, das Wert nach dem Grad der organischen Integration möglichst großer Vielfalt zu einem möglichst hohen Grad organischer Einheit bemisst³⁴⁶ - ja, diese „organische Einheit ist sein Wert“³⁴⁷ - oder doch zumindest die „Hauptdimension, die fast allem Wert zugrunde liegt“³⁴⁸.

Daraus will Nozick sowohl die Einschätzung des Menschen als „sehr wertvoll“ plausibel machen, als auch einen Maßstab für die relative Bewertung etwa von Gesellschaften gewinnen und schließlich auch die Erfahrung von Sinn auf dieses Wertkonzept bezogen verstehen, wobei Sinn hat, was auf die Verwirklichung von Wert im genannten Sinne zielt³⁴⁹. Dieses Konzept scheint jedoch kaum geeignet, die von Nozick in „Anarchy, State, Utopia“ vertretene Position absoluter „Selbsteigentümerrechte“ isolierter Individuen grundzulegen, von der er denn auch im selben Buch vorsichtig abrückt, ohne eine Alternative zu seiner damaligen Theorie ausarbeiten oder sie auf ihre weiterhin haltbaren Elemente hin prüfen zu wollen. Er scheint sie einschließlich seiner in ihr zentralen Entitlement Theorie gerechtfertigter Ansprüche als einen für sich stehenden Diskussionsbeitrag zu behandeln, den er rückschauend der Prüfung der Leser überlassen wissen will, unabhängig von der nun von ihm vorgetragenen Perspektive.

konstruiert, zu der sie führt. (Vgl. Rawls, J., Theorie der Gerechtigkeit, 27ff.). Im Unterschied zur verbreiteten Wahrnehmung würde so verstanden Nozick gegenüber einer grundsätzlich staatskritischen Sicht ein auch von ihr anzuerkennendes Mindestmaß staatlicher Befugnisse markieren und Rawls gegenüber einer egalitaristischen Maximalposition deren Obergrenze.

³⁴⁵ Nozick, R., Examined Life. Philosophical Meditations, New York, 1989; dt.: Vom richtigen, guten und glücklichen Leben, München, 1993.

³⁴⁶ Vgl. Nozick, R., Leben, 203ff.

³⁴⁷ Nozick, R., Leben, 205.

³⁴⁸ Ebda.

³⁴⁹ Nozick, Leben, 209ff.

Wieweit Nozick selbst im Rückblick seinen damals präsentierten Entwurf legitimer staatlicher Ordnung und ihrer ethisch gebotenen Grenzen für eine in wesentlichen Zügen weiterhin aufrecht zu erhaltende und zu verteidigende Position hält, oder für eine, die grundlegenderer Revisionen bedarf, bleibt weitestgehend offen, mag sie auch in einigen Bereichen in die Irre gegangen sein, wie Nozick einräumt³⁵⁰.

Immerhin vertritt er hier eine Auffassung von Gesellschaft, in der der politische Bereich als ein Ort betrachtet wird, „Bindungen des Interesses für unsere Mitmenschen“ auszudrücken³⁵¹ und erklärt, die „libertäre Position, die ich früher vertreten habe, erscheint mir jetzt ernstlich unangemessen“³⁵².

Trotz der Hochschätzung des Marktes als gesellschaftlichem Koordinationsmechanismus, erhöht die Einfügung von Formen von Solidarität und Gemeinschaftsgefühl nun den Wert einer Gesellschaft³⁵³. Hinsichtlich seiner für diese frühere Position zentralen „Anspruchstheorie der Gerechtigkeit“ lässt Nozick allerdings das Urteil über ihre Angemessenheit ausdrücklich offen, will aber „Gerechtigkeit“ überhaupt als nur einen unter verschiedenen konkurrierenden politischen Werten im Ganzen relativiert sehen³⁵⁴, der prinzipiell in Kompromissen – manchmal – auch einschränkbar sei.

Nozicks eigenes rückblickendes Urteil hält so nach seinen späteren Überlegungen im Blick auf seine in „Anarchy, State, Utopia“ vorgelegte Anspruchstheorie fest, sie könne den wichtigen Wert der Gerechtigkeit vielleicht angemessen eingefangen haben – vielleicht auch nicht³⁵⁵.

³⁵⁰ Vgl. Nozick, R., *Leben*, 411, Anm. 1.

³⁵¹ Nozick, R., *Leben*, 362.

³⁵² Ebda, 360.

³⁵³ Vgl. z.B. Nozick, R., *Leben*, 207.

³⁵⁴ Nozick, R., *Leben*, 368.

³⁵⁵ Nozick, R., *Leben*, 368.

D. Von der geistlichen Verborgenheit des Reiches Gottes

1. Zu Luthers Begründung, Begrenzung und Bestimmung der Aufgabe staatlicher Ordnung an Hand seiner „Obrigkeitsschrift“

a) Vorbemerkungen zum Bezug auf Luther und seinen Ansatz in „Von weltlicher Obrigkeit“.

Wenn wir uns von der Auseinandersetzung mit idealtypischen Entwürfen einer libertären Sozialstaatskritik der Frage nach einer Grundlegung einer protestantischen politischen Wirtschaftsethik in der sozialetischen Konzeption Luthers zuwenden, stehen wir zunächst vor der Schwierigkeit, dass Luther seine Konzeption nicht auf ein primäres Interesse an der kritischen Prüfung staatlicher Aufgaben hin entwirft. Anders als Nozick oder Buchanan und auch anders als die politischen Philosophen Th. Hobbes und J. Locke, in deren Tradition sie sich einreihen, lässt sich Luther nicht angemessen als Theoretiker einer gerechten politischen Ordnung verstehen, der die Frage nach der Rechtfertigung legitimer staatlicher Befugnisse in den Mittelpunkt systematischer Überlegungen stellt und von ihr als organisierendem Zentrum her einen grundlegenden Entwurf vorlegen will. Er versteht sich selbst ganz als Theologe, der von der Frage nach dem Heil des Menschen, nach dem gewinnen eigener Heilsgewissheit bestimmt ist. Wie er im Bewusstsein der Sünde existenzielle Gewissheit über die gnädige Zuwendung Gottes gewinnen kann, die Frage nach der heilbringenden Rechtfertigung des Sünders sieht er im Mittelpunkt all seines Fragens und Denkens.³⁵⁶ Wenn er sich also mit der Frage nach

³⁵⁶ Vgl. so zum Beispiel WA 39 I, 205. „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo.“ Nebenbei sei hier allerdings angemerkt, dass E. Herms m. E. zu recht darauf hinweist, dass die Vorstellung, rationale Handlungsorientierung könne jedenfalls im öffentlichen Bereich von einer das Lebensganze im Blick habenden religiös-weltanschaulichen

einer Begründung und nach der Bestimmung der legitimen Grenzen staatlicher Aufgaben konfrontiert sieht, so geschieht das für ihn nicht aus einem originären Interesse an einem grundlegendem Überdenken politischer Ordnung, sondern in Auseinandersetzung mit theologisch motivierter Infragestellung oder Inanspruchnahme staatlicher Gewalt und aus dem Blickwinkel seiner theologischen Fragerichtung heraus. Dabei ist Luthers Denken in seinen verschiedentlichen Äußerungen in wechselnden Kontexten vielfältig, er greift in ihnen auf unterschiedliche Traditionsbestände zurück³⁵⁷, sein Denken geht durch Entwicklungen³⁵⁸, ist aber wohl vor allem als an der jeweiligen konkreten Situation interessiert und auf sie hin orientiert entfaltet. Es lässt sich in so fern nicht als durchgängig stimmiges und ausgeglichenes systematisches Ganzes verstehen, auch wenn Luther in seinen situationsbezogen entworfenen Stellungnahmen wohl doch immer im Blick auf das Zentrum seines theologischen Anliegens in der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders in Christus verstanden werden will.

Es kann hier also nicht um die Entfaltung eines Gesamtpanoramas der Stellungnahmen Luthers zum Problem der Aufgaben staatlicher Ordnung in ihren historischen und biographischen Entwicklungen und ihren geschichtlichen Abhängigkeiten gehen.

Die Bezugnahme auf Luther verfolgt hier nicht ein primär historisches Interesse an der Entwicklung der Gedanken Luthers. Vielmehr soll im besonderen Bezug genommen werden auf seine zwar ihrerseits auch situativ entwickelte aber doch wohl systematischste Schrift zum Problem

Orientierung absehen und so religiös-weltanschauliche Fragen gewissermaßen „neutralisieren“, in bedenklicher Weise illusionär und in der unzureichend reflektierten, ideologieträchtigen Verbreitung ausgesprochen gefährlich ist (Vgl. Herms, E. (1989), 59ff., bes. 78ff.). Zu einer ähnlichen Einschätzung hatte ja auch bereits die Auseinandersetzung mit dem Entwurf Buchanans geführt. In dieser Perspektive führt also auch ein primäres wirtschafts- und sozialetisches Interesse auf grundlegende „theologische“ Orientierungen zurück, die bei Luther jedoch im Besonderen den eigentlichen und ausdrücklichen Mittelpunkt seines Interesses markieren.

³⁵⁷ Vgl. Duchrow, U., Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970.

³⁵⁸ Vgl. zum Beispiel Lohse, B., Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, oder etwa auch schon Althaus, P., Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965.

staatlicher Ordnung aus der Perspektive evangelisch-reformatorischen christlichen Glaubens, „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“³⁵⁹. Vor allem an seiner berühmten „Obrigkeitsschrift“ von 1523 soll hier eine an Luther anknüpfende Argumentation zur Begründung und Aufgabenstellung staatlicher Ordnung gewonnen und geklärt werden.

b) Zum Anlass der Argumentation Luthers

Auch wenn Luther also kein „Rechtsbuch“ schreiben³⁶⁰, keine systematische Staatstheorie entwickeln und im einzelnen entfalten will, die für sich außerhalb seines Kerninteresses liegt, ist seine Argumentation zwar in seelsorglicher Perspektive auf äußere Anlässe seiner Zeit bezogen, nicht aber einfach als Luthers aktuelle Meinung zur politischen Lage von dieser her bestimmt. Vielmehr geht sie, wie deutlich werden wird, zurück auf seine zentrale theologische Entdeckung der Rechtfertigung und ist in ihrem Zusammenhang mit dieser und als Versuch, von *ihr her* Grundsätzliches über Aufgabe, Legitimität und Grenze staatlicher Ordnung zu sagen, für uns fruchtbar. In diesem grundsätzlichen Bemühen und Vorgehen liegt die Bedeutung seiner konkreten Argumentation im Kontext ihrer zeitgeschichtlichen Veranlassung.

Gleich zu Eingang seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ von 1523 nennt Luther drei recht verschiedenrangige Veranlassungen zu deren Abfassung. So verweist er im Vorwort³⁶¹ auf seine Programmschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“³⁶² von 1520, in der er die Vertreter der weltlichen Ordnung noch für ein umfassendes „Besserungsprogramm“ der kirchlichen

³⁵⁹ WA 11, (230-245), 245ff.

³⁶⁰ Vgl. WA 11, 272.

³⁶¹ WA 11, 246.

Verhältnisse in Anspruch nehmen will, deren geringe Wirkung er beklagt und zum Anlass nimmt, nun doch zumindest negativ die Grenzen ihrer Befugnisse abzustecken und nun zu lehren „was sie auch lassen und nicht tun sollen“³⁶³.

Auch wenn er sich - in einer ihm eigentümlichen, überzogen drastisch anmutenden polemischen Redeweise – auch hiervon wenig Resonanz seitens der übergroßen Mehrzahl der adressierten Träger politischer Macht erwartet, erscheint ihm diese klärende Belehrung doch schon im Blick auf die unter ihrer politischen Herrschaft lebenden, bedrängten evangelischen Christen geboten, so dass zumindest sie in ihrem Gewissen beruhigt und sich über die Grenzen der legitimen Ansprüche einer andersgläubigen politischen Autorität im klaren sein und ihren Übergriffen wohlbegründet widersprechen können³⁶⁴.

Dieses Anliegen leitet über zum zweiten Anlass, den Luther in seinem Vorwort nennt, und der die Abfassung der Schrift unmittelbar ausgelöst haben dürfte.

Unter Berufung auf das Wormser Edikt Kaiser Karl V. vom Mai 1521 und die sich daraus ergebende Verpflichtung der Landesherrn, Luther festzusetzen und die Verbreitung seiner Schriften zu unterbinden³⁶⁵, hatte nämlich Herzog Georg von Sachsen in seinem, dem Ernestinischen Kursachsen Friedrich des Weisen benachbarten sächsischen Herzogtum ab November 1522 Kauf und Verkauf von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments verboten und begonnen, die bestehenden Exemplare einziehen zu lassen.

Dieser Vorgang, den Luther – entgegen der damaligen rechtlichen Lage, vor der Georgs Vorgehen nicht als ausgeschlossen erscheint - scharf als Übergriff weltlicher Macht über ihre legitimen Grenzen, ja als blasphemische Anmaßung „sich auch in Gottes Stuhl zu setzen“

³⁶² WA 6, 404ff.

³⁶³ WA 11, 246. „Aber wie sie darnach than haben, ist gnugßam fur augen. Darumb muß ich meyn vleyß wenden und nu schreyben was sie auch lassen unnd nicht thun sollen“.

³⁶⁴ Vgl. WA 11, 246.

³⁶⁵ Vgl. Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe 2, 643 ff.

brandmarkt³⁶⁶, und deren Berufung auf kaiserliches Reichsrecht er als besonders perfide Heuchelei abtut, bietet den aktuellen politischen Hintergrund der „Obrigkeitsschrift“ Luthers, die er im Winter 1522/23 verfasst.

Schon dieser Hintergrund und die daraus ersichtliche aktuelle politische Stoßrichtung der Schrift sollte zur Zurückhaltung gegenüber einer Interpretation mahnen, die Luthers Argumentation für eine unangreifbare Sanktionierung der geschichtlich gewordenen, positiv rechtlichen Regelungen als darin von Gott verordnet und christlichen Gehorsam als Gehorsam gegen Gott fordernd³⁶⁷, in Anspruch nehmen will.

Luthers nahe liegende Aufnahmen des paulinischen „alle Obrigkeit ist von Gott verordnet“³⁶⁸ wird schon allein wegen dieser aktuellen Abzweckung der Obrigkeitsschrift kaum im Sinne einer späteren Vereinnahmung durch ein absolutistisches³⁶⁹ Gottesgnadentum und eine spätere lutherische Geschichtstheologie bis hin in die 30er Jahre des 20.Jh. verstanden werden dürfen³⁷⁰, dient doch diese grundlegende Schrift einer im 20.Jh. nicht sehr glücklich so genannten „Zwei-Reiche-Lehre“³⁷¹ in ihrer vordergründigen, politisch-aktuellen Absicht gerade der *Abweisung* einer positiv-rechtlich durchaus üblichen, kaiserlichen und landesherrlichen Rechtsverordnung als illegitim und gottwidrig und keineswegs als durch eine göttliche Einsetzung als Obrigkeit und eine

³⁶⁶ WA 11, 246. „damit sich vermessen auch ynn Gottis stuel zů setzen und die gewissen und glawben zů meystern“.

³⁶⁷ In einer solchen Linie ist Luther vielfach in Anspruch genommen worden, was etwa auch zu Ernst Troeltschs ausgesprochen einflussreichen Darstellung idealtypisch lutherischer Züge in seinen viel rezipierten Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen wesentlich mit beigetragen haben dürfte.

³⁶⁸ Vgl. Röm 13, 1f.

³⁶⁹ Vgl. dagegen Kodalle, K. M., „Sterbliche Götter“: Martin Luthers Ansichten zu Staat, Recht und Gewalt als Vorgriff auf Hobbes; in: Hobbes oggi, Milano, 1990, S. 131 u.ö.

³⁷⁰ Vgl. z.B. Gogarten, F., Politische Ethik, Jena, 1932, 117 u.ö. oder auch ders., Ist Volksgesetz Gottesgesetz?, Hamburg, 1934, 22f.

³⁷¹ Zum Hintergrund dieser verbreiteten und in seiner naheliegenden suggestiven Wirkung nicht unproblematischen Bezeichnung siehe unten.

vermeintlich göttliche Autorität der faktischen rechtlichen Regelungen der tradierten politischen Ordnung gedeckt³⁷².

Neben diesen aktuell-politischen Veranlassungen nennt Luther schon in der Widmung³⁷³ der Schrift an Herzog Johann, den Bruder seines Kurfürsten Friedrich des Weisen und späteren Landesherrn Johann den Beständigen einen dritten, seelsorglichen Grund seiner Darlegungen: „die Not und die Bitte vieler Leute, insbesondere das Begehren E. F. G. [Eurer fürstlichen Gnaden], von der weltlichen Obrigkeit und ihrem Schwertamt zu schreiben“.³⁷⁴ „Denn es bewegt sie der Ausspruch Christi im Matthäusevangelium Kap. 5, ‚Du sollst dem Übel nicht widerstreben, sondern deinem Widersacher keinen Widerstand leisten und wenn dir jemand deinen Rock nimmt, lass ihm auch den Mantel‘.“³⁷⁵

Luther will also – ähnlich wie in seiner späteren Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“³⁷⁶ von 1526, die dieses Anliegen schon im Titel deutlich hervortreten lässt – als Seelsorger der Glaubens- und Gewissensnot wohl vor allem politischer Amtsträger, allen voran seines ihm eng verbundenen Förderers Johann, angesichts der

³⁷² Bemerkenswert scheint an dieser Stelle, dass Friedrich D. E. Schleiermacher – trotz seiner Betonung eines „demokratischen Grundzugs“ im Christentum (und entsprechender politischer Sympathien) – Anfang des 19. Jh. gut 300 Jahre nach Luther grundsätzlich zwar in großer Nähe zu diesem argumentiert, sich aber *ungebrochener* als dieser auf Röm 13 als *der* einschlägigen biblischen Referenz als alle anderen in den Hintergrund treten lassenden, „spezielleren“ Norm bezieht (Vgl. Schleiermacher, F. D. E., *Die christliche Sitte*, 264) und durch deren direkte Anwendung auf die geschichtlich-konkreten Amtsträger und Gestaltungen der politischen Ordnung „jede im Staate geltende Befugnis für eine göttliche Institution erklärt“ (Schleiermacher, F., *Die christliche Sitte*, 267). Diese Akzentverschiebung im Sinne der absolutistischen Tradition eines Gottesgnadentums konkreter Obrigkeit, in deren Gehorsamsforderung die Untertanen Gottes Anspruch begegnen, führt ihn in der Folge im Zusammenhang von Widerstandsrechts und der Gehorsamspflicht gegenüber obrigkeitlichen Entscheidungen im Kontext des Krieges zu unerwartet restriktiven, bedenklichen Konsequenzen.

(267ff., 272, 283ff.)

³⁷³ WA 11, 245f.

³⁷⁴ WA 11, 245. „die nott und vieler leutt bitten, zuvor E. F. G. begird, zu schreyben von der weltlichen uberkeyt und yhrem schwerd“

³⁷⁵ Ebda. „Denn es bewegt sie der spruch Christi Matthei 5. ‚Du sollst dem ubel nicht widder streben, sondernn sey willferig deynem wider sacher unnd wer dyr den rock nympt, dem laß auch den mantel‘.“

³⁷⁶ WA 19, 623ff.

offenkundigen Forderung namentlich der Bergpredigt nach Gewaltverzicht begegnen.

c) Abgrenzung und Anspruch

Die Gewissensfragen, die damals Luthers späteren Landesherrn Johann angesichts des exegetischen Befundes der Gewaltlosigkeitsforderung der Bergpredigt einerseits, der (nicht nur) paulinischen Bestätigung gewaltsamer staatlicher Rechtsdurchsetzung andererseits und weiter wohl nicht zuletzt der lebenspraktischen Anfrage an die erwartbaren Folgen einer konsequenten Umsetzung der radikalen Feindesliebe und Gewaltlosigkeitsethik der Bergpredigt umtreiben, beschreiben zugleich ein grundsätzliches Sachproblem, an dem auch heute keine christliche Ethik politischer Ordnungen vorbeigehen kann.

Luther macht dabei in seiner Problemformulierung zunächst die Ernsthaftigkeit dieses Gewissensproblems stark und grenzt sich scharf von der zeitgenössisch gängigen scholastischen Lehre zur Lösung dieses Problems ab, die durch eine Unterscheidung wirklicher Gebote und bloßer „evangelischer Räte“ den augenscheinlich „unpraktikablen“ Forderungen Christi nach Gewaltlosigkeit in der Bergpredigt die anstößige Spitze abbricht.

In heftigen Tiraden - („Also musste [durch sie] Christus zum Lügner werden und unrecht haben“³⁷⁷, „sie mussten Christus herunterstoßen, die blinden elenden Sophisten. Und so ist ihr giftiger Irrtum in aller Welt eingerissen, dass jedermann solche Lehre Christi [...] nicht für notwendige und allen Christen gemeinsame Gebote hält“³⁷⁸) - schärft Luther ein, dass der Christ es hier sehr wohl mit ihm geltenden Geboten

³⁷⁷ WA 11, 245. „Also hatt Christus must eyn luegner werdenn und unrecht haben“.

zu tun habe, die sich nicht einfach mit dem Verweis auf praktische Bedenken beiseite schieben lassen.

Allzu leicht macht es sich also in dieser Perspektive der, der im Sinne der späteren Unterscheidung Max Webers mit weltmännischem Hinweis auf die Erfordernisse der Praxis, der politischen Verantwortung und eines realistischen Vernunftgebrauchs Luthers Warnung, die Welt lasse sich nicht mit dem Evangelium regieren³⁷⁹, in Anspruch nehmen will, um die angeführten Bedenken, die Luther zu seiner systematischen Entfaltung veranlassen, voreilig als wirklichkeitsfern abzutun.

Dort würde vielmehr eine Lehre wiederkehren, die die Forderungen Christi als in der Wirklichkeit und unter den Anforderungen weltlicher Belange unpraktikable „evangelische Räte“ in die weltferne Abgeschiedenheit eines klösterlichen Lebens abdrängt und so in Luthers Augen, sich selbst überhebend, Christus zum Lügner machen und ins Unrecht setzen will, „auff das die fursten ja mit ehren bestuenden.“³⁸⁰

Dagegen formuliert Luther geradezu das Programm seiner Argumentation in der Hoffnung, das in den vorgetragenen Bedenken ausgedrückte grundsätzliche Problem als Seelsorger aufgreifend, nicht durch ein einseitiges Abweisen der Ansprüche der Bergpredigt oder des Hinweises auf die Erfordernisse einer weltlichen Rechtsordnung zu lösen, sondern „Fürsten und weltliche Obrigkeit also [zu] unterrichten, dass sie Christen und Christus ein Herr bleiben sollen und dennoch Christi Gebot nicht um ihretwillen zu bloßen Räten [Ratschlägen] gemacht werden darf“.³⁸¹

³⁷⁸ WA 11, 245. „sie musten Christum eruntter stossen, die blinden elenden sophisten. Und ist also yhrer gifftiger yrthum ynn alle welt eyngerissen, das yderman solche leere Christi [...] nicht fur noettige gepott allen Christen gemeyn hellt“.

³⁷⁹ Vgl. WA 11, 252.

³⁸⁰ WA 11, 245.

³⁸¹ WA 11, 246. „fursten und weltliche uberkeyt also [zu] unterrichten, das sie Christen und Christus eyn herr bleyben sollen und dennoch Christus gepott umb yhren willen nicht zu redten machen duerffe“.

d) Das Problem

Zur Verfolgung des Hauptanliegens seiner Argumentation, dem Aufweis der Begrenzung legitimer staatlicher Gewalt³⁸², muss Luther zunächst deren grundsätzliche Berechtigung und ihren göttlichen Auftrag, aus denen sich zugleich die Grenzen ihrer legitimen Wahrnehmung ergeben sollen, positiv begründen³⁸³. Dazu führt er zunächst eine Reihe biblischer Belege für die Bestätigung, Billigung oder göttliche Anordnung staatlicher Ordnungen und mit gewaltsamer Strafandrohung bewährten Rechts an, beginnend mit der Bestätigung weltlicher Ordnung durch die Autoritäten Paulus (Röm 13,1f.) und Petrus (1Petr 2,13f.). Dem fügt er einen ausführlichen Gang durch die Heilsgeschichte an, in der er die gewaltsame Rechtsdurchsetzung vom Sündenfall an an der Strafbewährung des Tötungsverbotes schon bei Kain festmacht³⁸⁴, es über Sintflut und Sinai-Gesetz verfolgt und in Jesu Mahnung an einen Jünger³⁸⁵ zur Gewaltlosigkeit angesichts seiner Gefangennahme in Gethsemane³⁸⁶, die er als Anspielung auf 1. Mo 9,5.6 und als Bestätigung weltlicher Ordnungsmacht und ihres Gewaltmonopols interpretiert, aufgenommen findet und führt ergänzend die sog. „Standespredigt“ Johannes des Täufers³⁸⁷ an.

Die Frage, ob staatliche Gewalt grundsätzlich legitim und von Christen anzuerkennen sei, dürfte für den „biblischen Theologen“ Luther hier bereits entschieden sein, die argumentative Aufgabe wird damit jedoch erst eröffnet.

Diesem exegetischen Befund stellt Luther die schon einleitend angedeuteten gegenteiligen neutestamentlichen Befunde gegenüber, die zu Gewaltlosigkeit, Feindesliebe und Dulden aufrufen. Von diesen her

³⁸² Vgl. WA 11,261.

³⁸³ Vgl. WA 11, 247.

³⁸⁴ Vgl. 1. Mo. 4,3 ff. – Luther argumentiert besonders mit 1. Mo. 4, 14f. und folgert ein Wissen Kains um eine ihm von Menschen drohende Strafordnung, die Gott eigens außer Kraft setzen muss (Vgl. WA 11, 248).

³⁸⁵ Luther spricht mit Joh. 18, 11 von Petrus.

³⁸⁶ Vgl. Mt. 26, 52.

scheint sich doch zumindest deutlich zu ergeben, dass gemäß solcher Äußerungen im Neuen Testament jedenfalls die Christen keine Gewalt üben und sich wohl auch von Ämtern staatlicher Gewaltausübung auch im Rahmen der Rechtsdurchsetzung fern halten sollen.³⁸⁸ Angesichts der beiden konkurrierenden Aussagenreihen und des praktischen Erfordernisses der Aufrechterhaltung des Rechts und der gelebten Praxis, läge nun die klassische Lösung einer Aufteilung beider Reihen auf verschiedene Personen innerhalb der christlichen Gemeinschaft nahe. Jesu radikalere Forderung nach Gewaltverzicht, Nächsten- und Feindesliebe scheint im alltäglichen Leben nicht umsetzbar und dem „Normalchristen“ als Überforderung nicht zumutbar – hier gilt es sich – vernünftigerweise – an die staats- und rechtsbegründenden Aussagen nicht nur des AT sondern ja auch Jesu und der Apostel zu halten. Die hohen Maßstäbe einer Ethik der Nachfolge gälten dann nicht dem Normalchristen, sondern allein einer besonderen geistlichen Elite, die sich um der größeren Vollkommenheit einer besonderen Nachfolge Jesu und des Kreises seiner engeren Jünger von den Zwängen eines durchschnittlichen Lebens in Familie und weltlichen Ständen lösen und ein Leben außerhalb dieser alltäglich praktischen Erfordernisse, in der Regel in einer klösterlichen Gemeinschaft leben.

Es handelte sich also um verschiedene Ordnungen für verschiedene „Stufen“ christlichen Lebens. Einer solchen Lösung, die sich auf keinerlei Anhalt in der Schrift berufen kann³⁸⁹, erteilt Luther eine klare Absage, hebt sie doch aus eigenem Gutdünken die Gültigkeit der Worte Jesu für die Gesamtheit aller Christen auf, die sie nach ihren eigenen, eigenmächtig angelegten Maßstäben für lebensfern befindet, und unterscheidet – so Luther – abseits wirklich entscheidender Größen wie Glaube und Liebe, äußerlich Grade der Vollkommenheit, die sich an *coram dei* unerheblichen äußeren Unterschieden des Standes

³⁸⁷ Lk 3,10ff.

³⁸⁸ Vgl. WA 11, 249.

³⁸⁹ WA, 11, 249.

festmachen. Ohne *exegetischen* Grund lässt sich dagegen seitens christlicher Theologie nicht davon abgehen, dass die Worte Jesu jeder und jedem gelten.

e) Drei „Anläufe“ zur Lösung

In Abwehr dieser nur vermeintlichen und falschen Lösung entwirft Luther nun ein eigenes Modell, beide scheinbar widersprüchlichen Aussagenreihen, die sich aus dem exegetischen Befund ergaben, und die lebenspraktische Frage nach den Handlungsfolgen so miteinander zu verbinden, dass die Ernsthaftigkeit, Gültigkeit und Allgemeinheit der Worte Jesu nicht aufgehoben werden. Er unternimmt dazu mehrere, nicht immer ganz bruchlos ineinander gefügte Anläufe, und unterscheidet nun zunächst seinerseits zwei Menschengruppen. Zum Reich Gottes gehören die wahren, rechtgläubigen Christen, deren Herr und König allein Christus ist. Sie regiert Christus durch sein Wort und den Heiligen Geist, der in ihnen wohnt, so „dass sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gerne und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod „³⁹⁰. Denkt man sich allein diese Gruppe wahrer, geistlicher Christen, in deren Herzen Christus durch den Heiligen Geist regiert und die – dem guten Baum gleich, der weder äußerer Belehrung noch gar äußeren Zwangs bedarf um die ihm natürlichen guten Früchte zu bringen – aus ihrem neuen, geistlichen Sein heraus auch die Früchte des Geistes hervorbringen, von denen allein gute Taten der Liebe und kein Unrecht ausgeht, so scheint unter diesen ein äußerliches, weltliches Regiment, das dem Unrecht mit Gewalt und Strafandrohung wehrt, gänzlich entbehrlich. Es gäbe keinerlei Unrecht, das zu ahnden wäre und auf sich selbst gesehen würden sie auf eine solche Ahndung ohnehin

³⁹⁰ WA, 11, 250. „die weyl sie den heyligen geyst ym hertzen haben, der sie leret unnd macht, das sie niemant unrecht thun, yderman lieben, von yderman gerne und froelich unrecht leyden, auch den todt.“

verzichten, würden doch allenfalls zu friedfertig-brüderlicher Ermahnung greifen, solcher ihrerseits bereitwillig entsprechen, und wären sie doch auch zur Duldung von Unrecht bereit – eine Lage, in die sie unter den beschriebenen Umständen jedoch gar nicht kämen. „Wo nichts als Unrechtleiden und nichts als Rechttun ist, da ist kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht noch Schwert nötig.“³⁹¹ Dieses Reich Gottes aufzurichten und anzufangen ist Christus gekommen und das Evangelium ist ein „Evangelium des Reiches Gottes“, „weil es das Reich Gottes lehrt, regiert und erhält“³⁹².

Diesem Bild einer friedlichen Gemeinschaft geistlich gewirkter, aufrichtiger christlicher Liebe, die allein dem gewalt- und zwanglosen geistlichen Regiment Christi untersteht, steht die der „Unchristen“ im Reich der Welt gegenüber, in deren Herzen nicht der Heilige Geist regiert, die sich nicht innerlich und geistlich vom Evangelium regieren lassen, sondern Unrecht und Gewalt üben, wo sie nicht selbst durch äußere Macht daran gehindert werden. Ihretwegen und nur für sie, die nicht ohne äußere Gewalt innerlich durch den Heiligen Geist zu einem Leben in christlicher Liebe geleitet werden, bedarf es einer zweiten, äußerlichen Regierweise Gottes, die durch Zwang und Gewaltandrohung zumindest äußerlich Unrecht in Grenzen hält. „Denn deshalb, weil wenige glauben und der geringere Teil sich nach der christlichen Weise verhält, dass er dem Übel nicht widerstrebe, ja dass er nicht seinerseits selbst Übles tue, hat Gott denjenigen außer dem christlichen Stand und dem Reich Gottes ein anderes Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen, damit sie, obgleich sie gerne wollten, ihre Bosheit doch nicht tun könnten, und wenn sie sie

³⁹¹ Ebda. „Wo eyttel unrecht leyden und eyttel recht thun ist, da ist keyn zanck, hadder, gericht, richter, straff, recht noch schwerdt nodt.“

³⁹² WA 11, 249. „Und [Marc. 1, 14] nennet auch das Euangelion eyn Euangelion des reych Gottis, darumb das es das reych Gottis leret, regirt und enthell.“

doch begingen, dass sie das doch nicht ohne Furcht noch in Frieden und mit Glück tun könnten“³⁹³.

In dieser (ersten) Argumentationslinie Luthers, die der Sache nach in der Interpretation Heckels³⁹⁴ im Vordergrund steht, scheinen die Regierweisen Gottes zunächst tatsächlich zwei verschiedenen „Reichen“ angehörenden Personengruppen zuzuordnen zu sein. Die „wahren Christen“ werden allein geistlich regiert, das weltliche Regiment gilt hingegen allein den „Unchristen“, die nicht zum Reich Gottes sondern zur anderen Gruppe, dem anderen Teil der „Kinder Adams und aller Menschen“³⁹⁵ im Reich der Welt gehören. Im Duktus dieser Argumentation, auf die Luther immer wieder zurückkommt, würden dann die zum Reich Gottes unter der Herrschaft Christi gehörenden („wahren“) Christen nur „uneigentlich“ und in so fern auch unter dem weltlichen Regiment des Staates und seines schwertbewehrten Rechts leben, als sie sich als der kleinere, weit verstreute Teil mitten unter den „Unchristen“ im „Reich der Welt“ und „deren“, den Christen fremden weltlichen Ordnung obrigkeitlicher Gewalt wieder finden, wohnen die Christen doch weit voneinander³⁹⁶ und findet sich unter Tausenden doch kaum ein rechter Christ³⁹⁷ - der, so scheint Luther es hier zu verstehen, dann wohl aber doch. Diese wenigen rechten Christen scheinen für Luther an diesem Punkt seiner Argumentation nicht etwa „Bürger zweier Reiche“³⁹⁸ zu sein, die ihr Leben unter verschiedenen Aspekten betreffen, vielmehr scheinen hier „Reich der Welt“ und „Reich Gottes“ als strikte Alternativen verstanden, die in klarem und ausschließendem

³⁹³ WA 11, 251. „Denn syntemal wenig glewben und das weniger teyl sich hellt nach Christlicher art, das es nicht widderstrebe dem ubel, Ya das es nicht selb ubel thue, hat Gott den selben ausser dem Christlichen stand unnd Gottis reych eyn ander regiment verschafft unnd sie unter das schwerd geworffen, das, ob sie gleych gerne wollten, doch nicht thun kunden yhr boßheyt, und ob sie es thun, das sie es doch nit on furcht noch mit fride unnd glueck thun muegen“..

³⁹⁴ Vgl. etwa Heckel, Johannes, Lex charitatis, München, 1953, bes. S. 37ff.

³⁹⁵ Vgl. WA 11, 249.

³⁹⁶ Vgl. WA 11, 252.

³⁹⁷ Vgl. WA 11, 251.

³⁹⁸ Vgl. etwa Althaus, P, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh, 1965, 58.

Gegensatz zueinander stehen: die rechten Christen im Reich Gottes, im „Reich der Welt“ dagegen klar die „Unchristen“.

Hier gibt es anscheinend keine personelle, sondern allein eine räumliche Überscheidung unter den Bedingungen sozusagen eines „mundus permixtus“, in der die wenigen Christen nicht separat von einer gott- und heillosen „Welt“ leben³⁹⁹. Um ihrer unchristlichen Nachbarn willen ordnen sie sich der ihnen fremden und nicht eigentlich ihnen geltenden weltlichen Ordnung ein, was angesichts ihrer Unrecht meidenden und zugefügtes Unrecht willig erleidenden Haltung und Lebensführung ja auch ohne weiteres geschehen kann.

Dieses Szenario des kleinen Häufleins reiner und wahrer Christen, die kein Übel tun und als die „Stillen im Lande“ unauffällig in einem ihnen fremd bleibenden Staatswesen unter einer Obrigkeit leben, die sie im Grunde nichts angeht, sondern einer fremden Welt dort draußen angehört, die man eher meidet, klingt nun doch überraschend nach dem Modell zurückgezogener, geduldeter religiöser Minderheiten – etwa der Mennoniten – in nachreformatorischer Zeit⁴⁰⁰. Entsprechend hat ja auch schon Ernst Troeltsch Luther aus einer Entwicklung verstehen wollen,

³⁹⁹ Diese Entgegensetzung ließe sich von Anfang an Vermeiden, unterscheidet man in einer systematischen Entfaltung einer „Zwei-Reiche-Lehre“ schon zu Beginn nicht das „Reich Gottes“ als „Reich der Gnade“ von einem ihm alternativen „Reich der Welt“ als durch Sünde und Abwendung von Gottes heilsamer Gnade bestimmter Sphäre existenzverfehlenden Gebrauchs menschlicher Freiheit, sondern, statt aus der anthropologischen Perspektive dieser Alternative, schon hier aus der Perspektive der Handlungsweisen Gottes ein „Reich der Gnade“ oder des Heils von einem „Reich der Schöpfung“ oder – dem terminologischen Vorschlag Eilert Herms folgend – einem „Reich der Natur“, das jenes ebenso umfasst, wie ein „Reich der Welt“ im Sinne einer in ihm erfolgten Abwendung von Gottes Gnade (Vgl. Herms, E., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen, 1991, bes. S. 108ff.).

Dabei würde nicht etwa ein „neutraler Zwischenraum“ behauptet, in dem der Mensch nicht immer auch schon unter der strikten existentiellen Alternative zwischen Gottes Gnadenhandeln und einer sich dem verschließenden „Welt“ stünde. Vielmehr würde im Kontext einer „Zwei-Reiche-Lehre“ der Focus allein auf die Unterscheidung von Gottes Versöhnungs- und Rechtfertigungshandeln einerseits und einem dem vorausliegenden und zugleich auf dieses zielenden, beide Existenzweisen des Menschen umfassendes Schöpfungshandeln andererseits gelegt (vgl. ebda.). Wie weit dies den Gesamtzusammenhang und das Anliegen der Argumentation Luthers trifft, wird im weiteren noch deutlicher werden.

⁴⁰⁰ oder auch nach dem im Grundsatz ganz ähnlichen monastischen Lösungsmodell – von dem sich Luther doch so entschieden abgrenzt – eines Rückzugs „wahrer Christen“

die aus einem anfänglichen, zu christlichem Radikalismus neigenden Ethikansatz Luthers, der in eine Nähe zum „Sektentypus“⁴⁰¹ führen müsste, in Troeltschs Sicht eben deshalb wegen der wesentlichen Zugehörigkeit der reformatorischen Denkweise zum Kirchentypus⁴⁰² sich von dort weg bewegen musste, hin zu einer neuen, „vom kirchlichen Gedanken aus geforderten“⁴⁰³ Kompromissethik mit ihrer spezifischen Problemausprägung einer „doppelten Moral“ für Amt und Person.

Das oben gezeichnete Szenario scheint dagegen in einer grundsätzlichen Spannung zu Luthers so zentraler und für sein Rechtfertigungsverständnis als Herzstück seiner Theologie wesentlichen Sicht des Menschen und auch des Christen zu stehen, nachdem eigentlich nur Christus selbst und außer – oder richtiger gerade nicht „außer“ sondern mit - ihm allenfalls der durch Gott eschatologisch vollendete Christ⁴⁰⁴ als „Kandidaten“ für den hier vor Augen geführten „wahren, rechten Christen“ in Frage kommen. Schärft Luther doch als allgemeine christliche Unterweisung etwa im großen Katechismus ein: „Auch wenn wir Gottes Wort haben, glauben, seinen Willen tun und leiden, geht es doch ohne Sünde nicht ab“, „dass wir täglich mit Worten und Werken, mit Tun und Lassen sündigen“⁴⁰⁵. Den Christen, die für ihr tägliches Sündigen täglich neu der Vergebung bedürfen, gilt: „denke es nur niemand, solange wir hier leben, dahin zu bringen, dass er solcher Vergebung nicht bedürfe. Summa: wo er nicht ohne Unterlass vergibt, so sind wir verloren.“⁴⁰⁶ Für eine nicht nur konjunktivische Rede von

in klösterliche Abgeschiedenheit, verschärft um die Charakterisierung der Übrigen als „Unchristen“.

⁴⁰¹ Vgl. Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1994 (1912), 481. Vgl. zum Gesamtzusammenhang, Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1994 (1912), 434ff.

⁴⁰² Vgl. Troeltsch, E., Soziallehren, 448f.

⁴⁰³ Troeltsch, Soziallehren, 474.

⁴⁰⁴ Vgl. WA 2, 729.

⁴⁰⁵ Vgl. WA 30 I, 206. „Ob wir gleich Gottes Wort haben, gläuben, seinen Willen thun und leiden, gehet es doch ohn Sünde nicht abe“, „dass wir täglich mit Worten und wercken, mit thun und lassen sündigen“.

⁴⁰⁶ Vgl. WA 30 I, 207.

„wahren, reinen Christen“ scheint vor diesem Hintergrund eigentlich kaum Raum, lehrt Luther doch seit seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 „[i]deo simul sum peccator et justus, quia facio malum et odio malum, quod facio“.⁴⁰⁷

Entsprechend setzt Luther, zum Teil verwoben mit der ersten, zu einer *zweiten Argumentationslinie* zur Begründung staatlicher Ordnung an, die trotz seiner zunächst gemachten Teilung der Menschheit in Christen und Unchristen festhält, dass nun aber „*kein Mensch* von Natur Christ oder fromm ist, sondern allzumal [alle] Sünder und böse sind“⁴⁰⁸.

In ihr argumentiert Luther nicht mit einer personellen Aufteilung, sondern einer funktionell differenzierenden Zuordnung zweier göttlicher Regierweisen, die sich grundsätzlich auf *alle* Menschen beziehen und von Luther auf zwei Funktionen des Gesetzes zurückbezogen werden. Denn einerseits wehrt „Gott ihnen allen durchs Gesetz, damit sie es nicht wagen, ihre Bosheit nach ihrem Mutwillen äußerlich mit Werken zu betätigen“⁴⁰⁹, und gebraucht es andererseits – in gewisser Spannung zur vorherigen Rede von der raren Gruppe „wahrer Christen“ – „das es die Sünde erkennen lehret, damit es den Menschen demütigt macht zur Gnade und zum Glauben an Christus“⁴¹⁰, und versteht das Gebot der Bergpredigt, dem Übel nicht zu widerstehen, hier in diesem Sinn.⁴¹¹

Parallel zu diesen beiden Aufgaben des Gesetzes lassen sich die funktional zu unterscheidenden Regimente Gottes, mit denen er alle

⁴⁰⁷ WA 56, 70. „Daher bin ich zugleich Sünder und Gerechter, weil ich das Böse tue und das Böse, das ich tue, hasse.“

⁴⁰⁸ WA 11, 250. Hervorhebung vom Vf. (H.Jung). „*keyn* mensch von natur Christen odder frum ist, sondern altzumal sunder und boese sind“.

⁴⁰⁹ WA 11, 250. „Gott allen durchs gesetz, das sie eußerlich yhr boßheyt mitt wercken nicht thueren nach yhrem muttwillen uben“.

⁴¹⁰ WA 11, 250. „das es die sund erkennen leret, damit es den menschen demuettigt zur gnad unnd zum glawben Christi“.

⁴¹¹ „Also thutt auch hie Christus Matt. 5. da er leret, man solle dem ubel nicht widerstehen“ (WA 11, 250). Auch in dieser Funktion der Hinführung auf Christus und den Glauben hin, behält das Gebot allerdings notwendig auch den Sinn, das zu enthalten, was Gottes Wille wirklich auch ist; eben darin überführt es ja von Sünde und treibt zum Glauben, dass es den Widerspruch zum Willen Gottes deutlich macht (vgl. ebda.).

Menschen regiert, von ihren Aufgaben her verstehen. „Darum hat Gott die zwei Regimente angeordnet, das geistliche, welches Christen und fromme Leute schafft durch den Heiligen Geist unter Christus, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, dass sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen gegen ihren Willen.“⁴¹² Ganz von dieser funktionalen Ausrichtung der Regimente her sind auch die jeweils spezifischen Mittel ihrer Amtsausübung bestimmt, die die Regimente charakterisieren. Geht es darum, Christen und „fromme Leute“ zu machen, die Menschen zum Glauben zu führen und ihre Herzen auf Gott auszurichten, so kann das allein durch das Wort der Verkündigung und das menschlich unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes geschehen, dessen Werk der Glaube ist. Soll abgesehen von der inneren Ausrichtung der Menschen ein äußerlich wirksamer Schutz ihres Lebensraumes effektiv gesichert werden, so bedarf das auch gegen den Willen der Akteure durchsetzungsfähiger äußerer Zwangsmittel, des „Schwertes“. Die Unterscheidung von „Schwertgewalt“ und „geistlichem Regiment“, von staatlicher Ordnungsmacht und Kirche, ist hier also nicht etwa von ihren Gliedern, ihren Adressaten oder verschiedenen Gruppen von „Nutznießern“ her gedacht, sondern allein von den sich aus ihren unterschiedlichen zu erbringenden Aufgaben notwendig verschieden bestimmenden Weisen ihrer Wahrnehmung in einem sich notwendig ergänzenden Nebeneinander.

Dabei geht es hier zunächst darum, die funktionsspezifische Notwendigkeit einer gewaltsamen Durchsetzung rechtlicher Ordnung als dem Willen Gottes gemäß und trotz des allen Christen geltenden Friedfertigungs- und Liebesgebots gerechtfertigt zu vertreten.

Wie dieses Gebot selbst, ist dabei auch Gottes weltliches Regiment letztlich in seinem Liebes- und Heilswillen begründet. Nicht Gottes Zorn über die Bösen führt Luther hier als Argument für die Notwendigkeit

⁴¹² WA 11, 251. „Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen unnd frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo, unnd das

und als Triebkraft hinter der weltlichen Schwertgewalt an, sondern die Fürsorge eines guten Hirten für seine Schafe⁴¹³. Die Welt kann deswegen nicht allein mit dem Evangelium regiert werden und Gottes geistliches Regiment nicht alleine bestehen, weil die Aufhebung von „alle weltliche recht und schwerd“⁴¹⁴ nur den Missbrauch der „Euangelischen freyheytt“⁴¹⁵ bedeuten würde. Wer das im Liebeswillen Gottes gegründete Gebot, niemandem Übel zuzufügen, das wiedergibt, wie Menschen nach Gottes Willen in einer Liebesgemeinschaft miteinander leben sollen – und auch würden, bestünde die Welt schon jetzt aus ganz vom Geist geleiteten „wahren Christen“ – als Begründung heranzieht, die Rechtsdurchsetzung durch weltliche Gewalt aufzuheben, dem hält Luther vor, er würde damit „den wilden bösen Tieren die Bande und Ketten auflösen, so dass sie jedermann zerrissen und zerbissen“⁴¹⁶.

„Ich wuerde es aber an meynen wunden wol fuelen“⁴¹⁷, nimmt Luther in seiner Begründung die Perspektive der Opfer ein, deren Schutz der weltlichen Ordnung ganz in der Linie des göttlichen Liebeswillen aufgetragen ist und auf den Dienst des Christen in ihr vorausgreift⁴¹⁸, dem so zugleich das Richtmaß vorgegeben ist.

So besteht die Notwendigkeit weltlicher Ordnung also zwar wegen der das Recht übertretenden „wilden, bösen Tiere“, nicht aber etwa als Zorn – und Strafgericht „um ihrer willen“, vielmehr um des Schutzes eines Gott wohlgefälligen Lebens der „zahmen“ und „kirren“ willen, die sich in Frieden nähren, Weib und Kind aufziehen und Gott dienen wollen.⁴¹⁹

Weil und sofern das die Zielrichtung, die Aufgabenstellung und schöpfergemäße Bestimmung weltlicher Ordnung ist, auf die ihre

welltliche, wilchs den unchristen und boeßen weret, daß sie eußerlich muessen frid hallten und still seyn on yhren danck.“

⁴¹³ Vgl. WA 11, 252.

⁴¹⁴ WA 11, 251.

⁴¹⁵ WA 11, 251.

⁴¹⁶ WA 11, 251. „wuerde den wilden boeßen thieren die band und keten auffloessen, das sie yderman zů ryssen und zů byssen“.

⁴¹⁷ WA 11, 251.

⁴¹⁸ Vgl. WA 11, 253f.

⁴¹⁹ Vgl. WA 11, 251.

Berechtigung und ihren Machtgebrauch gründet, wäre, so Luthers Sicht, gerade denen, die Gottes weltlichem Regiment in der vorfindlichen Wirklichkeit der Schöpfung seine christliche Legitimation bestreiten, in Wahrheit Lieblosigkeit vorzuhalten. „Aber sieh zu und mache die Welt zuerst voll von rechten Christen, ehe du sie christlich und evangelisch regierst! Das wirst du aber niemals fertig bringen, denn die Welt und die Menge sind und bleiben unchristlich, auch wenn sie alle getauft sind und Christen heißen.“⁴²⁰ Angesichts dieser Einsicht in die Grenzen ihrer Möglichkeiten und die eschatologische Verwiesenheit des christlichen Glaubens auf eine uns unverfügbare Überwindung des dauernden Zurückbleibens von uns Menschen hinter dem guten Liebeswillen Gottes, auf unsere bleibende Vergebungs- und Erlösungsbedürftigkeit, kann Luther einer solchen Position entgegenhalten: „Darum wäre es, ein ganzes Land oder die Welt sich zu unterwinden mit dem Evangelium zu regieren, gerade so, als wenn ein Hirte in einem Stall zusammen Wölfe, Löwen, Adler und Schafe zusammenpferchen würde und jedes frei unter den anderen gehen ließe und spräche: ‘Da weidet euch und seid rechtschaffen und friedlich untereinander; der Stall steht offen, Weide habt ihr genug, Hunde und Prügel braucht ihr nicht zu fürchten.’“⁴²¹ Das Ergebnis solchen Verhaltens samt der heuchlerischen Aufforderung eines lieblosen Hirten liegt auf der Hand. „Hier würden die Schafe wohl Frieden halten und sich so friedlich weiden und regieren lassen; aber sie würden nicht lange leben und kein Tier würde vor dem anderen erhalten bleiben.“⁴²²

⁴²⁰ WA 11, 251. „Aber sihe zů unnd gib die welt zuvor voll rechter Christen, ehe du sie Christlich und Euangelisch regirst. Das wirstu aber nymer mehr thun, denn die welt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleych alle getaufft und Christen heysen.“

⁴²¹ WA 11, 252. „Darumb eyn gantz land oder die welt sich unter winden mitt dem Euangelio zů regieren, das ist eben, als wenn eyn hirt ynn eynen stall zů samen thett woelff, lewen, addeler, schaff, und ließ iglichs frey unter dem andern gehen und sprech: ‘da weydet euch unnd seyt frum unnd fridsam unternander, der stall steht offen, weyde habt yhr gnůg, hund unnd keulen duerfft yhr nicht fuerchten’.“

⁴²² WA 11, 252. „Hie wuerden die schaff wol frid hallten und sich fridlich also lassen weyden unnd regirn, aber sie wuerden nicht lange leben noch keyn thier fur dem andern bleyben.“

Auch das weltliche Regiment zielt also in dieser funktional differenzierenden Begründungslinie, die beide Regimente auf den einen Liebeswillen Gottes zurückbezieht, auf die „Schafe“, die es angesichts der unbestreitbaren Wirklichkeit von „Wölfen“ und anderen „Raubtieren“ vor Übergriffen zu schützen gilt, damit sie in die Lage versetzt werden, in Frieden ihr Leben seiner geschöpflichen Bestimmung gemäß zu führen. In diesem Willen Gottes, den ihnen notwendigen Lebensraum seiner Geschöpfe zu schützen, in dem sich sein Heilswille durch sein geistliches Regiment entfaltet und nicht etwa der Eigendynamik einer heillos von Gott abgewandten, von ihm ihrem Unglauben preisgegebenen Welt, gründet die Berechtigung auch mit dem Mittel äußerer Gewalt durchzusetzender weltlicher Rechtsordnung. Sachlich stehen die beiden bisher hier verfolgten Argumentationslinien einer Zweiteilung der Menschen in „wahre Christen“, die unter der inneren Leitung des Heiligen Geistes kein Unrecht tun und den „Unchristen“ unter der „Schwertgewalt“ des Staates und der funktionalen „Arbeitsteilung“ einer auf verschiedene Aufgaben gerichteten doppelten Regentschaft Gottes, die äußerlich einerseits auf den Schutz der „Schafe“ und die Sicherung ihres notwendigen Lebensraums durch eine rechtliche Ordnung zielt, innerhalb deren schützenden Rahmen sich das geistliche Regiment auf Heil und Glauben richtet, in einiger Spannung. Luther unterscheidet die beiden spannungsreichen Begründungsansätze jedoch nicht, die sich eng ineinander verwoben durch die gesamte Schrift ziehen und die er mit einer dritten Unterscheidung aus der Perspektive des einzelnen Christen verbindet. Wie soll sich dieser in der Nachfolge Christi selbst zur Ausübung des weltlichen Regiments verhalten, wo doch Christus und seine Apostel kein solches Amt ausgeübt haben? ⁴²³

⁴²³ Vgl. WA 11, 258.

Beide bisherigen Unterscheidungen klingen an, wenn die funktionale Beschränkung⁴²⁴ auf das Amt einer inwendigen Regierung durch Geist und Gottes Wort, die allein zu seiner Regentschaft und dem apostolischen Amt geistlicher Leitung dienen, angeführt⁴²⁵ wird und gleichermaßen von einem Reich Christi die Rede ist, „da eyttel frumen ynnen sind“⁴²⁶ und die eschatologische Perspektive auf ein freiwillig folgendes Volk in einem von den Propheten verheißenen Friedensreich ohne Gesetz und Schwert gelenkt wird, in der die Sünde überwunden ist⁴²⁷.

Hier deutet sich bereits im Rahmen der Begründung eines christlichen Rechtes weltlicher „Schwertgewalt“ die weitere, entscheidende Pointe Luthers an, die er bereits bei der Konstruktion einer evangelischen christlichen Staatsbegründung als weiteren, wesentlichen Zielpunkt immer mit im Blick hat. Ohne, dass seine Lehre der berechtigten und notwendigen staatlichen Ordnung in ihrer Aufgabenerfüllung Abbruch täte, bleibt jedenfalls in der „Amtsführung“ Christi und der Apostel für ihre Aufgabe als „geystliche regirer“⁴²⁸ im auf Heil, Glauben und eschatologische Vollendung ausgerichtete Reich Christi keinerlei Raum für irgendein anderes Schwert als allein das „geistliche Schwert“⁴²⁹ des Wortes Gottes. Hier ist nur Raum für das geistliche Regiment Christi, das in seiner spezifischen Funktion unverzichtbar neben dem weltlichen

⁴²⁴ „Es stund yhm nicht zû, das schwerd zû fueren, Denn er sollte nur das ampt fueren, da durch seyn reych geregirt wirt und eygentlich zû seynem reych dienet. Nu gehoert zû seynem reych nicht, das er ehlich, schuster, schneyder, ackerman, furst, hencker oder boettel sey, auch wider schwerd noch weltlich recht, sondernn nur Gottis wort und geyst. Damit werden die seynen geregirt ynnwendig. Wilchs ampt er auch datzumal treyb und noch ymer treybt, gibt ymer geyst und Gottis wortt. Und ynn dem ampt muessen yhm die Apostel nach folgen und alle geystliche regirer. Denn sie haben an dem geystlichen schwerd, dem wortt Gottis, wol ßo viel zû schaffen, das sie solch yhr handwerck recht treyben, das sie des weltlichen schwerds wol muessen muessig gehen und andern lassen, die nicht zû predigen haben“ (WA 11, 258.)

⁴²⁵ Vgl. WA 11, 258f., 252.

⁴²⁶ WA 11, 252.

⁴²⁷ Vgl. WA 11, 253.

⁴²⁸ WA 11, 258.

⁴²⁹ Vgl. Eph 6, 17.

bestehen muss, könnte doch sonst „niemand frum werden fur got durchs weltlich regiment“⁴³⁰.

Das Predigtamt und die innere, geistliche Leitung seiner lieben Christen, ist Christi einziges „Handwerk“, in dem ihm die Apostel nachzufolgen und auf das sie sich zu beschränken hatten⁴³¹, was in der Verbannung aller eisernen Werkzeuge vom Bau des Salomonischen Tempels als prophetische Vorausschau auf Christi gewaltfreies, schwertloses Regiment vorgebildet ist und selbst auf jenes eschatologische Friedensreich vorausweist, in dem dann endgültig alle Schwerter und Spieße ausgedient haben werden und nur noch taugen, zu Pflugscharen und Sicheln umgeschmiedet zu werden.

Aus dieser funktionalen und zugleich prophetischen Beschränkung Christi und der Führung seines geistlichen Amtes folgt jedoch nicht etwa die Forderung auch für den Christen nach dem Verzicht auf die Ausführung weltlicher Ämter, ja auf eine christliche Amtsführung im Bereich der weltlichen Ordnung. Im Gegenteil kann Luther fordern, es wäre vielmehr „auch wol gütt und nott“, „das alle fursten rechte gütte Christen weren.“⁴³² Ja, „das Schwert und die weltliche [Amts-] Gewalt als ein besonderer Gottesdienst gebührt den Christen vor allen anderen auf Erden zu eigen“⁴³³, und solle keineswegs den Heiden überlassen werden. Der Weg zu dieser Hochschätzung weltlicher Amtsführung nun gar als eines besonderen Gottesdienstes führt über einen *dritten Argumentationsstrang* über eine Unterscheidung diesmal zweier Perspektiven des Christen, einmal im Blick auf sich selbst und andererseits im Blick auf seinen Nächsten.

⁴³⁰ WA 11, 252.

⁴³¹ Vgl. WA 11, 258.

⁴³² WA 11, 257f.

⁴³³ WA 11, 258. „das schwerd und die gewaltt als eyn sonderlicher gottis dienst gepuert den Christen zû eygen fur allen andern auff erden“.

Dabei schwankt Luthers Sicht in seiner Argumentation immer wieder, ob er mit diesen Nächsten die „Unchristen“ oder doch alle Nächsten und gerade auch die Christen im Blick hat.⁴³⁴

Den Dienst des einzelnen Christen an der weltlichen Ordnung will Luther nicht auf sein eigenes Interesse oder Recht und seine Schutzbedürftigkeit gegründet wissen⁴³⁵, sondern sieht das rechte christliche Motiv allein im Dienst am Nächsten, „weyl eyn rechter Christen auff erden nicht yhm selbs sondern seynem nehisten lebt unnd dienet“⁴³⁶, „[d]enn er sihet darnach, was andern nutz und gütt ist“⁴³⁷. Sein Dienst an und in der weltlichen Ordnung soll ein Werk der Liebe sein, ein barmherziges Werk wie der Besuch bei Kranken, der nicht um der eigenen Krankheit willen, oder um selber gesund zu werden, geschieht, sondern allein im Blick auf den bedürftigen Nächsten, wie ihn Luther programmatisch etwa schon in seiner „Freiheit eines Christenmenschen“ ganz in den Mittelpunkt des rechten Handelns des Christen in der Welt gestellt hatte⁴³⁸. Von daher ist der Dienst des Christen an der weltlichen Ordnung dem Nächsten geschuldet als Beitrag zu ihrem Schutz vor ungerechten Übergriffen. „Und wo er es nicht täte, da würde er nicht wie ein Christ handeln und dazu gegen die Liebe“, geht ihm doch zudem „dadurch nichts ab und schadet ihm ein solcher Dienst in nichts und bringt doch der Welt großen Nutzen“. ⁴³⁹

Dem bedürftigen Nächsten den Schutz weltlichen Rechts vorzuenthalten, bedeutete also eine Lieblosigkeit, indem man sich nicht als Christ erwiese. Zur Wahrnehmung dieser Pflicht als dem Auftrag, in dem ihr weltliches Amt gründet und zu dessen Erfüllung es verpflichtet, kann Luther so auch seine Landesherrn eindringlich ermahnen.⁴⁴⁰

⁴³⁴ Vgl. WA 11, 253ff; 259ff.

⁴³⁵ Vgl. WA 11, 254.

⁴³⁶ WA 11, 253.

⁴³⁷ WA 11, 253.

⁴³⁸ Vgl. besonders WA 7, 34-38.

⁴³⁹ WA 11, 254. „Und wo ers nicht thett, so thett nicht als ein eyn Christ, datzu widder die liebe“. „[...] nichts dran abe und schadet yhm solcher dienst nichts und bringt doch der welt großen nutz.“

⁴⁴⁰ Vgl. zum Beispiel WA 15, 213.

Im Blick auf das Verhalten des einzelnen Christen will Luther seinen Dienst an der weltlichen Ordnung also nicht in einer besonderen, dem christlichen Liebesgebot gegenüber eigenständigen oder gar mit ihm rivalisierenden Gehorsamspflicht begründet sehen, sondern gerade in diesem Liebesgebot selbst. Das dialektische Gegenüber von über den rechtfertigenden Glauben an Christus hinaus im Blick auf das eigene Heil nichts bedürftiger christlicher Freiheit und seiner das tätige Leben bestimmenden, freien Dienstbarkeit gegenüber dem Nächsten in freier, unbedürftiger, christlicher Liebe als Grundbestimmung christlichen Handelns⁴⁴¹, klingt in dieser dritten Argumentationslinie nach. Dabei folgt er dieser Teilung der Perspektive des Christen im Blick auf sich selbst und im Blick auf den Nächsten und der Verortung des Rechts und weltlicher Ordnung allein im Dienst am Bedürfnis des Nächsten auch zu nicht unproblematischen Konsequenzen. Will er doch Ernst machen damit, dass für den „rechten Christen“ selbst gilt, „das er aller ding nichts beduerffe der welltlichen gewalt und rechts fur sich selbs“⁴⁴² zieht er den konsequenten Schluss, dass er nicht nur kein Unrecht tun und sich nicht selbst rächen oder gewaltsam sein Recht verschaffen soll⁴⁴³, sondern „auch nicht fur gericht sich schuetze“⁴⁴⁴. Zwar soll er dem Recht und dem Schutz des Nächsten dienen, dieses Schutzes durch eine geordnete, Recht und Frieden sichernde Staatsmacht aber im Blick auf sich selber so wenig bedürfen, dass er ihren Dienst zur Abwehr ihm drohenden Unrechts nicht in Anspruch nimmt. Gerade mal dulden soll er, wenn ihm die weltliche Ordnungsmacht von sich aus oder auf Veranlassung dritter Recht schafft und Hilfe und Schutz zukommen lässt, „on sein eygen klage, suchen und anregen“⁴⁴⁵. Es geht ihm dabei nicht nur um den Hinweis auf die Gefahren des Missbrauchs und eine Ermahnung zum maßvollen, selbstkritischen und versöhnlichen

⁴⁴¹ Vgl. WA 7, 20.

⁴⁴² WA 11, 259.

⁴⁴³ So etwa WA 18, 313f.

⁴⁴⁴ WA 11, 259.

⁴⁴⁵ WA 11, 259.

Umgang angesichts der Gefahr einer überzogenen Verfolgung eigener Interessen unter dem Vorwand des Rechts. Es ist ihm auch nicht genug, mit einer sich im Zusammenhang seiner Argumentation für einen Umgang des Christen mit einem ihm anvertrauten und von ihm in Einklang mit seinem Christsein auszuübenden, weltlichen Amt nahe liegenden Ermahnung, im durch die Liebe zum Nächsten motivierten und durch sie gerechtfertigten Gebrauch weltlicher Macht und Gewaltbefugnis, sich vor dem am eigenen Interesse orientierten Missbrauch dieser anvertrauten Machtbefugnis zu hüten. Nachdrücklich schärft er ein „[d]as du wissest, wie die altzumal heyden sind unter Christlichen namen, die sich rechnen odder fur gericht umb yhr gütt und ehre rechten und zancken. Da wirt nicht anders auß, das sag ich dyr.“⁴⁴⁶ Nicht nur im Gebrauch amtlich ausgeübter weltlicher Befugnisse, auch in der Anrufung der rechtsschützenden weltlichen Instanzen als Bürger, scheint ihm ein christlicher Gebrauch aufrichtig kaum möglich⁴⁴⁷. Die Beruhigung, man suche darin nicht „das Eigene“ sondern diene doch auch so in erster Linie der Aufrechterhaltung der Rechts- und Friedensordnung, erscheint ihm ein Vorwand, der die eigene Geistlichkeit in aller Regel überschätzt und mahnt zu gewissenhafter Selbstprüfung bei derart fragwürdigem Unternehmen⁴⁴⁸.

Damit sieht Luther ein erstes Ziel seiner Argumentation erreicht. Die herkömmliche Neutralisierung der Bergpredigtforderungen Jesu durch ihre Abdrängung in den weltabgewandten Bezirk monastischen Lebens als evangelische Räte für die Vollkommenen, die kirchlichen Amtsträgern den gleichzeitigen Anspruch auf weltliche Macht und die Ausübung staatlicher Gewalt ermöglichte, ist abgewehrt. Auch dieses, einschränkende Argumentationsziel behält er immer mit im Blick und sollte bei seiner Begründungsargumentation nicht ausgeblendet werden.

⁴⁴⁶ WA 11, 259.

⁴⁴⁷ Erstaunlicherweise lässt sich Luther, der sich in seiner systematischen Argumentation in aller Regel eng am Befund biblischer Beispiele und Belege orientiert und breit mit ihnen argumentiert hierin auch von Paulus' wiederholter Berufung auf sein römisches Bürgerrecht nicht beirren. Vgl. Apg. 16, 37; 22,25; 25, 11.

Zugleich sieht er sich nicht dem Vorwurf ausgesetzt, Recht und weltliche Ordnung als unchristlich auflösen, und, wie er es der schwärmerischen Gegenposition vorhält, „die welt nach dem Euangelio regirn“⁴⁴⁹ zu wollen, was ein friedliches, rechtschaffenes Leben angesichts des Missbrauchs evangelischer Freiheit, unmöglich machen würde. Vielmehr erhebt er den Anspruch, sie auf eine unzweifelhafte und bessere Grundlage gestellt zu haben⁴⁵⁰, auf der sich die Forderung Jesu mit dem Liebesdienst weltlicher Ordnung aufs Beste verbinden lässt.

Dabei durchziehen Luthers Begründung recht verschiedene Überlegungen, die sich – neben den vielfältigen biblischen Belegen für das Gesamtergebnis der Berechtigung weltlicher Ordnung und den biblisch gerechtfertigten Dienst an ihr auch durch Christen – auf drei Argumentationsfiguren bringen lassen. Sie beruhen auf drei verschiedenen Unterscheidungen, auf die er in einer verwobenen Argumentation zurückgreift, ohne die zwischen den Perspektiven bestehenden Spannungen aufzulösen. Dabei scheint vor allem die Rede von einer kleinen Gruppe ganz vom Heiligen Geist geleiteter und erfüllter, „rechter Christen“, die kein Übel tun, im Rahmen seiner ersten, personalen Unterscheidung, schwierig. Kann Luther sonst doch gerade gegen die „schwärmerische“ Position Müntzers⁴⁵¹ geltend machen, dass von solchen „reinen Christen“ im neben- und gegeneinander von Geist und Fleisch auf Erden wohl keine Rede sein könne⁴⁵². Allerdings will er die Christen doch auch im Ernst unter dem Anspruch Christi wissen, auch wenn sie hinsichtlich ihres wirklichen irdischen Lebens allenfalls als vom – nach altkirchlicher Tradition auf Christus gedeuteten –

⁴⁴⁸ Vgl. WA 11, 261.

⁴⁴⁹ WA 11, 251.

⁴⁵⁰ Nicht ohne erhebliches Selbstbewusstsein kann sich Luther später wiederholt Rühmen, dass „seit der Apostel Zeit“ niemand – außer vielleicht Augustin – die weltliche Gewalt so gut und klar begründet habe. (Vgl. WA 19, 625; WA 30 II, 110; vgl. auch WA 38, 102f.).

⁴⁵¹ Zu Müntzer vgl. Goertz, H.-J., Thomas Müntzer, München 1989; ferner Hinrich, C., Luther und Müntzer, Berlin 1952; Kim, Kee Ryon, Das Reich Gottes in der Theologie Thomas Müntzers, Frankfurt 1994.

⁴⁵² Vgl. WA 15, 217f.

Samariter barmherzig in Pflege genommene „Halbtote“⁴⁵³ anzusprechen sind; - als „wahrer Christ“ kommt wohl allein Christus in Frage, während das „christliche Leben“ geradezu besteht in Anfechtung und Kampf.⁴⁵⁴

Ein eher friedliches Bild arbeitsteiliger Ergänzung liefert die im Blick auf die Frage nach der Ausgestaltung und dem Auftrag weltlicher Ordnung ergiebige Differenzierung aus der Perspektive verschiedener Funktionen zweier „Regierweisen“, die von Gott angesichts verschiedener, sich in der Wirklichkeit einer von ihrem Schöpfer entfremdeten Welt stellenden Aufgaben, zur Verfolgung verschiedener Ziele eingesetzt sind.

In dieser Perspektive lassen sich beide an einen ihnen von Gott verordneten Auftrag zurückbinden und von daher zugleich einer ihnen jeweils spezifischen kritischen Norm unterwerfen. Sie werden in ihrem rechtmäßigen Bestehen in der Welt durch die ihnen aufgetragene Aufgabe legitimiert, an der sie gemessen werden können und von der her sich die ihnen zugeordneten Mittel ergeben. Luther scheint es allerdings nicht bei dieser funktionalen Unterscheidung belassen zu wollen.

In der dritten Perspektive, in der er insbesondere zur Begründung des Dienstes des Christen in der grundsätzlich notwendigen und legitimierten weltlichen Ordnung nach dem Aspekt der Zielrichtung der Handlung auf mich selbst oder den Nächsten unterscheidet, knüpft er stärker an die personenbezogene Unterscheidung von „wahren Christen“ und Nichtchristen an. Dabei wird vom Richtbild eines „wahren Christen“ her argumentiert, der nicht sich selbst, sondern ganz dem Nächsten lebt, für sich selbst Unrecht leidet, nicht aber für seinen Nächsten. Die weltliche Ordnung wird dabei ganz im fremden Dienst christlicher Liebe am Nächsten verortet und von daher als Christenpflicht angesprochen. Unbefriedigend bleiben dabei sowohl immerhin konsequent gezogene Schlussfolgerungen, wie die des

⁴⁵³ WA 2, 586.

geforderten Verzichts des Christen auf Inanspruchnahme des rechtlichen Schutzes dieser doch notwendigen Ordnung, als auch etwa das Problem, dass sich der christliche Liebesdienst am Nächsten doch wohl auf wirklich *legitime* Bedürfnisse und nicht eigentlich verwerfliche Interessen bezieht. Wenn Gott die Welt doch wohl gerade auch zum Schutz der schöpfungsgemäßen Lebensinteressen der Christen durch weltliche Ordnung erhalten wissen will – und „arbeitsteilig“ als Rahmen seines geistlichen Regiments wohl *angesichts* der nicht durch dieses innerlich geleiteten „Unchristen“, aber doch gerade nicht *allein* zu deren Schutz – und diese Ordnung selbst für Luther ja durchaus die Pflicht haben soll, alle und auch die Christen zu schützen, scheint seine Verwerfung der Inanspruchnahme durch Christen überzogen, wenn auch in der Linie seiner Argumentation liegend und vom Bemühen, sich nur christlich gebendem Missbrauch zu begegnen, verständlich.

f) Zur systematischen Funktion der verschiedenen Perspektiven

Dabei hat die spannungsreiche, immer wieder in ihrer Unausgeglichenheit durchbrechende Heterogenität der verschiedenen Ansätze Luthers unbeschadet ihrer historischen Anhalte⁴⁵⁵ eine systematische Funktion. Dient vor allem die funktionale Differenzierung in ein verschiedene Aufgaben und Ziele verfolgendes, ergänzungsbedürftig kooperierendes Nebeneinander beider Regimente Gottes, der christlichen Legitimierung weltlicher Ordnung bei gleichzeitiger Abwehr äußerlicher Zwangsmittel im geistlichen Regiment, bewahrt die Rede von den „rechten Christen“ und die nachdrückliche Einforderung des gewaltlos duldenden Ethos der

⁴⁵⁴ Vgl. WA 2, 584.

⁴⁵⁵ Zum historischen Anhalt und den von Luther verarbeiteten Traditionslinien vergleiche zum Beispiel mit der Akzentuierung hinsichtlich einer ausführlicheren Bezugnahme v.a. auf Augustin Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart, 1970; besonders 439ff.

Bergpredigt mit der Zuordnung weltlicher Gewalt zu den „Unchristen“ vor einem allzu komfortablen sich einrichten in den Gegebenheiten dieser Welt. Unter Christen hat die weltliche Gewalt kein eigentliches Recht, vergeht, bleibt – mit einer späteren Formulierung Bonhoeffers – ein immer nur in Hinordnung auf das Letzte geltendes Vor-Letztes, soll ein fremder Dienst an den Unchristen bleiben, dessen die „wahren Christen“ nicht bedürfen und setzt so einen der funktionalen, gleichrangigen Nebenordnung gegenläufigen Akzent.

Seine spannungsreichen teils gegenläufigen Ansätze bei verschiedenen Unterscheidungen leisten die Abgrenzung gegen zwei mögliche Enteschatologisierungstendenzen⁴⁵⁶. Sie verwahren sich sowohl gegen eine progressistisch-revolutionäre, in Luthers Diktion „schwärmerische“ Tendenz des Überspringens der bleibenden, nicht vom Menschen her sichtbar zu überwindenden Erlösungsbedürftigkeit, Entfremdung und Gottesferne des Menschen in seiner Welt. Gegen sie lässt sich nicht einfach das Evangelium durchsetzen und das Reich Gottes herbeizwingen oder herbeiträumen. Die Welt und der Christ bleiben ganz auf die Erlösung durch Jesus Christus allein verwiesen und von seiner Rechtfertigung des Sünders abhängig. Zugleich muss aber auch die Abwehr einer affirmativen Enteschatologisierung betont werden, die verschleierte, dass diese Welt und die zum Leben in ihr notwendigen Ordnungen doch auch unter dem Gericht Gottes stehen. Sie sind nicht einfach der gute Wille Gottes für den Menschen und seine Welt, nicht einfach schon selbst ein „Reich Gottes“, in dem es sich einzurichten, auf das es sich einzustellen und das es als Gottes Ordnung anzunehmen gilt (auch wenn ihm auch aus einer solchen Perspektive vielleicht „einst“ – ohne gegenwärtige Relevanz – ein anderes, jenseitiges folgen mag), ja

⁴⁵⁶ Unter Tendenzen zur Enteschatologisierung sollen hier Auffassungen verstanden werden, die eine Neigung enthalten, die eschatologische Spannung des christlichen Glaubens auf eine als drängend empfundene und als verheißen geglaubte, grundsätzliche Überwindung der unsere Weltwirklichkeit tief durchziehenden und prägenden Gottesferne und Gottwidrigkeit im Handeln Gottes aufzulösen.

das wohlmöglich als Offenbarung des Gotteswillen zu verkündigen wäre⁴⁵⁷.

Zwar bricht sich in diesen Ordnungen der Wille Gottes unter den Bedingungen einer Welt, die so nicht das Reich Gottes ist, in der es erst verborgen anbricht. Aber es ist der eine, offenbarte Liebeswille Gottes, der in diesen Ordnungen Gestalt gewinnen muss, und der in Wahrheit auf die Überwindung dieser Welt zielt, in der die weltlichen Ordnungen einen vorläufigen, nötigen Liebesdienst tun. Gott will weltliche, staatliche Ordnung, weil er Frieden und Recht zum Wohl der Menschen will, die ihnen ermöglichen, ihr Leben seiner geschöpflichen Bestimmung gemäß zu führen, ihre Welt durch Arbeit zu gestalten, sich zu entfalten, ihre Familie „aufzuziehen“ und zu fördern, ihrem Nächsten zu dienen und ihren Glauben zu leben.⁴⁵⁸ Er will sie, sofern sie zu all dem nötig und dienlich ist, und deshalb soll der Christ in ihr dienen. Gottes Reich ist sie nicht. Das wird in ihr verborgen allein durch das geistliche, innere Regiment des Heiligen Geistes in den Herzen der Christen aufgerichtet und erfüllt sich allein in jenem Reich Christi, in dem alle Schwerter ausgedient haben und umgeschmiedet werden. In einer Welt, die sichtbar nicht schon Gottes Reich ist, ist sie daran zu messen, wieweit sie ihren vorläufigen, nötigen Liebesdienst erfüllt, zu dem es von Anfang an eingesetzt und bestimmt ist. Nach diesem Richtmaß, das er mit dem „natürlichen Recht“ in eins setzen kann⁴⁵⁹ und das grundsätzlich allen Menschen zugänglich ist⁴⁶⁰, hat sie überkommenes, gesetztes Recht zu beurteilen und zu gebrauchen⁴⁶¹ und

⁴⁵⁷ Der Umgang mit diesen weltlichen Ordnungen gemäß ihrem Auftrag und ihrer Bestimmung ist vielmehr ein schwieriges und gefährliches Unternehmen, dessen Gelingen durchaus fragwürdig ist, warnt Luther doch, „das von anbegynn der welt gar eyn seltsam vogel ist umb eyn klügen fursten“ und rechtschaffene Fürsten gar noch seltsamer seien. (Vgl. WA 11, 267.)

⁴⁵⁸ Vgl. WA 11, 251.

⁴⁵⁹ Vgl. WA 11, 279f.

⁴⁶⁰ Vgl. WA 16, 378ff.

⁴⁶¹ Vgl. WA 11, 272; WA 11, 278ff.

auch mit dem alttestamentlichen Gesetz will Luther so und von diesem Maßstab aus umgegangen wissen⁴⁶².

g) Die Freiheit des Glaubens und die Grenze des Rechts staatlicher Ordnung

Luthers argumentatives Hauptziel liegt jedoch nicht schon in der Begründung des Rechts weltlicher Ordnung in der Rückführung auf ihren Auftrag, sondern in der Behauptung eines – damit freilich vorgezeichneten – Freiraums in Fragen des Glaubens, der durch die staatliche Ordnung nicht nur auszusparen, sondern zu sichern ist.

Weder sollen Inhaber geistlicher Ämter, die ohnehin solche Ämter nicht als Überordnung sondern ganz als sich dem andern unterordnenden Dienst verstehen sollen⁴⁶³, der ihnen keineswegs die Befugnis gibt, irgendein „gesetz noch gepott über andere [zu] leggen on der selben will unnd urlawb“⁴⁶⁴, sondern allein im Treiben des Wortes Gottes besteht, ihrerseits weltliche Macht in Fragen des Glaubens ausüben können, noch sollen sie sich dazu der Hilfsdienste der weltlichen Gewalt bedienen. Gleichzeitig ist ihm darum zu tun, der weltlichen Gewalt selbst klare Schranken zu setzen⁴⁶⁵, dass sie auch ihrerseits in geistlichen Belangen weder selbst Autorität beanspruchen und mit weltlicher Gewalt eingreifen dürfen, noch die Anwendung äußerer Gewaltmittel in Glaubensdingen dulden soll⁴⁶⁶. Auch dazu verbindet Luther verschiedenartige Argumente, durch die sich weiter der Gedanke sowohl funktionaler Differenzierung als auch zu unterscheidender Gruppen zieht. Es ist ihm Gottes klarer und zu beachtender Wille, dass über die Menschen in geistlicher Hinsicht, im Blick auf ihr Gottesverhältnis und

⁴⁶² Vgl. WA 16, 372-378.

⁴⁶³ WA 11, 270.

⁴⁶⁴ WA 11, 271.

⁴⁶⁵ Vgl. WA 11, 266.

⁴⁶⁶ Vgl. etwa WA 15, 219.

ihre Seelen keinerlei weltliche Autorität zu befinden hat und dass die Frage danach, was und wie richtig zu glauben sei, allein durch Wort und Geist auszutragen und zu entscheiden und jedem weltlich-äußeren Autoritätsanspruch entnommen ist. Es ist das Feld, auf dem niemandem als Gott selbst durch sein Wort die Regentschaft zukommt⁴⁶⁷, was sich, außer durch das Wort Gottes selbst, vor allem durch zwei Überlegungen allgemein einsehen lässt.

Der wirkliche Glaube der Menschen ist nämlich dem äußeren Zugriff gar nicht zugänglich. Er lässt sich weder bewirken noch durch äußeren Druck erzwingen noch auch nur wirklich ergründen und überprüfen⁴⁶⁸, er bleibt in den Herzen der Menschen dem Zugriff verborgen. Erzwingen und befehlen lässt sich allenfalls Verstellung und Heuchelei, die das angestrebte Ziel selbst bei bester Absicht und vollem inhaltlichen Recht ja nicht erreichen könnte.⁴⁶⁹ Erpresste falsche Bekenntnisse und Lügen können nicht im Ernst das verfolgte Ziel sein und fallen nur auf den zurück, der dazu Anlass gibt. Es geht also nicht um einen bloß innerlichen Vorbehalt, um die Behauptung einer unsichtbaren, inneren Freiheit, der durch die Unmöglichkeit, sie auszuforschen oder auf sie einzuwirken schon genüge getan wäre.⁴⁷⁰ Die offensichtliche Aussichtslosigkeit des Unternehmens, anders, als auf dem Weg eines geistlichen Regimentes durch Wort und Überzeugung ohne äußere Gewalt auf die inhaltliche Bestimmung des Glaubens einwirken zu wollen, offenbart die Anmaßung und den Übergriff weltlicher Macht, „wenn sie die Leute mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen wollen, so oder anders zu glauben“. „Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisst,

⁴⁶⁷ „Denn uber die seele kan und will Gott niemant lassen regirn denn sich selbs alleynne. Darumb wo weltlich gewallt sich vermisset, der seelen gesetz zů geben, do greyfft sie Gott ynn seyn regiment und verfuret und verderbet nur die seelen.“ (WA 11, 262.)

⁴⁶⁸ Vgl. WA 11, 263.

⁴⁶⁹ Vgl. WA 11, 264.

⁴⁷⁰ Wie sie sich etwa auch bei Hobbes findet. Vgl. Hobbes, Th., Leviathan, Neuwied und Berlin, 1966, 275f.

den Seelen Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein eigenes Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen“. ⁴⁷¹

Aber es ist nicht nur eine sinnlose Überhebung und Anmaßung mit negativen Nebenfolgen, weil es sich bei dem Versuch, zum Glauben zu zwingen, um ein ganz vergebliches Vornehmen handelt, sondern auch ein Unrecht. Zum Glauben kann man nicht nur niemanden zwingen, man *darf* dazu auch nicht zwingen wollen.⁴⁷² Denn selbst wenn man darauf Einfluss nehmen könnte, so Luthers entscheidendes Argument, handelt doch in Glaubensdingen jeder auf eigene Gefahr. Niemand kann ihm die Folgen abnehmen, niemand stellvertretend für ihn sein Seelenheil gewinnen. Für einen anderen den Himmel aufzuschließen, hat Gott den Möglichkeiten des Menschen entzogen, er will den jedem anderen unzugänglichen, unvertretbaren Glauben jedes Einzelnen. Gerade weil die Frage nach der Wahrheit des Glaubens so folgens schwer ist, und weil für jeden einzelnen so Entscheidendes und Unvertretbares, die Frage nach Heil oder Unheil daran hängt, muss sie eine Frage des je eigenen Gewissens bleiben. Hier fällt für Luther die ureigenste, die wesentliche Lebensentscheidung jedes Menschen, in der er je allein es mit Gott selbst zu tun hat. Kein anderer kann für mich glauben oder nicht glauben, kann mir Himmel oder Hölle auf- oder zuschließen, für mich Heil oder Unheil erwerben oder auf sich nehmen.⁴⁷³ Wo es aber um meine ganze Existenz geht, um meine Bestimmung vor Gott, der das Heil des Menschen will, da darf niemand im Namen weltlicher Ordnung in dieses freie Werk des Glaubens, das jedem auf sein eigenes Gewissen gelegt ist, eingreifen und die von Gott zugemessene Freiheit nehmen wollen. Hier liegt der originäre Ort der Begründung eines

⁴⁷¹ WA 11, 262. „wenn sie die leutt mit yhren gesetzen und gepotten zwingen wollen, sonst oder so zû glewben.“ „Darumb wo weltlich gewallt sich vermisset, der seelen gesetz zû geben, do greyfft sie Gott ynn seyn regiment und verfuret und verderbet nur die seelen.“

⁴⁷² Vgl. WA 11, 264.

⁴⁷³ Vgl. WA 11, 264.

unangreifbaren Freiheitsrechts⁴⁷⁴ des Einzelnen gegenüber jeder politischen Ordnung, die rechte, nicht missbräuchliche Einforderung einer „Euangelischen freyheytt“⁴⁷⁵, die keinem Gesetz noch Schwert zu unterwerfen ist, und der Ursprung auch eines Widerstandsrechts politischer Ordnung gegenüber. Hier muss sich weltliche Gewalt beschränken und dieses freie, ja „gottlich werck ym geyst“⁴⁷⁶ dem Einzelnen, seinem Gewissen und dem Handeln Gottes überlassen, und ihre eigene Aufgabe ausfüllen, durch ihren Dienst an Recht und Frieden die zeitlichen Voraussetzungen zu sichern, die die Bedingungen dieser freien, unverfügbaren Erfüllung der eigentlichen Bestimmung des einzelnen und des Heilswillens Gottes abgibt, dem sie so dient⁴⁷⁷. Gerade die Ermöglichung dieser Freiheit des Glaubens gehört zu der rechten Ordnung, die weltlicher Gewalt zu sichern und zu gewährleisten aufgetragen ist, und an der alles Recht und alle Amtsausübung zu messen bleibt. Wo gegen dieses Recht verstoßen und diese Freiheit des Glaubens angegriffen wird, da ist weltliche Gewalt schuldig, ungeachtet der Richtung, aus der dieser Angriff kommt, gegen jeden in Ausübung ihres Amtes einzuschreiten.⁴⁷⁸

Auch hierin findet die Unterscheidung zweier in der Differenz ihrer Funktion und Zielrichtung bestimmter Regimente, die in ihrer Unterschiedenheit doch beide in ihrem Auftrag unverfügbar in der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Bezogenheit auf Gott gründen, ihren Niederschlag. Beide sind in ihrer Gestaltung aufgegeben⁴⁷⁹, in einer ihrem Gestaltungsauftrag vorgegebenen

⁴⁷⁴ Darauf wird als dem evangelischen Grund eines protestantischen Freiheitsverständnis noch zurückzukommen sein.

⁴⁷⁵ Vgl. WA 11, 251.

⁴⁷⁶ WA 11, 264.

⁴⁷⁷ Vgl. WA 11, 251f.

⁴⁷⁸ Vgl. zum Beispiel WA 15, 219ff.

⁴⁷⁹ Vgl. WA 11, 272f. In diesem Kontext scheint mir auch Luthers Diktum „Darumb weyß ich keyn recht eym fursten fur zuschreyben sondern will nur seyn hertz unterrichten“ (WA 11, 273) so zu verstehen zu sein, nicht im Sinne einer Gemeinsamkeit seiner Staatsauffassung mit dem späteren Verständnis des Souveräns als „legibus solutus“ in einer politischen Philosophie der Souveränität. Vgl. dagegen Kodalle, K. M.,

Aufgabenstellung und Beschränkung aber unverfügbar gegründet in der *conditio humana* einer in seiner geschöpflichen Gottesbezogenheit gesetzten Bestimmung des Menschen, von der her sie verstanden werden, und der zu dienen ihre Zielrichtung abgibt. Die auszugestaltende Aufgabe staatlicher Ordnung ist in ihrem Auftrag, ihrer Berechtigung und ihrer Beschränkung zurückbezogen auf ein in Gottes Heilswillen wurzelndes Ziel Gottes mit dem Menschen, das beim Einzelnen und seinem Glauben in Freiheit ansetzt. Die Bestimmung des menschlichen Lebens selbst, deren Ermöglichung durch die entsprechende Sicherung der Rechte und Lebensinteressen⁴⁸⁰ ihren Auftrag und ihre Begründung abgibt, bleibt ihrem Zugriff entzogen.

Aus der Perspektive des christlichen Glaubens in seiner reformatorischen Gestalt lässt sich die Aufgabe politischer Ordnung also in der Weise doppelt bestimmen, dass sie als *weltliche* Ordnung nicht etwa den wahren Glauben zur Grundlage oder zum Ziel hat, und so doch gerade insofern als ein unhintergebar aufgegebenes „Regiment Gottes“ verstanden werden kann, als das von ihr zu gewährleistende Recht immer schon in einer Sicht des Menschen gründet, der seine, ihren Zuständigkeitsraum beschränkende, Bestimmung im Ziel Gottes mit ihm hat. Dass der einzelne Mensch, jedem Nächsten wie der politischen Ordnung unbedingt entzogen, als Adressat des Heils- und Liebeswillens Gottes, der sein Leben will und ihn zum Glauben ruft, gedacht wird, bildet nach diesem Selbstverständnis christlichen Glaubens gerade die Grundlage sowohl der Berechtigung weltlicher Gewalt zur Gewährleistung der als darin gesetzt zu verstehenden Rechte, als auch ihrer Begrenzung und „Weltlichkeit“, ihrer Unzuständigkeit für Fragen der Inhalte rechten Glaubens, die nicht in ihr „Regiment“ fallen. Dass sie darin als „göttliches“ Regiment angesprochen werden kann, ist von daher nicht so zu denken, *als bezöge sie diese Qualifikation aus einer*

„Sterbliche Götter“: Martin Luthers Ansichten zu Staat, Recht und Gewalt als Vorgriff auf Hobbes, 131.

⁴⁸⁰ Vgl. Herms, E., Gesellschaft gestalten, 56ff.

*Göttlichkeit ihrer Ordnungen, sondern vielmehr als vermittelt über den Menschen und Gottes Ziel mit ihm*⁴⁸¹. Darin ist ihr Auftrag und „Amt“ von Anfang an in der Welt mit dem Menschen und seiner Bedürftigkeit angesichts seines geschöpflichen Bestimmtheits mit gegeben, ein in seinen Konkretionen – wie Luther wiederholt betonen kann⁴⁸² – offener Gestaltungsauftrag, nicht aber eine freie „Erfindung“ des Menschen.

Der staatlichen Ordnung geht für Luther keine urwüchsige Anarchie voraus, in die sich ein zusammenhanglos als einzelner zu denkender Mensch gesetzt sähe, und der Staat ruht daher auch nicht auf einem, ihm im Blick auf seine Legitimation vorgeordneten und vorrangigen, selbst nicht legitimierungsbedürftigen vorstaatlichen „Naturzustand“, auf den er sich zu seiner Legitimation zurückführen lassen müsste, sondern ist – zumindest postlapsarisch – „von anfang der welt gewest“⁴⁸³.

Dabei ist nicht an seine konkrete Gestalt, sondern an „sein Recht“, als „Institution“, als „Amt“ und Aufgabe oder – um mit einer späteren Formulierung Bonhoeffers zu reden – als „Mandat“ zu denken, als das staatliche Ordnung menschlichen Zusammenlebens gleichursprünglich mit diesem – ebenfalls schon mit der Schöpfung mitgesetzten – Zusammenleben und den in ihm zu schützenden Rechten der Individuen ist. Diese Rechte, auf die das „Amt“ staatlicher Ordnung als ihnen gleich ursprünglich bezogen ist, haben ihren Grund in der Bestimmung des einzelnen Menschen als Geschöpf, dem Gott sein Ziel gesetzt hat, und schließen den Auftrag einer diese zielgerichteten Rechte schützenden, gewaltbewährten Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens der Menschen mit ein.

Die hier dargestellte reformatorische Position lässt sich also als eine im christlichen Glauben selbst wohlbegründete „Zwischenlösung“ zwischen den beiden nahe liegenden Alternativen verstehen, die staatliche Ordnung entweder ganz aus einer Verantwortung vor Gott in eine

⁴⁸¹ So wird sie, indem sie jenem dienstbar ist, zu einem besonderen Gottesdienst (Vgl. WA 11, 257f.).

⁴⁸² Vgl. zum Beispiel WA 16, 367ff.

schränkenlose und unbestimmte Verfügung „des Menschen“ zu entlassen, in der sich seine Aufgaben und Zielsetzungen aus den faktischen Kräfteverhältnisse ergeben, oder den Staat ganz in den Dienst der Durchsetzung eines ethisch-weltanschaulich bestimmten Guten, der Umsetzung des wahren, dem Menschen zukommenden Ziels als politischer Aufgabe zu stellen, dessen zunehmende Verwirklichung ihm aufgetragen ist.

Diese Zwischenposition, die in der politischen Ordnung weder ein Reservat einer sich - „Gott-los“ - in sich selbst gegründet meinenden, unbestimmten Eigenmächtigkeit sehen will, noch einen „christlichen Staat“, der ein dem Menschen unverfügbares, allein im Wirken Gottes anbrechendes Reich Gottes, in seinen eigenen, politisch umzusetzenden Möglichkeiten meint, ist gegen beide Seiten zu verteidigen.

Beide Seiten überspringen dabei in einer je eigenen Weise die bleibende Erlösungsbedürftigkeit des Menschen in einer von Gott abgefallenen, unter Gottes Gericht stehenden Welt und die damit einhergehende Verwiesenheit auf eine eschatologische Dimension des Heils. Dies gilt sowohl für ein eigenmächtiges, utopisch-enthusiastisches Programm einer diesseitig vorweggenommenen, politischen Durchsetzungsbemühung eines „Reiches Gottes“, das dem grundsätzlichen Sündenverhaftetsein des Menschen nicht genügend Rechnung trägt, als auch für ein Programm einer affirmativen Rechtfertigung gegebener weltlicher Strukturen, einer allzu willigen Annahme eines unernsthaften „allzumal Sünderseins“, das nicht mehr als unter Gottes Gericht stehend und Gottes Willen zuwiderlaufend verstanden wird.

2. Zu Schleiermachers Verständnis staatlicher Ordnung in der „Christlichen Sitte“

Um die vorgetragene Argumentationslinie Luthers weiter zu verdeutlichen und zu profilieren, kann es dienlich sein, im Vergleich zu ihr den Duktus der Argumentation Schleiermachers, wie er sie in seiner „Christlichen Sitte“⁴⁸⁴ entwickelt, zu skizzieren. Schleiermacher nimmt dabei in seiner Darstellung eines christlichen Verständnisses staatlicher Ordnung im Rahmen seiner theologischen Ethik auf die selben klassischen biblischen Belege Bezug wie Luther und sieht sich wie dieser dem spannungsreichen exegetischen Befund gegenüber, der von der Bestätigung weltlicher Ordnung im Sinne von Röm 13 einerseits und der Aufforderung an den Christen, das Böse mit Gutem zu überwinden in Röm 12,21 und zum Dulden in der Bergpredigt⁴⁸⁵ andererseits markiert wird.⁴⁸⁶

Dabei kommt Schleiermacher zu einer Reihe sehr bemerkenswerter, moderner und zustimmungsfähiger Ergebnisse, die verdienen, hervorgehoben zu werden. Immerhin lehrt Schleiermacher bereits in seiner Vorlesung von 1822/23: „Folglich sollte die Todesstrafe in christlichen Staaten gar nicht vorkommen“⁴⁸⁷, und drängt Inhaber politischer Amtsgewalt wie Bürger dazu, auf Aussetzung und allmähliche Abschaffung der Todesstrafe hinzuwirken. Sein ausschlaggebendes Argument ist dabei, dass dem Staat in der Verfügungsgewalt über das Leben eine klare Grenze seines Rechts zur Ausübung legitimer Gewalt im Rahmen des Strafrechts gesetzt sei, als deren Aufgabe er in erster Linie ansieht, Unrecht durch die Androhung gewaltsamer Maßnahmen zu verhindern. Die Ausführung von Strafen ist dabei auf dieses Ziel einer rechtssichernden Abschreckung bezogen, und

⁴⁸⁴ Schleiermacher, F. D. E., *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, 2. Aufl., Berlin 1884 (Nachdruck: Waltrop, 1999).

⁴⁸⁵ Besonders Mt 5,39ff.

⁴⁸⁶ Vgl. Schleiermacher, F., *Christliche Sitte (C.S.)*, 247, 257.

nicht als ein vom Staat zugefügtes, sondern vom Rechtsübertreter sich selbst zugezogenes und in Kenntnis der staatlichen Strafandrohung von ihm sich letztlich auch selbst zugefügtes Übel zu verstehen, das aber seine legitime Grenze in dem finden muss, was er sich selbst an Übel überhaupt zuzufügen befugt ist.

Die Verfügung auch über das eigene Leben ist dem Menschen aber für Schleiermacher entzogen, so dass auch der Staat einem Rechtsübertreter nicht zufügen darf, was der menschlichen Verfügung gerechtfertigtermaßen grundsätzlich entzogen ist.⁴⁸⁸ Die Verwerfung der Todesstrafe auch in ihrer generalpräventiven, abschreckenden Funktion als „Rest barbarischer Zeiten“ und Anzeichen „politisch[en] Bankrott[s]“⁴⁸⁹ liegt für Schleiermacher also in der ethischen Unerlaubtheit der Selbsttötung begründet. Ihretwegen hat auch der Staat kein Recht, die Wirksamkeit seiner rechtssichernden Gewaltdrohung „um den Preis eines menschlichen Lebens zu erkaufen“⁴⁹⁰.

Noch bemerkenswerter erscheint Schleiermachers wohl unter dem Einfluss seiner Verbindung zur Tradition der Herrnhuter Missionsbemühungen stehende, ausgesprochen restriktive und kritische Haltung gegenüber jeder imperialen Kolonialpolitik. In scharfem Gegensatz zum Anspruch eines weltweiten europäisch-„abendländischen“ Sendungsbewusstseins des 19. Jahrhunderts, das die europäische Kolonialpolitik mit fortschrittlich-idealistischer Begründung versah, kann Schleiermacher formulieren, „das Christentum weiß nichts von einem Rechte uncivilisierte Völker mit Gewalt zu civilisieren.“⁴⁹¹ Ja er kann den beklagenswerten, mangelnden Missionserfolg des Christentums unter den außereuropäischen Völkern geradezu darauf zurückführen, dass die europäischen Mächte mit ihrer kolonialen Unterwerfungspolitik das vorgeblich von ihnen der Welt

⁴⁸⁷ C.S., 248.

⁴⁸⁸ Vgl. C.S., 248.

⁴⁸⁹ C.S., 249.

⁴⁹⁰ C.S., 248.

⁴⁹¹ C.S., 289.

gebrachte Christentum „durch Gewaltthätigkeiten verhaßt gemacht haben und verächtlich.“⁴⁹² Ja durch nichts werde der christliche Name mehr gelästert, als durch die Unterdrückung der durch ungerechtfertigte Gewalt unterworfenen Kolonialvölker.⁴⁹³

Zwar sei die Zivilisierung nicht zivilisierter Völker – und auch Schleiermacher scheint bei den „Kolonialvölkern“ von einem vorstaatlichen, rechtlosen, „wilden“ Zustand auszugehen – und die Überwindung vorstaatlich-rechtloser Anarchie durch die Verbreitung einer staatlichen, rechtlichen Ordnung „eine Wohlthat für alle Menschen, weil in ihm erst eine Beschleunigung der Herrschaft des Menschen über die Natur möglich ist“.⁴⁹⁴ Allerdings sei es von daher gut zu heißen und eine Pflicht des Christen, „solchen, die nicht im Staate leben, zum Leben im Staate zu verhelfen“⁴⁹⁵. Das hat jedoch in keinem Falle durch Gewalt und Unterwerfung zu geschehen, sondern es wäre vielmehr eine natürliche und freie Entwicklung staatlicher Strukturen unter solchen Völkern zu unterstützen und zu fördern, wobei die eigene Überlegenheit in keiner Weise ausgespielt werden darf.

Auch die Verhältnisse zwischen den bestehenden unabhängigen Staaten sieht Schleiermacher notwendig als Rechtsverhältnisse, die die Grundlage der Einwirkung verschiedener Staaten aufeinander bilden müssen, auch wenn es ein Völkerrecht nicht im gleichen Sinne wie das innerstaatliche Recht gibt.⁴⁹⁶ Schleiermacher tritt dafür ein, auf der Grundlage der Idee des Völkerrechts die Beziehungen zwischen den Staaten zunehmend nicht mehr als Verhältnisse zwischen unverbundenen Einzelnen zu betrachten, sondern als solche zwischen Mitgliedern einer durch einen solchen Rechtszustand zu einem Ganzen verbundenen Gemeinschaft, die allein die Grundlage für die Einwirkung eines Staates auf einen anderen als Repräsentant einer solchen

⁴⁹² C.S., 290.

⁴⁹³ Vgl. C.S., 289.

⁴⁹⁴ C.S., 288.

⁴⁹⁵ C.S., 288.

⁴⁹⁶ Vgl. C.S., 244.

Völkerrechtsgemeinschaft bilden soll.⁴⁹⁷ Weiter vertritt Schleiermacher hier, „daß das Recht zum Krieg erst auf der Voraussetzung des Völkerrechts beruht“⁴⁹⁸. Erlaubt ist für Schleiermacher ausschließlich ein „im Nahmen der völkerrechtlichen Idee“⁴⁹⁹ geführter Verteidigungskrieg.

Wendet man sich nun von diesen bemerkenswert modernen inhaltlichen Positionen Schleiermachers der von ihm in der „Christlichen Sitte“ vorgetragenen Begründung staatlicher Ordnung in christlicher Perspektive zu, ergibt sich ein überraschendes Bild. Während sich Luther in der „weltlichen Obrigkeit“ um eine spannungsreiche Zuordnung von Liebesgebot und staatlicher Gewalt müht, hält Schleiermacher eine ebenso einfache wie klare Lösung für den zunächst gegensätzlich scheinenden biblischen Befund bereit. Die scheinbaren Gegensätze sind nach dem juristischen Grundsatz des Vorranges der spezielleren Norm vor der weniger speziellen zu lösen. Den ausdrücklich von der Anerkennung und einer in Gottes Ordnung gegründeten Legitimität staatlicher Gewalt redenden Schriftbelegen im Sinne von Röm 13,1ff. stehen die üblicherweise dagegen in Gegensatz gebrachten Schriftstellen im Sinne der Bergpredigt weder widersprechend noch auch nur korrektiv oder begrenzend gegenüber – sie treten viel mehr als weniger spezielle, nicht ausdrücklich im Blick auf Fragen des Staates und der öffentlichen Ordnung gemachte Aussagen jenen gegenüber zurück. Denn „da muß doch nach einem richtigen Kanon der Auslegung das speciellere mehr gelten, als das allgemeine, weil es bei diesem immer dahin gestellt bleibt, ob der Verfasser sich auch wirklich alle einzelnen Fälle mitgedacht hat“.⁵⁰⁰ Die staatliche Ordnung kann sich ganz unproblematisch auf eine sie legitimierende göttliche Einsetzung und die entsprechenden Schriftbelege beziehen, auf die sich zudem eine starke

⁴⁹⁷ Vgl. C.S., 274.

⁴⁹⁸ C.S., 277.

⁴⁹⁹ C.S., 278.

⁵⁰⁰ C.S., 247.

Pflicht zum strikten Gehorsam⁵⁰¹ gegenüber der „göttliche[n] Institution“⁵⁰² ihrer obrigkeitlichen Autorität stützen kann. Demgegenüber kritisch erscheinende Forderungen im Sinne der Bergpredigt müssen nicht mühsam damit in Einklang gebracht werden, sie haben die Sphäre des öffentlichen, staatlichen Lebens einfach gar nicht im Blick und sind ganz in den privaten Bereich christlichen Lebens verwiesen und darauf beschränkt. Überhaupt ist das Christentum an der Sphäre des Staates, anders als etwa an der des häuslichen Zusammenlebens in der Familie, weitgehend desinteressiert⁵⁰³. Die Gestaltungen des Staates haben ihr eigenes Prinzip⁵⁰⁴, in dem sie wurzeln und weitgehend unberührt bleiben⁵⁰⁵. Die Schrift stützt und verschärft allenfalls die obrigkeitliche Autorität, der nicht allein angesichts ihrer Macht zur Vermeidung ihrer Sanktionen sondern auch um des Gewissens willen als göttlichem Institut Gehorsam zu leisten ist.⁵⁰⁶ Von daher ist die Autorität des Gesetzes unbedingt aufrecht zu erhalten und ein Grund zum Widerstand kann in keinem Fall in Betracht kommen, so sehr man auch vom entschiedensten Unrecht überzeugt wäre.

Ja auch die Bergpredigt selbst wird so verstanden, dass sie nicht etwa in Spannung zur staatlichen Ordnung stünde, wenn sie darauf zu beziehen wäre und nicht ohnehin hinter den spezielleren Aussagen zur Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit zurückträte, sondern vielmehr selbst die Bestätigung und Gehorsamsforderung gegenüber der staatlichen Obrigkeit stützt. Die Worte der Bergpredigt müssen nämlich, argumentiert Schleiermacher, so verstanden werden, dass Christus mit ihnen eine ganz bestimmte Situation im Blick gehabt hat, auf die sie

⁵⁰¹ Vgl. C.S., 285.

⁵⁰² Vgl. C.S., 267.

⁵⁰³ Vgl. C.S., 241.

⁵⁰⁴ Dieses „andere Princip“, von dem Schleiermacher spricht, wird man in seiner philosophischen Ethik und dem dort leitenden Gedanken der zunehmenden Durchdringung und Gestaltung der Natur durch den Geist in der Fortbildung der durch die menschlichen Handlungsformen bestimmten Institutionen zu suchen haben.

⁵⁰⁵ Vgl. C.S., 242.

⁵⁰⁶ Vgl. C.S., 253.

bezogen und verstanden werden müssen. Diese besondere Lage, auf die die Aussagen Christi hier im besonderen zielen, will Schleiermacher nun anhand der Aufforderung erheben, mit dem, der einen nötigt, eine Meile mit ihm zu gehen, zwei zu gehen.⁵⁰⁷ Das hier verwendete *αγγαρεύειν* versteht Schleiermacher als terminus technicus der staatlichen Einforderung von „Hilfs- und Spanndiensten“ durch die Obrigkeit der römischen Besatzung. „Wer nämlich eine öffentliche Nachricht zu verbreiten hatte im Auftrage der Obrigkeit, der hatte das Recht, Menschen und Thiere und Schiffe, wo und wie er ihrer bedurfte, zu diesem öffentlichen Dienste aufzubieten“⁵⁰⁸. Dieser obrigkeitlichen Forderung soll man also unabhängig von ihrem sachlichen Recht entgegenkommend entsprechen und sie bildet den Kontext der Aufforderung zum geduldigen Ertragen zugefügten Übels.

„Der Erlöser redet also hier nicht von etwas, was der einzelne als solcher dem einzelnen thut, sondern von einer Last, die der einzelne als Organ der Obrigkeit dem einzelnen auferlegt.“⁵⁰⁹ Die Bergpredigt selbst ist also in dieser Deutung nicht etwa eine mit dem Umgang mit Gewalt im Rahmen staatlichen Handelns zwar vereinbare, sie aber doch auch kritisch begrenzende Norm. Sie hat vielmehr selbst den unbedingten und entgegenkommenden Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit zum Gegenstand und Ziel. Dem *von der Obrigkeit zugefügten* Übel hat man nicht zu widerstehen, ihr soll man Gehorsam leisten, auch wo sie einem Unrecht zufügt und unter Bedingungen der besonderen Bedrückung und Verfolgung der Christen durch die Obrigkeit, das ist die Hauptabsicht der entsprechenden Forderungen der Bergpredigt.

Von daher wird denn auch die Frage, wieweit denn nun nicht nur die staatliche Ordnung mit ihrem Vorrecht legitimer Zwangsanwendung selbst berechtigt sei und ein Christ in seinem Dienst an ihr daran teilhaben könne, sondern wieweit er seinerseits diese staatliche Ordnung

⁵⁰⁷ Mt 5,41.

⁵⁰⁸ C.S., 261f.

⁵⁰⁹ C.S., 262.

gerechtfertigter Weise in Anspruch nehmen und sozusagen in Gang setzen solle, eindeutig und in Übereinstimmung mit der allgöngigen Praxis beantwortbar.⁵¹⁰ Als göttlichem Institut gilt dem Staat zunächst die volle Loyalitätspflicht des Christen. Insbesondere dafür Sorge zu tragen, dass Vergehen gegen den Staat selbst – in deren Strafbewehrung Schleiermacher die ältere und ursprünglichere Aufgabe staatlichen Strafrechts sieht, dass erst von dort aus auf private Vergehen ausgeweitet worden sei⁵¹¹ – verhindert oder geahndet werden, ist für Schleiermacher eine selbstverständliche und unbedingte Pflicht, die aus Liebe zum Staat zu erbringen ist. Hier besteht eine klare Verpflichtung zur Anzeige⁵¹² – „[d]aß dadurch ein Strafübel über einen anderen herbeigeführt wird, darf mich nicht irre machen; denn wer gegen die Gesetze handelt, zieht, wie wir gesehen haben, sich selbst die Strafe zu.“⁵¹³ Die allgemeine Geringschätzung des in der Zeit der Restauration verbreiteten Denunziantentums sollte nicht etwa darauf bezogen werden, seiner diesbezüglichen Pflicht nachzukommen, sondern ist allein darin berechtigt und begründet, dass das Setzen eines finanziellen Anreizes durch eine staatliche Belohnung zu verwerfen ist, der zur Denunziation⁵¹⁴ nicht aus dem gebotenen Gehorsam gegen den Staat,

⁵¹⁰ C.S., 263.

⁵¹¹ Vgl. C.S., 258.

⁵¹² „Daß nun jeder die Verpflichtung habe, Unternehmungen gegen den Staat, die zu seiner Kenntniß kommen, der Obrigkeit anzuzeigen, sollte niemandem zweifelhaft sein“ (C.S., 254).

⁵¹³ C.S., 254.

⁵¹⁴ Man wird hier allerdings dem biographischen Umstand Rechnung tragen müssen, dass Schleiermacher nach seiner Intervention im „Fall de Wette“, in dessen Verlauf er seinen nach einem Brief an die Mutter des Studenten Sand von der Entlassung bedrohten Kollegen de Wette in Schutz zu nehmen versucht hatte, selbst der Bespitzelung durch Denunzianten auch in seinen Vorlesungen ausgesetzt war. Zum sogenannten „Fall de Wette“ und den entsprechenden politischen Verdächtigungen gegen Schleiermacher und dessen umfänglicher Bespitzelung (und schließlich mehrtägigen polizeilichen Verhören 1823) vgl. etwa Nowak, K., Schleiermacher, Göttingen 2001, 379ff. Vgl. zu de Wette auch Rogerson, J. W., W.M.L. de Wette. Founder of modern biblical criticism. An intellectual biography, Scheffield 1992.

Schleiermacher, der um diese Bespitzelung wusste, wird gerade die das Thema der Denunziation betreffenden Ausführungen seiner Vorlesung, die über die vorliegenden Mitschriften Eingang in den uns vorliegenden Text gefunden haben, sicher auch im Blick auf dieses besondere „Publikum“ kalkuliert haben. Daraus wird eine feine Gratwanderung, die eine staatsbürgerliche zur Anzeige gegen die staatliche Obrigkeit

sondern aus eigennützigen finanziellen Motiven verleitet. Trotz einiger Vorsicht und Bedenken geht Schleiermacher hierin – in seiner Vorlesung von 1824/25 – auch so weit, in diesem Bereich auch eine Schweigepflicht über im Rahmen der Seelsorge anvertraute Geheimnisse weitgehend einzuschränken und nur gelten zu lassen, soweit die betreffenden Vergehen gegen den Staat ganz der Vergangenheit zuzurechnen und weitere negative Folgen für den Staat ganz auszuschließen sind, wobei er seine Kritik gegenüber einer entgegenstehenden katholischen Auffassung deutlich formuliert und als „antipolitisch“ bezeichnen kann.⁵¹⁵

Aber auch die Inanspruchnahme staatlicher Gewalt im eigenen Interesse im privatrechtlichen Bereich ist Schleiermacher folgerichtig weitgehend unproblematisch. Auch bei der rechtlichen Durchsetzung privater Ansprüche handelt es sich immer auch zugleich um eine Aufrechterhaltung und Stärkung der allgemeinen Rechtsordnung, die selbstverständlich erlaubt und geradezu geboten ist. Die im Blick auf die Bergpredigt vorgebrachten Bedenken gegen eine auf Zwangsmittel zurückgreifende Durchsetzung eigener Ansprüche muss, abgesehen von einem im Geiste des Evangeliums geübten Verzicht auf Selbstjustiz, als Missverständnis erscheinen.

An die Stelle einer schwierigen (und, wie Luther betont hatte, von der Gefahr des Selbstbetruges bedrohten) Abwägung des Liebesgebotes tritt eine ungebrochene Heiligkeit des bürgerlichen Gesetzes als göttlich eingesetzter Institution, der gegenüber Gehorsam geboten ist.⁵¹⁶ Schleiermachers Verfahren, nach dem Vorbild des juristischen Prinzips

gerichteter Unternehmungen aus Liebe zum Staat betont hervorhebt und vielleicht nicht ohne süffisante Übertreibung bejaht und zugleich ein dagegen defizientes, auf Eigennutz und materiellen Vorteil bedachtes Denunziantentum gegen finanzielle Entlohnung allgemeiner Verachtung empfiehlt, möglicherweise erklärlich, ohne den entsprechenden Auslassungen allzu großes inhaltliches Gewicht bezüglich der wirklichen Position Schleiermachers zukommen lassen zu müssen.

⁵¹⁵ Vgl. C.S., 256.

⁵¹⁶ „Die Idee des bürgerlichen Gesetzes als einer göttlichen Institution ist vom christlichen Standpunkte aus gesehen heilig“. (C.S., 257 – aus der Vorlesung von 1826/27).

einer *lex specialis* allein die ausdrücklich auf die Frage politischer Ordnung Bezug nehmenden Schriftstellen als einschlägig heranzuziehen, und die Spannung so aufzulösen, führt zu einem eindeutigen Resultat, das er in seiner Vorlesung von 1826/27 formuliert: „Biblisch die Sache betrachtet, ist das Centrum die paulinische Stelle Röm 13,1 etc., nach welcher das Recht, die Obrigkeit zur Hülfe zu rufen gegen Verletzungen, durchaus begründet ist.“⁵¹⁷

Schleiermachers Ergebnis scheint dabei – jedenfalls hinsichtlich einer grundsätzlichen Erlaubnis der Inanspruchnahme des Rechtsstaats durch den Christen – durchaus sinnvoll und gut vertretbar. Er sieht dabei ganz realistisch die offensichtliche und ganz erhebliche Problematik einer gegenteiligen Position, wie sie bei Luther zu finden war und der auch von ihm vertretenen Schutzintention der staatlichen Ordnung⁵¹⁸ zuwiderläuft. Vorstellungen wie die einer allgegenwärtigen Staatsgewalt, die paternalistisch jedwede Rechtsverletzung von Staatswegen verfolgt und so den Christen in der Rolle eines seinen Schutz nur passiv duldenden belässt, oder die wechselseitige Übernahme der Anrufung staatlichen Rechtsschutz durch den jeweils anderen, der so seiner Nächstenpflicht nachkommt, verdeutlichen nur die Problematik einer derartigen Position, die Rechtsschutz und Verzicht auf eigene Durchsetzung verbinden wollte. Schleiermacher ist durchaus zu folgen, wenn er solche Lösungen als „unnützes Spiel“ und als „leeres Hinundherschieben der Sache aus einer Hand in die andere und vom Sinne Christi weit entfernt“⁵¹⁹ bezeichnet und so berechtigtes Unbehagen formuliert. Unbeschadet dieser sich aus der Erfahrung mit einem modernen Rechtsstaat nahe legenden Zustimmung im Ergebnis, wird doch in seiner Argumentation die Verschiebung zu einer ungebrochen

⁵¹⁷ C.S., 264.

⁵¹⁸ Zur Schutzintention weltlicher Ordnung und damit einhergehenden Unausgeglichheiten im Denken Luthers vgl. auch jüngst Stümke, V., „Lass fahren dahin“. Der Schutz der Schwachen als Aporie der politischen Ethik Martin Luthers, in: Leiner, M., Neubert, H., et al (Hg.), Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2004.

⁵¹⁹ C.S., 260.

obrigkeitlichen Begründung staatlicher Gewalt deutlich, die sie allein mit einer Gehorsamsforderung gegenüber einer göttlichen Einsetzung der geschichtlich gewordenen Staatsmacht rechtfertigt, die nun das alleinige Zentrum der Argumentation bildet und in keinen spannungsreichen Ausgleich mit einer Liebesforderung der Bergpredigt mehr gebracht und als inhaltlich mit ihr vereinbar verstanden werden muss.

Auch wenn man berechtigte Bedenken gegen eine zum Grundsatz erhobene Forderung nach Rechtsverzicht durch den Christen erheben wird und wird erheben müssen, die in ihren Ergebnissen den Sinn und Rechtfertigungsgrund staatlicher Ordnung in der Ermöglichung eines friedfertigen und der geschöpflichen Bestimmung des Menschen folgenden Lebens unter den Bedingungen einer gefallenen Welt konterkariert, ist in einem solchen Ansinnen doch das Anliegen aufgehoben, die Forderungen der Bergpredigt im praktischen Leben der Christen ernst zu nehmen und wirksam werden zu lassen.

Es findet auch darin das Bemühen Niederschlag, die Berechtigung und göttliche Beauftragung der weltlichen, politischen Ordnung gerade nicht unabhängig und abseits des christlichen Liebesgebotes und dem hinter ihm liegenden Liebeswillen Gottes zu suchen, die damit auf einen ihnen spezifischen Geltungsbereich religiösen, kirchlichen und privaten Lebens eingeschränkt und für den Bereich der weltlichen Ordnung als unzuständig ausgeschieden werden könnten, für die dann dagegen ein zweites, eigenständiges Autoritätsprinzip heranzuziehen wäre, das als unabhängiges anerkannt und mit dem zusätzlichen Prädikat der Heiligkeit versehen wird.

Vielmehr muss sich auch die staatliche Ordnung des öffentlichen Lebens trotz ihrer andersartigen Gestalt aber eben doch als Gestalt gerade des göttlichen Liebeswillens, der in seinem Erhaltungs- und Erlösungswillen Ausdruck findet, ausweisen, was sich zugleich im Modus der Ausgestaltung und des konkreten Lebens in diesen Ordnungen niederschlägt.

Von daher scheint der Vorbehalt gegen die Anrufung staatlicher Gewalt zur Durchsetzung eigener rechtlicher Ansprüche zumindest als Mahnung zu Zurückhaltung und Mäßigung in der Weise des Gebrauch dieser Möglichkeit durch den Christen, im Unterschied zu einem rein „sachgemäßen“ Umgang mit den rechtlichen Möglichkeiten, der die Mahnung zum friedfertigen Dulden in andere Lebenszusammenhänge verweist, durchaus gut zu vertreten.

In Schleiermachers Argumentation findet die Anrufung staatlicher Organe und der Umgang mit Rechtsstreitigkeiten seine Grenze da, wo sie in Konflikt mit den davon abgegrenzten Pflichten aus dem geistlichen Bereich treten. Wo nämlich ein kirchlicher Amtsträger „seiner amtlichen Wirksamkeit Eintrag“ täte, dadurch, dass bei ihm eine Neigung erkennbar würde „bei jeder Kleinigkeit die Hülfe der Obrigkeit in Anspruch zu nehmen“ und er so durch die vielfältigen Verwicklungen in rechtliche Streitigkeiten seine amtlichen Aufgaben vernachlässigen und den Eindruck erwecken würde, „er sei überwiegend mit weltlichen Dingen beschäftigt“⁵²⁰, sieht Schleiermacher den Punkt erreicht, an dem solcher Gebrauch der rechtlichen Möglichkeiten vom christlichen Standpunkt aus zu tadeln wäre.

Gleiches gilt entsprechend auch, wenn jemand über den vielfältigen ihn in Anspruch nehmenden Rechtsstreitigkeiten sich darin hindern lässt, „als Hausvater oder als Kirchenmitglied seine Pflicht zu thun“.⁵²¹ Der Auftrag der Christen ist zunächst die weitere Ausbreitung des Christentums, in der sie sich nicht behindern lassen sollen und dem weltliche Belange und Interessen nachzuordnen sind – darin sieht Schleiermacher den eigentlichen Kontext und Sinn der „in Rede stehenden Aussprüche Christi“.⁵²² Das Suchen des eigenen Rechts mit

⁵²⁰ C.S., 262.

⁵²¹ C.S., 262.

⁵²² Vgl. C.S., 262f. In diesem Sinn auch in seiner Vorlesung von 1826/27:

„Folglich können auch jene Stellen nur eine specielle Geltung haben. Christus meint, Verfolgt seid ihr nicht in der Lage die Obrigkeit anrufen zu können; ihr würdet euch dadurch nur neue Widersacher erregen. Ertragt also lieber das Unrecht, das einzelne euch thun, als daß ihr die Obrigkeit in realen Widerspruch setzt mitdem Christenthume

Hilfe des Staates steht allein in einer zeitlichen und kräftemäßigen Konkurrenz zum Dienst am christlichen Glauben und seiner Verbreitung und findet darin seine Grenze – das ist die sachgemäß heranzuziehende spezielle Geltung, auf die hin die Aufforderung zum Dulden des Unrechts in der Bergpredigt verstanden werden soll.⁵²³ Aus diesem speziellen, eigentlichen Geltungsbereich tritt es äußerlich als Grenze an den eigenständigen, durch Röm.13 einschlägig geregelten rechtlichen Bereich heran.

Schleiermacher scheint hier also in deutlich anderer Akzentuierung, als wir sie in Luthers Argumentation in „Von weltlicher Obrigkeit“ finden konnten, wirklich eine klare Trennung der verschiedenen Bereiche als gewissermaßen unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche, die verschiedenen Grundsätzen zu folgen haben, zu vertreten. Durch die Ausscheidung der Bergpredigt als allein auf eine spezifische Situation bezogen und im Bereich des Lebens in weltlichen Ordnungszusammenhängen durch den Bezug auf Röm. 13 zu ersetzen, erhält die Zuordnung der „beiden Reiche“ eine veränderte Gestalt, von der nun wohlmöglich wirklich gesagt werden könnte, dass: „[d]ie sozialetische Leistung der ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ also [in] eine[r] Befreiung der Teilsysteme von der Dominanz systemfremder religiöser Gerechtigkeitsforderungen“⁵²⁴ bestünde, was das Anliegen der

und dadurch der christlichen Gemeinschaft nur noch größeren Nachtheil breitet.“ C.S., 263f.

⁵²³ Vgl. C.S., 264: „Ich kann mich von der Förderung dessen, was der eigentliche Zweck meines Lebens ist, **nicht abziehen lassen durch Rechtsuchen bei der Obrigkeit**, von welchem **kein erhebliches Resultat** zu erwarten ist. **Aber auch das muß seine Grenzen haben**; denn oft ist nur dadurch, daß man scheinbar und **an und für sich betrachtet wirklich unerhebliche** einzelne Fälle der öffentlichen Beurtheilung vorlegt, die Gesetzgebung zu vervollkommenen, und in dem Maaße als das zu erwarten ist, muß jeder dem Gemeinwohle jedes persönliche Opfer gern bringen.“ (Hervorhebungen vom Verfasser). (Es sei darauf hingewiesen, dass mit dem dem Gemeinwohl zu bringenden Opfer an dieser Stelle nicht etwa ein in Kauf zu nehmender Verzicht auf die eigene Rechtsdurchsetzung, sondern deren Verfolgung trotz der durch sie erfolgenden Beanspruchung gemeint ist.)

⁵²⁴ Herfeld, Matthias, Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Analyse der Grundvollzüge moderner Ökonomie, Gütersloh, 2001, 59.

dargestellten Argumentation Luthers wohl eher nicht zutreffend wiedergeben dürfte.

Schien es Luther in seiner Argumentationsbemühung in der Obrigkeitsschrift darum zu gehen, gerade die Vereinbarkeit der Ausübung staatlicher Macht mit dem christlichen Liebesgebot und die Übereinstimmung mit diesem deutlich zu machen, gewinnt eine in dieser Weise verstandene „Zwei-Reiche-Lehre“ so einen anderen Sinn. „Es gelten demnach unterschiedliche Gerechtigkeitsforderungen, je nachdem, ob die Beziehung Mensch/Gott, in welcher der einzelne allein vor Gott steht und sich alles gefallen läßt, was ihm von Gott zuteil wird, oder aber die Beziehung Mensch/Mensch bzw. Mensch/Welt beschrieben wird, in der der einzelne immer wieder erst um die Gerechtigkeit für sich und andere ringen muß.“⁵²⁵

Entsprechend deutlich fällt auch nicht nur Schleiermachers Ablehnung eines Widerstandsrechtes und jedes gewaltsamen Vorgehens gegen die vorfindliche staatliche Gewalt aus⁵²⁶, sondern auch seine Stellungnahme gegenüber einer Berufung auf Gewissensvorbehalte seitens einzelner Bürger oder gegenüber der staatlichen Obrigkeit. Eine Berufung christlicher Gruppen auf Gewissensvorbehalte, die einer Teilnahme am Kriegsdienst entgegensprächen, sind für Schleiermacher in jedem Falle irrtümlich und weder zulässig noch zu dulden. Ihm steht demgegenüber fest, „daß der Christ als Unterthan sich nicht weigern kann am Kriegsdienste Theil zu nehmen“⁵²⁷.

Mit dem Argument, eine entgegenstehende Auffassung beinhalte, dass sich diejenigen im Grunde selbst aus dem Staatsverband ausschließen,

⁵²⁵ Herfeld, M., Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Analyse der Grundvollzüge moderner Ökonomie, Gütersloh, 2001, 59.

⁵²⁶ Entsprechende Vorstellungen kann Schleiermacher als Reste einer heidnischen Staatsauffassung ansehen (Vgl. C.S., 269). Vgl. auch (unter Hinweis auf Röm 13 und Lk 20,21ff) in seiner Vorlesung von 1826/27, C.S., 272: „Der einzelne als Unterthan aber scheint ein solches Handeln realiter nicht einleiten zu können, ohne die Unterthanenpflicht zu verletzen. Oder darf er dieses etwa in diesem besonderen Falle? Das classische Alterthum antwortet Ja, das Christenthum Nein.“

⁵²⁷ C.S., 283.

setzt sich Schleiermacher für die Vertreibung von Quäkern und Mennoniten aus dem preußischen Staatsgebiet ein.⁵²⁸

Schleiermacher ist dabei nicht nur an einer ausnahmslosen Durchsetzung einer nun einmal obrigkeitlich verfügten allgemeinen Bürgerpflicht zum Kriegsdienst gelegen. Er sieht in dieser in seiner Zeit in Preußen anders als etwa in England oder den Niederlanden geltenden allgemeinen Verpflichtung auch den „offenbar [...] edlere[n] Zustand“⁵²⁹, zu dem als dem vollkommeneren die Entwicklung auch in anderen Ländern hinführen sollte, was durch die fälschlichen Auffassungen entsprechender Gruppen behindert wird.⁵³⁰

Trotz Schleiermachers klarer Ablehnung von Angriffskriegen und seiner eingangs dargestellten Stellungnahme für eine Rückbindung von Kriegen an die Idee des Völkerrechts, entscheidet er sich im Konfliktfall auch hier für den eindeutigen Vorrang der obrigkeitlichen Gehorsamspflicht. Das gilt ihm nicht nur angesichts von Schwierigkeiten der Beurteilung, wie weit ein Krieg als gerecht anzusehen sei. Auch wenn dem Einzelnen ein solches Urteil möglich wäre, „so dürfte er sich doch nie anmaßen, einen Befehl der Obrigkeit zum Kriege, weil ihm derselbe nicht gerecht scheine, nicht zu vollziehen; denn das hieße nichts

⁵²⁸ „Wenn man also die Theorie aufgestellt hat, die Obrigkeit könne nicht befehlen, Menschenblut zu vergießen, denn die heilige Schrift verbiete es; sie könne also auch von niemandem fordern, am Kriege Theil zu nehmen, dem sein Gewissen dieses verbiete; so ist die ganze Voraussetzung eine unrichtige, und haben christliche Religionsgemeinschaften, wie Quäker und Mennoniten, diese Theorie aufgestellt: so haben sie damit eigentlich sich selbst außerhalb des Staates gestellt und es scheint eine **zu große Nachgiebigkeit unserer Regierung** zu sein, **wenn sie demohnerachtet im Staate geduldet werden**. Giebt es in einem Staate keine persönliche Verpflichtung zum Kriegsdienste, wie in England oder Holland: so steht die Sache ganz anders, denn dann ist die Theilnahme am Kriege ein freies Gewerbe; ist aber, wie bei uns, die Theilnahme am Kriege allgemeine Bürgerpflicht, und das ist offenbar der edlere Zustand: **so sollte keine Ausnahme gestattet sein**.“ (C.S., 282 - Hervorhebungen vom Verfasser).

⁵²⁹ C.S., 282.

⁵³⁰ „Wo nun dieser höhere Zustand noch nicht ist, wo ein besonderer Soldatenstand ist, keine allgemeine Verpflichtung zum Kriegsdienste: da muß der Übergang in das vollkommenere in dem Maaße erschwert werden, als die Menge derer groß ist, die dem Christen nicht zulassen wollen, die Waffen zu tragen“. (C.S., 282f).

Auch hier könnten biographische Aspekte möglicherweise eine Rolle gespielt haben, bedenkt man etwa, das Schleiermachers Vater Militärseelsorger gewesen ist.

anderes, als an seinem Theile den Staat auflösen“⁵³¹. Dem steht Schleiermachers Hochschätzung staatlicher Autorität entgegen, die so in Frage zu stellen ihm an die Grundfesten des Staates rühren muss, „weil alle Sicherheit verschwunden wäre, daß die Obrigkeit immer den Gehorsam finden werde, dessen sie bedarf.“⁵³² Hierin sieht Schleiermacher eine ernste Bedrohung, ja, „[s]ich von der Theilnahme am Kriege ausschließen, weil man ihn nicht gerecht finde, ist geradezu Empörung.“⁵³³

Zwar soll der Christ seine Bedenken der Obrigkeit vortragen, dennoch muss es aus heutiger Sicht bedenklich klingen, wenn Schleiermacher das Gewissen dessen, der auf obrigkeitlichen Befehl handelt, ganz beruhigt sehen will, und meint, „daß der Unterthan keine Verschuldung auf sich zieht, wenn er auf Befehl der Obrigkeit“⁵³⁴ handelt und diejenigen von aller Verantwortung freispricht, die „wie alle Unterthanen den Befehlen der Obrigkeit Genüge leisten“⁵³⁵. Hierin scheint ja nicht nur an eine Entschuldigung und die seelsorgliche Begrenzung der Gewissenslast dessen gedacht zu sein, der sich im Fall eigener Unsicherheit und der ihn überfordernden Unmöglichkeit, die Rechtfertigung der Unternehmungen sicher und zweifelsfrei prüfen zu können, an denen er durch seine Eingebundenheit in einen schwer überschaubaren Zusammenhang mit beteiligt ist. Vielmehr scheint er in der Ausübung seiner Gehorsamspflicht gegenüber einem obrigkeitlich verstandenen Staat grundsätzlich von einer persönlichen Verantwortung entbunden und allein auf die Erfüllung seiner, sich aus seiner Einbindung in den staatlichen Zusammenhang ergebenden Pflicht, wie sie aus Rom.13 verstanden werden kann, verwiesen zu werden.

Der Obrigkeit und den Gesetzen des Staates Gehorsam zu leisten ist die Pflicht des Christen im Bereich des staatlichen Lebens, so lehren ihn die

⁵³¹ C. S., 283f. (Im Original gesperrt).

⁵³² C.S., 284.

⁵³³ C.S., 284.

⁵³⁴ C.S., 284.

⁵³⁵ C.S., 284.

diesbezüglich einschlägigen Normen – Nächstenliebe oder friedfertige Duldsamkeit treten nicht in einen möglichen Konflikt dazu und müssen damit auch nicht jeweils in Einklang gebracht werden, sondern haben ihren je eigenen Lebenszusammenhang, dem sie gelten und auf den allein sie sachgemäß bezogen werden müssen. Die weltlichen Ordnungen und das Leben in und mit ihnen werden so, anders als in der Argumentation Luthers, nicht als ein notwendiger, wenn auch häufig gebrochener und spannungsreicher Ausdruck christlicher Liebe begründet und von daher zugleich normiert, sondern gewinnen die Eigenständigkeit eines besonderen Lebensbereiches, der eigenen, speziellen Normierungen und Prinzipien unterliegt, die von Anfragen etwa seitens der Bergpredigt zuständigkeitshalber gar nicht berührt werden.

Diese elegante, spannungsarme Lösung wird so um den Preis eines weitgehend unverbundenen Nebeneinanders verschiedener Lebensbereiche erkaufte, die sich kaum berühren und in denen man sich unabhängig voneinander zu bewegen weiß, und von denen keiner dem anderen die Richtung angibt. Vielmehr gilt es, die jeweils einschlägigen, auf den jeweiligen Bereich bezogenen Prinzipien sachgemäß heranzuziehen.

Eine „Zwei-Reiche-Lehre“, wie sie in dieser gewandelten Gestalt begegnet, kann dann auch als eine die christliche Liebesforderung gewissermaßen „eindämmende“ Befreiung empfunden werden, die die „Forderung nach menschlicher Gerechtigkeit, wie sie in der Bergpredigt vorliegt“ so vereinbar macht mit einem beruflichen Handeln, das „maßgeblich bestimmt wird durch die Eigenrationalität eines der gesellschaftlichen Teilsysteme“⁵³⁶.

Es wird so eine erhebliche Akzentverschiebung in der Argumentationsweise deutlich, die zwischen einer Unterscheidung der verschiedenen Regierweisen Gottes und einem davon abweichenden

⁵³⁶ Herfeld, M., Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft, 59.

Verständnis von „Zwei Reiche Lehre“ liegt, die in einer auf sie zurückgeführten Bereichsaufteilung ein geeignetes Instrument sieht, das eine theologische Ethik in die Lage versetzt, „autonome gesellschaftliche Teilsysteme mit ihren Eigenrationalitäten als legitim zu akzeptieren.“⁵³⁷ Die Intention der Argumentation Luthers scheint in einer solchen Emanzipation von systemfremden Gerechtigkeitsansprüchen nicht angemessen getroffen zu sein. Die Zielrichtung einer Unterscheidung der Regimente, wie sie in „Von weltlicher Obrigkeit“ begegnet, war ja nicht die Emanzipation als „Gott-fern“ anzusehender, selbstbezüglich-autonomer Teilsysteme von ethischen Ansprüchen, sondern die Freiheit des Glaubens, der nicht Gegenstand weltlichen Machtgebarens sein, sondern allein als Werk des Wortes und des Geistes verstanden werden soll und in dieser Unverfügbarkeit samt seiner geistlichen Früchte vor dem Zugriff eines als legitime und notwendige Ordnung angesehenen Staates, zu schützen ist.

⁵³⁷ Herfeld, M., Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft, 59.

Vgl. auch a.a.O., S. 61: „Ihre Stärke, nämlich die Freisetzung der Vernunft zur Suche nach dem ethisch richtigen Verhalten, verleiht der protestantischen Sozialethik eine für nachaufklärerische moderne Gesellschaften adäquate Gestalt.“

3. Fünf idealtypische Verhältnisbestimmungen von Weltwirklichkeit und Reich Gottes

a) Idealtypische Orientierungspunkte

Der Ansatz der politischen Ethik Luthers wird üblicherweise in die einprägsame und anschauliche Formel von Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ gefasst. Unter diesem Titel ist sie heftig diskutiert worden und allgemein präsent, obwohl dieser Terminus nicht auf Luther zurückgeht, sondern erst sehr spät, wohl ziemlich genau vier Jahrhunderte nach seiner einschlägigen Schrift von 1523 in die Diskussion eingeführt worden ist⁵³⁸. Er legt die Gegenüberstellung zweier Bereiche als ausschlaggebende Pointe der Argumentation Luthers in Alternative zu einer „Ein-Reich-Lehre“⁵³⁹ nahe, wie sie sicherlich einen wichtigen Zug seiner Konzeption trifft, der im Verlauf der weiteren Entwicklung zunehmend stärker in den Vordergrund getreten ist, in ihrer Vereinseitigung jedoch die Zielrichtung der Position Luthers nicht angemessen wiedergibt, (wie etwa am Beispiel Schleiermachers deutlich wurde).

Zur systematisierenden Einordnung und Profilierung der in Luthers Argumentation deutlich werdenden Position erscheint es sinnvoll, sich an der von Luther selbst in der Widmung⁵⁴⁰ seiner „Obrigkeitsschrift“ als leitend angegebenen Frage nach der Zuordnung eines mit der Predigt vom Reich Gottes verbundenen Ethos der Bergpredigt und der Stellung weltlicher Ordnung in der Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens in der – gefallenen - Welt zu orientieren.

Ausgehend von der Perspektive dieser Fragestellung kann man fünf idealtypische Modelle der Verhältnisbestimmung von vorfindlicher,

⁵³⁸ Er ist wohl von Barth 1922 als Bezeichnung geprägt worden: Vgl. Barth, K., Grundfragen christlicher Sozialethik; in: Das Neue Werk, 4. Jg., 1922, 461ff., wiederabgedruckt in: Moltmann, J. (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, München, 1966, 152ff. Dort spricht Barth wiederholt von Luthers „Lehre von den zwei Reichen“ (vgl. 156).

⁵³⁹ Vgl. Mühlhaupt, E., Luther im 20. Jahrhundert, Göttingen, 1982, 429.

⁵⁴⁰ Vgl. WA 11, 245f.

gegenwärtiger Weltwirklichkeit und dem christlichen Orientierungspunkt des „Reiches Gottes“ unterscheiden. Sie markieren systematische Möglichkeiten des Zuordnungsverhältnisses, grundsätzliche Typen, die in verschiedenen Modifikationen und auch in Versuchen, mehrere solcher Möglichkeiten miteinander zu verbinden, vertreten werden können und sollen so orientierende Bezugspunkte der Diskussion bieten.

b) Enthusiastisch-utopischer Grundtyp (A)

Als ein erstes solches idealtypisches Zuordnungsmodell kommt eine Lösung in betracht, die im Weiteren als das „enthusiastisch- utopische“ Modell (A) bezeichnet werden soll. Die unter dem Stichwort der Bergpredigt zusammengefasste, radikale Forderung einer Liebes- und Nachfolgeethik wird als das in die Wirklichkeit umzusetzende Ideal, als der Wille Gottes für die Welt, dem zu folgen und den zu verwirklichen uns aufgetragen ist und von uns gefordert wird, verstanden. Sie gibt den Richtpunkt, die – noch – „ortlose“ Utopie des Reiches Gottes an, das Gott durch uns heraufführen, bauen, durchsetzen will, sein Auftrag, dem sich zu widersetzen, hieße, sich gegen Gott zu stellen. Den Willen Gottes zu tun, seinem Gebot zu folgen, heißt, an diesem Reich zu bauen. Wo sich der Hiat zur erfahrenen Wirklichkeit der Welt auftut, ist er Auftrag. Einem solchen Modell lässt sich die „schwärmerische“ Position, wie sie Luther als – eine – Gegenposition im Blick hat, zuordnen. In diesem Sinne hat Ernst Bloch Thomas Münzer als den „Theologen der Revolution“ präsentiert⁵⁴¹ und von Calvin und Luther als den in „Geld-“ oder „Fürsten- Ideologie“ stecken gebliebenen abgesetzt. Ihm lässt sich auch der Impuls eines Religiösen Sozialismus zuordnen, wie ihn

⁵⁴¹ Vgl. Bloch, E., Thomas Münzer - als Theologe der Revolution, Frankfurt/M., 1963 – nach Blochs eigener Auskunft handelt es sich hierbei um eine nur unwesentlich

Hermann Kutter 1904 in seinem berühmten Buch „Sie müssen!“ entwirft⁵⁴², in dem die sozialistisch-revolutionäre Zielrichtung der damaligen Sozialdemokratie als das Vorwärtsdrängen des Reiches Gottes erscheint⁵⁴³, gegenüber einer in ihrer Lahmheit bloßer Lehren in Wahrheit gottlosen Kirche. In der sozialistischen Bewegung werde dagegen „wieder Raum geschaffen für das Walten der Liebe“⁵⁴⁴.

Ein interessantes Beispiel für ein der Idee einer sozialistischen Gesellschaftsvision verpflichtetes Bemühen um das Verständnis der Predigt Jesu und eine ihr gemäße sozialetisch-politische Folgerung im Sinne dieses enthusiastisch-utopischen Modells stellt auch der Frühsozialist Wilhelm Weitling mit seinem Werk „Das Evangelium eines armen Sünders“⁵⁴⁵ dar. In dieser Zuordnung durchaus vielfältiger, keineswegs einheitlicher Positionen soll deren Differenziertheit keineswegs eingeebnet oder übersehen werden⁵⁴⁶; dennoch verdeutlichen sie in ihrer Vielfalt und Differenziertheit diesen Grundtypus der Zuordnung einer „enthusiastisch-utopischen“ Lösung⁵⁴⁷.

überarbeitete Fassung eines 1921 erschienenen Werkes, das in engem inhaltlichen Zusammenhang mit seinem „Geist der Utopie“ entstanden ist.

⁵⁴² Kutter, H., *Sie müssen!*, 2. Aufl., Berlin 1906.

⁵⁴³ Kutter hat sich von dieser frühen Position und der entsprechenden Sicht später – etwa in seinen „Reden an die deutsche Nation“ – wieder entfernt. Vgl. dazu Kutter, H., *Reden an die deutsche Nation*, Jena, 1916. Vgl. auch Kutter, H. jr., *Hermann Kutters Lebenswerk*, Zürich, 1965.

⁵⁴⁴ Vgl. Kutter, H., *Revolution des Christentums*, Jena, 1912, 141. Vgl. auch Pfeiffer, Arnold, (Hg.), *Religiöse Sozialisten, Dokumente der Weltrevolution*, Bd. 6, Freiburg, 1976.

⁵⁴⁵ Weitlings „*Evangelium eines armen Sünders*“ wurde zunächst 1843 in Zürich in Druck gegeben, jedoch zunächst konfisziert und erschien 1845 in Bern. Vgl.: Weitling, W., *Das Evangelium des armen Sünders*, Leipzig, 1967.

⁵⁴⁶ Bloch spannt in positiver Inanspruchnahme einen weiten Bogen von den Katharern über Joachim von Fiore, über die Hussiten und Thomas Mün(t)zer hin bis zu Rousseau, zu Weitling und Tolstoi! Vgl. Bloch, E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 240.

⁵⁴⁷ Im Ganzen sind die hier und auch im weiteren zur Illustration der idealtypischen Bezugspunkte angeführten Positionen eben von dieser illustrativen Absicht her zu verstehen und geschehen ausdrücklich nicht in der Absicht einer „Klassifikation“. Die Zuordnungen der genannten Namen zu den jeweiligen Idealtypen bleiben hinsichtlich einer differenzierenden Ergänzung im Blick auf die natürlich immer vielschichtigeren historischen Sachverhalte selbstverständlich offen und zielen lediglich auf ein anschaulicheres Verständnis der zur Orientierung dienenden Idealtypen selbst, die sich

Es ist deutlich, dass sich Luther in seiner Argumentation – entschieden und in seiner Sprache gelegentlich auch durchaus heftig – gegen einen solchen Zuordnungstypus wendet – es sei hier hinzugefügt: jedenfalls *auch* gegen einen solchen – und er ist gerade auch in der Auseinandersetzung um die Bewegung des Religiösen Sozialismus von eher konservativ-lutherischer Seite (die ihrerseits, worauf noch einzugehen sein wird, stark von romantischen und nationalen Vorstellungen geprägt war) dagegen in Anspruch genommen worden. Dass die sprechende Bezeichnung seiner eigenen Position als „Zwei-Reiche-Lehre“ ihrerseits gerade im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung des 20. Jahrhunderts ihren Ursprung hat und von daher dieser Konfrontationslinie besonders verbunden ist, sei schon hier angemerkt.

c) Modell einer „zeichenhaften Nachfolge“ (B)

Einen zweiten, eine der „enthusiastisch-utopischen“ Lösung gegenüber gewissermaßen „zurückgenommenere“, „defensivere“ Zuordnung vornehmenden Bezugspunkt, stellt ein Grundtyp dar, der im weiteren als das Modell einer „zeichenhaften Nachfolge“ (B) bezeichnet werden soll. Auch in ihm wird ein starkes Gewicht darauf gelegt, eine Ethik der radikalen Nächstenliebe als Gottes Gebot für unser Leben in dieser Welt unbedingt ernst zu nehmen, als zu erfüllende Forderung gelten zu lassen.

Anders als die enthusiastisch-utopische Auffassung erwartet diese Position jedoch nicht, die Welt ließe sich ihr gemäß gestalten. Sie rechnet vielmehr stärker mit der Gefallenheit der Welt und nimmt insofern die Sünde des Menschen, seine Trennung von Gott und seinem Willen, als Begrenzung ernst. Sie gibt den Anspruch der konkreten Zielstellung

so wohl nie rein und ohne vielfältige Abwandlungen, Besonderheiten und Übergänge in historisch vertretenen Positionen wiederfinden.

einer grundlegenden, konsequenten Umgestaltung der Welt auf, sei es, dass sie sie als feindliche, gottlose oder widergöttliche Welt verloren gibt und sich von ihr abkehrt, sei es – gemildert – im Bewusstsein einer besonderen eigenen Berufung. Im Interesse einer Verteidigung des wirklichen Ernstes des Liebesgebotes und des Rufes in die Nachfolge, will sie jedoch an der praktischen Aktualität der radikalen Forderung an die Christen – oder doch jedenfalls an solche, die ernsthafte, „wahre“ Nachfolger Christi sein wollen – festhalten und erwartet zumindest von ihnen die tatsächliche Umsetzung im Leben kleinerer Gemeinschaften wahrhaft Glaubender. Eine solche Forderung eines Lebens in radikaler Nachfolge führt dann – im Unterschied zum enthusiastisch-utopischen Programm – konsequent aus einer Welt heraus, die diesem Anspruch nicht folgt. Diese Position einer zeichenhaften, radikalen Nachfolge teilt mit Luther die Einschätzung, die Welt lasse sich mit dem Evangelium nicht regieren⁵⁴⁸, und zieht daraus die Konsequenz eines Rückzugs aus den Bindungen und Kompromissanforderungen dieser Welt, um in dieser Zurückgezogenheit eine kompromisslose Nachfolge – selbst zeichenhaft für die Welt – leben zu können. Auch diesem Typus lassen sich ansonsten durchaus verschiedene Positionen zuordnen. Er findet sich einerseits verbreitet bei zurückgezogenen, immer wieder auch Diskriminierung und Verfolgung ausgesetzten, religiösen Minderheitsgruppen aus dem „täuferischen Flügel“ der Reformation wieder. Andererseits wird er klassisch in der Idee monastischen Lebens in der Nachfolge in einer klösterlichen Gemeinschaft, etwa im franziskanischen Ideal einer ganz am Evangelium ausgerichteten „Lebensform“⁵⁴⁹, die mit dem Ruf in die Nachfolge, wie sie an den „Reichen Jüngling“ ergeht, ganz ernst machen will⁵⁵⁰, vertreten. In dieser

⁵⁴⁸ WA 11, 252.

⁵⁴⁹ Vgl. z.B. das Testament des Franziskus, QGPRK Nr. 624.

⁵⁵⁰ Vgl. Mt 19,21 parr. Insofern Jesus dem Fragenden hier einen „Rat“ erteilt, der mit dem Hinweis verbunden wird „si vis *perfectus* esse“ (Mt 19,21 – im Text der Vulgata), kann sich die Rede von den „Evangelischen Räten“ für die „perfecti“ hierauf beziehen. – Sie kann damit – bedenkt man den weiteren Fortgang dieser biblischen Referenzstelle Mt 19,23.24 parr. – auch die radikalere Färbung des Gerichts über die Welt mit

klassischen Gestalt steht er Luther – auch im Blick auf seinen eigenen Lebensweg – in seiner Zeit vor Augen. Neben seiner bekanntermaßen grundsätzlich kritischen Haltung⁵⁵¹ und nicht selten auch scharfen und polemischen Auseinandersetzung mit dem Mönchtum seiner Zeit, kann Luther auch freundlicher im Ton, aber doch kritisch auf durchaus glaubwürdige Gestalten wie Franz von Assisi Bezug nehmen, der zwar ein „guter Gesell“ gewesen sei, aber in seinem Verständnis der Schrift doch fehl geht.⁵⁵² In der wirklichen Erfüllung des Liebesgebotes scheitert der Mensch letztlich nicht an den ihm äußerlichen Bedingungen eines Lebens in der Welt, sondern an der „Welt“ in sich selbst, aus der er sich nicht zurückziehen kann. Luthers eigene Haltung und Kritik ist immer wieder aus dem Rückbezug auf das bestimmende Zentrum seiner theologischen Position heraus zu verstehen, der Rechtfertigung des Sünders allein in Christus. Der schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende und rettende Gott sind ihm, so seine prägnante Formel, der bleibende Gegenstand der Theologie⁵⁵³.

Es ist die Überschätzung der Aussicht der eigenen Heiligungsbemühung und die Unterschätzung des Ernstes der Forderung, im Ganzen also die Unterschätzung der Gottesferne, der Sünde und unüberbrückbaren Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, seiner Angewiesenheit auf das Kreuz Christi und die Verkündigung vom Evangelium der geschenkten Rechtfertigung, die den Kern und den sachlichen Grund der Kritik Luthers bestimmen. (Dieser zentrale Aspekt soll an der graphischen Veranschaulichung des Verhältnisses der fünf Zuordnungstypen (s. u.) in der Differenz auf der senkrechten „Achse“, der Dimension der – prinzipiellen – Differenz zwischen ernsthafter, weder zu verharmlosender noch – in gehöriger Bemühung – eingeholter Forderung

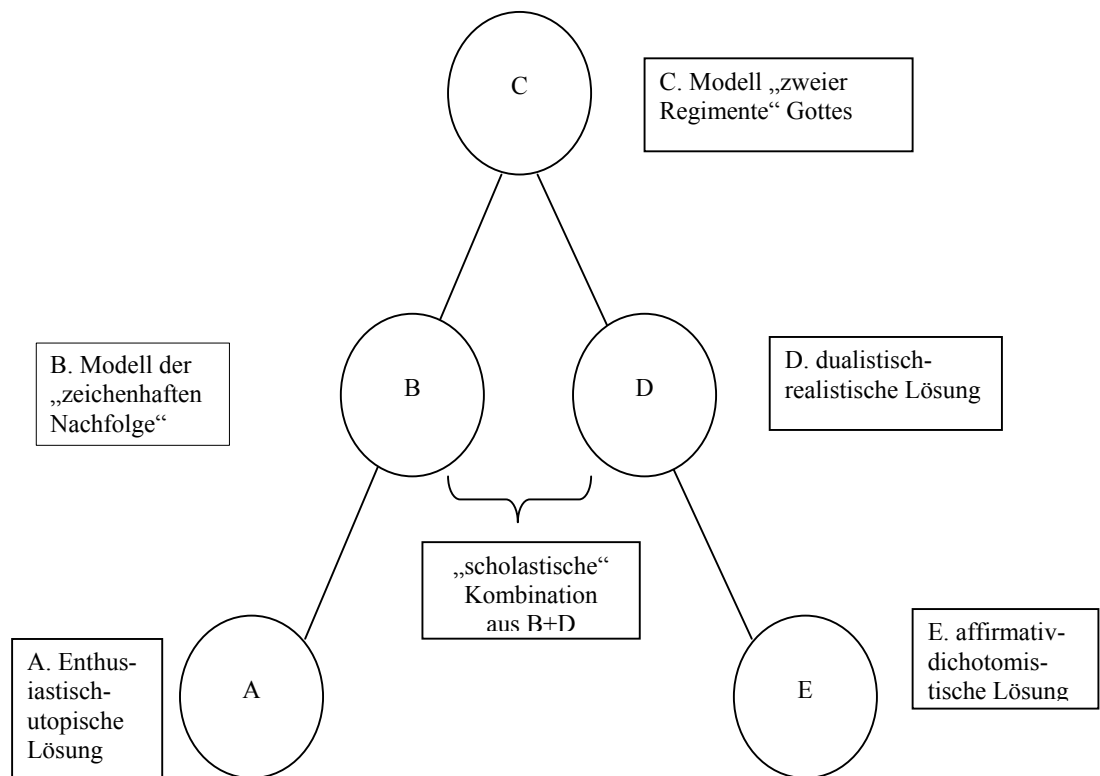
anklingen lassen. (Mt 19,24: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“)

⁵⁵¹ Zu Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtum vgl. zum Beispiel seine in seiner Wartburgzeit 1521 verfasste Schrift *De votis monasticis*, WA 8, 573ff.

⁵⁵² Vgl. WA 47, 338.

⁵⁵³ Vgl. WA 40 II, 328. „subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“.

Gottes und der gelebten Wirklichkeit in der Welt verdeutlicht werden. Sie gibt damit auch die „eschatologische Spannung“ zwischen einem dem Liebeswillen Gottes gemäßen Reich Gottes und der Weltwirklichkeit wieder, die – außer in Christus – keine Rechtfertigung finden kann (weder in der Überschätzung ihrer Möglichkeiten und des Wertes ihrer „Werke“, noch in einer Ermäßigung, Relativierung und „Weltanpassung“ des Willens Gottes), sondern unter Gottes Gericht steht.)



d) Möglichkeiten der Verbindung verschiedener Typen

An dieser monastischen Version dieses zweiten hier unterschiedenen Typus' (B) wird auch deutlich, dass sich das Lösungsmodell der „zeichenhaften Nachfolge“ unter anderem dadurch auszeichnet, auch die Möglichkeit einer Verbindung mit anderen Zuordnungstypen zu bieten, je nachdem, wie ein Leben außerhalb von Gemeinschaften, die sich zu solcher zeichenhaften Nachfolge zusammenfinden, eingeschätzt wird, und welche Verhältnisbestimmungen zwischen solchen Gemeinschaften und einer sie umgebenden „Außenwelt“ als möglich in Betracht kommen.

Indem zwar grundsätzlich an einer Erfüllung des Liebesethos der Bergpredigt als ethischer Forderung festgehalten, im Unterschied zur enthusiastisch-utopischen Lösung eine allgemeine, „großgesellschaftliche“ Durchsetzung des Nachfolgeethos aber nicht erwartet, sondern als unrealistische Überforderung abgewiesen wird, bietet dieser zweite Zuordnungstyp (B) Raum für ein ergänzendes Nebeneinander mehrerer Zuordnungen.

Soweit er diejenigen, die den prinzipiell als gangbar betrachteten Weg aus den „weltlichen Realitäten“ heraus, nicht als in dieser Entscheidung - als einer Entscheidung gegen Christus - an die „Welt“ verloren sieht, eröffnet er die Möglichkeit einer zweiten, ergänzenden Zuordnungslösung von „Reich Gottes“ und „Welt“, die den Realitätsanforderungen der vorfindlichen Weltwirklichkeit, die im Konflikt mit den Forderungen des Nachfolgeethos steht, als einer unvollkommeneren, aber realistisch notwendigen Kompromisslösung ermäßigend entgegenkommt. Entschiedene Nachfolge und weltkluger Realismus können als nach den Lebensumständen verschiedener Personengruppen differenzierte, abgestufte Antwort auf die sich ihnen jeweils verschieden stellende Frage nach einer gangbaren Konfliktlösung in Erscheinung treten.

Die Verbindung eines auf den Kreis der „perfecti“, die in der Zurückgezogenheit von den weitergehende Kompromisse fordernden Bindungen eines Lebens unter den Normalbedingungen der Welt den Weisungen der „Evangelischen Räten“ folgen, beschränkten Nachfolgeideals mit einer „realistischen Ermäßigung“ der Forderung für ein Leben in der Welt, der gegenüber die Forderungen Jesu „welt-fremd“ bleiben, stellt den Hauptgegner dar, von dem sich Luther in seiner Obrigkeitsschrift absetzt. Dieses zweite Element einer „realistischen Ermäßigung“ des Willens Gottes im scholastischen Gegenüber Luthers kann dem vierten Zuordnungstyp eines „dualistischen Realismus“ (D) zugerechnet werden.

Freilich sind jedoch noch andere Verbindungen einer Position des Typs der „zeichenhaften Nachfolge“ mit anderen Lösungsmodellen denkbar. So ließe sich beispielsweise das Modell einer zeichenhaften Nachfolge seitens sich dazu entschließender, engagierter Christen verbinden mit der Vorstellung, sie bildeten einen inneren Kern einer allmählichen Bewegung hin zu einer fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes in einem weiteren Kreis der Gesellschaft, die zunehmend vom Geist ihres - vom Evangelium bestimmten - Liebesethos durchdrungen, verändert und geformt wird. So ließe sich der Lösungstyp einer Verwirklichung und zeichenhaften Darstellung des Reiches Gottes in Gemeinschaften ernstlicher Nachfolge verbinden mit der umfassenden Hoffnung einer gemäßigten, progressistischen Fassung des enthusiastisch-utopischen Modells der Verwirklichung des Reiches Gottes durch eine zunehmende, allmähliche Umgestaltung der Welt.

e) Dualistisch-realistische Lösung (D)

Die Gegenposition, die Luther in seiner Obrigkeitsschrift dagegen vor allem im Blick hat, ist die scholastische Lösung einer Verbindung des

Modells zeichenhafter Nachfolge (B) mit einer „dualistisch-realistischen“ Lösung (D), die um eine der realistischen Wahrnehmung der wirklichen Lebensumständen Rechnung tragende und insofern realistische Ermäßigung und Anpassung der ethischen Anforderungen bemüht ist. Auch dieser vierte Zuordnungstyp (D) sieht sich mit dem Konflikt zwischen einem radikalen Liebesgebot Jesu und der Lebbarkeit unter den empirischen Lebensbedingungen der Weltwirklichkeit konfrontiert, löst ihn aber nicht in der Abwendung von einer gefallenen und, als zur Vergänglichkeit bestimmt, abgewerteten Welt, die es um der größeren Nähe zum kommenden, ewigen Reich Gottes willen, so weit als möglich hinter sich zu lassen gilt. Sie sucht die Lösung vielmehr in einer den Lebensbedingungen dieser realen, auf Gottes Schöpfung zurückgehenden Welt jedenfalls so weit wie nötig entgegenkommenden Anpassung und Abmilderung. Die Liebesethik der Bergpredigt wird als dem verheißenen Gottesreich zugehörig anerkannt, kann aber vernünftigerweise unter normalen Bedingungen in der „Welt“ nicht gelebt und daher auch nicht gefordert werden. Konkrete Orientierungen für die tatsächliche Lebensgestaltung für den Normalchristen können aus den alttestamentlichen Geboten, zusammengefasst im Dekalog, und aus damit in Einklang stehenden naturrechtlichen Gerechtigkeitsüberlegungen gewonnen werden, die sich in auf Gottes Schöpfung und Anordnung zurückzuführenden Ordnungen niederschlagen. An diesen praktisch durchaus als lebbar anzusehenden Geboten Gottes in einer den konkreten Lebensbedingungen angemessen Rechnung tragenden, auftretende Normkonflikte vernünftig ausgleichenden und der Intention des allen Menschen das Leben schenkenden, liebenden Schöpfers gemäßen Interpretation, sollen alle Christen - und nach Gottes Willen alle Menschen - ihr Leben ausrichten. Das kann, gegen einen falschen, den lebensdienlichen Sinn der Normen verfremdenden Rigorismus, den Umständen angemessene

Relativierungen, etwa des siebten Gebots und des von ihm geschützten Eigentumsrechts, in besonderen Notsituationen beinhalten⁵⁵⁴.

Umgekehrt ist es selbstverständlich offen für ein über das so bestimmte, geschuldete Maß des gerechten und gebotenen Verhaltens hinausgehendes Handeln der christlichen Liebe, das sich – unter entsprechender Beachtung des Gebotenen – nahtlos als verdienstliches Mehr an das geschuldete, gebotsgemäße Verhalten anschließen kann. Von hieraus bietet sich die Möglichkeit das Modell einer zeichenhaften Nachfolge (B) innerhalb dieses Ansatzes ergänzend zu integrieren. In der Perspektive von Lösungen im Sinne einer solchen dualistisch-realistischen Zuordnung des Idealtyps (D) tritt das Bemühen hervor, dem wirklichen Leben und seinen Erfordernissen gerecht werden zu wollen, ohne sich damit in einem Gegensatz zum Ideal christlicher Liebe wahrzunehmen. Es soll lediglich in seiner in einem radikalen Verständnis überfordernden Wirkung abgemildert, auf ein praktisch verwirklichtbares und vernünftig zumutbares Maß gebracht werden, das zu überholen und zu überbieten durchaus wünschenswert und als verdienstvoll anzuerkennen ist, von Gott angesichts der Wirklichkeit des Menschen aber vernünftigerweise nicht als *Gebot* gefordert werden kann und auch nicht wird, sondern als die diesseitige Welt überbietende Verheißung verstanden werden darf. Es als geboten zu verstehen, präsentiert sich so als eine an den Realitäten notwendig scheiternde, in so fern zwar wohl „gut gemeinte“, aber doch unvernünftige Übertreibung. Die in den Geboten des Dekalogs zusammengefassten und symbolisierten, naturrechtlichen Regeln, wie sie dem guten, liebenden Erhaltungswillen des Schöpfers entsprechen, sollen so das praktische Verhalten und die entsprechenden Ordnungen nicht etwa von ethischen Anforderungen entlasten, sondern gerade im Sinne ihrer realistischen

⁵⁵⁴ Gut illustriert wird dieser Aspekt einer entsprechenden Grundhaltung durch die in der lebenswerten Redewendung des „fringsens“ festgehaltene Stellungnahme des damaligen Kölner Erzbischofs und Kardinals Frings zum Problem der „Beschaffung“ von Heizmaterial von den aus dem Ruhrgebiet abgehenden Kohle-Güterzügen durch die Notleidende Bevölkerung nach Ende des Krieges.

Wirksamkeit allein von unrealistischen Überforderungen. Sie sollen dem göttlichen Willen für das Leben der Menschen im Rahmen des möglichen gerade zur allgemeinen Wirksamkeit und Geltung verhelfen. Maßstab und Richtmaß für das christliche Leben in der Welt wird eine weltverträglich-realistische Zielbestimmung, die aus einer theologisch begründeten Naturrechtsethik erhoben wird, die den Willen Gottes für seine Geschöpfe realistisch erkennen lässt, auf dessen Verwirklichung auch die öffentliche, politische Ordnung ausgerichtet sein soll.

Diesem vierten Grundtypus (D) wäre eine Position zuzuordnen, wie sie Luther in seiner Obrigkeitsschrift als scholastische Gegenposition vorschwebt. Entsprechend hat Ernst Troeltsch in seinen Soziallehren⁵⁵⁵ die in der Sozialphilosophie Thomas von Aquins ihre grundlegende Formulierung findende Lösung des „mittelalterlichen Katholizismus“⁵⁵⁶ in ihrer klassischen Bedeutung für die katholische Ethik und Sozialphilosophie bis hin zu den ihm zeitgenössischen Entwürfen katholischer Soziallehre dargestellt. Sie ermöglicht als klassisch kirchliche Lösung eines über ein theologisch interpretiertes Naturrecht erzielten Kompromisses die aktive, weltzugewandte Gestaltung der gegenüber einer illusionären, enthusiastisch-utopischen Position realistisch wahrgenommenen Wirklichkeit. Luthers Affekt gegen eine solche, von ihm als hilflose Scheinlösung abgewehrte Position, gegen die er seine eigene Lösung entwirft, speist sich vor allem aus der soteriologischen Konzentration seines theologischen Interesses.

Er wendet sich entschieden gegen eine Unterteilung der Christenheit in einen Stand der „perfecti“ und einen Christenstand in der Welt unter den weltlichen Bedingungen angepassten, ermäßigten Anforderungen einer christlichen „Laienethik“. Im Mittelpunkt seiner Kritik steht dabei

⁵⁵⁵ Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1994 (Neudruck der Ausg. Tübingen 1912).

⁵⁵⁶ Vgl. Troeltsch, E., Soziallehren, 178ff. Die breite Darstellung Troeltschs wurde in der Wahrnehmung zeitgenössischer Rezensenten zu den Glanzpartien seiner Soziallehren gerechnet. Vgl. Tanner, K., Der lange Schatten des Naturrechts, Stuttgart, 1993, 121 (und seine Angaben dort). Ähnlich zu verstehen wohl auch Althaus, Religiöser Sozialismus, Gütersloh, 1921, 79.

vor allem die eigenmächtige, pragmatische Relativierung der Gebote Christi, ihre Einschränkung einerseits auf einen speziellen Personenkreis, der sich um ihrer vermeintlichen Erfüllung willen aus der Welt zurückzieht, und ihre Minderung zu bloßen Räten andererseits, die den Normalchristen in der Welt nicht gelten. Stattdessen denkt Luther vom zentralen Thema seiner Theologie, der Rechtfertigung des verlorenen, ungerechtfertigten Menschen durch den rettenden Gott in Christus und seiner dem folgenden, *alle* Menschen betreffenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium her.

Nicht in einer umbiegenden Anpassung der Worte Christi an eine „den Realitäten angemessen Rechnung tragende“ Sicht der Lebensumstände ist die Rechtfertigung zu suchen, sondern in einem rechten Verständnis des Evangeliums selbst. Dazu will Luther 1522 in seinem Kleinen Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll⁵⁵⁷ durch ein zweifaches Erfassen⁵⁵⁸ Christi anleiten. Einerseits bejaht Luther die Auffassung, dass uns im Handeln Christi ein Vorbild gegeben ist, das uns zur Nachfolge aufruft und dem wir als Christen vor allem im Tun der Liebe nacheifern sollen⁵⁵⁹, ungeachtet der äußeren Lebensumstände. An einem geradezu alle gesetzlichen Nachfolgebemühungen überbietenden Festhalten der Einsicht in die Radikalität der im Willen Gottes liegenden Liebe ist ihm entschieden gelegen.

Das Gewicht liegt jedoch darauf, dass es nicht dieser alle Christen gleichermaßen betreffende Anspruch ist, der „Christen macht“ und von dem her das Evangelium Evangelium heißen kann, sondern dass ihm das wesentliche Verständnis des Evangeliums vorgeordnet ist, in dem Christus, sein Tun und Leiden, als Geschenk und Gabe begriffen werden, auf die wir uns ebenso verlassen sollen, als hätten wir sie selbst an

⁵⁵⁷ WA 10 I, 8ff.

⁵⁵⁸ Vgl. WA 10 I, 10.13ff.

⁵⁵⁹ Vgl. WA 10 I, 10f. Vgl. dazu auch Luthers Ausführungen im „Sermon von den guten Werken“, WA 6, 204ff. und pointiert in seiner Freiheitsschrift von 1520, WA 7, 20ff., besonders 29-38.

Christi Stelle vollbracht.⁵⁶⁰ Dadurch allein werden Menschen zu Christen, in denen Gott durch seinen Geist dann auch Früchte des Geistes in dienender Liebe am Nächsten hervorbringen wird. Weil Luther von diesem rechtfertigenden Evangelium als dem Zentrum seiner Theologie aus denkt, muss er sich gegen eine Position wenden, die meint, in weltabgewandt vermeintlich gelingender Nachfolge dem Willen Gottes gerecht zu werden, und zugleich die wirkliche, umfassende Geltung des Rufs zum selbstlosen, liebenden Dienst am Nächsten als Gottes Willen, der jedermann gilt, gegen alle Bemühungen um eine realistische Abmilderung und Anpassung energisch verteidigen⁵⁶¹. Beide zielen hin auf eine Abmilderung der Diskrepanz zwischen dem Willen Gottes und der empirischen Lebenswirklichkeit des sündigen Menschen, die doch entgegen aller solcher selbstrechtfertigenden Bemühungen allein in jenem fröhlichen Wechsel⁵⁶² mit Christus und einer eschatologischen Vollendung⁵⁶³ überwunden werden kann.

Von diesem rechtfertigungstheologischen Zentrum und dem eigentlichen und vornehmsten, dem theologischen und überführenden Amt des Gesetzes her, das uns als die überführten Sünder als „Pädagoge“ auf Christus⁵⁶⁴ hin und zu dem Gerechtigkeit schenkenden Glauben führt, muss gerade an der Offenlegung der Differenz zwischen Gottes Willen und der Lebenswirklichkeit des verlorenen Menschen in der Welt entscheidend gelegen sein. Nicht darin darf eine Lösung gesucht werden, dass der uns treffende Wille Gottes beruhigend-weltklugen Kompromisse mit der Wirklichkeit des gegenwärtigen Äons einging, sondern allein darin, dass die Konfrontation mit dem „zum Nennwert“ und ganz ernst genommenen Liebesgebot uns in unserer Verlorenheit und Erlösungsbedürftigkeit überführt, alle

⁵⁶⁰ Vgl. WA 10 I, 11f.

⁵⁶¹ Vgl. zum Beispiel WA 11, 249.

⁵⁶² Vgl. WA 7, 25f.

⁵⁶³ Vgl. WA 7, 29.

⁵⁶⁴ Gal 3,24.

Selbstrechtfertigungsbemühungen uns aus der Hand nimmt und zum Glauben an den erlösenden Christus hintreibt. Dabei soll dieses in den Mittelpunkt gerückte Evangelium freilich nicht im Sinne einer eigensüchtigen, fleischlich missbrauchten Freiheit verstanden werden⁵⁶⁵, die den zuvor eingeschränkten Liebeswillen Gottes als nun obsolet geworden erledigt und so gleichsam zur Verfolgung eines anderen Willens und eines anderen Gesetzes „freistellt“. Der Wille Gottes bleibt derselbe und wird uns zu einer immer wieder anfanghaften Erfüllung als eine Frucht des in uns wirkenden Geistes Gottes führen.

f) Das Modell „zweier Regimente“ (C)

Die gegenüber sowohl einer dualistisch-realistischen Ermäßigung des diesseitsbezogenen Willens Gottes (D) als auch eines in diesen Rahmen integrierten Modells zeichenhafter Nachfolge (B) schärfere Diskrepanz zwischen dem wirklichen, in seinem unbedingten Ernst festzuhaltenden Willen Gottes für diese gegenwärtige Welt sowie unser Leben in ihr und der diesen Willen verfehlenden Realität - und die darin begründete stärkere eschatologische Spannung - bestimmen die erste entscheidende Differenz eines durch Luthers Position markierten dritten Zuordnungstyps (C) „zweier Regimente Gottes“.

Es gehört dabei notwendig zur Wirklichkeit dieser Spannung, dass es bei der Ernsthaftigkeit und Realität des Liebesgebotes bleibt, dass es nun nicht zu einem gleichsam nur hypothetischen, irrealen, mit seinem Hintreiben zum Evangelium gewissermaßen erledigten Willen Gottes herabgewürdigt wird, an dessen Stelle nun ganz andere Forderungen und Absichten treten könnten.

Das Evangelium von der Rechtfertigung des sündigen Menschen in Christus ist nicht als ein eigenmächtiges Emanzipationsprogramm einer

⁵⁶⁵ Vgl. Gal 5.

sich Gottes Willen entledigenden und so „Gott los“ werdenden Welt zu missbrauchen, als ein heilloser „Urlaub zum Bösen“⁵⁶⁶, eine Dispensation vom Willen Gottes. Vielmehr bleibt der Liebeswille Gottes für die Welt und den Menschen - zu ihrem Heil - bestehen. Er wird sich durch Gottes machtvolles Heils- und Gerichtshandeln am Ende der Tage vollends durchsetzen und offenbaren und aller Zweideutigkeit der gefallenen Schöpfung ein Ende setzen, kommt aber auch gegenwärtig als ein Wirken des Heiligen Geistes auch im Tun der Christen immer wieder anfänglich zum Durchbruch. Diese „Erstlingsfrüchte des Geistes“⁵⁶⁷ bleiben freilich immer nur ein Anfangen, das erst in jener Welt zur Vollendung kommen wird⁵⁶⁸. Das Regieren Christi als Herr in seinem Reich bleibt vorerst dem eines „Spitalmeisters“ unter lauter kranken, siechen Menschen vergleichbar⁵⁶⁹. Und doch bleibt dieses Zurückbleiben eine Krankheit, ein „Siechtum“, dessen sich Gott annimmt, das aber als Wirklichkeit der Welt doch nicht in der Richtung seines Willens liegt. Daran, die Realität des Liebesgebotes⁵⁷⁰ gegen jede Verflüchtigung in bloße Ratschläge oder eine vorerst irrelevante und illusionäre „Himmelreichsromantik“ zu verteidigen, ist ihm nicht etwa weniger gelegen, als an der Feststellung, dass sich die Welt mit dem Evangelium nicht regieren lasse. Und auch diese von Luther festgehaltene und häufig zitierte Position ergibt sich, wie wir haben sehen können, für ihn nicht aus einer Relativierung des Liebesgebotes oder gar einem mit ihm in Konflikt tretenden alternativen Grundsatz, sondern gerade aus dem Liebesgebot selbst und dem ihm entspringenden Dienst am bedürftigen Nächsten.

Die notwendige weltliche Ordnung ist eine Gestalt, die der göttliche Liebeswille unter den Bedingungen menschlichen Zusammenlebens in

⁵⁶⁶ Vgl. WA 11, 245.

⁵⁶⁷ Röm 8,23.

⁵⁶⁸ Vgl. WA 7, 29f.

⁵⁶⁹ Vgl. WA 17 II, 266f. Vgl. zur Nichterfüllung auch des Dekalogs bspw. auch WA 7, 23f.

⁵⁷⁰ Zur zentralen Bedeutung des Liebesgebotes bei Luther vergleiche ausführlich: Raunio, A., Summe des christlichen Lebens, Helsinki, 1993.

der unerlösten Welt annimmt, ist nicht Relativierung oder Gegensatz, nicht schicksalhafter, gänzlich verschiedenes Prinzip eines geheimnisvoll unergründlich *anderen Gotteswillens*, sondern selbst gerade Ausdruck dienender Liebe. Mit dem liebenden Dienst am bedürftigen Nächsten hatte Luther ja nicht nur die notwendige Bereitschaft des Christen zum Dienst in den weltlichen Ordnungen begründet und den sein Handeln leitenden Modus seiner Amtsführung bestimmt. Die Legitimität des weltlichen Regimentes überhaupt fand ihre sachliche Begründung in der Einsicht in die Lieblosigkeit, die darin liegen würde, den Nächsten dem Unrecht und der Willkür, die ihm widerfährt, zu überlassen. Mit der Plausibilität des offensichtlichen Widerspruchs zum Liebes- und Erhaltungswillen Gottes des Schöpfers, in dem sich der Zustand anarchischer Recht- und Schutzlosigkeit befände, hatte Luther für die allgemein einzusehende Legitimität und Notwendigkeit weltlicher Ordnung und der Mitwirkung von Christen in ihr als in der Liebe motiviertem, gottgefälligem Dienst argumentiert.

Nicht eine inhaltliche Anpassung „weltfremder Ideale“ an andere anzuerkennende Vorgaben, sondern die Einsicht in die grundlegende strukturelle Zweistufigkeit ethischer Fragen im sozialen Kontext und die Unterscheidung der Konkretionen des Liebesgebotes im Leben des Einzelnen und in der Perspektive sozialer Ordnungen wird zum leitenden Grundsatz des Verständnisses auch naturrechtlichen Argumentationen zugänglicher Ordnungsethik. Dieser Grundgedanke einer zweistufigen Struktur wechselseitig aufeinander verweisender „Regimente“ in der noch unerlösten Welt ist der charakteristische Zug dieser Konzeption einer *dialektischen Zuordnung zweier Regimente Gottes in eschatologischer Erwartung*.

Damit ist weltlicher Ordnung aber nicht nur eine Rechtfertigung als ein dem einen, die Welt zu seinem guten Ziel leitenden Liebeswillen Gottes dienendem und auf ihn zurückzubeziehendes Regiment verschafft, sondern zugleich mit dieser Begründung auch Zielrichtung und

Kriterium ihrer Ausgestaltung gesetzt. Diese Zielrichtung bietet den Interpretationsmaßstab vorpositiven, natürlichen Rechts und das Handhabungskriterium für die Anwendung des geschichtlich gewordenen, positiven Rechts⁵⁷¹. Jedenfalls in der Logik der Argumentation, wie sie uns hier in der Obrigkeitsschrift begegnet, dient die Rückführung weltlicher Ordnung auf ihre Einsetzung als göttliches Regiment nicht einer kritiklosen Legitimation der überkommenen Ordnungsgestaltungen⁵⁷². Vielmehr wird eine im Gewissen an das den Menschen als natürliches Recht „ins Herz geschriebene“⁵⁷³ Gesetz Gottes zurückgebundene Vernunft als Quelle und Maßstab aller positiv rechtlicher Ausgestaltung dem geschichtlich gewordenen klar vor- und übergeordnet.⁵⁷⁴

Luthers Position ist gelegentlich als die eines „naiven Naturrechtlers“ bezeichnet worden⁵⁷⁵. Es ist in jedem Falle deutlich, dass Luther von einem vorpositiven Recht als Kriterium und Anspruch an geschichtlich positive Regelungen ausgeht und damit argumentiert⁵⁷⁶. Er kann von diesem vorpositiven Naturrecht als der grundlegenden Norm („fons“), der letztlich entscheidenden Instanz („iudex“) und dem Ziel („fines“) jedes gültigen Rechtssystems sprechen⁵⁷⁷. Ganz mit Röm 2,14 setzt er ein grundsätzliches Bewusstsein dieser Gerechtigkeitsforderung des einem jedem „ins Herz geschriebenen Gesetzes“ voraus, das nicht neben oder gar im Konflikt mit dem geoffenbarten Liebeswillen Gottes in

⁵⁷¹ Vgl. WA 11, 279.

⁵⁷² Vgl. dagegen Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1994 (Neudruck der Ausg. Tübingen 1912), 532ff. Ganz in diesem Sinne dann die Darstellung bei Deutelmoser, A., Luther. Staat und Glaube, Jena, 1937, 79ff, 87ff.

⁵⁷³ Vgl. Röm 2,15.

⁵⁷⁴ Vgl. WA 11, 280; WA 24, 6.

⁵⁷⁵ Vgl. Herr, Th., Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, Paderborn, 1972, 40 ; vgl. auch Welzel, H., Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen, 1990, 100ff.

⁵⁷⁶ Vgl. zum Beispiel seine „Unterrichtung, wie Christen sich in Mose schicken sollen“ von 1525, in der er auch die Geltung der wesentlichen Gebote des Dekalogs für die Christen allein an deren Übereinstimmung mit dem in ihnen beispielhaft formulierten, allen Menschen geltenden natürlichen Recht festmacht. So etwa WA 24, 9f.

⁵⁷⁷ WA 20, 8. Vgl. auch Kibe, T., Frieden und Erziehung in Martin Luthers Drei-Stände-Lehre, Frankfurt, 1996, 128.

Konkurrenz zu diesem tritt, aber auch nicht erst im geoffenbarten Gotteswort zugänglich wäre. Dabei kann er den Inhalt des dem Menschen von Natur aus eingepprägten und ins Herz geschriebenen Gesetzes, das daraus seine Verbindlichkeit bezieht, sowohl mit den Geboten des Dekalogs⁵⁷⁸ als auch der Liebe identifizieren⁵⁷⁹. Sie figuriert als die Zusammenfassung des einen Willens Gottes, der sich als Zielbestimmung des Schöpfers dem Menschen auch in seinem Gewissen erschließt⁵⁸⁰, der den weltlichen Ordnungen ihren Sinn und ihrer konkreten Gestaltung und Handhabung die Richtung gibt. Von dort her versteht Luther die völker- und geschichtsübergreifende Geltung der zentralen Gebote des Dekalogs⁵⁸¹, und die Kriterien ihrer Auslegung⁵⁸² ebenso, wie den Umgang mit alttestamentlichen rechtlichen Regelungen als Sammlung von im Gewissen auf ihre Eignung für eine dem als naturrechtlich geboten Erkannten entsprechende Gestaltung zu prüfender Beispiele und Modelle⁵⁸³, und von dort her lässt sich es schließlich auch als Möglichkeit für Christen begreifen, im Heiligen Geist „neue Dekaloge“⁵⁸⁴ zu entwerfen. Die beiden Regimente Gottes dienen in dem durch Luthers sozialetische Grundkonzeption markierten Zuordnungstyp (C) also in je spezifischer Weise dem einen Willen Gottes. Leitend ist für diese Konzeption dabei der zentrale Ausgangspunkt reformatorischer Theologie in der Rechtfertigung des angesichts des Willens Gottes als Sünder überführten Menschen allein durch Christus. Im Rückbezug auf dieses Zentrum ergibt sich folgerichtig die Betonung der bleibenden Geltung des göttlichen Liebesgebotes, das – als ein unverfügbares Werk des Heiligen Geistes

⁵⁷⁸ Vgl. WA 24, 9f.

⁵⁷⁹ Vgl. zum Beispiel WA 11, 279; WA 4, 697, WA 17 II, 102, WA 16, 512.

⁵⁸⁰ Zum Verhältnis von Liebesgebot und im Herzen des Menschen durch Gott verankerter Erkenntnis des Naturrechts vergleiche Raunio, A., *Summe des christlichen Lebens*, Helsinki, 1993, bes. 244ff, 353ff.

⁵⁸¹ WA 24, 6.

⁵⁸² Vgl. WA 30 I, 125ff. Vgl. auch Peters, A., *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Bd.1, Göttingen, 1990, 53ff., 71ff.

⁵⁸³ Vgl. WA 24, 8.

⁵⁸⁴ Vgl. WA 39 I, 47.

wie der Glaube⁵⁸⁵ - anfänglich und von Fall und Anfechtung bedroht als Erstlingsfrucht des Geistes doch auch immer wieder im Leben der Christen Erfüllung findet.

Für das Festhalten daran nimmt Luther, wie wir sehen konnten, auch schwierige Konsequenzen wie die unbedingte Forderung nach geduldigem Hinnehmen des Unrechts durch „wahre Christen“ bis zum Verzicht auch auf eine gerechte und angemessene Rechtsdurchsetzung und – in unausgeglichener Spannung zur vorherigen Begründung über die Zielbestimmung zum Schutz eines rechtschaffenen, friedfertigen Lebens und ungeachtet biblischer Belege – auf die Anrufung staatlichen Rechtsschutzes in Kauf. ⁵⁸⁶ Dem Nachweis, dass auch die jeder menschlichen Setzung und konkreten Gestalt vorausliegende Begründung weltlicher Ordnung in ihrer göttlichen Einsetzung ganz in Übereinstimmung mit diesem Liebesgebot steht und eine angesichts der Sünde notwendige Gestalt des selben Liebeswillen des Schöpfers ist, dienen seine verschiedentlichen Begründungsanläufe. Die entschiedene Ablehnung einer enthusiastisch-utopischen Verharmlosung der Sünde und Verlorenheit der Welt im Unternehmen einer gewaltsamen menschlichen Aufrichtung eines „Reiches Gottes“ als politischer Verfassung der Weltwirklichkeit folgt demselben richtungsweisenden Bezugspunkt reformatorischer Theologie. Von daher zeigt sich eine solche Konzeption in ihrem Kern nicht als eine nur historisch mit Luther und der Reformation verbundene, kontingente sozialetische Option. Durchaus zutreffend bringt vielmehr Paul Althaus den unlöslichen Zusammenhang der Bemühungen Luthers um ein rechtes Verständnis in diesem Bereich mit dem Zentrum des christlichen Glaubens in reformatorischer Sicht zum Ausdruck: „Es geht zuletzt um nichts

⁵⁸⁵ Vgl. WA 11, 264.

⁵⁸⁶ Vgl. WA 11, 259ff. Damit stimmt auch Luthers „Ermahnung zum Frieden“ und seine Position im Bauernkrieg trotz seiner Einschätzung der Forderungen der Bauern als weitgehend berechtigt zusammen. Vgl. WA 18, 291ff.

Geringeres als um das Verständnis der Versöhnung und Erlösung, des Reiches Gottes und der Welt, der Geschichte und der ‚letzten Dinge‘.“⁵⁸⁷

g) Das Modell einer affirmativ-dichotomistischen Lösung (E)

In demgegenüber entgegengesetzter Richtung lässt sich eine fünfte idealtypische Lösungsmöglichkeit (E) unterscheiden. Sie markiert den Grundtyp einer affirmativ-dichotomistischen Lösung über einen zweifachen Willen Gottes. Zwar wendet sich auch diese Position gegen den unrealistischen Optimismus eines enthusiastisch-utopischen Entwurfs und warnt vor den verheerenden Folgen des vermessenen Griffs nach einer menschlich-diesseitigen Aufrichtung des Reiches Gottes. Sie verschärft ihrerseits jedoch gegenüber einer dualistisch-realistischen Lösung (D) noch deren Tendenz zur Abmilderung der eschatologischen Spannung durch eine Aufteilung zweier disparater Willen Gottes. Gegen ein Verständnis einer unter dem Stichwort der Bergpredigt zusammengefassten Liebes- und Nachfolgeethik als ganz diesseitig aufzufassendes politisch-sozialethisches Reformprogramm, das es zur Herraufführung eines „Reiches Gottes“ möglichst weitgehend umzusetzen gälte, wird entschieden dessen prinzipielle Undurchführbarkeit und „Weltferne“ betont, angesichts derer eine solche Interpretation schroff als in die Irre gehend abgewiesen wird. Die eigene Position wird demgegenüber in strikter Alternative entwickelt. Im Zusammenhang mit der Ablehnung eines irreführenden, schwärmerisch-wirklichkeitsfremden Verständnisses als einem durchführbaren, auf diesseitige Besserungen zielenden „Programm“ wird das neutestamentliche Liebesethos zugleich ganz als allein der Verheißung eines jenseitigen Gottesreiches zugeordnet präsentiert und damit jede Orientierungskraft für die Gestaltung der gegenwärtig-diesseitigen

⁵⁸⁷ Althaus, Paul, Religiöser Sozialismus, Gütersloh, 1921, 7.

Weltwirklichkeit abgewehrt. Jedes Verständnis als Bezugspunkt, von dem her kritische Maßstäbe zur Beurteilung der irdischen Ordnungen zu gewinnen wäre, kann als grundsätzliches Verkennen des Evangeliums angesehen werden.⁵⁸⁸

Die Gestaltung der gegenwärtig-realen Lebenswirklichkeit dagegen erfordert dieser Konzeption entsprechend nicht nur eine abgemilderte, mit Augenmaß und Realitätssinn vorzunehmende Anpassung an die weltlichen Gegebenheiten wie in der Sicht des realistisch-dualistischen Typus (D), sondern sie folgt völlig anderen, eigenen Grundsätzen, in denen uns der Wille Gottes für die diesseitige Gestaltung der irdischen Ordnungen begegnet. Die dagegen in Christus begegnende Offenbarung Gottes ist eine davon grundverschiedene, die derart diesseitige Belange weder meint, noch für sie brauchbar wäre – was je nach Standort, Interesse und Akzent konkreter Einzelentwürfe unterschiedlich betont werden kann. In der Abwehr einer Verflachung des christlichen Glaubens allein zu einer höheren Sittlichkeit⁵⁸⁹ wird das in der Offenbarung Gottes begegnende Gebot ganz auf die Anerkennung des Herr-Seins Gottes konzentriert, dessen konkreter Wille für die Weltgestaltung davon ganz unabhängig etwa in den geschichtlich gewordenen Gestalten menschlicher Ordnungen, auf die wir verwiesen sind, bindend und verpflichtend entgegentritt⁵⁹⁰. „Das Gesetz der Liebe, dessen Erkenntnis in der Erfahrung des Gesetzes enthalten ist“ kann dagegen unmöglich „als ein kritischer Maßstab gegenüber den ‚irdischen Ordnungen‘ gebraucht werden.“⁵⁹¹ Mit der exklusiven Zuweisung des

⁵⁸⁸ Vgl. beispielsweise Gogarten, F., *Ist Volksgesetz Gottesgesetz*, Hamburg, 1934, 16.

⁵⁸⁹ Vgl. Gogarten, F., *Ist Volksgesetz Gottesgesetz*, Hamburg, 1934, 24.

„Aus der Offenbarung Gottes stammt kein besonderes sittliches Gebot noch irgendein Sittenkodex, aus der Offenbarung stammt nur das einzige Gesetzesgebot, daß wir Gott unseren Gott sein lassen sollen“. Ebda., 22.

⁵⁹⁰ „Das heißt, das Gesetz Gotte begegnet uns, in einzelne Gebote gefaßt, in den Forderungen des Staates, des Volkes und der Sitte.“ Ebda., 10; Vgl. Ebda., 22ff.

⁵⁹¹ Vgl. Ebda., 16.

Es als kritische Norm zur Beurteilung der konkreten Ordnungsgestaltungen in Anspruch zu nehmen, die uns in den Forderungen von Staat und Volk entgegentreten und die selbst als eine „politische Erfahrung“ des gebietenden Willen Gottes aufgefasst werden, kann so geradezu als ein Verrat am Evangelium erscheinen. (Vgl. Ebda., 11).

Liebesgebots in den Kontext eines überführenden und zum Glauben leitenden Gebrauchs im Zusammenhang individuellen Heilsgewinns ist es als ein wirklicher Wille Gottes für die gegenwärtige Welt, die in ihrer sündenverfallenen Realität diesen Willen verfehlte und zu ihrer allein durch Gott heraufzuführenden Erlösung drängte, gewissermaßen erledigt. Dieser, der Welt fremd bleibende Wille Gottes, trifft sie nun nicht mehr, es mag Gottes Wille für eine ferne, andere Wirklichkeit sein – für diese Welt und ihre Gestaltung bleibt er jedenfalls irrelevant, kann ihr gar nicht gelten. Für sie und die Gestaltung ihrer irdischen Ordnungen muss dann ein anderer Wille Gottes von bestimmender Bedeutung sein, der den Strukturen dieser Weltwirklichkeit entspricht und in geeigneter Weise auch in ihnen als der offensichtliche Wille Gottes für *diese* Welt aufgefunden werden muss. Diesem anderen Willen Gottes für die gegenwärtige Welt gilt es dann gehorsam zu sein, ihm ist in der Gestaltung menschlicher Ordnungen Geltung zu verschaffen, er ist das Gesetz *dieser* Welt, in dem Gottes gewissermaßen aktueller Wille erfahren wird. Die auf ihre eschatologische Lösung harrende Spannung wird in einer dichotomistischen Zweiteilung zwischen einem allein jenseitsbezogenen, die gegenwärtige Welt- und Lebenswirklichkeit gar nicht betreffenden Willen Gottes und einer davon abgehobenen, diesseitig-innerweltlichen Erfahrung eines in den Strukturgesetzen dieser Welt begegnenden, den Menschen in seinem praktischen Handeln in der Geschichte unausweichlich fordernden Gotteswillen aufgelöst, der die gegenwärtige Weltgestaltung realistisch zu bestimmen hat. Gegenüber den Forderungen eines weltfernen, das Widerstreben der Welt gegen Gott und die Zielrichtung auf ihre letzte Überwindung erkennen lassenden Willens Gottes hat diese Zweiteilung dispensierenden Charakter und schafft so Raum für andere, „weltverträglichere“ Normierungen. In welchen in der Weltwirklichkeit aufgefundenen Strukturen dieser aktuelle, auf tatsächliche Weltgestaltung zielende Gotteswille verpflichtend begegnet, kann dabei

bei Positionen verschiedener Provenienz variieren, ebenso wie das Gewicht, das den darin wirkungslos bleibenden, nicht für diese Weltzeit bestimmten Absichten Gottes im übrigen persönlich beigemessen wird.

Wesentlich ist dagegen der affirmative, diese Welt in ihrem nun einmal so, wie sie ist, bestimmt und so von Gott Gewollt- und Verordnet-Sein bestätigende Zug, der der Differenz zu einem dagegen als nahezu als unwirklich verblassenden anderen Willen Gottes für ein Jenseits dieser Wirklichkeit ein gültiges und bestätigendes, gegenwärtiges Gesetz, gewissermaßen als ein Gesetz dieser Welt entgegenstellt, als den uns aktuell treffenden, gebietenden Gotteswillen, der uns in seiner Autorität in den irdischen Bedingungen unseres Lebens, den wirklichen Geschichts- und Lebensgesetzen fordernd und unentrinnbar entgegentritt.

Auch diesem affirmativ-dichotomistischen Modell, das die Welt in ihrer tatsächlich erfahrenen Gestalt festhält und bestätigt, können verschiedene konkrete Positionen grundsätzlich zugeordnet werden. Sie reichen etwa vom späteren Friedrich Naumann über den sich persönlich als „religiös unmusikalisch“ bezeichnenden Max Weber bis zu Positionen des frühen Paul Althaus in den 20er und Friedrich Gogartens in den 30er Jahren⁵⁹² oder auch Ende des 19. Jh. dem in calvinistischer Tradition stehenden amerikanischen Theologen und Spencer-Schüler William Sumner⁵⁹³. Auch die „libertäre“ Position Buchanans⁵⁹⁴ in ihrer Hobbes'schen Tradition wäre einer solchen affirmativ-dichotomistischen Verhältnisbestimmung zuzuordnen. Bemerkenswert ist die in Abwehr

⁵⁹² Vgl. zum Beispiel Althaus, P. (1921) ; Gogarten, F. (1932), (1933), (1934).

⁵⁹³ Zu dem amerikanischen Theologen und als Politik-Professor an der Yale Univers. einflussreichen politischen Philosophen William G. Sumner vergleiche Barnes, H. (1948), Hofstadter, R. (1967), Sumner, W. G. (1980), Mühlmann, W. (1968), Vogt, M. (1997).

⁵⁹⁴ Der Frage nachzugehen, in wie weit sich über die „schillernde“ (Noppeney, C., (1998), 21ff.), einflussreiche Schlüsselfigur in der Chicago School Frank Knight (1885-1972), dem sich Buchanan ausgesprochen verbunden fühlt, eine ideengeschichtliche Verbindung von den Gedanken des amerikanischen Theologen und Sozialphilosophen Sumner auch zu James Buchanan verfolgen lässt, ließe eine eingehendere Untersuchung lohnend erscheinen. (Zu Frank Knight vgl. Claus Noppeney, Zwischen Chicago-Schule

einer enthusiastisch-utopischen Position des „Religiösen Sozialismus“ von Vertretern neulutherischer Prägung vorgebrachte Inanspruchnahme Luthers für eine affirmativ-dichotomistische Lösung. Sie positioniert Luther damit, in einer ihrer aktuellen Argumentationslage entnommenen Verkürzung auf allein das konfrontative Gegenüber zu einer enthusiastisch-utopischen (A) Position, selbst gewissermaßen „jenseits“ seines argumentativen Hauptgegners im Zusammenhang der „Obrigkeitsschrift“. Gänzlich ausgezogen findet sich eine solche Inanspruchnahme für eine affirmativ-dichotomistische Rechtfertigung der gegebenen diesseitig-welthaften Strukturen als in ihrer konkreten Gestalt auf Gottes Willen für diese Welt zurückgehend und damit in sich gerechtfertigt in der - fragwürdigen - Lutherdarstellung Arno Deutelmosers⁵⁹⁵, in der dieser, die gegenwärtige Weltwirklichkeit in ihrem mit göttlicher Dignität auftretenden Anspruch bestätigende Impetus – im deutlichen Gegensatz zur Betonung der eschatologischen Spannung, ihrer Gefallenheit und erlösungsbedürftigen Verwiesenheit auf Christus – besonders deutlich ausgesprochen und für die eigene Position positiv in Anspruch genommen wird. „Damit sind alle Dinge und alle Ereignisse dieser Welt in ihrem So- und Nichtanderssein gerechtfertigt. Jede Verneinung dieser Welt ist für Luther unmöglich. Denn das wäre eine Verneinung des göttlichen Willens und Wirkens.“⁵⁹⁶ Wie sehr eine derartige anerkennende, eigenmächtige „Versöhnung“ mit der gefallenen Weltwirklichkeit Luthers theologischer Intention entgegenläuft, der auch der Ansatz seiner sozialetischen Konzeption verpflichtet ist, ist deutlich geworden. Die selbe theologische Intention,

und Ordoliberalismus. Wirtschaftsethische Spuren in der Ökonomie Frank Knights, Bern, 1998.)

⁵⁹⁵ Deutelmoser, A., Luther. Staat und Glaube, Jena, 1937.

⁵⁹⁶ Deutelmoser, A. (1937), 79. Vgl. auch Ebda., 88: „Im Handeln des Staates handelt Gott. Im Willen und Tun des Fürsten ist Gott selber lebendig. Das folgt notwendig daraus, dass Gott allein in allen Dingen wirkt und alle Dinge Gottes Masken sind.“ „Der Staat ist also von sich aus und aus eigener Kraft göttlich“. Deutelmoser spricht weiterhin ausdrücklich von einer „Heiligung des Staates“ bei Luther und meint, „weil für Luther von Glaubens wegen die Einheit Gottes und der Welt feststeht, ist für ihn das unmittelbar göttliche Wesen des Staates eine unbezweifelbare Wirklichkeit.“ (90).

die sich gegen eine, die Sündenverhaftetheit des Menschen und seine zu seiner Rettung ganz auf die Rechtfertigung in Jesus Christus angewiesene Verlorenheit⁵⁹⁷ verharmlosende, schwärmerische Selbstüberschätzung wendet, ist ebenso unvereinbar mit einer selbstgenügsamen Beruhigung bei der Hinnahme des gegenwärtigen „Schema“ dieser Welt⁵⁹⁸ als in Übereinstimmung mit einem „Willen Gottes für diese Welt“ schon gerechtfertigt. Der Gegensatz liegt in der Gemeinsamkeit der nur scheinbar entgegengesetzten „Pole“ enthusiastisch-utopischen und affirmativ-dichotomistischen Typs, den tiefen und nur im Erlösungshandeln Jesu Christi zu überwindenden Gegensatz zwischen Gottes Willen und der Wirklichkeit des Menschen abzumildern, die eschatologische Spannung zu lösen. Sind die einen im Begriff, vermeintlich ihr Sündersein und die Gefallenheit der Welt „mutig“, „zuversichtlich“ und „entschlossen“ zu überwinden, richten sich die anderen bejahend in der Gefallenheit der Welt ein. Eine unausweichliche, auf die Erlösung durch Gottes mächtiges, das Heil nun endlich auch wirksam und wirklich durchsetzendes Eingreifen wartende, hoffende und drängende Not, die für Luther den Hintergrund für das heilsame Handeln Gottes in beiden Regimenten bietet, ist für keinen der beiden kennzeichnend – sie befinden sich – in der graphischen Darstellung der fünf Idealtypen – beide, gewissermaßen eindimensional, auf der Grundebene.

h) Die „Verflachung“ irreführender Alternativen

Der argumentative Hauptgegner im Zusammenhang von Luthers „Obrigkeitsschrift“ war, wie wir haben sehen können, in einer

⁵⁹⁷ Vgl. WA 40 II, 328.

⁵⁹⁸ Vgl. 1Kor 7, 32.

scholastischen Konzeption zu sehen⁵⁹⁹, die sich dem vierten Typus einer dualistisch-realistischen Lösung (D), verbunden mit einem darin integrierten Modell zeichenhafter Nachfolge (B) zuordnen ließ. Eine Konzeption im Sinne einer dem enthusiastisch-utopischen Typ (A) zugehörenden Auffassung, wie sie in der Auseinandersetzung um die Bauernkriege stärker in den Vordergrund tritt, erscheint hier zunächst vor allem als argumentativ zur Begründung weltlicher Ordnung⁶⁰⁰ nötiger „Nebengegner“. Demgegenüber deutlich verändert stellt sich dagegen die Argumentationslage in der Konstellation der Diskussion um die „Zwei-Reiche-Lehre“ ab Anfang der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts in der krisenhaften Umbruchphase nach dem Ersten Weltkrieg dar, in der die Auseinandersetzung um den „Religiösen Sozialismus“ im Hintergrund steht. Die in der Folgezeit Gemeingut gewordenen Rede von „Luthers Zwei-Reiche-Lehre“ hat die Einführung dieses anschaulichen und assoziativen Terminus in die theologische Diskussion im Kontext dieses Argumentationszusammenhangs zum Hintergrund. Dabei geht die Bezugnahme auf Luthers Konzeption unter dieser zusammenfassenden Bezeichnung und Kennzeichnung als „Zwei-Reiche-Lehre“ wohl auf Karl Barths Aufsatz „Grundfragen der christlichen Sozialethik“⁶⁰¹ von 1922 zurück, in dem er sich mit einer Darstellung Paul Althaus’⁶⁰² zur Lösung der Frage nach dem Verhältnis von christlichem Ethos und der äußeren Gestaltung der Verhältnisse in der Welt „im Anschlusse an Luther“⁶⁰³ auseinandersetzt.⁶⁰⁴

⁵⁹⁹ Vgl. WA 11, 245f. 249. 261ff.; s.o. die Ausführungen zum Gang der Argumentation in Luthers „Von weltlicher Obrigkeit“.

⁶⁰⁰ Vgl. WA 11, 247.

⁶⁰¹ Barth, K., Grundfragen der christlichen Sozialethik; in: Das Neue Werk, 4. Jg., 1922, 461ff., wiederabgedruckt in: Moltmann, J. (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, München, 1966, 152ff.

⁶⁰² Althaus, P., Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh, 1921.

⁶⁰³ Vgl. Althaus, P. (1921), 74.

⁶⁰⁴ So verwendet etwa Hermann Jordan (im Reformationsjubiläumsjahr noch während des 1. Weltkriegs) 1917 in seiner Monographie über „Luthers Staatsauffassung“ (Jordan, H., Luthers Staatsauffassung, München, 1917), die er als Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik bezeichnet, noch nicht den Terminus „Zwei-Reiche-Lehre“. Auch Althaus selbst gebraucht 1921 in seiner genannten Darstellung

Althaus⁶⁰⁵ entwickelt seine eigene Lösung der „Grundfragen der christlichen Sozialethik“, mit denen er im Wesentlichen an Luther anschließen will⁶⁰⁶, im Zusammenhang einer ausführlicheren kritischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Strömungen des „Religiösen Sozialismus“ seiner Zeit⁶⁰⁷. Althaus führt dabei als wesentliches Kennzeichen der Bewegung des „Religiösen Sozialismus“ die Rede von einem „anbrechende[n], reale[n], diesseitige[n] Reich Gottes als Ziel der geschichtlichen Entwicklung“⁶⁰⁸ an. Der politischen Herbeiführung dieses irdischen „Gottesreiches“ gilt das programmatische Bemühen; dieses Ziel kleinmütig preisgegeben und verraten zu haben, ist der Vorwurf an eine träge gewordene, traditionelle Kirche. Die Verkündigung Jesu wird als erfolgversprechendes Programm einer besseren Politik vertreten. „In der Bergpredigt liegen die Normen für die Aufrichtung des diesseitigen Reiches Gottes bereit“⁶⁰⁹. Berechtigterweise

einer sich auf Luther berufenden Lösung, auf die sich Barth in seinem Aufsatz mit seiner Formel von Luthers Lehre von den zwei Reichen bezieht, diese Wendung noch nicht.

⁶⁰⁵ Es sei hier darauf hingewiesen, dass Althaus gegenüber dieser frühen Position aus den 20er Jahren, die sich hier wiederfindet, in seinem späteren Werk zu einer deutlich anderen Lutherinterpretation gefunden hat, in der er im Blick auf die verschiedenen Gestalten von geistlichem und weltlichem Regiment von einer „Einheit in der Liebe“ als ihrem gemeinsamen Sinn sprechen kann. Vgl. dazu Althaus, P. (1965), besonders deutlich S. 75ff.

⁶⁰⁶ Vgl. Althaus, P. (1921), 74ff., 89f. Daneben nennt Althaus wiederholt E. Hirsch (und ausdrücklich Hirschs im Vorjahr erschienenenes „Deutschlands Schicksal“ von 1920), dessen „aus Luthers Gedanken geschöpften Äußerungen zur Sache“ er viel verdanke (Althaus, P. (1921), 90. Mit Hirsch teilt er auch den ihm wichtigen Gedanken einer weniger von Luther als aus dem Verständnis der Romantik entnommenen Auffassung von der Bestimmung des Staates zur „Behauptung und Entfaltung des in ihm sich zusammenfassenden nationalen Lebens“, (Althaus, P. (1921), 62.), der die im politischen Leben bestimmende konkrete Norm des Gerechten an den auf göttliche Vorherbestimmung zurückgeführten „Beruf eines Volkes“ (Althaus, P. (1921), 65.) zurückbindet und die wiederholte, emphatische Rede von unserem „Schicksal“ (57, 63 u.ö.). (Vgl. entsprechend Hirsch: „Erst durch den Staat erhält das nationale Leben Festigkeit und Gestalt, bekommt das Volk einen Willen, wird es zum verantwortlichen und handelnden Wesen. [...]. Ohne eigenen Staat wird es ihm nie beschieden sein, seine Eigenart auszuleben.“ (Hirsch, E. (1920), 82).) Zu Hirsch vergleiche Assel, H., Der andere Aufbruch, Göttingen, 1994, 164ff.

⁶⁰⁷ Vgl. Althaus, P. (1921), besonders S. 7-42. Althaus nennt als unterschiedliche Strömungen die „christliche Demokratie“, den „christlichen Pazifismus“, den „religiösen Sozialismus der Schweizer“ und eine eigene Prägung dieser Bewegung in Deutschland (9).

⁶⁰⁸ Althaus, P. (1921), 11.

⁶⁰⁹ Althaus, P. (1921), 11.

wendet sich Althaus unter Berufung auf Luther gegen eine solche politisch verdiesseitigende Auffassung vom Reich Gottes und dem christlichen Glauben. In eingehenderer Auseinandersetzung mit den in seiner christlich-pazifistischen Haltung begründeten völkerbundsfreundlichen politischen Vorstellungen Friedrich W. Försters⁶¹⁰ kritisiert er dessen politische Deutung der Verkündigung Jesu als Missverständnis, das eine „christliche Politik des Nachgebens und Opfers“⁶¹¹ als aussichtsreichere, bessere, als „die rechte Realpolitik“ präsentiere, die sich politisch-pragmatisch als die lohnendere empfehle. Als derartige politische Deutung bewegt sie sich auf der Ebene politischer Abwägungen, Erwartungen und Kalküle.

Zu Recht hält Althaus einer Gleichsetzung solcher politischer Überlegungen mit der christlichen Rede vom Reich Gottes – ungeachtet ihrer politischen Erfolgsaussichten – entgegen, dass auch ein „pazifistische[s] Weltfriedensreich nicht das Reich Gottes“⁶¹² sein könne und fasst seine Kritik in der doppelten Aussage zusammen: „das Reich Gottes kann niemals Weltordnung [...] sein; und: eine Weltordnung als solche kann niemals das Reich Gottes sein.“⁶¹³ Er untermauert diesen Standpunkt mit der berechtigten positiven Bezugnahme auf Luther. „Mit unvergleichlicher Klarheit und Tiefe hat Luther diese Dinge grundsätzlich erfaßt und ein Mal über das andere ausgesprochen. Auch ein Weltfriedensreich bleibt ‚Welt‘.“⁶¹⁴

Dieser - mit Luther - kritisierten Position, die in der oben dargestellten Typologie dem enthusiastisch-utopischen Typ (A) zuzuordnen ist, setzt Althaus seine eigene Position als Alternative entgegen. Als leitende Motivation nennt er dabei die Überzeugung, nicht zulassen zu dürfen, dass „im Namen Jesu und der Bergpredigt die Gewissen gegenüber

⁶¹⁰ Vgl. Förster, Fr. W., *Weltpolitik und Weltgewissen*, München, 1919.

⁶¹¹ Vgl. Althaus, P. (1921), 41f.

⁶¹² Althaus, P. (1921), 40.

⁶¹³ Althaus, P. (1921), 39.

⁶¹⁴ Althaus, P. (1921), 39.

Recht, Vaterland, Staat, Kriegsdienst verwirrt“ werden⁶¹⁵, was bereits auf aus seiner Perspektive heraus wesentliche Konfliktfelder und konkurrierende Verpflichtungsgründe verweist. Dabei ist Althaus nicht etwa an der Behauptung autonomer Eigengesetzlichkeiten des wirtschaftlichen und politischen Lebens gelegen, in dem Sinne, dass die wirtschaftliche und politische „Verfassung der Menschheit jeder sittlichen Norm entnommen wäre“.⁶¹⁶ Auch ihm ist es sehr wohl der Wille Gottes auch für den Bereich weltlicher Ordnungen, dessen Verwirklichung hier aufgetragen bleibt. Freilich sind dabei die Quellen, aus denen die Inhalte der im Gewissen bindenden sittlichen Verpflichtungen zu erheben sind, deutlich andere; und das gilt ebenso für die Gehalte der sittlichen Verpflichtungen selbst, die auch die sittliche Gestaltung der Ordnungen als Verwirklichung des Willens Gottes betreffen⁶¹⁷, für die Althaus den Blick mit der Abwehr des religiös-sozialistischen Missverständnisses frei machen will, wie bereits die obige Aufzählung andeutet. So wendet er sich gegen eine Ableitung der „bürgerlichen Menschenwürde“ aus einer jedem Menschen in Gottes Erwählung zu Teil werdenden Menschenwürde und stellt dem seines Erachtens zu Unrecht mit dem Akzent des christlichen versehenen demokratischen Staatsideal ein „organisch-aristokratisches Staatsideal“ gegenüber, das er als „tief in der deutschen Geschichte“ begründet ansieht.⁶¹⁸ Damit ist zugleich die für die hier von Althaus präsentierte positive Konzeption - die darin stärker der nationalen Romantik als Luther verbunden sein dürfte⁶¹⁹ - entscheidende Größe für die

⁶¹⁵ Vgl. Althaus, P. (1921), 32.

⁶¹⁶ Vgl. Althaus, P. (1921), 43.

⁶¹⁷ Vgl. Althaus, P. (1921), 45f. Wiederholt hebt Althaus das Bestehen einer Pflicht hervor, die Ordnungen derart zu gestalten, dass sie christlichen ethischen Ansprüchen entsprechen, „denn Gottes Willen will auch in den Zuständen herrschen“. Vgl. Ebda., 47.

⁶¹⁸ Vgl. Althaus, P. (1921), 49.

⁶¹⁹ In diese Richtung weist auch 1923 Althaus' ausdrückliche Anknüpfung an den Staatsgedanken Fichtes, Hegels, Rankes und Bismarcks. Vgl. Althaus (1923), 5. (Staatsgedanke und Reich Gottes, Langensalza, 1923.) Zum Begriff der „politischen Romantik“, der auf eine gleichnamige, 1919 von Carl Schmitt herausgegebene Schrift

Bestimmung dieses recht verstandenen, eigentlichen Willens Gottes für die Gestaltung der Ordnungen des „geschichtlichen Lebens“ in dieser Welt genannt, die über die ethische Legitimität der konkreten Ordnungsvorstellungen entscheidet. „Das größere Recht eines oder des anderen der beiden wird schließlich dadurch bestimmt, welches der konkreten Eigenart und geschichtlichen Führung dieses bestimmten Volkes in diesem Zeitpunkte seiner Geschichte am besten entspricht, d.h. das Volk zu kraftvollem geschichtlichen Leben am besten befähigt.“⁶²⁰ Die Wirksamkeit Gottes in der Geschichte und ihren „Führungen“ ist der Ort, an dem der für die Legitimität der gegenwärtigen Ordnungen relevante Gotteswille erfahren wird, dessen sittliche Verpflichtungskraft ist die präsentierte Alternative, für die die Abweisung der enthusiastisch-utopischen Position der „Religiösen Sozialisten“ hatte Raum schaffen sollen.⁶²¹ „Sowohl das Recht wie auch die Verwirklichung des Ideals“ ist ihm von daher „völkisch und geschichtlich bedingt“⁶²². Gegen die Berufung auf den Willen Gottes für das politische Programm eines „Weltfriedensreiches“ als verdiesseitigtes, irdisches „Reich Gottes“, wird unter ausdrücklicher Betonung eines christlichen Gestaltungsanspruchs⁶²³ die sittliche Verpflichtung auf eine andere normative Größe angeführt, die einem anderen, dem für das gegenwärtige, konkrete Leben in dieser Welt geltenden, geheimnisvollen Willen Gottes entspricht, dem Verständnis des „Leben[s] als Schicksal“⁶²⁴. In ihm äußert sich die Vorsehung des göttlichen Willens,

zurückgeht, vergleiche auch Paul Tillichs Aufsatz „Protestantismus und Politische Romantik“ (Tillich, P. (1932), wiederabgedruckt in Tillich, P. (1969), 83ff.)

⁶²⁰ Vgl. Althaus, P. (1921), 50.

⁶²¹ Im Konkreten stimmt Althaus übrigens der „Kapitalismuskritik“ der „Religiösen Sozialisten“ weitgehend zu und würdigt darin ihr Verdienst (Vgl. Althaus, P. (1921), 51ff.).

⁶²² Vgl. Althaus, P. (1921), 50.

⁶²³ Vgl. Althaus, P. (1921), 60.

⁶²⁴ Althaus, P. (1921), 71. Hervorhebungen im Original getilgt. „[S]chicksalhafte Setzung oder Prädestination beruft das eine Volk zur Führung, das andere zur Abhängigkeit, verteilt uns innerhalb der Gesellschaft als Könige und Kärner, Herrschende und Dienende, Reiche und Arme.“ (Ebda.)

der Völkern und Einzelnen im Daseinskampf des Lebens ihren Platz zuweist.

„Leben als Kampf und Konkurrenz“⁶²⁵, das sind die harten „Lebensgesetze“ in dieser Welt, die in der hier vom „frühen Althaus“ der 20er Jahre präsentierten Konzeption mit dem Verpflichtungsanspruch göttlicher Bestimmung für das diesseitige Leben ausgestattet auftreten können, und „Gehorsam gegen Gott, der die Gesetze geschichtlichen Lebens gab“⁶²⁶, einfordern. Der Einfluss einer problematischen theologischen Übernahme sozialdarwinistischer Vorstellungen in der eine zentrale Rolle einnehmenden Rede vom „Kampf ums Dasein“⁶²⁷ wird greifbar, wenn argumentiert wird, „daß solche harten Gesetze der Konkurrenz und Verdrängung auch sonst durch die Welt und durch unser Leben gehen: von dem Kampf in der Welt der Pflanzen und der Tiere an bis zu dem Verhältnis der aufeinander folgenden Generationen, bis zu der Kollision und gegenseitigen Verdrängung der Lebensansprüche, der Lebensmöglichkeiten und Verpflichtungsverhältnisse im Einzelleben.“⁶²⁸ Althaus' hier verfolgte Argumentation erinnert darin in der positiven Entfaltung seiner eigenen Lösung, die er – unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs – mit besonderem Nachdruck auf die Konfrontation zwischen Staaten und Völkern anwenden kann⁶²⁹, an zeitgenössische Vorstellungen im

⁶²⁵ Vgl. Althaus, P. (1921), 71.

⁶²⁶ Vgl. Althaus, P. (1921), 89.

⁶²⁷ Die griffige Wendung vom „Kampf ums Dasein“ geht auf die deutsche Übersetzung des Untertitels von Darwins „Origin of species“ durch Heinrich G. Bronn 1860 zurück und gewinnt u.a. durch Ernst Haeckel entscheidende Bedeutung und Popularität. Vgl. Sandmann, J., Der Bruch mit der humanitären Tradition. Die Biologisierung der Ethik bei Ernst Haeckel und anderen Darwinisten seiner Zeit, Stuttgart, 1990; Vogt, M., Sozialdarwinismus, Freiburg, 1997.

⁶²⁸ Vgl. Althaus, P. (1921), 68.

⁶²⁹ Vgl. besonders Althaus, P. (1921), 63ff. Althaus erscheinen hier auch militärische Gewaltanwendung in kriegesischen Konflikten nicht durch eine staatliche Schutzverpflichtung im Rahmen seines rechtssichernden Auftrages legitimiert, sondern als eine unvermeidlich aus dem „geschichtlichen Beruf“ (66) eines Volkes sich ergebende „Probe auf die Tüchtigkeit eines Volkes zu geschichtlichem Leben“ (67). Der Gedanke eines in der göttlichen Vorherbestimmung begründeten „geschichtlichen Berufs“ eines Volkes wie auch einzelner, den es im Gehorsam gegen diesen göttlichen Willen zu erfüllen (und im Kampf zu bewähren) gilt, gewinnt ihm so wesentliche theologische Bedeutung (Vgl. etwa 65).

Umkreis amerikanischer religiös-sozialdarwinistischer Positionen, wie sie etwa der erfolgreiche Industrielle und spätere Gründer der Univ. of Chicago John Rockefeller formuliert: „The growth of a large business is merely a survival of the fittest [...] The American Beauty rose can be produced in the splendor an fragrance, which bring cheer to its beholder only by sacrificing the early buds, that grow up around it. This is not an evil tendency in business. It is merely the working-out of a law of nature and a law of God.“⁶³⁰ Auch in solchen „Lebensgesetzen“ begegnet in solcher Perspektive ein „Wille Gottes“, der uns verpflichtet und an dem die den Christen in der konkreten Weltgestaltung bindenden Normen gewonnen werden sollen, sodass wir uns so „vor dem Gott [...] beugen, der uns in diese Welt und unter solche Lebensgesetze gestellt hat.“⁶³¹

Der Gehorsam gegenüber diesen Gesetzen und einem in göttlicher Vorherbestimmung gründenden „geschichtlichen Beruf“ als unabhängiger, dem Reich Gottes gegenüber als selbständig verstandener Zielbestimmung⁶³², erscheint so als der eigentliche Maßstab christlicher Anforderungen an die Gestaltung weltlicher Ordnung und das Leben in ihr. Darin erweist sich so nun, im alternativen Gegenüber zum Bemühen um eine Umsetzung des christlichen Liebesethos als politisches Programm, in Rahmen dieser dem entgegengestellten Konzeption der Gehorsam gegen den lebendigen Gott⁶³³. Abgrenzung und eigene Position präsentieren sich so in der Gestalt einer eindeutigen Alternative. Vergleicht man diese Szenerie mit dem vielgestaltigeren Bild der oben dargestellten, orientierenden fünf Idealtypen, findet sich dieses reduziert auf die verkürzte Wahl zwischen zwei gegeneinander gestellten Alternativen, einer Darstellung, der der Aufbau der Argumentation bei

Dabei kann sich gelegentlich bei Althaus angedeutet finden, dass seine Position auch im Konflikt zu Luther stehen kann, sich ihm gegenüber jedenfalls hier auf andere Begründungsfiguren stützt, als Luther - vgl. so etwa Althaus, P. (1921), 94.

⁶³⁰ So John Rockefeller, zitiert nach Hofstadter, R. (1967), 45; Vgl. auch Vogt, M. (1997), 220ff.

⁶³¹ Vgl. Althaus, P. (1921), 72.

⁶³² Vgl. Althaus, P. (1921), 91.

⁶³³ Vgl. Althaus, P. (1921), 93.

Althaus (in dieser frühen Konzeption der 20er Jahre) bis in den Titel hinein folgt: Einerseits eine die Weltwirklichkeit verkennende (und zugleich hinter der grundsätzlich weltüberwindenden Bedeutung des Evangeliums zurückbleibende) Verkürzung von „Reich Gottes“ zum innerweltlichen politischen Reformprogramm - andererseits die Ablehnung dieser politischen Ordnungsidee eines „diesseitig-irdischen Reiches Gottes“ und damit verbunden ein Bekenntnis zur leitenden Idee eines eigenständigen „geschichtlichen Berufs“, von Gott verhängter geschichtlicher Lebensordnungen und allgemeiner „Lebensgesetze“⁶³⁴, aus denen sich die legitime Gestalt weltlicher Ordnung und der Inhalt des Gerechten herleitet und von daher nun mit eigener religiöser Dignität und transzendenter Tiefe⁶³⁵ zu verstehen ist.

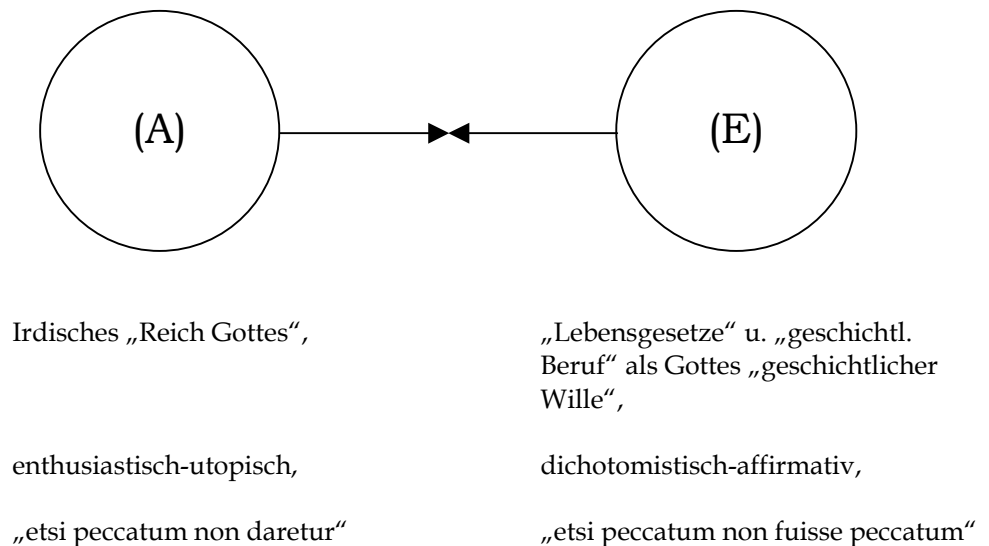
Damit treten diese Gehorsam fordernden Gesetze als gewissermaßen eigenständiger „geschichtlich-politischer Wille Gottes“ an die Stelle einer verdiesseitigten „politisierten Reich-Gottes-Idee“. Die in ihrer menschlichen Unlösbarkeit erkannte Spannung zwischen Reich Gottes und Welt wird durch eine andere, im Gehorsam gegen „den, der durch die Geschichte schreitet“⁶³⁶ erfahrenen Zielbestimmung Gottes für diese Welt aufgelöst. So beinhaltet das festzuhaltende Reden christlichen Glaubens vom Reich Gottes als in innerweltlichen Besserungen nicht aufzulösender göttlicher Verheißung, die mit der gefallenen Welt in ihrer diesseitigen Wirklichkeit unvereinbar bleibt, und das gegen seine Verflachung zu einem verblassten politischen Verbesserungs- und fortschrittlichen Reformprogramm abzusetzen ist, auch hier nicht wirklich ein in ihr mit ausgesprochenes Gericht über diese gefallene Welt in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit. Sie wird vielmehr durch die „Ergänzung“ jenes „Himmelreiches Gottes“ durch einen diesseitig-geschichtlichen göttlichen Willen als tatsächlich für die Gestaltung

⁶³⁴ Konkret der zeitgenössischen sozialdarwinistischen Konzeptionen parallele agonische Gedanke der im Kampf zu erprobenden Tüchtigkeit als gottgegebenem und von Gott für diese Welt als normativ bestimmte Prinzip natürlicher Entwicklung.

⁶³⁵ Vgl. so etwa Althaus, P. (1921), 65ff.

⁶³⁶ Vgl. Althaus, P. (1921), 93.

weltlicher Ordnung entscheidendem, von jenem inhaltlich ganz abgespaltenem und unabhängig davon aus der Beschaffenheit der Welt, wie sie in ihren „Lebensgesetzen“ und dem Walten der Geschichte begegnet, zu erschließenden „Erdenreich“ unter einen alternativen, „ihr entsprechenden Willen Gottes“ als das ihr geltende Gesetz gestellt. Der Entschärfung und Verkürzung des Reiches Gottes zu einem menschlichen Programm, einer politisch einlösbaren Idee, wie sie gegenüber der Konzeption eines Religiösen Sozialismus mit guten Gründen als zu kurz greifend kritisiert wird, wird so im Ergebnis nicht die Einsicht in die grundsätzliche Erlösungsbedürftigkeit einer sündenverfallenen Welt entgegengehalten, sondern gewissermaßen *auf gleicher Ebene* eine konkurrierende politische „Erden-Reich Gottes Idee“ gegenübergestellt, die als gottgewollte Bestimmung für die politische Geschichte mit religiöser Dignität⁶³⁷ versehen verstanden wird.



⁶³⁷ Althaus kann 1921 so Politik als eine in der Tiefe religiöse Sache, als eine an Gott gerichtete Frage verstehen. Vgl. Althaus, P. (1921), 65.

Ein in göttlicher Prädestination gründender „geschichtlicher Beruf“ und eine religiöse Überwölbung der „Lebensgesetze“ des „Daseinskampfes“ bilden als „Gottes Wille für diese Welt“⁶³⁸ die *systematische Entsprechung* dieser affirmativen Konzeption zur politisierten „Reich-Gottes-Idee“ enthusiastisch-utopischer Prägung auf der Seite der Religiösen Sozialisten.

Zugunsten dieses göttlicher Vorherbestimmung entspringendem, den Gesetzen dieser Welt entsprechenden „Erdenreichs“, das mit der Autorität des in ihm begegnenden göttlichen Willens versehen wird, wird der Anspruch eines gewissermaßen „allein himmlischen“ Reiches Gottes abgedrängt und gleichsam ruhiggestellt. Die präsentierte grundsätzliche Alternative der beiden einander gegenübergestellten

⁶³⁸ Vor diesem Hintergrund können so auch einige, im Blick auf Luther sicher nicht berechnete, unangemessen scharf erscheinende Äußerungen Barths, wie sie auf Briefe im Kriegsjahr 1940 zurückgehen und zu breitere Bekanntheit gekommen sind, in Auseinandersetzung mit solchen, auf Luther sich positiv berufenden Konzeptionen zweier Willen Gottes, bei denen die Gefahr nicht ausgeschlossen scheint, ausgehend von den „dunklen“, unzugänglichen „Seiten Gottes“ sich in die Nähe einer Rede von einem anonymen „Schicksalsmacht“ als gleichsam einem „Deus alienus“ zu begeben, verständlicher werden. Vgl. dazu den von H.-A. Drewes herausgegebenen Briefwechsel in Bd. 36 der Barth- Gesamtausgabe (Karl Barth, Offene Briefe 1935- 1942, GA Bd. 36, Zürich, 2001) :

„Es leidet aber das deutsche Volk an der Erbschaft eines besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums. Und es leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers [...], durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist. Alle Völker haben solche Erbschaften aus dem Heidentum und aus gewissen ihr Heidentum bestärkenden christlichen Irrtümern. Alle Völker haben infolgedessen ihre bösen Träume. Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden“ (220).

Barth spricht im Weiteren von einer „fatalen Linie“ von Friedrich dem Großen über Bismarck zu Hitler. Barth verteidigt eine entsprechende Beziehung in einem weiteren Brief: „das Luthertum hat dem deutschen Heidentum gewissermaßen Luft verschafft, ihm [...] so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen. Es kann der deutsche Heide die lutherische Lehre von der Autorität des Staates als christliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus gebrauchen, und es kann der christliche Deutsche sich durch dieselbe Lehre zur Anerkennung des Nationalsozialismus eingeladen fühlen. Beides ist tatsächlich geschehen“ (232). Eine so in dieser Konstellation einzuordnende Perspektive auf Luther scheint nicht ohne Einfluss auf die folgende Diskussion der „Zwei-Reiche-Lehre“ geblieben zu sein. Zur These einer vermeintlichen „Wegbereitung“ für den Nationalsozialismus durch Luther vgl. auch Simon-Netto, U., Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils. Mit einer Einführung von Peter L. Berger, Gütersloh, 1993. Außerdem Eberan, Babro, Luther? Friedrich „der Große“? Nietzsche? Wer war an Hitler schuld? Die Debatte um die Schuldfrage 1945-1949, 2. erw. Aufl., München 1985.

Positionen hinsichtlich der Grundfragen christlicher Sozialethik⁶³⁹, die den Eindruck vermittelte, als würde schon der Widerspruch gegen die eine die damit gleichbedeutende Verteidigung und Begründung der anderen in sich enthalten, erweist sich so als eine scheinbare. Sowohl den Lösungen enthusiastisch-utopischen Typs als auch dichotomistisch-affirmativen Positionen ist die Unterschätzung und Entschärfung der bleibenden Spannung zwischen Gottes Willen und der gegenwärtigen Weltwirklichkeit in je spezifischen Ausprägungen gemeinsam. Der ersten, etwa von den Religiösen Sozialisten repräsentierten Konzeption ist vorzuhalten, dass ihre Verfechter in das eigentliche Zentrum des christlichen Glaubens verkennendem Überspringen von Kreuz und Auferstehung die Wirklichkeit der Sünde und die Gefallenheit der Welt unterschlagen. Sie verwerten, gewissermaßen vorbei an Passion und Auferstehung Christi, allein die vorösterliche Predigt vom Reich Gottes⁶⁴⁰ – gleichsam „etsi peccatum non daretur“ – als politische Zielbestimmung eines optimistischen Reformprogramms, das im schrecklichen Scheitern ihrer politischen Umsetzungsversuche auf erschütternde Weise von der Wirklichkeit der gefallenen Welt des Menschen eingeholt wird. Diesem folgeschweren, illusionären „etsi peccatum non daretur“⁶⁴¹ könnte seitens einer affirmativen Konzeption ein „etsi peccatum non fuisse peccatum“ zur Seite gestellt werden. Die von Sünde und Gefallenheit gezeichnete Welt kann darin nicht etwa als Gottes Willen widerstrebend, als in ihrer Widergöttlichkeit auf ihre Erlösung hindrängend verstanden werden, sondern vielmehr als so Gottes anderem Willen entsprechend, als Gottes irdisches Reich legitimiert erscheinen.

⁶³⁹ Vgl. den Titel bei Althaus (1921).

⁶⁴⁰ Vgl. Wilckens, U. (1993), 212.

⁶⁴¹ Von einer derartigen programmatischen Einrichtung der Weltverhältnisse unter Absehung und Bestreitung der Faktizität der Sünde – etsi peccatum non daretur – als einem geradezu dogmatischen Zug neuzeitlichen Verständnisses im Kontrast zu Luthers grundlegender Sicht des Menschen spricht auch Martin Honecker. Vgl. Honecker, M. (1981), 276. (Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis von der Würde des Menschen; in: Schwartländer, J., (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, München/Mainz, 1981.)

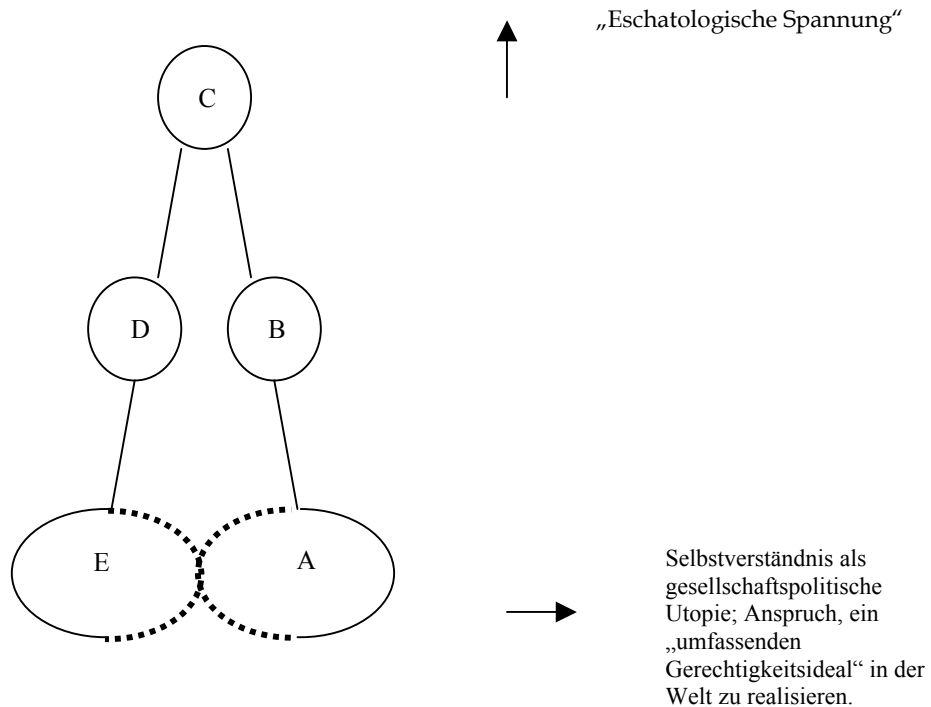
Die in der horizontalen Projektion des die fünf Grundkonzeptionen wiedergebenden Strukturschemas die scheinbar gegenüberliegenden Pole bildenden Konzeptionen A (enthusiastisch-utopisch) und E (dichotomistisch-affirmativ) sind so beide durch eine jeweils spezifische „Enteschatologisierung“, eine Aufhebung der eschatologischen Spannung und eines „Eschatologischen Vorbehalts“ gekennzeichnet und stellen so jeweils auf ihre Weise praktisch eine „Emanzipation“ von der Verwiesenheit auf Gott, eine „Befreiung“ von seinem Urteil über den gefallenen Menschen und die mit ihm gefallene Welt dar. Sei es in der zuversichtlichen Anstrengung zur Herstellung eines „Reiches Gottes“ als Werk des Menschen⁶⁴² oder in der Selbstzufriedenheit des „nuneinmal allzumal sündigen“ Menschen, der den Anspruch Gottes in ein praktisch irrelevantes Jenseits von allenfalls privatisierendem Interesse verweist und sich in der Verharmlosung des Sünder-Seins und dessen „Widergöttlichkeit“ beruhigt. Ein jenseitiger, ins Reich reiner Innerlichkeit „eingezäunter“ und der intimen Sphäre höchstpersönlicher Privatheit anheimgestellter Gottesglaube mag die Autonomie der faktisch-diesseitigen Verfasstheit einer unerlöst-unerlösbar eigengesetzlichen Welt allenfalls noch stabilisieren und als Schöpfungsgegebenheit religiös überhöhen.

Beide, könnte man pointiert sagen, brauchen den lebendigen, wirklichen Christus (jedenfalls in diesem Leben) nicht, die einen, weil sie sich im Begriff meinen, ihr Sündersein und die Gefallenheit der Welt „mutig“, „zuversichtlich“ und „entschlossen“ zu überwinden, die anderen, weil sie sich bejahend einrichten in der Gefallenheit der Welt, nicht als Gerechtfertigte und doch auch Sünder zugleich, sondern als „als Sünder“, *in ihrem Sünder-Sein* angesichts der Bedingungen gegenwärtigen Lebens in der Welt gerechtfertigte.

⁶⁴² Oder, wie es in Anlehnung an eine Feuerbach'sche Terminologie vielleicht treffender zum Ausdruck gebracht werden könnte, im Bemühen um ein „Reich des Menschen“ als diesseitig humanem Auftrag.

Eine unausweichliche, auf die Erlösung durch Gottes mächtiges, das Heil nun endlich auch wirksam und wirklich durchsetzendes Eingreifen wartende, hoffende und drängende Not, ist beiden nicht wesentlich. Die einen schaffen (vermeintlich) „Gottes Reich“ - ohne Gott oder gar Christus und könnten so gegebenenfalls auch dazu übergehen, ihn auch „theoretisch“ abzuschaffen und im Auftrag zum Bau an einer besseren Welt (die durchaus auch im Sinne Jesu sein mag) auflösen⁶⁴³, die anderen werden Gott in eine andere, ferne Welt jenseits ihrer eigenen „los“, „ihre Welt“, „diese Welt“ kann praktisch Gott-los bleiben (und kann u. U. als darin von Gott so bestimmt vorgestellt werden), mögen sie auch einen fernen Gott „ohne Land“, einen „weltlosen Gott“ als „privates“, jenseitiges Hoffnungsbild behalten, der sie und „ihre Welt“ aber doch ihnen und ihrer „weltgemäßen“ Herrschaft überlässt, ohne beunruhigende Ansprüche von aktuellem Gewicht. So können beide Konzeptionen im Blick auf die „Entschärfung“ der eschatologischen Erwartung des Gerichtes Gottes über die Welt des Menschen und ihren jedenfalls „praktischen Atheismus“ eng zusammenrücken, so dass ihre Kontroverse über einzelne Gestaltungsvorstellungen in diesem ganz dem Menschen überlassenen „Reich der Welt“ als zweitrangig in den Hintergrund treten können und unser Strukturschema sich in seinem Aussehen in der anderen Gewichtung der Perspektiven leicht verändert darstellt. (Siehe Graphik).

⁶⁴³ Oder darin jedenfalls nicht notwendig Wesentliches bedroht sehen, wo dieser Schritt



Ja die „affirmativ-dichotomistische“ Lösung kann sich u.U. sogar von einer ihrer Herkunft nach nur vorläufigen, im Gestus eher bedauernden, desillusionierten Hinnahme jener göttlich bestimmten Strukturgesetze dieser Welt weitgehend entfernen und sich so sehr mit der Akzeptanz der Umstände und der Ordnung „dieser Welt“ und mit der Annahme des Menschen, „wie er nun mal ist“ befreunden, dass sie sich selbst durchaus als *positive Utopie* verstehen kann und so zur affirmativen Variante der enthusiastisch-utopischen Lösung werden kann. So kann der vermeintliche grundsätzliche Unterschied der Weltsicht beider Konzeptionen zunehmend unscharf erscheinen und sich auf den Konflikt zwischen unterschiedlichen Idealbildern reduzieren, die grundsätzlich beide als politisch umzusetzende „irdische Gottesreiche“ mit unterschiedlicher inhaltlicher Profilierung vorgestellt werden. Dabei geht

in jedem Falle die für Luthers ganz vom theologischen Zentrum der Rechtfertigungslehre und Christusgemeinschaft herkommenden Ansatz entscheidende Perspektive verloren, aus der er sowohl schon die abmildernde Suspendierung, erst recht ein entschiedenes, ersetzendes Beiseiteschieben des Liebesgebots Christi, als auch die menschliche Sündenverfallenheit unterschätzende Programme seiner Erfüllung, sei es im Anspruch der Umsetzung des Reiches Gottes in weltlicher Ordnung oder auf dem Weg monastisch-methodischer, weltabgewandter Vervollkommenung zurückweist, und die notwendige weltliche Ordnung als nötigen Dienst auf den Liebeswillen Gottes zurückführt, der sein Ziel in der Erlösung des sündigen Menschen und seiner Befreiung zu seiner ewigen Bestimmung zur Gottesgemeinschaft findet⁶⁴⁴.

⁶⁴⁴ Vgl. WA 39 I, 176.

4. Zur „protestantischen Freiheit“ und ihrem reformatorischen Grund

a) „Religion der Freiheit“

„Wo Freiheit ist, da ist Protestantismus“⁶⁴⁵. Der emphatische Bezug auf die zentrale Bedeutung der Freiheit für das eigene Selbstverständnis ist ein verbreiteter Topos protestantischer Reflexion über die eigene Identität, die darin das grundlegende Prinzip des Protestantismus⁶⁴⁶ erkennen, und – in Anlehnung an Hegel⁶⁴⁷ – geradezu in einer Formel Ausdruck finden kann, die den Protestantismus durch das In-eins-setzen mit einer „Religion der Freiheit“ charakterisiert: „‘Die Religion der Freiheit’: der Protestantismus“⁶⁴⁸. In besonderer Weise ist die Reformation in der Zeit der deutschen Idealistischen Philosophie vor allem als ein entscheidendes Ereignis einer umfassenden Freiheitsgeschichte wahrgenommen worden. Darin etwa kann G. W. F. Hegel in seiner Geschichtsphilosophie den wesentlichen Inhalt der Reformation erblicken⁶⁴⁹ und J. G. Fichte kann Luther geradezu als einen „Schutzgeist“ der Freiheit⁶⁵⁰ anrufen. „Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation“⁶⁵¹. Eine emphatische Inanspruchnahme der Freiheit zur Charakterisierung des eigenen Selbstverständnisses hat dabei durchaus ihren Anhalt bereits bei Luther, der in gräzisierender Deutung seines Namens die Bezugnahme auf die Freiheit geradezu als kennzeichnende Selbstbezeichnung verstehen kann. Ab November 1517 nennt sich Luther bis in den Januar 1519 in einigen Briefen an Spalatin,

⁶⁴⁵ Moltmann, J., Protestantismus als Religion der Freiheit, 11; in: Moltmann, J., (Hg.), Religion der Freiheit, München, 1990.

⁶⁴⁶ Vgl. Sodeur, G. (1913), 28f. (Luther und die Freiheit, Berlin, 1913)

⁶⁴⁷ Vgl. Hegel, G. W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, Frankfurt, 1995, 430.

⁶⁴⁸ Moltmann, J. (1990), 18.

⁶⁴⁹ Vgl. Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd.11, Frankfurt, 1995, 524. „Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein.“

⁶⁵⁰ Vgl. Fichte, J. G., Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. 1793. Werke Bd. 6, 104.

Melanchthon und andere Freunde „Eleutherius“⁶⁵², der Freie, worauf bekanntlich die Schreibweise seines Familiennamens „Luther“ (statt: „Luder“) zurückgeht, und so die identitätsprägende Bedeutung der Erfahrung der befreienden Kraft des Evangeliums bis in den Namen hinein Niederschlag finden lässt. In seinem berühmten Freiheitstraktat bietet Luther 1520 unter dem Stichwort der „Freiheit eines Christenmenschen“⁶⁵³ eine positive Darstellung des Programms seiner neuen reformatorischen Theologie⁶⁵⁴, die weite Verbreitung findet und die nach seiner eigenen Einschätzung die Summe eines christlichen Lebens enthält⁶⁵⁵.

Dabei hatte sich Luther schon früh gegen das Missverständnis einer unmittelbaren Ableitung politischer Freiheitsforderungen aus einer herausgelösten Inanspruchnahme allein der ersten These⁶⁵⁶ seiner spannungsreichen dialektischen Bestimmung der evangelischen Freiheit eines Christenmenschen zu wenden⁶⁵⁷, die der emphatische und assoziationsreiche Titel seiner programmatischen Reformationsschrift nahe legt, das gelegentlich in einer unvermittelten Reklamation individueller Freiheit und autonomer Selbstbestimmung als reformatorischem Erbe der Gegenwart nachklingen kann⁶⁵⁸. Wenn Luther die „evangelische Freiheit“ zu der uns Christus befreit hat⁶⁵⁹ so in

⁶⁵¹ Vgl. Ebeling, G., *Frei aus Glauben*; in: Ders., *Lutherstudien*, Bd. I, Tübingen, 1971, 308.

⁶⁵² Vgl. WA Br. 1, 122ff.

⁶⁵³ Vgl. WA 7, 20ff.

⁶⁵⁴ Vgl. zur Mühlen, K.-H. (1983), 38.

⁶⁵⁵ Vgl. Lohse, B. (1997), 148.

⁶⁵⁶ Vgl. WA 7, 21. „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.“

⁶⁵⁷ Vgl. etwa Luthers Stellungnahme in seiner Schrift von 1525 „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ zu deren dritten Artikel, in dem diese die Forderung nach Aufhebung der Leibeigenschaft damit begründen, dass „uns Christus alle befreit hat“. Vgl. WA 18, 326.

⁶⁵⁸ Auf der anderen Seite ist Luther ein zu unpolitischer, die nötigen Konsequenzen im Blick auf die „wirkliche Unfreiheit“ nicht in der notwendigen Weise ziehende Haltung vorgeworfen worden. Vgl. etwa Marcuse, H., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1969, 60ff. Vgl. dazu Jüngel, E. (1981), 59ff. und Bayer, O. (1970), 453ff. (Vgl. auch zum „umstrittenen“ Freiheitsverständnis im Kontext der Reformation und zur Diskussion dazu Bayer, O., *Umstrittene Freiheit*, Tübingen 1981.

⁶⁵⁹ Vgl. Gal. 5, 1.

den Focus seiner Theologie rückt⁶⁶⁰, ist es ihm unmittelbar nicht um Fragen politischer Freiheit und ihr verpflichteter Forderungen zu tun, sondern um jene Freiheit, die uns „Christus erworben und gegeben hat“⁶⁶¹, jene von den bedrängenden Forderungen des anklagenden Gesetzes errettende, die „rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde“.⁶⁶² Diese geistliche, evangelische Freiheit in ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit dem rechtfertigungstheologischen Zentralpunkt seiner reformatorischen, evangelischen Lehre, auf den zurückbezogen all sein theologisches Denken zu verstehen ist, ist das Anliegen Luthers in seinem eindringlichen Reden von der Freiheit eines Christenmenschen und der charakteristische Gegenstand „evangelischer Freiheit“.

Um von dort aus der Frage nach dem Zusammenhang zur Forderung nach politisch wirksamen Freiheitsrechten nachzugehen, erscheint eine terminologische Klärung sinnvoll. Martin Leiner hat kürzlich in einem noch unveröffentlichten Beitrag zu Grundzügen einer Theorie des Protestantismus⁶⁶³ eine terminologische Unterscheidung vorgeschlagen, die ich im Folgenden aufnehmen möchte. Die verbreitet ohne klare Abgrenzung als weitgehend synonym verwendeten Bezeichnungen „*evangelisch*“, „*reformatorisch*“ und „*protestantisch*“ können so vor dem jeweiligen Hintergrund ihres unmittelbaren sprachlichen und geschichtlichen Zusammenhangs eine sachliche Profilierung erfahren, die den inhaltlichen Zusammenhang des Phänomens nicht aufsprengen, in seiner Wahrung aber das Vorhandensein der verschiedenen Bezeichnungen nutzen soll, einen jeweils spezifischen Horizont und eine dem entsprechende hermeneutische Aufgabe deutlich zu machen. Dabei soll sich die Rede vom „Evangelischen“, diesem Vorschlag folgend, in

⁶⁶⁰ Vgl. etwa WA 7, 20.

⁶⁶¹ WA 7, 20.

⁶⁶² Vgl. WA 7, 38.

⁶⁶³ Leiner, M. (2003), Was ist das Protestantische in der protestantischen Theologie? Grundzüge einer Theorie des Protestantismus.

Übereinstimmung mit seiner ursprünglichen Wortbedeutung auf die von Luther wieder entdeckte Botschaft des Evangeliums beziehen, auf die frohe Botschaft von der dem Menschen geschenkten Gerechtigkeit Gottes, der Rechtfertigung des verlorenen Menschen in Christus. Aufgabe evangelischer Theologie eben als „evangelischer“ ist es, diese gute Nachricht von der Rechtfertigung „als Anfang und Ende, als Maßstab und Grenze in allen Themen der Theologie zur Geltung zu bringen“⁶⁶⁴. Neben dieser vor allem im Bereich der Dogmatik verorteten Profilierung einer sich positiv auf die Reformation zurückbeziehenden Theologie als „evangelisch“ wäre der Aspekt des „Protestantischen“ ebenfalls aus dem Kontext seiner Entstehungsgeschichte und seiner ursprünglichen Wortbedeutung heraus zu verstehen. Er geht zurück auf die „Speyerer Protestation“ der evangelischen Reichsstände auf dem 2. Speyerer Reichstag von 1529 gegen die Aufhebung der ebenfalls in Speyer 1526 getroffenen Beschlüsse und steht von daher zunächst in einem rechtlich-politischen Zusammenhang. Er zielt damit zunächst nicht unmittelbar auf zentral dogmatische Fragen der Glaubenslehre, sei es im Sinne eines Synonyms zum „Evangelischen“ oder anders ihm gegenüber verstanden als auf die Bezeichnung einer positionellen Differenzierung gerichtet. Das Protestantische kennzeichnet in diesem Sinn vielmehr den auf dem Hintergrund der im „Evangelischen“ zur Sprache gebrachten Glaubenserfahrung der Rechtfertigung sich von ihr her ergebenden Aussagenzusammenhang im Blick auf den öffentlichen, rechtlichen, kulturellen und politischen Bereich. Es markiert gewissermaßen den Bereich, der sich in der Projektion auf die Ebene gesellschaftlichen Miteinanders und politischer Ordnung als Folgerungen für die öffentliche Praxis angesichts eines sich im Rechtfertigungsglauben gründenden Selbstverständnisses⁶⁶⁵ ergibt, und

⁶⁶⁴ Vgl. Leiner, M., (2003).

⁶⁶⁵ Vgl. zum Rechtfertigungsglauben als prinzipiellen Ausgang des Wirklichkeitsverständnisses christlichen Glaubens Härle, W.; Herms, E. (1979). Auf die Notwendigkeit aus evangelisch-theologischer Perspektive auch zentrale ethische Kategorien von der Rechtfertigungslehre her zu entwickeln weist auch R. Anselm zu

setzt in so fern das Evangelische sachlich voraus. Schließlich lässt sich die Rede vom „Reformatorischen“, verstanden von seinem Bezug auf die ebenfalls im evangelischen Zentrum ihrer Theologie wurzelnden Bemühungen der Reformatoren um die aus dieser Perspektive notwendig erscheinenden Reformen der kirchlichen Praxis und der verfassten Kirche und ihrer Ordnungen im Ganzen, vorrangig auf die ekklesiologische und ökumenische Perspektive einer der Reformation verpflichteten Theologie beziehen und weist so auch auf den grundsätzlichen ökumenischen Horizont reformatorischer Theologie hin. Auf diese Weise sollen die drei sonst üblicherweise unsystematisch synonym verwendeten Begriffe nicht etwa auseinander gerissen werden, vielmehr kennzeichnen alle drei in dieser Differenzierung jeweils spezifische Perspektiven eines vielschichtigen Gesamtphänomens und qualifizieren zugleich ihren sachlichen Zusammenhang. Das Reformatorische wie das Protestantische setzen in der durch ihren jeweiligen Problemzusammenhang bestimmten Perspektive das Evangelische sachlich voraus, gehen von ihm aus und sind durch den Rückbezug auf das von der Rechtfertigung des Glaubenden in Christus ausgehende evangelische Glaubensverständnis als ihrem Zentrum, von dem her sie ihren motivierenden Impuls und ihre sachliche Notwendigkeit beziehen, bestimmt. Ein protestantisches Verständnis von für den rechtlich-politischen Zusammenhang weltlicher Ordnung grundlegender Freiheit hat ihren legitimierenden und konturbestimmenden Grund in der Rückwirkung der ihr Verständnis vom Menschen und seiner Bestimmung prägenden Auffassung von seiner unter dem Stichwort der Rechtfertigung konzentrierten

Recht hin (Vgl. z.B. Anselm, R. (2001)). Kritisch ist dabei meines Erachtens jedoch zu beurteilen, wieweit der von ihm positiv verfolgte Ansatz, in loser Analogie zum relationalen Geschehen des Zuspruchs der Rechtfertigung durch Gott die Würde eines Menschen im sich jeweils konkret ereignenden oder auch ausbleibenden Akt eines Zuspruchs von – dann darin als nicht mehr beliebig zurücknehmbar konstituierter – Würde primärer Bezugspersonen begründen zu wollen und von ihr abhängig zu verstehen (Vgl. Anselm, R. (2001), 479ff.), geeignet ist, ein solches Programm einzulösen.

Gottesbeziehung und deren Relevanz für die legitime Gestalt einer rechten weltlichen Ordnung.

b) Zwei Freiheitsverständnisse am Beispiel zweier verschiedener Auffassungen und Begründungen von Glaubensfreiheit

Wesentliches für ein in diesem Sinne protestantisches Freiheitsverständnis lässt sich dabei an Hand zweier grundlegend verschiedener Zugangsweisen zur Frage der Religionsfreiheit deutlich machen. Die Rede von Religionsfreiheit und Toleranz legt, gerade auch im Kontext aktueller politischer Konfrontationen, zunächst die Bezugnahme auf die Traditionslinie einer in der Aufklärung vertretenen Fassung der Forderung nach Toleranz in Fragen der Religion nahe. Eine dank der herausragenden Qualität ihrer poetischen Form besonders weite Verbreitung hat sie in der Gestalt gefunden, in der ihr Ephraim Lessing in seiner Fassung der Ringparabel in seinem Nathan der Weisen einen nach wie vor gegenwärtigen und wirkungsmächtigen, klassischen literarischen Ausdruck verliehen hat. Er lässt Saladin – in nicht ganz redlicher Motivation die Wahrheitsfrage als Fallstrick auslegend – Nathan mit der Frage nach der Wahrheit der verschiedenen religiösen Anschauungen konfrontieren.⁶⁶⁶ Anstelle der von Saladin eingeforderten argumentativen Erörterung der Wahrheit religiöser Aussagen mit Hilfe einsehbarer Gründe, antwortet ihm Nathan mit der zunächst

⁶⁶⁶ „**Saladin.** [...]“

Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
Hat dir am meisten eingeleuchtet?

Nathan. Sultan,
Ich bin ein Jud'.

Saladin. Und ich ein Muselmann.
Der Christ ist zwischen uns. - Von diesen drei
Religionen kann doch eine nur
Die wahre sein. - Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,

ausweichend erscheinenden Erzählung von der vermeintlichen ununterscheidbaren Gleichheit der in Rede stehenden Religionen.⁶⁶⁷ Mit Nathans Entgegnung auf den Einwand Saladins mit der Präzisierung dieses Arguments für die „Unerweislichkeit des rechten Glaubens“ auf den Vergleichspunkt der jeweiligen Begründung auf über den garstigen Graben der Geschichte hinweg in ihrer Wahrheit nicht zu prüfender Überlieferung⁶⁶⁸ ist die entscheidende Pointe der Szene jedoch noch nicht erreicht. Für deren Präsentation lässt Lessings Nathan einen weisen Richter auftreten, vor dessen Richtstuhl sich die zerstrittenen

Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern.“

(Lessing, E., Nathan der Weise, 3. Aufz., 5. Auftr.)

⁶⁶⁷ Soweit entspricht Lessings Fassung bis zu dieser bei ihm jedoch nur vorläufigen, in seiner Fortführung überholten Position der gut 400 Jahre älteren Vorlage in Giovanni Boccaccios Decameron (Decameron I, 3). In seinem Kommentar zur Ausgabe des Decameron verweist Peter Brockmeier übrigens darauf, dass dem Decameron vorausgehende ältere lateinische und altfranzösische Versionen der Parabel eindeutig einen alleinigen Wahrheitsanspruch des Christentums hervorheben wollen und die Wundertätigkeit des echten Ringes betonen. Vgl. Brockmeier, P., Kommentar, in Boccaccio, G., Decameron. Zwanzig ausgewählte Novellen, Stuttgart 1988, 296ff. Zu den Ursprüngen der Ringparabel vgl. auch Landau, Marcus, Die Quellen des Dekameron, 2. Aufl., Stuttgart 1884, 184ff.

Vgl. Lessing, E. (1779; 1983), 3. Aufz., 7. Auftr.:

Nathan. [...]

Er sendet in geheim zu einem Künstler,
Bei dem er, nach dem Muster seines Ringes,
Zwei andere bestellt, und weder Kosten
Noch Mühe sparen heißt, sie jenem gleich,
Vollkommen gleich zu machen. Das gelingt
Dem Künstler. Da er ihm die Ringe bringt,
Kann selbst der Vater seinen Musterring
Nicht unterscheiden. Froh und freudig ruft
Er seine Söhne, jeden insbesond're;
Gibt jedem insbesond're seinen Segen, -
Und seinen Ring, - und stirbt. - Du hörst doch, Sultan?

[...]

Nathan. Ich bin zu Ende.

Denn was noch folgt, versteht sich ja von selbst. -

Kaum war der Vater tot, so kömmt ein jeder
Mit seinem Ring, und jeder will der Fürst
Des Hauses sein. Man untersucht, man zankt,
Man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht
Erweislich; -

(nach einer Pause, in welcher er des Sultans Antwort erwartet)

Fast so unerweislich, als

Uns itzt - der rechte Glaube.

⁶⁶⁸ Vergleiche zu diesem häufiger formulierten, prominenten Argument Lessings von der Kraftlosigkeit bloß nachrichtlich zugänglicher historischer Wahrheiten auch Lessings Schrift von 1777 „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“.

Religionsparteien einfinden. Dieser Richter löst in seinem salomonischen Rat die vorgelegte Frage nach der Wahrheit der Religionen ohne sich auf die Ebene einer inhaltlichen Erörterung religiöser Aussagen oder der Verlässlichkeit der jeweiligen Traditionen zu begeben, sondern bietet eine Lösung in der Aufhebung der Wahrheitsfrage religiöser Bekenntnisse in ihrer Geeignetheit zur Erfüllung ihrer ethischen Funktion und der Aufforderung zum Wettbewerb um die in Wahrheit angestrebten Früchte eines religiöser Tradition verbundenen Lebens. Im Erweis der Liebe als der tatsächlich wahren Bedeutung von Religion, in der Erfüllung ihrer in Wahrheit angestrebten Funktion liegen Sinn und Wahrheit jeder konkreten religiösen Ausprägung – im Wettbewerb gar verschiedener, sich in ihren dogmatischen Lehrgebäuden unterscheidender Religionen um diesen eigentlich gemeinten Zielpunkt erfüllen sie so – gerade auch in ihrer Vielheit und deren Ansporn zum Wettstreit – erst recht in Wahrheit ihren wirklichen Sinn. Damit ist in der eine unmittelbare Beantwortung vermeidenden Akzentverschiebung des handlungsanleitenden Rates weg von der ursprünglichen Frage freilich mehr an Antwort hinsichtlich der Wahrheit der Religionen gegeben als zunächst erscheint. Müsste man doch mit der ersten Antwort des Richters als eine gewissermaßen mitenthaltene Teilantwort wohl festhalten: „Der echte Ring vermutlich ging verloren“. Mindestens aber, so ließe sich wohl ergänzen, das anfängliche, in seiner naiven Verkennung der wahren Bewandnis offen gelegte Interesse an der Frage danach.

Die in ihrem pluralen Nebeneinander um die Motivation zur rechten Liebe wetteifernden positiven Religionen können im in der ursprünglichen Frage gemeinten Sinn allesamt offenbar nicht Wahrheit für sich beanspruchen und sind in der Frage darnach bereits in ihrem wesentlichen Gehalt gründlich missverstanden. Ihre Wahrheit soll in die sie transzendierende ethisch bildende Funktion der Religion „aufgehoben“ werden, in deren Erkenntnis als Kriterium aller

überkommenen religiösen Traditionen die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit im Sinne der Ausgangsfrage enthalten ist. Das Urteil über die richtige Auffassung in Religionsdingen ist damit von Nathans Richter keineswegs, wie es – nicht nur für den in seiner unaufrichtigen Motivation überführten Saladin⁶⁶⁹ - den Anschein haben könnte, auf „tausend tausend Jahre“ ausgesetzt, sondern in der Einsicht über den rechten Sinn der Religion und der Benennung des wesentlichen Kriteriums bereits angegeben - in dieser Auskunft des Richters liegt die entscheidende Angabe der einen wahren Religion, an deren Wahrheit die positiven religiösen Traditionen genau in so fern teilhaben, als sie diese Einsicht als ihre ihnen angemessene Interpretation teilen. Die Freiheit der verschiedenen positiven Religionen hat ihren sachlichen Grund in der Einsicht in die Unwesentlichkeit ihrer Verschiedenheiten, die sich aus der Erkenntnis des ihnen gemeinsam allein wesentlichen, ihrer funktionalen Bedeutung für die sittliche Bildung und Besserung ergibt. Ein derartiges, in der Aufklärungszeit charakteristisches Verständnis von Toleranz und Religionsfreiheit findet sich auch in jener Position, die programmatisch Jean-Jacques Rousseau 1762 in seinem *Contract social*⁶⁷⁰ formuliert.⁶⁷¹ Die seitens der politischen Ordnung um ihrer Stabilität und der Stärkung der bürgerlichen Moral geforderte religiöse Bindung der Staatsbürger⁶⁷² verbindet sich mit der politischen Duldung verschiedener religiöser Bekenntnisse, die ihre Pointe in der Forderung nach einer im Interesse dieser religiösen Freiheit als notwendige Voraussetzung einzufordernden, weitergehenden „religiösen Toleranz“⁶⁷³ als Anspruch an das jeweilige Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften findet.

⁶⁶⁹ Auch in diesem das Gewicht der Lessing'schen Pointe der Parabel unterstreichende und, wie man wohl vermuten darf, mit Bedacht gewähltem Kompositionselement spiegelt sich anschaulich das Selbstverständnis des Autors im Konflikt mit seinen orthodoxen Gegnern in seiner Zeit wieder.

⁶⁷⁰ Vgl. Rousseau, J.-J., Gesellschaftsvertrag, Stuttgart, 1977.

⁶⁷¹ Vgl. Rousseau, J.-J. (1977), 140ff.

⁶⁷² Vgl. Rousseau, J.-J. (1977), 150.

⁶⁷³ Rousseau, J.-J. (1977), 152. Diese Forderung hinsichtlich des Selbstverständnisses der Religionsgemeinschaften verbindet sich bei Rousseau mit einer zumindest innerhalb eines Staatsgebietes *keinen* Raum für Abweichungen dagegen bietenden Verpflichtung

Für eine solche, in den Augen Rousseaus jeder „bürgerlichen Toleranz“ als notwendiges Fundament zu unterlegende, als weitergehend verstandene religiöse Toleranz reicht die Forderung nach einem friedlichen und respektvollen Zusammenleben von Menschen verschiedener Bekenntnisse ungeachtet ihrer in ihrer bleibenden Unterschiedlichkeit wahrgenommener und hinsichtlich der Heilsfrage möglicherweise auch als gewichtig eingestufte religiösen Überzeugungen nicht aus. Die erhobene Toleranzforderung wird in so fern als die weitergehende vertreten, als sie über die Anerkennung Andersgläubiger als Mitbürger im Rahmen weltlicher Ordnung hinaus auch hinsichtlich der Heilsbedeutung der jeweiligen Glaubensüberzeugungen fordert, dass auch den Vertretern anderer Bekenntnisse ein von den inhaltlichen Differenzen unabhängiger Heilsgewinn zugesprochen wird⁶⁷⁴. Als eine konsequente und notwendige Weiterführung wird sie mit dem Argument verteidigt, dass auch ein friedliches Zusammenleben innerhalb der äußeren, rechtlich-politischen Ordnung eines Gemeinwesens mit Menschen, die man hinsichtlich ihrer Glaubensüberzeugung für in einem ihre Seligkeit ernstlich gefährdenden Irrtum befangen ansieht, in Loyalität zu einem so gearteten eigenen Glauben nicht möglich sei⁶⁷⁵. Mit diesem Gedankengang wird der ausschlaggebende sachliche Grund für die Freiheit des religiösen Bekenntnisses als Bestandteil der rechtlichen Ordnung eines Gemeinwesens die von allen anzuerkennende Unwesentlichkeit der inhaltlichen Unterschiede der verschiedenen religiösen Überzeugungen in soteriologischer Hinsicht. Das auch in der jeweiligen Binnenperspektive von dieser beurteilenden Position her

auf eine *verpflichtende Zivilreligion* und ihr unter die Verfügungsgewalt des politischen Souveräns fallendes „bürgerliches Glaubensbekenntnis“ (vgl. Rousseau, J.-J., a.a.O., 151ff.). Rousseau nimmt dabei selbst auf die Ähnlichkeit dieses Punktes seiner Konzeption mit der von Th. Hobbes in seinem *Leviathan* Bezug (vgl. Rousseau, J.-J., a.a.O., 145).

⁶⁷⁴ Vgl. ebda.

⁶⁷⁵ Zur Aktualität dieses Arguments vergleiche seine Wiederkehr an entscheidender Stelle im Verständnis von Fundamentalismus in der Argumentation Wolfgang Welschs. (Vgl. Welsch, W. (1994a), 476.)

anerkenntbarerweise als Wesentliches an jedem der verschiedenen Bekenntnisse zu Vertretende darf vom Bereich ihrer Differenzen und den spezifischen Besonderheiten ihrer jeweiligen Glaubenslehren nicht erfasst werden.

Weil in dieser Perspektive das Wesentliche aller Religionen ein ihnen gemeinsames ist und in ihrem jeweiligen rechten Verständnis von ihnen auch als solches angesehen wird, die Verschiedenheiten ihrer Lehrauffassungen und Traditionen also nicht nur unmittelbar mit einer politischen Friedensordnung vereinbar, sondern auch hinsichtlich der in ihrer eigenen wesentlichen Perspektive, der Fragen von Heilsgewinn, Gottesbeziehung und Lebenserfüllung, von keiner entscheidenden Bedeutung mehr sein können, kann angesichts dieser Gemeinsamkeit im Kern die Differenz verschiedener religiöser Auffassungen in weniger bedeutenden Randfragen individueller Ausprägungen ohne weiteres hingenommen und geduldet werden. Freiheit hinsichtlich dieser variablen Ausprägungsmöglichkeiten korrespondiert mit einer vom konstatierten gemeinsamen Kern wesentlicher und wahrheitsrelevanter Fragen im Feld der Religion ausgehender Skepsis gegen spezielle Wahrheitsansprüche bezüglich dieser nicht in den Bereich der Gemeinsamkeiten fallenden Besonderheiten, die in ihrer Bedeutung relativiert in den Umkreis individueller Vorlieben rücken, die ohne Notwendigkeit frei nach der jeweiligen Hinneigung und kontingenten Prägung gewählt werden können. Sie lassen sich verstehen als eine Abbildung der Vielfalt der individuellen Besonderheiten der Charaktere und können ihnen Ausdruck verleihen, in dieser individuellen und veränderlichen Gestalt des gemeinsam gemeinten, übergeordnet Gültigen liegt ihre Freiheit.

Die religionspolitische Liberalität gründet demzufolge in der den maßgebenden Standpunkt kennzeichnenden Überzeugung von der Einsicht in die Breite der eigentlich als *Adiaphora* anzusehenden Themenfelder und betrifft unter der politisch eingeforderten Bedingung

der Aufnahme dieser Einsicht in den eigenen Bekenntnisstand die Wahlfreiheit im entsprechend weit gefassten Bereich genau dieser, in ihrem nicht heilsrelevanten Rang einzusehenden Fragen, die weite Bereiche klassischer Gegenstände traditioneller Glaubenslehren umfassen. Dieser den wesentlichen Gehalt von Religion in ihren variablen Ausprägungen seinerseits durch seine Interpretation bestimmende Standpunkt, der sich selbst als in seinem Status jenseits weltanschaulich-religiöser Bekenntnisse stehende und damit seinerseits der Beurteilung entzogene Vorgabe versteht, wird zum mit politischer Durchsetzungsmacht versehenen Kriterium zuzulassender religiöser Überzeugungen. Über den Duldungsanspruch einer konkreten Glaubensüberzeugung entscheidet demgemäß unter diesen Vorgaben das Ausmaß der erklärten Übereinstimmung einer Glaubensauffassung mit diesem übergeordnete Geltung beanspruchenden, selbst als nicht in den Bereich bekenntnishafter Positionen fallend betrachteten Maßstab als ihrem adäquatem Ausdruck⁶⁷⁶. Die vertretene Freiheit in Glaubensdingen betrifft im Verständnis dieser Position⁶⁷⁷ den Bereich gerade unter Heilsgesichtspunkten nicht als erheblich anzusehender Variationen und unterscheidet sich in ihrem Zugang darin grundlegend von einem in der Linie reformatorischen Denkens liegenden Auffassung wie sie sich bei Luther etwa in der Obrigkeitsschrift findet.

Sie steht dagegen ihrerseits für eine dem bisher vorgetragenen Ansatz entgegengesetzte Möglichkeit der Argumentation, die nicht von einer

⁶⁷⁶ Im Ergebnis wird durch die als eine die Forderung nach „nur bürgerlicher Toleranz“ überbietende Weiterführung vorgestellte Position (Rousseau, J.-J. (1977), 152) das Ausmaß der politischen Toleranz gegenüber religiösen Bekenntnissen eher eingeschränkt. Die vermeintlich größere, weitergehende Toleranzforderung steht in Gefahr, umzuschlagen in den Anspruch auf die dogmatisch-inhaltliche Vorgabe an die Religionsgemeinschaften seitens der politischen Gewalt hinsichtlich einer Heilszusage an alle anderen religiösen Bekenntnisse und die Aufnahme eines Bekenntnisses zur soteriologischen Irrelevanz der Unterschiede der religiösen Überzeugungen.

⁶⁷⁷ In dieser Traditionslinie liegt auch das Verständnis von Toleranz und Intoleranz in den Religionen, wie es – verbunden mit einem Rudolf Otto verpflichteten Konzeption von der Wahrheit der Religionen – der prominente Religionswissenschaftler G. Mensching in seinen diesbezüglichen Arbeiten vielfach markant vertreten hat. (Vgl. Mensching, G., Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption.

Betonung der relativen Geringfügigkeit der Bedeutung der Differenzen verschiedener Glaubensüberzeugungen ausgeht, die deshalb gefahrlos hinzunehmen sind, sondern die gerade auf die außerordentliche Bedeutung und besondere Folgeschwere der persönlichen Glaubensentscheidung Bezug nimmt. Sie setzt mit der Forderung nach einer jeglicher staatlichen Gewalt vorgegebenen und zu schützenden Recht auf Glaubensfreiheit bei der Unvertretbarkeit jedes einzelnen in diesen Fragen von letzter und unverrechenbarer Bedeutung für sein Seelenheil ein, die einen unverfügbaren Schutzraum jeder einzelnen, in ihrem Gewissen gebundenen menschlichen Person vor äußerlichem Zwang und Gewaltandrohung begründet. Denn es geschieht „auf eines jeglichen eigene Gefahr, wie er glaubt, und er muss für sich selbst sehen, dass er recht glaube. Denn so wenig wie ein anderer für mich in die Hölle oder den Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben; und so wenig er mir Himmel oder Hölle auf- oder zuschließen kann, so wenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben.“⁶⁷⁸ Das Unternehmen, in die Freiheit meiner Glaubensüberzeugung und Gewissensentscheidung einzugreifen, schränkt nicht nur eine persönliche Freiheit zum individuellen Ausdruck ein, die angesichts ihrer Unschädlichkeit in größerer Weite zuzulassen vorzugswürdig wäre. Es betrifft vielmehr einen Bereich von derart eminenter Tragweite für die eigene Person, will mit äußeren Zwangsmitteln Druck auf einen Entscheidungsbereich ausüben, in dem jeder in eine letzte, unvertretbare Verantwortung vor Gott selbst gestellt ist und in der nicht weniger als die Frage seines ewigen Heils oder Unheils, in der jeder menschliche Macht ihre legitime Grenze findet, zur Entscheidung steht. „Der Seele soll und kann niemand gebieten, er wisse

Bausteine zur Mensching-Forschung, Bd. 2, Würzburg 2002; Mensching, G., Toleranz und Wahrheit in der Religion, Weimar 1996.)

⁶⁷⁸ WA 11, 264. „Auch so ligt eym iglichen seyne eygen fahr dran, wie er glewbt, und muß fur sich selb sehen, das er recht glewbe. Denn so wenig als eyn ander fur mich ynn die helle odder hymel faren kan, so wenig kan er auch fur mich glewben oder nicht glewben, und so wenig er myr kan hymel oder hell auff odder zû schliessen, so wenig kan er mich zum glawben oder unglawben treyben.“

denn den Weg zum Himmel zu weisen. Das kann aber kein Mensch tun, sondern Gott allein“⁶⁷⁹ „Denn es kann ja kein Mensch eine Seele töten oder lebendig machen, gen Himmel oder zur Hölle führen“.⁶⁸⁰ Es ist der überlegene, unmittelbare Anspruch Gottes auf den einzelnen Menschen, demgegenüber jeder Anspruch einer auf ihren Dienstbereich beschränkten Macht weltlicher Ordnung zurücktreten muss und einem in der Unbedingtheit der Gottesbezogenheit des Menschen als zur Gemeinschaft mit Gott bestimmtem Geschöpf begründeten, „vertikal“ verankerten Freiheitsanspruch in der „horizontalen“ Dimension gesellschaftlicher, menschlicher Verhältnisse Raum geben muss. Darin liegt die Unverfügbarkeit und Unbedingtheit, mit der diese zentrale, den Kernbereich der Würde des Menschen treffende Freiheit hinsichtlich des das Gottesverhältnis bestimmenden Glaubens jedem Zugriff entnommen werden muss, so wie in diesem menschlich unverfügbaren Anspruch Gottes die Seele, indem sie allein unter Gottes Gewalt steht, allen menschlichen Machtansprüchen aus der Hand genommen ist.⁶⁸¹ Die Entscheidung zwischen verschiedenen Glaubensbekenntnissen wird nicht von der politischen gewissermaßen abwärts auf die nur private Ebene hinabdelegiert, was mit ihrem minderen Gewicht zu begründen wäre, sie ragt viel mehr als ein der begrenzten Verfügungsgewalt politischer Ordnung wegen ihres deren Dienstbereich an existenzieller Bedeutung überragenden Gewichts entnommener Schutzbereich aus ihr heraus. „Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt“ soll sich weltliche Gewalt zufrieden geben und „sich um ihre Sache kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt nötigen“.⁶⁸² Unterstützt wird

⁶⁷⁹ WA 11, 263. „Der seelen soll und kan niemandt gepieten, er wisse denn yhr den weg zû weyßen gen hymel. Das kan aber keyn mensch thun, sondern Got alleyn.“

⁶⁸⁰ WA 11, 263. „Denn es kan yhe keyn mensch eyn seele toedten odder lebendig machen, gen hymel odder helle furen“.

⁶⁸¹ Vgl. WA 11, 263.

⁶⁸² WA 11, 264. „Weyl es denn eym iglichen auff seym gewissen ligt, wie er glewbt odder nicht glewbt, und damit der weltlichen gewallt keyn abbruch geschicht, sol sie auch zû friden seyn und yhrs dings wartten und lassen glewben sonst oder so, wie man kan unnd will, und niemant mit gewallt dringen.“

diese Achtung vor der existentiellen Bedeutung und den je persönlich zu tragenden soteriologischen Folgen von zwei weiteren Argumenten, die ein Ansinnen, den heilsbedeutsam rechten Glauben mit äußeren Machtmitteln erzwingen zu wollen in ein theologisch höchst ungünstiges und selbst gefährliches Licht rücken. Zunächst ein den pneumatischen Aspekt des Glaubens in den Mittelpunkt stellender Einwand, von dem her irdische Gewalt beim Versuch den rechten Glauben herbeiführen zu wollen, der doch sogar im Blick auf den Gläubigen selbst ihm nicht als sein willkürliches Werk zu Gebot steht, es unternähme, sich in das Amt Gottes selbst und seines allein glaubensschaffenden Heiligen Geistes zu setzen. Den rettenden Glauben zu schenken und durch Predigt und Gottes Wort im Herzen der Menschen zu schaffen, ist allein ein Wirken des Heiligen Geistes am Menschen, der ihn überführt, tröstet, aufrichtet, versöhnt, heilt und ohne drohende Gewalt freundlich um ihn wirbt; sie ist jeder menschlichen Eigenmächtigkeit oder gar der groben Gewalt politischer Ordnung entnommen⁶⁸³. Schließlich laden sich die Inhaber weltlicher Gewalt selbst schwere Schuld auf, indem die unter dem Druck ihrer Zwangsmaßnahmen doch allenfalls zustande kommenden unechten und vorgeblichen Zugeständnisse gegen den wirklichen eigenen Glauben und das Gewissen der so bedrückten als zusätzliche Schuld auf die fallen, die sie erzwingen, die sich so selbst mit „greulichen fremden Sünden“ beladen. „Denn alle die Lügen und falschen Bekenntnisse, die solch schwachen Gewissen tun, fallen zurück auf den, der sie erzwingt“.⁶⁸⁴ Der unbedingte, den unaufgebbaren Kern der Würde des

⁶⁸³ Vgl. ebda: „Denn es ist eyn frey werck umb den glawben, datzu man niemant kan zwingen. Ya es ist eyn gottlich werck ym geyst, schweyg denn das es eußerliche gewallt sollt erzwingen und schaffen. Da her ist der gemeyne spruch genomen, den Augustinus auch hatt: Zum glawben kan unnd soll man niemants zwingen. Datzu sehen die blinden elenden leutt nicht, wie gar vergeblich und unmueglich ding sie fur nehmen. Denn wie hart sie gepieten und wie fast sie toben, ßo kunden sie die leutt yhe nicht weyter dringen, denn das sie mit dem mund und mit der hand yhn folgen, das hertz muegen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zû reyssen.“ (WA 11, 264.)

⁶⁸⁴ Vgl. WA 11, 264f.: „treyben damit die schwachen gewissen mit gewallt zû liegen, zuverleucken unnd anders sagen denn sie es ym hertzen hallten, unnd beladen sich selb also mit grewlichen frembden sunden. Denn alle die luegen und falsch bekentnis, die solch schwach gewissen thun, gehen uber den, der sie erzwinget. Es were yhe viel

einzelnen markierende Freiheitsraum des Glaubens, auch des irrenden, ist also im Gegensatz zum ersten Modell nicht die Akzeptanz einer weiten Variationsbreite religiöser Prägungen angesichts der Unwesentlichkeit ihrer Differenzen in der gemeinsamen Teilhabe an einer die Bekenntnisinhalte selbst transzendierenden Wahrheit, sondern der Respekt gerade vor der möglichen entscheidenden Bedeutsamkeit der Bekenntnisunterschiede, die den einzelnen Menschen in seiner Bezogenheit auf seinen Schöpfer so existenziell angeht, dass jede weltliche Ordnung darauf verwiesen ist, diesen Freiheitsraum zu achten und zu schützen. Die Auffassung der Bekenntnisunterschiede als Differenzen hinsichtlich gerade auch wesentlicher Aspekte der Wahrheitsansprüche der Glaubensauffassungen, die als Positionen in ihrer Verschiedenheit ernst zu nehmen sind, und die Anerkennung der Möglichkeit eines auch heilsbedeutsamen Irrtums in Fragen des religiösen Bekenntnisses bedeutet so nicht eine Gefährdung religiöser Freiheit, sondern bietet den eigentlichen Grund ihres unbedingten Achtungsanspruchs.

In der personalen Unvertretbarkeit und dem überragenden existentiellen Gewicht des persönlichen Glaubens jedes Menschen wird eine Würde des einzelnen Menschen in seiner Gottesbezogenheit grundgelegt, die einen prinzipiellen Vorrang vor allen Ansprüchen weltlicher Gemeinschaften, Ordnungen oder Herkunftszusammenhängen markiert, sie relativiert und in ihrer nur dienenden Rolle ihre Grenze finden lässt. Auch darin sind freilich voraussetzungsreiche inhaltliche Vorgaben enthalten, die sich jedoch nicht auf die Wahrheit und den Heilsgewinn in allen religiösen Bekenntnissen beziehen, sondern unabhängig von der jeweils als wesentlich betrachteten inhaltlichen Bestimmung die Anerkennung des personalen Charakters der Stellung des einzelnen vor Gott betreffen. Sie erfordert die Bereitschaft aller betroffenen

leychter, ob gleych yhr unterthan yrreten, das sie sie schlecht yrren liessen, denn das sie sie zur luegen und anders zû sagen dringen wenn sie ym hertzen haben: Auch nicht recht ist, das man boeßes mit ergerm weren will.“

Bekenntnisgruppen auf den Versuch einer mit äußeren Machtmitteln versehenen Durchsetzung der inhaltlichen Zustimmung zu ihren Glaubensinhalten nicht nur aus strategischen Gründen eines notgedrungenen Kompromisses, sondern aus innerlichen Gründen zu verzichten. Vorausgesetzt werden muss also die Zustimmung zu der Auffassung, dass alle Glaubensüberzeugung notwendig eine Sache der inneren, personalen Stellung des einzelnen sein muss, der eine durch äußerlichen Druck herbeigeführte, bloß formelle Zustimmung nicht zuträglich ist. Aus dieser, nicht den als soteriologisch entscheidend betrachteten Glaubensinhalt, sondern die anthropologische Ebene des äußere Freiheit erfordernden Charakters des Glaubensvollzugs betreffende Übereinstimmung⁶⁸⁵ unter in den Fragen der entscheidenden Bekenntnisinhalte durchaus weiter im Dissens befindlicher Überzeugungen, ergibt sich die Forderung nach einem der politischen Ordnung zu Schutz und Verwirklichung aufgegebenen Freiheitsraum als zentralem Ausdruck einer in der Bestimmung zum freien, ungezwungenen Glaubensvollzug grundgelegten personalen Würde jedes Menschen. In der an legitime weltliche Gewalt zu stellenden Forderung nach Glaubensfreiheit als einem politischen Freiheitsrecht in der horizontalen Perspektive der weltlichen Ordnung schlägt sich in der Linie dieser Argumentation nicht religiöse Gleichgültigkeit nieder, sondern die Achtung vor einer als vorgängig und unvertretbar anerkannten vertikalen Bindung des Menschen an Gott⁶⁸⁶, die in einer

⁶⁸⁵ Diese Auffassung ist klar zu unterscheiden von der möglichen, missverständlich mit ihr zu verwechselnden, spezielleren inhaltlichen Auffassung, die ihrerseits die Authentizität des jeweiligen persönlichen Glaubensvollzugs selbst als das soteriologisch entscheidende Wahrheitskriterium ansieht. Ein Bekenntnis diesen Inhalts fällt seinerseits natürlich in den Bereich der Bekenntnisse, die der Forderung nach dem notwendigen äußeren Freiheitsraum für einen Glauben, der selbst heilserheblich sein kann, zustimmen, ohne sie zu umfassen, sondern stellt seinerseits vielmehr den Spezialfall dar, der darin selbst auch den inhaltlich heilserheblichen Bekenntnisgehalt begreift, den zu teilen nun wiederum nicht als jenseits des „interreligiösen“ Diskurses zwischen den Bekenntnisauffassungen der verschiedenen Positionen stehende Forderung erhoben werden darf.

⁶⁸⁶ Die hier vorliegende Argumentationsstruktur gibt gewissermaßen ein Zuordnungsverhältnis von persönlicher Bindung und freiheitlicher politischer Ordnung an, wie es sich in gleichsam umgekehrter Zuordnung in einem von Ralf

zusammenfassenden Definition des Menschen als dem zur Rechtfertigung im Glauben Bestimmten⁶⁸⁷ einen christlich-theologischen Ausdruck finden kann. In dieser Zuordnung lässt sie sich als eine in dem angeführten spezifischen Verständnis „protestantische“ Freiheitsforderung begreifen und kommt im Rückbezug auf die evangelische Rede von Rechtfertigung und geistlich gewirktem Glauben als die sachliche Mitte „protestantischer Freiheit“ in den Blick. Die Forderung nach der Herstellung und Sicherung einer solchermaßen in der Bestimmung zu unerzwungener, im persönlichen Glauben freier Rückbindung an Gottes Willen für sein Geschöpf begründeten, lebensförderlichen Freiheit gegen ihre Bedrohung in anarchischer Rechtsschutzlosigkeit durch Übergriffe gewalttätiger, „wölfischer“ Willkür, in der Auflösung recht- und friedenssichernder Ordnung oder durch tyrannische Übergriffe kann von dort her als wesentliches Kriterium gerechter Ordnung in einer protestantischen Perspektive verstanden werden. In dieser Aufgabe der Verantwortung für die Gewährleistung einer Freiheit, die einem seiner göttlichen Bestimmung verpflichteten Leben des Menschen dient, wird Recht und Notwendigkeit weltlicher Ordnung ebenso als in der Willensrichtung Gottes für seine Geschöpfe liegend begründet, wie an der Erfüllung dieser Aufgabe gemessen, die dem an ihr mitwirkenden Christen so zugleich zum Dienst am Nächsten und einem besonderen Gottesdienst wird. Im Dienst dieser Aufgabe steht menschliches Recht ebenso wie seine Handhabung durch die weltliche Ordnung und ihre Amtsträger.

Dahrendorf vorgestellten Entwurf gesellschaftlicher Ordnung wiederfindet. In diesem Entwurf einer dem Liberalismus verpflichteten neuen Ordnung will Dahrendorf nicht eine freiheitliche Gesellschaftsordnung zurückgeführt sehen auf die Anerkennung von von ihm mit dem Begriff der Ligaturen bezeichneten, persönlichen Bindungen, wie sie etwa in religiösen Überzeugungen begegnen, sondern solche notwendigen Ligaturen umgekehrt in den Dienst einer maximalen Breite an Optionen und Wahlchancen stellen und die Anerkennung von Ligaturen auf deren funktionale Bedeutung für die Stabilität einer optionenmaximierenden Gesellschaft zurückbeziehen (Vgl. Dahrendorf, R., *Auf der Suche nach neuen Ordnungen*, München 2003, 44ff.). Freiheitliche Ordnung soll so nicht von der gesellschaftlichen Anerkennung die menschliche Person bestimmender Ligaturen her gedacht werden, sondern vom vorgängigen Ziel maximaler Optionen, von dem her sich die Berechtigung der Ligaturen ausweisen soll.

Durch diesen Dienst an einer nicht schon „evangelischen Freiheit“, die allein dem Wirken des Geistes und Wortes in Gottes „geistlichem Regiment“ vorbehalten bleibt, aber doch dieser „protestantischen Freiheit“, wird weltliche Ordnung gerecht; in ihrer Hinordnung auf diese, in der göttlichen Bestimmung, der letztlich beide „Regimente“ in ihrem Zusammenspiel zu dienen haben, gründenden Freiheit findet menschliches Recht und weltliche, politische Ordnung den Maßstab ihrer Gerechtigkeit. Er ist von daher einerseits dezidiert theologisch, von einer vom christlichen Glauben an die im Willen Gottes gegründete Bestimmung zu Heil im ungezwungenen Glauben her gewonnenen Anthropologie ausgehend verstanden, ohne andererseits diesen Auftrag weltlicher Ordnung und ihre Gerechtigkeit selbst an ein politisches Hinwirken, eine Verpflichtung auf den christlichen Glauben zu binden, ja beinhaltet im Gegenteil die Verpflichtung, gerade die Freiheit in Sachen des Glaubens als in ihm selbst begründeten innersten Kern des Freiheitsauftrags weltlicher Ordnung zu wahren. Christlich geprägt ist sie jedoch in so fern, als sie die weltlicher Ordnung aufgetragene und vorgegebene Freiheit des Menschen der Verfügungsgewalt politischer Willkür genau durch den unvertretbaren „Anspruch“ und die anredende Hinwendung Gottes im Blick auf den einzelnen Menschen entzieht, um die sie aus ihrer theologischen Sicht und ihrem Glauben heraus weiß. Aus ihnen entspringt die Überzeugung von der Unverfügbarkeit dieser Freiheit, ohne dass sie diese begründende Quelle selbst mit Mitteln weltlicher Macht durchsetzen und auf sie verpflichten wollte, sondern auch für sie lediglich die Unverfügbarkeit der aus ihr heraus vertretenen Freiheit fordert.

Eine mit diesem Grundgedanken zu verbindende Argumentationslinie hat Luther selbst in späteren Stellungnahmen aus verschiedenen Anlässen gerade hinsichtlich der notwendigen Freiheit des Glaubens vor allem ab den 1530er Jahren bekanntlich nicht durchgehalten. Zwar

⁶⁸⁷ Vgl. WA 39 I, 177.

vertritt Luther im Blick auf die Unruhen der Bauernkriege 1525 noch in seiner „Vermahnung zum Frieden“⁶⁸⁸ die Position, es sein nicht Sache weltlicher Gewalt, in Fragen des Glaubens und der den Glauben betreffenden Lehre hindernd einzugreifen, ungeachtet, ob es sich nun um irrige Lehren oder das Evangelium selbst handle, sondern sie solle von ihrem Auftrag her allein zur Aufrechterhaltung der rechtlichen Ordnung und des Friedens gegen den Aufruf zu gewaltsamem Aufruhr und Unfriede einschreiten⁶⁸⁹. Daneben finden sich allerdings auch im gleichen Jahr hinsichtlich der von ihm als öffentliche Gotteslästerung gewerteten „Stillmessen“⁶⁹⁰ Äußerungen Luthers die sich gegen eine ungeordnete Gewalt für die Befugnis obrigkeitlicher Ordnungsmacht für ein Verbot solcher Messen wegen ihres als gotteslästerlich angesehenen Charakters aussprechen⁶⁹¹. In dieser, der oben skizzierten Argumentation gegenläufigen Linie einer Zuständigkeit der Amtsträger weltlicher Ordnung auch für ein Verbot „gotteslästerlicher“ religiöser Praxis liegen auch die rückblickend besonders belasteten, scharfen antijüdischen Äußerungen des späten Luther⁶⁹², in denen er der Lehre der Rabbinen vom noch ausstehenden und erwarteten Kommen des Messias eine verderbliche und (vorsätzlich, wider besseres Wissen, wie Luther behaupten kann) von der Wahrheit abbringende Wirkung vorwirft⁶⁹³ und sich für ein scharfes Verbot ihrer Lehrtätigkeit, die Beschlagnahmung ihrer religiösen Schriften⁶⁹⁴ und die Zerstörung der Synagogen ausspricht. Ein eindrucksvolles Dokument dieser

⁶⁸⁸ Vgl. WA 18, 291ff.

⁶⁸⁹ Vgl. WA 18, 299.

Ähnlich äußert sich Luther auch 1528 in seiner Schrift „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn“ (Vgl. WA 26, 144ff.), in der er ebenfalls vertritt, dass abweichende Glaubenslehren, solange sie nicht mit dem Aufruf zum Aufruhr verbunden seien, keinen Anlass zum Eingreifen staatlicher Gewalt und deren strafendes Vorgehen böten. Anders dagegen 1530 in seiner Auslegung des 81. Psalms (WA 31 I, 189ff.).

⁶⁹⁰ Vgl. WA 18, 22ff.

⁶⁹¹ Vgl. WA 18, 36.

⁶⁹² Vgl. besonders WA 53, 417ff., ferner WA 51, 195f.

⁶⁹³ Vgl. WA 53, 449.

⁶⁹⁴ Man vergleiche diese Forderung mit dem Anlass seiner 20 Jahre zuvor in seiner Schrift von 1523 formulierten Position im entsprechenden Vorgehen Georg von Sachsens!

widerstreitenden Argumentationslinien im Denken Luthers und seinen Stellungnahmen bietet der Text eines Gutachtens der Wittenberger Theologen für Landgraf Philipp von Hessen⁶⁹⁵ auf dessen Anfrage⁶⁹⁶ zum Umgang mit einer Gruppe von etwa 30 in Hessen 1536 festgenommener Täufer aus dem gleichen Jahr. Das im Namen der Wittenberger Fakultät federführend von Melanchthon mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Rolle Müntzers und das „Melchioriten-Reich“ in Münster⁶⁹⁷ verfasste Gutachten, das auch – wenn auch mit einschränkender, zur Milde ratender handschriftlicher Anmerkung – die Unterschrift Luthers trägt, zerfällt auffallend in zwei sachlich in Spannung zueinander stehende Teile. Es finden sich in ihm die beiden gegenläufigen Positionen so in einem spannungsreichen Dokument konzentriert. In einem ersten, vorsichtigeren Teil wird zunächst unternommen, neben dem Verweis auf Müntzer und die Ereignisse in Münster, den Nachweis zu führen, dass der täuferischen Lehre wesentliche Züge die äußerliche, weltliche Ordnung betreffen und notwendig auf deren Auflösung und Zerstörung abzielen.⁶⁹⁸ Das gälte insbesondere für die Ablehnung der Wahrnehmung staatlicher Amtsgewalt durch Christen wie für die Position, Christen bräuchten sich der weltlichen Ordnung nicht unterzuordnen und weiterhin für die Auflösung des Eigentums, der Ehe u. ä.⁶⁹⁹

Damit ist das Ziel der Argumentation deutlich: Genau insofern täuferische Gruppen – oder auch andere – nicht nur abweichende Glaubenslehren vertreten, sondern in ihrer Lehre zugleich auf die Auflösung Recht und Frieden schützender weltlicher Ordnung ausgehen, ist es Aufgabe der politischen Gewalt, dagegen vorzugehen, weshalb es genau das als wesentlichen Bestandteil der täuferischen Lehre

⁶⁹⁵ Zu Philipp von Hessen vergleiche auch Schneider-Ludorff, G., Philipp von Hessen, MS, Habilschrift Jena

⁶⁹⁶ Vgl. WA 50, 7. Im Begleitschreiben ihres Gutachtens nehmen die Unterzeichner Bezug auf die Anfrage des Landgrafen (WA 50, 8).

⁶⁹⁷ Vgl. WA 50, 9.

⁶⁹⁸ Vgl. WA 50, 10.

⁶⁹⁹ Vgl. Ebda.

zu zeigen gilt.⁷⁰⁰ Davon, so der Tenor dieses ersten Teils des Gutachtens, muss Abstand nehmen, wer der Strafandrohung durch die zum Schutz weltlicher Ordnung bestellte Obrigkeit entgehen will, vertrete er ansonsten nun täuferische oder andere Lehren. Soweit es sich um derartige Fragen handelt, sind Prediger und „Diener des Evangeliums“ darauf verwiesen, allein mit „rechter Lehre und Predigt gegen die Irrtümer zu fechten“⁷⁰¹. Die Legitimität staatlichen Vorgehens gegen die Verhafteten wie gegen andere Gruppen entscheidet sich am aufrührerischen Charakter einer auf die Auflösung rechtlicher und politischer Ordnung gerichteten Lehre, deren Unterbindung zum Schutz von Frieden und Recht in den weltlichen Aufgabenbereich fällt.⁷⁰²

In einem zweiten, gegenläufigen Teil des Gutachtens wird die so erreichte Position und die ihr zugrunde liegende Argumentation zugunsten eines unabhängigen Neuansatzes, von dem her alles bisherige entbehrlich erscheinen muss, beiseite geschoben. Dieser zweite Teil gründet sein Urteil ganz auf den Grundsatz, dass jedermann die Pflicht habe, die ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten seines Standes und Amtes einzusetzen, um „Gotteslästerung zu verhüten und zu wehren. Und *kraft dieses Gebotes* haben Fürsten und Obrigkeiten Macht und Befehl unrechte Gottesdienste abzutun und dagegen rechte Gottesdienste und rechte Lehre aufzurichten. So lehrt sie auch dieses

⁷⁰⁰ Diese und der gleichen Artickel findet man gemeinklich bey allen Widerteuffern. Nu ist offentlich, das diese Artickel on mittell ein zerstoerung sind des eusserlichen leiblichen Regiments, Oberkeit, Eidpflicht, Eigenthum der gueter, Ehestands &c.. Denn so diese artickel und leer durch aus jnn gmein gehen solt, wilche zerstoerung, mord und raub wuerde draus folgen?

Darumb ist on zweivel die Oberkeit schuldig, diese Artickel als auffrhuerisch zu wehren, Und sol die halstarrigen, es sind Widerteuffer oder andere, welche solche Artickel, einen oder mehr, halten, mit leiblicher gewalt und nach gelegenheit der umbstende auch mit dem schwert straffen, Denn diese Artickel sind nicht allein geistlich sachen, Sondern sind on mittel und an sich selbs ein offentliche zerstoerung der leiblichen Regiment. (WA 50, 10.)

⁷⁰¹ Vgl. WA 50, 9.

⁷⁰² Vgl. WA 50, 11: „Darumb, wie die Oberkeit ander auffrhuerische rede und drewung, da durch auffrhur wircklich erreget werden, zu straffen schuldig ist, Also ist sie auch schuldig, diese auffrhuerische reden und leer zu straffen, als da durch die leut wircklich bewegt werden, zerstoerung anzurichten, so viel an jnen ist, Denn sie wollen, es sol kein Oberkeit, kein eid, kein eigenthum sein.“ (Hervorhebungen von H. Jung).

Gebot, öffentlicher falscher Lehre zu wehren“⁷⁰³ [Hervorhebung vom Verf.]. Nicht die Gefährdung des Rechts und der zu seiner Erhaltung notwendigen politischen Ordnung bietet nun den Grund für das staatliche Vorgehen, sondern die falsche Glaubenslehre und der falsche Gottesdienst, den zu unterbinden, und durch richtigen und von Gott gebotenen zu ersetzen, nun als in die Verantwortung politischer Amtsträger fallend vertreten wird. Ja, dass beide Regimente letztlich zur Ehre Gottes dienen sollen, kann hier so gewendet werden, dass das weltliche Amt ihnen samt ihrer Befugnis zur Zwangsgewalt nun gerade in besonderer Weise und zuerst dazu gegeben erscheint, Gotteslästerung, falschen Gottesdienst und „Abgötterei“ mit den Mitteln staatlicher Macht zu bekämpfen und zu verhindern. Die Unterscheidung einer geistlichen und weltlichen „Regierweise Gottes“ nach ihren Zielen heilsgewinnenden Glaubens durch Wort und Geist und einer innerweltlich schöpfungsgemäßen menschlichem Leben dienlicher, schützender Ordnung erscheint hier verschoben in eine rein personelle Aufgabenteilung, nach der lediglich die Inhaber geistlicher Lehr- und Predigtämter selbst in ihrer Amtsausübung keine äußerliche Gewalt anwenden sollen.⁷⁰⁴ War der erste Teil des Gutachtens noch ganz bestrebt, in der Linie der klassischen Unterscheidung der Regimente zu zeigen, dass hier weltliche Gewalt nur genau da – und dann auch gegen religiös motivierte Unruhen – berechtigterweise eingreift⁷⁰⁵, wo sie durch die Stiftung auf die Aufhebung ihrer – freilich auf Gottes Anordnung begründeter und seinem Willen für den Menschen dienenden – schützenden Ordnung gerichteten Aufruhr angegriffen, und so der Bereich der allein geistlich zu verfolgenden Fragen des Heilsgewinns

⁷⁰³ Vgl. WA 50, 12: „Jderman ist schuldig nach seinem stand und ampt, Gottes lesterung zu verhueten und zu wehren. Und krafft dieses gebots haben Fuersten und Oberkeiten macht und bevelh unrechte Gottes dienst abzuthun, Und dagegen rechte leer und rechte Gottes dienst auff zurichten, Also auch leret sie dieses gebot offentliche falsche leer zu wehren und die halstarrigen [3. Mose 24, 16] zu straffen.“

⁷⁰⁴ Vgl. WA 50, 13.

⁷⁰⁵ und sich also nicht nach dem Vorbild jener Tyrannen verhält, die in Gottes Regiment zu greifen unternehmen; vgl. WA 11, 267.

verlassen ist⁷⁰⁶, läuft das der Intention im zweiten Teil nun ganz entgegen. Weltliches Regiment schützt nun nicht mehr im Wissen um Gottes Zuwendung zum Menschen jenen Lebensraum, in dem er durch das geistliche Regiment um die Herzen der Menschen und ihren heilsgewinnenden Glauben eben geistlich ringt, und wehrt Irrlehren nur in so fern, als sie gegen diesen Schutzraum gerichtet sind. Ihm erscheint hier vielmehr selbst die äußere und öffentliche Durchsetzung eines als recht anerkannten Glaubens und wahren Gottesdienstes gegen geistlich irrenden Widerstand aufgetragen und ein Amt, über wahren und unwahren Glauben und Gottesdienst mit den Mitteln staatlicher Strafgewalt zu wachen, anvertraut, als eine besondere, im alttestamentlichen Königtum vorgebildete Würde⁷⁰⁷. Nach diesem Ansatz wäre ein Eingreifen weltlicher Gewalt allein durch ein öffentliches staatliches Wächteramt gegen „Ketzerien“ und öffentliche falsche Lehre in ihrem Zuständigkeitsbereich zu begründen.⁷⁰⁸ Die widerspruchsreiche, in sich gegensätzliche Argumentation der Wittenberger Theologen in ihrem unter Federführung Melanchthons verfassten Gutachten von 1536, gegen die das zögernde Unbehagen Luthers nur allzu verständlich erscheint, verdeutlicht augenfällig, dass von der zunächst ausgeführten Argumentation für eine als protestantisch zu verstehende Glaubensfreiheit nicht als von einer durchgängigen, klar profilierten Position für die Reformationszeit selbst ausgegangen werden kann, die von Luther selbst und ihm verbundener reformatorischer Theologie durchgängig und konsequent vertreten worden wäre.

Das spricht freilich nicht gegen die sachliche Klarheit der an Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 verdeutlichten Argumentation als einer vom

⁷⁰⁶ Vgl. WA 50, 10.

⁷⁰⁷ Vgl. WA 50, 13: „Darumb auch die Koenige im alten Testament, und nicht allein die Juedischen Koenige, sondern auch die Heidnischen bekerten Koenig die, so falsche Propheten und Abgoetterey anrichten, toedten liessen. Solche exempel gehoeren jnn der Fuersten ampt“.

⁷⁰⁸ Vgl. WA 50, 11. „Also ist sie auch schuldig, offentliche falsche leer, unrecchten Gottsdienst und ketzerien jnn eigen gebieten und an personen, darueber sie zu gebieten hat, zu wehren und zu straffen“.

theologischen Verständnis von Rechtfertigung und Glauben her gewonnenen protestantischen Freiheitsforderung. Als solche ist sie durchaus auch bereits von Zeitgenossen verstanden und eingefordert worden. Das wird beispielhaft deutlich an einer bemerkenswerten, 1534 in Straßburg von dem aus Tirol stammenden Vertreter der oberdeutschen Täuferbewegung und engem Mitarbeiter Pilgram Marbecks, Leupolt Scharnschlager verfassten Schrift⁷⁰⁹, in der er den Straßburger Rat – im Ergebnis vergeblich – zur Toleranz aufgerufen hatte, bevor er wohl kurz darauf noch im selben Jahr aus der Stadt ausgewiesen wurde⁷¹⁰. Wiederholt nimmt Scharnschlager dabei ausdrücklich auf Luthers Argumentation Bezug und hat dabei deutlich insbesondere die Obrigkeitsschrift von 1523 im Blick, an deren äußere Umstände und die Veranlassung durch die Einziehung von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments er namentlich erinnert.⁷¹¹ Ganz in der Linie des dargelegten Verständnisses einer Forderung nach Freiheit im Glauben als Ausdruck eines protestantischen Freiheitsverständnisses geht auch Scharnschlager in seinem Aufruf nicht von einer skeptischen Relativierung der jeweiligen Wahrheitsansprüche aus⁷¹², sondern von der auf äußerliche, politische Freiheit drängenden, jedem um seines Heils willen auf sein Gewissen gelegten Bindung an die von ihm erkannte Glaubenswahrheit. „Denn ich bin ohne Zweifel, daß jeder von Euch, wenn er die Wahrheit liebt, wünscht, einen freien Zugang zu Gott zu haben, aus eigenem Willen, ja, einen freiwilligen Dienst für Gott zu tun, nicht genötigt, ungezwungen. Und wenn man Euch nötigen will zu einem Glauben, den Ihr und jeder von Euch in seinem Gewissen nicht

⁷⁰⁹ Der Text ist gut greifbar in Fast, H. (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Klassiker des Protestantismus*, Bd. IV., Bremen 1962.

⁷¹⁰ Vgl. Fast, H. (1962), 118.

⁷¹¹ Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 120.121.126f.

⁷¹² Vgl. in diesem Sinne auch Fast, H. (1962), 118 und den Hinweis dort auf die davon abzuhebende Haltung einiger zeitgenössischer Spiritualisten, namentlich Sebastian Francks. Vgl. dazu auch den ebenfalls bei Fast abgedruckten Brief Francks, den er ebenfalls in Straßburg nur drei Jahre zuvor verfasst. Vgl. Franck (1531); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 219ff.

gutheißt, dann könnt ihr ihn niemals ruhigen Gewissens annehmen und wünscht Euch stets, hierin frei zu sein⁷¹³„, schreibt Scharnschlager an den selbst in Opposition zum Kaiser stehenden Rat der Reichsstadt gerade fünf Jahre nach der oben angefuhrten „Speyerer Protestation“⁷¹⁴ auf dem Reichstag im nahe gelegenen Speyer und fährt fort: „Darum bitte ich treulich, bedenkt und beherzigt, daß es mit mir und meinesgleichen auch so steht und stehen muß“. Er bewegt sich weiter ganz in den Bahnen der Argumentation Luthers, wenn er die Ratsherren an die Belastung ihres eigenen Gewissens und ihres Heils erinnert⁷¹⁵, die von den von ihnen ausgehenden Zwangsmaßnahmen nur auf sie zurückfallen können, und kann ganz in Entsprechung zum von Luther vorgetragenen Tyranneivorwurf⁷¹⁶ anmahnen, er habe keinerlei Zweifel, „daß Ihr wißt, daß der Glaube und das Gewissen des Glaubens ohne Tyrannei, frei und ungezwungen sein sollen“⁷¹⁷ und klärend anfugen, er rede dabei keineswegs „von der Freiheit des Fleisches und der Bosheit, sondern von der des Geistes und des Glaubens an Jesus Christus!“⁷¹⁸ Ausdrücklich beruft er sich neben der Autorität der Schrift auf Luthers Lehre und dessen einschlägiges „Trakttlein“ im Blick auf Aufgabenstellung und Reichweite weltlicher Ordnung⁷¹⁹, deren Begrenzung er in der Linie

⁷¹³ Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 123.

Vgl. auch Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 129: „Was würdet Ihr, meine geliebten Herren und Obrigkeiten, und auch ich und meinesgleichen erreichen, wenn wir auch noch so heuchelten und verleugneten, so daß wir nach Eurem Willen und Gefallen versprächen, in allem bei Eurem Glauben zu bleiben? Da wir dem doch in unserem Herzen und Gewissen nicht zustimmen können, würden wir es nicht darum tun, weil wir unseren Glauben in unserem Gewissen für unwahr und unzutreffend hielten, sondern allein darum, weil Ihr uns bei Euch in Eurer Stadt bleiben lassen und nicht unter die Feinde hinausstoen würdet; genauso, wie es zwischen Euch und dem Kaiser und Papst zugehen würde, [...] es würde stets auch gegen Euer Gewissen sein und nur darum geschehen, daß Ihr von ihnen nicht vertrieben würdet.“ Vgl. dazu parallel Luther, WA 11, 263f.

⁷¹⁴ Vgl. Vgl. Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, VII, 2, 1277ff.

⁷¹⁵ Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 123 und WA 11, 264f.

⁷¹⁶ Vgl. WA 11, 267.

⁷¹⁷ Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 123f.

⁷¹⁸ Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 124.

⁷¹⁹ Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 127: „Genauso wäre auch meines Herzens Wunsch und Bitte, daß Ihr so auch selber die Heilige Schrift fleißig lesen würdet, die da zeugt von er Begrenzung und Anwendung weltlichen Schwertes, besonders auch das Trakttlein, das Luther zu Anfang darüber geschrieben hat. Denn

Luthers und der Konzeption der beiden Regimente zusammenfassen kann: „Die weltliche Gewalt tötet mit leiblichem Schwert; die christliche tötet niemanden mit leiblichem Schwert. Die weltliche Gewalt ist verpflichtet, die Christen und Frommen zu schützen vor den Bösen (Röm 13,4), aber nicht im Glauben und in geistlichen Sachen zu herrschen oder deshalb zu verfolgen oder zu vertreiben.“⁷²⁰ Als Ziel seines Plädoyers, das im Sommer 1534 beim Straßburger Rat keinen Erfolg fand, formuliert Scharnschlager: „laßt uns unserer Hände Brot in Ehrbarkeit genießen und in Eurer Stadt *frei im Glauben und in Sachen der Seelen, ohne Zwang und Drang für unser Gewissen wohnen*“ [Hervorhebung vom Verf.]⁷²¹ und versichert den Rat in Übereinstimmung mit den Kriterien, wie sie sich auch im ersten Teil des Wittenberger Gutachtens (zwei Jahre später 1536) entsprechend der dort leitenden Lutherschen Argumentationslinie finden, der loyalen Unterstützung und Anerkennung rechtlicher, politischer Ordnung, die für den Verdacht von gewaltsamen Umsturzplänen oder der Auflösung politischer Ordnung keinen Anlass bieten.⁷²² Unabhängig von Luthers eigener, im Weiteren ambivalenten

jeder von Euch wird sich darüber persönlich vor dem Richterstuhl Christi verantworten müssen“.

⁷²⁰ Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 127.

⁷²¹ Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 127f.

⁷²² Vgl. Scharnschlager (1534); abgedruckt in: Fast, H. (1962), 128f.

„Sind wir doch auch bisher bereit und willig gewesen, Euch als Obrigkeit mit Handreichungen, Abgaben, Zins, Steuer und dergleichen allzeit willig und untertänig wie jedermann zudiensten zu sein und bei Euch ohne jede Arglist, Bosheit, Laster und Freiheit des Fleisches fromm zu wandeln durch Gottes Gnade.“ Bemerkenswert erscheint auch die folgende Argumentationslinie, in der das berechnete Interesse an der Verhütung eines gewaltsamen Umsturzes verwendet wird, um die darin konsequent enthaltene Einsicht in die Illegitimität einer Vertreibung aufzuweisen, weil nur so auch ein befürchteter Umsturz als Unrecht beurteilt werden kann. „„Wenn Ihr uns aber verdächtigt, als wollten ich und meinesgleichen, wenn unserer viele würden, Euch zum Tor hinaustreiben (wovor uns Gott behüte!), wie uns jetzt durch Euch geschehen soll – obgleich wir solches nicht für ein Werk des Geistes halten [...] geschweige, daß wir es tun sollten – : wenn Ihr es also für unrecht haltet, wenn wir es täten (wovor uns Gott behüte), so dürft Ihr es selbst auch nicht tun [...]. Wenn ich und meinesgleichen auch hunderttausend bei Euch wären, wäre es für uns besser vor Gott, daß wir alle von euch wegzögen oder uns austreiben ließen, als daß wir Euch mit Gewalt austreiben und solch schweres Ärgernis wider Gottes Liebe [...] geben würden. [...] Wenn man so mit Gewalt und Ärgernissen [...] in Christus leben müßte, wer wollte den anderen zum Reich Christi gewinnen? Es hieße nicht gewinnen, sondern verstoßen.“ Vgl. Ebda., 128. Zu beachten ist hier allerdings, dass die Ablehnung der Ausübung von politischem Druck in Glaubensfragen seitens einer vorgestellten täuferischen Mehrheit in enger

Stellung und der im Kreis seiner Umgebung in diesen Jahren vertretenen Positionen hat, wie hier deutlich wird, seine Argumentation so – auch unter ausdrücklicher Berufung auf Luther und seine Lehre – in seiner Zeit Widerhall gefunden, sei es auch in Gestalt eines Vorhalts gegenüber ihrerseits der Reformation verpflichteten weltlichen Amtsträgern. Darin wirkt eine im oben genannten Sinne „protestantische“ Auffassung von Freiheit des Glaubens fort, die als Forderung an eine legitime politische Ordnung ihren Ausgangspunkt bei der Bindung und Unvertretbarkeit des einzelnen in seiner personalen Gottesbezogenheit nimmt, auch wenn Luther seine Argumentationslinie von 1523 nicht konsequent beibehalten hat. Die Forderung nach der Freiheit des religiösen Bekenntnisses liegt demzufolge nicht in einer, gemessen an einer allen gemeinsam verbindlichen Aufgabe, gleich gültigen relativen Gleichgültigkeit dogmatischer Bekenntnisinhalte, meint nicht eine Freiheit in jedem freigestellten Variationsmöglichkeiten – die individuelle Wahl von Ausprägungen einer im Grundsätzlichen geteilten und darin politischer Deutungsmacht unterworfenen, allgemeinen Religion. Die Ernsthaftigkeit von in als bedeutsam erachteten Punkten sich unterscheidenden Glaubensüberzeugungen muss nicht übergangen, konkurrierende Geltungsansprüche und eine tatsächliche Pluralität von sich als heilsbedeutsame Glaubenswahrheiten betreffend verstehender religiöser Bekenntnisse müssen nicht zur Ermöglichung von Glaubensfreiheit eingeebnet werden. An Stelle der Depotenzierung der Glaubensdifferenzen und ihrer spezifischen Verbindlichkeiten wird gerade die unbeliebige, angesichts ihrer unvertretbar persönlichen Heilsbedeutsamkeit Anerkennung fordernde Bindung jedes Gläubigen an sein von anderen unterschiedenes Bekenntnis, die eben darin dem

Beziehung zur näheren inhaltlichen Bestimmtheit dieser Glaubensauffassung, von der Liebe Gottes, von Liebe und Geduld Christi her (Ebda.) verstanden wird. Unabhängig von dieser im eigenen Glauben begründeten Selbstbindung politischer Amtsträger, wäre sie ohne die Bezugnahme auf eine aus deren Glauben erwachsene Mahnung zum Gewaltverzicht auch schon aus dem vorher dargelegten geistlichen, äußerlichem Druck entgegenstehenden Charakter allen Glaubens von Seiten der von Repression bedrohten her begründet.

andere Gläubigen grundsätzlich vertraut und nachvollziehbar ist⁷²³, in ihrem Gewicht wahrgenommen und als entscheidende Grundlage der Forderung nach Achtung der Freiheit des Glaubens begriffen⁷²⁴. In der positiven Bezeugung, der „protestatio“ der eigenen, politisch zu schützenden Freiraum fordernden Glaubens- und Bekenntnisbindung liegt so der Ausgangspunkt, von dem aus ein „protestantischer“ „Protest“ sich gegen eine die Freiheitsforderung verletzende, und damit ihre Legitimitätsgrundlage als göttlich verordnete Schutzordnung in Frage stellende politische Gewalt richtet. Im Kontrast zu der oben angeführten Position und ihrem programmatischen Ausdruck bei Rousseau sind es hier gerade die aufrechtzuerhaltenden konkurrierenden Wahrheitsansprüche einander entgegenstehender Glaubensüberzeugungen und deren soteriologische Bedeutsamkeit, nicht deren Relativierung, die die Forderung nach dem Respekt vor der Bekenntnisbindung des einzelnen und seiner daraus erwachsenden Bedürftigkeit eines politisch zu sichernden Freiheitsraums begründen.⁷²⁵

⁷²³ Vgl. die entsprechende Argumentation Scharnschlagers, der sein Anliegen immer wieder mit der analogen Position der Stadt gegenüber dem Kaiser bzw. der Möglichkeit anderer Machtkonstellationen und der plausibilisiert. Vgl. Scharnschlager, a.a.O., 123.124.126.128.129f.

⁷²⁴ Einer solchen Argumentationsfigur folgt auch das erste „Agreement of the people“ von 1647, nach dem Religionsfreiheit als erstes der Rechte genannt wird, die dem gesetzgebenden Zugriff des Parlamentes entzogen sein sollen. Vgl. Jellinek, G., Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, München u. Leipzig, 1919, 44ff; 78ff. Die von Jellinek in diesem Zusammenhang vertretene Bedeutung für die Entwicklung des Menschen- und Bürgerrechtsgedankens ist umstritten und gilt zumindest hinsichtlich der Bedeutung für die historische Genese und die These eines historischen Primats inzwischen überwiegend als nicht wahrscheinlich, unbeschadet der wichtigen systematischen Stellung der Glaubens- und Religionsfreiheit, der Zweifel an der historischen These keinen Abbruch tun. Vgl. dazu etwa Hilpert, K., Die Menschenrechte, Düsseldorf 1991, 113ff.

⁷²⁵ In dieser Perspektive rücken die beiden unterschiedlichen Begründungsstrategien religiöser Freiheit in ein erkennbares Spannungsverhältnis. Der in der Linie einer skeptisch-relativierenden Toleranzbegründung geforderte Verzicht auf konkurrierende religiöse Wahrheitsansprüche von soteriologischer Relevanz gerät in dieser protestantischen Sicht eines religiösen Freiheitsrechts in die Gefahr, in einer gut gemeinten Relativierung der Differenzen zugleich die entscheidende Basis für den Anspruch auf die Freiheit des Bekenntnisses bedrohlich zu unterlaufen.

c) Zum Problem des Verständnisses von Fundamentalismus

Das schwierige Verhältnis der zueinander in Spannung stehenden Argumentationsansätze zur Verteidigung des Anspruchs auf Respektierung und Schutz der Freiheit des religiösen Bekenntnisses, einmal bei der prinzipiellen Unvertretbarkeit jedes einzelnen in soteriologischer Hinsicht und der geistlichen Unverfügbarkeit des Glaubens⁷²⁶ als Ursprünge eines durch weltliche Ordnung zu sichernden Schutzraums der Würde des unter Gottes direktem Schöpferanspruch stehenden Menschen, und andererseits bei einer Relativierung der Geltungsansprüche religiöser Bekenntnisse als nebeneinander gleichermaßen gültige Intendierungen einer gemeinsamen, unausschöpflichen, umfassenden Wahrheit des Religiösen kehrt in den Diskussionen um mögliche Orientierungsangebote unter den Bedingungen zunehmender Pluralität und das Verständnis von Fundamentalismus in bleibender Aktualität wieder. Macht der eine Ansatz die Bindung an das eigene Bekenntnis stark, um von diesem Ausgangspunkt die Gefahr äußeren Zwangs in Bekenntnisfragen abzuwehren, will der andere in der skeptischen Relativierung aller Bekenntnisansprüche Raum für die je eigene „Façon“ schaffen. Ganz in der Tradition der zweiten Argumentationslinie steht etwa Wolfgang Welsch⁷²⁷, wenn er engagiert für die als Anforderung an jedes religiöse Selbstverständnis zu stellende Selbstrelativierung als eines unter vielen Wegen angesichts eines Vaterhauses mit vielen Wohnungen⁷²⁸ eintritt.

⁷²⁶ Vgl. WA 11, 264.

⁷²⁷ Vgl. dazu Welsch, W., 1993; 1994a; 1994b; 2003.

⁷²⁸ Vgl. Welsch, W., 1994a, 477; Vgl. Joh. 14,2ff. Die naheliegende Bezugnahme auf das bekannte Wort von den „vielen Wohnungen in meines Vaters Haus“ illustriert allerdings in augenscheinlicher Weise die Schwierigkeit eines solchen Verstehensansatzes im Blick auf das jeweilige Selbstverständnis religiöser Traditionen. Gerade im Blick auf die ins Auge gefasste *Vielzahl der Wege* zielt Joh. 14,2 sicher nicht in die beabsichtigte Richtung. Als möglicher Anknüpfungspunkt in der gewünschten Weise ist der gewählte Bezugspunkt angesichts seines unmittelbaren Zusammenhangs zu dem nur wenige Verse danach ausgesprochenen, ausgerechnet die Wegmetapher in entgegengesetzter Absicht verwendenden, exklusiven Anspruchs (Ich bin der Weg, und

Wo diese Überzeugung von einer nur privaten Vorzug zum Ausdruck bringenden Geltung des eigenen Bekenntnisses als einem unter vielen gleichermaßen „wahren“ Wegen nicht in die eigene religiöse Überzeugung mit eingebaut ist, sieht Welsch bereits eine Position vorliegen, die er unter die Bezeichnung eines konzeptionellen Fundamentalismus fassen will.⁷²⁹ Mit ihm ist für Welsch die entscheidende Linie bereits überschritten. Wo, so seine Überzeugung, eine solche konzeptionell bereits fundamentalistische Position nicht zur Umsetzung in den „praktischen Fundamentalismus“ der Durchsetzung des eigenen religiösen Bekenntnisses mit den Mitteln politischen Zwanges und der Verfolgung Andersgläubiger führt, ist das allein zufälligen äußeren Umständen zu verdanken, oder einer uneingestanden Inkonsequenz, die in Wahrheit auf eine implizite Begrenzung des Anspruchs der Glaubensüberzeugung auf die Binnenperspektive des Gläubigen und die Anerkennung der Wahrheit anderer Glaubenswege hinweist. Indem ungeachtet der grundsätzlich „fundamentalistischen“ Konzeption die Auseinandersetzung also nicht „die Form des Krieges und der Vernichtung“ annimmt, ist das nach Welsch lediglich darauf zurückzuführen, dass die anderen - konzeptionell inkonsequent - sozusagen „unsystematisch Glück gehabt“ haben.⁷³⁰ „Systematisch wäre der Übergriff zu erwarten, und er droht, solange eine Orientierung sich im Kern als absolut versteht, weiterhin; die Gefahr ist allenfalls faktisch aufgeschoben“.⁷³¹ Es ist folglich daran gelegen, auch solche bereits als „konzeptionell fundamentalistisch“ zu fassenden Positionen, in den ein systematisch nahegelegte manifeste Fundamentalismus nur in unbefriedigend labiler Vorläufigkeit unterdrückt zu sein scheint, grundsätzlich zu überwinden.⁷³² Dem

die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. Joh. 14,6), sicher nicht geeignet.

⁷²⁹ Vgl. Welsch, W., 1994a, 477.

⁷³⁰ Vgl. Ebda.

⁷³¹ Welsch, W., 1994a, 478.

⁷³² Die Verwendung der Bezeichnung Fundamentalismus entspricht hier wie in den Überlegungen Welschs einem weit verbreitetem Sprachgebrauch, nach dem damit ein

Verdikt des unzulässigen Fundamentalismus zu entgehen, kann demnach nur gelingen, wo die Wahrheit des eigenen religiösen Bekenntnisses nur in soweit vertreten wird, als sie die Binnenperspektive einer getroffenen Wahl wiedergibt, und die jeweils anderen religiösen Überzeugungen ausdrücklich als ebenso wahre Heilswege angesehen werden, die im Sinne einer als vorbildlich angeführten „negativen Theologie“⁷³³ je andere Perspektiven auf eine übergreifende religiöse Wahrheit bieten. Für eine Konzeption von Glaubensfreiheit, die auf eine heilsrelevanten Bedeutsamkeit unterschiedlicher religiöser Überzeugungen und damit gerade auf der Möglichkeit auch in entscheidender Hinsicht irrtümlicher Überzeugungen aufbaut, stünde so vor der Schwierigkeit, dass sie damit selbst in Gefahr gerät, als „konzeptionell fundamentalistisch“ und unzulässig zu gelten.

Gegen die von Welsch vorgetragene Konzeption von Fundamentalismus und die sich daraus ergebende Anforderung, nach der allein am „polimonäischen“ Modell der „vielen Wohnungen“ im Verständnis einer „negativen Theologie“ orientierte religiöse Überzeugungen als zulässig gelten können, lassen sich jedoch erhebliche Einwände vortragen, die eine deutlich andere Abgrenzung als fundamentalistisch einzustufender Positionen nahe legen, als sie Welsch vorschlägt. Dazu wäre zunächst zwischen zwei verschiedenen Kennzeichen zu differenzieren, die Welsch

Phänomen gemeint ist, in dessen Kern die Haltung steht, eine weltanschaulich-religiöse Überzeugung mit mitteln äußeren Zwangs und politischer Macht in einer Gesellschaft (und ggf. auch darüber hinaus) durchzusetzen. Das ist – bei möglichen Unschärfen in den Konturen des Begriffs – als charakteristisches Kennzeichen aufzufassen, in dem sich das mit dem Begriff „Fundamentalismus“ gemeinte Phänomen manifestiert. Es ist dabei darauf hinzuweisen, dass der Bedeutungsinhalt dieser Bezeichnung, die sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zunächst auf theologische Auseinandersetzungen um das Verständnis des Offenbarungscharakters biblischer Texte und die Bedeutung diesbezüglicher Überzeugungen für den Glauben bezog, seit dem eine grundlegende Wandlung erfahren hat. Seinen heute gebräuchlichen Inhalt hat er insbesondere auf dem Weg über seine Verwendung vor allem seit den 1970er Jahren für den politischen Islamismus gefunden. Als Überbegriff für den gemeinten Zusammenhang wäre die Charakterisierung etwa als „religiöser Integrismus“ möglicherweise treffender, es hat sich aber in den letzten Jahrzehnten „Fundamentalismus“ als allgemein gebräuchlicher und im beschriebenen Sinne verstandener Terminus weitgehend durchgesetzt. In diesem Sinne soll er hier gebraucht werden.

⁷³³ Vgl. Welsch, W., 2003, 36; Welsch, W., 1994, 478.“

seiner Zuordnung zu fundamentalistischen Konzeptionen zugrunde legt. Charakteristisch für eine fundamentalistische Position (im engeren, strikten Sinne) ist dabei verbreitetem Sprachgebrauch folgend in erster Linie eine Haltung, die die eigene Glaubensposition gegen andere auch mittels äußeren Drucks durchsetzen will und die meint, ihre inhaltlichen Überzeugungen allen Mitgliedern einer Gesellschaft als Pflicht auferlegen zu können.⁷³⁴ Das sieht Welsch zugleich unmittelbar damit gegeben, dass die eigene inhaltliche Überzeugung nicht nur als eine in einem reflexiven Sinne *für den Gläubigen selbst* richtige sondern als allgemein wahre vertreten wird, andere damit konkurrierende demgegenüber als irrtümlich angesehen werden. Die Gleichwertigkeit dieser beiden Bestimmungen, die sich grundlegend durch Welschs Argumentation zieht, leuchtet nicht unmittelbar ein. Sie soll aber dadurch Überzeugungskraft gewinnen, dass auf die Durchsetzung auch gegen die Glaubensüberzeugung des anderen zu verzichten nur bereit sein könne, wer von der Richtigkeit seines Weges nur im Innenbezug überzeugt sei und nicht meine, er sei auch der allgemein richtige für alle Menschen. Andernfalls könne, so Welsch, nur „ein Schuft“⁷³⁵ bereit sein darauf zu verzichten, seinen als wahr vertretenen Glauben auch anderen aufzuzwingen, woraus sich die Einschätzung als „konzeptionell“ bereits fundamentalistische Position ergibt.

Deshalb müsse von allen Gläubigen verlangt werden, in die konzeptionelle Architektur ihres Glaubensbekenntnisses die Anerkennung der analogen Richtigkeit anderer Wege einzubauen.⁷³⁶ Damit wird zwar durchaus in selbst sozusagen fundamentalismusähnlicher Weise ein äußeres Zulässigkeitskriterium für religiöse Überzeugungen als „absolutes Dekret gesetzt“⁷³⁷, damit jedoch, so hat es den Anschein, auf den jeweiligen Bekenntnisbestand

⁷³⁴ Vgl. Welsch, W., 1994a, 477.

⁷³⁵ Ebda.

⁷³⁶ W. Welsch kann davon auch als von der Vermeidung eines „horizontalen Fundamentalismus“ sprechen, den er bereits durch eine nicht vorgenommenen Beschränkung auf den Innenbezug des Glaubens erfüllt sieht. Vgl. Welsch, 1994b, 734.

der vorhandenen Religionen nur insofern Zugriff genommen, als von allen ein bestimmter *Modus* ihrer Wahrnehmung gefordert wird. Es soll nicht eine religiöse Überzeugung zu Lasten anderer mit überlegenem Autoritätsanspruch durchgesetzt werden – so ja das ursprüngliche Verständnis auszuschließender fundamentalistischer Positionen im strikten Sinne – sondern von allen religiösen Positionen gefordert werden, allein im *Modus* ihrer Relativierung aufzutreten. Das im Hintergrund dieser Konzeption von Wolfgang Welsch stehende Bild würde sich also etwa folgendermaßen vorstellen lassen. Es gibt eine Vielzahl weltanschaulich-religiöser Überzeugungen⁷³⁸ die grundsätzlich alle in drei verschiedenen Modi vertreten werden können. Jede dieser Überzeugungen kann einmal auftreten (1) mit dem Anspruch, Aussagen von allgemeiner Geltung zu treffen, die bezüglich einer alle Menschen betreffenden Wirklichkeit als wahr angesehen werden und deren zustimmende Anerkennung grundsätzlich von jedem gefordert werden kann und innerhalb einer Gesellschaft, in der diese Position über das nötige Gewicht verfügt, auch mit den zu Gebote stehenden Mitteln politischer Macht – im Konfliktfall auch äußerer Gewalt – gegen konkurrierende Überzeugungen einzufordern und durchzusetzen ist. Das wäre der im strikten, engeren Sinne fundamentalistische Modus einer religiösen Überzeugung, die die Zustimmung Andersgläubiger auch gegen deren innere Überzeugung erzwingen will. Sie könnte weiter in einer Weise vertreten werden (2), die eine solche äußere Durchsetzung gegenüber anderen, als konkurrierend aufgefassten Positionen zwar nicht betreibt oder eine solche Bestrebung auch ausdrücklich ablehnt, wohl aber wie (1) eine allgemeine Wahrheit von ihr formulierter Überzeugungen vertritt, über die sich andere, konkurrierende Positionen u. U. im Irrtum befinden.⁷³⁹ Diesen Modus bezeichnet Welsch als

⁷³⁷ Vgl. Welsch, 2003, 34.

⁷³⁸ Welsch bezieht zu Recht Erfahrungen mit weltanschaulichen Totalitarismen im 20. Jahrhundert mit ein. Vgl. Welsch, W., 1994a, 477.

⁷³⁹ In ihrem praktischen Umgang mit konkurrierenden weltanschaulich-religiösen Überzeugungen erscheinen von einer solchen Auffassung aus grundsätzlich

„konzeptionell fundamentalistisch“ und rechnet ihn grundsätzlich bereits einem im weiteren Sinne fundamentalistischen Bereich zu; hier sieht Welsch die ständige, latente Gefahr der Tendenz zu einer fundamentalistischen Konzeption im strikten Sinne mit ihren Übergriffen, die für allenfalls faktisch aufgeschoben und systematisch eigentlich zu erwarten hält. Davon wäre schließlich ein dritter, „non-fundamentalistischer“ Modus (3) zu unterscheiden, in dem eine Überzeugung allein als Ausdruck eines in der Binnenperspektive des Gläubigen als wahr verstandenen Bekenntnisses vertreten wird, dass zu anderen Überzeugung nicht in Konkurrenz tritt, sondern als eine für den Gläubigen wahre, ihn betreffende Selbstbindung ganz unproblematisch neben anderen solchen, in Bezug auf andere Gläubige wahren Glaubensaussagen stehen kann. Die Aussagen des Glaubens sind für den jeweils Gläubigen, *für ihn*, in der Binnenperspektive *seines* Glaubens wahr. Bekannt wird dabei von einem Gläubigen seine Teilhabe an einer solchen Glaubensperspektive – er bekennt sich zu einem von ihm beschrittenen Weg. Hinsichtlich eines Unbedingten, Absoluten, Unerfasslichen, auf das sich Religionen beziehen⁷⁴⁰, stehen alle derartigen Perspektiven davon unbeschadet nebeneinander, können so u. U. sogar die jeweils andere interessiert und mit Gewinn als ergänzend aufnehmen.⁷⁴¹

Für diesen dritten Modus religiösen Bekenntnisses angesichts vieler „Wohnungen im Haus des Vaters“ tritt Welsch als der - gegenüber den beiden anderen Modi - non-fundamentalistischen Form religiöser Überzeugungen entschieden ein, die von jedem Glaubenden einzufordern ist, in Übereinstimmung mit der konzeptionellen

verschiedene Verhaltensweisen denkbar – sie könnten etwa weitgehend ignoriert werden, man könnte bestrebt sein, sich möglichst von ihnen abzugrenzen und gegen sie abzuschirmen, könnte aber auch in einen mehr oder weniger pointiert geführten Diskurs über konkurrierende Auffassungen treten wollen, oder unter Nutzung bestehender Überschneidungen und gemeinsamer Auffassungen und Interessen in mehr oder weniger punktueller Kooperation nebeneinander her leben.

⁷⁴⁰ Vgl. Welsch, W., 1994b, 734.735.

⁷⁴¹ Vgl. Welsch, W., 2003, 36.

Architektur des Glaubens steht⁷⁴² und ihm rechtverständener Glaubenspraxis besonders angemessen erscheint⁷⁴³. „Ein Gläubiger ist, wer dies praktiziert und nicht daran leidet“⁷⁴⁴. Die entscheidende Trennlinie verläuft zwischen diesem und dem zweiten Modus von Glaubensüberzeugungen.

Als Bedingung der Zulassungsfähigkeit und Legitimität seiner religiösen Orientierung ist nun von jedem Glaubenden zu fordern, seinen Glauben in jedem Fall in jenem dritten Modus zu verstehen, andere Verständnisse sind als fundamentalistisch⁷⁴⁵ konsequent auszuschließen⁷⁴⁶. Den Interessen der Gläubigen soll darin insofern keine Gewalt angetan werden, als damit in der Perspektive Welschs nicht Glaubensrichtungen und -überzeugungen in ihrer Existenzberechtigung angegriffen werden sollen. Jeder soll sich zu seinem Glauben, sei er nun ein christlicher, islamischer, buddhistischer oder irgend ein anderer, bekennen dürfen, über ihn informieren, auch zu ihm einladen und auf dem bunten Forum religiöser Orientierungsangebote für ihn werben können⁷⁴⁷. Lediglich für die Weise, in der er diesen Glauben vertritt, gilt die Einschränkung des vorgetragenen Zulässigkeitskriteriums, die Anforderung, sich zum dritten Modus der Relativierung des jeweiligen Glaubenswegs zu bekennen. Eine Anforderung, die an alle Gläubigen ungeachtet ihrer jeweiligen religiösen Überzeugung gestellt wird, denen darin bei rechtem Verständnis religiösen Glaubens in seinem Bezug auf ein Absolutes keine besondere Zumutung widerfahren soll. Dabei stellt sich

⁷⁴² Vgl. Welsch, W., 1994a, 478.

⁷⁴³ Vgl. Welsch, W., 1994b, 735.

⁷⁴⁴ Welsch, W., 1994b, 735.

⁷⁴⁵ Sei es im strikten, manifest fundamentalistischen Sinne oder in der als zu jenem neigend verstandenen Form „konzeptionell“ latent fundamentalistischer Positionen – beide werden der „non-fundamentalistischen“ Konzeption der vielen Wohnungen als Alternativmodell gegenübergestellt und fallen gemeinsam unter das Verdikt grundsätzlich fundamentalistischer Modi, die unzulässig und nicht tolerabel sind.

⁷⁴⁶ Vgl. Welsch, W., 1994a, 477.

⁷⁴⁷ Modellhaft stellt Welsch das multikulturelle Angebot religiöser Gruppen vor der Mensa der Universität in Stanford vor, das er als frei von Konkurrenzen erlebt und angesichts dessen Unbedingtheitsansprüche „wie die Kunde aus einer sehr entlegenen und merkwürdigen Welt“ erscheinen müssten – dem durch Christus und Buddha repräsentierten Kern der Religionen offenbar entfremdet. Vgl. Welsch, W., 1994b, 735.

allerdings nun die Frage, welcher Status jenem maßgebenden Standpunkt, von dem aus die Forderung nach der Übernahme der von Welsch vertretenen „polimonäischen“ Auffassung in das jeweilige Bekenntnis als Zulässigkeitskriterium vorgetragen wird, selbst zukommt. Welsch denkt ihn offenbar als jenseits der benennbaren, aufführbaren religiösen Überzeugungen stehenden Beobachterstandort, denkt seine Auffassung als ein zusätzliches, externes Merkmal, dass von dort aus religiösen Überzeugungen schadlos als ergänzendes Element hinzugefügt werden kann, ohne deren charakteristischen Bestand an Glaubensauffassungen zu berühren und vor allem ohne selbst in die Klasse der religiösen Überzeugungen zu fallen. Nun trägt die von Welsch vertretene Position selbst aber offensichtlich einen doppelgesichtigen Charakter, ist einerseits Aussage über – andere – religiöse Überzeugungen, und andererseits selbst Ausdruck einer Glaubensüberzeugung, formuliert ihrerseits eine dogmatische Position, die selbst in die Klasse religiöser Überzeugungen fällt. Die von Welsch vorgetragene Überzeugung, dass jede theologische Aussage zur von allen gemeinten religiösen Wirklichkeit, zur Wirklichkeit „Gottes“ in größerer Unähnlichkeit als Ähnlichkeit steht, dass alle religiösen Traditionen gleichermaßen ungenügende Perspektiven bieten, die sich ergänzen und ein weites Spektrum der menschlichen Ahnung des „Göttlichen“ darstellen⁷⁴⁸, eine Vielfalt von Heilswegen, aus denen man auswählen und auch zusammenstellen kann, und so zur je eigenen Façon finden – all das ist selbst natürlich auch eine theologische Position. Als solche steht sie nicht jenseits, nicht gleichsam in einer „Vogelperspektive“ alle überblickend „über“, oder als ein zusätzliches, interpretierendes oder „modifizierendes“ Element gewissermaßen „quer“ zu anderen Überzeugungen, sondern schlicht auf gleicher Ebene als eine weitere neben ihnen.⁷⁴⁹ Damit ist nichts darüber gesagt, ob sie

⁷⁴⁸ Vgl. Welsch, W., 1994a, 478; Welsch, W., 2003, 36.

⁷⁴⁹ Man könnte zur Illustration auch an die bekannte Erzählung von drei blinden Bettlern denken, die auf einer ihrer Wanderungen eine neue Begegnung haben. Einer

möglicherweise als eine vorzugswürdige, überzeugende, schätzenswerte Position anzusehen ist, und es erscheint durchaus legitim, sie zu vertreten, aber sie hat nicht selbst prinzipiell einen anderen Status als alle anderen religiösen Überzeugungen, sondern ist als eine unter ihnen wie diese darnach zu befragen, wie sie in Konkurrenz zu anderen Überzeugungen auftritt.

Dieser Umstand wird dadurch zunächst verdeckt, dass sie Welsch nur implizit als „Modus“ anderer religiöser Überzeugungen vorstellt, was schon deshalb nicht überzeugend ist, weil diese Auffassung sehr wohl auch vertreten werden kann, ohne sich notwendig darüber hinaus zu einer anderen religiösen Tradition bekennen zu müssen, die man im Sinne einer solchen Konzeption negativer Theologie interpretiert, und weil außerdem auch innerhalb einer größeren Zuordnung zu religiösen Traditionszusammenhängen sinnvollerweise von verschiedenen religiösen Überzeugungen zu sprechen wäre. Was bedeutet das nun aber, wenn man die von Welsch vorgestellte Szenerie weltanschaulich-

bekommt den Schwanz eines großen Tieres zu fassen und erklärt: „Ah, dieses Tier ist wie ein Seil.“ Ein anderer umfasst eines der Beine und meint, es sei wie ein Baum; der Dritte betastet die großen, flachen Ohren und meint, es sei wie ein Blatt. Der Erzähler und die Zuhörer wissen natürlich längst, dass es die armen Narren in Wirklichkeit mit einem Elefanten zu tun haben, auf den sie jeweils nur von dem Ausschnitt her geschlossen haben, den sie zu fassen bekamen. Soweit die Erzählung.

Nun mag die Aussage des Zuhörers, die drei wären in Wirklichkeit einem Elefanten begegnet, den sie alle verkannt hätten, den Vorzug haben, die zutreffendste zu sein. (Sie muss es allerdings auch nicht, denn immerhin könnte man sich auch mit dieser vierten Ansicht irren, denn vielleicht ist es auch das Denkmal eines berühmten Elefantenreiters, oder die drei sind in Wirklichkeit ihrem König begegnet, der auf dem Elefanten saß und haben sich nun einschließlich des Betrachters alle vier nur bei dem Reittier aufgehalten - oder es ist eine Werbefigur, die auf den nahegelegenen Safari-Park hinweist - oder auch ein mystisches Wesen, dass die Gestalt eines Elefanten angenommen hat.) Wie auch immer, die Aussage, man habe es in Wirklichkeit mit einem Elefanten zu tun, mag im Unterschied zu den anderen *richtig* sein, sie unterscheidet sich aber nicht kategorial von den anderen, sondern bleibt selbstverständlich auch eine prinzipiell vergleichbare Aussage des selben Typs darüber, worauf man da gestoßen sei. Deshalb kann sie ja auch im Vergleich mit den anderen drein richtig sein. Ein weiteres Beispiel bietet Welschs Anführung der Lessing'schen Ringparabel als Mahnung zum Übergang von Orthodoxie zu Orthopraxie (Vgl. Welsch, W., 1994a, 478). Auch hier wäre anzufügen, dass es sich bei einer solchen *Mahnung*, einer *Lehre* vom Vorzug der Orthopraxie als Wahrheitserweis der Orthodoxien ihrerseits um eine weitere, im Beispiel Nathans vierte Orthodoxie, neben traditionellen jüdischen, christlichen oder islamischen, handelt – einer dabei möglicherweise vorzuziehenden, aber eben doch grundsätzlich ebenfalls um eine dem Bereich der Orthodoxien angehörende Position und nicht um etwas grundsätzlich anderes.

religiöser Überzeugungen vor dem Hintergrund dieser Überlegungen betrachtet? Die in Welschs Konzeption als allgemein zu vertretender Modus religiöser Überzeugungen empfohlene Position erweist sich selbst als eine weitere religiöse Überzeugung neben anderen, ihre Übernahme in Verbindung mit Elementen verschiedener anderer Traditionen als Varianten, kulturelle Einfärbungen oder individuelle Ausprägungen dieser von Welsch hier vertretenen religiösen Position. Wird nun, wie von Welsch vorgeschlagen, die Übernahme dieser religiösen Überzeugung und ihre Verankerung in ihrer konzeptionellen Architektur von allen anderen religiösen Positionen als Vorbedingung für ihre gesellschaftlich zu akzeptierende Legitimität und als Voraussetzung für die Zulassung zum Diskurs eingefordert, handelt es sich dabei offenbar um eine im strikten Sinne manifest fundamentalistische Position. Der eigene theologisch-dogmatische Standpunkt, dass verschiedene religiöse Traditionszusammenhänge und Überzeugungen in relativer gleich gültiger Nebenordnung einander ergänzende Perspektiven in ihrem je spezifischen Kontakt zum Absoluten bieten, die im Sinne einer negativen Theologie zu integrieren und zu überwinden sind, wird nicht nur als allgemein wahre dogmatische Position vertreten⁷⁵⁰, sondern diese Überzeugung tritt mit dem Anspruch auf, jede gesellschaftlich zuzulassende Glaubensüberzeugung müsse sich diese Position zu eigen machen. Für diese religiöse Überzeugung wird als legitim beansprucht, auch politischen Druck als Mittel zur Konversion der Träger anderer, als unzutreffend angesehener Überzeugungen auszuüben und die Übernahme der eigenen dogmatischen Position als einzig gesellschaftlich legitimer zu fordern und durchzusetzen. Wahrheitsbehauptungen, Diskursfähigkeit, Zulässigkeit und politische Freiheit religiöser Überzeugungen sind nur möglich, sofern sie sich in diesem Sinne als in

⁷⁵⁰ Darin wäre in der charakterisierenden Einteilung Welsch nur als eine latent zur Ausbildung einer manifest fundamentalistischen Position neigende Konzeption anzusehen.

den eigenen Standpunkt integrierbare Varianten der verbindlich vorgegebenen religiösen Position verstehen. Was im Gewand einer Forderung nach allgemeiner Verbindlichkeit eines vermeintlich allein wirklich „non-fundamentalistischen“ „Modus“ als gebotener Überwindung konzeptionell als latent fundamentalistisch eingestufte Positionen aufgetreten war, erweist sich in dieser Form als eine ihrerseits manifest fundamentalistische, sich selbst jeder inhaltlichen Anfrage oder nur äußerlichen Toleranzforderungen entziehende, keinen Dissens zulassende Forderung nach verbindlicher allgemeiner Übernahme der eigenen dogmatischen Position.

Sie sieht sich damit nicht nur der Vorhaltung eines performativen Widerspruchs hinsichtlich ihres eigenen Anspruchs ausgesetzt, sondern fällt auch hinter von ihr kritisierte Konzeptionen zurück, die einerseits eine mitgemeinte allgemeine Geltung von ihnen formulierter religiöser Überzeugungen in Konkurrenz zu anderen vertreten, dabei aber allein auf eine innere Zustimmung anderer zielen und eine Durchsetzung gegen die innere Überzeugung anderer Glaubender als nicht akzeptabel ansehen. Sie ist also nicht nur in dem von ihr geforderten Sinne eines „polimonäisch“ integrierenden Modus selbst nicht eine nicht-fundamentalistische Position sondern fällt auch gegenüber den nach einer weniger anspruchsvollen Konzeption nicht-fundamentalistischen Positionen, die einen universalen und nicht allein reflexiven Geltungshorizont ihrer dogmatisch-theologischen Positionen vertreten, selbst in die dem „ersten Modus“ korrespondierende Klasse im engeren Sinne manifest fundamentalistischer Positionen zurück. Das gilt jedenfalls in der hier vorgeschlagenen Form, die auf die Überwindung derjenigen Positionen abzielte, die hier in einer vorsichtigeren und weniger anspruchsvollen Konzeption als „nicht-fundamentalistisch“ angesehen werden sollen⁷⁵¹, in Welschs Argumentation dagegen wegen

⁷⁵¹ Es sollte demnach für eine nicht-fundamentalistische Position ausreichen, dass von ihr aus eine grundsätzliche Irrtumsfähigkeit religiöser Überzeugungen und die persönliche Freiheit des Bekenntnisses anerkannt wird. Nicht-fundamentalistische

der Vertretung religiöser Überzeugungen in einem nicht allein reflexiven Geltungshorizont als konzeptionell nicht hinreichend gegen fundamentalistische Ansprüche abgesichert und von daher als latent fundamentalismusanfällig hatten überwunden und abgelöst werden sollen. Die inhaltliche religiöse Position, die die Grundlage des von Welsch vorgetragenen Vorschlags bildet, erscheint dabei selbst demgegenüber nicht etwa als notwendig fundamentalistisch, sondern lässt sich ihrerseits – im Sinne der weniger anspruchsvollen Anforderungen an non-fundamentalistische, freiheitlich-tolerante Positionen – durchaus auch in einer nicht manifest fundamentalistischen Weise vertreten. Dazu müsste sie allerdings den Anspruch auf Übernahme ihres Standpunktes seitens aller anderen Positionen, und deren so zu vollziehende Transformation in Variationen der eigenen Überzeugung, fallen lassen und ihre religiöse Auffassung einer die Vielfalt religiöser Traditionen und Wege integrierenden negativ-theologischen Konzeption als eine Überzeugung, die neben anderen vertreten wird, einreihen. Dass sie mit ihrer darin vorgenommenen Interpretation anderer religiöser Überzeugungen als in ihrer Konzeption integrierte, partikulare Wege zu einer von „vielen Wohnungen“ ihrerseits eine dogmatische Position kennzeichnet, die wahre Aussagen von nicht nur reflexiver Geltung zu treffen für sich beansprucht, setzt sie aus der Sicht dieser anspruchsärmeren Fassung non-fundamentalistischer, freiheitlich-toleranter Positionen nicht bereits dem Vorwurf latent fundamentalistischer Neigung aus. Das gilt jedenfalls solange, wie sie nicht den Anspruch erhebt, die Übernahme dieser Interpretation zur Vorraussetzung für den Diskurszugang machen zu

Positionen können einen allgemeinen, nicht nur reflexiven Geltungshorizont ihrer religiösen Auffassungen dann vertreten, wenn sie darin allein auf eine innere Zustimmung anders Glaubender zielen und von konkurrierenden Positionen lediglich die Akzeptanz der äußeren, gesellschaftlichen Zulässigkeit und grundsätzlichen Diskursfähigkeit ihrer Überzeugung fordern und politisch durchsetzen. Als fundamentalistisch sollen dagegen all solche Positionen gelten, die für sich als legitime Möglichkeit beanspruchen, die Übernahme ihrer Glaubensüberzeugungen anderen als Pflicht aufzuerlegen und mit äußerem Druck durchzusetzen.

dürfen. Die im Anschluss an Welsch präsentierte Szenerie religiöser Überzeugungen bietet nach diesen Überlegungen ein deutlich verändertes Bild. Die Dreiteilung in im engeren Sinn fundamentalistische (1), praktisch nicht fundamentalistisch auftretende aber konzeptionell zum Fundamentalismus tendierende (2) Positionen und die von ihm geforderte nonfundamentalistische Konzeption (3), die er den von ihm im Ergebnis als im weiteren Sinne fundamentalistisch zusammengefassten Positionen vom Typ (1) und (2) gegenüberstellt, hat sich vor allem in ihrem dritten Glied (3) als problematisch erwiesen. An ihre Stelle tritt die Gegenüberstellung von im strikten Sinne fundamentalistischen Positionen (I), die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie von Vertretern anderer, alternativer religiöser Überzeugungen die verpflichtende Übernahme ihrer Position als Zulässigkeitsvoraussetzung fordern, und in einem weiten Sinne nicht-fundamentalistischen Positionen (II), die die persönliche Freiheit der Glaubensüberzeugung respektieren, unabhängig davon, ob sie deren Inhalte teilen, sie als möglich, akzeptabel oder überzeugend ansehen oder nicht. Die Ausübung äußeren Drucks mit den rechtlich-politischer Gewalt zur Verfügung stehenden Mitteln zur Übernahme religiöser Überzeugungen wird nicht als legitim angesehen, vielmehr ist die Gewährleistung der persönlichen Freiheit des religiösen Bekenntnisses und ihr Schutz vor sie verletzenden Übergriffen geboten, und ein Vorgehen gegen Positionen des Typs (I) ist von daher als gerechtfertigt anzusehen. Entlang dieser charakteristischen Unterscheidung zwischen Positionen, die Typ (I) oder Typ (II) zuzuordnen sind, verläuft die Trennlinie zwischen fundamentalistischen und nicht-fundamentalistischen Konzeptionen.⁷⁵² Die dritte, im Modell Welschs als

⁷⁵² Das dies auch der implizit im Hintergrund von Welschs Überlegungen stehenden Vorstellung von fundamentalistischen Positionen und ihrem Gefahrenpotenzial entgegenkommt, zeigt sich etwa daran, dass auch Welsch als charakteristisches Problem des Fundamentalismus die Bedrohung durch gewaltsame Auseinandersetzung und äußeren Zwang anführt und mit den Konfessionskriegen und der Erfahrung des Totalitarismus veranschaulicht. Als die sich bietende Aufgabe bestimmt er entsprechend ganz im hier vertretenen Sinne, eine Konzeption zu

Kriterium für „Nonfundamentalismus“ vorgetragene Überzeugung von der Geltung religiöser Überzeugungen allein im Sinne vielfältiger gangbarer Wege, integriert in eine umgreifende negativ-theologische Konzeption⁷⁵³, kommt als religiöse Überzeugung in den Blick, die in verschiedener Weise vertreten werden kann und ist in Abhängigkeit davon dem fundamentalistischen Typ (I) oder dem nicht-fundamentalistischen Typ (II) zuzurechnen. Sie wäre also entlang dieses Kriteriums auf die beiden Typen (I) und (II) zu verteilen und entsprechend voneinander abzuhebende Versionen zu unterscheiden. In einer Fassung, in der diese polimonäische Position mit der Forderung auftritt, es gäbe einen gesellschaftlich verbürgten Anspruch darauf, dass ihre Überzeugung von den Vertretern aller anderen religiösen Überzeugungen übernommen werden müsste, fällt sie unter den fundamentalistischen Typ (I). Dieses, wegen des ganz entgegengesetzte Anspruchs und Selbstverständnisses vielleicht zunächst ungewohnte Ergebnis, gilt damit gerade für solche Versionen, die in ihrer Selbsteinschätzung ihre Legitimation für eine solche Forderung daher gewinnen, einen von allen anderen religiösen Positionen nach ihrer Auffassung nur unvollständig überwunden Fundamentalismus allein auf dem Boden ihrer Überzeugung auch grundsätzlich und im Ansatz abzulegen und ganz hinter sich zu lassen. Im Gegensatz zu ihrer erklärten Intention gelingt ihnen gerade darin nicht eine Überbietung anscheinend weniger anspruchsvoller, vorsichtigerer Forderungen für nicht-fundamentalistische Positionen des Typs (II), sondern es lässt sie hinter dessen Kriterien zurückfallen in ihre für fundamentalistische Positionen charakteristische Forderung. Entgegen diesem starken Eindruck eines vermeintlich besonders tiefgreifenden, gründlichen, sympathisch wirkenden anti-fundamentalistischen Gestus erscheint es

verfolgen, durch die „weder die Pluralität der Positionen getilgt wird, noch ihre Auseinandersetzung die Form des Krieges und der Vernichtung annimmt“. Vgl. Welsch, W., 1994a, 477.

wichtig, dieses Ergebnis hinsichtlich einer nicht unüblichen fundamentalistisch-polimonäischen Position auch gegen verbreitete Denkgewohnheiten festzuhalten. Von dieser ist eine nicht-fundamentalistische Version einer polimonäischen Position zu unterscheiden, die grundsätzlich auf den Gestus verzichtet, in ihrer allgemeinen Verbreitung die alleinige Alternative zu restfundamentalistischen Überzeugungen zu sehen. Im Unterschied dazu versteht sie sich als *eine* legitime Position neben anderen, alternativen, möglicherweise irrigen, und gerade auch darin legitimerweise zu vertretenden Überzeugungen, ohne dass sie sich gedrängt sehen müsste, ihnen gegenüber nicht an ihrer Sicht und ihrem inhaltlichen Dissens festhalten zu können. Wie sie selbst von ihren Anhängern vertreten wird und damit in teilweise auch konkurrierender Alternative zu anderen Überzeugungen steht, betrachtet sie die entsprechend abweichenden Überzeugungen anderer, und die je persönliche Wahl, sich ihre Positionen zu eigen zu machen oder nicht, als ebenfalls legitim, ohne sie teilen zu müssen. In einer derart gemäßigten Form, die einen polimonäischen Fundamentalismus vermeidet, ist sie als eine Glaubensüberzeugung ebenso zu vertreten, wie etwa eine traditionell katholische⁷⁵⁴ oder andere konfessionelle Ausprägungen christlichen Glaubens, oder aber auch buddhistische Glaubensüberzeugungen, anthroposophische, oder andere, vielleicht weniger gewohnte Positionen aus der in Rede stehenden pluralen

⁷⁵³ Für diese religiöse Position ist hier anknüpfend an ihre Bezugnahme auf die „vielen Wohnungen im Haus des Vaters“ als prägnanter Formulierung ihres zentralen Anliegens „polimonäisch“ als charakterisierende Bezeichnung vorgeschlagen worden.

⁷⁵⁴ Auf eine eher kritische Sicht eines katholischen Glaubensverständnisses und seines allgemeinen Anspruchs kann Welsch als mögliches Gegenmodell anspielen (vgl. Welsch, 1994b, 735). Davon unabhängig und sachlich-inhaltlich wie hinsichtlich der Diskursgrundlage klar zu unterscheiden ist die Frage nach einem Gespräch zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen und verfassten Kirchen darüber, wie im Blick auf gemeinsam vertretene theologische Gehalte innerhalb eines geteilten Traditionszusammenhangs und in ihm anerkannter Positionen mit der Frage konfessioneller Differenzen und kirchlicher Zugehörigkeit und deren Verhältnis zur Gemeinschaft mit Christus und dem Verständnis der geistlichen Kirche umzugehen sei.

Landschaft religiöser Orientierungen⁷⁵⁵. Dabei wird es dann jedoch nicht um eine - zur Unterstützung der eigenen Überzeugung und ihrer Aktualität zunächst vorgetragenen - Überbietung und Überwindung als nicht hinreichend prinzipiell anti-fundamentalistisch eingeschätzter, anderer Überzeugungen gehen können, sondern darum, die eigene polimonäische Überzeugung nicht in einer fundamentalistischen sondern in einem einfachen Sinn non-fundamentalistischen Version zu vertreten. Eine Selbstwahrnehmung anderer religiöser Überzeugungen und aus ihnen sich ergebender anthropologischer Positionen als wahr auch in einem nicht an der polimonäischen Position ausgerichteten Sinne ist selbst nicht etwa fundamentalismusverdächtig sondern steht allenfalls im Konflikt zu einer fundamentalistisch auftretenden Version polimonäischer Anschauungen. Eine an der eigenen inhaltlichen Überzeugung gewonnene und sich an ihr orientierende Vorgabe hinsichtlich eines ihr konformen „Modus“ des Selbstverständnisses anderer religiöser Überzeugungen ist nicht zuvertreten. Vor diesem Hintergrund erscheint ein im oben skizzierten Sinne protestantisches Freiheitsverständnis, das die unverfügbare Freiheit der einzelnen menschlichen Person nicht aus der skeptischen Relativierung religiöser Überzeugungen von einem Standpunkt vermeintlicher Neutralität aus versteht, sondern gerade von der Überzeugung einer äußerlich unverfügbaren Bezogenheit jedes Einzelnen auf Gott in dessen Hinwendung zu seinem Geschöpf aus begründet, der Wirklichkeit einer pluralen Gesellschaft durchaus angemessen. Indem sie die Freiheit des Menschen von ihrem Kern, seiner bleibenden Bestimmung zur Rückbezogenheit auf Gott in ungezwungenem Glauben als menschlichem Zugriff vorgeordnetes Recht verstehen kann, von dem her die Zustimmung zu ihrem Grund und das Eintreten in diese

⁷⁵⁵ Die Breite und Verschiedenheit tatsächlich wahrgenommener religiöser Orientierungen scheint in einem Bemühen um Gemeinsamkeiten großer religiöser Traditionen nicht selten in ihrem wirklichen Ausmaß unterschätzt zu werden, reichen sie doch beispielsweise auch bis zu „neu-heidnischen“ Vorstellungen, die sich etwa in keltischen oder germanischen Traditionszusammenhängen verstehen.

Bestimmung gerade nicht einzufordern ist, verteidigt sie sein Recht gegen die Gefährdungen durch Fundamentalismen älteren wie neueren Zuschnitts. Gerade dazu muss den Anspruch auf eine wahre, den wechselnden Übergriffsbestrebungen jeweils zu dominanter Stellung gelangender Strömungen unverfügbare Geltung dieses Rechtes vertreten.

E. Protestantische Freiheit und soziale Gerechtigkeit - Rückblick und Ausblick

Sozialstaatlichkeit in ihrer legitimatorischen Krise

Angesichts einer breit geführten, grundsätzlichen Diskussion um den Sozialstaat sind zwei wesentlich verschiedene Fragen klar zu unterscheiden. Zum einen die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Tragfähigkeit bestimmter Ausgestaltungen sozialstaatlicher Zielsetzungen unter jeweils konkreten ökonomischen Bedingungen und zum anderen die Frage nach der Legitimität und ethischen Beurteilungsgrundlage der verfolgten sozialstaatlichen Zielsetzungen selbst. Der gewachsene moderne Sozialstaat, der in seiner Legitimität zunächst als unproblematisch vorausgesetzt worden war, gerät v.a. seit den 70er Jahren in eine doppelte – sich im weiteren Verlauf verschärfende – Krise.

Zum einen stellt sich angesichts hoher Staatsquoten, erheblicher Steuerlast und mit laufenden Haushaltsdefiziten anwachsender kumulierter Verschuldung die Frage nach seiner dauerhaften Finanzierbarkeit.⁷⁵⁶ Insbesondere in Zeiten nachlassender Wachstumsraten und gleichzeitig wachsenden Anforderungen an die öffentlichen Haushalte, wie sie zunächst vor allem in der Folge der beiden „Ölpreisschocks“ 1973 und 1978/79 und der angestiegenen Arbeitslosigkeit ausgelöst worden waren, stellt diese Finanzierungskrise vor die Frage nach der begründeten Bestimmung der Grenzen staatlich zu leistender Aufgaben. War die relative Ausweitung des Anteils staatlicher Aufgaben am Gesamtumfang des Wirtschaftslebens in modernen Industriegesellschaften zunächst noch unter dem Stichwort

⁷⁵⁶ Zur längerfristigen Verschärfung des Problems trug bei, dass die herrschenden keynesianisch geprägten Konzepte der Politik ein deficit spending nahe legten, das der Politik über längere Zeit ermöglichte, ein Ausweichen vor den mit aktueller Steuerbelastung verbunden Durchsetzungsproblemen als gerechtfertigt anzusehen,

des „Wagnerschen Gesetzes“⁷⁵⁷ positiv gewertet oder zumindest neutral als zu erwartendes Phänomen wahrgenommen worden⁷⁵⁸, kommt diese Beobachtung zunehmend kritisch in den Blick, was beispielsweise in der Rede vom „Leviathan“ einen charakteristischen Ausdruck findet.

Zu dieser Finanzierungs Krise tritt zunehmend auch eine von ihr deutlich zu unterscheidende Legitimitätskrise. Vor dem Hintergrund einer Problematisierung des Umfangs staatlicher Aufgaben angesichts der Krise ihrer Finanzierung gewinnen von ihr unabhängige grundsätzliche, normative Einwände gegen die sozialstaatliche Entwicklung an Gewicht und Plausibilität.

während zugleich die Zuweisung der Aufgabe einer konjunkturellen Stabilisierung erhebliche finanzielle Anforderungen an die Staatsbudgets stellte.

⁷⁵⁷ Das sogenannte „Wagner'sche Gesetz“ oder „Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit“ geht auf den einflussreichen Nationalökonom Adolph Heinrich Gotthilf Wagner (1835-1917) zurück, der eine entsprechende historische Entwicklungstendenz bereits 1863 erstmals formulierte. Als „Gesetz“ ist es entsprechend weniger im Sinne einer entwickelten Theorie, sondern eher als angesichts historischer Beobachtung plausible Tendenz der Entwicklung zu verstehen (Vgl. hierzu näher Recktenwald, H. C., Umfang und Struktur der öffentlichen Ausgaben in säkularer Entwicklung, in: Neumark, F., (Hg.), Handbuch der Finanzwissenschaft, Bd. I, 3. Aufl., Tübingen 1977, 715ff. u. Recktenwald, H. C., Markt und Staat, Göttingen 1980). A. Wagner sieht diesen historisch beobachteten Zusammenhang sachlich in einer „Superiorität“ staatlicher Aufgaben im Bereich seiner Rechts-, Kultur- und Wohlfahrtsaufgaben im Zuge der Weiterentwicklung einer Volkswirtschaft begründet. Die Ausdehnung der Staatstätigkeit und des öffentlichen Sektors sowohl absolut als auch des entsprechenden relativen Anteils am Nationaleinkommen kann in dieser Perspektive auch positiv als ein Indikator eines Fortschritts einer Volkswirtschaft in ihrer Entwicklung gewertet werden. Adolph Wagner war einer der Mitbegründer des Vereins für Socialpolitik (1872) und galt als einer der bedeutenden Vertreter der jüngeren, ethisch-historischen Schule der Nationalökonomie. Er nahm Einfluss auf die Sozialpolitik und -gesetzgebung in Deutschland Ende des 19. Jh., war an der Gründung der Christlich Sozialen Partei beteiligt, gehörte als Abgeordneter dieser Partei zeitweilig dem Preußischen Abgeordnetenhaus an und engagierte sich mit Wiechern in der Arbeit der Inneren Mission.

⁷⁵⁸ Alfred Müller-Armack spricht etwa in den 1970er Jahren wiederholt einer Notwendigkeit der Erweiterung der Staatsaufgaben (Vgl. Müller-Armack, A., Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Widersacher, in: Soziale Marktwirtschaft – Ordnung der Zukunft – Manifest '72, herausgegeben von Ludwig Erhard und Alfred Müller-Armack, Frankfurt a.M. 1972, wiederabgedruckt in: Müller-Armack, Alfred, Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Frühschriften und weiterführende Konzepte, 2., erw. Aufl., Bern, Stuttgart, 1981, 159) und weist auf eine entsprechende ausdrückliche Forderung seitens der Theorie der Sozialen Marktwirtschaft hin (Vgl. Müller-Armack, A., Der humane Gehalt der Sozialen Marktwirtschaft, in: Müller-Armack, Alfred, Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Frühschriften und weiterführende Konzepte, 2., erw. Aufl., Bern, Stuttgart, 1981, 174).

Beide Krisen finden im Bereich der Politik eine weitere Verschärfung in der Zeit nach dem politischen Umbruch in Osteuropa durch die dortigen Freiheitsbewegungen 1989/90 und einen in großer zeitlicher Nähe stattfindenden technologischen Globalisierungsschub. Der erhöhte Kapital- und Investitionsbedarf in einem um die Länder der früheren sogenannten „zweiten Welt“ erweiterten Weltmarkt und ein unter den Bedingungen wachsender Globalisierung zunehmender Wettbewerbsdruck bei gleichzeitigem Rückgang der relativen Verhandlungsmacht der Staaten und entsprechendem Zuwachs bei großen, international agierenden Unternehmen⁷⁵⁹, tragen zur Verschärfung sowohl der Finanzierungskrise als auch der mit ihr in ihrer Virulenz angewachsenen Legitimationskrise bei. Dazu erhöht die im Zusammenhang der europäischen Währungsunion erstmals auf der Ebene multinational dauerhaft bindender Verträge institutionalisierte Festlegung maximaler Defizit- und Verschuldungsquoten der öffentlichen Haushalte in den beteiligten europäischen Volkswirtschaften die öffentliche Aufmerksamkeit auf und das politische Gewicht der Verschuldungsproblematik, das so zudem auch im öffentlichen Bewusstsein enger mit der sensiblen Thematik der Währungsstabilität verbunden ist. Schließlich leistet dazu der Wegfall des politischen Drucks und der ideologischen Konfrontation mit dem sowjetischen Machtbereich⁷⁶⁰ seinen Beitrag zu einer tendenziellen Verschiebung der politischen Diskussionslage in den westlichen Industriestaaten.

Die beiden eingangs unterschiedenen Fragen nach der Tragfähigkeit spezifischer Ausgestaltungen unter den jeweiligen konkreten

⁷⁵⁹ Pointiert und nicht ohne Schärfe hat etwa Ulrich Beck diesen Aspekt formuliert: „Die [...] Globalisierung zielt nicht nur darauf, die gewerkschaftlichen, sondern auch die nationalstaatlichen Fesseln abzustreifen, wenn man so will: die globale Souveränität des Kapitals herzustellen.“

⁷⁶⁰ Vgl. zur These, die gesunkene Abhängigkeit von der breiten Zustimmung zur wirtschaftlichen und sozialen Situation in den westlichen Industrienationen habe zur Verschiebung der politischen Diskussionslage um das gesellschaftliche Leitbild beigetragen, auch R. Reich, *Die neue Weltwirtschaft. Das Ende der nationalen Ökonomie*, Frankfurt/Main, 1997, 282.

wirtschaftlichen Bedingungen und nach den normativen Beurteilungsgrundlagen der Berechtigung sozialstaatlicher Zielsetzungen selbst brechen also im Verlauf der Diskussion oft in Verbindung miteinander auf⁷⁶¹. Dabei haben beide ihre Berechtigung, ihre Notwendigkeit und ihr je eigenes Gewicht und sollten gerade deswegen in ihrer Verschiedenheit wahrgenommen und diskutiert werden.

Hier sollte allein die grundlegende Frage nach der ethischen Zulässigkeit und der normativen Grundlage einer sozialstaatlichen Aufgabe politischer Ordnung in den Blick genommen werden. Diese normativ zu verstehende Berechtigung der Zielsetzung sozialstaatlicher Aufgaben, von der aus sich erst die Frage nach ihren Randbedingungen stellt, ist von Seiten eines konsequenten Liberalismus in einer noch andauernden Diskussion grundsätzlich bestritten worden. J.M. Buchanan und R. Nozick stellen zwei in ihrer stringenten und klaren Argumentation „idealtypische“ Ansätze einer solchen grundsätzlichen Kritik von Seiten eines „libertären“ Liberalismus dar, die versucht, Kriterien für die Bestimmung der Grenzen legitimer staatlicher Aufgaben zu finden. Beide versuchen dafür eine begründende Rekonstruktion der Legitimation des Staates und von daher seiner legitimen Aufgaben auf vertragstheoretischer Grundlage, die damit zugleich seine legitimen Grenzen und die Kriterien zur Abwehr illegitimer, angemaßter Aufgaben angeben soll. Sie setzen also in ihrer Kritik bei der Rückführung der Aufgabenbestimmung des Staates auf die Begründung der Legitimität staatlicher Ordnung überhaupt aus einem hypothetischen vorstaatlichen „Naturzustand“ als legitimitätsstiftendem Referenzzustand ein. Aus ihm muss sich staatliche Ordnung begründen und ihre Berechtigung und legitime Gestalt als aus ihm hervorgehend zu

⁷⁶¹ In solch enger Verbindung beider Fragen ist der Sozialstaat in der jüngeren Diskussion verschiedentlich als „Auslaufmodell“ (Vgl. z.B. Dagmar Deckstein; in: Süddeutsche Zeitung vom 02.01.1995) charakterisiert worden, das „vor dem Offenbarungseid“ stünde (Vgl. Ludwig-Erhard-Stiftung (Hg.), Der Sozialstaat vor dem Offenbarungseid, Bonn, 1996).

denken ausweisen. Beide gehen dabei grundsätzlich verschiedene Wege, die auf unterschiedliche Weise zu je eigenen Schwierigkeiten führen. Buchanan sieht sich dem Ideal einer keinerlei wertende, normative Entscheidungen zulassenden Sozialwissenschaft verbunden. Von dorthier verfolgt er das reduktionistische Anliegen, Staat und Recht unter Ausklammerung ethischer Restriktionen, die er in den Bereich privater Präferenzen verweist, allein aus den eigennützigen ökonomischen Kalkülen der Individuen zu erklären und zu begründen. Aus ihnen will er die Institutionen des Eigentumsrechts, des protective state, des Marktes und des productive state und die entsprechenden Kriterien zur Legitimitätsbeurteilung herleiten. Ausgangspunkt bildet für ihn dabei die Betrachtung isolierter Einzelner in einer ethisch irrelevanten, „wertlosen“ Umwelt, die allein als Material ihrer Lebensgestaltung anzusehen ist. In dieser Ausgangslage ergibt sich ein allein durch das isolierte Individuum und die Gegebenheiten seiner Umwelt als Randbedingung bestimmter Stand an Produktion und Konsumption. Treffen nun bisher als isoliert verstandene Individuen aufeinander, werden diese nicht als in irgendeiner Weise ethisch relevante Personen wahrgenommen (woher sollte eine solche Kategorie angesichts keinerlei Sozialbeziehungen kennender isolierter Subjekte auch kommen), sondern als weitere, besondere Umweltbedingungen. Deren einzige Besonderheit besteht in der grundsätzlichen Befähigung zur Kommunikation, zu Verhandlungen und Verhaltensabsprachen, zu Verständigung und Drohung, zu wechselseitig „verpflichtenden“ und – relativ – zuverlässigen Vereinbarungen⁷⁶², die die Überwindung eines sich ohne Kommunikationsbemühungen spontan einstellenden „Verhaltensgleichgewichts“ ermöglichen.⁷⁶³ Aus diesen

⁷⁶² Man könnte sich an die von ihm als paradox charakterisierte Redeweise Nietzsches vom Menschen als einem „Thier (...), das versprechen darf“ (Vgl. Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe, Bd. 5, 291ff.) erinnern fühlen.

⁷⁶³ Es fällt dabei unmittelbar ins Auge, dass eine solche „Entdeckung“ aus der geschilderten Ausgangssituation völliger Isolation schon deshalb schwer vorstellbar scheint, weil bisher als „von ihrer Natur aus“ und nicht als Folge einer Deprivation isolierte Subjekte kaum selbst eine Vorstellung von „Kommunikation“ entwickeln, noch

„Umweltbedingungen“ und einem als allein handlungsleitend unterstellten isolierten Interessenkalkül aller Einzelner ergibt sich nach Buchanans Darstellung ohne jegliche weiteren ethisch begründeten Zusatzvoraussetzungen zunächst die allseitige Anerkennung von Eigentumsrechten und die Einrichtung eines zur Sicherung und Durchsetzung dieser Rechte mit Zwangsmitteln ausgestatteten Rechtsschutz-Staates. Durch diese Institutionen der Eigentumsrechte und des „protective state“ wird die Institution des Marktes ermöglicht. Die sich aus ihm ergebenden Tauschpotenziale bleiben wegen bestehender Dilemmastrukturen im Bereich öffentlicher Güter suboptimal, was die Einrichtung einer zweiten staatlichen Aufgabe, die effiziente Bereitstellung öffentlicher Güter legitimiert. Da es sich um indirekte Tauschakte auf der Grundlage einer garantierten Struktur der Eigentumsrechte handelt, sollte deren Finanzierung strikt nach dem Äquivalenzprinzip erfolgen. Diese beiden Aufgabenfelder bieten das Kriterium für die Legitimität staatlicher Aufgaben für Buchanan.

In seiner Begründungsstrategie, die Recht, Staat und ethische Legitimität aus den Vorteilsrechnungen Einzelner ohne anders zu begründende ethische Vorgaben herleiten will, verfolgt er so ein ökonomisches Paradigma der Rechts- und Staatswissenschaften, in dem ihm Karl Homann mit seinem Projekt einer Ökonomik als umfassender Handlungswissenschaft, in der die Ethik mit aufgeht, folgt, was sich als

besonders qualifizierte „Umweltbedingungen“ als zu solcher Kommunikation befähigt erkennen dürften (und dabei im Übrigen vermeiden müssten, sie nicht etwa zugleich als in irgendeiner Weise als ihnen gegenüberstehende Personen, zu denen man in Beziehungen stünde, die irgendwie ethisch bestimmt wären, anzuerkennen – sie kommen allein als Störung der bisherigen Umweltbedingungen und der diesen angepassten Pläne in den Blick). Das leuchtet noch weniger für die Idee irgendwie verpflichtender und verlässlicher Vereinbarungen ein.

Beides macht so deutlich, dass in der skizzierten „Begründungserzählung“ weniger konstruktiv eine Begründung von Gesellschaft aus vorgängig isolierten Subjekten geleistet werden kann, sondern im Grunde nachträglich isoliert gedachte Individuen als ihrem Wesen nach soziale bereits vorausgesetzt werden müssen. Die charakterisierenden Eigenschaften und Befähigungen menschlicher Subjekte, die Buchanan für seine als Legitimationsgrundlage und Legitimitätskriterium vorgebrachte Konstruktion in Anspruch nehmen muss, können plausiblerweise gerade nicht schon als jedem Individuum zukommend vorausgesetzt werden, solange es als seinem Wesen nach isoliert gedacht wird.

letztlich in ein Projekt einer Selbstauflösung der Ethik mündend darstellt. Dabei hat sich Buchanans Bemühen der Rekonstruktion einer legitimierenden Basis politischer Ordnung allein aus den Interessenkalkülen isolierter Individuen als im Ergebnis nicht haltbar erwiesen, vor allem weil es bei konsequenter Anwendung und strikter Verfolgung der von Buchanan vorgetragenen Argumentation ohne stillschweigende ethisch-normative Einträge zu auch von Buchanan nicht vertretenen oder gewünschten Ergebnissen führen müsste. Der Aufbau von Recht und Staat auf den Appell an das ökonomische Eigeninteresse der Beteiligten ohne Rückgriff auf – ihrerseits begründungsbedürftige – ethische „Restriktionen“ müsste konsequent zur Durchsetzung der Interessen einer starken Mehrheit führen, die die Lebensinteressen anderer nur soweit und so lange berücksichtigt, wie deren zu erwartender Nutzenbeitrag den ihrer Missachtung übersteigt – originär ethische Einwände bleiben ja ausdrücklich ausgeschlossen. Die vorgetragene Argumentationsstrategie müsste also u.a. eine uneingeschränkte „Verwertung“ von Individuen (einschließlich der Möglichkeit ihrer ggf. vorteilhaften „Ausschaltung“) solange als „legitimiert“ erscheinen lassen, wie ein daraus zu erwartender Ertrag für eine hinreichend starke und stabil abgrenzbare, dominierende Gruppe attraktiver erscheint als ein aus ihrer „Integration“⁷⁶⁴ (bei entsprechend zur Bedingung zu machenden „Gegenleistungen“ möglicherweise) zu gewinnender Ertrag. Allein die Durchsetzungsfähigkeit der jeweiligen Individuen setzt in einer systematischen Durchführung dieses Ansatzes ihrer Verwertung als Ressource oder ihrer Beseitigung als nutzenmindernd oder möglicherweise bedrohlich legitime Grenzen⁷⁶⁵. Es

⁷⁶⁴ Wobei der Begriff Integration insofern Anlass zu missverständlichen Eintragungen geben könnte, als auch die Bedingungen einer solchen Integration nicht als irgendwelchen nachträglichen normativen Restriktionen unterworfen vorgestellt werden dürfen – relevant wäre allein die Durchsetzungskraft und der zu erwartende Widerstand gegen ungünstige Konditionen, weshalb ja nach Buchanans eigenem Eingeständnis etwa auch Sklaverei im Rahmen seiner Argumentation legitimierbar erscheint.

⁷⁶⁵ Zu welchen Ergebnissen das führen müsste wird besonders dort deutlich, wo die Durchsetzungskraft oder der zu leistende Nettonutzenbeitrag besonders niedrig sind

gelingt nicht, auf den von Buchanan angegebenen Voraussetzungen auf dem von ihm verfolgten Weg ohne zusätzliche normative Einträge Legitimitätskriterien zu gewinnen, die mit den von Buchanan angestrebten Ergebnissen und der ethischen Intuition vereinbar wären. Eine systematische Rückführung der Anerkennung von Rechten anderer Subjekte ohne normative Kriterien allein auf eine, gegenüber einer sie übergehenden Verwertung größere Vorteilhaftigkeit und höhere erwartete Nutzengewinne durch entsprechende Vereinbarungen erweist sich nicht als tragfähiges Unternehmen, auf das sich die Gewinnung der Legitimitätskriterien staatlicher Ordnung aufbauen ließe.

Einen anderen Weg schlägt R. Nozick ein. Er entwickelt in „Anarchy, State, Utopia“ eine Verteidigung eines Minimalstaats als allein legitim, die er später so nicht mehr vertritt und eine ihr gegenüber nicht eindeutige Stellung einnimmt, die aber in jedem Fall als einflussreiche und idealtypische Referenzposition interessant bleibt.

Er setzt dezidiert bei vorkonventionellen, unverfügbaren Rechten der Individuen ein, die aus ethischen Gründen nicht verletzt werden dürfen. An die Tradition Lockes anknüpfend geht er v.a. von einem eigentumsartigen Recht auf die eigene Person, den eigenen Körper, die eigenen Fähigkeiten und die Früchte ihrer Betätigung aus. Zusammen mit der Annahme einer legitimen ursprünglichen Aneignung freier

oder wo besonders hoher Nutzen durch die Nichtberücksichtigung der Interessen der Betroffenen zu erwarten ist. In welche Richtung ein Ansatz in seiner konsequent ausgezogenen Fortführung führen könnte, der die Zuerkennung von Rechten und die Berücksichtigung von Interessen anderer Subjekte systematisch allein auf die unmittelbarer Verwertung (oder einem Umgang analog zu einer agrarökonomischen Nutzung von Haustieren) gegenüber vorteilhafteren möglichen Nutzengewinne aus entsprechenden Vereinbarungen zurückführen will, kann man sich daher besonders deutlich vor Augen führen, würde man eine solche Argumentation etwa auf Fragen wie Diskussionen im Bereich des Lebensendes oder etwa auch, um ein besonders weitgehendes und erneut drastisch anmutendes Beispiel zu wählen, die Frage von Möglichkeiten fremdnütziger medizinischer Forschung von Geburt an Schwerstbehinderter anwenden (z.B. bei Einwilligung durch deren Angehörige, wobei daran gedacht werden könnte, deren Zustimmung angesichts des zu erwartenden Ertrags konsequent auch zu kompensieren) oder auch auf weitergehende Möglichkeiten einer „medizinische Nutzung“. Die Heranziehung auch solcher Fragestellungen scheint mir die Schwächen der dargestellten Konzeption deutlicher hervortreten zu lassen.

Güter ergibt sich dann eine Unverletzlichkeit individuellen Eigentums, das legitim allein durch freiwillige Übertragungen übergehen kann. Dieses formale Kriterium der Freiwilligkeit einer vertraglichen Einigung oder einer einseitigen Übertragung wird das einzige und unverletzliche Kriterium von jeglicher Gerechtigkeit. Gerechtigkeit kann allein als durch die willentliche Zustimmung zu Verträgen und Verfügungen verbürgte Tauschgerechtigkeit verstanden werden. Der Staat wurde zur Sicherung dieser Eigentumsrechte der Individuen eingerichtet und hat sich legitimerweise allein auf diese Aufgabe zu beschränken. Eine als Eigentumsrecht verstandene Selbsteigentümerschaft bildet das Zentrum des Nozick'schen Freiheits- und Grundrechtsbegriffs.⁷⁶⁶

Ungeklärt bleibt dabei die ethische Begründung des grundlegenden persönlichen Eigentumsrechts, das den unverletzlichen Bezugs- und Ausgangspunkt jeden normativen Anspruchs abgibt. Nozick knüpft ausdrücklich an die Tradition eines individualistischen Naturrechts bei Locke an. Dieser Traditionsbezug auf Locke lässt eine schöpfungstheologische Begründung anklingen, ohne sie ausdrücklich

⁷⁶⁶ Von dieser Zentralstellung einer „Selbsteigentümerschaft“ des Individuums für das Verständnis des Menschen her ergibt sich als etwas prekärer Punkt in diesem Modell möglicherweise als Problem, dass die Eigenschaft des „Eigentumsgegenstandes eigene Person“ eben *mein* Eigentum zu sein, vom Ergehen des Subjekts dieses Eigentumsverhältnisses, „mir als mein Eigentümer“ abhängt, das mit seinem Objekt „ich als mein Eigentum“ identisch ist. Das könnte etwa dann Probleme aufwerfen, wenn im Zuge eines dieses Prinzip der freien Verfügungen nicht verletzenden Handlungszusammenhangs das Existenzminimum und das Leben einzelner Subjekte und damit das ja grundlegende Selbsteigentümerrecht in Gefahr gerät. Bin ich – bei, trotz oder wegen meiner eigenen Selbstbestimmung – u. U. sogar vom Tod bedroht, gefährdet das natürlich auch mein „Eigentum an mir selbst“, das doch von der Existenz des Eigentümers ausgeht. Von diesem für die Konzeption von „Gerechtigkeit als ‚Selbsteigentümerschaft‘“ problematischen Grenzfall her, könnte sich dann auch innerhalb eines solchen Ansatzes nahe legen, um der unbedingten Erhaltung dieser „Selbsteigentümerschaft“ willen, für eine sozialpolitische „Grundsicherung“ einzutreten. Dazu wäre dann auch das „Selbsteigentümerrecht“ aller soweit einzuschränken, dass sie dazu auch unfreiwillig und ohne „positive individuelle Nutzenbilanz“ (die sich am freiwilligen Beitritt zu einer solchen „Existenzsicherungsversicherung“ zu einem Marktpreis ablesen ließe) heranzuziehen sind, auch wenn dies eigentlich als Verletzung des allein Gerechtigkeit begründenden Selbsteigentümerrechtes anzusehen ist. Eine solche, vom eigenen Grundprinzip an sich nicht gedeckte, abweichende Regelung dieses, um der Sicherung des „archimedischen Fixpunktes“ willen notwendig erscheinenden Grenzfalls, bedeutet aber noch kein Abgehen vom grundlegenden Verständnis der Tausch-Gerechtigkeit als stringent einzig möglichen Referenzpunkt für jeden Gerechtigkeitsbegriffs.

anzuführen. Die rein tatsächliche Geschiedenheit der Individuen führt - ohne einen solchen Rückbezug etwa auf einen entsprechenden Willen des Schöpfers - nicht schon zu normativen Folgerungen. Eine über eine implizite Erwartung spontaner Zustimmung hinausgehende, unterstützende Argumentation für ethische Plausibilität seiner Fassung unhintergehbaren, grundlegenden Rechts als Bezugspunkt aller weiteren Überlegungen, bietet Nozick nicht. Der Appell an eine weitgehende Zustimmung ohne ausdrückliche ethische Begründung stünde in der Gefahr, erneut von einer strategischen Zustimmung abhängig zu sein. Neben diesem Begründungsproblem, das Nozick selbst übergeht⁷⁶⁷, sieht sich seine historische Anspruchstheorie der Gerechtigkeit und die Bestreitung der Legitimität staatlicher Eingriffe in sie vor weiteren Schwierigkeiten. So lässt sich an den Versuch, materiale Gerechtigkeitsfragen im Bereich des Tauschs und der Anspruchsübertragung ganz durch die formale Bedingung der „Freiwilligkeit“ der Zustimmung zu ersetzen, die Anfrage stellen, wieweit die Freiwilligkeit der Zustimmung nicht auch von den Rahmenbedingungen abhängt. Wenn die „Freiwilligkeit“ einer Anspruchsübertragung ihre Gerechtigkeit sachlich begründen und nicht nur als „unter üblichen Bedingungen geeignetes Indiz“⁷⁶⁸ gelten soll, lässt sich auch eine in einer besonderen Not- oder Bedrohungslage „notgedrungen“ gegebene Zustimmung nicht als ungerecht kritisieren, solange die Notlage nicht selbst unter Verletzung von Rechten durch den

⁷⁶⁷ was seine Argumentation anders als die ihr gegenüber unterlegen erscheinende Buchanans zwar nicht unhaltbar, aber doch „grundlos“ macht.

⁷⁶⁸ Man kann etwa plausibler Weise davon ausgehen, dass der Inhaber eines Anspruchs, der diesen im Austausch gegen einen anderen überträgt, dies durchschnittlich dann tun wird, wenn er den Wert des ihm übertragenen Anspruchs als mindestens gleichwertig ansieht, und dies für den entsprechenden Tauschpartner für das Zustandekommen einer freiwilligen Übertragung gleichermaßen gelten wird. Das kann - unter Ausschluss systematischer Täuschungen - sinnvollerweise als Indiz für einen beiderseitig vorteilhaften und niemandes Rechte verletzenden Austausch angesehen und akzeptiert werden, ohne selbst schon die Gerechtigkeit auch zu begründen.

herbeigeführt worden ist, der sie ausbeutet⁷⁶⁹. Damit entfielen aber in der Argumentationslinie Nozicks jede normative Grundlage, etwa augenscheinlich als unangemessen zu charakterisierende Forderungen in einer Not- oder Bedrohungslage zu kritisieren, was für die Unzulänglichkeit seines Gerechtigkeitsverständnisses spricht. Ebenso führt die Ablehnung jeder unmittelbaren Hilfsverpflichtung in der Rechtsdurchsetzung zu unbefriedigenden Ergebnissen, die die tatsächliche Relevanz der als unverletzbar proklamierten individuellen Rechte ganz von der eigenen Kraft zur Rechtsdurchsetzung und Ahndung von Verletzungen abhängig macht. In seiner sehr starren Entgegensetzung legitimer Selbsteigentümerrechte und unter das scharfe Verdikt der Sklavereianalogie gestellter abweichender Anspruchsrechte

⁷⁶⁹ Es stellt sich ein ähnliches Problem wie bei der Bestimmung einer der Menschenwürde zuwiderlaufenden Behandlung allein über die autonome Selbstbestimmung des Menschenwürdeträgers.

Wenn die Achtung der Menschenwürde ohne inhaltliche Kriterien allein an der Selbstbestimmung, also der Einwilligung eines Subjektes festgemacht wird, fällt das Problem auf die Bedingungen, unter denen die Einwilligung erfolgt zurück. So wird mancher unter Bedingungen entsprechender wirtschaftlicher Not (man könnte sich in einem Gedankenexperiment etwa das Angewiesensein auf teure, für das Überleben eines nahen Angehörigen unentbehrlichen Medikamente vorstellen) zur „Einwilligung“ zum Beispiel zur Prostitution oder zu lebensbedrohlichen oder gesundheitsschädigenden Behandlungen bereit sein. Wird daraus abgeleitet, seine Menschenwürde sei offenbar nicht verletzt worden, ließen sich umgekehrt die Bedingungen seiner Zustimmung nicht mehr als Verstoß gegen die Forderung der Menschenwürde bestimmen. Wer angesichts der ihm sich bietenden Alternativen (die ja nie als unbeschränkt oder ihrerseits vollständig frei gewählt anzunehmen sind, um „Freiwilligkeit“ unabhängig von einschränkenden Randbedingungen denken zu können) zu einer der Alternativen dann „freiwillig“ seine Einwilligung gibt, würde damit herbeiführen, dass seine Menschenwürde nicht als verletzt angesehen werden kann. (Eine solche Problematik stellt sich m. E. etwa, wenn ein Patient in Ermangelung geeigneter Schmerzbehandlung seiner Tötung zustimmt oder etwa, bei Wegfall der Kostenübernahme durch ein Krankenversicherungssystem angesichts von ihm nicht aufzubringender Kosten auf eine entsprechende medizinische Behandlung verzichtet.) Der Möglichkeit einer Beurteilung gerade der Bedingungen, unter denen Subjekte zur Wahl zwischen sich ihnen bietenden Alternativen bewogen werden, unter dem ethischen Gesichtspunkt der Wahrung menschlicher Würde, würde so die Grundlage entzogen. Es erscheint daher umgekehrt notwendig, die Menschenwürde verletzende Behandlungen *inhaltlich* zu bestimmen und von daher Bedingungen als im Sinne der Menschenwürdekonzepktion zu überwindend zu qualifizieren, unter denen die „Einwilligung“ in solche Verletzungen der eigenen Menschenwürde bewirkt würde, auch wenn weiterhin ein als würdewidrig zu qualifizierendes Handeln in Abwesenheit dieses äußeren Drucks in die freie Selbstverantwortung der Betroffenen selbst gestellt bleibt. Bedingungen, die angesichts der Alternativen jedoch dazu nötigen, können als menschenwürdewidrig und im Rahmen des möglichen zu überwinden bestimmt werden.

begibt sich Nozick der Möglichkeit, auch faktische Aushöhlungen von ihm vertretener Ansprüche ethisch kritisieren zu können. Ungeachtet der Attraktivität, die von der Einfachheit und Klarheit seiner Darlegung legitimer rechtlicher Ansprüche ausgehen mag, verweisen solche Schwächen auf eine Verengung in seiner Konzeption gerechter Ordnung, die wichtige Aspekte dessen, was wir als gerecht wahrnehmen, nicht angemessen zu erfassen vermag und jede Überschreitung des von ihm begründeten minimalstaatlichen Handlungsbereichs zu voreilig als sklavereiartiges Unrecht verdammt. Das Ergebnis der Nozick'schen Argumentation ist ein eindimensionales Verständnis von Gerechtigkeit, das ganz in einer über die formale Freiwilligkeit von Übertragungsakten definierten Austauschgerechtigkeit aufgeht und dem gegenüber keinerlei ergänzendes, kritisches Korrektiv zulässt und die Idee einer umfassenderen Vorstellung von Sozialer Gerechtigkeit ablehnt. Jeder von einem solchen Standpunkt aus vorgenommene Eingriff muss umgekehrt seinerseits als illegitimer Verstoß gegen die Forderungen der Gerechtigkeit betrachtet werden.

Soziale Gerechtigkeit und protestantische Freiheit

Die „Illusion sozialer Gerechtigkeit“ hat in besonders scharfer Weise der Altliberale F.A. v. Hayek vor dem Hintergrund einer eindimensionalen, historischen Fassung von Gerechtigkeit angegriffen. Eine derartige Zielvorstellung sei nicht nur als irrtümlich, sondern geradezu als Unsinn einzustufen⁷⁷⁰.

Der Ursprung des Begriffs „Soziale Gerechtigkeit“ liegt jedoch nicht, wie v. Hayek, der sein scharf sozialstaatskritisches Plädoyer „Der Weg zur Knechtschaft“ sarkastisch den „Sozialisten in allen Parteien“ widmete, nahe legt, in „sozialistischen Utopien“, sondern in einem auf Aristoteles zurückführenden mehrdimensionalen Gerechtigkeitsverständnis, auf das

⁷⁷⁰ Hayek, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd.2, Landsberg am Lech 1981., 112.

etwa der schweizer Theologe Emil Brunner als die „abendländische Gerechtigkeitsidee“⁷⁷¹ Bezug nimmt.

Als Terminus „Soziale Gerechtigkeit“ taucht er wohl erstmalig in der ersten Hälfte des 19. Jh. bei dem katholischen Sozialtheoretiker und Lehrer des späteren Papstes und Verfassers der Sozialenzyklika *Rerum novarum*, Leo XIII, Luigi Taparelli d’Azeglio in dessen „Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto“ auf⁷⁷² und steht, entwickelt im Kontext einer neuscholastischen Naturrechtskonzeption, in einer aristotelisch-thomistischen Tradition.

Mit seiner Aufnahme in der Enzyklika *Quadragesimo anno* hält der Begriff einer als Gemeinwohlgerechtigkeit verstandenen *iustitia socialis* Einzug in die offiziellen päpstlichen Stellungnahmen und kann als „sozusagen kanonisiert“ betrachtet werden⁷⁷³. Ohne eine ausdrückliche Festlegung auf diesen Hintergrund findet der Begriff einer sozialen Gerechtigkeit auch Aufnahme in die Leitbildformulierungen für eine Wirtschafts- und Sozialordnung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Alfred Müller-Armack etwa bringt die Verankerung der sozialen Gerechtigkeit auf der obersten Ebene der im Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft verfolgten Ziele in einer im Mai 1948 vorgelegten Denkschrift, in der er „Vorschläge zur Verwirklichung der

⁷⁷¹ Vgl. Brunner, E., *Gerechtigkeit*, 3. Aufl., Zürich, 1981, 4ff.

Dagegen setzt die Marx’sche Kapitalismuskritik in ihrem Kern gerade auf dem Feld der *Tauschgerechtigkeit* und der These der systematischen und einem kapitalistischen Wirtschaftssystem wesentlichen Verletzung der Gleichwertigkeit des Tauschs auf dem Arbeitsmarkt und eine damit verbundene systematische Ausbeutung durch eine ungerechte Aneignung des Mehrwerts der „produktiven Ware“ Arbeit ein, und nicht bei einer Relativierung der Tauschgerechtigkeit durch andere Gerechtigkeitsdimensionen (Vgl. Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd.1, Berlin, 1989, 51ff; 557ff.).

⁷⁷² Taparelli d’Azeglio, Luigi, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 1840-1843, deutsch: Taparelli d’Azeglio, Luigi, *Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts*, übersetzt von F. Schöttl und C. Rinecker, Regensburg, 1845. Vgl. Utz, A., *Sozialethik*, Bd. I, *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Freiburg, 1958, 215ff. Zu Taparelli vgl. Homberg, Walther, Luigi Taparelli d’Azeglio als Erneuerer der scholastischen Philosophie in Italien, Ingelheim 1955 und Keim, E., *Das Eigentum in der Naturrechtslehre Luigi Taparelli d’Azeglios*, München, 1998.

⁷⁷³ Vgl. Rauscher, Anton, *Sozialpolitische Anstöße aus dem christlichen Raum*; in: Thiemeyer, Theo, (Hg.), *Theoretische Grundlagen der Sozialpolitik*, Berlin, 1991, 145.

Sozialen Marktwirtschaft“⁷⁷⁴ formuliert, deutlich zum Ausdruck: „Was wir verlangen, ist eine neu zu gestaltende Wirtschaftsordnung. Eine solche kann nie aus dem Zweckdenken und überalterten politischen Ideen allein hervorgehen, sondern bedarf der tieferen Begründung durch sittliche Ideale, welche ihr erst die innere Berechtigung verleihen. Zwei großen sittlichen Zielen fühlen wir uns verpflichtet, der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit.“⁷⁷⁵ Die als wirtschaftspolitisches Leitbild der Wirtschaftsordnung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg als erfolgreich und weitestgehend akzeptiert angesehene Konzeption der „Sozialen Marktwirtschaft“ lässt sich jedenfalls nicht für eine Ablehnung von sozialer Gerechtigkeit als normativer Zielgröße⁷⁷⁶ im Sinne A. F. v. Hayeks in Anspruch nehmen. Versteht man den Begriff soziale Gerechtigkeit im Kontext einer aristotelisch-thomanischen Tradition, knüpft er an ein differenzierendes Verständnis von Gerechtigkeit an, in dem die Tauschgerechtigkeit nicht isoliert betrachtet, sondern als

⁷⁷⁴ Müller-Armack, Alfred, Vorschläge zur Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft; wiederabgedruckt in: Müller-Armack, Alfred, Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Frühschriften und weiterführende Konzepte, 2., erw. Aufl., Bern, Stuttgart, 1981.

⁷⁷⁵ Müller-Armack, Alfred, Vorschläge zur Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft; wiederabgedruckt in: Müller-Armack, Alfred, Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Frühschriften und weiterführende Konzepte, 2., erw. Aufl., Bern, Stuttgart, 1981, 90.

⁷⁷⁶ Anders I. Pies, Theoretische Grundlagen einer Konzeption der ‚sozialen Marktwirtschaft‘: Normative Institutionenökonomik als Renaissance der klassischen Ordnungstheorie, 97ff. (Pies, I., Theoretische Grundlagen einer Konzeption der ‚sozialen Marktwirtschaft‘: Normative Institutionenökonomik als Renaissance der klassischen Ordnungstheorie; in: Cassel, D., (Hg.) , 50 Jahre soziale Marktwirtschaft, Stuttgart, 1998.) Schon 1985 hatten A. Guttowski und R. Merklein die These vertreten, das Attribut „sozial“ sei ein Geburtsfehler der sozialen Marktwirtschaft (Vgl. Guttowski, A., Merklein, R., Arbeit und soziales im Rahmen einer marktwirtschaftlichen Ordnung; in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 1985, 49ff. und die Replik von Lampert, H., Bossert, A., Die Soziale Marktwirtschaft – eine theoretisch unzulänglich fundierte ordnungspolitische Konzeption?; in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 1987, 109ff.).

In der genannten Programmschrift spricht Müller-Armack von sozialer Gerechtigkeit als verpflichtender Aufgabe, um Freiheit nicht der Gefahr auszusetzen, zum leeren Begriff zu werden, und formuliert: „So muß die soziale Gerechtigkeit mit und neben der Freiheit zum integrierenden Bestandteil unserer künftigen Wirtschaftsordnung erhoben werden.“ (Müller-Armack, Alfred, Vorschläge zur Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft; wiederabgedruckt in: Müller-Armack, Alfred, Genealogie der

spezielle Gerechtigkeit in den Gesamtzusammenhang eines umfassenderen Begriffs eingeordnet wird. Neben den klassischen Einzelgerechtigkeiten, der „arithmetischen“ Tausch- oder Verkehrsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) und der „geometrischen“ distributiven Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) ist eine allgemeine Gerechtigkeit (*iustitia generalis*) zu unterscheiden, die Thomas von Aquin folgend als *iustitia legalis* auch als *virtus specialis*, die sowohl die Leitung des Staates in ihrer ordnenden und gesetzgebenden Aufgabe (für Thomas also vor allem den Fürsten (STh II-II, 58,6)) als auch seine Bürger auf das Gemeinwohl hinordnen soll, gleichrangig neben die von Aristoteles aufgeführten Einzelgerechtigkeiten tritt⁷⁷⁷. Ungeachtet der unterschiedlichen Bemühungen⁷⁷⁸ einer genauen Einordnung des von Taparelli neu eingeführten Begriffs der sozialen Gerechtigkeit in dieses Schema von commutativer, distributiver und legaler Gerechtigkeit oder ihrer Zuordnung als alle drei integrierende Größe⁷⁷⁹ ist ihr stets die Ausrichtung auf die Verwirklichung des Gemeinwohls in der Wirtschafts- und Sozialordnung wesentlich. Von ihm her kommt das Wohl des Einzelnen als in ihm mit begriffen in den Blick. In so fern es die Aufgabe sozialer Gerechtigkeit als Gemeinwohlgerechtigkeit ist, die Ausrichtung der sozialen Ordnung auf das Gemeinwohl hin zu sichern, wird das Verständnis dieses *bonum comune*, das das Wohl des einzelnen mit umfassen und nicht dagegen ausgespielt werden soll, zentral für die Forderungen sozialer Gerechtigkeit. Dabei lässt sich das vorgestellte Verhältnis von Individualwohl und Gemeinwohl gut in einem ihm entsprechenden anschaulichen Bild verdeutlichen, stellt man sich zum Beispiel eine Gruppe von fünf Schiffbrüchigen vor, die ein Rettungsboot zur Verfügung haben. Sie können sich nur mit Hilfe dieses Bootes retten

Sozialen Marktwirtschaft, Frühschriften und weiterführende Konzepte, 2., erw. Aufl., Bern, Stuttgart, 1981, 91).

⁷⁷⁷ Vgl. S.Th. II-II, 58,6, Thomas Bd. 13, 36ff. Ferner Klüber, F., Naturrecht als Ordnungsnorm. Der Weg der katholischen Soziallehre, Köln 1996 (1966), 51f.

⁷⁷⁸ Vgl. Utz, A., Sozialethik, 220ff.

⁷⁷⁹ Vgl. zum Beispiel Klüber, F., Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft, Köln 1996 (1966), 42f.

und sind dazu auf die Mithilfe jedes der fünf Schicksalsgenossen angewiesen, die eine Gemeinschaft bilden. Das Ziel dieser Gemeinschaft, das ihnen gemeinsam vorgegebene „Gemeinwohl“ ist klar – ihre gemeinschaftliche Rettung, indem sie mit dem Boot etwa das rettende Ufer erreichen. Dieses Gemeinwohl ist nicht als Konflikt zum je individuellen Wohl zu verstehen, gegen das es etwa im Sinne eines Vorrangs auszuspielen wäre, nicht als das Interesse einer als „übergeordnetes Subjekt“ verstandenen überindividuellen Größe im Gegenüber zum Individuum (etwa in der Weise, in der im Nationalsozialismus die Formel „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“ auf das staatliche Machtinteresse im Krieg bezogen wurde). Vielmehr verwirklicht sich ihr wohlverstandenes je individuelles Wohl der Rettung gerade und nur über und in der Erreichung des Gemeinwohlzieles. Der Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit entspräche nun, die Hinordnung der Einzelnen auf dieses Gemeinwohlziel zu sichern. Wollte nun einer der Bootsinsassen die bestehenden Ressourcen in einer diesem Ziel nicht dienlichen Weise verwenden oder nicht den ihm möglichen Beitrag zur gemeinsamen Rettungsbemühung leisten, wäre das als Verstoß gegen die soziale Gerechtigkeit zu verstehen. Im Bild wird deutlich, dass es sich bei diesem Verständnis um die gegenüber dem klassisch liberalen Zuordnungsverhältnis umgekehrte Zuordnung von intendiertem und nichtintendiert bewirktem Ergebnis im Blick auf Gemeinwohl und Einzelwohl handelt. Soll dort gerade in der Verfolgung des Eigeninteresses ohne den Blick für das Wohl irgendeines anderen durch die Koordinationsleistung des Marktes verbürgt werden, dass das Gemeinwohl gewissermaßen als unintendierte „reife Frucht vom Baum fällt“, soll hier die politische Aufgabe betont werden, die gesellschaftliche Ordnung so zu gestalten, dass durch die Verwirklichung des Gemeinwohls das Individualwohl gleichermaßen mit erreicht wird. Das bedeutet nicht, dass in der Verwirklichung dieser Ordnungsaufgabe nicht auch dem Umstand

sinnvoll Rechnung zu tragen wäre, dass Menschen dazu neigen, in dieser Ordnung zunächst ihr eigenes Wohl zu suchen⁷⁸⁰, wohl aber, dass sich das Gemeinwohl selbst nicht ohne weiteres aus der individuellen Verfolgung der eigenen Interessen ergibt. Die Ausrichtung der sozialen Ordnung auf ein inhaltlich bestimmtes Gemeinwohl, das nicht schon im Zusammenspiel der einzelnen Interessen aufgeht und mit dessen faktischem Ergebnis gleichzusetzen wäre, wird als politische Aufgabe begriffen. Alle konkreten Ordnungsstrukturen wie das private Eigentum, Marktwirtschaft als Koordinierungsinstrument, wirtschaftlicher Wettbewerb und seine Ordnung, wirtschafts- und sozialrechtliche Regelungen durch den Staat, sind nur als Instrumente zur Verwirklichung dieses Gemeinwohlzieles zu verstehen, finden in ihm ihren Sinn⁷⁸¹ und erfahren allein durch ihre Dienlichkeit dazu ihre Legitimation.

Die Schwierigkeit einer solchen Konzeption wird im Bild deutlich, wenn einer der Schiffbrüchigen etwa zu der Auffassung gelangen würde, sich auch (oder gar besser) alleine retten zu können – oder aber, das Ziel der Rettung für sich aufgäbe. Wenn er etwa angesichts seiner erwarteten persönlichen Lebenssituation nach einer Rettung es nicht für der Mühe wert erachten würde? Wäre er dann im Sinne eines objektiven Gemeinwohlzieles der gemeinsamen Rettung mit dafür in Anspruch zu nehmen (und ihm damit auch seine eigene Rettung mit vorzugeben)? Nun ist das Beispiel des Rettungsbootes so gewählt, dass das gemeinsame Gemeinwohlziel als klar vorgegeben und hinreichend plausibel erscheint. Dennoch wird deutlich, dass eine an der Vorstellung eines leitenden Gemeinwohls orientierte Konzeption auf die Gültigkeit eines solchen Zielbündels angewiesen ist, für dessen Verwirklichung als

⁷⁸⁰ Vgl. etwa Thomas v. Aquin, STh II-II, 66,2 (Thomas-Utz, Bd 13, 196ff).

⁷⁸¹ So dass von daher von der „Sinnerfüllung der Marktwirtschaft“ zu sprechen ist. Vgl. etwa Nawroth, E., Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft, Köln, 1965, bes. 9ff und 127ff. Von der für eine katholische Soziallehre charakteristischen Auffassung des Wirtschaftsprozesses von seiner objektiv teleologischen Natur und seinem immanenten Sinn her spricht in ähnlicher Weise auch Gustav Gundlach (vgl. Gundlach, G., Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, bspw. 38f.).

dem auch ihnen aufgegebenen Ziel alle zu ihrem dazu notwendigen Beitrag im Sinne sozialer Gerechtigkeit verpflichtet werden können. Sie ist daher bezogen auf eine Konzeption einer grundsätzlich objektiven Wertordnung⁷⁸², eines rechten „ordo amoris“⁷⁸³, an dem sich auch das gemeinsam aufgegebenen und zu verwirklichende, recht verstandene Gemeinwohl bemisst, das praktisch auf einer politischen Ebene seine Konkretion erfährt.

Wird staatliches Handeln im Ganzen in einer vorgängigen Leitnorm des Gemeinwohls⁷⁸⁴ begründet, und ruht diese der Gesellschaft aufgegebenen Zielbestimmung in einer Wesensbestimmung des Menschen, ließe sich an ein derart bestimmtes normatives Leitbild von liberaler Seite die Anfrage stellen, ob es nicht dem Freiheitsverständnis des modernen Menschen und dem Selbstverständnis einer freiheitlichen, demokratischen Gesellschaft zuwiderlaufe⁷⁸⁵. Bedeutet nicht die Inanspruchnahme eines alle mit umfassenden Gemeinwohlzieles zugleich die Verpflichtung auf ein weltanschaulich gefärbtes Menschenbild als ein allgemeine Geltung beanspruchendes Leitbild, eine politische Vorgabe „guten“ und „richtigen“ Lebens? Gegen einen derartigen Anspruch richtet sich eine liberalistische Kritik an einem inhaltlich bestimmten Gemeinwohlverständnis, das unter Rückgriff auf naturrechtliche Traditionen über die Feststellung der rein faktisch

⁷⁸² Vgl. Nawroths entsprechende Kritik am ein solches Verständnis nicht einholenden liberalen Ansatz, Nawroth, E., Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, Heidelberg, 1961, 56.

⁷⁸³ Zum Begriff eines ordo amoris sowohl als deskriptive Kennzeichnung der tatsächlichen Wertorientierung eines Individuums oder einer Gesellschaft, als auch eines objektiv rechten ordo amoris vgl. Scheler, M., Ordo Amoris, München 1933.

⁷⁸⁴ Vgl. Anzenbacher, A., Einführung in die katholische Soziallehre; in: Erzbischöfliches Generalvikariat Köln (Hg.), Katholische Soziallehre I; Köln 1991, 94: „Letzter Legitimationsgrund allen Rechts, aller Gewalt und Herrschaft, aller Gesetze und Institutionen ist das Gemeinwohl. Hier geht es um einen strikt naturrechtlichen Gesichtspunkt: Positives Recht ist nur insofern gerechtes Recht, als es sich vom Gemeinwohl als der präpositiven Grundnorm des Rechts her legitimieren kann.“

⁷⁸⁵ Eine parallele Kritik ist in den 1980er Jahren auch seitens eher „kapitalismuskritischer“ Stimmen aus der katholischen Sozialethik vorgebracht worden, von woher gegen eine traditionelle, konservativere Linie der Katholischen Soziallehre (genannt wird etwa Gustav Gundlach) der Vorwurf erhoben worden ist, sie liege „jenseits der Grenzen des demokratischen Staatsgedankens“. Vgl. Klüber, F., Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre, Köln, 1982, 8.

verfolgten Individualinteressen hinauszugehen sich vornimmt⁷⁸⁶. Sie bestreitet grundsätzlich die Berechtigung solcher Leitbilder, wie sie allerdings dem „klassischen Ordoliberalismus“ der Begründer des Modells der Sozialen Marktwirtschaft noch durchaus ausdrücklich vorschwebten⁷⁸⁷, im Interesse eines Verständnisses von Freiheit, das die Zielbestimmung guten Lebens in die selbstbestimmte Verfügung jedes Einzelnen gelegt sieht.

Dabei enthält jedoch auch die konsequent liberalistische Konzeption eines allein durch das Marktergebnis der Koordination der individuellen Pläne, gewichtet durch ihre Durchsetzungskraft am Markt, inhaltlich bestimmten und zugleich resultierenden Gemeinwohls damit eine auch inhaltlich festgelegte normative Bestimmung eines erwünschten und herbeizuführenden Gemeinwohlzieles, nämlich eben dieses Marktergebnis. Indem nun dieses als das legitim zu verfolgende Gemeinwohlziel vorgegeben und den Abweichungen von ihm anstrebenden Eingriffen die Berechtigung abgesprochen wird, findet man sich in keiner grundsätzlich anderen Position als mit der Forderung nach einem an einem anderes formulierten Gemeinwohlziel zu orientierenden Leitbild, an dem die Rahmenordnung des wirtschaftlichen Geschehens auszurichten wäre. Die Stellungnahme für die Legitimität und Vorzugswürdigkeit eines Marktergebnisses gegenüber anderen gemeinwohlorientierten Zielvorstellungen entgeht der Normativität dieser Vorgabe⁷⁸⁸ ebenso wenig wie andere Formulierungen eines zu verwirklichenden Gemeinwohls auch.

⁷⁸⁶ So auch die zustimmend vorgetragene Kritik seitens Homann, vgl. Homann, K., Blome-Drees, F., Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen, 1992, 66.

⁷⁸⁷ Vgl. zum Beispiel Alexander Rüstow, Wirtschaft als Dienerin der Menschlichkeit; in: Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft (Hg.), Was wichtiger ist als Wirtschaft, Ludwigsburg, 1960.

⁷⁸⁸ Dass dieser Sachverhalt vom Standpunkt eines dem Liberalismus verpflichteten Selbstverständnisses im Blick auf die eigene Position oft wenig bewusst ist oder doch mindestens in der argumentativen Darlegung kaum transparent wird, scheint das Problem nicht etwa zu mindern, sondern eher zu verschärfen, wird doch die argumentative Reflexion und Kritisierbarkeit der Zielvorstellungen so eher behindert und ihre Begründungsbedürftigkeit tendenziell verschleiert.

Zugleich steht diese Konzeption eines alten und neuen Liberalismus⁷⁸⁹ immer in der Gefahr, von daher nun auch ein Leitbild des am, an sich doch als dienend zu verstehenden, Instrument des Marktes orientierten Menschen zu entwickeln. Anstelle einer die ökonomischen Sachzusammenhänge in Rechnung stellenden Ausrichtung der Wirtschaftsordnung auf ein – von diesem Standpunkt her nun als unzulässige Vorgabe kritisiertes – Menschenbild wird nun umgekehrt, vom Leitbild einer Marktgesellschaft her, das Leitbild eines markt- und wettbewerbskonformen Menschen entworfen. So wird als neue gesellschaftliche und politische Aufgabe entdeckt, nun nicht das Marktgeschehen im Blick auf ein Verständnis vom Menschen zu ordnen, sondern Menschen gemäß dem gesellschaftlichen Leitbild einer umfassenden Markt- und Wettbewerbsgesellschaft zu formen, woraus ein implizit offenbar bereits zugrunde liegendes Menschenbild deutlich wird. Dem folgend wird dann als „das Leitbild der Zukunft der Mensch als Unternehmer seiner Arbeitskraft und Daseinsvorsorge“⁷⁹⁰ auch ausdrücklich formuliert. Entsprechend kann etwa der Politik das „unternehmerische Individuum“ als zukünftig orientierendes Leitbild nahe gelegt werden, was auch in gelegentlich eigentümlichen Stilblüten einer solchen Leitbildvorstellungen folgenden Sprache, wie etwa der „Ich-AG“, Niederschlag finden kann.

Allerdings wird, so kann man eingestehen, „die Orientierung am Leitbild des unternehmerischen Individuums eine beträchtliche Umstellung bedeut[en]“⁷⁹¹, so dass die Menschen „Schritt für Schritt an ungewohnte Verantwortungen herangeführt werden“ müssen. Dabei kommen Schulen, Hochschulen und Betrieben unter anderem die Aufgabe zu, eine diesem gesellschaftlichen Leitbild folgende „unternehmerische

⁷⁸⁹ Im Unterschied, wie angeführt, zumindest zu wichtigen Vertretern des sogenannten „Neoliberalismus“ am Beginn der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft wie A. Müller-Armack, Rüstow oder Röpke.

⁷⁹⁰ Vgl. Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland*, Bonn, 1996, 7.

⁷⁹¹ Vgl. Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland*, Bonn, 1996, 36.

Kultur“ zu vermitteln⁷⁹², wozu sie offenbar von der Politik den Auftrag erhalten sollen, um die gesellschaftliche Implementierung dieses neuen Leitbildes vom Menschen zu befördern. Eine dem gesellschaftlichen Leitbild eines libertären Liberalismus verpflichtete Position kann hier durchaus verbunden mit einem sehr weitgehenden öffentlichen „Erziehungsauftrag“ hin zu den eigenen gesellschaftlichen und anthropologischen Zielvorstellungen vorgetragen werden, die dabei auch einen gezielten Einsatz materiellen Drucks als Mittel vorsieht, ihrem Erziehungsprogramm größeren Nachdruck zu verleihen. Sie ist ihrem normativ vertretenen, aus ihrer weltanschaulichen Perspektive gewonnenen Leitbild im Blick auf den Menschen und zentrale Aspekte eines ihm gemäßen Lebens nicht weniger verpflichtet, als ein in der Tradition katholischer Soziallehre und ihrem Menschenbild formuliertes Gemeinwohlziel und eine an ihm gewonnene Leitvorstellung sozialer Gerechtigkeit. Sowohl in einer seitens eines libertären Liberalismus vorgetragenen Kritik am Leitbild einer „sozialen Gerechtigkeit“ als auch in der positiven Bezugnahme darauf durch eine am Gemeinwohlbegriff⁷⁹³ orientierte Tradition katholischer Soziallehre oder im Zusammenhang der Begründer des Leitgedankens der Sozialen Marktwirtschaft kommen die jeweiligen anthropologischen Leitvorstellungen zum Ausdruck und schlagen sich in den Konturen legitimer Ordnung nieder⁷⁹⁴. Entsprechend ist auch eine Anknüpfung an den sozialetischen Ansatz Luthers als Grundlegung einer politischen

⁷⁹² Vgl. Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen, *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland*, Bonn, 1996, 8. Den Verfassern der Kommissionsempfehlung scheint dabei durchaus deutlich, dass dieses von ihr vertretene, neue Leitbild nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen und die Überzeugungsarbeit zur Erziehung des von ihr hier anvisierten „neuen Menschentypus“ einigen Nachdrucks bedürfen wird, weist sie doch darauf hin, dass sich „Individuen, Gruppen und Gesellschaften in aller Regel nur unter Druck, namentlich materiellem Druck“ (Vgl. Kommission für Zukunftsfragen, a.a.O., 38) dazu „bequemen“, tradierte Leitbilder, Sichten und Verhaltensweisen aufzugeben.

⁷⁹³ Vgl. dazu z.B. Messner, J., *Das Gemeinwohl*, Osnabrück 1962.

⁷⁹⁴ Die an einer Begründung legitimer Ordnung anhand der Metapher hypothetischer vertraglicher Entwicklungen orientierten Ansätze Nozicks und Buchanans lenken dabei die Aufmerksamkeit stärker auf die Übermittlung vorausgesetzter anfänglicher

Wirtschaftsethik als positionell zu verstehen, hat diesen positionellen Charakter offenzulegen und dem Diskurs zugänglich zu machen.⁷⁹⁵ Von einem Standort in der Linie christlich-reformatorischen Denkens aus legt sich eine Anknüpfung an die vor allem auf Luther zurückführende Unterscheidung zweier Regimente nahe. Sie ist von Luther nicht im Sinne einer systematisch und stringent entfalteten Soziallehre oder Staatstheorie entworfen, sondern stets situativ und in seelsorglich-konkreter Perspektive entwickelt worden. Dabei ist nicht von einer systematischen Geschlossenheit im Blick auf seine gesamte Argumentation über seine vielfältigen, unterschiedlich veranlassten Äußerungen hinweg, wohl aber von einem durchgängigen Rückbezug seines Denkens auf den Zentralpunkt seiner Theologie in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders in Jesus Christus auszugehen. Ausgehend von der Unterscheidung zweier Regimente Gottes ist, wie in näherer Auseinandersetzung mit der sie begründenden Argumentation und ihrer Zielrichtung deutlich geworden ist, zwei zunächst entgegengesetzt erscheinenden Konzeptionen zu widersprechen. Einerseits einem enthusiastisch-utopischen Bemühen um eine diesseitige politische Umsetzung eines von christlicher Liebe geprägten Gottesreiches als die sündhafte Entfremdung der Welt und des Menschen von Gott und seinem Liebeswillen unterschätzende und überspringende, selbstrechtfertigende Überschätzung – „etsi peccatum non daretur“. Andererseits zielt diese Unterscheidung jedoch auch nicht etwa auf eine sich in der dem göttlichen Liebeswillen widerstrebenden Sündenverstrickung der Welt einrichtende Emanzipation welthafter Strukturen von „systemfremden“ ethischen Anforderungen, die die Ernsthaftigkeit der Gottwidrigkeit einer ihrer Erlösung noch harrenden Weltwirklichkeit ebenso unterschätzt und verharmlost – „etsi peccatum non fuisse peccatum“. In dieser Weise würde das Anliegen einer

Legitimität und damit weniger auf die in der Konzeption und Charakterisierung der jeweiligen Ausgangspunkte aufgehobenen, leitenden anthropologischen Vorstellungen.

⁷⁹⁵ Vgl. Honecker, M., (1990), 42.

Unterscheidung der Regimente, die wohl weiß, dass sich die Welt nicht mit dem Evangelium regieren lässt, vor dem Hintergrund der Frontstellungen der Debatte um eine „Zwei-Reiche-Lehre“ seit Anfang des 20. Jahrhunderts auch heute im Sinne einer affirmativ-dichotomistischen Selbstrechtfertigung der Welt missverstanden, die Gott in ein für eine sich gott-los verstehende Welt und ihre Gestaltung bedeutungsloses Reservat abdrängt⁷⁹⁶. Demgegenüber soll weltliche Ordnung nicht von ethischen Ansprüchen entlastet werden, sondern wird vielmehr als spezifische Gestalt göttlichen Liebes- und Erhaltungswillens gegen eine seinem Schöpferwillen zuwiderlaufende rechtlose Anarchie legitimiert, an der mitzuwirken der Christ als besonderen Gottesdienst und Ausdruck liebenden Dienstes am Nächsten erkennt. Als weltliches Regiment bleibt es eines der Regimente Gottes. In der Begrenzung auf dieses weltliche Amt, das zur Ausführung seines Auftrags sich auch zu Recht äußerer Machtmittel bedienen muss, zielt es aber nicht auf eine äußerlich- diesseitige Durchsetzung des Reiches Gottes in weltlich-politischer Vollmacht menschlicher Regenten. Das Reich Gottes unter Jesus Christus bleibt ein in dieser Weltzeit geistlich verborgenes Reich. Zu ihm zu leiten, bleibt dem geistlichen Regiment vorbehalten, in ihm will Christus ohne äußeren Zwang allein durch Wort und Geist Gottes die Herzen regieren. Dabei sind beide Regierweisen Gottes nicht im Sinne eines konfliktbetonten Gegeneinanders zu begreifen; vielmehr stehen durch Wort und Geist geweckter Glaube und Wachstum in der Liebe und eine den Entfaltungsmöglichkeiten geschöpflichen menschlichen Lebens dienende weltliche Ordnung in sich gegenseitig unterstützender und einander dienlicher, ergänzender Zuordnung und entstammen beide nicht geheimnisvoll gegenläufigen Willensrichtungen sondern beide dem Liebeswillen Gottes. Weil aber

⁷⁹⁶ Demgegenüber verfolgte Luther ja gerade das Anliegen der Aufrechterhaltung und Verteidigung des wirklichen Anspruchs Gottes gegen die Abdrängung und Relativierung als überfordernd empfundener Gebote – bis hin zu gelegentlich problematischen Konsequenzen, etwa im Kontext einer sehr weitgehenden Forderung nach Rechtsverzicht.

weltliche Ordnung um eine ihr nicht verfügbare Hinordnung des Menschen auf seinen Schöpfer in dessen Zuwendung zu seinem Geschöpf weiß, in der auch ein ihr unverfügbarer Grund ihres Auftrages liegt, hat sie sich des Übergriffs in die Aufgaben geistlichen Regiments zu enthalten. Ihr Auftrag, ihr Mandat zielt nicht auf jene „evangelische Freiheit“, zu der uns Christus befreit⁷⁹⁷, sondern auf die Sicherung einer von ihr zu unterscheidenden protestantischen Freiheit, gegen ihre Bedrohung etwa in anarchischer Rechtsschutzlosigkeit durch Übergriffe gewalttätiger, „wölfischer“ Willkür, in der Auflösung recht- und friedenssichernder Ordnung oder durch tyrannische Übergriffe. Die Aufgabe der Sicherung eines äußeren Freiheitsraumes in der horizontalen Perspektive menschlichen Miteinanders, die in der unmittelbaren Zuwendung des Schöpfers zu seinem Geschöpf und dessen Bestimmung zum ungezwungenen Glauben gründet, bietet mit der Legitimation auch ein Kriterium gerechter weltlicher Ordnung. Eine in dieser Argumentationslinie stehende Position evangelischer Sozialethik entlässt den Bereich weltlicher Ordnungen nicht aus seiner ethischen Verantwortung, kann ihn, verstanden als mit der Schöpfung in seinen Aufgabenbereich eingesetztes weltliches Regiment Gottes, nicht anders auffassen als auf Gottes gutes Ziel mit seiner Schöpfung ausgerichtet. Ist ihr notwendiger Auftrag und ihre Begründung entsprechend von der Bestimmung des Menschen her gedacht, richtet sich weltliche Ordnung dennoch in dieser, reformatorischem Denken verbundenen Perspektive nicht unmittelbar und ungebrochen auf die

⁷⁹⁷ Diese wahre, „himmlische“ Freiheit eines Christenmenschen liegt außerhalb der Möglichkeiten weltlichen Regiments. Sie zielt in einem doppelten Sinn auf eine Befreiung von einer „Last des Gesetzes“, einerseits dergestalt, dass die Rechtfertigung in Christus von der Last eigener Rechtfertigung enthebt, andererseits dahingehend, dass die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten in Liebe und Glaube, zur Erfüllung des zusammenfassenden Doppelgebots der Liebe, Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, nicht mehr als Last erscheinen, sondern in geistlicher Freiheit als Ausdruck inneren Lebens geschehen, so dass die berühmte, paradox erscheinende Formulierung von Freiheit und Dienstbarkeit, die Luther an den Anfang seiner „Freiheit eines Christenmenschen“ stellt, von daher ihre Gegenläufigkeit verliert. (Vgl. zur christlichen Freiheit auch Kjeldgaard-Pedersen, S.,

Verwirklichung der guten Bestimmung, die Gott mit dem Menschen als seinem Geschöpf verfolgt. Ihr Mandat, für das sie mit den Mitteln äußerer Durchsetzungsmacht ausgestattet ist, zielt nicht darauf, den Menschen zu seiner Bestimmung zu führen⁷⁹⁸. Sie ist deshalb aber auch nicht umgekehrt eine gegenüber der, bei der einzelnen menschlichen Person ansetzenden und deren unverfügbare Würde begründenden, geschöpflichen Zielbestimmung des Menschen autonome, sich in ihrem faktischen bestehen unabhängige Ziele setzende Größe, getrieben von den Interessen der handelnden Akteure. Die weltliche, äußere Ordnung bleibt dem Anspruch unterworfen, als gerechte Ordnung in der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ein ethisches Kriterium ihrer Legitimität zu finden. Es ist in dieser Perspektive entsprechend jedoch nicht von einem, im Blick auf einen rechten „ordo amoris“ gewonnen

Jene christliche Freiheit, unser Glaube, in: Bayer, O., et al., (Hg.), Caritas Dei, Festschrift für Tuomo Mannermaa, Helsinki 1997.)

⁷⁹⁸ Hierin liegt, unbeschadet einer großen Zustimmungsfähigkeit hinsichtlich von der neueren katholischen Soziallehre vertretener sozialetischen Positionen (Vgl. dazu z.B. Nell-Breuning, Oswald v., Gerechtigkeit und Freiheit, Wien 1980; Höffner, Joseph, Christliche Gesellschaftslehre, 8. erw. Aufl., Kevelaer 1983; Herr, Theodor, Katholische Soziallehre, Paderborn 1987; Sutor, Bernhard, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn 1991.), eine Differenz zur Grundrichtung ihrer an Aristoteles anknüpfenden thomanischen Tradition und einer von ihr her nahegelegten Argumentation über das Gemeinwohl. Kann doch Thomas von Aquin die Aufgabe weltlicher Regierung letztlich von ihrer Orientierung auf die Verwirklichung eines umfassenden Tugendziels her verstehen. „So ist das Leben nach der Tugend das Endziel menschlicher Gemeinschaft.“ „Wenn aber der Mensch durch ein Leben nach der Tugend zu einem höheren Ziel gelenkt wird, das im Anschauen Gottes beschlossen liegt, [...] so muß das Ziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe wie das eines einzelnen sein. Nun ist aber nicht das letzte Endziel einer in Gemeinschaft verbundenen Gesellschaft, bloß nach der Tugend zu leben, sondern vielmehr durch dieses tugendvolle Leben in den Genuß der göttlichen Verheißungen zu gelangen.“ Vgl. Thomas von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten, Stuttgart 1994, 54 (I, 14). Thomas sieht den König in seinem weltlich-politischen Amt entsprechend der Zielbestimmung staatlicher Ordnung auch in der Verantwortung, den richtigen Weg zu einem Leben nach der Tugend zu weisen (Vgl. Ebda, 57 (I, 15)). Letztlich zielt eine gerechte Wahrnehmung des weltlichen Ordnungsauftrages konsequent auf die Erfüllung der Bestimmung des Menschen als dem höchsten Ziel, auf das alles auszurichten ist und daher seine Gerechtigkeit gewinnt. „Da also der letzte Zweck eines guten Lebens, das wir jetzt führen, die himmlische Seeligkeit ist, so gehört es zu dem Amt eines Königs, für ein gutes Leben des Volkes nach der Erwägung zu sorgen, inwieweit ihm zur Erreichung der himmlischen Seeligkeit Bedeutung zukommt, damit er, was dazu förderlich ist, anordnet und das Gegenteil, soweit das eben möglich ist, verbietet.“ „Der König muss so, im göttlichen Gesetz wohlbewandert, seinen Eifer vor allem darauf richten, in welcher Weise das ihm untergegebene Volk ein gutes Leben führt.“ (Vgl. ebda, 57f. (I, 15)).

Gemeinwohlziel her zu argumentieren, das das wohlverstandene Einzelwohl aller umfasst, und auf das den Einzelnen mit Mitteln weltlicher Ordnung zu orientieren und hinzuleiten, die ihr zukommende Aufgabe wäre. Sie wird daher den zunächst aus diesem Zusammenhang stammenden Begriff der sozialen Gerechtigkeit, der in einer Traditionslinie liegt, die vom Gedanken der Verantwortlichkeit des Gemeinwesens für ein mit der objektiven Ausrichtung des Menschen auf ein gutes, tugendgemäßes Leben⁷⁹⁹ begründetes, allgemeines Gemeinwohlziel herkommt, unbeschadet inhaltlicher Gemeinsamkeiten vor dem Hintergrund ihres Kontextes reformatorischen Denkens anders fassen und begründen müssen. Es entspricht dieser Argumentationslinie dabei sicher ebenfalls nicht, das Ziel sozialer Gerechtigkeit im Sinne eines utopischen gesellschaftspolitischen Ideals verstehen zu wollen, das das Ziel brüderlicher, christlicher Liebe in gesellschaftliche Reformen umsetzen will, was etwa in der Linie enthusiastisch-utopischer Lösungsversuche im Sinne eines Religiösen Sozialismus läge. Weltliche Ordnung dient nicht der Verwirklichung eines Reiches christlicher Liebe, obwohl sie Christen zu ihrem Dienst an weltlicher Ordnung motiviert. Freilich bleiben Christen in ihrem Handeln immer wieder zu einem Leben und einem Wachstum in der Liebe aufgerufen, wozu sie Christus im Glauben befreien will⁸⁰⁰, und sicher wird diese Richtung ihres Handelns auch im politischen und gesellschaftlichen Leben nicht ohne Auswirkungen bleiben. Dennoch bleibt es ein Ausdruck ihres christlichen Glaubens und Lebens, nicht Aufgabe und Maßstab einer politisch umzusetzenden Ordnung. Es besteht in dieser charakteristisch protestantischen Sicht erst recht hier kein Anlass, soziale Gerechtigkeit von anderen, als verwandt wahrgenommenen gesellschaftspolitischen Idealvorstellungen her verstehen zu wollen, etwa von einem neben dem Ziel persönlicher Freiheit als Leitvorstellung verfolgten eigenen Wert

⁷⁹⁹ Vgl. Thomas von Aquin, a.a.O.

möglichst weitgehender materieller Gleichheit. Die populär vertretene Alternative zwischen einer möglichst unbeeinträchtigten Marktgesellschaft und einer egalitären Zielsetzungen verpflichteten Politik der grundsätzlichen Missbilligung von Ungleichheiten⁸⁰¹ als den konkurrierenden gesellschaftspolitischen Grundausrichtungen geht in seiner Verkürzung am Gedanken sozialer Gerechtigkeit vorbei. Der im Kontext katholischer Soziallehre vom Gedanken der Gemeinwohlorientierung bestimmte und im Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft ohne schärfere Konturierung aufgenommene Begriff sozialer Gerechtigkeit lässt sich in reformatorischem Denken verpflichteter Perspektive von der Aufgabe protestantischer Freiheit her verstehen. Sie zu sichern ist als die ihre Berechtigung und Notwendigkeit begründende Aufgabe weltlicher Ordnung zugleich Maßstab, an der ihre Gerechtigkeit zu messen ist. Sie zielt nicht schon auf die Ausrichtung des Menschen auf ein Leben gemäß seiner geschöpflichen Bestimmung, erweist sich aber in der Sicherung eines dafür dienlichen Freiraums als gute Gabe Gottes und sein äußeres göttliches Regiment, an dem teilzuhaben ein liebender Dienst am Nächsten ist. Sie legitimiert sich nicht aus ihrer Kontinuität zu rechtloser Anarchie, als deren vertragliche Fortsetzung im Interesse ungebundener, kämpferischer Selbstbehauptung sie zu verstehen wäre. Der rechtlose, anarchische Kriegszustand, in dem sich der Mensch unter den Bedingungen seiner Gottesferne nach dem Fall ohne die gnädige Einrichtung des göttlichen

⁸⁰⁰ Die Ernsthaftigkeit gerade des Liebesgebots, das nicht im Interesse praktischer Lebenserfordernisse zum bloßen Rat entschärft werden soll, war ja als wesentliches Anliegen in der Argumentation Luthers deutlich geworden.

⁸⁰¹ Gelegentlich kann der Eindruck der Vorstellung von einer weitgehenden positiven Identifizierung von möglichst weitgehender Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit allerdings auch im Zusammenhang kirchlicher Stellungnahmen entstehen. (Vgl. etwa in der im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebenen Denkschrift Gemeinwohl und Eigennutz: Kirchenamt der EKD (Hg.), Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft, Gütersloh 1991, 26ff.). Zur Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung vgl. Kersting, W., Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung, in: Ders., (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist 2000, 202ff.

Mandates weltlicher Ordnung wiederfindet, in dem der Mensch dem Menschen als Wolf entgegentritt, zum Raubtier verkommt, ist nicht der legitimierende Bezugspunkt, als dessen strategische Fortsetzung es sich zum Ausweis der Rechtmäßigkeit zu erweisen gälte. Er erscheint vielmehr als illegitimes Gegenbild eines ganz den Auswirkungen seiner Sünde überlassenen, gefallen Menschen, das die Plausibilität der notwendigen Institution äußerer, machtbewehrter Ordnung als gutem, unverzichtbarem Regiment im Dienst göttlicher Bewahrung veranschaulicht. Der weltlicher Ordnung aufgegebene Freiheitsraum ist entsprechend nicht als die Fortsetzung anarchischer Selbstdurchsetzung zu verstehen, sondern als ein gegen sie zu schützendes, menschlichem Zugriff legitimerweise entzogenes Recht, das seinen Ursprung im Recht Gottes auf sein Geschöpf⁸⁰² und seinen gnädigen, guten Willen für den Menschen hat. Der Ansatz bei einer anarchischen Freiheit, die nicht auf eine geschöpfliche Bestimmung, sondern einer voraussetzungslosen Selbstverfügung des Menschen ansetzen will, bleibt insofern darauf zurückgeworfen, an die strategische Einsicht in die Gefährlichkeit eigener Bedrohungsmöglichkeiten zu appellieren. Er vermag so nicht, ein unstrategisch anzuerkennendes, von eigener Drohung unabhängiges Recht zu begründen und bleibt im Grunde im Zustand anarchischen Unrechts befangen, der in gewissem Sinne auch als dem gefallen Menschen „natürlich“ zu verstehen sein mag. Gerechte Ordnung wird nicht aus, sondern gegen die Alternative anarchischen Selbstdurchsetzungskrieges begründet, aus dem lebensdienlichen Freiraum, den Gott dem Menschen für ein Leben gemäß seiner geschöpflichen Bestimmung schenken will. Sie setzt insofern die Sicht des Menschen als Geschöpf mit einer menschlichem Zugriff nicht verfügbaren Bestimmung voraus, als sie sich auf eine geschöpfliche Freiheit bezieht, die nicht kausal auf dem Drohpotential eigener

⁸⁰² Zu einem Versuch einer reformatorischen Verständnis entsprechenden Sicht der Menschenrechte aus dem Anspruch Gottes auf den Menschen vergleiche auch die

Selbstdurchsetzungsmacht gegründet, sondern als zu sicherndes Recht zu verstehen ist, das politischer Ordnung aufgegeben und ihren rechtlichen Konkretionen als Zielbestimmung vorgeordnet ist. In dieser anzuerkennenden Bestimmung gründet die legitimerweise unangreifbare Würde und ein von seiner Zielbestimmung her teleologisch verstandener Freiheitsanspruch des Menschen – dieser freilich im Blick auf die Ermöglichung seiner positiven wie seiner negativen Wahrnehmung. Dieser Anspruch eines durch weltliche Ordnung zu sichernden Raumes gerichteter geschöpflicher Freiheit begründet deren legitimes Recht machtbewehrter Durchsetzung und ist als ihre Zielbestimmung all deren Konkretionen, dem Schutz von Leib und Leben, Eigentum, Ehe und Familie und allen konkreten rechtlichen und staatlichen Institutionen vorgeordnet. Soziale Gerechtigkeit steht so nicht in spannungsreicher Konkurrenz zu einem ihr nebengeordneten Freiheitsziel, sondern verpflichtet als Anspruch an legitime politische Ordnung diese auf ihren Auftrag der Sicherung lebensdienlicher, geschöpflicher Freiheit gegen deren Bedrohung. Staatliche Ordnung begründet ihre Legitimität so in der Wahrung sozialer Gerechtigkeit, die in der Sicherung geschöpflicher Freiheit ihr Ziel findet.

Ähnlich wie in der Tradition der katholischen Soziallehre weist so auch ein solcher reformatorischer Ansatz eine teleologische Struktur auf, die von einer Sinnbestimmung wirtschaftlicher und sozialer Ordnung her argumentiert und Markt und Wettbewerb in einem instrumentellen Verhältnis sieht. In seiner Herkunft von einer reformatorischen Position, wie sie hier in ihrem sozialetischen Ansatz bei Luther untersucht und aufgegriffen wurde, argumentiert er dabei jedoch nicht von der Aufgabe einer Gemeinwohlorientierung her, in der staatliche Ordnung darauf zielt, einen objektiven *ordo amoris* gesellschaftlich zu verwirklichen. Indem eine evangelischem Glaubensverständnis verpflichtete Position den Auftrag weltlicher Ordnung von ihrem Ansatz bei einer

reformatorischen Lehre zweier Regimenter her bestimmt, muss sie sich von der klassischen scholastischen Tradition und ihrer Fassung eines umfassenden Gemeinwohlauftuges unterscheiden. Sie kann in so fern auch anders, als es Müller-Armack als möglichen Lösungsversuch angeboten hatte, nicht ohne weiteres eine theologische Soziallehre in ihrer „in der Hochscholastik gewordenen Form“ als auch für sie ungebrochen gültig übernehmen⁸⁰³, von der her sich die katholische Soziallehre besonders von Leo XIII und seiner Sozialenzyklika *rerum novarum* an verstanden hat. Sie kann jedoch von ihrer entsprechenden Zuordnung einer theologisch gefassten Bestimmung des Menschen zu (geistlich gewirkter) Gottes- und Nächstenliebe und der Aufgabe weltlicher Ordnung her einen ihr gemäßen Orientierungspunkt im Gedanken protestantischer Freiheit finden. Dabei sieht auch sie die geschöpfliche Freiheit des Menschen auf eine ihm objektive Bestimmung hin bezogen und sein Recht im Anspruch Gottes auf sein Geschöpf begründet. Wenn daher im Rahmen dieses Ansatzes der protestantische Gedanke einer geschöpflichen Freiheit anstelle einer Orientierung auf Gemeinwohlverwirklichung steht, ist auch dieser darauf ausgerichtet, die Schöpfung auf ihr von Gott bestimmtes Ziel hin zu erhalten. Dabei stellt sich die Kompatibilität und Nähe zur neueren katholischen Soziallehre⁸⁰⁴ trotz der unterschiedlichen Ausgangspunkte im Blick zurück auf das zu Beginn genannte Begründungsanliegen Müller-Armacks als ein positiver Aspekt dar. Freiheit wird im Unterschied zu einem libertär-liberalen Verständnis nicht kausal aus einer rechtlos-anarchischen Situation heraus verstanden, sondern als wesentlicher Teil

wiederabgedruckt in Brunner, E., *Ein offenes Wort*, Bd. 2, Zürich 1981, bes. 126.

⁸⁰³ Vgl. Müller-Armack, *Soziale Irenik*, a.a.O., 570. Demgegenüber hat die Beschäftigung mit dem Ansatz Luthers in Teil D. verdeutlicht, dass eine einfache Ablösung der sozialetischen Konzeption von den zentralen Fragen des Glaubens, wie sie Müller-Armack vorschwebt, vom Selbstverständnis reformatorischer Theologie her so unvermittelt nicht gelingt.

⁸⁰⁴ Vgl. die Darstellungen bei Nell-Breuning, *Oswald, Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980; Höffner, Joseph, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983; Herr, Theodor, *Katholische Soziallehre*, Paderborn 1987; Sutor, Bernhard, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 1991.

einer Ordnung, die gegen die Bedrohungen eines anarchischen Selbstdurchsetzungskampfes den Raum geben soll für ein Leben, das dieser Bestimmung entspricht. In einer kurzen Auseinandersetzung mit der Frage danach, wie sich der fundamentalistische Charakter einer Position fassen lässt, ist deutlich geworden, dass ein solches Verständnis geschöpflicher Freiheit, der eine inhaltliche Überzeugung von der Zielbestimmung des Menschen zugrunde liegt, unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft gut vertreten werden kann. Einen darauf ausgerichteten Freiheitsraum zu ermöglichen und zu sichern, begründet die Aufgabe weltlicher Ordnung einschließlich der Wahrung individueller Verfügungsrechte, die so nicht als Ausgangspunkt, sondern als ein Bestandteil einer legitimen weltlichen Ordnung verstanden werden. Zu einer ethisch orientierenden Begründung einer „irenischen“, friedentiftenden Sozialidee im Sinne einer Sozialen Marktwirtschaft sollte diese Untersuchung aus der Perspektive eines evangelischem Verständnis verpflichteten christlichen Glaubens einen Beitrag leisten.

F. Zusammenfassung (abstract)

Abschließend soll ein kurzer Überblick gegeben werden, in dem der Gesamtzusammenhang der Überlegungen in seinen wesentlichen Zügen knapp umrissen wird. Die Überlegungen beschäftigen sich im Ganzen mit der Frage nach der Grundlegung einer politischen Wirtschaftsethik im sozialetischen Ansatz Luthers. Sie stehen damit gewissermaßen in einem doppelten Zusammenhang:

Sie können einmal anknüpfen an die Bemühungen um eine ethische Orientierung und Begründung eines ordnungspolitischen Leitbildes „Soziale Marktwirtschaft“.

Einer der wesentlichen „Gründungsväter“ dieses Ordnungsgedankens, der auch die Bezeichnung „Soziale Marktwirtschaft“ eingeführt hat, Alfred Müller-Armack, hat sie als eine „irenische Sozialidee“ gekennzeichnet, also eine „friedenstiftende“ Ordnungskonzeption. Auf diesen Kontext lassen sich auch die (im Titel aufgegriffenen) Leitbegriffe Freiheit und soziale Gerechtigkeit beziehen, die Müller-Armack als die zentralen legitimierenden Ziele benennt, denen er das „Leitbild Soziale Marktwirtschaft“ verpflichtet weiß und von denen her die „neu zu gestaltende Wirtschaftsordnung“ ihre Berechtigung erlangt. Auf sie hin entworfen ist sie als ein neuer, verantwortet gestalteter „ordo“ verstanden, dessen Konturen sie als Zielbestimmung ihre Ausrichtung geben.

Als charakteristisch für einen solchen „irenischen Ordnungsgedanken“, wie ihn Müller-Armack konzipiert hat, ist hervorzuheben, dass er nicht auf sich selbst ruht – oder auch eine die Fragen ethischer Legitimität klärende Begründungstheorie von sich aus mit-setzt. Gleichzeitig behauptet er aber auch nicht, von Fragen ethischer Orientierung nicht berührt zu sein. Er versucht nicht, sich gewissermaßen autark als nicht begründungsbedürftig abzuschotten – als eine „immer schon“ legitimierte „sachzwanghafte“ Notwendigkeit.

Vielmehr entwirft Müller-Armack die Idee einer „irenischen Konzeption“ so, dass sie sich gegenüber verschiedenen, umfassenderen ethischen Orientierungen öffnet, die ihrerseits aus weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen stammen, von denen gesellschaftlich prägende Wirkungen ausgehen. Sie zeigt sich damit gegenüber bestehenden, grundsätzlicheren ethischen Orientierungen *begründungsfähig* und *begründungsbedürftig* und kann dadurch zweierlei vermeiden:

Dass sie nämlich verdeckt die Übernahme des Bekenntnisses zu einer der bestehenden umfassenderen ethischen Orientierung unausgesprochen verlangt (und als notwendig ausgibt), oder dass sie *selbst* in Konkurrenz zu diesen Orientierungen tritt. So kann das Eigengewicht ethischer Überlegungen ernst genommen und ihre Einbettung in umfassendere Überzeugungen respektiert werden. Dazu gehört auch, dass unterschiedliche ethische Orientierungen auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen verbunden sein können.

Als gesellschaftlich prägende Strömungen nennt Müller-Armack ausdrücklich Katholizismus, Protestantismus, liberale und sozialdemokratisch-sozialistische Auffassungen. Dabei bezieht er sich ausführlicher auf die Gedanken der katholischen Soziallehre. Die Anknüpfung an eine evangelische Sozialethik bleibt im Vergleich dazu überraschend blass - das obwohl die Rede von der Verankerung der „Sozialen Marktwirtschaft“ in „katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik“ geradezu als Formel bis in die jüngste Zeit immer wieder angeführt wird.

Die Verlegenheitslösung, die Müller-Armack anbietet, liegt schließlich in dem Vorschlag, in Fragen der Sozialethik sich doch inhaltlich einfach an eine allgemeine „christliche Soziallehre“ anzuschließen, und sie in einer „in der Hochscholastik gewordenen Form“ als allgemein christlich gültig zu übernehmen. Gemeint ist damit die im Anschluss an Leo XIII

vertretene Soziallehre neuscholastischer Prägung mit ihrer Berufung auf Thomas von Aquin.

Auffallend ist dabei, dass auch eine Reihe anderer wichtiger „Gründungsväter“ der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft ein ähnliches Interesse an diesem katholischen Modell (einer in ihrer Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Sozialethik weitgehend bestimmenden und als klassisch anerkannten Katholischen Soziallehre) teilen.

So hat etwa Franz Böhm einen Vorstoß unternommen, die evangelische Theologie solle doch auch in Analogie zum katholischen Naturrechtsgedanken eine theologische und ethische Orientierung in Wirtschaftsfragen entwickeln. Frühe Stellungnahmen Constantins von Dietze gehen ebenfalls in diese Richtung. Und sogar die Bezeichnung „Ordo“-Liberale, im Gegensatz zu den „Paleo“-Liberalen, von denen man sich absetzt, erinnert an das Interesse am scholastischen Ordo-Gedanken.

Das ist zusätzlich überraschend, wenn man bedenkt, dass sich viele von ihnen selbst als engagierte und theologisch interessierte *evangelische Christen* verstehen – und erste Entwürfe für das spätere Leitbild „Soziale Marktwirtschaft“ im Umfeld der Bekennenden Kirche Anfang der 40er Jahre des 20. Jh. entstanden sind. (So z.B. von Constantin von Dietze 1941 unter dem Titel „Nationalökonomie und Theologie“; eine wichtige Rolle für die Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft als Leitbild für eine Wirtschaftsordnung in Deutschland nach Ende des Krieges spielen während der NS-Zeit die Arbeiten in der AG „Erwin von Beckerath“, die kirchlichen Widerstandskreisen nahegestanden hat (es bestanden u.a. Verbindungen zu Dietrich Bonhoeffer und Helmut Thielicke)).

Dass diesen interessanten Zusammenhängen im vorliegenden Text nicht näher nachgegangen wird, hat seinen Hauptgrund darin, dass die aufgeworfene Fragestellung aktuell zusätzlich in einem anderen Kontext steht. Nämlich im Umfeld einer sehr grundsätzlichen

Sozialstaatsdiskussion, die ja im Grunde seit Mitte der 90er Jahre in der öffentlichen Diskussion fast beherrschend geworden ist.

In ihr wird die Frage auch der ethischen Legitimierung eines Sozialstaats von einem libertär-liberalen Standpunkt aus sehr grundsätzlich gestellt. Sie unterstützt zwar ihre Plausibilität in der Diskussion zum Teil mit dem Hinweis auf Probleme wirtschaftlicher Tragfähigkeit, beruht aber im Kern auf einer grundsätzlicheren, wirtschafts-ethischen Argumentation. Von deren Standpunkt aus kann auch das Leitbild „Soziale Marktwirtschaft“, (gelegentlich auch als „Rheinischer Kapitalismus“ bezeichnet) - je nach dem - als „grundsätzlich überholungsbedürftig“ oder auch „überwindungsbedürftig“ angesehen werden. Hatte es in der Präambel des Einigungsvertrages 1990 noch als unangefochtene Leitvorstellung Eingang in in Deutschland rechtsverbindliche Texte gefunden, wurde in der aktuellen Diskussion das berühmte Diktum des Repräsentanten eines der einflussreichsten Unternehmen der Bundesrepublik, Josef Ackermann, kennzeichnend für den teilweise empfundenen Überdruß an einer jahrzehntelangen Grundorientierung. Ackermann bündelt eine verbreitete Stimmung ungeduldigen Drängens auf einen neuen Grundentwurf in Teilen der gegenwärtigen Führungsgeneration in der Frage, ob es nach 50 erfolgreichen Jahren Bundesrepublik nicht an der Zeit wäre, die Strukturen neu zu entwerfen.

Als mögliche Begründungsfiguren einer libertär-liberalen Position werden im Aufbau der Untersuchung als prominente Vertreter James Buchanan und Robert Nozick als zwei sehr einflussreiche Entwürfe herausgegriffen. Es sei dabei darauf hingewiesen, dass beide natürlich ursprünglich im Zusammenhang einer US-amerikanischen Diskussion mit ihrer Bezugnahme auf John Rawls, seine „Theorie der Gerechtigkeit“ und die Diskussion um den „Kontraktualismus“ stehen, auf die hier nur sehr am Rande eingegangen werden konnte. Sie werden hier im wesentlichen herausgelöst aus diesem Kontext behandelt und werden

statt dessen als einerseits einflussreiche Bezugsgrößen und zum anderen zwei gewissermaßen „idealtypische“ Argumentationsgänge angeführt. Buchanan und Nozick stehen nämlich für zwei im Grundsatz sehr verschieden Argumentationsmöglichkeiten:

entweder über den Ansatz, „externe“ ethische Ansprüche abzuwehren (wie bei Buchanan), oder sich ausdrücklich zu einem Ansatz bei ethisch begründeten Rechten zu bekennen (wie bei Nozick).

Buchanan ist dazu von zusätzlichem Interesse, weil über ihn eine libertär-liberale Argumentation inzwischen auch bedeutsam geworden ist für eine im deutschsprachigen Raum einflussreicher werdende wirtschafts-ethische Schule. Der wirtschaftsethische Ansatz von Karl Homann und einer an ihn anschließenden Schule, auf den nach der Beschäftigung mit Buchanan eingegangen wird, folgt ganz weitgehend dem Entwurf Buchanans und nimmt auch ausdrücklich auf ihn Bezug. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang noch – und vielleicht auch als etwas überraschende Entwicklung – dass dieser auf Buchanan Bezug nehmende Entwurf Homanns inzwischen auch im Bereich der katholischen Sozialethik (der sich im Blick auf die naturrechtlich argumentierende Katholische Soziallehre doch Müller-Armack und das Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft verbunden sahen) einige Wirksamkeit entfaltet hat.

Dort ist nämlich zumindest in der deutschsprachigen Diskussion gerade seit den 1980er Jahren in größeren Teilen eine zunehmende Entfernung von der oben genannten traditionellen – verschiedentlich als „vorkonziliar“ kritisch gesehenen – Katholischen Soziallehre zu beobachten, die Müller-Armack noch als „klassische Gestalt“ einer allgemein christlichen Soziallehre vor Augen gehabt hat. Im Bemühen um andere Orientierungen hat nun eben Homann, der bis vor einigen Jahren an der Katholischen Universität Eichstätt gelehrt hat, im Kreis jüngerer katholischer Sozialethiker in Deutschland einen gewissen Einfluss gewonnen.

In der Darstellung und Diskussion Buchanans wird zunächst sein Ansatz nachgezeichnet. Sein Entwurf setzt damit ein, sich von – in seiner Sicht – „nur privaten“, positionellen ethischen Vorgaben abzugrenzen. Folgerichtig entwirft er dagegen ein Programm einer „ökonomischen Theorie von Rechten“ und einer „ökonomischen Theorie eines legitimen Staates“.

Ausgangspunkt für beide ist zunächst ein isoliertes Individuum. Dieser Ansatz hat für ihn den Vorzug, dass sein Absehen von originär „ethischen Restriktionen“ in dieser hypothetischen Situation leichter an Plausibilität gewinnt. Gleichzeitig kann er sich auf eine weitgehende Zustimmung zu einer Priorität der individuellen Person stützen, auch wenn deren „Vereinzelung“ gleichzeitig eine etwas „künstliche“ Konstellation darstellt. (Hierin liegt ein Hinweis auf eine grundsätzliche Problematik hinsichtlich der sehr verkürzten anthropologischen Sicht in der Argumentation Buchanans und abgeschwächt vielleicht auch Nozicks. Der Ansatz beim Abstraktum eines isolierten Individuums (als „natürlichem“ Ausgangspunkt, von dem her der Bezug zu anderen als nachträglich und allein instrumentell begründet konstruiert wird) verliert so schon zu Beginn für die behandelten Fragen ethischer Rechtfertigung, für die ein reicherer anthropologischer Ansatz angezeigt erscheint, wesentliche Aspekte des Menschen und seiner Personalität aus dem Blick.)

Für diesen isolierten „Robinson“ kommen außer ihm selbst nur „Umweltbedingungen“ in den Blick, denen gegenüber er keine „ethischen Restriktionen“ annimmt. Es bleibt das rein ökonomische Problem, die Ressourcen, die sich ihm bieten, für die Deckung seiner Bedürfnisse zu nutzen. In einem zweiten Schritt kann nun ein anderes Individuum in dieser Welt auftauchen, das zunächst auch nur als „Veränderung der Umweltbedingungen“ betrachtet wird. Im Grunde setzt Buchanan die Hobbes'sche Metapher vom Menschen als „des Menschen Wolf“ systematisch um. Ein anderes Individuum ist

Konkurrent, mögliche Bedrohung – und mögliche Ressource – ein weiteres „wildes Tier“. Von dort aus kann er den Weg zu einem „natürlichen Verhaltensgleichgewicht“ darstellen, in dem beide Individuen den anderen (als Teil der natürlichen Umwelt) berauben oder ausbeuten und sich gegen den anderen sichern.

Die argumentative Funktion des Weges bis dahin kann man wohl etwa so fassen, dass ein Referenzzustand beschrieben wird, bis zu dem – anscheinend – keine ethischen Vorgaben angenommen werden mussten. – *Außer* allerdings der meines Erachtens nicht unbedeutenden, dass eben *das* – und damit der beschriebene Zustand – damit als „ethisch legitim“ anzusehender dargestellt wird. Damit wird ja gleichzeitig jede Kritik an einem solchen Weg unter Bezugnahme auf ein Gelten von *ethisch tatsächlich begründeten* und auch hier bereits gültigen Einschränkungen selbst als *ethisch nicht zulässig* abgewiesen. In der Erklärung dieses „sogenannten natürlichen Verhaltensgleichgewichts“ in der „Hobbes’schen Anarchie“ zum „legitimen Referenzpunkt“ verbirgt sich eine eigene „ethische Stellungnahme“ (denn das Votum, das beschriebene Verhalten unter Abweisung jedweder „Restriktionen“ sei ethisch legitim und die Geltendmachung von Einschränkungen illegitim, ist das ja nicht weniger, als ein umgekehrtes Votum).

Von dort aus führt Buchanan „Rechte“ als eine „Innovation“ ein, die sich aus ökonomischen Überlegungen ergibt. Individuen können einen „wechselseitigen Vorteil“ daraus gewinnen, dass sie in Verhandlungen eintreten. Sie können sich gegenseitig die Respektierung z. B. von Eigentumsrechten versprechen und so aufwendige Sicherungsbemühungen einsparen.

Damit wird ein Ansatz, den wir unter anderen Voraussetzungen und mit entsprechend anderer Bedeutung von Adam Smith her kennen, nämlich bei ihm auf der *Grundlage einer geltenden Rechtsordnung* bei Vertragsschlüssen an das Eigeninteresse beider Seiten zu appellieren

(des Bäckers, Metzgers usw.), zurückverlegt in die *Begründung* einer Rechtsordnung.

„Rechte“ werden einem anderen Individuum „zuerkannt“, weil das dem eigenen Vorteil dient. Nur so begründete Rechte sollen als „ethisch legitim“ anerkannt werden.

Genauso kann auch der sogenannte „protektive“ Staat (protective state) als Instrument zur Sicherung solcher „Rechte“ hergeleitet werden. Nach dem gleichen, einheitlichen Prinzip können nun auch, wie traditionell in der Ökonomie, Verträge am Markt, Tausch und Arbeitsteilung begründet werden. Das ist ja der originären Ort dieser Argumentation, von dem her sie als durchgängiges Prinzip auf die anderen Felder übertragen wird.

Schließlich folgt dem gleichen Prinzip in Buchanans Entwurf auch der „ethisch“ legitime Bereich des „produktiven Staates“ („productive state“).

Der alles entscheidende Angelpunkt für Legitimitätsfragen ist in Buchanans Entwurf der Bezug auf sein sogenanntes „natürliches Verhaltensgleichgewicht“ als hypothetischem Referenzpunkt. Es liegt für Buchanan sozusagen „vor“ der „Erfindung“ zulässiger ethischer Argumente. Auf ihn müssen sich alle zuzulassenden Legitimitätsansprüche zurückführen. Buchanans Entwurf wird weiterhin mit Blick auf den schwedischen Ökonomen Knut Wicksell und auf das Konzept der Pareto-Optimalität weiter erläutert und diskutiert.

An kritischen Problemen treten vor allem zwei hervor: Einmal hält Buchanan selbst seinen Ansatz nicht konsequent durch. Wenn er das täte, käme er zu sehr offensichtlich als weitgehend inakzeptabel geltenden Ergebnissen. Er selbst streift das nur mit dem Hinweis auf die Legitimierung von Sklaverei. Tatsächlich ließe sich mit seinem Ansatz aber - statt der recht gemäßigten libertär-liberalen Position, die er begründen will, viel eher ein Modell begründen, das mehr an Verhältnisse unter Bedingungen weitgehend sich auflösender rechtlicher

Strukturen erinnern könnte. Sehr viele Personen könnten kaum nur ein Lebensrecht oder gar mehr erwarten, weil sie sich von einer „starken“ Koalition anders besser „verwerten“ ließen.

Es erinnert an die Worte Augustins von „Staaten ohne Gerechtigkeit“ als einer Art „großer Räuberbande“. Derartige Folgerungen, die sich aus einem konsequenten ausziehen eines Ansatzes, der originär ethische Begrenzungen ausdrücklich ausschließen und allein mit strategischen Vorteilen arbeiten will, liegen Buchanan selbst zwar durchaus fern. Sie treffen aber unabhängig davon das wesentliche Anliegen seines Ansatzes und lassen sich nicht durch äußerliche Korrekturen an nicht beabsichtigten Folgerungen nachträglich beheben, sondern weisen auf eine grundlegende Schwierigkeit seines Programms hin.

Ein anderer grundsätzlicher Einwand bezieht sich darauf, dass Buchanan seinen Anspruch, ohne ethische Stellungnahme und Voraussetzungen zu einer legitimierenden Argumentation zu kommen, die ihren normativen Gehalt sozusagen „aus dem Hut zaubern kann“, nicht einlösen kann.

Ganz eng an diesen Ansatz Buchanans schließt sich Karl Homanns wirtschaftsethischer Entwurf an und der seiner Schule. Im Gang der vorliegenden Überlegungen wird dabei Homanns akzentuierter Einsatz beim Implementierungsproblem in der Wirtschaftsethik als durchaus wichtig und weitgehend zustimmungsfähig dargestellt und unterstützt. Weiterhin beschreibt Homann auch die Wirkungen anonymer werdender Gesellschaften und schärferen Wettbewerbs auf eine Destabilisierung ethischen Verhaltens im Zusammenhang von Wirtschaft m.E. sehr zutreffend. Sie beschreiben eindringlich ein wesentliches Problemfeld der Wirtschaftsethik und begründen, wie wichtig es ist, ethische Vorgaben in einer Rahmenordnung zu implementieren.

Darauf entscheidet er sich aber im Kern seines Ansatzes überraschender Weise gerade *gegen* die Implementierung solcher *ethisch* zu begründender Normen, was sich zumindest in dessen programmatischen Weiterverfolgung auch in deutlicher Abgrenzung

vom Ansatz vor allem bei Müller-Armack und anderen Gründungsvätern einer ethischen Zielsetzungen verpflichteten „Sozialen Marktwirtschaft“ niederschlägt.

Stattdessen verfolgt er den Ansatz einer „ökonomischen Theorie der Moral“, die alle „externen“ ethischen Argumentationen abweist.

Die Tradition einer philosophischen und theologischen ethischen Argumentation erscheint aus dem Blickwinkel dieses Entwurfs allenfalls noch als eine anregende „Heuristik“ für ein zweistufiges ökonomisches Kalkül. Als Rahmenordnung für die Ökonomie soll nun nur wieder dieses ökonomische Kalkül implementiert werden. Die Ethik wird dabei in diesen zwei Schritten zunächst in die Rahmenordnung verwiesen und dann dort vollständig ersetzt. Das anfänglich vorgeführte Problem wird gerade nicht gelöst, sondern die Ethik selbst aufgelöst.

Nur noch sehr abgekürzt soll an dieser Stelle auf den Entwurf Robert Nozicks eingegangen werden, auf den als einem anderen profilierten Argumentationsmodell bezuggenommen worden ist.

Nozick geht in seinem Buch „Anarchy, State and Utopia“ - ganz gegen die Linie Buchanans - sehr emphatisch von unverletzlichen Rechten der Person aus, die anzuerkennen sind.

Er versteht sich in einer von Locke her kommenden Tradition. Von vor-konventionellen Rechten der Person auf sich selbst und alles, was sie legitim erwirbt her, entwickelt er ein Modell einer „historischen Gerechtigkeit“. Von ihr kommend erscheint jeder andere Gerechtigkeitsgesichtspunkt, der Verpflichtungen ohne unmittelbare Gegenleistungen annimmt, wie eine Art Sklavereiverhältnis, die gleichsam die Vertretung von Eigentumsrechten an anderen Subjekten impliziert.

Im Gesamtzusammenhang der Argumentation wird der Begründung und Entwicklung des etwas detaillierteren und durchaus interessanten Entwurfs Nozicks etwas ausführlicher nachgegangen, der den Versuch unternimmt, eine klärende Rekonstruktion überzeugender

Gerechtigkeitsvorstellungen vorzulegen. Es lässt sich dabei auf eine Reihe von Problemen hinweisen, die sich – veranschaulicht – an verschiedenen konstruierten Situationen ergeben würden. An ihnen wird deutlich, dass sein – auf ähnliche illustrative Modellbeispiele aufbauender Entwurf, die auf die Plausibilität der von ihm vorgetragenen („nicht-strukturierten“, historischen) Grundsätze zielen – eine überzeugende Vorstellung von „Gerechtigkeit“ nicht angemessen abbilden kann.

Ein weiteres gravierendes Problem ist, dass Nozick zwar an die Überzeugungskraft grundlegender Rechte im Sinne Lockes appelliert, dessen schöpfungstheologische Begründung (etwa in § 6 seines *Second Treatise*) aber nicht übernimmt. Und – sehr überraschend – selbst *überhaupt keine* Gründe angibt, sondern nur ausführt, dass solche Begründungen „schwierig“ sind.

Damit hängt seine gesamte Argumentation an der geschickt gewählten Konstellation im gegenüber zu einem „radikal anarchistischen“ Gesprächspartner, von dem, und dessen Bestreitung der Legitimität von staatlicher Ordnung überhaupt, her, Nozick seine Darstellung im Ganzen aufbaut.

Außerdem begibt er sich so in die Gefahr, gegen seinen Ansatz, vom Appell an eine „strategische“ Plausibilität der Anerkennung von Personrechten abhängig zu werden, der die von ihm emphatisch vertretenen Rechte erneut in die Nähe konventioneller Zugeständnisse rücken würde.

Nozick hat sich selbst in späteren Veröffentlichungen vorsichtig von seinem Entwurf in „*Anarchy, State and Utopia*“ distanziert (vgl. C.8.).

Um nun in einer ausdrücklich evangelischen Perspektive an den sozialetischen Ansatz Luthers anzuknüpfen, wird besonders auf dessen Argumentation in seiner Schrift von weltlicher Obrigkeit – und von dort

aus auf andere Aussagen Luthers in seinem vielfältigen theologischen Werk - Bezug genommen.

Luthers Argumentation wird dabei zunächst in ihren ursprünglichen Anliegen nachgegangen - und dann systematisch drei charakteristische Argumentationslinien herausgearbeitet, die Luther in seiner Obrigkeitsschrift verfolgt. Sie finden sich bei Luther ineinander verwoben und fügen sich nicht immer ganz bruchlos ineinander. Leitend sind dabei drei Differenzierungen, die sich bei Luther finden lassen:

Die Unterscheidung zwischen „wahren Christen“ und Unchristen, die funktionale Unterscheidung zwischen einem geistlichen und einem weltlichen Regiment Gottes, mit denen gemeinsam Gott sein Ziel mit seinem Geschöpf verfolgt

und die Unterscheidung der Perspektive des Handelns des Christen im Blick auf die Bedürftigkeit seines Nächsten und im Blick auf seine eigenen Interessen.

Wichtig ist, dabei im Auge zu behalten, dass Luther alle diese Unterscheidungen mit dem Ziel vornimmt, das seelsorgliche und exegetische Problem zu lösen, die neutestamentliche Bestätigung und das lebenspraktische Erfordernis weltlicher rechtlicher Ordnung mit den damit anscheinend in Spannung stehenden Forderungen besonders der Bergpredigt verbinden zu können. Und das so, dass dabei das weitreichende christliche Liebesgebot nicht in seiner Ernsthaftigkeit geschmälert oder in ein weltfernes Ghetto abgedrängt wird.

Es reicht deshalb nicht, sich einseitig auf die 1. oder die 2. Unterscheidung zu stützen, wie das in der Interpretation zum Teil geschehen ist. Die Pointe liegt auch nicht darin, eine zeitliche Entwicklung hervorzuheben: Zunächst ein „radikaleres“ Liebesethos, das zum „Sektentypus“ neigt, dann ein in einer Großgesellschaft lebbares, entschärft-kirchliches Ethos.

Das Nebeneinander der verschiedenen Unterscheidungen soll gerade festhalten, dass weltliche Ordnung christlich gerechtfertigt wird als eine in der Welt nötige Gestalt eben des Liebesgebotes. Sie findet ihre Grenze im „geistlichen Regiment“, das sich allein auf das Wort und das Wirken des Geistes stützt, in der geistlichen Verborgenheit des Reiches Gottes und der Ungezwungenheit des Glaubens. Sie darf im Respekt vor der äußerlich unverfügbaren Bestimmung des Menschen daher nicht unternehmen, für sich zu reklamieren, weltlich ein „Reich Gottes“ aufrichten zu wollen und sich damit „in Gottes Amt“ zu setzen. Sie bleibt zugleich christlich verstanden eine gute Gabe Gottes, die in seinem Dienst steht und in deren Dienst jedem als Christen dem Nächsten zu dienen aufgetragen ist. Weltliche Ordnung ist nicht negativ legitimiert als ein Raum, der aus dem Bereich Gottes und aus seinem Willen gewissermaßen herausgenommen wäre, sondern positiv als eine Ordnung, die nötig und dazu bestimmt ist, den Freiheitsraum zu eröffnen und zu sichern, der den Menschen als Gottes Geschöpfen notwendig und dienlich ist, ungezwungen ihrer Bestimmung zu folgen. Im Dienst daran findet sie ihr Ziel, ihre Würde und ihre Berechtigung.

Der Unterschied zu einer eher „die Eigengesetzlichkeiten in der Welt“ betonenden Konzeption - wie bei Hobbes und Buchanan - wird in der Funktion des anarchischen Selbstdurchsetzungskampfes gut deutlich. Im Unterschied zu Buchanan begründet er bei Luther gerade nicht *Recht*, weil er das legitime „Gesetz der Welt“ wäre. Luther sieht diesen Kampf *genauso* realistisch und begründet deshalb *gegen* ihn die Aufgabe weltlicher Ordnung als einer unter diesen Bedingungen notwendigen Gestalt des Liebesgebots. Sie soll den nötigen lebensdienlichen Freiheitsraum für Gottes Geschöpfe sichern. Ihre Notwendigkeit erfahren wir für Luther - angesichts des Unrechts - in unseren Gewissen in Übereinstimmung mit dem christlichen Liebesgebot.

Die Argumentation Luthers lässt sich auch im Vergleich mit dem späteren Verständnis Schleiermachers verdeutlichen, der angesichts des

entsprechenden sachlichen Problems und exegetischen Befundes in seiner Christlichen Sitte eine deutlich spannungsärmere Lösung bietet. Unbeschadet vieler in seiner Zeit zum Teil bemerkenswerter Stellungnahmen, erscheint das Modell, in dem er die Spannung zwischen Liebesgebot und staatlicher Ordnung mit Hilfe des juristischen Grundsatzes einschlägiger spezieller und die jeweilige Fragestellung nicht betreffender, allgemeinerer Normen auflöst, und sich damit allein auf die bestätigenden ausdrücklichen Bezugnahmen auf das Recht bestehender weltlicher Ordnung stützen kann, hinter der Konzeption der „Obrigkeitsschrift“ zurückzubleiben (vgl. D.2.).

Zur weiteren Systematisierung lassen sich fünf idealtypische Verhältnisbestimmungen von Weltwirklichkeit und Reich Gottes unterscheiden:

Ein enthusiastisch-utopischen Grundtyp (A);

ein Modell „zeichenhafter Nachfolge“ (B)

ein Modell der Zuordnung zweier Regimente in eschatologischer Erwartung (C);

eine dualistisch-realistische Lösung (D);

und eine affirmativ-dichotomistische Lösung (E).

Diese idealtypische Orientierung bietet einen Rahmen zum besseren Verständnis der reformatorischen Position Luthers, der hier nur überblicksweise angedeutet werden soll. Ein Zuordnungsmodell, das zum enthusiastisch-utopischen Typ gehört, wird ein Ethos der Nachfolge und vollkommenen brüderlichen Liebe als ein politisches und gesellschaftliches Programm auf die Weltwirklichkeit beziehen. Es wird unmittelbar eine christliche Liebesgemeinschaft politisch umsetzen wollen und darin die entscheidende Botschaft des christlichen Glaubens sehen. Davon würde sich Luther als unrealistische und gefährliche

Überspringung der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Welt absetzen.

Ein Modell „zeichenhafter Nachfolge“ (Typ B) würde die in einer „enthusiastisch-utopischen“ Fassung (Typ A) zum Ausdruck kommende Auffassung zwar auch nicht für realistisch halten, deshalb aber dazu neigen, sich aus der Welt zurückzuziehen und meinen, ein vollkommenes christliches Leben ließe sich in Zurückgezogenheit nach „evangelischen Räten“ leben.

Eine solche Lösung „zeichenhafter Nachfolge“ (Typ B) kann sich verbinden mit einem „dualistisch-realistischen“ Modell (Typ D), nach dem Nächstenliebe und Nachfolge in einem Leben in der Welt unrealistisch sind. In ihr müssen andere, abgemilderte Regeln des Zusammenlebens gefunden werden. Beide erhöhen gegenüber einer „enthusiastisch-utopischen“ Auffassung (Typ A) die „eschatologische Spannung“, in der die Welt als Ganze auf eine eschatologische Vollendung verwiesen ist. Beide Teilgruppen sind aber in der Welt dadurch als gerecht angesehen, dass christliche Liebe, sehr grob gesagt, nur in speziellen Gemeinschaften wirklich geboten (weil nur so realistisch lebbar) ist.

Luther wendet sich explizit gegen diese beiden. Gegen eine „schwärmerische“ Durchsetzung des Reiches Gottes in der Welt und gegen ein Zurückdrängen des Anspruches Gottes aus dem weltlichen Leben, dem dann nur noch abgeschwächte Regeln gelten sollen.

Fälschlich kann er für eine „affirmativ-dichotomistische“ Auffassung (Typ E) in Anspruch genommen werden, die aus seiner Sicht sozusagen „noch weit jenseits“ von seinem „dualistisch-realistischen“ Gegner und seiner abschwächenden Relativierung (Typ D) liegt. In ihm wird das christliche Liebesgebot im Leben in der Welt nicht nur relativiert und abgeschwächt, sondern ganz abgewiesen und ersetzt.

An seine Stelle tritt so ein ganz entgegengesetztes „agonisches“ Gesetz kämpferischer Selbstdurchsetzung, das als „Gottes Wille für die Welt“

oder als „Eigengesetzlichkeit“ vertreten werden kann. Hierhin könnte man wohl auch Buchanans Modell zuordnen.

Dem folgt eine von dort her entwickelte Auseinandersetzung mit der ab den 1920er Jahren geführten Diskussion um die seit dem so bezeichnete „Zwei-Reiche-Lehre“. Sie wird hier von den genannten Typen her als eine „Verflachung“ auf die Alternative zwischen einer „enthusiastisch-utopischen“ Auffassung (Typ A) und ihrem vermeintlichen Gegenüber einer affirmativ-dichotomistischen Position (Typ E) verstanden. In beiden geht die für Luther wichtige „eschatologische Spannung“ ganz verloren. Bei der einen „etsi peccatum non daretur“, bei der anderen „etsi peccatum non fuisse peccatum“ – so der Versuch, die verkürzte vermeintliche Alternative in einer Formel zu formulieren. Von Luther her legt sich auf diesem Hintergrund dagegen nahe, die Aufgabe weltlicher Ordnung, mit dem Begriff einer „protestantischen Freiheit“ (und der Begründung legitimer weltlicher Ordnung im Dienst an ihr) zu fassen. Sie wäre dann dahingehend zu bestimmen, den Menschen als Gottes Geschöpfen einen lebensdienlichen Freiraum zu sichern, in dem sie ihrer geschöpflichen Bestimmung folgen können. Aus ihrer Geschöpflichkeit, ihrer von Gott gesetzten Bestimmung und seiner Zuwendung leiten sich geltende ethische Ansprüche ab - und in diesem *Dienst* an der Sicherung eines solchen lebensdienlichen Freiraums schlägt sich auch das christliche Liebesgebot nieder. Sie begründen *zugleich* Recht und Grenze weltlicher Ordnung in der unverfügbaren geschöpflichen Bestimmung und in einer in ihr gründenden Würde, von der her ihr Auftrag zu konkretisierender Gestaltung, Sicherung und Durchsetzung als ein gerechtfertigter angesehen werden kann. Darin liegt der Ursprung legitimer weltlicher Ordnung.

Es gehört von da her zu den Aufgaben weltlicher Ordnung, auch die Wirtschaft auf diesen Dienst an der Ermöglichung geschöpflicher Freiheit hinzuordnen. Dazu (soweit es in diesem Auftrag sachlich begründet und verantwortet ist) kann und soll sie auch legitimerweise in

Eigentumsrechte eingreifen dürfen, die ja ihrerseits auch in dieser Zielbestimmung ihren legitimierenden Grund haben.

Von einem solchen Begriff „protestantischer Freiheit“ lässt sich von evangelischer Seite der Wert „soziale Gerechtigkeit“ füllen, den die klassische katholische Soziallehre vom Begriff des „Gemeinwohls“ her gefüllt hat und weiterhin von dorthin versteht, und der im Leitbild der „Sozialen Marktwirtschaft“ als „irenischer Sozialidee“ verankert ist. Im Hinblick darauf folgt eine Auseinandersetzung mit einem möglichen „Fundamentalismus-Verdacht“, in der gezeigt werden soll, dass ein solches Verständnis von Freiheit, das nicht nur die Maximierung möglicher Optionen meint, sondern von einer geschöpflichen Bestimmung des Menschen ausgeht, durchaus vertreten werden kann. Außerdem soll dabei ein reformatorisches Verständnis von Religionsfreiheit für die zeitgenössische Pluralismuskussion fruchtbar gemacht werden. So kann aus der Perspektive einer evangelischen Sozialethik im ausdrücklichen Rückbezug auf ihren reformatorischen Grund ein Beitrag zur Grundlegung einer „irenischen Sozialkonzeption“ Soziale Marktwirtschaft geleistet werden, der den der katholischen Soziallehre verdanken und ihr entnommenen Begriff sozialer Gerechtigkeit von einem reformatorischen Verständnis protestantischer Freiheit her auf die Aufgabe der Sicherung eines lebensdienlichen Raumes geschöpflicher Freiheit bezieht.

G. Literatur

Althaus, Paul, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965.

Althaus, Paul, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962.

Althaus, Paul, Kirche und Staat nach lutherischer Lehre, Leipzig 1935.

Althaus, Paul, Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich, 2., erw. Aufl., Gütersloh 1951.

Althaus, Paul, Politisches Christentum. Ein Wort über die Thüringer „Deutschen Christen“, Leipzig 1935.

Althaus, Paul, Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh 1921.

Althaus, Paul, Staatsgedanke und Reich Gottes, Langensalza 1923.

Anselm, Rainer, Rechtfertigung und Menschenwürde; in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.

Antiseri, Dario, Catolici, Mercato, Solidarietà; in: Cardini, Antonio, Pulitini, Francesco (Hg.), Cattolicesimo e liberalismo, Soveria Mannelli 2000.

Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik, Paderborn 1997.

Anzenbacher, Arno, Einführung in die katholische Soziallehre; in: Erzbischöfliches Generalvikariat Köln (Hg.), Katholische Soziallehre I, Köln 1991.

Aquin, Thomas von, Das Gesetz, STh I-II, 90–105, kommentiert von Otto Hermann Pesch, Heidelberg 1977.

Aquin, Thomas von, Recht und Gerechtigkeit, STh II-II, 57–79, kommentiert von A. F. Utz, Heidelberg 1953.

Aquin, Thomas von, Über die Herrschaft des Fürsten, Stuttgart 1971.

Aristoteles, Nikomachische Ethik, Stuttgart 1969.

Arnold, Matthieu, „Dass ihm selbst niemand, sondern anderen leben soll“. Das theologische Programm Martin Bucers von 1523 im Vergleich mit Luther; in: Theologische Beiträge, 32. Jg., Nr. 5, 249ff., 2001.

Assel, Heinrich, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance. Ursprünge, Aporien und Wege, Göttingen 1994.

Barry, B., Review of Anarchy, State, and Utopia, in: Political Theory 3/1975.

Barth, Karl, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: Ders., Rechtfertigung und Recht. Chirstengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998.

Barth, Karl, Der Christ in der Gesellschaft; in: Moltmann, J., Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, München 1966.

Barth, Karl, Evangelium und Gesetz, in: Ders., Rechtfertigung und Recht. Chirstengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998.

Barth, Karl, Grundfragen christlicher Sozialethik; in: Das Neue Werk, 4. Jg, 1922, wiederabgedruckt in: Moltmann, J. (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 1, München 1966.

Barth, Karl, Offene Briefe 1935-1942, Gesamt-Ausgabe, Bd. 36, Zürich 2001.

Barth, Karl, Rechtfertigung und Recht, in: Ders., Rechtfertigung und Recht. Chirstengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998.

Bayer, Oswald, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995.

Bayer, Oswald, Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen, Tübingen 1981.

Bayer, Oswald, Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik, Gütersloh 1980.

Becker, Helmut Paul, Die Soziale Frage im Neoliberalismus, Heidelberg 1965.

Becker, Ulrich, Das „Menschenbild des Grundgesetzes“ in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes, Berlin 1996.

Bedford-Strohm, Heinrich, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993.

Bielfeld, Dennis D./Schwarzwälder Klaus (Hg.), Freiheit als Liebe bei Martin Luther, Frankfurt/Main 1995.

Blankart, Charles B., Öffentliche Finanzen in der Demokratie. Eine Einführung in die Finanzwissenschaft, 3., völlig überarb. Aufl., München 1997.

Bloch, Ernst, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, Frankfurt a.M. 1963.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Böckenförde, E.-W., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs; in: Böckenförde, E.-W., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat; in: Böckenförde, E.-W. Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991.

Böckle, Franz/Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Nachdr., Mainz 1996.

Bohnet, Armin, Finanzwissenschaft: Grundlagen staatlicher Verteilungspolitik, 2. völlig überarb. und stark erw. Aufl., München 1999.

Bornkamm, Heinrich, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, 2. durchges. Aufl., Gütersloh 1960.

Bornkamm, Heinrich, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 2., neu bearb. und erw. Aufl., Göttingen 1970.

Bottke, Wilfried, Gerechtigkeit als Aufgabe. Interdisziplinäres Gespräch über ein zentrales Problem der Rechts-, Wirtschafts- und Sozialethik, Festgabe für Heinz Lampert zum 60 Geburtstag, hg. v. Wilfried Bottke, St. Ottilien 1990.

Brakelmann, Günter (Hg.), Freiheit konkret. Über Wahrheit und Wirklichkeit eines Schlagwortes, Gütersloh 1979.

Bremer, Silke, Der wirtschaftsethische Ansatz in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke. Darstellung der Grundpositionen und vergleichende Gegenüberstellung ökonomischer Ordnungskonzeptionen unter besonderer Berücksichtigung von A. Müller-Armack und A. F. v. Hayek, Münster 1996.

Brenner, Günter, Naturrecht und politische Ordnung, Nachdruck der Ausg. Mainz 1968, Mainz 1997.

Brunner, Emil, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1932.

Brunner, Emil, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, 5. Aufl., Zürich 1985.

Brunner, Emil, Ein offenes Wort, 2 Bde., Zürich 1981.

Brunner, Emil, Gerechtigkeit, Zürich, 3. Auflage, 1981.

Buchanan, James M., Die Grenzen der Freiheit, Zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen 1984.

Buchanan, James M., Fiscal Tasks – Response, in: Buchanan, J. (Hg.), Public Finance and Public Choice, Cambridge, MA, 1999.

Buchanan, James MacGill, *The Limits of Liberty. Between anarchy and Leviathan*, 5. Aufl., Chicago u.a. 1993 (1975).

Buchanan, James M., *Morals, Politics and Institutional Reform*, 213ff; in: Ders. (Hg.), *Public Finance and Public Choice*, Cambridge, MA, 1999.

Buchanan, James M. (Hg.), *Public Finance and Public Choice. Two contrasting visions of the state*, Cambridge, MA, London 1999.

Cardini, Antonio, Pulitini, Francesco, *Cattolicesimo e liberalismo*, Soveria Mannelli, 2000.

Cassel, Dieter (Hg.), *50 Jahre Soziale Marktwirtschaft. Ordnungstheoretische Grundlgen, Realisierungsprobleme und Zukunftsperspektiven einer wirtschaftspolitischen Konzeption*, Stuttgart 1998.

Dahrendorf, R., *Auf der Suche nach neuen Ordnungen*, München 2003.

Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Peter Hünemann, 38., aktualisierte Aufl., Freiburg i.Br. 1999.

Deutelmoser, Arno, *Luther. Staat und Glaube*, Jena 1937.

Druwe, Ulrich, *Politische Theorie*, München 1993.

Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970.

Duchrow, Ulrich (Hg.), *Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung?*, Gütersloh 1977.

Ebbinghaus, Julius, *Philosophie der Freiheit. Praktische Philosophie 1955-1972*, Bonn 1988.

Ebeling, Gerhard, *Die philosophische Definition des Menschen. Lutherstudien Bd. 2/2*, Tübingen 1982.

Ebeling, Gerhard, *Luther. Einführung in sein Denken*, 4., durchges. Aufl., Nachdr., Tübingen 1990.

Ebeling, Gerhard, *Frei aus Glauben*; in: Ders., *Lutherstudien*, Bd. I, Tübingen, 1971.

Eberan, Babro, *Luther? Friedrich „der Große“? Nietzsche? Wer war an Hitler schuld? Die Debatte um die Schuldfrage 1945-1949*, 2. erw. Aufl., München 1985.

Ewald, Günter (Hg.), *Religiöser Sozialismus*, Stuttgart 1977.

Ebert, Klaus (Hg.), Thomas Müntzer im Urteil der Geschichte. Von Martin Luther bis Ernst Bloch, Wuppertal 1990.

Fabiunke, Günter, Martin Luther als Nationalökonom, Berlin 1963.

Fast, Heinold (Hg.), Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Klassiker des Protestantismus, Bd. IV., Bremen 1962.

Fichte, Johann Gottlieb, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, hg. v. Richard Schottky, Nachdr. der Ausg. 1793, Hamburg 1973.

Fischer, Johannes, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002.

Friedmann, Milton, Kapitalismus und Freiheit, übers. v. Paul C. Martin, Frankfurt/Main 1984.

Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift des Evangelischen Kirche in Deutschland, im Auftr. des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD, 3., um die Kundgebung der Synode erw. Aufl., Gütersloh 1992.

Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon, Freiburg 1986.

Goertz, Hans-Jürgen, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989.

Gogarten, Friedrich, Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, Hamburg 1934.

Gogarten, Friedrich, Politische Ethik, Jena 1932.

Grandner, Margarete, Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – aktuelle Problematiken, München 2002.

Greschat, Martin, (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 12, Stuttgart 1985.

Gundlach, Gustav, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, 2 Bde., Köln 1964.

Gutmann, Gernot/Schüller, Alfred (Hg.), Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft, Baden-Baden 1989.

Guttowski, A., Merklein, R., Arbeit und soziales im Rahmen einer marktwirtschaftlichen Ordnung; in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Tübingen 1985.

Habermas, Jürgen, Diskursive Politik und Zivilgesellschaft; in: Entwicklung und Zusammenarbeit, Jg. 42, 12/2001 (356ff).

Habisch, André, die Zukunft der sozialen Marktwirtschaft; in: Schlecht, O., Stoltenberg, G. (Hg.), Soziale Marktwirtschaft, Freiburg 2001.

Härle, Wilfried (Hg.), Ethik und Recht, Marburg 2002.

Härle, Wilfried, Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses; in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.

Hättich, Manfred, Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre. Die subsidiäre und berufsständische Gliederung der Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu den wirtschaftlichen Lenkungssystemen, Stuttgart 1957.

Hakamies, Ahti, "Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers, Witten 1971.

Hauer, Peter, Leitbilder der Gerechtigkeit in den marktwirtschaftlichen Konzeptionen von Adam Smith, John Stuart Mill und Alfred Müller-Armack, Frankfurt/Main 1991.

Hayek, Friedrich August von, Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, hg. v. Bosch, Alfred, Streit, Manfred E. et al. Tübingen 2001ff.

Hayek, Friedrich August von, Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit. Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd.2, Landsberg am Lech 1981.

Hayek, Friedrich August von, Law, legislation and liberty , 3 Vol., London, Chicago, 1973ff.

Hayek, Friedrich August von, The mirage of social justice. Law, legislation and liberty, Vol 2, Chicago 1976.

Hayek, Friedrich A. von, Die drei Quellen der menschlichen Werte, Tübingen 1979.

Hayek, Friedrich August von, Regeln und Ordnung. Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd. 1, München 1980.

Hayek, Friedrich August von, Die Verfassung der Freiheit, Tübingen, 1971.

Hayek, Friedrich August von, Der Weg zur Knechtschaft, München 1971.

Hayek, Friedrich August von, Wirtschaft, Wissenschaft und Politik; in: Hayek, Friedrich August von, Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Band A 6, Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Aufsätze zur Wirtschaftspolitik, hg. v. Viktor Vanberg, Tübingen 2001.

Heckel, Johannes, Lex charitatis, München, 1953.

Hegel, G. W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, Frankfurt 1995.

Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd.11, Frankfurt 1995.

Heimbucher, K., (Hg.), Luther und der Pietismus, 2. Aufl., Giessen 1999.

Herfeld, Matthias, Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Analyse der Grundvollzüge moderner Ökonomie. Gütersloh 2001.

Herms, Eilert, Gesellschaft gestalten, Tübingen, 1991.

Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.

Herms, Eilert, Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung. Beobachtungen und Bemerkungen zu Karl Homanns These „Ökonomik – Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln“; in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Heft 2 (2002).

Herms, Eilert, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1980.

Herms, Eilert, Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung; in: Steinmann, H., Löhr, A., (Hg.), Unternehmensethik, Stuttgart 1989.

Herr, Theodor, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, München u.a. 1972.

Herr, Theodor, Katholische Soziallehre, Paderborn 1987.

Herzog, R., Demokratie und Sozialstaat; in: Maydell, Bernd v., Kannengießer, Walter, (Hg.), Handbuch Sozialpolitik, Pfullingen 1988.

Hirsch, Emanuel, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen 1920.

Hirsch Emanuel, Ethos und Evangelium, Berlin 1966.

Hirsch, Emanuel, Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Gütersloh 1949.

Hobbes, Thomas, Leviathan, Neuwied, Berlin 1966.

Höffe, Otfried, Das Prinzip Gerechtigkeit; in: Maydell, Bernd v., Kannengießer, Walter, (Hg.), Handbuch Sozialpolitik, Pfullingen 1988.

Höffe, Otfried (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, 2., überarb. und aktualisierte Auf., Tübingen 1992.

Höffner, Joseph, Christliche Gesellschaftslehre, 8. erw. Aufl., Kevelaer 1983.

Hörster, Norbert (Hg.), Recht und Moral; Stuttgart 1990.

Hofstadter, R., Social Darwinism in American Thought, Philadelphia 1967.

Homann, Karl (Hg.), Aktuelle Probleme der Wirtschaftsethik, Berlin 1992.

Homann, Karl, Ökonomik. Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln; in: Siebeck, G. (Hg.), Artibus ingenuis, Tübingen 2001.

Homann, Karl; Blome-Drees, F., Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992.

Homann, Karl; Laitenberger, Volkhard (Hg.), Die Ethik der sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart 1988.

Homann, Karl; Suchanek, A., Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen, 2000.

Homburg, Walther, Luigi Taparelli d'Azeglio als Erneuerer der scholastischen Philosophie in Italien, Ingelheim 1955.

Honecker, Martin, Das reformatorische Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis von der Würde des Menschen; in: Scharthländer, J. (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, München/Mainz, 1981.

Honecker, Martin, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin 1990.

Honecker, Martin, Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte, Freiburg (Schweiz) 2002.

Horstmann, Kai; Hüttenhoff, Michael; Koriath, Heinz (Hg.), Gerechtigkeit – eine Illusion? Münster 2004.

Huber, Wolfgang, Folgen Christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983.

Hübinger, Bernd, Rückbesinnung auf die Leitgedanken der Sozialen Marktwirtschaft in den achtziger und neunziger Jahren; in: Schlecht, O., Stoltenberg, G. (Hg.), Soziale Marktwirtschaft, Freiburg 2001.

Hume, David, The Philosophical Works, Bd. 3, Aalen 1964.

Iserloh, Erwin; Müller, Gerhard (Hg.), Luther und die politische Welt. Wissenschaftliches Symposium, Wiesbaden 1984.

Issing, O., (Hg.), Geschichte der Nationalökonomie, München ³1994.

Jellinek, G., Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, München, Leipzig 1919.

Joest, Wilfried, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und der neutestamentlichen Paränese, 2. Aufl., Göttingen 1956.

Joest, Wilfried, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

Jordan, Hermann, Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, München 1917.

Jüngel, Eberhard, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, 2., durchges. Aufl., München 1981.

Keck, Werner, Zwischen evolutionärer und gesellschaftsvertraglicher Fundierung des Staates Eine vergleichende Analyse der Staatsauffassungen von Rawls, Buchanan, Hayek und Nozick, Berlin 1998.

Keim, Elisabeth, Das Eigentum in der Naturrechtslehre Luigi Taparelli d'Azeqlios, München 1998.

Kerber, Walter, Gerechtigkeit in Theologie und christlicher Soziallehre; in: Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon, Freiburg 1986

Kersting, Wolfgang, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt 1996.

Kersting, Wolfgang, Naturzustand und Minimalstaat; in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1979, 34ff.

Kersting, Wolfgang, Rechtsphilosophische Probleme des Sozialstaats, Baden-Baden 2000.

Kersting, W. (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist 2000.

Kibe, Takashi, Frieden und Erziehung in Martin Luthers Drei Stände-Lehre. Ein Beitrag zur Klärung des Zusammenhangs zwischen Integration und Sozialisation im politischen Denken des frühneuzeitlichen Deutschland, Frankfurt/Main 1996.

Kirchhof, Paul, Die Wertegebundenheit des Rechts, ihr Fundament und die Rationalität der Rechtsfortbildung; in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.

Ki-rvon, Kim, Das Reich Gottes in der Theologie Thomas Müntzers. Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der alternativen Anschauungen Martin Luthers, Frankfurt/Main 1994.

Kissling, Christian, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie, Freiburg (Schweiz) 1993.

Kleinhenz, Gerhard (Hg.), Mehr Beschäftigung in Deutschland. Ordnungs- und wirtschaftspolitische Ansätze, Nürnberg 1999.

Kley, Roland, Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Bern/Stuttgart 1989.

Klüber, Franz, Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre, Köln 1982.

Klüber, Franz, Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre, Nachdruck der Ausg. Köln 1966, Goldbach 1996.

Klump, Rainer, Soziale Marktwirtschaft: Geistige Grundlagen, ethischer Anspruch, historische Wurzeln; in: Schlecht, O., Stoltenberg, G. (Hg.), Soziale Marktwirtschaft, Freiburg 2001.

Kobusch, Theo, Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg i.Br. 1993.

Kodalle, K. M., „Sterbliche Götter“. Martin Luthers Ansichten zu Staat, Recht und Gewalt als Vorgriff auf Hobbes; in: Hobbes oggi, Milano 1990.

Köhler, Oskar, Leo XIII.; in: Greschat, Martin, (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 12, Stuttgart, 1985.

Koller, Peter, Soziale Gerechtigkeit, Wirtschaftsordnung und Sozialstaat, in: Kersting, W. (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist 2000.

Köppinger, Peter Hubert, Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft, Königswinter 1979.

Körtner, Ulrich H. J., Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999.

Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen (Hg.), Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland, Bonn 1996.

Koslowski, Peter, (Hg.) , The Social Market Economy, Theory and Ethics of the Economic Order, Berlin, Heidelberg 1998.

Koslowski, Peter (Hg.), Weltwirtschaftsethos. Globalisierung und Wirtschaftsethik, Wien 1997.

Koslowski, Stefan, Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des deutschen Idealismus. Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein, Weinheim 1989.

Kraft, Heinrich (Hg.), Freiheit aus der Wahrheit. Erbe und Auftrag der lutherischen Reformation, Erlangen 1986.

Kramer, Rolf, Ethik des Geldes. Eine theologische und ökonomische Verhältnisbestimmung, Berlin 1996.

Kramer, Rolf, Soziale Gerechtigkeit. Inhalt und Grenzen, Berlin 1992.

Kreikebaum, Hartmut, Grundlagen der Unternehmensethik, Stuttgart 1996.

Küng, Hans, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 2000.

Kutter, Hermann, Die Revolution des Christentums, Jena 1912.

Kutter, Hermann jr., Hermann Kutters Lebenswerk, Zürich, 1965.

Kutter, Hermann, Reden an die deutsche Nation, Jena, 1916.

Kutter, Hermann, Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, 2. Aufl., Berlin 1906.

Lachenmann, Hans, Der Christ in der Welt. Perspektiven christlicher Ethik, Stuttgart 1990.

Lachmann, Werner, Ökonomische Konzepte in kirchlichen Verlautbarungen, in: Ludwig-Erhard-Stiftung e.V. Bonn (Hg.), Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart/New York 1988, S. 25-44.

Lachmann, Werner, Volkswirtschaftslehre, 3 Bände, 2., verbesserte Auflage, Berlin, Heidelberg u.a. 1993.

Lachmann, Werner, Wirtschaft und Ethik. Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns, 2. Auf., Neuhausen-Stuttgart 1989.

Lampert, Heinz, Bossert, A., Die Soziale Marktwirtschaft – eine theoretisch unzulänglich fundierte ordnungspolitische Konzeption?; in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Tübingen 1987.

Lampert, Heinz (Hg.), Freiheit als zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften, St. Ottilien 1992.

Lampert, Heinz, Lehrbuch der Sozialpolitik, 6., überarb. Aufl., Berlin 2001.

Lang, August, Die Reformation und das Naturrecht, Gütersloh 1909.

Lau, Franz, Titius A. (Hg.), „Äusserlich Ordnung“ und „Weltlich Ding“ in Luthers Theologie, Göttingen 1933.

Leiner, Martin, Was ist das Protestantische in der protestantischen Theologie? Grundzüge einer Theorie des Protestantismus, unveröffentl. Vortrag 2003.

Lessing, Ephraim, Nathan der Weise, Stuttgart 1983 (1779).

Locke, John, Über die Regierung, Stuttgart 1974.

Lohmann, Friedrich, Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik im Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, Berlin 2002.

Lohse, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.

Lohse, Bernhard, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 3., vollst. überarb. Aufl., München 1997.

Ludwig-Erhard-Stiftung (Hg.), Der Sozialstaat vor dem Offenbarungseid, Bonn 1996

Ludwig-Erhard-Stiftung (Hg.), Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart/New York 1988

Lumer, Christoph, Integrative Wirtschaftsethik besser ohne Diskursethik; in: Ethik und Sozialwissenschaften, 4/ 2000

Luthers Schriften, geordnet nach der Weimarer Lutherausgabe, WA, D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff:

WA 5, (1-18) 19-673, Operationes in Psalmos

WA 6, (1f) 3-8, (Kleiner) Sermon von dem Wucher

WA 6, (196-201) 202-276, Von den guten Werken

WA 6, (381-403) 404-469, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung

WA 7, (12-19) 20-38, Von der Freiheit eines Christenmenschen

WA 7, 49-73, Tractatus de libertate christiana

WA 7, (538-543) 544-604, Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt

WA 8, (564-572), 573-669, De votis monasticis Martini Lutheri Iudicium

WA 8, (670-675), 676-687, Eine treue Vermahnung Martin Luthers an alle Christen sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung

WA 10, I 1 (VII) 1-739, Kirchenpostille

WA 11, (229-244) 245-281, Von weltlicher Obrigkeit, wie man ihr Gehorsam schuldig sei

WA 11, (307) 324-336, Dass Jesus ein geborener Jude sei

WA 12, (110) 111-130, Ordnung eines gemeinsamen Kastens

WA 15, (279-292) 294-322, Von Kaufmannshandlung und Wucher

WA 15, 27-53, An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen

WA 16, (XII) 363-393, Eine Unterrichtung, wie Christen sich in Mose schicken sollen

WA 18, (279-290) 291-334, Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben

WA 24, (XXI) 2-16, Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken

WA 30 I, 2-122, Kateschismuspredigten

WA 30 I, 123-238, Der große Katechismus

WA 30 I, 243-425, Der kleine Katechismus für den gemeinen Pfarrherrn und Prediger

WA 30, II (81-106) 107-148, Vom Kriege wider die Türken
 WA 30, II (508-517) 517-588, Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle
 WA 31 I, (183) 189-218, Der 82. Psalm ausgelegt
 WA 39, I (174) 175-180, Disputation de homine
 WA 40, I 33-688, In epistulam S. Pauli at Galatas commentarius
 WA Br I, Briefe der Jahre 1501-1520.

Mack, Eric, How to Derive Libertarian Rights; in: Paul, Jeffrey (Hg.), Reading Nozick, Oxford 1981.

Mahrenholz, Jürgen Christian, Bürgerrecht auf Bildung. Luther auf schulpolitischem Kurz, Hannover 1997.

Marcuse, H., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt, 1969.

Marx, Karl, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd.1, Berlin 1989

Maydell, Bernd v., Kannengießer, Walter, (Hg.), Handbuch Sozialpolitik, Pfullingen 1988.

Meckenstock, Günter, Zur wirtschaftsethischen Bedeutung des christlichen Menschenbildes; in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.

Mensching, Gustav, Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption von Gustav Mensching. Bausteine zur Mensching-Forschung, hg. v. Hamid Reza Yousefi, Bd. 2, Würzburg 2002.

Mensching, Gustav, Toleranz und Wahrheit in der Religion, neu hrsg. von Udo Tworuschka, mit einem Vorw. von Hans Küng, Weimar 1996.

Messner, Johannes, Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben, Osnabrück 1962.

Messner, Johannes, Das Naturrecht, 6. Aufl., Innsbruck, Wien, München, 1966.

Meyer, Johannes, Das soziale Naturrecht in der christlichen Kirche, Leipzig 1913.

Mill, J.S., Der Utilitarismus, Stuttgart 1985.

Molitor, Wirtschaftsethik, München 1987.

Moltmann, Jürgen, Protestantismus als Religion der Freiheit, in: Moltmann, J., (Hg.), Religion der Freiheit, München, 1990.

Moltmann, Jürgen (Hg.), Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne, München 1990.

Mückl, Wolfgang Johann (Hg.), Die Enzyklika Quadragesimo anno und der Wandel der sozialstaatlichen Ordnung, Paderborn 1991.

Mühlhaupt, Erwin, Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze, Göttingen 1982.

Müller, Eckart, Evangelische Wirtschaftsethik und soziale Marktwirtschaft. Die Konzeption der sozialen Marktwirtschaft und die Möglichkeiten ihrer Rezeption durch eine evangelische Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn 1997.

Müller, Johann Baptist (Hg.), Luther und die Deutschen. Texte zur Geschichte und Wirkung, Stuttgart 1996.

Müller-Armack, Alfred, Genealogie der sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte, 2., erw. Aufl., Bern 1981.

Müller-Armack, Alfred, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, 3. unveränderte Aufl., 1981.

Müller-Armack, Alfred, Soziale Irenik; in: Weltwirtschaftliches Archiv, Bd. 64; wiederabgedruckt in: Müller-Armack, Alfred, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, 3. unveränderte Aufl., 1981.

Müller-Armack, Alfred, Vorschläge zur Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft; wiederabgedruckt in: Müller-Armack, Alfred, Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Frühschriften und weiterführende Konzepte, 2., erw. Aufl., Bern, Stuttgart, 1981

Müller-Armack, Alfred, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Studien und Konzepte zur Sozialen Marktwirtschaft und zur europäischen Integration, 2. unveränderte Aufl., Bern 1976.

Musgrave, R. A.; Musgrave, P. B.; Kullmer, L., Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis, Bde. 1-3, 6., aktualisierte Aufl., Tübingen 1994.

Musgrave, R., Finanztheorie, Tübingen 1957.

Nagel, Thomas, Libertarianism Without Foundations; in: Paul, Jeffrey (Hg.), Reading Nozick, Oxford 1981.

Nawroth, Egon Edgar, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, Sammlung Politeia, Heidelberg 1961.

Nawroth, Egon Edgar, Die wirtschaftspolitischen Ordnungsvorstellungen des Neoliberalismus, Köln 1962.

Nawroth, Egon Edgar, Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft, Köln 1965.

Nell-Breuning, Oswald v., Gerechtigkeit und Freiheit, Wien 1980;

Nell-Breuning, Oswald von, Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System“, Nachdr. der durchges. Neuaufl., Freiburg i.Br. 1987.

Nell-Breuning, Oswald von, Unsere Verantwortung. Für eine solidarische Gesellschaft, Freiburg i.Br. 1987.

Nietzsche, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München u.a. 1988ff.

Noppeney, Claus, Zwischen Chicago-Schule und Ordoliberalismus. Wirtschaftsethische Spuren in der Ökonomie Frank Knights, Bern, 1998.

Novak, Michael, Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Dt. Bearb. und Übers. Johannes Stemmeler, Trier 1996.

Nowak, Kurt, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001

Nozick, Robert, Anarchy, state, and Utopia, New York 1974.

Nozick, Robert, On the Randian Argument; in: Paul, Jeffrey (Hg.), Reading Nozick, Oxford 1981.

Nozick, R., Examined Life. Philosophical Meditations, New York, 1989; dt.: Vom richtigen, guten und glücklichen Leben, München, 1993.

Okayama, Kotaro, Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogie-Problems, Berlin 1977.

O’Neil, Onora, Nozick’s Entitlements; in: Paul, Jeffrey (Hg.), Reading Nozick, Oxford 1981.

Pannenberg, Wolfhart, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996.

Paul, Jeffrey (Hg.), Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia, Oxford 1982.

Paul, Jeffrey, The Withering of Nozick's Minimal State, in: Reading Nozick, Oxford 1982.

Pawlas, A., Welchen Beitrag leistet Martin Luther zu einer Unternehmensethik? Auf der Suche nach einer evangelischen Unternehmensethik, in: ZfB, 61. Jg. (1991), Heft 3, 379ff.

Pawlas, Andreas, Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 2000.

Pawlas, Andreas, Freiheit – Erfolgsprogramm oder Illusion der Neuzeit? Ein sozialetischer Überblick über die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, 2. Aufl., Bielefeld 1994.

Peters, Albrecht, Gesetz und Evangelium, 2. Aufl., Gütersloh 1994.

Peters, Albrecht, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd.1, Göttingen 1990.

Pfeiffer, Arnold (Hg.), Religiöse Sozialisten, Dokumente der Weltrevolution, Bd. 6, Freiburg, 1976.

Pies, I.; Leschke, M. (Hg.), F.A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus, Tübingen 2003.

Pies, I., Theoretische Grundlagen einer Konzeption der ‚sozialen Marktwirtschaft‘: Normative Institutionenökonomik als Renaissance der klassischen Ordnungstheorie, S. 97ff.; in: Cassel, D. (Hg.), 50 Jahre soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1998.

Pribram, Karl, Geschichte des ökonomischen Denkens, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1992.

Prien, Hans-Jürgen, Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen 1992.

Porta, Pier Luigi, Economia ed etica cattolica; in: Cardini, Antonio, Pulitini, Francesco (Hg.), Cattolicesimo e liberalismo, Soveria Mannelli 2000.

Raunio, Antti, Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527, Helsinki 1993.

Rauscher, Anton, Die Soziale Marktwirtschaft in der Perspektive theologischer Ethik II, in: Ludwig-Erhard-Stiftung e.V. Bonn (Hg.), Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart/New York 1988, S. 59-71.

Rauscher, Anton, Sozialpolitische Anstöße aus dem christlichen Raum; in: Thiemeyer, Theo, (Hg.), Theoretische Grundlagen der Sozialpolitik, Berlin 1991.

Rawls, John, Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main 1998.

Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt/Main 1975.

Recktenwald, H. C., Markt und Staat, Göttingen 1980.

Recktenwald, H. C., Umfang und Struktur der öffentlichen Ausgaben in säkularer Entwicklung, in: Neumark, F., (Hg.), Handbuch der Finanzwissenschaft, Bd. I, 3. Aufl., Tübingen 1977, 715ff.

Reich, R., Die neue Weltwirtschaft. Das Ende der nationalen Ökonomie, Frankfurt/Main 1997.

Rendtorff, Trutz, Die Soziale Marktwirtschaft in der Perspektive theologischer Ethik I, in: Ludwig-Erhard-Stiftung e.V. Bonn (Hg.), Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart/New York 1988, S. 45-58.

Ricken, Friedo, Allgemeine Ethik, 4., überarbeitete und erweiterte Aufl., Stuttgart 2003.

Rieske-Braun, Uwe, Menschenbild und Soziale Frage. Aspekte evangelischer Sozialethik in der Weimarer Republik; in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.

Ritter, Joachim, „Naturrecht“ bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, Nachdr. der Ausg. von 1961, Goldbach 1996.

Röpke, W., Die Gesellschaftskrise der Gegenwart, Erlenbach, Zürich 1942.

Rohls, Jan, Geschichte der Ethik, 2., umgearbeitete und erg. Aufl., Tübingen 1999.

Rose, Manfred (Hg.), Integriertes Steuer- und Sozialsystem, Heidelberg 2003.

Rose, K., Sauernheimer, K., Theorie der Aussenwirtschaft, 11. völlig überarb. u. erw. Aufl., München 1992.

Roser, Traugott, Protestantismus und soziale Marktwirtschaft. Eine Studie am Beispiel Franz Böhms, Münster 1998.

Rousseau, J.-J., Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1977.

Ruakanen, Miikka (Hg.), Luther in Finnland. Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung, Helsinki 1984.

Rüstow, Alexander, Wirtschaft als Dienerin der Menschlichkeit; in: Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft (Hg.), Was wichtiger ist als Wirtschaft, Ludwigsburg 1960.

Sandmann, J., Der Bruch mit der humanitären Tradition. Die Biologisierung der Ethik bei Ernst Haeckel und anderen Darwinisten seiner Zeit, Stuttgart 1990.

Sautter, Herrmann, Anthropologische Fundamente der westlichen Wirtschaftsordnung; in: Herms, Eilert (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.

Sautter, Herrmann, Markt und Moral; in: Verantwortlich wirtschaften. Porta-Studie 24, Marburg 1994.

Scheler, Max, Zur Ethik und Erkenntnislehre, Berlin 1933.

Schinzinger, Francesca, Vorläufer der Nationalökonomie; in: Issing, O., (Hg.), Geschichte der Nationalökonomie, 3. Aufl., München 1994.

Schlecht, O., Stoltenberg, G. (Hg.), Soziale Marktwirtschaft, Freiburg, 2001.

Schleiermacher, Friedrich D. E., Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, 2. Aufl., Berlin 1884 (Nachdruck: Waltrop, 1999).

Schmid, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 9., durchges. Aufl., Gütersloh 1979.

Schmidt, Karl-Heinz, Merkantilismus, Kameralismus, Physiokratie; in: Issing, O., (Hg.), Geschichte der Nationalökonomie, 3. Aufl., München 1994.

Schmitt, Carl, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen; in: Der Staat 4, 1965.

Schmidtz, David, (Hg.), Robert Nozick, Cambridge 2000.

Schlotz, Gunter, Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt/Main 1995.

Schrey, Heinz-Horst (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969.

Schumpeter, Joseph Alois, Geschichte der ökonomischen Analyse, nach dem Ms. hg. v. Elizabeth B. Schumpeter, Göttingen 1965.

Simon-Netto, U., Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils. Mit einer Einführung von Peter L. Berger, Gütersloh 1993.

Sinn, Hans-Werner, Introduction, in: Buchanan, J.M., Public Finance and Public Choice, Cambridge, MA, 1999.

Skwiercz, Sylwia Hanna, Der Dritte Weg im Denken von Wilhelm Röpke, Würzburg 1988.

Sodeur, G., Luther und die Freiheit, Berlin 1913.

Søe, Niels Hansen, Christliche Ethik. Ein Lehrbuch, dt. Ausg. besorgte Walter Thiemann, 3. Aufl., München 1965.

Staico, Ubaldo, Neotomismo e liberalismo; in: Cardini, Antonio, Pulitini, Francesco, Cattolicesimo e liberalismo, Soveria Mannelli, 2000.

Starbatty, J., Ordoliberalismus; in: Issing, O., (Hg.), Geschichte der Nationalökonomie, 3. Aufl., München 1994.

Steubing, Hans, Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus, Göttingen 1932.

Stierle, Wolfram, Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung, Frankfurt/Main 2001.

Stöhr, Martin (Hg.), Theologische Ansätze im religiösen Sozialismus, Frankfurt/Main 1983.

Suchanek, Andreas, Ökonomische Ethik, Tübingen 2001.

Sutor, Bernhard, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn 1991.

Tanner, Klaus, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung, Stuttgart 1993.

Taylor, Charles, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, übers. von Hermann Kocyba, Frankfurt/Main 1988.

Temporini, Hildegard; Haase, Wolfgang (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Berlin 1972ff.

Thielicke, Helmut, Theologische Ethik, Tübingen 1958-1964.

Thielicke, Helmut, Von der Freiheit, ein Mensch zu sein. Orientierungen und Entscheidungshilfen, Freiburg i.Br. 1981.

Thiemeyer, Theo (Hg.), Theoretische Grundlagen der Sozialpolitik, Berlin 1991.

Thimme, Hans, Luthers Lehre von den beiden Reichen; in: Heimbucher, K., (Hg.), Luther und der Pietismus, 2. Aufl., Giessen 1999.

Tillich, Paul, Protestantismus und Politische Romantik (1932), in: Neue Blätter für den Sozialismus, Bd. 3 (1932), 8, wiederabgedruckt in Tillich, P., Für und wider den Sozialismus, Stuttgart 1969.

Troeltsch, Ernst, Gesammelte Schriften, Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Neudr. d. Ausg. Tübingen 1922, Aalen 1977.

Troeltsch, Ernst, Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, 2., photomechan. Gedr. Aufl., Tübingen 1922.

Ulrich, Peter, Integrative Wirtschaftsethik, 3., revidierte Auflage, Bern, Stuttgart, Wien 2001.

Utz, Arthur F. (Hg.), Die Katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991.

Utz, Artur F., Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Sozialethik Bd. 1, Heidelberg, 1958.

Utz, Artur F., Die soziale Ordnung, Sozialethik, Bd. 3, Bonn 1986.

Utz, Artur F., Politische Ethik, Sozialethik, Bd. 5, Bonn 2000.

Utz, Artur F., Rechtsphilosophie, Sozialethik Bd. 2, Heidelberg 1963.

Utz, Artur F., Wirtschaftsethik, Sozialethik Bd. 4, Bonn 1994.

Vogt, Markus, Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie, Freiburg i. Br. 1997.

Weber, Max, Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. Johannes Winckelmann, München 1965.

Weitling, Wilhelm, Das Evangelium des armen Sünders, hg. v. Waltraud Seidel-Höppner, Leipzig 1967.

Welsch, Wolfgang, Haus mit vielen Wohnungen, in: Evangelische Kommentare, 27. Jg. (1994), Heft 8, 476ff.

Welsch, Wolfgang, Relativität aushalten, in: Evangelische Kommentare, 27. Jg. (1994), Heft 12, 734ff.

Welsch, Wolfgang, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M., 1996.

Wicksell, Knut, Finanztheoretische Untersuchungen, Jena 1896 (Nachdruck Aalen 1969).

Wilckens, Ulrich, Theologia crucis, in: Hahn, Udo (Hg.), Der Glaube ist keine Privatsache. Gespräche mit Altbischof Ulrich Wilckens, Hannover 1993.

Winterberg, Jörg M., Religion und Marktwirtschaft. Die ordnungspolitischen Vorstellungen im Christentum und Islam, Baden-Baden 1994.

Wolf, Gunther (Hg.), Luther und die Obrigkeit, Darmstadt 1972.

Wünsche, Horst Friedrich, die Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg und ihr Verfall in den sechziger und siebziger Jahren; in: Schlecht, O., Stoltenberg, G. (Hg.), Soziale Marktwirtschaft, Freiburg 2001.

Wolgast, Eike, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Gütersloh 1977.

Zippelius, Reinhold, Geschichte der Staatsideen, 6., erw. Aufl., München 1989.

Zohlnhöfer, Werner, Sozialstaat oder Wohlfahrtsstaat Zur Bedeutung der sozialen Komponente in der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft; in: Leben, B. (Hg.), Sozialpolitik in der Sozialen Marktwirtschaft, München, 1990.

Zur Mühlen, Karl-Heinz (Hg.), Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte von Martin Luther, Göttingen 1983.

Monsieur Harald Jung est autorisé à imprimer sa thèse de doctorat en sciences économiques intitulée : „Freiheit, soziale Gerechtigkeit und staatliche Ordnung. Zur Grundlegung einer protestantischen politischen Wirtschaftsethik im sozialemischen Ansatz Luthers“.

Il assume seul la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 26 mai 2005

Le Doyen
de la Faculté des sciences
économiques et sociales

Michel Dubois