

Staatsbürger

Sonja Schierbaum
Dietrich Schotte (Hg.)

Untertan Staatsbürger Mensch

—
Beiträge zur Kritik
und Rechtfertigung bürgerlicher Rechte
in der deutschen Aufklärung

SCHWABE VERLAG

Untertan



**Sonja Schierbaum,
Dietrich Schotte (Hg.)**

Untertan, Staatsbürger, Mensch

**Beiträge zur Kritik und Rechtfertigung
bürgerlicher Rechte in der deutschen Aufklärung**

Schwabe Verlag

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 417359636.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Cover: icona basel GmbH, Basel

Layout: icona basel GmbH, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4708-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4709-6

DOI 10.24894/978-3-7965-4709-6

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Inhalt

Der Mensch als Bürger und Untertan in der deutschen Aufklärung	7
<i>Dietrich Schotte</i> : Der Bürger als Verteidiger des Staates? Pufendorf über die Pflicht des Bürgers, für das Gemeinwohl zu sterben	11
<i>Peter Schröder</i> : «... nur so viel es die Nothwendigkeit Bürgerlicher Gesellschaft erfordert». Zu den Pflichten der Bürger gegen den Staat im politischen Aufklärungsprogramm von Christian Thomasius	39
<i>Andreas Blank</i> : Präsumtionen und kosmopolitische Bürgerpflichten bei Wolff und Kahrel	61
<i>Gideon Stiening</i> : Vom <i>peccatum contra naturam</i> zum Verbrechen gegen den Staat. «Sodomiterey» und Peuplierungspolitik zwischen Wolff und Brissot	85
<i>Toshiro Osawa</i> : Alexander Gottlieb Baumgarten über Krieg und Frieden	115
<i>Mike Gregory</i> : Kant und Rehberg über politische Theorie und politische Praxis	135
<i>John Christian Laursen</i> : Die Pflichten des Bürgers gegen den Staat – und des Staates gegen die Bürger. Carl Friedrich Bahrdt über das Recht auf freie «Befriedigung des Geschlechtstriebes»	163
<i>Gabriel Rivero</i> : Zur Pflicht des Gehorsams in Kants Staatslehre	193
Personenregister	213
Sach- und Begriffsregister	215
Zu den Beiträgern	219

Der Mensch als Bürger und Untertan in der deutschen Aufklärung

Natürlich ist es nicht unproblematisch, die europäische Aufklärung in ‹nationale› Aufklärungen aufzuteilen.¹ Schließlich suchten die Aufklärer unterschiedlicher Länder nicht nur immer wieder den persönlichen Kontakt zueinander, sie rezipierten darüber hinaus und auch unabhängig hiervon die Schriften anderer Aufklärer – und auch anderer Traditionen der Aufklärung – und diskutierten ihre Argumente.

Dennoch lassen sich durchaus gewisse nationale ‹Eigentümlichkeiten› feststellen. Das beginnt bei den bekannten Protagonisten der Aufklärung, die etwa in Großbritannien und Frankreich eher *public intellectuals* und Schriftsteller, im deutschen Sprachraum hingegen schon zur Zeit von Thomasius und Wolff, vor allem aber in der Spätaufklärung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts größtenteils Staatsbeamte und Professoren waren.²

Es mochte auch mit dieser Dominanz von Autoren aus staatstragenden oder wenigstens doch staatsnahen Schichten zusammenhängen, dass, wie Werner Schneiders festgehalten hat, neben der ‹institutionelle[n] Bindung an die Universitäten› und einem ‹positive[n] Verhältnis zur christlichen Religion› vor allem auch eine affirmative, teils offen loyalistische Haltung ‹zum absolutistischen Staat› den Charakter der Philosophie der deutschen Aufklärung bestimmte.³ Schließlich hatten Autoren, die als Professoren an staatlichen Universitäten, als Prediger der staatlich sanktionierten Religion oder, wie zum Beispiel Ernst Ferdinand Klein und Carl August von Struensee, direkt als Beamte im Dienst des Staates arbeiteten, wenig Gründe, den Status quo zu kritisieren, von dem sie schließlich unmittelbar profitierten; zumal die Vertreibung Christian Wolffs aus Halle 1723 ja deutlich gemacht hatte, dass eine solche Kritik durchaus ernste Folgen für den Kritiker haben konnte.

1 Israel: *Radical Enlightenment*, 7, 22. Allerdings ist Israels Kritik der Unterscheidung verschiedener Aufklärungstraditionen auch entlang nationaler Grenzen natürlich in nicht unwesentlichem Maße von seinem eigenen Projekt motiviert – ‹die› Aufklärung ganz generell in eine ‹radikale› und eine ‹moderate› Tradition einzuteilen.

2 Vgl. Schneiders: *Zeitalter*, 88, 111 und Möller: *Vernunft und Kritik*, 236, 242.

3 Schneiders: *Zeitalter*, 89.

Allerdings ist eine solche Einordnung der deutschen Aufklärung zwar nicht falsch, aber doch unvollständig. Es geht dabei weniger um jene Autoren, die von diesem ‹Mainstream› abwichen. Auch die deutsche Aufklärung kannte ja nicht allein Kritiker, sondern auch Anhänger und Verteidiger der Französischen Revolution, wie sie auch in anderer Hinsicht eher randständige Positionen vertretende Autoren kannte. Relevanter ist, dass nicht allein die revolutionär oder anderweitig antimonarchisch (und bisweilen auch antiklerikal, wenn nicht sogar antireligiös) gesinnten Autoren ihre Positionen auf absolute oder unveräußerliche Rechte der Menschen gründeten, die jeder Staat zu gewährleisten und zu verteidigen habe. Auch jene Autoren, die dem real existierenden absolutistischen Staat durchaus positiv gegenüberstanden und auch die Monarchie als legitime, teils sogar als beste Herrschaftsform verteidigten, leiteten die Legitimität eines solchen Staates aus derart unveräußerlichen, letztlich vopolitischen Rechten her.⁴

Damit ist ein Spannungsverhältnis gegeben: Dem letztlich uneingeschränkten Herrschaftsrecht des Staates traten absolute Abwehrrechte seiner Einwohner gegenüber. Dieses Spannungsverhältnis brach dann an verschiedenen Stellen in den politischen Philosophien wie in den Naturrechtsentwürfen deutscher Aufklärer auf. Vor allem aber wurde es in gewisser Weise noch dadurch verschärft, dass auch viele deutsche Aufklärer den Einwohner eines Staates in einem emphatischen Sinne als ‹Bürger› begriffen – nämlich nicht nur als steuernzahlenden und den Gesetzen gehorchenden Bourgeois, sondern auch als aktiv für den Staat eintretenden, sich für das Gemeinwesen engagierenden, sich als Teil einer Gemeinschaft begreifenden Citoyen. Man könnte zugespitzt sagen: Der Bürger sollte in der Gesinnung ein Republikaner, im Rechtsstatus gegenüber seinem Staat allerdings ein Untertan sein. Und dabei war die Frage, die virulent wurde, weil das Naturrecht moralische Rechte und Pflichten unmittelbar mit politischen Rechten und Pflichten verband, noch gar nicht geklärt, nämlich wie Widersprüche zwischen einer universellen Moral und einem kontingenten positiven Recht zu klären waren.

Es war diese Spannung, die je konkret und an unterschiedlichen Fragen aufbrach, die nicht allein historisch, sondern auch systematisch von Interesse ist – und deren Untersuchung die gemeinsame Grundlage der hier versammelten Beiträge ist.

Der vorliegende Band geht auf einen von uns organisierten und von Sonja Schierbaum als Leiterin des Emmy Noether-Projekts *Praktische Gründe vor Kant* unterstützten Workshop zurück, der im März 2022 in Würzburg stattfand. Wie

⁴ Siehe hierzu Möller: *Vernunft und Kritik*, 203–209 und Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, 314 f., 318 f.

das Datum vielleicht erwarten lässt, war bereits der Workshop durch die noch nicht gänzlich überstandene COVID-19-Pandemie beeinträchtigt, da mehrere Beitragende erst ihre Teilnahme und einige dann auch ihre Beteiligung an der geplanten Veröffentlichung der Beiträge absagen mussten.

Das hat zur Folge, dass die Beiträge dieses Bandes die aufgeworfene Frage nach dem schillernden Status des Einzelnen zwischen Bürger und Untertan insofern nur in einem ersten Schritt adressieren, als viele relevante Fragen an dieser Stelle offenbleiben. Das betrifft etwa die Frage nach dem Status, vor allem nach den Rechten, von Angehörigen von Minderheiten, insbesondere der jüdischen Deutschen, aber auch nach dem theoretischen Umgang der Aufklärer mit dem zunehmenden Expansionismus und Imperialismus der (vermeintlich) aufgeklärten europäischen Staaten. Es zählen hierzu aber auch Fragen nach den Rechten (und Pflichten) der Frauen und Kinder, die folgend zwar in verschiedenen Beiträgen gestreift, aber nicht als Hauptgegenstand behandelt werden.

Wir möchten uns beim Schwabe Verlag und insbesondere bei Christian Barth bedanken, nicht nur für die generelle Bereitschaft, den Band trotz dieser eingeschränkten thematischen Reichweite in das Programm des Verlags aufzunehmen, sondern auch für die Geduld bei dessen Fertigstellung. Aus den erwähnten Gründen war der Prozess noch etwas schwieriger und langwieriger, als es bei akademischen Publikationen ohnehin schon der Fall ist.

Darüber hinaus möchten wir Annika Müller und Jakob Krämer für die Überarbeitung der Beiträge mit Blick auf den Satz, Ingo Long Heide für die Unterstützung bei der Endkorrektur und der Erstellung der Register und Haven Clavaria für die Übersetzung des Beitrags von Toshiro Osawa aus dem Englischen herzlich danken (die Beiträge von Mike Gregory und Chris Laursen wurden von Dietrich Schotte übersetzt).

Literatur

Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932.

Israel, Jonathan I.: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2002.

Möller, Horst: *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt (Main) 1986.

Schneiders, Werner: *Das Zeitalter der Aufklärung*, München 2008.

Der Bürger als Verteidiger des Staates? Pufendorf über die Pflicht des Bürgers, für das Gemeinwohl zu sterben

Dietrich Schotte

1. Einleitung

Nach der Aussetzung der Wehrpflicht zum 1. Juli 2011 (nicht ihrer «Abschaffung», wie immer wieder zu lesen ist) ist die Bundeswehr, ähnlich wie etwa die Armeen der USA, Großbritanniens und Frankreichs, eine Berufsarmee. Im Unterschied zum Beispiel zum österreichischen Bundesheer oder zur Schweizer Armee dienen in der deutschen Armee damit allein Freiwillige, also Menschen, die sich bewusst für einen Beruf entscheiden, in dessen Ausübung sie ihre körperliche und seelische Gesundheit und sogar ihr Leben riskieren und verlieren können. Und dies ja nicht allein zufällig, etwa aufgrund eines Unfalls; die Gefährdung von Leben und Gesundheit der Soldaten ist vielmehr ein essentieller Bestandteil ihrer Tätigkeit.

Soldatin zu sein heißt daher, dass die eigenen Grundgüter des «Lebens» und der «körperlichen Unversehrtheit»¹ prinzipiell gefährdet sind. Mehr noch: Es bedeutet, dass der Staat, in dessen Armee ich diene, mir befiehlt, mich *zwingen* darf, ihre Verletzung zu riskieren und zu akzeptieren. In letzter Konsequenz bedeutet das: Der Staat darf mich zwingen, auf seine Anweisung hin zu sterben, er darf mich, anders gesagt, grundsätzlich seinen Zielen und Interessen *opfern*. Daher scheint es nur konsequent, dass ein Staat, der – wie die Bundesrepublik Deutschland – seine Legitimität aus seiner Funktion als Garant der Grundrechte auf «Leben» und «körperliche Unversehrtheit» bezieht, seine Bürger nicht zum «Dienst an der Waffe» verpflichtet (auch wenn er für diesen Dienst natürlich weiterhin werben darf).

Allerdings ist die Wehrpflicht eben nicht abgeschafft, sondern lediglich ausgesetzt worden. Nach § 2 des Wehrpflichtgesetzes (WPfG) gilt sie immer noch – allerdings allein «im Spannungs- oder Verteidigungsfall». Alle deutschen Bürger dürfen folglich ab Vollendung ihres 18. Lebensjahres und bis zur Vollendung ihres 45. bzw. 60. Lebensjahres weiterhin *prinzipiell* einberufen, ihr Le-

1 Diese werden im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (GG) in Art. 2 Abs. 2 durch entsprechende Abwehrrechte geschützt: «Jeder hat das Recht auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich. In diese Rechte darf nur auf Grund eines Gesetzes eingegriffen werden.»

ben und ihre Gesundheit dürfen von der Bundesregierung weiterhin *prinzipiell* absichtlich gefährdet werden, um die Bundesrepublik zu verteidigen.²

Dass die Wehrpflicht nicht abgeschafft, sondern nur ausgesetzt wurde, hat indes nicht allein damit zu tun, dass sie grundsätzlich in Artikel 12a Grundgesetz (GG) (als Ausnahme vom «Verbot der Zwangsarbeit»)³ geregelt und damit von der sogenannten «Ewigkeitsklausel» oder «Ewigkeitsgarantie» geschützt ist, also gar nicht legal abgeschafft werden *kann*.⁴ Wir stoßen hier vielmehr auf ein grundlegendes Problem: *Kein* Staat kann ohne weiteres gänzlich auf die Möglichkeit verzichten, zur Verteidigung seiner Souveränität auf die Einberufung und Bewaffnung der eigenen Bevölkerung zum Militärdienst zurückzugreifen. Denn die eigene Bevölkerung ist, um es mit machiavellistischer Ehrlichkeit auszudrücken, im Zweifelsfall die letzte Ressource, um den Verlust der eigenen Souveränität abzuwehren.

Was dabei aus moderner Perspektive als Problem einer Kollision politisch notwendiger Handlungsoptionen eines Staates mit den Grundrechten seiner Bürger erscheint, lässt sich mit Blick auf die Diskussion einer Pflicht der Bürgerin zum «Kriegsdienst» in der deutschen Aufklärung allerdings auch anders beschreiben: Als Kollision eines oder mehrerer Grundrechte der Einzelnen mit ihrer Pflicht, zu der Erhaltung und dem Wohl des «gemeinen Wesens», in dem sie lebt, Opfer zu bringen. Analysiert man den zugrunde liegenden Konflikt auf diese Weise, dann eröffnet sich eine grundsätzlich andere Perspektive auf die Wehrpflicht: Es geht dann nicht um das funktionale Problem der «besseren» Gewinnung loyaler Soldaten, sondern um die Frage, was der Staat von seinen Bürgern als Bürgerpflicht *fordern* darf.

2 Zum «Spannungsfall» siehe Art. 80a GG, zum «Verteidigungsfall» siehe Art. 115a-I GG. Siehe ferner § 1,3,5 WPflG zu Altersgrenzen und weiteren Auflagen für die Einberufung.

3 Vgl. Art. 12 Abs. 2 f. GG.

4 Vgl. Art. 79 Abs. 3 GG: «Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.» Dabei wird vorausgesetzt, dass die in den Artikeln 2–19 ausformulierten Grundrechte unmittelbar in der Menschenwürde enthalten sind, weshalb sich der Schutz des Artikels 1 gleichfalls auf sie erstreckt. Siehe dazu u. a. das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 3. März 2004: «Art. 79 Abs. 3 GG verbietet Verfassungsänderungen, durch welche die in Art. 1 und 20 GG niedergelegten Grundsätze berührt werden. Zu ihnen gehört das Gebot der Achtung und des Schutzes der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG), aber auch das Bekenntnis zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit (Art. 1 Abs. 2 GG). In Verbindung mit der in Art. 1 Abs. 3 GG enthaltenen Verweisung auf die nachfolgenden Grundrechte sind deren Verbürgungen insofern der Einschränkung durch den Gesetzgeber grundsätzlich entzogen, als sie zur Aufrechterhaltung einer dem Art. 1 Abs. 1 und 2 GG entsprechenden Ordnung unverzichtbar sind» (BvR 2378/98, Rn. 109).

Ich werde im Folgenden Samuel von Pufendorfs Position diskutieren – ausgehend von der Legitimation des Staates als Vertragswerk (2) über die vor allem militärischen Pflichten des Staatsoberhauptes (3) und das Selbstverteidigungsrecht jedes Menschen (4) hin zu einer kritischen Prüfung von Pufendorfs Versuch, dieses Selbstverteidigungsrecht zu begrenzen mit dem Argument, jeder Mensch sei naturrechtlich verpflichtet, alles ihr Mögliche zum Gemeinwohl beizutragen (5).

Ich konzentriere mich an dieser Stelle auf Pufendorfs Naturrecht, weil die Mehrheit der deutschen Aufklärer nicht nur dessen grundlegende Begriffe und Argumente, sondern damit auch die hier diskutierte Spannung zwischen einer verpflichtenden Gemeinwohlorientierung und einem naturrechtlich fundierten Notwehrrecht übernimmt. Wie ich abschließend aufzeigen möchte, lässt sich diese Spannung innerhalb dieser Tradition des Naturrechts nicht befriedigend auflösen (6).

2. Der Staat als menschengemachtes Mittel zur Friedensstiftung

Es ist ein Gemeinplatz der Geschichtsschreibung der Frühen Neuzeit und Aufklärung, dass das politische Denken dieser Zeit wesentlich durch die Vertragstheorie dominiert wurde. Staaten, so der gemeinsame Nenner so unterschiedlicher Ansätze wie etwa der von Hobbes, Locke oder Rousseau, sind als Ergebnisse von Verträgen zu analysieren.⁵ Unabhängig von den Besonderheiten der jeweiligen Vertragstheorien ist mit dieser Prämisse vor allem eine Erkenntnis grundlegend für das politische Denken der Frühen Neuzeit und Aufklärung: Staaten existieren beim Menschen nicht ‹von Natur aus›, wie dies etwa bei staatenbildenden Tieren der Fall ist. Sie sind vielmehr von ihm selbst geschaffene und damit zweckgebundene – und mit Blick auf ihre Zweckmäßigkeit *kritisierbare* – Institutionen.

Nach Pufendorf⁶ heißt dies vor allem, dass das Leben in einem Staat für den einzelnen Menschen einen konkreten Vorteil mit sich bringen müsse.⁷ Wichtiger

5 Siehe hierzu immer noch einschlägig Kersting: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*.

6 Pufendorfs *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers* wird im Folgenden zitiert als ‹DO› mit Buchnummer in großen und Kapitelnummer in kleinen römischen sowie Paragraphennummern in arabischen Ziffern, Pufendorf: *Acht Bücher vom Natur- und Völkerrechte* wird – mit derselben Nummerierung – als ‹JNG› zitiert. Das Lateinische folgt dabei den jeweiligen Bänden der *Gesammelten Werke*, d. h. Pufendorf: *De officio* bzw. Pufendorf: *De jure nature et gentium*. Hervorhebungen folgen, sofern nicht anders angemerkt, den Vorlagen.

7 DO, II.v.2: ‹Da der Mensch vielmehr ganz offensichtlich ein Lebewesen ist, das sich selbst am meisten liebt und auf seinen Vorteil bedacht ist, so ist es notwendig, daß er irgendei-

noch: Es müsse sich um einen Vorteil handeln, den man sich *allein* durch das Leben in einem Staat verschaffen könne. Schließlich wäre sonst nicht zu sehen, warum man es nicht bei dem Leben in einer Großfamilie oder einem dörflichen Verbund einiger Familien belassen sollte (wobei Letzteres für Pufendorf vermutlich eine Art Staat en miniature sein dürfte⁸). Denn hier, so könnte man einwenden, dürfte die Macht der so geschaffenen Institution über die Einzelne deutlich geringer sein, als dies bei Staaten der Fall wäre.

Der in Frage stehende spezifische Vorteil ist nach Pufendorf der Schutz, den allein ein Staat als «societas magna»⁹ gewähren kann. Einzig der Staat kann uns «einen Schutz gegen das Böse [...] verschaffen, was dem Menschen vom Menschen droht [*ut praesidia sibi circumponerent contra mala, quae homini ab homine imminet*]»¹⁰. Nur dieser staatliche Schutz ist hinreichend berechenbar und effektiv, weil allein im Staat eine Instanz existiert, die Streitigkeiten, insbesondere auch zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft, verbindlich und vor allem *wirksam* entscheiden kann.¹¹ Schließlich sind allein Staaten in der Lage, hinreichend Ressourcen und damit ausreichend Macht zu akkumulieren, um beliebige Angreifer, einschließlich anderer Staaten, mit der glaubhaften Androhung von Gewalt abzuschrecken – und sie im Ernstfall sogar mit der Anwendung von Gewalt abzuwehren.

Entscheidend ist allerdings zugleich die glaubwürdige Drohung *nach innen*, die allein ein staatliches Gewaltmonopol zu leisten vermag. Ähnlich wie Hobbes sieht nämlich auch Pufendorf die eigentliche Ursache für den Kriegscharakter des Naturzustandes nur bedingt in einer allgemeinen Schlechtigkeit aller Menschen. Ursächlich ist vielmehr der Umstand, dass einige Menschen aggressiv, unvernünftig oder rachsüchtig sind, weshalb es auch für die Friedfertigen geboten und prinzipiell vernünftig ist, jederzeit zur Anwendung von Gewalt bereit zu sein.¹²

nen Vorteil für sich im Auge hat, wenn er sich freiwillig für das Leben in der Gemeinschaft des Staates entscheidet [*necessum est, ut dum ultro societatem civilem affectat, aliquam utilitatem inde sibi proventuram resperexit*].» Vgl. JNG VII.i.2: «Die Gesellschafften werden von denen Menschen freywillig angetreten. Wo Wille ist, da muß auch auch sein Gegenstand, nemlich etwas Gutes, gefunden werden [*Ubi autem voluntas, ibi quoque est ipsius objectum, nempe bonum*]. [...] daher soll nun folgen, daß alle Gesellschafft vom Menschen Ehren- oder Nutzenshalben, das ist, um sein selbst, und nicht um anderer willen, angetreten wird [*i. e. sui, non sociorum causa contrahitur*].»

⁸ Vgl. die idealisierte Beschreibung der Entstehung von Staaten in DO II.v.1 und JNG VII.i.6f. Der Unterschied zwischen «Dorf» und «Staat» wäre dann ein rein gradueller.

⁹ DO II.v.1.

¹⁰ DO II.v.7.

¹¹ Vgl. DO II.i.10. Siehe hierzu Seidler: «Pufendorf's Moral and Political Philosophy», 40 f.

¹² DO II.i.11. Siehe auch Hobbes: *Leviathan*, 190, vgl. hierzu Schotte: *Die Entmachtung Gottes durch den Leviathan*, 56–66.

Natürlich ist nach Pufendorf der so gewährleistete Schutz vor Angriffen und Überfällen nicht der einzige «Vorteil». Vielmehr ergeben sich aus ihm noch weitere Vorteile, die allerdings insofern nachgeordnet sind, als sie eine existente Friedensordnung voraussetzen:

Der Naturzustand [status naturalis] ist zwar wegen der Freiheit und wegen des Fehlens jeder Unterordnung sehr verlockend. Doch brachte er, bevor sich die Menschen zu Staaten zusammenschlossen, viele Nachteile mit sich [plurima habet adjuncta *incommoda*] [...]. Um es kurz zu sagen, im Naturzustand schützt sich jeder nur mit eigenen Kräften, aber im Staat schützen uns die Kräfte aller. Dort ist sich niemand der Früchte seines Fleißes sicher, hier dürfen es alle sein. Dort herrschen Leidenschaft, Streit, Furcht, Armut, Häßlichkeit, Einsamkeit, Rohheit, Unwissen und Zügellosigkeit. Hier ist das Reich von Vernunft, Frieden, Sicherheit, Wohlstand, Schönheit, Geselligkeit, Geschmack, Bildung und Wohlwollen.¹³

Bis zu diesem Punkt folgt Pufendorf im Grunde der Argumentation von Hobbes, einschließlich der Unterscheidung zwischen dem primären Vorteil der Staatsgründung bzw. des Eintritts in einen Staat (Sicherheit) und den sekundären Vorteilen in Form verschiedener Güter, die erst in dem durch den Staat etablierten Frieden hervorgebracht werden können.¹⁴ Umso deutlicher – und für das hier zentrale Problem einer bürgerlichen Pflicht *pro patria mori* relevanter – ist hingegen die Abgrenzung von Hobbes mit Blick auf die Analyse des Staates als Vertragswerk.

Zuerst fällt auf, dass nach Pufendorf nicht allein der Staat, sondern *jede* Verbindung von zwei oder mehr Menschen, die mit wechselseitigen Rechten und Pflichten einhergeht, eine «Gesellschaft», eine *societas*, ist, die als Ergebnis eines Vertrages analysiert und behandelt werden muss. Schon die Ehe besteht notwendigerweise in einem «Vertrag [*pactum*]» zwischen Mann und Frau,¹⁵ der dann Rechte und Pflichten der Eheleute gegeneinander begründet. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass wir nach Pufendorf naturrechtlich verpflichtet sind, in Ehegemeinschaften zu leben, denn nur so könnten wir unserer Pflicht zur «Fortpflanzung der Gattung des Menschen [*propagatio speciei humanae*]»¹⁶ auf sittliche, das heißt dem Willen Gottes entsprechende und nicht «sündhafte» Weise genügen.¹⁷ Und dasselbe gilt dann für die Erweiterung der Ehegemeinschaft zur Hausgemeinschaft durch Aufnahme weiterer Mitglieder, seien es nun Tagelöhner oder Knechte¹⁸ oder eben die in der Ehe geborenen Kinder, die

13 DO II.i.9, vgl. auch DO II.v.7.

14 Siehe Hobbes: *Leviathan*, 192.

15 DO II.ii.4.

16 DO II.ii.3, vgl. JNG VI.i.3.

17 Vgl. DO II.ii.2. Siehe zum Problem der naturrechtlichen «Pflicht» zum Leben in der Ehe wegen der Kinderzeugung auch den Beitrag von Gideon Stiening in diesem Band.

18 DO II.iv.2.

ebenfalls als Vertragspartner anzusehen sind, wenn auch nur infolge einer «stillschweigenden Zustimmung [*tacitus quoque consensus prolis*]»¹⁹.

In all diesen Fällen sind die Beziehungen zwischen den Einzelnen nach Pufendorf als Vertragsbeziehungen zu behandeln.²⁰ Und das bedeutet, dass alle Vertragsparteien wechselseitig bestimmte Rechte und Pflichten gegeneinander genießen, auch wenn dies nicht bedeutet, dass sie *dieselben* Rechte und Pflichten haben.²¹ Der Staat ist dann zwar, wie gezeigt, eine besondere «Gesellschaft» mit einer spezifischen, allein von ihr erfüllbaren Funktion – aber *als* «Gesellschaft» ist auch er eine Institution, die aus einem Vertrag hervorgeht, der den beteiligten Parteien wechselseitige Rechte und Pflichten zusichert.²²

Die Details dieses Vertrags, der nach Pufendorf aus «zwei Verträgen und einem Beschluss [*requiruntur duo pacta, & unum decretum*]»²³ besteht, sind hier vor allem in einem Punkt von Bedeutung: Nach Pufendorf ist ein notwendiges Element der Vertragsschluss zwischen der Gesellschaft, die sich im ersten Vertrag überhaupt erst als mit einer Stimme sprechende Gruppe («*coetus*») ²⁴ konstituiert, mit dem- oder denjenigen, die dann die Leitung des Staates («*regimen civitatis*») ²⁵ übernehmen. Das bedeutet, dass der Herrscher, anders als der Hobbes'sche Souverän,²⁶ nicht einfach nur der Begünstigte des Vertrags und damit in keiner Weise an ihn gebunden ist. Bei Pufendorf ist der Herrscher vielmehr Vertragspartner, so dass der Staat als Ganzer konstituiert ist durch die zwar asymmetrischen, aber dennoch wechselseitigen Rechte und Pflichten von Bürgerinnen und Herrscher(n).²⁷

19 DO II.iii.2.

20 Siehe dazu auch JNG VI.i.1: «Also bestehen die grosse Bürgerliche Gesellschaften auß kleineren Gesellschaften [*civitates ex minoribus societatibus constant*], deren etliche einfache oder erstere anfängliche [*simplices & primae*] genant werden, die übrige sind schon auß mehreren zusammen gesetzt, und werden *Collegia* oder Versammlungen geheissen. Jener sind drey, die Eheliche, die Väterliche und Hauß-herrliche Gesellschaften. Welche daher also genant werden, weilen sie nicht auß kleinen Gesellschaften zusammen gesetzt sind».

21 So haben etwa Mann und Frau in der Ehe nach Pufendorf nicht die gleichen Rechte, vgl. DO II.ii.4. Die einzige Ausnahme bilden in Staat und Hausgemeinschaft die Sklaven, die nach Pufendorf keine Vertragspartner und damit effektiv rechtlos gestellt sind (DO II.iv.4), auch wenn es ihm zufolge ein «Gebot der Menschlichkeit», d. h. eine naturrechtliche, aber «unvollkommene» Pflicht gibt, sie immer als Menschen zu behandeln, obwohl sie – rein rechtlich – Objekte sind, siehe DO II.iv.5.

22 Vgl. DO II.vi.3.

23 DO II.vi.7, JNG VII.ii.7 f. Siehe hierzu Wyduckel: «Die Vertragslehre Pufendorfs».

24 DO II.vi.7.

25 DO II.vi.9.

26 Hobbes: *Leviathan*, 260-262, 266.

27 Dies kritisiert Pufendorf ja explizit an Hobbes' Konstruktion, vgl. JNG VII.ii.9. Siehe auch JNG VII.ii.8, wo Pufendorf gleich eingangs festhält, dass mit dem zweiten «*pactum*» zwischen Gesellschaft und Herrscher(n) die Letzteren sich «*ad curam communis securitatis &*

Ausgehend von dem «Vorteil», den das Leben in einem Staat mit sich bringen soll, muss das gesicherte Leben der Bürger Gegenstand dieses Vertrages sein. Der Staat ist also *verpflichtet* zu gewährleisten, dass das Leben seiner Bürgerinnen sicher ist, er muss es verteidigen. Folglich, so wäre zu erwarten, darf er es nicht gefährden, geschweige denn opfern.

3. Die Pflicht des Staates, seine Bürger tapfer und wehrfähig zu machen

Das für die hier untersuchte Spannung zwischen den Rechten der Bürger und den Rechten des Staates zentrale Problem ergibt sich im Grunde unmittelbar aus dieser vertragstheoretischen Rechtfertigung: Wenn der Staat das Mittel sein soll, um innere wie äußere Bedrohungen meines Lebens abzuschrecken oder zu unterbinden, dann muss er wiederum über die Ressourcen verfügen (dürfen), die zur Erfüllung dieser Aufgabe notwendig sind. Und damit steht bereits die Möglichkeit im Raum, dass er auch auf die eigene Bevölkerung als Ressource zurückgreifen können muss.

Es darf daher kaum überraschen, dass Pufendorf es nicht nur zu den Rechten, sondern vielmehr zu den *Pflichten* der Herrscher rechnet, dass sie ein Gewaltmonopol etablieren, was vor allem mit der Aufstellung einer Armee geleistet wird.²⁸ Dabei legt er sich bereits an dieser Stelle darauf fest, dass diese Aufgabe nicht mit der Anwerbung von Söldnern oder Ähnlichem zu erfüllen ist. Vielmehr

ist es Aufgabe der höchsten Gewalt, so viele Bürger oder an deren Stelle in Dienst genommene Kräfte aufzubringen, zusammenzustellen und zu bewaffnen [*congregare, & unire, armare*], wie angesichts der ungewissen Zahl und Stärke der Feinde [*hostes*] zur gemeinsamen Verteidigung als erforderlich erscheint [...].²⁹

Pufendorf optiert hier folglich von vornherein für die Variante eines Volksheeres bzw. einer Miliz, wobei zu vermuten ist, dass zwei Überlegungen den Ausschlag geben. Einerseits ist das eigene Volk eine Ressource, auf die der Herrscher *immer*

salutis» verpflichten. Insofern sind die «Pflichten» der Herrscher (vgl. DO II.xi, JNG VII.ix.) auch «echte» naturrechtliche Pflichten. Das heißt nach Pufendorf allerdings nicht, dass Rechtsstreitigkeiten zwischen dem Herrscher und einer oder mehreren Bürgern von einer dritten Partei verbindlich entschieden werden dürften (vgl. DO II.ix.2-4, II.xviii.3). Präzise müsste man Pufendorfs Position also so formulieren, dass der oder die Herrscher zwar rechtswidrig handeln können, wenn sie die Rechte ihrer Bürger verletzen – dass die Bürger aber kein Recht und folglich auch keine Rechtsmittel besitzen, diese Rechtsverletzungen zu sanktionieren.

²⁸ Wenn ich das richtig sehe, setzt diese das staatliche Gewaltmonopol bei Pufendorf auch nach innen durch, übernimmt also auch Polizeiaufgaben.

²⁹ DO II.vii.5.

zurückgreifen kann, eben weil es die eigenen Bürger sind. Gerade die im 16. Jahrhundert in zahlreichen Konflikten und Kriegen eingesetzten Söldnerheere hingegen sind ja nicht beliebig verfügbar (und im Zweifelsfall auch deutlich teurer). Andererseits steht spätestens seit Machiavelli die weniger republikanisch als machtstrategisch motivierte Überlegung im Raum, dass bei Söldnerheeren stets die drohende Illoyalität mit einkalkuliert werden muss. Das eigene Volk ist dabei schon deshalb motivierter, den Kriegsdienst tapfer und loyal zu versehen, weil es im Zweifelsfall eben nicht nur den Herrscher, sondern auch die Heimat verteidigt.³⁰

Allerdings setzt dies voraus, dass die Bürger auch *in der Lage* sind, den Kriegsdienst zu versehen. Sie müssen, mit anderen Worten, über Gewalttechniken verfügen und heroische Tugenden besitzen,³¹ das heißt willens und in der Lage – oder wie Pufendorf schreibt: «tatkünftig und gewandt [strenue & dextre]»³² – sein, als Soldaten im Krieg zu kämpfen. Insofern ist es durchaus folgerichtig, dass die Vermittlung ebendieser Kompetenzen und Haltungen an die Bürger zu einer weiteren Pflicht der Herrscher erklärt wird. Sie müssen, so Pufendorf, dafür sorgen, «daß die Bürger zu Tapferkeit und Vertrautheit im Umgang mit den Waffen erzogen werden [ut *virtus civium, peritiaque armorum* alatur], und daß für alles rechtzeitig Vorsorge getroffen werde, was zur Verteidigung notwendig ist»,³³ dass also Waffen, Munition, Ausrüstung, Quartiere, Befehlsstrukturen gegeben sind, kurz: dass die notwendige Logistik vorhanden ist. Dabei ist diese Pflicht nicht auf die militärische Ausbildung im engeren Sinne, etwa im Rahmen einer Wehrpflicht, beschränkt. Denn der Herrscher muss die Bürger nicht nur «ausbilden», sondern auch ganz grundsätzlich «vorbereiten».³⁴ Und dies heißt nach Pufendorf auch, dafür zu sorgen, dass sie nicht «infolge der Gesetze des Staates geradezu vor Trägheit erlahmen und zu jeder Kriegsführung ungeeignet werden [non in imbellem segnitium resolvi] oder auch die Fähigkeit verlieren, Frieden zu halten».³⁵ Nicht allein die militärische

30 Siehe dazu Machiavelli: *Der Fürst*, Kap. XII.

31 Zum Problem der für Soldaten notwendigen Gewaltkompetenz vgl. Schotte: *Was ist Gewalt?*, 181–192.

32 DO II.xiii.2.

33 DO II.xi.13.

34 Vgl. DO II.xiii.2.

35 DO II.viii.10. An anderer Stelle wiederholt Pufendorf diese Forderung, allerdings spezifisch für die Soldaten («*Milites*»), d. h. als berufs- bzw. standesgebundene Pflicht: «Sie dürfen nicht durch ihre Leichtfertigkeit erst die Gefahr herbeiführen, aber ihr auch nicht aus Feigheit [per ignaviam] ausweichen. Tapferkeit [fortitudo] sollen sie gegenüber dem Feind beweisen und nicht Härte gegenüber den Kameraden. Die zugewiesene Stellung müssen sie mannhaft verteidigen [masculè defendant] und einem Tod in Ehren vor feiger Flucht und Rettung des Lebens den Vorzug geben» (DO II.xviii.12). Wenn allerdings der Herrscher prinzipiell alle

Ausbildung, sondern die *gesamte* Gesetzgebung und damit die politische und legale Ordnung als solche sollen folglich darauf ausgerichtet sein, die Bürger nicht nur zu Gesetzestreue und naturrechtlicher Tugend, sondern auch zu Tapferkeit und Kriegstauglichkeit zu erziehen.

Dennoch sind die Bürger keine militärische Ressource, über die die Herrscher nach Pufendorf vollkommen frei verfügen dürfen. Sicherlich, die Schaffung entsprechender Strukturen der Ausbildung und Gesinnungstiftung soll sicherstellen, dass die Bürger jederzeit in der Lage sind, auf Befehl die Waffen zu ergreifen und zu kämpfen und die zu schlagenden Schlachten auch zu gewinnen. Der Herrscher besitzt daher nicht allein das «unmittelbare» Recht «über Leben und Tod» seiner Bürger (wenn er sie mit dem Tode bestraft)³⁶, sondern auch das «mittelbare» – wenn er es bewusst und berechenbar gefährdet zur «Verteidigung des Staates»³⁷.

Der Herrscher darf Pufendorf zufolge allerdings das Leben seiner Bürger nicht absichtlich «opfern»,³⁸ wobei er hier eine womöglich prima facie einleuchtende, aber leicht sophistisch anmutende Unterscheidung einführt. Der Herrscher darf seine Bürgerinnen, sogar «unter Androhung schwerster Strafe», verpflichten, sich in Situationen zu begeben, in denen ihr Leben eindeutig und berechenbar gefährdet ist, wobei Pufendorf an dieser Stelle womöglich vor allem, aber anscheinend nicht ausschließlich den Fall eines Krieges vor Augen hat.³⁹ Es ist also nicht die Aufforderung, sich in Lebensgefahr zu begeben (und damit eben auch: den eigenen Tod in Kauf zu nehmen), *als solche*, die illegitim ist. Was aber etwa ein militärischer Befehlshaber nicht tun darf, ist, «seine Soldaten leichtfertig dem Feinde zum Abschlichten preisgeben».⁴⁰ Er darf also ihren Tod nicht fordern, wenn es militärisch sinnlos ist. Die Drastik der Formulierung legt

Bürger ausbilden, einberufen und an die Front befehlen darf, dann gilt diese Pflicht ebenso prinzipiell auch für alle Bürger.

³⁶ Vgl. DO II.xiii.3.

³⁷ DO II.xiii.1: «Summo imperio civili in *vitam civium duplici modo jus* compenit; *indirecte* vel *directe*; illud quidem *ad defensionem civitatis*, hoc autem *ad compensanda delicta*.»

³⁸ DO II.xiii.2: «Da oft Angriffe äußerer Feinde mit Gewalt zurückgeschlagen [vis exterorum per vim sit repellenda] und auch eigene Rechte mit Gewalt gegen andere durchgesetzt werden müssen, hat die Staatsgewalt die Befugnis, die Bürger in derartigen Fällen zum Einsatz zu zwingen [compellere]. Dabei darf das Leben der Bürger nicht absichtlich geopfert werden [ubi de industria non id agitur, ut cives vitam amittant].»

³⁹ Vgl. DO I.v.5: «Oft ist weiter die Lage so, daß das Leben einer großen Zahl von Menschen nicht gerettet werden kann, wenn sich nicht andere für sie einer Lebensgefahr aussetzen [vitae periculo exponant]. Daher kann der Bürger unter Androhung schwerster Strafe durch die Obrigkeit verpflichtet werden, eine derartige Gefahr auf sich zu nehmen [per imperantem legitimum posse civi sub comminatione gravissimarum poenarum injungi, ne ejusmodi periculum fuga declinet].»

⁴⁰ DO II.xviii.11: «milites hosti jugulandos temere non objiciant».

dabei nahe, dass Pufendorf hier auch an Fälle denkt, in denen Soldaten eine Stellung länger und unter größeren Opfern zu halten befohlen wird, als dies unbedingt notwendig wäre, oder in denen sie schlicht ohne Unterstützung dem feindlichen Angriff überlassen werden.⁴¹ Und insofern dieser Befehlshaber selbst nur im Auftrag des Herrschers agiert und seine Soldaten führt, bedeutet das, dass der Herrscher zwar die Leben seiner Bürger sowohl direkt als auch mittelbar gefährden darf – aber dies eben allein dann, wenn dieses Opfer im Krieg strategisch oder taktisch notwendig ist oder wenn, im Frieden, allein auf diese Weise ein anderes, höher zu gewichtendes Gut erlangt werden kann.⁴²

Wenn aber der Herrscher das Recht hat, von den Bürgern – sogar unter «unter Androhung schwerster Strafe» – zu fordern, dass sie ihr Leben um eines (vermeintlich) größeren Gutes willen gefährden und in letzter Konsequenz auch opfern, dann stellt sich die Frage, warum diesem Recht auch eine Pflicht aufseiten der Bürger korrespondiert, die allem Anschein nach weder Ausnahmen noch Bedingungen kennt.⁴³ Denn anders als für Hobbes ist für Pufendorf der Deserteur nicht einfach «nur» ein Feigling, der vielleicht etwas moralisch Tadelnswertes getan, aber keine Pflicht gegenüber dem Staat verletzt hat;⁴⁴ wer den vom Herrscher befohlenen Dienst an der Waffe verweigert, macht sich nach Pufendorf durchaus schuldig.

4. Die naturrechtliche Pflicht, der Gemeinschaft zu dienen

Dass Pufendorfs Position deutlich von der Hobbes' abweicht, wird schon an der bereits zitierten Stelle deutlich, an der er in *De officio* zum ersten Mal klar das Recht des Staates formuliert, das Leben seiner Bürger – mittelbar – zu gefährden. Denn hier wird das *ius vitae ac mortis* des Staates als Konkretisierung der Pflicht des Menschen «gegen sich selbst [officium hominis erga seipsum]» eingeführt:

⁴¹ Vgl. DO II.xiii.2.

⁴² Dieses «höher zu gewichtende Gut» sind dann im Zweifelsfall die Leben anderer, «wertvollerer» Menschen, siehe unten, Abschnitt 5.

⁴³ Vgl. Welzel: *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, 81, 90, dies zurückweisend: Behme: *Samuel von Pufendorf*, 88 f. Hunter: *Rival Enlightenments*, 192-194 konstatiert zwar Pufendorfs Festhalten am Recht des Herrschers, seine Bürger zu opfern, argumentiert aber, dass es sich hier um eine rein politisch-pragmatische (sozusagen «ordomachiavellistische») Überlegung handelt, weshalb Pufendorf auch keine Legitimation dieses Rechts formuliere.

⁴⁴ Siehe Hobbes: *Leviathan*, 338.

Niemand hat sich selbst das Leben gegeben. Deswegen muß es als Geschenk Gottes [pro Dei beneficio] angesehen werden. Und deswegen ist es auch klar, daß der Mensch nicht die Herrschaft über sein eigenes Leben hat und es nicht nach Belieben beenden kann. Sondern es wird erwartet, daß wir ausharren, bis uns der ruft, der uns an unseren Platz gestellt hat. Immerhin muß und kann der Mensch mit seinem Einsatz anderen dienen. [...]

Oft ist weiter die Lage so, daß das Leben einer großen Zahl von Menschen nicht gerettet werden kann, wenn sich nicht andere für sie einer Lebensgefahr aussetzen [vitae periculo exponant]. Daher kann der Bürger unter Androhung schwerster Strafe durch die Obrigkeit verpflichtet werden, eine derartige Gefahr auf sich zu nehmen. [...] Im übrigen schreibt das Naturrecht nicht vor, daß jeder sein Leben dem eines anderen hintersetzt. Sondern unter gleichen Bedingungen ist es gestattet, daß sich jeder selbst der Nächste ist [sed caeteris paribus sibi quisque proximus esse permittitur].⁴⁵

Anders als für Hobbes ist das Leben und damit die eigene «Selbsterhaltung» des Menschen für Pufendorf in erster Linie kein Recht, sondern eine Pflicht – ich *soll* mein Leben erhalten, ich *soll* alles tun, damit es erhalten bleibt; und das entsprechende (und im nächsten Abschnitt zu diskutierende) Recht, das eigene Leben gegen Angriffe Dritter zu verteidigen, ist dann aus dieser Pflicht abgeleitet.

Auf den ersten Blick mag sich dies wie ein Detail ausnehmen, das das zentrale Problem verschärft: Wenn die Einzelne nicht nur das Recht, sondern sogar die *Pflicht* hat, ihr Leben unter Aufbietung aller ihr zur Verfügung stehenden Mittel zu erhalten, dann mag der Staat womöglich ein rationales Interesse und eventuell sogar ein Recht besitzen, das Leben seiner Bürger zu opfern – aber es kann keine korrespondierende Pflicht dieser Bürger geben, entsprechenden Befehlen oder Gesetzen zu gehorchen. Sobald der Staat mein Leben gefährdet, verliert er seine Legitimität und damit endet meine Gehorsamspflicht; der Staat wird dann zu einem weiteren, wenn auch deutlich bedrohlicheren Akteur im Naturzustand, in dem ich mich nun wieder befinde.

Es ist allerdings die *spezifische* Formulierung dieser von Pufendorf behaupteten Pflicht, mein Leben zu erhalten, die es ihm ermöglicht, sie mit einer zumindest prima facie plausiblen Rechtfertigung einer Pflicht zum Opfer für den Staat zu verbinden. Tatsächlich ist ja auch diese Pflicht, das eigene Leben zu erhalten, nicht die Grundlage des Naturrechts, sondern sie ist selbst wiederum nur eine Ableitung aus der allgemeinen «Grundregel des Naturrechts [*fundamentalis lex naturale*]»:

Jeder muß die Gemeinschaft nach Kräften schützen und fördern [colendam & servandam esse socialitatem]. Nach dem Grundsatz «Wer ein Ziel will, dessen Wille umfaßt notwendigerweise auch die Mittel, ohne die das Ziel nicht erreicht werden kann» folgt daraus: Gebot des Naturrechts [jure naturali praecepta] ist alles, was für das Leben in der

45 DO I.v.4.