

Otfried Höffe

**Gerechtigkeit als Tausch**  
**Zur Begründung von Recht und Staat**

**Festvortrag zur Eröffnung der Rechtswissenschaftlichen  
Fakultät der Universität Luzern, 22. Oktober 2001**

Philosophisches Seminar der Universität, Bursagasse 1, 72070 Tübingen,  
Tel. 07071/29-74549; Fax 29-5052; e-mail: [otfried.hoeffe@uni-tuebingen.de](mailto:otfried.hoeffe@uni-tuebingen.de)

Daß Gerechtigkeit in der Welt herrsche, gehört zu den Leitziele der Menschheit seit ihrer Frühzeit. Worin die Gerechtigkeit besteht, ist freilich umstritten. Der Jurist könnte sich daher mit dem Wort eines nordamerikanischen Bundesrichters, Oliver Wendell Holmes, entlasten: „Wenn wir von Gerechtigkeit sprechen, drücken wir uns vor dem Denken in juristischen Kategorien.“ Holmes dürfte Recht haben und Unrecht zugleich. Recht hat er, weil die Berufung auf Gerechtigkeit die juristische Argumentation nicht ersetzt, weder die Beschreibung des Sachverhaltes, noch dessen Interpretation im Lichte des geltenden Rechts. Mindestens aus drei Gründen hat er aber Unrecht. Erstens klingt in der Bezeichnung des Gerichtswesens als „Justiz“ noch die bis heute unverzichtbare Aufgabe der Gerechtigkeit an: Jemandem Gerechtigkeit widerfahren lassen heißt im Zivilrecht, ihm zu seinem Recht zu verhelfen, und im Strafrecht einerseits, nur Schuldige zu bestrafen, und andererseits, die Strafe nach der Schwere des Verschuldens festzulegen. In beiden Fällen soll das böse Sprichwort widerlegt werden: „Auf hoher see und vor Gericht ist man in Gottes Hand.“ In diesem Zweck reicht nicht aus, worauf Holmes anspielt: daß der Richter sein juristisches Handwerk beherrscht. Das Gerichtswesen ist auch so zu organisieren, daß die Gerichtsurteile eine hohe Chance für objektive Richtigkeit erhalten. Zu dieser institutionellen Gerechtigkeit gehören die Öffentlichkeit der Verfahren und die Begründungspflicht, das Verbot, Richter in eigener Sache zu sein, und das Gebot, auch die andere Seite zu hören, ferner eine Hierarchie von Gerichten und bei Strafverfahren die Arbeitsteilung zwischen Ankläger, Verteidiger und Richter.

Die Erfahrung nicht nur mit Unrechtsstaaten lehrt, daß ein Prozeß zu einem abgekarteten Spiel pervertieren kann und daß man generell das Recht dehnen, überdehnen, sogar beugen kann. Dagegen hilft, zweitens, die Gerechtigkeit als Persönlichkeitsmerkmal. Vor allem auf seiten des Richters ist diese Gerechtigkeit als Tugend, die personale Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit, gefordert. Unverzichtbar ist ihr Minimum, die Unparteilichkeit.

Zur Gerechtigkeit des Richters gehört eine Selbstbescheidung: daß er sich mit einer – freilich schöpferischen – Rechtsanwendung begnügt, statt die Gewaltenteilung zu unterhöhlen und Rechtspolitik zu betreiben. Sie obliegt dem Gesetzgeber, was die Gerechtigkeit ein drittes Mal auf den Plan ruft, die Gerechtigkeit als Rechts- und Staatsidee: die politische Gerechtigkeit.

Seit den Anfängen, seit den Kirchenvätern der politischen Philosophie, Platon und Aristoteles, fragt man nach den Bedingungen, unter denen eine Rechts- und Staatsordnung gerecht ist. Eine gründliche Überlegung geht einen Schritt zurück und fragt, warum es überhaupt Recht und Staat geben darf. Vor der Frage nach der rechts- und staats*normierenden* Gerechtigkeit stellt sich die nach der rechts- und staats*legitimierenden* Gerechtigkeit. Immerhin verlangen Recht und Staat Steuern und rufen zum Militär- oder Zivildienst auf. Diese Fülle weiterer Freiheitseinschränkungen bedürfen der Rechtfertigung. Die politische Gerechtigkeit nimmt sie von den Betroffenen vor, von dem, was die Rechtsgenossen einander schulden.

Nach einem verbreiteten Vor-Urteil hat die Gerechtigkeit vornehmlich mit Verteilungsfragen zu tun. Selbst der bedeutendste Theoretiker der letzten drei Jahrzehnte, John Rawls, folgt diesem „Dogma der Gerechtigkeitsdebatte“. Das zu Verteilende fällt aber nicht vom Himmel. Bevor man einen Kuchen verteilen kann, muß man ihn backen; um ihn backen zu können, braucht es sowohl Zutaten als auch Energie, die man sich ihrerseits erarbeiten muß. Wer diese Entwicklung bis zu ihrem Anfang zurück verfolgt, stößt zwar auf die erste Grundlage aller Verarbeitung, auf ein vorgegebenes Material, aus dem die Zutaten und die Energie gewonnen werden. In unseren Gemeinwesen geht es aber nicht um diesen allerersten Anfang, sondern um spätere Entwicklungen.

Gegen die Verteilung als Muster politischer Rechtfertigung spricht auch, daß der Staat im wesentlichen nur zu sekundären und

subsidiären Leistungen fähig ist. Ob er mittels Strafgesetzen elementare Rechtsgüter schützt, mittels Formvorschriften das Sozial- und Geschäftsleben ordnet oder mittels Steuern Bildungseinrichtungen, Sozialfonds oder nicht allein lebensfähige Wirtschaftszweige (mit-)finanziert – all diese Leistungen setzen Leistungen der Bürger voraus. Nun sind vor allem in der Demokratie die Bürger zunächst einander neben-, nicht untergeordnet. Während jeder Verteilung wegen ihrer Asymmetrie oder Paternalismus, genauer: Maternalismus anhaftet, besteht das Grundmuster der Kooperation unter Gleichen in der Wechselseitigkeit.

Aus diesem Grund schlage ich einen Paradigmawechsel vor, mein Beitrag zu Ihrem Teilmotto „Neue Horizonte“: Statt der Verteilung nehme man als Grundmuster die Wechselseitigkeit an, pars pro toto: den Tausch. Der Wirtschaftsliberalismus sagt: „Jedem nach seinen Leistungen“; der Sozialismus dagegen und manches Plädoyer für die sogenannte soziale Gerechtigkeit fordern: „Jedem nach seinen Bedürfnissen; im Rechtsstaat heißt es: „Jedem nach seinen gesetzlichen Rechten“; und in der Aristokratie: „Jedem nach den Verdiensten seiner Vorfahren“. Keinen ernsthaften Streit gibt es dagegen über den Grundsatz der Tauschgerechtigkeit. Er besteht in der Gleichwertigkeit des Nehmens und Gebens.

Der Paradigmawechsel kann allerdings nur überzeugen, wo ihm kein zu enger, kein bloß ökonomischer Tauschbegriff zugrunde liegt. Außer materiellen Gütern tauscht man auch Dienstleistungen, darüber hinaus ideelle Güter wie Sicherheit, Macht und Anerkennung und vor allem auch Freiheiten und Chancen der Selbstverwirklichung. Außerdem darf man keinen zu „ungeduldigen“ Tauschbegriff haben, der Phasenverschiebungen im Tausch vernachlässigt.

Bildet man dagegen einen weiten Begriff, so erweist sich der Tausch als die demokratische Form der Zusammenarbeit. Er nimmt nämlich alle Menschen als gleichberechtigte Rechtsgenossen an, statt sie,

wie im maternalistischen Fürsorgestaat, zu Dauer-Kindern zu degradieren.

Sie werden einwenden, der Mensch komme doch hilflos auf die Welt. Der Einwand ist richtig, übersieht aber, daß der Mensch auch am Ende des Lebens in der Regel hilflos ist. Die Hilfeleistungen, die man nach der Geburt und beim Heranwachsen erfährt, kann daher später durch eine Hilfe für die Älteren „wiedergutmacht“ werden. Der entsprechende Tausch, zunächst innerhalb der Familie und Großfamilie vorgenommen, entspricht einem (stillschweigenden) Vertrag über eine phasenverschobene und doch wechselseitige Hilfe.

Die Rechtfertigung von Recht und Staat beginnt mit einem noch grundlegenderen Tausch, einem politischen Urvertrag. Unter diesem Vertrag ist kein geschichtlich erster Vertrag zu verstehen, kein Rütli-Schwur, aus dem alle Staaten der Welt hervorgehen. Der politische Urvertrag ist vielmehr ein Gedankenexperiment zu legitimatorischen Zwecken. Inhaltlich geht es um einen sowohl negativen als auch (relativ) transzendentalen Tausch. Er ist negativ, weil er nicht Güter oder gewöhnliche Dienstleistungen austauscht, vielmehr den wechselseitigen Verzicht auf Gewaltausübung. Und er ist insofern transzendentalen Charakters, als er auf einer für alle Menschen unaufgebbaren, weil das Menschsein allererst ermöglichenden Ebene stattfindet. Erstens geht es im politischen Urvertrag um transzendente Interessen, nämlich um die Bedingungen der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit und Handlungsfreiheit, in der lingua franca gesprochen: um conditions of agency. Und zweitens richtet sich der Vertrag auf jene transzendentalen Interessen, die man nur in und durch Gegenseitigkeit erfüllt.

Durch diesen transzendentalen Tausch werden jene elementaren Rechte begründet, die den Menschen als Menschen, nämlich handlungsfähiges Wesen, möglich machen und daher Menschenrechte heißen. Die Menschenrechte gründen also nicht in

freiwilligen Handlungen einer sozialen oder politischen Gnade. Es sind Ansprüche, die die Rechtsgenossen sich gegenseitig schulden.

Ein Teil davon ist sogar für die Definition des Rechts unverzichtbar. Denn ohne einen gewissen Schutz von Rechtsgütern wie Leib und Leben, Eigentum und Ehre läßt sich das Recht von organisierter Kriminalität nicht einmal begrifflich unterscheiden. Das entsprechende vom Strafrecht geschützte Minimum von Menschenrechten gehört schon zur rechtsdefinierenden Gerechtigkeit: Eine Teilanerkennung der Menschenrechte hat rechtsdefinierenden, eine Vollanerkennung rechtsnormierenden Charakter.

Über die Feinbestimmung der Menschenrechte wird bis heute gestritten, über die Grundbestimmungen aber kaum. Seit ihren griechischen Anfängen weiß die philosophische Anthropologie, daß die Handlungsfähigkeit an dreierlei gebunden ist, sichtbar in drei Grundbestimmungen, die auf jeden Menschen jeder Kultur zutreffen: Jeder ist (1) ein Leib- und Lebewesen, das (2) sich durch Denk- und Sprachfähigkeit auszeichnet und (3) jeines politischen Gemeinwesens bedarf. Nun sind die beiden ersten Bestimmungen an negative und positive Vorbedingungen gebunden, so daß sich drei Hauptgruppen von Menschenrechten ergeben: negative Freiheitsrechte, positive Freiheitsrechte und (demokratische) Mitwirkungsrechte.

Die negativen Freiheitsrechte lassen sich über den transzendentalen Tausch leicht begründen: Der erste Begründungsschritt sagt, daß der Mensch sowohl ein Täter der die Handlungsfähigkeit bedrohenden Gewalt sein kann als auch ihr Opfer. Will er trotzdem – so der zweite Schritt – sein transzendentales Interesse an Handlungsfähigkeit wahren, muß er sich auf einen wechselseitigen Verzicht einlassen. Der dritte Schritt spricht nur aus, was in dem zweiten Schritt geschieht. Verzichtet jeder auf seine Freiheit der Körperverletzung und des Tötens, so wird genau dadurch jedem das „Recht“ auf Leib

und Leben gewährt. Verzichtet man auf die „Freiheit“ zu stehlen oder zu beleidigen, so werden eben dadurch die „Rechte“ auf Eigentum und Ehre gewährt. Oder: Indem jeder die Religionsausübung der anderen zu behindern verzichtet, gewährt man sich wechselseitig das Recht auf Religionsfreiheit.

Nach dem transzendentalen Tausch sind die Menschenrechte die Belohnung für Freiheitsverzicht. Die Belohnung ist aber nicht als die Wirkung zum Freiheitsverzicht als der Ursache zu verstehen. Sie ist vielmehr nichts anderes als die positive Seite des Freiheitsverzichts selber. Dort, wo man wechselseitig auf seine Tötungsfreiheit verzichtet, wird „automatisch“ die Freiheit im Sinne einer Integrität von Leib und Leben gewährt. Kurz: Die negativen Freiheitsrechte kommen durch allseitige Freiheitsverzichte zustande. Und weil in diesem Tausch jedes dasselbe nimmt und gibt, ist er grundlegend gerecht. Auf den absolutistischen Staat fixiert, versteht man die Freiheitsrechte zwar vornehmlich als Abwehrrechte gegen den Staat. Tatsächlich gewähren sie sich aber die Rechtsgenossen selbst, während der Staat lediglich die subsidiäre, allerdings auch unverzichtbare Aufgabe des Gewährleistens übernimmt.

Gewaltverzichte allein ermöglichen die Handlungsfähigkeit noch nicht. Zur realen Freiheit braucht es auch positive Leistungen: Güter, Dienstleistungen und Chancen. Soweit sie für die Freiheit so gut wie unverzichtbar sind, haben auch sie den Rang positiver Freiheitsrechte und stehen menschenrechtlich gesehen den negativen Freiheitsrechten nicht nach. Gleichwohl unterscheiden sie sich von ihnen erheblich: Weil es nicht mehr auf negative, sondern positive Leistungen ankommt, sind sie dem Problem der Knappheit unterworfen und können nicht unter allen Umständen eingefordert werden. Deshalb dürfte es sachgerechter sein, sie nicht zu subjektiv einklagbaren Individualrechten, sondern zu programmatischen Forderungen, als Staatsziele, zu erklären. Sie nach Maßgabe der

jeweiligen Möglichkeiten näher auszugestalten, bleibe besser dem Gesetzgeber überlassen.

Ein weiterer Unterschied: Die Leistungen, die für die positiven Freiheitsrechte erforderlich sind, müssen nicht von allen Menschen erbracht werden. Sobald ein einziger den Gewalterzicht verweigert, ist eo ipso Leib und Leben gefährdet. Verweigert dagegen jemand die Leistungen, so können in der Regel andere einspringen, was die Anschlußfrage aufdrängt. Bei wem liegt die Bringschuld?. Darauf läßt sich mit „natürlichen Leistungserbringern“ antworten. Für ihre Kinder beispielsweise sind primär die Eltern zuständig; denn sie haben sie ohne deren Zustimmung als hilfsbedürftige Wesen in die Welt gesetzt.

Trotz derartiger Unterschiede stimmen aber die positiven mit den negativen Freiheitsrechten im Rechtfertigungsmuster, dem transzendentalen Tausch, überein: Gewisse Zuwendungen sind so elementar, daß sie teils zum bloßen Überleben, teils zur selbstverantwortlichen Handlungsfähigkeit unverzichtbar sind. Weil die Zuwendungen asymmetrisch, von den Hilfsfähigen zu den Hilfsbedürftigen, erfolgen, scheint zwar die zweite Bedingung, die Wechselseitigkeit, zu fehlen. Das ändert sich jedoch, sobald man auf die erwähnte Phasenverschiebung achtet.

Weil zumindest die negativen Freiheitsrechte sich aus allseitigen Freiheitsverzichten begründen, diese wiederum für alle vorteilhaft sind, drängt sich die Frage auf: Wieso bedarf es einer öffentlichen Zwangsordnung, eines Staatswesens? Die Antwort folgt aus dem Umstand, daß eines noch vorteilhafter als der wechselseitige Freiheitsverzicht ist, nämlich der einseitige Freiheitsverzicht, aber der der anderen. Wenn alle bis auf einen ihre Freiheit zu töten aufgeben, so genießt dieser ein sein Lebensrecht, ohne es seinerseits den anderen zu gewähren. Ein derartiges parasitäres Ausnützen allseitiger Vorteile heißt im öffentlichen Verkehr Schwarzfahren. Um ein Schwarzfahren beim Freiheitstausch, sagen wir: ein politisches

Schwarzfahren, zu verhindern, bedarf es jener gemeinsamen, öffentlichen Durchsetzungsmacht, durch die ein Gemeinwesen zum „Schwert der Gerechtigkeit“ wird. Ihm liegt erneut ein Tausch, und zwar ein negativer Tausch zugrunde. Alle verzichten wechselseitig darauf, ihre Freiheitsrechte selbst durchzusetzen. Und weil alle auf dasselbe, das Recht auf Privatjustiz, verzichten, kann auch dieser Tausch als gerecht gelten.

Bei einer wichtigen Aufgabe scheint das Tauschdenken zu versagen, bei dem, was ich die „neue soziale Frage“ nenne. Es ist die Gerechtigkeit zwischen den Generationen, der Schutz der natürlichen Umwelt. In der Tat ist die naturale Natur zwar eine Vorgabe, die nicht zu tauschen, sondern zu verteilen ist. Der überwiegende Teil der Sozial- und Zivilisationsprozesse besteht aber aus Veränderungen der Natur, bei denen es auf Tauschgerechtigkeit und die sie ergänzende ausgleichende Gerechtigkeit ankommt. Weil beispielsweise die Art, wie die natürliche Umwelt der nächsten Generation hinterlassen wird, deren Lebenschancen und –risiken mitbestimmt, ist ein Generationenvertrag nur dann gerecht, wenn man der nächsten Generation keine Hypotheken vererbt, für die man keine entsprechend hohen Bürgschaften mitvererbt. Nach diesem Maßstab ist beispielsweise ein Abbau nichterneuerbarer Energiequellen nur unter der Bedingung gerecht, daß der Abbau nicht schneller erfolgt, als man neue Quellen erschließt.

Weil die naturale Natur eine prinzipielle Gegebenheit darstellt, erscheint es als intuitiv plausibel, sie als Gemeineigentum der Menschheit zu betrachten, das jeder Generation gleichermaßen gehört. Sie verhält sich wie ein Kapital, von dessen Zinsen jede Generation leben darf, ohne das Kapital selbst anzutasten. Ob Individuum, Gruppe oder Generation – wer sich etwas vom Gemeineigentum nimmt, ist verpflichtet, etwas Gleichwertiges zurückzugeben. Und wie Eltern ihren Kindern lieber ein größeres

Erbe hinterlassen, so hinterläßt eine großzügige Generation der nächsten eine per saldo reichere Erde zurück.

Die Pflicht erstreckt sich nicht bloß auf die natürliche, sondern auch auf die kulturelle, soziale und technische Umwelt. Ob es Errungenschaften der Kultur sind, einschließlich Sprache, Literatur, Kunst, Musik und Architektur, ob die zivilisatorische Infrastruktur wie Verkehrswege, Kanalisation, das Bildungs- und das Gesundheitswesen oder die architektonische Qualität der Städte und der Erholungswert der Landschaft, außerdem wissenschaftliches, medizinisches und technisches Wissen, rechtliche und soziale Institutionen, nicht zuletzt die Kapitalakkumulation und die Bevölkerungsentwicklung – in all diesen Bereichen muß jede Generation ein dreidimensionales, keineswegs bloß ökonomisches Sparen pflegen: ein „konservierendes Aufsparen“: ein Bewahren von Institutionen und Ressourcen, ein „investives Ansparen“ (von Kapital, Infrastruktur, Zukunftstechniken ...) und ein „präventives Ersparen“: ein Verhindern von Kriegen, ökologischen Katastrophen, wirtschaftlichen oder sozialen Zusammenbrüchen.

In Wahrheit findet das Gegenteil statt. Innerhalb des Bruttosozialproduktes sind die Gegenwartsausgaben enorm gestiegen: die Soziallasten, die Kosten für das Gesundheitswesen, für die Altersvorsorge und die Tilgung der Staatsschulden, die Zukunftsausgaben sind dagegen gesunken: Die Investitionen in das Bildungswesen und andere Bereiche sozialer und materieller Infrastruktur. Diese starke Verschiebung vom investiven zu dem im weiten Sinn konsumptiven Anteil bedeutet eine Ungerechtigkeit gegen die künftigen Generationen: Die sich öffnende Schere zwischen steigenden Einkommen und Vermögen der Älteren und sinkender Investition in die Bildung gefährdet nicht bloß die Zukunft; sie vertöbt auch gegen die intergenerationelle Gerechtigkeit. Die Gegenwart lebt auf Kosten der Zukunft. Zur Gerechtigkeit zwischen den Generationen gehören auch Vorkehrungen für junge Eltern. Sie,

meist vor allem die Frauen, brauchen flexiblere Arbeitszeitregeln, Teilzeitbeschäftigung und weit bessere Familienhilfen, einschließlich Kindergärten und Kinderhorten. Schließlich müssen die jungen Menschen rechtzeitig in wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Verantwortung hereingenommen werden, statt einer wachsenden Gerontokratie ausgesetzt zu sein: der Häufung von Ämtern und Positionen bei immer Älteren.

Wie man einen demokratischen Rechtsstaat legitimiert, ist zwar umstritten, daß es ihn geben soll aber nicht. Damit mein Beitrag zu ihrem Motto „Neue Horizonte“ nicht zu bescheiden ausfällt füge ich noch einen andern Gedanken an, den einer globalen Rechts- und Friedensordnung. Ich weiß: Für ein so selbstbewußtes Gemeinwesen wie der Schweiz ist der Gedanke nicht bloß ungewohnt, sondern geradezu provokativ. Aber ohne Provokation gibt es keine „Neuen Horizonte“. Im übrigen ist die Provokation gar nicht so groß. Denn der Gedanke rechtfertigt sich aus Gerechtigkeitsgrundsätzen, die uns auf der Ebene von Einzelstaaten selbstverständlich sind. Deren Gerechtigkeit beginnt mit der Herrschaft von Regeln, dem Recht. Da Regeln sich nicht selber zur Wirklichkeit bringen, braucht es zweitens öffentliche Gewalten, die das dritte Gerechtigkeitsprinzip, die Demokratie, auf das Volk zurückführt. Das vierte erklärt die Menschenrechte zu Kriterien, denen die öffentlichen Gewalten in jedem Fall zu unterwerfen sind. Ein Gemeinwesen, das diese vier Prinzipien anerkennt, kann sich demokratischer Verfassungsstaat oder kürzer: Republik, nennen.

Von dieser uns vertrauten, innerstaatlichen Rechtsgemeinschaft gelangt man zur unvertrauten, zwischen- und überstaatlichen Gestalt mit Hilfe eines Brückenprinzips: Einzelstaaten verhalten sich in wichtigen Hinsichten wie Individuen. Sie sind zwar keine organische Ganzheiten, aber entscheidungs- und handlungsfähige Kollektivsubjekte. Die Gerechtigkeitsargumente zugunsten eines Einzelstaates sprechen daher auch für die Beziehung zwischen den

Staaten. Die seit Jahren stattfindende Globalisierung beschränkt sich keineswegs auf die Wirtschafts- und Finanzmärkte. Sie erstreckt sich vielmehr auf drei Dimensionen: auf eine „globale Gewaltgemeinschaft“, auf eine „globale Kooperationsgemeinschaft“ und auf eine „globale Schicksalsgemeinschaft“; (1) hinsichtlich großer Wanderbewegungen, Naturkatastrophen und der Unterentwicklung großer Weltregionen, (2) hinsichtlich Wirtschaft und Finanzen, Arbeitsmarkt, Tourismus, vor allem auch Bildung, Wissenschaft und Kultur, schließlich (3) hinsichtlich Kriegen, organisierter Kriminalität und Umweltschäden, also in allen drei Dimensionen der Globalisierung entsteht ein Handlungsbedarf, den die Einzelstaaten allein nicht decken können. Für viele Aufgaben reichen zwar eine zwischenstaatliche Kooperation und mittlere politische Einheiten von der Art der Europäischen Union aus. Andere Aufgaben lassen sich aber entweder gar nicht oder nicht gut genug lösen: weder für die internationale Friedensordnung noch für die Bekämpfung der internationalen Kriminalität, einschließlich des Terrorismus, weder für den internationalen Umwelt-, namentlich Klimaschutz noch für die Einrichtung internationaler Gerichte und die Festlegung von sozialen und ökologischen Mindestkriterien genügen großregionale Einheiten. Damit nun diese Aufgaben nach dem Muster der moralisch-politischen Errungenschaft der Moderne, des demokratischen, auch sozialen und ökologischen Rechtsstaates, bewältigt werden, ist ein gewisses Maß an globaler Rechtsstaatlichkeit und globaler Demokratie, also eine Weltrepublik, einzurichten.

Diese darf man sich keineswegs als einen Weltzentralstaat vorstellen, der alle Einzelstaaten in sich aufsaugt und wie etwa das antike Rom oder das britische Commonwealth von einer Metropole aus die gesamte Welt zu beherrschen sucht. Sie ist kein Zentralstaat, sondern eine Weltföderation. Regeln, die nicht den strengen Begriff des Rechts erfüllen, nennt man ein „soft law“: ein weiches Recht. Entsprechend beginnt die Weltrechtsordnung als eine „Soft world

republic“, als eine weiche Weltrepublik, nämlich als ein globales politisches Netzwerk, das schon von Regeln bestimmt ist („weiche Legislative“), die sich auf die eine oder andere Weise durchzusetzen vermögen („weiche Exekutive“) und schon Ansätze einer globalen Gerichts-, zumindest Schiedsgerichtbarkeit („weiche Judikative“) kennen. Nicht schon morgen oder übermorgen, aber hoffentlich auch nicht viel später stelle ich mir eine auf ganz neue Art mehrfache Staatsbürgerschaft vor. Primär ist man Schweizer, Italiener oder Deutscher; sekundär Europabürger und tertiär Weltbürger, Bürger einer subsidiären und föderalen Weltrepublik.