ALEXANDER HOLLERBACH

Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des
allgemeinen Naturrechtsdenkens

EINFÜHRUNG: PROBLEMGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

ALEXANDER HOLLERBACH

DAS CHRISTLICHE NATURRECHT IM ZUSAMMENHANG DES ALLGEMEINEN NATURRECHTSDENKENS

I

Obwohl schon der Ausdruck »Naturrechtsdenken« mehr auf einen Prozeß als auf ein Ergebnis hinweist, könnte der Titel den Anschein erwecken, als ob es möglich sei, mit zwei historisch oder systematisch feststehenden Größen zu rechnen und sie zueinander in Beziehung zu setzen: »das christliche Naturrecht« und »das allgemeine Naturrechtsdenken«. ¹ Aber weder das eine noch das andere läßt sich von vornherein in abstracto eindeutig bestimmen. Der Klärung bedürfte zunächst schon, ob man, eine übliche Unterscheidung übernehmend, Naturrecht in dem weiteren Sinne von natürlichem Sittengesetz als Grundlage des sittlichen Handelns überhaupt oder in dem engeren Sinne verstehen will, der sich auf die Rechtsordnung bezieht, wobei schon diese Unterscheidung eine schwerwiegende Sachproblematik anzeigt. Wie dem aber auch sei: jedenfalls liegen die aus unterschiedlichen Fassungen der Begriffe »Natur« und »Recht« – und im Zusammenhang damit notwendig auch des Begriffes »natürliches Sittengesetz« – folgende Mehrdeutigkeit des Naturrechtsbegriffes und die Vielfalt der Naturrechtslehren sowie die Ambivalenz ihrer politischen Wirkung als konservativ oder revolutionär, als »affirmativ« oder »emanzipatorisch« – um zwei heutige Modeworte zu gebrau-

¹ Im Schrifttum vermitteln eine erste, auch bibliographische Orientierung die neueren lexikalischen Bearbeitungen des Stichworts »Naturrecht«: Erik Wolf, Ernst Wolf, in: RGG⁹ IV, 1960, 1353–1365; M. Müller, H. Rommen u. a., in: StL⁶ V, 1960, 929–984; Ph. Delhaye, F. Böckle, K. Rahner, in: LThK² VII, 1962, 821–829; H. R. Schlette, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 1963, 222–230; E. Wölfel, J. B. Hirschmann, in: Evang. Staatslexikon, 1966, 1360–1366; J. Gründel, in: Sacramentum Mundi III, 1969, 707–719.

chen – offen zutage.² Man kann die Differenz zwischen christlichem und allgemeinem, vielfach als »profan« qualifiziertem Naturrechtsdenken auch nicht einfach auf den Unterschied einerseits theologischer, andererseits philosophischer Begründungsweise zurückführen; auch wenn man von dem sich hier stellenden Problem der Möglichkeit einer christlichen Philosophie absieht, lehrt schon ein erster Blick, daß das Naturrechtsdenken offenbar gerade der Ort ist, wo sich philosophische und theologische Reflexion besonders intensiv begegnen, indem sie sich entweder wechselseitig durchdringen oder sich kritisch voneinander absetzen. Schließlich und nicht zuletzt bedarf angesichts der Spaltung der Christenheit auch das Epitheton »christlich« der genauen Bestimmung. Ein erster orientierender Zugang zu den Problemen und Phänomenen, die der Titel dieser Abhandlung anvisiert, dürfte sich deshalb nur finden lassen, indem man sie an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort und in ihrer jeweiligen geschichtlichen Gestalt aufweist.³ Immerhin darf man zumindest zwei systematisch relevante Ausgangs- und Orientierungspunkte schon zu Beginn markieren. Es gibt, als die eigentliche »permanence du droit naturel«⁴ sich durchhaltend, eine Eindeutigkeit der Funktion des Naturrechts zumindest für den Aufgabenbereich der Jurisprudenz⁵; es gibt »die Sache« des Naturrechts, nämlich die Frage nach Begründung, Begrenzung und Ausrichtung des positiven Rechts im Wissen darum, daß

² Grundlegend dazu Erik Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, 1964, 193 ff.

³ Unerläßlich dazu neben E. Wolf L. Strauß, *Naturrecht und Geschichte*, 1956; A. Verdroß, *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, 1963; ders., *Statisches und dynamisches Naturrecht*, 1971; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 1962; F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 1967. Aus dem älteren Schrifttum immer noch wichtig J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre*, 1932 (Neudruck 1966). Aus der fremdsprachigen Literatur sind hervorzuheben: A. Passerin d'Entrèves, *Natural Law*, London 1951 (erweiterte italienische Fassung u. d. T. *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1962); M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, nouv. éd. Paris 1962; ders., *Seize Essais de philosophie du droit*, Paris 1969; G. Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Roma 1970.

⁴ Ph. Delhaye, *Permanence du droit naturel*, Louvain/Lille/Montreal 1960 (*Analecta Mediaevalia Namurcensia* 10).

⁵ Dazu besonders E. Wolf, *Naturrechtslehre*, 196 ff. In der katholischen Moraltheologie ist die Notwendigkeit einer »interprétation fonctionnelle« des Naturrechts neuerdings besonders betont worden von J.-M. Aubert, *Pour une herméneutique du droit naturel*, in: *Recherches de Science religieuse* 59 (1971) 449–492 (bes. 474 ff). Dieser Aufsatz ist überhaupt für den gesamten hier behandelten Komplex von großer Wichtigkeit.

gesetztes oder gelebtes Recht mit dem »wahren« oder »richtigen« Recht nicht notwendigerweise identisch ist, daß also jenes einer »norma normans« bedarf. »Naturrecht: das ist die *Rechtsfrage* an das Recht, d. h. an eine faktisch bestehende Sozialordnung.«⁶ Die Sache des christlichen Naturrechts wäre es demnach, diese Frage im Raum des Christentums und der christlichen Kirchen zu stellen und sie in Beziehung zu setzen zu dem, was das innerste Wesen des Christlichen ausmacht: die Erschaffung von Mensch und Welt durch einen personalen Gott und die heilschaffende Erlösung durch Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes.

Aber auch wenn sich auf diese Weise für das Fragen ein grundsätzlicher Richtungssinn angeben läßt, so läßt sich doch auch nur im geschichtlichen Aufriß zeigen, wie eben dies konkrete Gestalt gewinnt. Wahrscheinlich sogar wird damit ein notwendiger Beitrag zur Sache selbst geleistet, insofern die Geschichte von Mensch und Welt wesentlich zum Problem des Naturrechts gehört.

II

In ihren Grundrichtungen ist die Naturrechtsfrage als Problem durch die Offenbarung im Wort der *Heiligen Schrift* selbst aufgegeben und so ab initio mit der christlichen Verkündigung verknüpft.⁷ So gibt Mk 7, 1–13 den Auftrag, menschliche Traditionen oder Menschensatzungen und Gottes Gebot zu unterscheiden, jene an diesem zu messen. Das verweist auf die sittliche Botschaft des Neuen Testaments⁸ (und – in dessen Licht – auf diejenige des Alten), wie sie sich vornehmlich im Dekalog, in zahlreichen Herrenworten oder in den Haustafeln manifestiert. Was hier als Inhalt der »lex Christi« (Gal 6, 2), gipfelnd und zusammengefaßt in dem neuen, dem großen Gebot (vgl. Joh 13, 34), erscheint, ist der Inbegriff von biblischen Weisungen⁹, von kritischen Richtmaßen für die sittliche Lebensordnung des Menschen im ganzen, darin eingeschlossen die rechtliche Sozialordnung, wobei man sich aber schon bald dessen bewußt wurde, daß diese Weisungen der Wortoffenbarung allein für eine Normierung sittlichen Handelns nicht ausreichen. Im Hinblick auf das Verhältnis dieser voll nur im Glauben zu erfassenden Botschaft zur »Welt«

⁶ H. Welzel, *Naturrecht*, 237.

⁷ Vgl. dazu E. Wolf, *Naturrechtslehre*, 80–84 (mit weiteren Hinweisen). Im kath. Schrifttum ist besonders zu verweisen auf J. Fuchs, *Lex Naturae*. Zur Theologie des Naturrechts, 1955, 21–42; 177–179.

⁸ Vgl. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, ²1962.

⁹ E. Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, 1948, 33–64.

außerhalb der Gemeinschaft der Christen ist dann schon bei Paulus im locus classicus von Röm 2, 14–16 – im Gesamtzusammenhang von Röm 1 und 2 – die Frage einer »natürlichen«, nicht unmittelbar auf positive Wortoffenbarung gestützten Sittlichkeitserkenntnis der Heiden angeschnitten worden. Von ihnen wird, wenn auch nicht in einer unmittelbar rechtsphilosophisch ausmünzbaren Form, gesagt, daß sie die Werke des Gesetzes φύσει tun, daß sie kraft der Schöpfung einem natürlichen Gewissensgesetz unterworfen sind, das inhaltlich mit den ethischen Forderungen der Thora identisch ist. Auch sonst, insbesondere in seiner Staats- »lehre« (Röm 13, 1–7), erscheint bei Paulus das Phänomen einer aus der Wirklichkeit der Schöpfung – die aber nie ohne Beziehung zu ihrer Erneuerung in Christus gedacht ist – mit menschlicher Erkenntniskraft erfahrbaren, Heiden, Juden und Christen gleichermaßen bindenden sittlichen Ordnung zumindest als Problem. Für die Naturrechtsfrage bedeutsam ist schließlich, daß die Schrift, auf den allgemeinverbindlichen Inhalt der sittlichen Verpflichtung zielend, die »sittliche Grundformel der Menschheit«¹⁰ kennt, nämlich die goldene Regel, und zwar sowohl in ihrer negativen (Tob 4, 15) wie in ihrer positiven Fassung (Mt 7, 12; Lk 6, 31); sie wird in Verbindung mit dem Liebesgebot (vgl. Röm 15, 2. 3) eingefügt in den Gesamtzusammenhang der christlichen Botschaft.

Wie immer man die Aussagen der Heiligen Schrift im grundsätzlichen und einzelnen deutet: die Elemente, von denen soeben die Rede war, haben sich in der geschichtlichen Entwicklung tatsächlich als Grundimpulse christlichen Naturrechtsdenkens ausgewirkt. Das gilt zunächst allgemein von der Unterstellung alles positiv Gegebenen unter ein kritisches Richtmaß. In bezug auf das Recht ist damit die von den Vorsokratikern, von den Sophisten, von Platon¹¹ und Aristoteles¹² in je unterschiedlicher Weise artikulierte und dann in der Stoa¹³ in einen neuen Horizont hineingeführte Frage nach der Unterscheidung zwischen einem φύσει δίκαιον und einem νόμῳ δίκαιον (samt der damit verknüpften »idealistischen« Grundkonzeption) positiv aufgenommen und immer mehr in spezifischer Weise determiniert worden. In besonderem

¹⁰ Vgl. dazu H. Reiner, Die »Goldene Regel«. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit, in: Zeitschrift für philos. Forschung III (1948/49) 74–105; A. Dihle, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, 1962.

¹¹ Grundlegend dazu E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken I–IV/2, 1950–1970.

¹² Vgl. dazu J. Ritter, »Naturrecht« bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, 1961; jetzt auch in: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, 1969, 133–179.

¹³ Vgl. dazu F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts I, 1954, 186–238; A. Verdross, Rechtsphilosophie, 46–50; E. Wolf, Naturrechtslehre, 64, 84, 150.

Maße aber wurde für die ethische Reflexion im frühen Christentum stoisches Gedankengut wirksam.¹⁴ Es bedurfte zwar insbesondere hinsichtlich der Vorstellung von einem persönlichen Gott und der Geschöpflichkeit von Mensch und Welt entschiedener Umformung und Konturierung – »natura« konnte hinfort nicht anders denn als »creatura« verstanden werden. Aber das begriffliche Instrumentarium und die Elemente eines Systems, die künftig maßgebend werden sollten, wurden hier vorgeprägt, so das triadische Gefüge von *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex humana*; so der Gedanke der »non scripta sed nata lex« und der »recta ratio«. Auch die Grundformel von dem Leben in Übereinstimmung mit der Natur konnte leicht umgedeutet werden. Erst recht konnte die Wendung zu subjektiver Moralität, »die Verlagerung des Naturrechts als angeborener Idee in die Brust eines jeden«¹⁵ in Verbindung mit der Überzeugung von dem in der Geschöpflichkeit begründeten individuellen Eigenwert der Person als *imago Dei* leicht christlich ausgemünzt werden. Hier wurde im übrigen auch der Grund gelegt für das sich anbahnende Näherverhältnis zwischen Christentum und Römischen Recht; die Stoa, deren Lehren auch in dieses eingedrungen waren, bildete die Brücke. Politisch und sozialgeschichtlich bedeutsam ist dabei, daß das Christentum die Tendenz zur Universalisierung und »Entpolitisierung«¹⁶, welche die Stoa kennzeichnet, noch verschärfte. Durch das Christentum wurde in das System der antiken »Polis-Sittlichkeit«¹⁷, die ja immer auch Mythos bzw. Religion umfaßte, endgültig die Entzweiung, zumindest die Relativierung hineingetragen. Andererseits mußte es ein Grundgebot des Christlichen sein, nach einer Basis der Kommunikation mit Nichtchristen zu suchen. Hierfür bot sich der Naturrechtsgedanke an.

III

In der großen Auseinandersetzung der Väterzeit mit der antiken Philosophie und Kultur um eine adäquate christliche »Theorie« von Mensch und Welt ist trotz vieler wichtiger Ansätze eine voll ausgebaute systematische Naturrechtslehre zunächst noch nicht entwickelt worden.¹⁸ Immerhin dürfte sich bezüglich eines grundlegenden Teilelements bei den

¹⁴ Vgl. dazu und zum folgenden H. Welzel, *Naturrecht*, 37–47.

¹⁵ AaO. 47.

¹⁶ Vgl. dazu A. Verdroß, *Rechtsphilosophie*, 47 f.

¹⁷ Grundlegend dazu die Aristoteles-Studien von J. Ritter, jetzt in: *Metaphysik und Politik*, 1969, 9–179.

¹⁸ Zur Patristik vgl. A. Truyló y Serra, in: *StL*⁶ V, 1960, 945–947; E. Wolf, *Naturrechtslehre*, 84–88 (m. w. Hinweisen).

Vätern »ein geschlossenes Bild biblisch begründeter Annahme einer natürlichen sittlichen Erkenntnis«¹⁹ ergeben.

Um so bedeutsamer ist der bei *Augustinus* vollzogene Schritt in der spekulativen Entfaltung des Naturrechtsgedankens. Augustin ist »die erste entscheidende Systematisierung des christlichen Naturrechts«²⁰ mit Hilfe von Begriffen aus der stoischen und neuplatonischen Philosophie zu verdanken, insbesondere bildet nunmehr die Trias von *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex humana* das maßgebende Koordinatensystem. Freilich läßt sich die augustinische Lehre keineswegs einfach als Frühform der Scholastik sachgerecht erfassen. Angelegt ist allerdings die die folgende Entwicklung beherrschende Grundspannung von Intellektualismus und Voluntarismus. Dabei liegen, wie Hans Welzel gezeigt hat²¹, bei Augustin beide Möglichkeiten noch gleichgewichtig nebeneinander. Doch fragt es sich, ob damit wirklich das augustinische *proprium* erfaßt oder ausgeschöpft ist. Entscheidender dürfte die durch und durch schöpfungstheologische, christologische und eschatologische Fermentierung der Naturrechtslehre Augustins sein, die auch die Erbsündigkeit des Menschen und damit die Gebrochenheit seiner »Natur« in vollem Maße ernst nimmt. Das ist durch die grundlegende Arbeit von Klaus Demmer wieder ins Licht gerückt worden.²²

Ausgehend von einer strengen Korrelativität von Natur und Gnade, von *ratio* und *fides* erhält die Naturrechtslehre ihr Gepräge von der Einfügung in das spannungsreiche Gefüge einer christologisch-heilsgeschichtlichen Gesamtsicht, die aber sehr wohl eine positive Wertung des Natürlichen an seinem Ort und in seinen Grenzen zuläßt. Doch hat hier das *ius naturae* betont nur ein relatives Recht, es steht nicht im Zentrum; die Mitte bildet vielmehr der Gedanke eines »*ius caritatis*« als Ausdruck der »*lex Christi*«, des eigentlichen Naturrechts. Die *caritas* ist »das Reichsgesetz der *civitas Dei*«²³, das sich im Dualismus der beiden *civitates* zu bewähren hat. Damit widerstreitet die augustinische Konzeption nicht nur allem starren Schematismus; noch mehr ist sie positiv dadurch gekennzeichnet, daß sie mit der Geschichtstheologie der »Zwei-Reiche« verklammert und so selbst geschichtlich geprägt bleibt. Auf diese Weise

¹⁹ H. Reiner, *Antike und christliche Naturrechtslehre*. Zu Flückigers ›Geschichte des Naturrechts I‹, in: ARSP XLI (1954/55) 553.

²⁰ Ernst Wolf, in: RGG³ IV, 1960, 1360.

²¹ H. Welzel, *Naturrecht*, 56.

²² *Jus Caritatis*. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre, Roma 1961 (*Analecta Gregoriana*, 118; B, 40). Vgl. dazu auch E. Wolf, *Naturrechtslehre*, 88–90.

²³ Demmer, aaO. 243.

werden im Rahmen der sittlichen Weltordnung im ganzen schon von den Grundlagen her Staat und Recht mit Entschiedenheit dem Anspruch Gottes unterstellt, und der Gehorsam gegen Gott wird zum Kriterium wahrer Staatlichkeit und Rechtlichkeit. Nun können sich gewiß weder Cäsaropapismus noch Hierokratie oder Theokratie auf den genuinen Augustinus berufen. Aber mit Recht stellt Hans Maier fest: »Die metaphysische Entmächtigung der irdischen Gewalt, die sich in seinem Werk vollzieht, mußte den Versuch, politische und religiöse Herrschaft zusammenzuzwingen, geradezu herausfordern. Das hierarchisch-politische Mißverständnis Augustins im Mittelalter ist also tief begründet.«²⁴ Das macht aber auch auf die Möglichkeit eines hierarchisch-politischen Mißverständnisses des Naturrechtsgedankens und dessen Gefahr aufmerksam, wenn etwa ohne Berücksichtigung der spekulativen geschichtstheologischen Hochspannung bei Augustin versucht werden sollte, den Gedanken eines »Rechts der Liebe« oder »Liebesrechts« zum Gesetz der Welt mit ihren *societates permixtae* zu machen oder für hierokratische Zwecke in Dienst zu nehmen.

IV

Nach Augustin schien der Strom christlichen Naturrechtsdenkens für einige Jahrhunderte wie versickert.²⁵ Er ist noch deutlich erkennbar bei Isidor von Sevilla, der seine Elemente zugleich mit denjenigen des stoisch-römischen Naturrechtsdenkens als Transformator an die Folgezeit vermittelt, erscheint dann aber eigentlich erst wieder bei Hugo von St. Viktor und bei Gratian, dessen auf »Gesetz und Evangelium« verweisende berühmte Naturrechtsdefinition²⁶ für die Dekretistik bestimmend wurde, während gleichzeitig in der Legistik der Faden des römischen Naturrechtsdenkens im Anschluß an das Ulpianische »*Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*« wieder aufgenommen wurde. Das sich hier kundtuende Spannungsverhältnis steht somit auch am Anfang der europäischen Rechtswissenschaft.

Über die vornehmlich bei Wilhelm von Auxerre²⁷, Alexander von Hales

²⁴ Augustin, in: *Klassiker des politischen Denkens I*, hg. von H. Maier, H. Rausch, H. Denzer, 1968, 112.

²⁵ Vgl. zum folgenden jetzt R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, 1967 (Münchener Theologische Studien III, 26).

²⁶ »*Jus naturae est quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri*« (DGp. D. 1 c. 1). Vgl. dazu auch M. Villey, *Leçons*, 189–201.

und Johannes von Rupella²⁸ sowie bei Albertus Magnus in der Theologie auszumachenden Stationen ist dann aber erst die bei *Thomas von Aquin* voll entfaltete Naturrechtslehre der mittelalterlichen Scholastik zum Inbegriff christlichen Naturrechtsdenkens geworden. Hier wurden im Gefolge der Rezeption des Aristoteles und seiner gerade in der praktischen Philosophie wirksamen Teleologie die Erörterungen über Naturgesetz und Naturrecht als integrierender Bestandteil in ein metaphysisches Gesamtsystem eingefügt und das antike Erbgut eingeschmolzen. Jetzt ist das Naturrecht endgültig in den Hegungsraum von Christentum und Kirche gekommen.²⁹

Das imposante Lehrgebäude des Thomas kann hier natürlich nicht im einzelnen dargestellt werden.³⁰ Es kann vielmehr allein darum gehen, auf einige Gesichtspunkte aufmerksam zu machen, die für die heutige Diskussion besonders bedeutsam sind. Zunächst muß man den Finger auf die spezifische Rationalitätsstruktur des thomanischen Denkens legen. »*Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum.*«³¹ Es versteht sich, daß *ratio* eingebunden bleibt in eine vorausliegende, ihrerseits rational-metaphysische Gesamtordnung; *ratio* ist nicht sowohl Produktions- und Konstruktionsprinzip als vielmehr objektives Struktur- und subjektives Verstehensprinzip, insofern sie vernehmende Vernunft ist, die sich aber durchaus in schöpferischer Aktivität realisiert. Aber diese eindeutige Zuordnung von Naturrecht und Rationalität hat doch große Bedeutung, da sie kosmologische und biologistisch-naturalistische Verstehensweisen abwehrt, andererseits genau auf den Punkt verweist, an dem eine sich gegenüber metaphysischen und kirchlichen Bindungen emanzipierende *ratio* das Gehäuse des christlichen Naturrechts sprengt. In diesem Zusammenhang erscheint besonders bemerkenswert, daß Thomas gerade nicht die stoische Formel des »*secundum naturam vivere*« übernimmt, in der Natur, Gott, Vernunft ungeschieden sind, sondern auf die gottgeschaffene

²⁷ Grundlegend dazu immer noch O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931, 33–39.

²⁸ Dazu jetzt W. H. Steinmüller, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales*, Diss. iur. München 1959.

²⁹ Vgl. dazu vornehmlich J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, 1958.

³⁰ Im rechtsphilosophischen Schrifttum vgl. zu Thomas vor allem A. Verdross, *Rechtsphilosophie*, 71–83; H. Welzel, *Naturrecht*, 57–66; E. Wolf, *Naturrechtslehre*, 90–92; M. Villey, *Leçons*, 203–219. Vgl. ferner U. Matz, *Thomas von Aquin*, in: *Klassiker des politischen Denkens I*, 1968, 114–146.

³¹ S. Th. I–II, q. 94 a. 1; vgl. dazu J. Th. C. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, in: *Das Naturrecht im Disput*, hg. von F. Böckle, 1966, 91 ff. Vgl. dazu auch – mit weiteren Differenzierungen – J.-M. Aubert, *Herméneutique*, 464 ff.

Rationalitätsstruktur von Mensch und Welt verweist, indem er das »secundum rationem esse vivendum« als Leitmaxime herausstellt.³² Dabei ist ein für Thomas schon fast sprichwörtlicher Vernunftoptimismus am Werk; und doch ist es gerade er, der daran festhält, daß nur die obersten, notwendig formalen Prinzipien des Naturrechts streng allgemeingültig und allgemein erkennbar sind.^{32a}

Die gleiche Problematik kann unter dem Stichwort »ontologischer Objektivismus« noch einmal von einer anderen Seite her beleuchtet werden. Er wird in seiner vollen Schärfe zwar durch die geschichtlich nicht hoch genug einzuschätzende Lehre von der absoluten Verbindlichkeit des Gewissens, auch des irrenden³³, aufgefangen; aber für das Rechtsdenken systemprägend bleibt der transpersonalistische Ansatz, der im christlichen Naturrechtsdenken bis heute immer wieder die größten Schwierigkeiten verursacht hat. Was hier als ontologischer Objektivismus bezeichnet worden ist, legt die Frage nahe, ob nicht Gott durch die Vernunftprinzipien ethisch normiert wird, ob nicht mithin der antike Naturrechtsgedanke im christlichen Aristotelismus des Mittelalters den Sieg über den Schöpfergott der Hl. Schrift davongetragen hat.³⁴ Es ist kaum von der Hand zu weisen, daß dieses Naturrechtssystem einer essentialistischen bzw. deistischen Versuchung ausgesetzt ist. Andererseits ist der Blick des heutigen Betrachters wieder dafür geschärft worden, daß die Naturrechtslehre des Thomas nur in ihrem theologisch-heilsgeschichtlichen Kontext im Gesamtzusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems zureichend verstanden werden kann. So hat Ulrich Kühn, ein protestantischer Theologe, in einer bedeutsamen Arbeit die Theologie des Gesetzes als eines Planes der »via caritatis« wieder aus den Quellen erhoben und damit einen wichtigen Beitrag zur theologischen Grundlegung des christlichen Naturrechtsdenkens geleistet.³⁵ Auch in einer anderen Hin-

³² Vgl. dazu L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition, in: Naturgesetz und christliche Ethik, 1970, 26 f (Münchener Akademie-Schriften 55). Daß bei Thomas »die prinzipiellen Ansätze zur lex naturalis gerade nicht im ontologischen Bereich der *rerum natura*, sondern im menschlichen Geiste« wurzeln, ist auch von J. Hirschberger unter Hinweis auf den augustini-schen Einfluß nachdrücklich betont worden: Naturrecht oder Vernunftrecht bei Thomas von Aquin?, in: Gegenwart und Tradition. Festschrift für Bernhard Lakebrink, hg. von C. Fabro, 1969, 53–74 (68).

^{32a} Vgl. dazu R. A. Armstrong, Primary and secondary precepts in Thomistic natural Law teaching, The Hague 1966.

³³ Vgl. dazu H. Welzel, Naturrecht, 63 f.

³⁴ So E. Wölfel, in: Evang. Staatslexikon, 1966, 1361.

³⁵ Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, 1965. Zum

sicht hat die neuere Thomas-Interpretation Engführungen und Mißverständnisse abgebaut, indem sie zu sehen gelehrt hat, daß Thomas sehr wohl die Wandelbarkeit der menschlichen Natur betont. »Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere.«³⁶ Wenn es auch im Hinblick darauf mitnichten gerechtfertigt ist, von einer Geschichtlichkeit des Naturrechts bei Thomas zu sprechen, so ist hier doch in Ansätzen das Problem der raumzeitlichen Bedingtheit und Veränderlichkeit des Rechts systematisch erfaßt. Zugleich wird erkennbar, daß die Findung naturrechtsgemäßen Rechts in den drei modi per conclusionem, per determinationem und per adinventionem nicht als pure logische Ableitung gedacht werden kann, sondern daß sie zumindest ein schöpferisches Element enthält.

Wenn man nach diesen Bemerkungen zur inneren Struktur des thomastischen Lehrgebäudes dieses auch noch einmal unter politisch-sozialgeschichtlichem Aspekt beleuchtet, so fällt natürlich auf, daß naturrechtliches Denken immer in der Versuchung steht, bloß Zeitbedingtes und faktisch Geltendes in den Rang der metaphysischen Natur zu erheben.³⁷ Aber wichtiger erscheint im vorliegenden Zusammenhang eine andere Beobachtung. In Sachen Naturrecht ist Aristoteles offenbar nicht einfach »getauft« worden, vielmehr haben sich, angelegt schon in der Aufnahme stoischen Denkens, Umschichtungen von erheblicher systematischer Tragweite ergeben. Von Aristoteles konnte Joachim Ritter sagen, das von Natur Rechte sei bei ihm kein dem positiven Recht gegenüberstehendes »Naturrecht«, es bestehe als Begriff und Norm in der ethisch verfaßten Lebenswirklichkeit der Polis, die der Gesetzgeber in Verfassung und Gesetz ordne.³⁸ Zwar bleiben auch bei Thomas positives Recht und Naturrecht in der Ordnung des dreistufigen Gesetzes aufs engste miteinander verknüpft; aber insofern Naturrecht zum kriteriellen Maßstab für die Richtigkeit des positiven Rechts gemacht wird, ist doch die Diastase

Bezug von *caritas* und *iustitia* bei Thomas und allgemein zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts im Mittelalter vgl. auch die bedeutsame Arbeit von L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, 1958, 99 ff und öfter.

³⁶ S. Th. II–III, q. 57 ad 1; vgl. dazu vor allem A. Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit*, 1957; F. M. Schmözl, *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft*, 1959; ders., *Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin*, in: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, hg. von F.-M. Schmözl, 1963, 52–59.

³⁷ Zu dieser Problematik vgl. A. M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, 21968; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, 1967, bes. 33 f.

³⁸ »Naturrecht« bei Aristoteles, 1961, 28.

deutlicher und von größerem Gewicht, jedenfalls transzendiert das Naturrecht eindeutig die »Lebenswirklichkeit der Polis«. Und doch: insofern Naturrecht konkret vorgestellt wird, in dem nämlich, was es bei Ausfaltung ins positive Recht hinein mehr ist als Gefüge formaler oberster Sätze, erscheint es in engstem Zusammenhang mit der christlich durchformten Lebenswirklichkeit des mittelalterlichen Gemeinwesens, der *res publica christiana*. Das Christliche ist nun nicht mehr entzweieendes, sondern gerade einheitsstiftendes Moment, und zwar so sehr, daß das Naturrechtsdenken, insofern es die Möglichkeit offenbarungsfreier, natürlicher sittlicher Erkenntnis behauptet, beinahe seine Funktion verliert, da das Problem der Kommunikationsbasis für Christen und Nichtchristen gewissermaßen nur noch am Rand auftritt. Zugleich erweist sich damit der Rechtsbegriff für den Bereich des natürlichen und des menschlichen Rechts als ein substantieller³⁹, eingefügt in eine ihrem geistigen Gepräge nach homogene Gesellschaftsordnung, in der Religion, Sitte und Recht im wesentlichen noch ungeschieden sind.

V

Weder ist die Scholastik mit Thomas von Aquin identisch noch ist sie ein graues Einerlei. Sie hat vielmehr gerade in bezug auf die Naturrechtslehre Kritik und Gegenpositionen aus sich selbst hervorgebracht, insbesondere den im Ansatz schöpfungstheologisch motivierten, nominalistisch-voluntaristischen Protest der großen Franziskanertheologen *Johannes Duns Scotus* und *Wilhelm von Ockham*.⁴⁰ Hier gewinnt mit der Hervorkehrung der gesetzgeberischen Souveränität Gottes auch das Moment der willentlichen Setzung für das menschliche Recht neues Gewicht und damit überhaupt dessen Positivität, Individualität und raumzeitliche Bedingtheit. Recht erscheint dann nicht einfach als rational deduzierbare oder determinierbare Folgerung aus vorgegebenen Ordnungsstrukturen bzw. -prinzipien, sondern als ein jeweils herzustellendes Instrument, das kraft der Autorität eines Gesetzgebers zur Regelung und Entscheidung sozialer Konflikte eingesetzt werden kann. Die *lex* wandelt sich von der »*ordinatio rationis*« im Sinne des Thomas zur »*ordinatio voluntatis*«. Wie die ockhamistische Moraltheologie zu einem Moralpositivismus führt, so kündigt sich der Weg zu einem Rechtspositivismus an, und insofern ist es wahr, daß das Christentum den Positivismus »selber

³⁹ Vgl. dazu E.-W. Böckenförde, Der Rechtsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XII (1968) 149 ff.

⁴⁰ Vgl. dazu H. Welzel, *Naturrecht*, 66–89; E. Wolf, *Naturrechtslehre*, 93–95.

großgezogen« hat^{40a}. Nun ist zwar auch dieses Denken nicht aus dem Zusammenhang einer christlichen »Weltanschauung« herausgefallen. Aber über Peter d'Ailly, Johannes Gerson und Gabriel Biel sowie – unter Beachtung seiner Eigenart – auch über Ferdinand Vasquez⁴¹ läßt sich die Linie leicht zu Hobbes hin verlängern.

Wie in einem dialektischen Dreischritt haben aber auch der Nominalismus und Voluntarismus zu einer antithetischen Gegenbewegung geführt; Verdroß spricht von dem »rationalistischen Gegenstoß«⁴². Er ist faßbar schon bei *Gregor von Rimini*, der wohl erstmals das dann als topos verbreitete »methodische Gedankenexperiment der hypothetischen Einklammerung Gottes«⁴³ formuliert hat, sodann bei *Franz von Vitoria*, *Ludwig Molina* und *Gabriel Vasquez*.⁴⁴ Letzterer gilt in besonderer Weise als Exponent dessen, was man den »autonomen Wertobjektivismus der spanischen Spätscholastik«⁴⁵ zu nennen pflegt. Hier wird der Widerstreit von intellektualistischem und voluntaristischem Naturrechtsverständnis gewissermaßen aufgehoben in der Vorstellung von der »natura objecti«⁴⁶, die als rationale rational erkennbar ist. Dabei werden Gott und seine Offenbarung zunehmend zu Sekundärphänomenen. Die Loslösung des Naturrechts von seiner theonomen Basis⁴⁷ ist hier weit vorangetrieben. Sie wird aber im Rahmen der spanischen Spätscholastik selbst in ihrer äußersten Konsequenz noch einmal abgefangen, und zwar durch *Franz Suarez*.⁴⁸ Er verwirft die These von Gabriel Vasquez, daß die *lex naturalis primaria* von der *lex aeterna* unabhängig sei. Andererseits stimmt Suarez mit den anderen Spaniern in der Erweiterung des Naturrechts überein, das nicht nur die obersten Grundsätze, sondern auch ihre zwin-

^{40a} Scharfsichtig hervorgehoben von A. Mirgeler, *Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum*, 1969, 123 und 150. Dieser Positivismus ist schon früh in der päpstlichen Rechtsetzung praktisch geworden. Zur prinzipiellen Bedeutung dieses Vorgangs vgl. S. Gagnér, *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*, 1960, und M.-J. Odenheimer, *Der christlich-kirchliche Anteil an der Verdrängung der mittelalterlichen Rechtsstruktur und an der Entstehung der Vorherrschaft des staatlich gesetzten Rechts im deutschen und französischen Rechtsgebiet*, 1957.

⁴¹ Vgl. dazu besonders H. Welzel, *Naturrecht*, 90–92; auch A. Verdroß, *Rechtsphilosophie*, 85, 88.

⁴² A. Verdroß, aaO. 86–88.

⁴³ H. Welzel, *Naturrecht*, 95.

⁴⁴ Vgl. dazu A. Verdroß, *Rechtsphilosophie*, 86–88; H. Welzel, aaO. 93–97.

⁴⁵ H. Welzel, aaO. 95.

⁴⁶ Vgl. dazu E. Wolf, *Naturrechtslehre*, 110 f; 129–132, jeweils mit weiteren Hinweisen.

⁴⁷ H. Welzel, *Naturrecht*, 97.

⁴⁸ Vgl. dazu H. Welzel, aaO. 97–99; A. Verdroß, *Rechtsphilosophie*, 96–99.

genden Folgerungen umfasse. Hier zeigt sich eine Tendenz zum Naturrechtssystem, an die später in der vernunftrechtlichen Theorie und Praxis nur angeknüpft zu werden braucht.⁴⁹ Die Position von Suarez ist im übrigen deshalb so bedeutsam, weil sein philosophisch-theologisches System, in dem die Schulphilosophie des Barock ihren Ausdruck fand, während des ganzen 17. Jahrhunderts und noch weit ins 18. Jahrhundert hinein die Universitäten auch in Deutschland beherrscht hat.⁵⁰

Es darf nicht vergessen werden, daß die Entfaltung des Naturrechts in der spanischen Spätscholastik nicht auf die Grundagentheorie beschränkt geblieben ist.⁵¹ Sie ist vielmehr angesichts der konkreten politischen Probleme des spanischen Kolonialismus auch praktisch geworden. Die naturrechtliche Begründung der Völkerrechtslehre durch Vitoria, basierend auf der Überzeugung von der Rechtssubjektivität jedes Menschen und der politischen Gemeinschaften, ist die bedeutendste Leistung. Deshalb hat diese Lehre, in der für die damalige Zeit revolutionäre Elemente stecken, in der Geschichte der Menschenrechte einen wichtigen Platz. Bei den Spaniern wurde auch in der Lehre vom Ursprung der Staatsgewalt das »demokratische« Element in der Staatslehre der Scholastik, das sich schon bei Thomas findet und dann von Marsilius von Padua⁵² besonders akzentuiert worden war, wieder ins Licht gerückt.

VI

Mit der *Reformation* beginnt in der Geschichte des christlichen Naturrechts eine neue Etappe. Im Denken der Reformatoren verschwinden die Sache und der Begriff des Naturrechts keineswegs, weder bei Luther⁵³ noch bei Zwingli⁵⁴, noch bei Calvin⁵⁵, am allerwenigsten bei dem inso-

⁴⁹ Grundlegend dazu H. Thieme, Natürliches Privatrecht und Spätscholastik, in: SZGerm 70 (1053) 230–266.

⁵⁰ Grundlegend dazu K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts, in: H. Finke (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 1928, 251–325; vgl. dazu auch H. Welzel, Naturrecht, 109.

⁵¹ Vgl. zum folgenden A. Verdross, Rechtsphilosophie, 92–95; zu Vitoria jetzt auch U. Matz, in: Klassiker des politischen Denkens I, 1968, 274–292.

⁵² Vgl. dazu H. Rausch, in: Klassiker des politischen Denkens I, 1968, 172–197.

⁵³ Grundlegend dazu J. Heckel, *Lex charitatis*. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, 1953.

⁵⁴ Dazu E. Wolf, Die Sozialtheologie Zwinglis, in: Festschrift Guido Kisch, 1955, 167–188.

⁵⁵ Dazu E. Wolf, Theologie und Sozialordnung bei Calvin, in: Archiv für Reformationsgeschichte 42 (1951) 11–31.

weit am meisten traditionsverhafteten Melancthon⁵⁶, der in der Nähe zur humanistischen Jurisprudenz Aristoteles in den Raum des sich entwickelnden Protestantismus vermittelte. Aber der Naturrechtsgedanke hat bei den Reformatoren in je unterschiedlicher Weise eine »Umformung«⁵⁷ erfahren, insofern er übereinstimmend aus einem metaphysischen Gesamtsystem herausgelöst wird und damit selber seinen metaphysischen (Vor-)Rang im Verhältnis zum positiven Recht verliert. Naturrecht ist nicht mehr Rangstufe in der ontologisch begründeten Ordnung des dreistufigen Gesetzes, wohl aber Inbegriff von Grundsätzen praktischer Sozialethik. Noch mehr als bei den Reformatoren selbst ist dies in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und während des ganzen 17. Jahrhunderts zum Tragen gekommen⁵⁸, vornehmlich in der Spiegel-Literatur, in den Versuchen, das Modell einer »biblischen Policy«⁵⁹ zu entwerfen, oder in den Schriften zur Staats- und Verwaltungslehre, ohne daß es hier möglich wäre, theologische und philosophische Begründungsweise fein säuberlich zu unterscheiden. Ja, noch mehr: auf reformatorisch-theologischer Grundlage sind zahlreiche neue naturrechtliche Systementwürfe unternommen worden, die ein »ius naturae secundum disciplinam christianorum« darbieten und es mit dem Gedanken der »lex caritatis« bzw. des »ius caritatis« verbinden, wobei im einzelnen durchaus unterschiedliche Begründungsweisen (etwa im Sinne des protestantischen Aristotelismus, eines christlichen Voluntarismus oder der lutherischen Orthodoxie) im Spiele sind. Dieser Traditionsstrom eines christlichen Naturrechts ist erst jüngst wieder entdeckt worden.⁶⁰ Er ist als mitprägendes Element sogar in das universalistische christliche Naturrechtsdenken von Leibniz⁶¹ eingegangen.

⁵⁶ Vgl. dazu die beiden Arbeiten von C. Bauer, Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melancthon, 1950, und Melancthons Naturrechtslehre, 1951, jetzt abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 1965, 266–304.

⁵⁷ Grundlegend dazu E. Wolf, Naturrechtslehre, 98–105.

⁵⁸ Zum folgenden vgl. E. Wolf, aaO. 100 f, 104 f, sowie H. Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, 1966, bes. 130–184.

⁵⁹ Dazu H. Jessen, »Biblische Policy«. Zum Naturrechtsdenken Dietrich Reinkings, Diss. iur. Freiburg 1962.

⁶⁰ Grundlegend dazu H.-P. Schneider, *Justitia Universalis*. Quellenstudien zur Geschichte des »christlichen Naturrechts« bei Gottfried Wilhelm Leibniz, 1967; vgl. dazu meine Besprechung in SZKan. 86 (1969) 581–585.

⁶¹ Zu Leibniz vgl. jetzt auch H. Schiedermaier, Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei Gottfried Wilhelm Leibniz, 1970.

VII

Vor dem Hintergrund der Entwicklungslinien und -tendenzen, die hier nur skizzenhaft nachgezeichnet werden konnten, erscheint im großen geistigen und politischen Differenzierungsprozeß, der die allgemeine Entwicklung seit dem Hochmittelalter kennzeichnet, das Aufkommen des sogenannten *Vernunftrechts*⁶², wie es sich, in jeweiliger Eigenart, in den Systemen von Grotius, Pufendorf, Thomasius und Christian Wolff sowie in anderer Weise bei Hobbes, Locke und Rousseau manifestiert, zunächst nicht als revolutionärer Bruch, sondern eher als das Ergebnis einer Evolution, ja als Resultante der inneren Selbstbewegung der Sache des Naturrechts⁶³, und insofern ist es wahr, daß das Christentum wie den Positivismus so auch das Prinzip der Vernunftautonomie und der Säkularisierung in gewisser Weise selber großgezogen hat.^{63a} Das Vernunftrecht – darüber herrscht heute kein Streit mehr – steht auf den Schultern der spanischen Spätscholastik⁶⁴ und insofern auch auf denjenigen der Hochscholastik mit ihren Grundströmungen. Diese Filiation besitzt durchaus ihre Legitimität oder doch jedenfalls ihre Konsequenz. Das gilt einmal hinsichtlich des naturrechtlichen Grundgedankens der Universalität. Insoweit hat das Vernunftrecht das überkommene Naturrecht einfach beim Wort genommen, wenn nunmehr im Zeitalter der religiösen Bürgerkriege versucht wurde, über alle konfessionellen und politischen Gegensätze hinweg eine Ordnung für alle zu gründen und das Naturrecht selbst zu entkonfessionalisieren.⁶⁵ Wie der moderne Staat, so ist auch das moderne Vernunftrecht in gewisser Weise ein Produkt der Bürgerkriegssituation in Europa. Entscheidend ist sodann die Rationalitätsstruktur des Naturrechts. Sie ist vom Vernunftrecht zunächst einfach akzentuiert, mehr und mehr aber auch umgeformt worden, nicht zuletzt mit Hilfe

⁶² Vgl. zum folgenden vornehmlich H. Welzel, *Naturrecht*, 89–161; F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte*, 249–347; H. Thieme, *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*, 21954; ferner die Übersicht bei E. Wolf, *Art. Profanes Naturrecht*, RGG³ IV, 1960, 1356 f. Bedeutsam neuesten W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, 1971.

⁶³ Vgl. auch H. Welzel, *Naturrecht*, 89, 107; ferner E.-W. Böckenförde, *Rechtsbegriff*, 161–164.

^{63a} Vgl. auch dazu A. Mirgeler, *Rückblick*, 113 ff, 158 und öfter.

⁶⁴ Vgl. dazu außer den schon erwähnten Arbeiten von H. Thieme (Anm. 49 u. 62) vor allem E. Reibstein, *Die Anfänge des neuen Natur- und Völkerrechts*, 1949; J. Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca, 1955.

⁶⁵ Vgl. dazu eindrucksvoll F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte*, 266 f.

des als »mos geometricus«⁶⁶ bezeichneten methodischen Konzepts. Aus der von Gott geschaffenen, zur Erkenntnis und zum Verstehen von Vorgegebenem ermächtigten Potenz wird die ratio zur Quelle des Denkens und Handelns, wird sie produzierende, konstruierende und instrumentelle Vernunft, mit der äußersten Konsequenz der radikal immanentistisch konzipierten Autonomie des sittlichen Bewußtseins.⁶⁷ Es versteht sich, daß diese beiden entscheidenden Züge nur durch eine eindeutige Emanzipation von der Moralthologie, durch eine Selbstkonstituierung des Naturrechts als umfassender sozialphilosophisch-sozialethischer Theorie der Methode und der Sache nach wirksam werden konnte. Damit mußte sich natürlich das Problem einer schärferen Unterscheidung, wenn nicht Trennung von Recht und Moral stellen. Das alles bedeutete zunächst noch keine völlige »Entbibelung«⁶⁸, Säkularisierung oder Profanisierung des Naturrechtsgedankens; insoweit hebt der große Bruch erst mit der Französischen Revolution an. Wohl aber vollzieht sich eine Reduktion des Naturrechts; es ist gezwungen, sich zu bescheiden mit dem, was unbeschadet divergenter Begründung und metaphysischer oder religiöser Fundierung im Hinblick auf das praktische Zusammenleben der Menschen allgemeingültig und notwendig ist. Es braucht nicht näher belegt zu werden, daß auf diese Weise, greifbar in den Naturrechtssystemen und -gesetzbüchern, nicht zuletzt in den Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte, die Fackel ganz auf das Vernunftrecht übergegangen ist, dem entscheidende Errungenschaften der modernen Rechtskultur verdankt werden. Im 18. Jahrhundert ist denn auch die Traditionslinie des christlichen Naturrechts protestantischer Prägung abgebrochen. Das christliche Naturrecht katholischer Prägung war in der vorherrschenden Gestalt des Suarezianismus eine Angelegenheit der Schule ohne geistige Strahlkraft in die Zeit hinein und ohne Anteil an der inneren Selbstentfaltung des Naturrechtsgedankens, jedenfalls war es vollständig in die Defensive gedrängt, von wo es sich gelegentlich in scharfer Polemik zu Wort meldete.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. dazu jetzt W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, 1970 (Bayer. Akad. d. Wiss., Phil. Hist. Kl., Abh. N. F., 70).

⁶⁷ Vgl. dazu H. Welzel, *Naturrecht*, 112.

⁶⁸ Ausdruck in Anlehnung an F. Beyerle, *Der andere Zugang zum Naturrecht*, in: *Deutsche Rechtswissenschaft IV* (1939) 3–24.

⁶⁹ Symptomatisch A. Desing, *Juris Naturae larva detracta*, 1753; ders., *Jus naturae liberatum ac repurgatum a principiis lubricis et multa confusione per doctores heterodoxos inductis*, 1753. Der ganze Komplex bedürfte dringend genauere Erforschung.

VIII

Blickt man in die erste Hälfte des 19. *Jahrhunderts*, so scheint unter dem Ansturm der Historischen Schule einerseits, des Deutschen Idealismus andererseits nicht nur das Vernunftrecht, sondern auch und erst recht der Gedanke des christlichen Naturrechts gestorben zu sein.⁷⁰ Die Historische Schule verlegt, dem Anspruch nach, den Logos des Rechts in seine Genese und vertraut den still wirkenden organischen Kräften, die es hervorbringen konnten. In Wirklichkeit aber gelingt es ihr, die der Form und der Sache nach aufs stärkste mit dem Vernunftrecht verknüpft bleibt, gerade nicht, eine wirklich geschichtliche Rechtsanschauung zu entwickeln.⁷¹ Für den Deutschen Idealismus, insbesondere in seiner Hegelschen Gestalt, ist das Naturrecht schließlich nur noch ein historisches, geschichtlich überlebtes Phänomen, mit dem man die Jetztzeit nicht mehr adäquat in Gedanken fassen kann. Schon äußerlich erkennt man: im Verhältnis zu »Philosophie des Rechts« ist »Naturrecht« jetzt nur noch Untertitel, der allenfalls eine Durchgangsstufe der Reflexion anzeigt; doch ist seine Frage in der »philosophischen Rechtslehre«, in der Geschichte und System spekulativ verbunden sind, »aufgehoben«.⁷² Diese Aufhebung aber zielte gerade auf ein ganz entscheidendes naturrechtliches Element, nämlich auf die Konstituierung konkreter Freiheit, verwirklicht durch den Menschen in der Geschichte.⁷³ Das bedeutet im Sinne Hegels nicht einfachhin eine Verabschiedung des Christlichen, im Gegenteil. Bei Hegel bleiben staatliche und rechtliche Freiheit mit Sittlichkeit und – auf Grund der konkreten europäischen Geschichte – christlicher Religion miteinander verknüpft, in der Weise allerdings, daß Sittlichkeit und Religion aus der Sphäre des staatlichen und rechtlichen Zwanges freigegeben sind, daß die politische Gemeinschaft aber gleichwohl von der sittlichen und religiösen Substanz ihrer Bürger lebt.

Es scheint, daß der im Hinblick auf den Freiheitsgedanken eminent natur-

⁷⁰ Prägnant die Kapitel-Überschrift bei H. Welzel, *Naturrecht*, 162: »Der Zusammenbruch des Natur-→Rechts und das Weiterleben seiner materialen Probleme.«

⁷¹ Grundlegend dazu jetzt E.-W. Böckenförde, *Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts*, in: *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, 1965, 9–36.

⁷² Vgl. dazu außer den jetzt in »*Metaphysik und Politik*« zusammengefaßten Hegel-Studien J. Ritters vor allem M. Riedel, *Hegels Kritik des Naturrechts* (1967) in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1969, 42–74.

⁷³ Besonders erhellend hierzu L. Oeing-Hanhoff, *Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung*, in: *Stimmen der Zeit* 187 (1971) 372–390 (384–386).

rechtliche Gehalt dieser Philosophie im 19. Jahrhundert weithin verborgen geblieben ist. Dagegen finden sich einige andere Systemversuche, die sich ausdrücklich als naturrechtlich qualifizieren, etwa bei Ahrens und Röder, die sich um eine anthropologische Grundlegung bemühen.⁷⁴ Aus der Wiederbelebung eines kritischen Aristotelismus erwächst sodann dem Naturrechtsgedanken ein bedeutsamer Verfechter in F. A. Trendelenburg.⁷⁵ Aber ist im 19. Jahrhundert noch Raum für christliches Naturrechtsdenken? Für den Bereich des Protestantismus kommt die Sache des christlichen Naturrechts in repräsentativer Weise zur Geltung bei Friedrich Julius Stahl, trotz seiner Polemik gegen Naturrecht als eine Quelle des Rechts.⁷⁶ Aber seine Betonung der Positivität des Rechts ist alles andere als Positivismus, wenn man auf die einzelnen Elemente seines Systems der »Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung« blickt. Es ist im übrigen bezeichnend, daß in neueren Deutungsversuchen Thomas von Aquin⁷⁷, Luther und Schelling⁷⁸ als Ahnherrn von Stahl die wichtigste Rolle spielen. Auf der anderen Seite findet man eine aufschlußreiche zeitgenössische Stahl-Kritik von der Seite katholischer Juristen.⁷⁹ Die entscheidende Frage hat Warnkönig, der Stahl der »theologisierenden Richtung« zurechnet, so formuliert⁸⁰: »Will man annehmen, es liege im Christentum ein bestimmtes Rechtssystem, so entsteht eine doppelte Schwierigkeit. Denn einmal wird jede Konfession nur ihre Glaubensformel auch zu diesem Behufe als die wahre, ja als die allein wahre verteidigen, und die seit Jahrhunderten währenden theologischen Streitigkeiten müßten in der Rechtsphilosophie vorerst untersucht und entschieden werden; andererseits ist nicht weniger, als unter den Politikern der übrigen Schulen geschieht, die Frage bestreitbar: welches die ausschließlich von Gott gewollte Staatsverfassung, das von ihm gewollte Recht sei.«

⁷⁴ Dazu A. Verdross, *Rechtsphilosophie*, 184–187.

⁷⁵ Dazu A. R. Weiß, *Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert*, 1960; vgl. dazu meine Besprechung in: *ARSP XLVIII* (1962) 441–446.

⁷⁶ *Die Philosophie des Rechts*, 2. Bd., ⁵1878, 221–223.

⁷⁷ O. Volz, *Christentum und Positivismus. Die Grundlagen der Rechts- und Staatsauffassung Friedrich Julius Stahls*, 1951.

⁷⁸ D. Grosser, *Grundlage und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls*, 1963.

⁷⁹ Vgl. etwa außer Warnkönig (s. Anm. 80) C. G. Rintel, *Der Protestantismus als politisches Prinzip*, von Dr. Fr. J. Stahl. In drei Sendschreiben vom Standpunkt der Wahrheit, des Rechtes und der Geschichte widerlegt, 1853.

IX

Was das *christliche Naturrechtsdenken katholischer Prägung* anlangt, so bietet das 19. Jahrhundert, in Deutschland jedenfalls, ein besonders interessantes Bild.⁸¹ In den ersten beiden Dritteln des Jahrhunderts haben wir weder eine schulmäßig ausgeprägte katholische Naturrechtslehre noch eine katholische Rechtsphilosophie, sondern eine Mehrzahl von Richtungen und Tendenzen; wahrscheinlich kann man nur von rechtsphilosophischen Beiträgen einzelner Persönlichkeiten katholischer Konfession sprechen. Keine katholische Rechtsphilosophie also, sondern nur katholische Rechtsphilosophen, und darunter durchaus Juristen von Rang, das ist das Kennzeichen. Man wird insbesondere verweisen auf Clemens August Droste zu Hülshoff⁸², auf Leopold August Warnkönig⁸³, später auf Ernst von Moy des Sons⁸⁴ und auf Ferdinand Walter⁸⁵. Aber so wichtig diese Stimmen sind, für die Gesamtentwicklung bedeutsamer ist ein erregender geistesgeschichtlicher Vorgang, der, vorbereitet seit Ende der vierziger Jahre, sich am Ende des zweiten Drittels des Jahrhunderts abspielt. Das weithin in Vergessenheit versunkene, zumindest außerordentlich vernachlässigte Lehrgut der mittelalterlichen Rechts- und Staatsphilosophie der Scholastik, insonderheit des Thomas von Aquin, wird in der Bewegung der sogenannten *Neuscholastik* zu neuem Leben erweckt, es wird zur Basis der offiziellen Lehre der Kirche⁸⁶, die jetzt mehr und mehr ein naturrechtliches Argumentationsmuster entwickelt; das scholastisch-thomistische System wird die kirchenamtlich, ja juristisch sanktionierte katholische Naturrechtslehre und damit zu einem politisch

⁸⁰ L. A. Warnkönig, *Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts*, 1839, 165.

⁸¹ Grundlegend hierzu G. Hammerstein, *Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, Diss. iur. Freiburg i. Br. (masch.) 1950.

⁸² Über ihn E. Wolf, in: NDB IV, 1959, 132 f.

⁸³ G. Wild, *Leopold August Warnkönig 1794–1866. Ein Rechtslehrer zwischen Naturrecht und historischer Schule und ein Vermittler deutschen Geistes in Westeuropa*, 1961.

⁸⁴ Grundlinien einer Philosophie des Rechts aus katholischem Standpunkt, 1854; über ihn vgl. N. Grass, in: LThK² VII, 1962, 666, ferner E. R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. II, 1960, 361.

⁸⁵ *Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart*, 1863; 1871; über ihn vgl. G. May, in: LThK² X, 1965, 950, sowie E. R. Huber, *Verfassungsgeschichte II*, 361.

⁸⁶ Maßgebend für diese Entwicklung die Thomas-Enzyklika Leos XIII. »*Aeterni Patris*« von 1879 und schließlich can. 1366 § 2 CIC. Zur Problematik der Neuscholastik vgl. aus neuerer Zeit L. Oeing-Hanhoff, *Thomas von Aquin und die Situation des Thomismus heute*, in: *Phil. Jb.* 70 (1962/63) 17–33.

maßgebenden Signum des Katholizismus als eines gesellschaftlichen Phänomens. Hans Maier spricht zu Recht von einer »bewußten Renaissance«⁸⁷; vielleicht ist es noch treffender, von der »restauratio christiana iuris naturalis« zu reden. So hat jedenfalls Theodor Meyer selbst diesen Vorgang bezeichnet⁸⁸, der in Deutschland diese Bewegung in besonderem Maße bestimmt hat. Victor Cathrein⁸⁹, Georg von Hertling⁹⁰ und Joseph Mausbach⁹¹ sind ihm darin gefolgt, Moraltheologen und Philosophen also, während wir demgegenüber keinen Juristen von Rang finden. Die Vorkriegsaufgaben des Staatslexikons der Görresgesellschaft bilden ein getreues Spiegelbild dieser Entwicklung. Nunmehr wurde die neuscholastische Naturrechtslehre zum Inbegriff christlich-katholischen Naturrechtsdenkens, und sie hat dieses hinfort beherrscht bis in die Renaissance des Naturrechts nach dem zweiten Weltkrieg hinein.

Um die sachliche Eigenart der neuscholastischen Naturrechtslehre im Verhältnis zur klassischen Scholastik (und auch zur Barock-Scholastik) dartun zu können, bedürfte es einer eindringlicheren Analyse, als sie hier im Rahmen dieses Gesamtüberblicks gegeben werden kann. Unter den besonders kennzeichnenden Elementen wird man bei kritischer Würdigung aber einen abstrakten Rationalismus, einen legalistischen Positivismus und eine reduktionistische Engführung des Naturbegriffs hervorheben dürfen.⁹² Ein Indiz für das erstere ist schon die Tatsache, daß sich in Sache und System eine deutliche Abhängigkeit von Christian Wolff aufweisen läßt. Marcel Thomann kommt das Verdienst zu, dies für Luigi Taparelli d'Azeglio, den Protagonisten der naturrechtlichen Neuscholastik, genau belegt zu haben.⁹³ Diese enge Beziehung zum späten Vernunftrecht überdeckt die ohnehin schwache Linie, die zu Thomas von Aquin zurückführt. Der Zug des legalistischen Positivismus kommt vornehmlich in der Betonung des Naturrechts als einer durch göttliche Autorität geschaffenen und durch kirchliche Autorität gehüteten Quelle von

⁸⁷ Katholische Sozial- und Staatslehre und neuere deutsche Staatslehre, in: AöR 93 (1968) 3, Anm. 10; auf diese wichtige Arbeit (S. 1–36) muß auch für das folgende verwiesen werden. Vgl. ferner die Übersicht von J. Funk im Art. Naturrecht, in: StL⁶ V, 1960, 953 f.

⁸⁸ Institutiones Juris Naturalis seu Philosophiae Moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholare, vol. I, 1885, p. XXIV. Zu Meyer vgl. G. Gundlach, in: StL⁶ V, 1960, 695 f.

⁸⁹ Über ihn J. David, in: StL⁶ II, 1958, 355–357.

⁹⁰ Über ihn E. Deuerlein, in: StL⁶ IV, 1959, 61–64.

⁹¹ Über ihn L. Berg, in: StL⁶ V, 1960, 627–629.

⁹² Zum folgenden vgl. J.-M. Aubert, Herméneutique, 467 ff.

⁹³ Vgl. Thomanns Einleitung zu Chr. Wolff, Institutiones Juris Naturae et Gentium, Hildesheim 1969, XXXVIII f.

Pflicht und Zwang zum Ausdruck, das ähnlich einer Kodifikation im Wege der Subsumtion und Deduktion auf alle Fragen eine verbindliche Antwort gibt. »La loi naturelle, de pédagogue qu'elle était dans la grande tradition médiévale, est devenue un gendarme.«⁹⁴ In der Tat stand der Naturrechtsgedanke so zunehmend in der Gefahr, im Zerrbild eines Naturrechtspositivismus pervertiert zu werden. Was schließlich die reduktionistische Engführung des Naturbegriffs anlangt, so äußert sie sich in dem Verständnis von Natur als vorwiegend biologisch-physikalischer Realität. Demgemäß stehen Geist, Freiheit, Kultur und Geschichte außerhalb der mit Natur bezeichneten Sache – mit der Konsequenz verhängnisvoller dichotomischer Entgegensetzungen, von der unzulänglichen Erfassung der Problematik Natur–Übernatur ganz abgesehen. Aubert qualifiziert die darin zum Vorschein kommende Tendenz zugespitzt als »déshumanisation du droit naturel«⁹⁵.

Die neuscholastische Naturrechtslehre war von vornherein mit einer spezifischen Schwierigkeit belastet. Ihre kirchenamtliche Sanktionierung wurde zum Handicap. Man behandelte sie nicht als eine wissenschaftliche Richtung, sondern als im präzisen Sinn »kirchliche Naturrechtslehre«, wie das etwa in prononcierter Form abqualifizierend bei Karl Bergbohm geschehen ist.⁹⁶ Die Bejahung dieser Lehre schien in erster Linie Unterwerfung unter einen kirchlichen Machtanspruch⁹⁷ und Verleugnung bedeutsamer Grundsätze der mit Hilfe des Vernunftrechts verfeinerten europäischen Rechtskultur zu bedeuten. Damit aber wurde sie, nun auch amtlich zum Wesensbestandteil katholischer Weltanschauung deklariert, ein Element des Kulturkampfs. Dazu kam, daß sich die katholische Naturrechtslehre in einer oft etwas kleinlich anmutenden Polemik gegen alle nicht-scholastische Rechtsphilosophie immer mehr in sich selbst eingesponnen hat. Das hat im Zusammenhang der allgemeinen politischen und sozialgeschichtlichen Entwicklung die Tendenz zur Ausbildung einer katholischen »Sonderwelt«, von der Hans Maier in diesem Zusammenhang gesprochen hat⁹⁸, außerordentlich verschärft. An den großen Auseinandersetzungen der Jurisprudenz am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte die katholische Rechtsphilosophie keinen Anteil. Das gilt im wesentlichen auch noch für die Weimarer Zeit. Zwar war die

⁹⁴ J.-M. Aubert, *Herméneutique*, 472.

⁹⁵ AaO. 472–474.

⁹⁶ *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, 1892, 258 f.

⁹⁷ Gute Charakterisierung dieser Problematik bei A. Langner, *Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik*, 1959, 18.

⁹⁸ H. Maier, *Sozial- und Staatslehre*, 10.

neuscholastische Naturrechtslehre im Konzert der wissenschaftlichen Stimmen allmählich wohlgeklungen⁹⁹, ja sie genoß wegen ihrer systematischen Geschlossenheit vielfach Bewunderung, einen praktischen Einfluß auf das Rechtsleben hat sie aber nicht gehabt.¹⁰⁰ Um so mehr hat sie den Stil der Katholiken gerade im Bereich der praktischen Politik geprägt, und zwar einerseits in Gestalt der Ausrichtung auf das Grundsätzliche, andererseits in der Form der Fixierung auf bestimmte weltanschaulich besonders relevante naturrechtliche »*bona particularia*«¹⁰¹. Die Katholiken haben mitunter zwar gerade mit Hilfe des klassischen Naturrechts zu einer eindrucksvollen Bejahung der parlamentarischen Demokratie gefunden¹⁰²; für die überkommene naturrechtliche Denkweise mit ihrer Betonung des Objektiven und Transpersonalistischen, mit ihrer Vorstellung vom geschlossenen System ist aber die innere Aufarbeitung des demokratischen Prinzips, soweit damit notwendig das Prinzip des Pluralismus verbunden ist, zu einem der großen Probleme geworden.

X

In Frankreich hat man schon im Jahre 1910 eine »*renaissance du droit naturel*« verkündet¹⁰³, keineswegs aber diejenige des thomistischen Naturrechts. Naturrecht war hier vielmehr der Name für »*idéalisme juridique*«; man artikulierte damit das Unbehagen am herrschenden Empirismus, Formalismus und Positivismus. Auch in Deutschland gab es, mit gleicher Gegnerschaft, Tendenzen, die man unter Zuordnung zum »*profanen*« Naturrecht als naturrechtlich qualifizierte.¹⁰⁴ Sie haben freilich in der Zeit der Rechtsverwirrung unter dem Nationalsozialismus ihre Probe nicht bestanden. Dieser hat vielmehr selbst in das bunte Tableau

⁹⁹ Ein großes Verdienst kommt insoweit J. Kohler und dem Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie zu, das unter seinem (katholischen) Schriftleiter P. Klein der katholischen Rechtsphilosophie einen ganzen Band gewidmet hat (XVI, 1922/23).

¹⁰⁰ Vgl. dazu A. Langner, *Gedanke des Naturrechts*, 10–55; s. auch meine Besprechung in: *Phil. Jb.* 69 (1961/62) 192–195.

¹⁰¹ Zu dieser Problematik E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, in: *Hochland* 53 (1960/61) 215–239.

¹⁰² Besonders eindrucksvoll G. J. Ebers, *Reichsverfassung und christliche Staatslehre*, in: *Hochland* 26, 2. Halbbd. (1929) 564–578.

¹⁰³ J. Charmont, *La Renaissance du droit naturel*, 1910; ²1927.

¹⁰⁴ Vgl. E. Wolf, *Art. Profanes Naturrecht*, *RGG*² IV, 1930, 451; ders., *Naturrechtslehre*, 15, Anm. 67.

¹⁰⁵ H.-H. Dietze, *Naturrecht in der Gegenwart*, 1936; ders., *Naturrecht aus Blut und Boden*, in: *ZAkDR* (1936) 818 ff.; vgl. dazu A. Langner, *Gedanke des Naturrechts*, 79–84.

der Naturrechtslehren eine neue Version eingefügt, das auf Blut und Boden gegründete Naturrecht der völkischen Lebensgemeinschaft.¹⁰⁵ Demgegenüber wie gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie überhaupt konnten sich die reformatorischen Kirchen als kritische Instanz »nur« auf das in der Kirche geglaubte Wort Gottes berufen und in diesem Zeichen den Kampf aufnehmen¹⁰⁶, nachdem noch kurz zuvor, trotz des in der protestantischen Forschung wiedererwachten Interesses am Phänomen des Naturrechts¹⁰⁷, sich eine Stimme für die Unverträglichkeit des Naturrechtsgedankens mit dem Lebensprinzip des Protestantismus erhoben hatte.¹⁰⁸ Für die katholische Kirche und den Katholizismus als gesellschaftliches Phänomen ist hingegen das Naturrecht die Operationsbasis für die alsbald beginnende Auseinandersetzung geblieben, und Heinrich Rommen war mutig genug, 1936 sein Buch »Die ewige Wiederkehr des Naturrechts« als die Stimme eines Unzeitgemäßen herauszubringen.¹⁰⁹ Es liegt auf der Hand, daß in den Kreisen des Widerstands gegen Hitler christliches Rechtsdenken eine maßgebende Rolle gespielt hat.¹¹⁰

XI

Bedeutsam war der Beitrag des Christentums zur *Rechtserneuerung nach 1945*. Im Bereich der reformatorischen Kirchen kam es mit der Entfaltung einer aus unterschiedlichen theologischen und rechtstheoretischen Ansatzpunkten entwickelten Rechtstheologie¹¹¹ zugleich zu einer differenzierten Sicht des Naturrechtsproblems, vor allem im Hinblick auf die Haltung der Reformatoren dazu.¹¹² Im Katholizismus wurde das scholasti-

¹⁰⁶ Vgl. dazu vornehmlich die Erklärungen der Bekenntnis-Synode von Barmen, 1934; dazu im einzelnen E. Wolf, Barmen, ²1970.

¹⁰⁷ Repräsentativ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912 (Ges. Schriften I).

¹⁰⁸ H. Steubing, Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus, 1932.

¹⁰⁹ Leipzig 1936. Vgl. dazu die aufschlußreiche Besprechung von H.-H. Dietze in: ARSP XXXII (1937) 118 f.

¹¹⁰ Vgl. etwa die im Auftrag der vorläufigen Kirchenleitung der DEK gearbeitete Denkschrift des Freiburger Arbeitskreises zum Thema »Rechtsordnung« (F. Böhm und E. Wolf) in: Zeugnisse der Bekennenden Kirche II, 1946, 81–87.

¹¹¹ Vgl. dazu jetzt die (Zwischen-)Bilanz von W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre – Christokratie – Gnadenrecht, 1968.

¹¹² Vgl. dazu E. Wolf, Die evang. Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem, in: StL⁶ V, 1960, 965–971; A. Hollerbach, Art. Naturrecht, V: im evang. Verständnis, in: LThK² VII, 1962, 828 f. Neuestens Th. Herr, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, 1972.

sche Naturrechtsdenken zu neuer Blüte gebracht, ohne daß ein Neubau des überkommenen Systems erkennbar geworden wäre.¹¹³ Doch begegnet man häufig neuen Akzenten, etwa bei Günther Küchenhoff¹¹⁴, Albert Auer¹¹⁵ und vor allem bei Johannes Messner¹¹⁶, während bei anderen Autoren die Sache des Naturrechts aus der Begegnung mit neueren Strömungen der Philosophie neu verhandelt wird, so bei Max Müller¹¹⁷ und bei René Marcic¹¹⁸. Das Gespräch mit der evangelischen Rechtstheologie hat wesentlich dazu beigetragen, der theologischen Dimension des Naturrechtsproblems zunehmend Beachtung zu schenken, auch wenn es noch nicht zur systematischen Entfaltung einer katholischen Rechtstheologie gekommen ist.¹¹⁹

An zwei Sachverhalte, die in der Nachkriegsentwicklung hervorgetreten sind, muß wegen ihrer symptomatischen Bedeutung besonders erinnert werden. In der Auseinandersetzung um die Erlaubtheit von Atomwaffen hat einer der Klassiker der neueren katholischen Soziallehre, Gustav Gundlach, in äußerster Zuspitzung neuscholastischen Denkens die These vertreten: »Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Recht und Pflicht zur Verteidigung höchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.«¹²⁰ Mit Recht

¹¹³ Vgl. dazu die Übersicht in StL⁶ V, 1960, 953–957; ferner E. Haag, Die Entwicklung der neueren katholischen Naturrechtslehre, Zürich 1962.

¹¹⁴ Naturrecht und Christentum, 1948; 2. Aufl. u. d. T. Naturrecht und Liebesrecht, 1962.

¹¹⁵ Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute, 1956; vgl. dazu die Besprechung von E.-W. Böckenförde, in: ARSP XLIV (1958) 95–102.

¹¹⁶ Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 1950; ⁵1966.

¹¹⁷ Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, ³1964; Art. Naturrecht, I: Die ontologische Problematik, in: StL⁶ V, 1960, 929–932.

¹¹⁸ Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, 1957; Rechtsphilosophie, 1969; Geschichte der Rechtsphilosophie, 1971; Das Naturrecht als Grundnorm der Verfassung, in: Das Naturrecht in der politischen Theorie, hg. von F.-M. Schmözl, 69–90.

¹¹⁹ Grundlegend J. Fuchs, Lex Naturae, sodann G. Söhngen, Grundfragen einer Rechtstheologie, 1962; B. Schüller, Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie, Roma 1963 (Analecta Gregoriana, 128; B, 42).

¹²⁰ Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg, 1959, jetzt in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I, 1964, 650; vgl. dazu meine Besprechung in: Der Staat 8 (1969) 101–103.

haben Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann die traditionelle Naturrechtslehre und im besonderen Pius XII. selbst gegen ihren Interpreten in Schutz genommen, der hier einem wirklichkeits- und geschichtsfremden abstrakten Werte-Idealismus das Wort redet und dabei in seinem objektivistischen Rigorismus letztlich den Menschen aus dem Blick verliert.¹²¹ Besonders kennzeichnend ist aber der zweite Sachverhalt, die Tatsache nämlich, daß die »Renaissance des Naturrechts« auch praktisch geworden ist.¹²² Sie hat nämlich in der Judikatur in einer Weise Niederschlag gefunden, daß sogar die Frage nach einer Katholisierung des Rechts provoziert wurde.¹²³ Das ist deshalb so symptomatisch, weil sich daran zeigt, daß die Wiederbelebung des Naturrechts sogleich seine Re-Konfessionalisierung zur Folge hatte, was den Naturrechtsgedanken wenn nicht diskreditieren, dann schwer belasten mußte. Demgegenüber ist das Bundesverfassungsgericht schon bald auf kritische Distanz gegangen und hat, etwa in der Entscheidung zur Problematik des väterlichen Stichtentscheids, betont, daß als Prüfungsmaßstab nur die Verfassung in Betracht komme; die verfassungsrechtliche Prüfung an naturrechtlichen Vorstellungen zu orientieren, verbiete sich »schon durch die Vielfalt der Naturrechtslehren, die zutage tritt, sobald der Bereich fundamentaler Rechtsgrundsätze verlassen wird, und die sich vor allem bei der Erörterung der innerhalb der naturrechtlichen Diskussion selbst sehr bestrittenen Frage des Verhältnisses »Naturrecht und Geschichtlichkeit«, »Naturrecht und positives Recht« zeigt.«¹²⁴ In dieser Erwägung spiegelt sich die damalige Diskussionslage¹²⁵ bezüglich wichtiger Punkte in der Tat wider. Im übrigen aber hatte die Wiederbelebung des Naturrechtsgedankens damals ihren Höhepunkt schon überschritten. Der große Naturrechts-Artikel, der 1960 im Staatslexikon der Görresgesellschaft erschienen ist¹²⁶, schließt offenbar eine Periode ab.

Nun ist freilich die Renaissance des Naturrechts nicht auf den Bereich des spezifisch christlichen Naturrechtsdenkens beschränkt gewesen.¹²⁷

¹²¹ Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung an P. Gustav Gundlach SJ, in: *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik*, 1960, 161–196.

¹²² Vgl. dazu A. Langner, *Gedanke des Naturrechts*, 91 ff.

¹²³ H. Simon, *Katholisierung des Rechtes? Zum Einfluß katholischen Rechtsdenkens auf die gegenwärtige deutsche Gesetzgebung und Rechtsprechung*, 1962.

¹²⁴ Urteil v. 29. 7. 1959, in: BVerfGE 10, 59 (81).

¹²⁵ Eine gute Übersicht bietet H. D. Schelauke, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965*, 1968; vgl. ferner R. Henning, *Der Maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart*, 1961.

¹²⁶ Vgl. oben Anm. 1.

¹²⁷ Vgl. dazu H. Welzel, *Naturrecht*, 219 ff; ferner die Dokumentation bei W. Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, 1962.

Schon Gustav Radbruch rekurrierte einerseits auf den bleibenden naturrechtlichen Gehalt der großen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen¹²⁸ und befruchtete andererseits die neuaufkommende Diskussion über die »Natur der Sache«¹²⁹ bzw. über »sachlogische Strukturen«¹³⁰, in der es um naturrechtliche Zentralfragen ging. Überhaupt wurde die Sache des Naturrechts vielfach eher unter dem Stichwort der »ontologischen Begründung des Rechts« verhandelt.¹³¹ Die materiale Wertethik Scheler-Hartmannscher Prägung¹³² machte sich als weitere Möglichkeit naturrechtlicher Denkweise geltend, Ansätze aus dem Umkreis der Existenzphilosophie¹³³ kamen hinzu.

Überblickt man das letzte Jahrzehnt der sechziger Jahre, so wirkte an seinem Anfang Ernst Blochs »Naturrecht und menschliche Würde« wie ein Signal, nicht nur weil damit sozialistisches Rechtsdenken sich wieder einen Platz zu verschaffen vermochte, sondern weil hier die eminent politische Dimension in der Geschichte des Naturrechts wieder in Erinnerung gerufen wurde.¹³⁴ Unter dem bestimmenden Eindruck dieses Werkes hat dann Werner Maihofer, eigene Ansätze fortführend, dem allgemeinen Naturrechtsdenken neu Ausdruck zu verleihen versucht. »Naturrecht«, so sagt er, »das ist für uns der Begriff für die ständig geforderte Evolution und Revolution der menschlichen Verhältnisse im Lebensalltag, hin zur Gestalt einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft zwischen Menschen.«¹³⁵ Dieses Plädoyer für den Gedanken eines die politischen Systeme übergreifenden »Naturrechts als Existenzrecht« hat, auch wenn es systematisch noch nicht entfaltet ist, symptomatische Bedeutung für die Akzentuierung einer in der ersten Nachkriegsperiode vernachlässigten Sichtweise: die Rechtserneuerung in der Zeit des Wiederaufbaus nach der großen »Perversion des Rechts« (F. v. Hippel) hielt zur Bewältigung

¹²⁸ Vorschule der Rechtsphilosophie, 1947, 2¹⁹⁵⁹, 29.

¹²⁹ Die Natur der Sache als juristische Denkform, in: Festschrift für Rudolf Laun zum 65. Geburtstag, 1948, 157–176 (Neuausgabe 1960).

¹³⁰ Vgl. vor allem H. Welzel, Naturrecht und Rechtspositivismus, in: Festschrift für Hans Niedermeyer, 1953, 279–294, auch in: Naturrecht oder Rechtspositivismus?, 322–338.

¹³¹ Diese Diskussion ist dokumentiert bei A. Kaufmann (Hg.), Die ontologische Begründung des Rechts, 1965.

¹³² Zur Kritik W. Weischedel, Recht und Ethik. Zur Anwendung ethischer Prinzipien in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs, 1956.

¹³³ Vgl. zu diesem Komplex die neueren Arbeiten von U. Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht, 1962, und von W. Heinemann, Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken, Diss. iur. Freiburg i. Br. 1970.

¹³⁴ Naturrecht und menschliche Würde, 1961.

¹³⁵ Naturrecht als Existenzrecht, 1963, 50.

der Vergangenheit Ausschau nach normativ Vorgegebenem; jetzt trat zunehmend ins Blickfeld die Aufgabe der Fortentwicklung des Rechtswesens unter dem Anspruch der Gegebenheiten der zweiten industriellen Revolution im Hinblick auf die Bewältigung der Zukunft. Es liegt auf der Hand, daß damit schwierige geschichtsphilosophische und wissenschaftstheoretische Probleme aufgeworfen sind. Offenbar aber ist die Aufgabe gestellt, in dem im philosophischen Bereich vorherrschenden Spannungsfeld von Hermeneutik, kritischer Theorie und analytischem Positivismus den allgemeinen Naturrechtsgedanken neu zu reflektieren.

XII

Blickt man am Ende noch einmal auf die jüngste Entwicklung des christlichen Naturrechtsdenkens im katholischen Raum, so muß vor allem an das epochemachende Zeichen erinnert werden, welches das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung über die Religionsfreiheit vom 8. 12. 1965 gesetzt hat, dabei Ansätze fortführend, die schon in der Enzyklika »Mater et Magistra« von Papst Johannes XXIII. erkennbar geworden waren. Das Konzil hat nämlich mit naturrechtlicher und biblischer Argumentation das Prinzip der Religionsfreiheit für den Rechtsbereich als in der Würde der menschlichen Person begründetes Recht eindeutig anerkannt. Es hat damit im Bruch mit der Tradition des überkommenen transpersonalistischen Objektivismus den prinzipiellen Schritt vom »Recht der Wahrheit« zum »Recht der Person« getan, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde zu Recht deutlich hervorgehoben hat.¹³⁶ Es hat damit zugleich aber auch die Linie der Unterscheidung zwischen Recht und Moral strenger als bisher nachgezogen und so der Indienstnahme des Rechts für Moral und Religion eine deutlichere Grenze gesetzt. Das Recht hat im Dienst an Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden seine eigene Wahrheit.¹³⁷ Das ist nichts weniger als ein neuer Ansatz, vor dem jedenfalls das überkommene neuscholastische Denken keinen Bestand haben kann. Es ist noch keineswegs aufgearbeitet, was dies für ein katholisches (Natur)Rechtsdenken im Geiste des Konzils im einzelnen bedeutet. Doch steht man mitten in einer auch selbstkritischen Diskussion, für die vor allem von Moraltheologen wichtige Impulse ausgehen.¹³⁸ Dabei scheint

¹³⁶ Einleitung zu: Zweites Vatikanisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit, 1968, 9.

¹³⁷ Vgl. die Diskussionsbemerkung des Verf. in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 3 (1969) 190.

¹³⁸ Vgl. dazu die Ausführungen von F. Böckle in dem von ihm hg. Band »Naturrecht im Disput«, 1966, 7–14; 121–150; ders., Natur als Norm in der Moral-

sich die Wendung zu einem anthropologischen Personalismus durchzusetzen. Heute wird nicht nur klar erkannt, daß die Geschichtlichkeit des Menschen zu seiner metaphysischen Grundausstattung gehört – »der Mensch hat nicht nur Geschichte, sondern er ist Geschichte« –, sondern daß das Naturrecht auch eine Aufgabe für die Zukunft bezeichnet, insofern der Prozeß der »Hominisation« noch nicht abgeschlossen ist.¹³⁹ Dieser Tendenz fügt sich allerdings die Enzyklika »Humanae vitae« mit ihrem neuscholastisch verengten Naturbegriff nicht ein.

XIII

Dem einleitenden Aufsatz kann nicht die Aufgabe zufallen, Bilanz zu ziehen, wo doch all das, was in dieser Skizze andeutungsweise zur Sprache kam, erst im einzelnen entfaltet werden muß. Aber vielleicht darf noch ein Ausblick gewagt werden.

Es kann nicht darum gehen, »allgemeines« und »christliches« Naturrechtsdenken miteinander zu versöhnen. Aber es ist doch ihre gemeinsame Aufgabe hervorzuheben, diejenige nämlich, mit Hilfe von Richtmarken im Dienst am Humanum als kritische Unruhe im Getriebe des positiven Rechts zu wirken und so zu dessen Erneuerung beizutragen. Es geht mit anderen Worten um die Verwirklichung der Inexistenz des Naturrechts im positiven Recht.¹⁴⁰ Das erfordert einerseits in der Weise einer philosophia negativa die klare Fixierung dessen, was Natur-Unrecht ist, andererseits aber auch die Entwicklung von Zielvorstellungen über das, was positiv vom Recht gefordert ist. Die Partner werden diesen Dienst nur leisten können in strenger Sachlichkeit, ohne ideologische Verkrustungen und Verkürzungen. Sie werden ein wichtiges Element klassischen naturrechtlichen Denkens aufnehmen und aktivieren müssen, nämlich die Sorge um die Zukünftigkeit des Menschen, der im Durchgang durch seine geschichtlichen Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart sinnvoll nur aus einem Voraus-Entwurf in die Zukunft existieren kann. Von da her gesehen ist der eigentliche Naturrechtler wahrscheinlich der

theologie, in: Naturgesetz und christliche Ethik, 75–90; J. Gründel, in: Sacramentum Mundi III, 1969, 707–719; H. Rotter, Tendenzen in der heutigen Moraltheologie, in: Stimmen der Zeit 185 (1970) 259–268, wo dafür plädiert wird, statt von Naturrecht von »Kulturrecht« zu sprechen; denn »die konkreten sittlichen Normen ergeben sich nicht aus einer dem Menschen vorgegebenen Natur, sondern aus einer mit Vernunft und Freiheit gestalteten Welt« (263 f). Vgl. neustens J.-M. Aubert, Herméneutique (oben Anm. 5).

¹³⁹ J. Gründel, aaO. 711, 713.

¹⁴⁰ Vgl. dazu J. Fuchs, Naturrecht und positives Recht, in: Stimmen der Zeit 163 (1958/59) 130 ff.

Rechtspolitiker, der im Spannungsfeld von Religion, Sittlichkeit und Politik dazu beizutragen hat, dem Recht seinen Weg zu weisen. Dies wiederum kann unter den Bedingungen der heutigen Welt mit ihrem geschärften Bewußtsein von Freiheit nur geschehen in der Weise der geistigen Auseinandersetzung in einer offenen politischen Gesellschaft.¹⁴¹ Dieser Sachverhalt ist heute ein naturrechtlicher Fixpunkt allerersten Ranges; damit tritt nicht zuletzt die geradezu naturrechtliche Bedeutung geordneter Verfahrensweisen ins Blickfeld, die solche geistige Auseinandersetzung ermöglichen und in Gang halten.

Aber gibt es dann gar keinen inhaltlich spezifischen Beitrag des christlichen Naturrechtsdenkens mehr? Am Beginn einer neuen Etappe hat Clemens Bauer in Würdigung von Emil Brunners »Gerechtigkeit« die Konzeption und Aufgabe des christlichen Naturrechtsdenkens in folgender Weise umrissen:

»Ein Richtbild und nicht ein positives Ordnungsschema mit speziellen Anweisungen für konkrete Institutionen der gesellschaftlichen Ordnung vermag das christliche Naturrecht zu präsentieren . . . und »Richtbild« ist dabei im elementarsten Sinne zu verstehen als richtende Autorität über menschliche Einrichtungen und Verhaltensweisen. Ist das nicht viel zu wenig? Durchaus nicht, denn gerade in diesem Richtbild-Charakter der Naturrechts- und Offenbarungs-Normen für das menschliche Zusammenleben manifestiert sich zugleich das volle Ausmaß menschlich-sittlicher Freiheit, aber auch die ganze Schwere humaner wie christlicher Weltverantwortung: Freiheit zur Gestaltung der konkreten Ordnungen gemäß den sachlichen Gegebenheiten innerhalb eines bestimmten hic et nunc, zugleich aber auch verantwortliche Entscheidung. Überzeitliche sittliche Wahrheiten bedeuten nicht Statik und Starrheit, sie vermitteln keinerlei Patentlösungen zur Befreiung der Menschen von der verantwortlichen Entscheidung . . . Daß die Vertreter der traditionellen christlichen Naturrechtslehre nicht immer aufgeschlossen für dieses Problem des Verhältnisses von Naturrechtsnormen und konkreter Verwirklichung entsprechend der inneren Logik der zu ordnenden Sachgebiete und entsprechend der Zeitsituation waren, läßt sich nicht leugnen . . .« Das eigentliche christliche Naturrecht »stellt sich durchaus nicht als System von Rechtsnormen konkreter Fassung mit dem Anspruch auf Rechtsverbindlichkeit neben das positive Recht, vielmehr bleibt es Richtbild, enthält in sich gerade die Impulse zur Sachgerechtigkeit und verkörpert damit die Eigenart des christlichen Realismus. Nicht eine Vergewaltigung der

¹⁴¹ Vgl. dazu vom Verf., *Ideologie und Verfassung*, in: *Ideologie und Recht*, hg. von W. Maihofer, 1969, 61.

Wirklichkeit der Welt nach dem Schema abstrakter Ideen, sondern Ordnung und Gestaltung zur Entfaltung der vollen Wirklichkeit, zu der die Sachlogik der einzelnen Lebensgebiete wesentlich mitgehört, ist die besondere Funktion und der eigentliche Sinn des Naturrechts . . .¹⁴²

Versteht man diese »Zielprojektion« in Verbindung mit dem, was oben zu den Kennzeichen der neuesten Entwicklung in Richtung auf einen anthropologischen Personalismus gesagt worden ist, so darf darin nach wie vor eine gültige Umschreibung dessen gesehen werden, was christliches Naturrechtsdenken leisten kann. In der Abwehr des Rechtspositivismus einerseits, des Naturrechtspositivismus andererseits wird es im Aufweis von Richtpunkten und Maximen für die sittlich-rechtliche Selbst- und Weltgestaltung des Menschen dem metaphysischen Ineinander von »Geist – Natur« und »Geschichte« in der Spannung von Sein und Bewußtsein, von Vorgegebenem und Aufgegebenem gerecht werden müssen. Christliches Naturrechtsdenken ist freilich von vornherein in zweifacher Hinsicht durch-kreuzt: Es vermag nichts, wenn nicht die Christen und die Kirchen in erster Linie – vor allen Versuchen der Doktrin- und Systembildung – die sittliche Botschaft des Neuen Testaments erfüllen und so den Grund legen für eine schöpferische Synthese von »biblischer Weisung« (Erik Wolf) und Naturrechtsdenken. Es muß sich schließlich in christlichem Realismus dessen bewußt bleiben, daß das Heil nicht von dieser Welt erwartet werden kann.

¹⁴² Naturrecht und christliche Weltgestaltung, in: Hochland 40 (1947/48) 481 f.