

V. Rechtsethik in der Neuzeit

15 1. Vorbemerkung 2. Die Stellung der Reformatoren zum weltlichen Recht 3. Neuzeitliches
Natur- und Vernunftrecht des 17. und 18. Jahrhunderts bis Kant 4. Christliche Rechtslehre im
19. Jahrhundert 5. Herkömmliche Modelle theologischer Rechtsbegründung im 20. Jahrhun-
dert 6. Neuere Entwicklungen (Quellen und Literatur S. 243)

1. Vorbemerkung

20 Unter *Recht* wird im folgenden verstanden: *im subjektiven Sinn* ein berechtigter in-
terpersonaler Anspruch; *im objektiven Sinn* die Gesamtheit von Normen für die äußere
Handlungskoordination, deren Befolgung von den Angehörigen eines Sozialverbands
auf identische Weise erwartet wird und deren Geltung darauf beruht, daß sie sozial
25 *Rechtsethik* bezieht sich auf denjenigen Teil der → Ethik, der nach dem gerechten (rich-
tigen) Recht, also nach Kriterien für die moralische Beurteilung (Gültigkeit) des gesetzten
(positiven) Rechts fragt.

Der Anlage des Gesamtartikels gemäß wird hier ein knapper problemgeschichtlicher Überblick
über die christliche Rechtsethik seit dem 16. Jh. gegeben. Dabei sind protestantische wie römisch-
30 katholische Konzeptionen im Blick, obwohl unter dem Gesichtspunkt der neuzeitlichen Entwicklung
der Protestantismus im Vordergrund stehen muß. Dies ist darin begründet, daß die katholische
Lehre bis weit ins 20. Jh. hinein das scholastische → Naturrecht (I.) als unveränderliche Grundlage
betrachtet, während die protestantische Theologie und Rechtslehre sehr viel stärker auf den Wandel
der politischen, rechtlichen und rechtstheoretischen Rahmenbedingungen Bezug nimmt. Schon des-
35 halb ist das säkulare Natur- und Vernunftrecht der → Aufklärung zu berücksichtigen, und zwar
nicht nur wegen seiner überragenden Bedeutung für das moderne Rechtsparadigma, sondern auch,
weil es noch im Gestus der Distanzierung auf die christlich-religiöse Tradition bezogen bleibt.

2. Die Stellung der Reformatoren zum weltlichen Recht

Die Entstehung des neuzeitlichen Territorialstaats stellt den sozialen Kontext der
40 Rechtslehre der Reformatoren dar. Zu ihrer geistesgeschichtlichen Voraussetzung gehört
die vom → Nominalismus eingeleitete voluntaristische Fassung des Gottesbegriffs, die
die Synthese von *lex divina* und rational weltlichem Naturgesetz sprengt. Gemeinre-
formatorisch wird daraus die Konsequenz gezogen, das Recht als „weltlich Ding“ der
in ihrem unmittelbaren Transzendenzbezug gebrochenen natürlichen Vernunft zuzuord-
45 nen, es der Handhabung durch die politische Obrigkeit zu überstellen und für eine
Rezeption römisch-rechtlicher Traditionen einzutreten. Zwar halten alle Reformatoren
in abgeschwächter Form am Begriff des natürlichen Gesetzes bzw. am Gedanken eines
„relativen Naturrechts“ (E. → Troeltsch) fest; dessen Verhältnis zum geoffenbarten Got-
teswillen einerseits und zum positiven Recht andererseits wird aber unterschiedlich be-
50 stimmt.

2.1. *Martin Luther*. M. →Luthers Beiträge zur Rechtsthematik sind nicht Teil einer begrifflich konsistenten Lehre, folgen aber als situationsbezogene Stellungnahmen aus seiner theologischen Fundamentalunterscheidung von →Gesetz und Evangelium sowie seiner Umformung der mittelalterlichen Zwei-Gewalten-Theorie und der augustinischen *duae-civitates*-Lehre in das Gesamtgefüge der →Zweireiche- und Regimentenlehre. Da die zum Reich Gottes bzw. Christi gehörenden wahren Gläubigen keines Rechts und keines weltlichen Schwerts bedürfen, wird das Recht von Luther ganz dem zeitlichen Reich der Welt bzw. dem weltlichen Regiment zugeschlagen (WA 11,250ff.). Dem korrespondiert die scharfe Unterscheidung zwischen der *iustitia spiritualis*, die der Christ *coram Deo* im Glauben empfängt, und der *iustitia civilis*, die der Mensch in seinem Handeln *coram mundo* zu praktizieren hat. Dem Anspruch der Kirche, über die göttlichen Quellen des Rechts zu verfügen und als Auslegerin eines *ius divinum* aufzutreten, wird damit die Grundlage entzogen. Mit der Zuordnung zum weltlichen Regiment und zum *usus politicus (civilis) legis* wird jedoch das Recht keineswegs von seinen theologischen Sinnbezügen gelöst. Denn unter dem weltlichen Regiment versteht Luther zuallererst Gottes eigene, in seinem Schöpferwillen begründete Regierweise, die sich vermittels menschlicher Instanzen selbst des Rechts bedient, um im Reich der Welt die äußeren Bedingungen dafür zu schaffen, daß den sozialen Folgen des Bösen gewehrt und dem Reich Christi Raum gegeben wird. Wirkt im Reich Christi allein Gottes geistliches Regiment durch Wort und Geist in den Herzen der wahren Gläubigen, so regelt das Recht als Mittel seines weltlichen Regiments das äußere Zusammenleben der Menschen als Gerechtfertigte und Sünder zugleich. Diese Unterscheidung zielt *nicht* auf einen doppelten Rechtsbegriff; wenn Luther gelegentlich aufseiten des geistlichen Regiments Gottes von „Recht“ und „Gesetz“ spricht, so ausschließlich in einem radikal spiritualisierten, metaphorischen Sinn.

Der Umgang mit dem Recht gehört damit in die weltliche Berufs- und Verantwortungssphäre der Christen, die Luther der sozialphilosophischen Tradition der Drei-Stände-Lehre folgend in *politia, oeconomia* und *ecclesia* gliedert (WA 39 II,42ff.). Das von den weltlichen →Obrigkeiten im Bereich der *politia* gesetzte und gehandhabte Recht wird nie nur als Zwangsinstitut, sondern als eine an den Maßstab der Vernunft gebundene lebensdienliche Ordnung begriffen. Luther setzt nämlich die Schöpfungsgabe der Vernunft als durch die Sünde zwar getrübt, aber für den menschlichen *Weltumgang* dennoch hoch zu schätzendes Erkenntnis- und Urteilsvermögen an. Insofern kann Luther von der Vernunft als „Meister“ und Quelle allen positiven Rechts (WA 11,272,15–17; 280,16–19) sprechen, ebenso vom →Gewissen als Erkenntnisgrund des natürlichen Rechts, das Gott nach Röm 2,15 allen Menschen ins Herz geschrieben hat. In seinem sachlichen Gehalt wird das „natürlich recht“ oder Gesetz bezeugt durch die →Weisheit der Völker, die →Goldene Regel und die zweite Tafel des →Dekalogs (WA 42,205), die ihrerseits hingeeordnet sind auf das in Christus erfüllte Doppelgebot der →Liebe. Die Liebe ist sonach nicht das Gegenteil des natürlichen Gesetzes, sondern seine Erfüllung.

Dies ermöglicht Luther zum einen den unbefangenen Rückgriff auf aristotelische, römisch-rechtliche und scholastische Bestimmungen, indem er die Bindung des Schwertamts der Obrigkeit an das oberste Ziel der Wahrung von Recht und Frieden betont und die Orientierung der Rechtspraxis an den Kriterien der →Billigkeit (WA 20,145,18ff.) und des gemeinen Nutzens (WA 16,560,14f.) fordert. Zum andern wird der differenzierte Zusammenhang von Liebe und Recht dadurch gewahrt, daß der Christ dann, wenn er nur „für sich“ (als „Christperson“) handelt, Rechtsverzicht im Sinn des gewaltfreien „Recht bekennens“ praktizieren soll, daß er jedoch in seinem Handeln „für andere“ (als „Welperson“) zum „Recht gewinnen“ und zum Schutz des Nächsten notfalls mit Gewalt ermächtigt ist (WA 11,32.254f.; 7,584; 19,648ff.). Mit der scharfen Kritik der Selbsthilfe und des Richtens in eigener Sache drängt Luther die germanisch-rechtlichen Elemente zugunsten der römisch-rechtlichen zurück und stärkt die seit 1495 an Boden gewinnenden reichsrechtlichen Reformtendenzen, die das Verbot des Fehderechts und die Aufrichtung einer Zentralgewalt zur Durchsetzung des allgemeinen Landfriedens zum Ziel haben.

2.2. *Philipp Melancthon*. Ph. →Melancthon baut zwar auf den von Luther geschaffenen Grundlagen auf, setzt aber andere Akzente. Im Bestreben, reformatorische Theologie und humanistische Jurisprudenz zu versöhnen, knüpft er direkt an die aristotelisch geprägte Naturrechtstradition an. Die *lex divina* wird als im Dekalog geoffen-

bartes wirkliches Rechtsgebot Gottes verstanden; ihm sei das infolge der Sünde nur unvollkommen erkennbare Naturrecht zu unterstellen (CR 16,24). Für die menschliche Rechtserkenntnis koinzidieren göttliches Recht, (relatives) Naturrecht und Zehn Gebote.

Den naturrechtskonform verstandenen Dekalog unterscheidet Melanchthon als Inbegriff des Sittengesetzes scharf von den alttestamentlichen Judizial- und Zeremonialgesetzen, die für Christen keine Verbindlichkeit beanspruchen könnten. Dagegen tritt er enthusiastisch für die Geltung des römischen Rechts ein (CR 11,79.299.353) und erörtert intensiv die unter Zeitgenossen strittige Frage, ob das geschriebene Recht als Urteilsgrundlage ausreicht und inwieweit auf die natürliche Billigkeit (*aequitas/epieikeia*; CR 14,442) zurückzugreifen ist. Mit →Aristoteles arbeitet er die Bedeutung der *aequitas* als notwendiges Korrektiv gegenüber dem *ius scriptum* heraus, anders als dieser spricht er ihr aber keine das Rechtsgesetz verbessernde, sondern nur eine mildernde Funktion (*mitigatio*) zu. Zugleich neigt Melanchthon dazu, im Regelfall bereits das *ius scriptum* als *aequissimum* aufzufassen.

Indem Melanchthon dem *usus civilis* und dem *usus theologicus legis* als dritten Gebrauch den *usus paedagogicus* an den Wiedergeborenen hinzufügt, gewinnt das Recht die Bedeutung eines Erziehungsmittels auf Christus hin. Alle Gesetze und staatlichen Ordnungen werden vom Evangelium anerkannt, soweit sie mit der Vernunft bzw. dem Naturrecht übereinstimmen (CR 14,420); positives Recht, das vom Naturrecht abweicht, bindet die Gewissen nicht und kann – so der späte Melanchthon – ein individuelles oder kollektives →Widerstandsrecht auslösen (CR 22,613). Aus der Identifizierung des Naturrechts mit dem Dekalog resultiert die unauflösliche Einheit von Recht und Sittlichkeit (→Sitte/Sittlichkeit): Nicht nur wird das gesamte äußere Sozialverhalten gemäß den Geboten der zweiten Tafel in die weltliche Rechtsordnung einbezogen; der weltlichen Obrigkeit wird auch das Wächteramt über die erste Tafel des Dekalogs, also die wahre Gottesverehrung, zuerkannt (CR 22,87.286.615). Melanchthon schlägt die Brücke zwischen der Naturrechtslehre des Mittelalters und derjenigen des 17. Jh.; er liefert die theoretischen Grundlagen für die konfessionelle Staatenbildung und das Landesherrliche →Kirchenregiment, die theologisch (J. →Gerhard) wie juristisch (J. →Oldendorp) von der altlutherischen Rechts- und Staatslehre ausgebaut werden.

2.3. *Johannes Calvin*. Der als Jurist in der humanistischen Rechtswissenschaft ausgebildete J. →Calvin geht wie Melanchthon von einem dreifachen Brauch des Gesetzes aus (Inst. II,7,6ff.), wobei der *usus in renatis* von dem Genfer Reformator seit 1539 als *usus praecipuus legis* ausgezeichnet wird. In Entwürfen zur Genfer Verfassung, zum Zivilprozeßrecht, zur Kirchenordnung und zur Ehegesetzgebung widmet sich Calvin detailliert Problemen der Rechtsgestalt des kirchlichen und politischen Zusammenlebens. Dabei verbindet sich deutliche Zurückhaltung gegenüber der Naturrechtstradition mit einer Aufwertung der positiven Gesetze. Diese Tendenz ist letztlich in Calvins Betonung der göttlichen Majestät und →Prädestination begründet und kommt besonders darin zum Ausdruck, daß das bereits in der französischen Rechtssprache des Mittelalters auftauchende Motiv der Souveränität auf Gott übertragen wird. Als Träger der *summa potestas* über allen Gesetzen (CR 52,49) ist Gott prinzipiell frei von allen natürlich begründeten Rechten (*iura naturae*) und allen Üblichkeiten des *ius gentium*, was Calvin bibel-exegetisch vor allem an der Durchbrechung der Eigentumsordnung (Gen 48,14ff.; Ex 3,22) exemplifiziert.

Klar und eindeutig liegt Gottes Wille nicht als im Gewissen erschlossenes natürliches Sittengesetz, sondern nur im geschriebenen Gesetz des Dekalogs vor (Inst. II,8,1). Die Insuffizienz der Gewissenseinsicht betrifft vor allem die geistlichen Gebote der ersten Tafel, während Calvin bezüglich der sozialen Gestaltungsprinzipien nach der zweiten Tafel mit einer intakteren menschlichen Erkenntnisfähigkeit rechnet (Inst. II,2,24).

Als Belege dafür gelten das natürliche Rechtsempfinden der Völker (Inst. II,2,13), der Grundsatz der Billigkeit (Inst. II,20,16) sowie bestimmte auf das Naturgesetz gestützte Rechtsgrundsätze (gewisse Lebens-, Freiheits-, Ehe-, Familien- und Eigentumsrechte). Sie werden aber nicht im Rahmen eines Naturrechtssystems entwickelt, sondern dienen dazu, die Gültigkeit der bürgerlichen Dekalog

loggebote gegenüber Nichtchristen zu plausibilisieren. Der Billigkeitsgrundsatz besitzt bei Calvin keinen genau umrissenen juristischen Sinn; er kann das Prinzip der Einzelfallgerechtigkeit, den Grundsinn des Dekalogs, die positiv formulierte Goldene Regel oder das der christlichen Liebe entsprechende Rechtsprinzip überhaupt bezeichnen.

- 5 Calvin trägt die Lehre vom positiven Recht (*leges politicae, ius civile*) im Rahmen der gemeinreformatorischen Zwei-Regimentenlehre vor, betont dabei aber weniger den Liebes- oder Erhaltungswillen des Schöpfers als vielmehr die göttliche Autorität und Ehre (Inst. IV,20).

Zweck der Gesetze ist nicht primär die Eindämmung der Sündenfolgen, sondern Förderung und Schutz der äußeren Verehrung Gottes in allen Dimensionen des zeitlichen Zusammenlebens. Aus der Annahme einer unmittelbaren Widerspiegelung der Autorität und Herrschaft Gottes in dem von ihm eingesetzten obrigkeitlichen Amt (Röm 13) folgen bei Calvin die *cura religionis* als Amtspflicht der bürgerlichen Regierung, das obrigkeitliche Tötungsrecht bei der Strafvollstreckung und das strafrechtsanalog verstandene *ius ad bellum*. Im Unterschied zu Melancthon verzichtet Calvin darauf, das positive Recht durch *conclusiones* und *determinationes* aus der *lex naturalis* zu deduzieren. Er beschränkt sich statt dessen auf die Forderung, daß die Billigkeit Richtmaß für alle Gesetze zu sein habe; in diesen Grenzen seien die Völker frei, die Gestalt (*constitutio*) ihrer Gesetze den kontextspezifischen Bedingungen anzupassen. Dank der Ausrichtung auf die Billigkeit wird das positive Recht zwar nicht als reines Zwangsrecht bestimmt, aber der Verbindlichkeitsgrund der Rechtsnormen besteht primär in ihrer Eigenschaft, Befehle der Obrigkeit zu sein. Das Spannungsverhältnis zwischen →Bergpredigt und Röm 13 löst Calvin zugunsten des Obrigkeitsehrungs auf; die neutestamentliche →Paränese zum Rechtsverzicht wird auf die Gesinnungsbildung reduziert und die Legitimität auch einer tyrannischen Regierung betont. Calvin konstatiert nur eine positivrechtlich begründete, amtliche Widerstandspflicht der unteren Behörden (*magistratus*) für den Fall exzessiven Unrechts sowie eine Pflicht der Privatleute zur passiven, leidenden Gehorsamsverweigerung, wenn die Obrigkeit direkt und offensichtlich Ehre und Gebote Gottes verletzt.

Die auf der Basis des reformierten Gemeindebegriffs von Th. →Beza, den Monarchomachen (François Hotman [1524–1590], Philippe Duplessis-Mornay [1549–1623], Lambert Daneau [1530–1595], George Buchanan [1506–1582], J. →Knox) und Johannes Althusius (ca. 1557–1638) vertretenen Lehren von der Volkssouveränität und dem Widerstandsrecht des Volkes gehen über Calvin hinaus.

3. Neuzeitliches Natur- und Vernunftrecht des 17. und 18. Jahrhunderts bis Kant

Die Religionskonflikte der Reformationszeit und die konfessionellen Bürgerkriege des 17. Jh. verstärken die Bemühungen, dem Recht eine allgemeine, säkulare Legitimationsbasis zu verschaffen, die von den partikular gewordenen kirchlichen Glaubenslehren nicht mehr erstellt werden kann. Dabei verstehen sich die älteren Naturrechtslehrer durchaus in der Kontinuität christlicher Überlieferung, auch wenn sie einer stärkeren Differenzierung von Religion, Sittlichkeit und Recht zuarbeiten und die Bedeutung (offenbarungs-)theologischer Begründungen zurückstufen. Freilich trägt dazu die reformatorische Aufwertung der Eigenständigkeit des weltlichen Rechts ebenso bei wie die spätscholastische Verlagerung der Normativität des Naturrechts auf die „Natur der Dinge“ (*natura obiecti*). Mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft jedoch, die den teleologischen Naturbegriff strittig werden läßt, gehen die neuzeitlichen Konzeptionen des Gesellschaftsvertrags zu einer dezidiert rationalen, am individuellen Eigeninteresse orientierten Rechts- und Staatsbegründung über, ohne allerdings auf Letztlegitimationen religiöser Provenienz ganz zu verzichten. Eine von allen empirischen Data abstrahierende reine Vernunftbegründung des Rechts gibt erst I. Kant.

3.1. Ältere Naturrechtslehre (Grotius, Pufendorf, Thomasius). H. →Grotius bezeichnet in Anlehnung an die stoische Lehre von der ersten und zweiten Natur des Menschen die aus dem Geselligkeitstrieb resultierenden Verbindlichkeiten als Naturrecht im engeren Sinn; Naturrecht im weiteren Sinn nennt er die aus dem praktischen Urteilsvermögen der Vernunft hervorgehenden Grundsätze. Obwohl Grotius die Bindung des Rechts an Gott nicht zerschneidet, forciert er die These →Gregor von Rimini, wonach alle Na-

turrechtsbestimmungen auch dann gelten würden, wenn es Gott nicht gäbe (Grotius, Prol. 11). Für Grotius verlagert sich das Interesse von den theologisch-philosophischen Begründungsfragen auf die mittleren Prinzipien, also auf konkrete, anwendungsorientierte (Völker-)Rechtsgrundsätze, die aus dem *consensus omnium* (mit Belegen aus Geschichte, Bibel, theologischen und humanistischen Autoritäten) erhoben werden können.

5 Gegen den mit Th. →Hobbes vordringenden szientistischen Naturalismus hält S. →Pufendorf an dem restaristotelischen Motiv einer natürlichen *socialitas* des Menschen fest; zugleich verteidigt er das damit in Anschlag gebrachte Fundament einer rationalen Rechtsbegründung gegenüber kurzschlüssigen theologischen Integrationsansprüchen.
 10 Dabei wahrt Pufendorf durchaus das authentische Anliegen des Reformators, wenn er in scharfer Polemik gegen die zeitgenössische lutherische Orthodoxie (Valentin Alberti [1635–1697]) die Konstruktion eines im Urstand fundierten, exklusiv christlichen Naturrechts zurückweist. Hatte noch Grotius zur Stützung seiner Naturrechtslehre unbefangen auf das biblische Motiv des prälapsarischen *status integritatis* zurückgegriffen,
 15 so klammert Pufendorf die Urstandslehre als für die Rechtslehre unerheblich aus. Er unterscheidet statt dessen zwischen humanitären Pflichten, die sich aus der natürlichen Bedürftigkeit (*imbecillitas*) und Gemeinschaftsbezogenheit (*socialitas*) der Menschen ergäben, und einem relativen (hypothetischen) Naturrecht als dem Bereich, der eine freie Normbildung nach Maßgabe der Nützlichkeit oder des Willens des Gesetzgebers gestatte
 20 (Pufendorf II, 3,24). Als grundlegendes materielles Rechtsprinzip begründet Pufendorf erstmals die aus der Sozialitätsnatur und sittlichen Freiheit folgende gleiche menschliche Würde; neben J. Locke (s.u. 3.2.) ist es Pufendorf, der durch Vermittlung von John Wise (1652–1725) entscheidend auf die amerikanischen Menschenrechtserklärungen des 18. Jh. (→Menschenrechte) einwirkt.

25 Endgültig aufgelöst wird die von den Reformatoren noch mit „einer gewissen glücklichen Naivität des Denkens“ (Wolf 378) behauptete Konvergenz von offenbarungstheologischer und natürlich-vernünftiger Rechtsbegründung durch Ch. →Thomasius. Indem er das Sozialitätsprinzip durch ein individualistisches Glücksprinzip ersetzt und den vorstaatlichen Naturzustand als *confusum chaos* vorstellt, bringt er Motive zur Geltung,
 30 die ein halbes Jahrhundert zuvor mit begrifflicher Stringenz von Hobbes entwickelt worden sind. Seine strikte Unterscheidung der (auf die innere unerzwingbare Gewissensbindung gerichteten) Ethik vom (auf das erzwingbare äußere Sozialverhalten bezogenen) Recht weist indessen auf Kant voraus.

3.2. *Neuzeitliche Vertragstheorie (Hobbes, Locke, Rousseau)*. Der *kontrakttheoretische Etatismus* Th. →Hobbes' problematisiert erstmals die Rückbindung des positiven
 35 Rechts an eine substantielle vorstaatliche Gerechtigkeit prinzipiell. An die Stelle des zweckgerichteten Theorems eines ursprünglichen *appetitus socialis* tritt die dem mechanistischen Naturbegriff adäquatere Annahme des Selbsterhaltungstriebes als anthropologischer Grundbestimmung. Die Teleologie wird durch ein strikt deontologisches
 40 Konzept abgelöst, das an den Komplementärbegriffen von „Recht“/*ius* (der Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen) und „Gesetz“/*lex* (der Pflicht zu einem von beiden) orientiert ist (Hobbes, Leviathan, Kap. 14f.): Das *ius naturale* bezeichnet folglich die ursprüngliche Freiheit der einzelnen, alles zu tun, was ihrer eigenen Selbsterhaltung und Lebenssteigerung dient – mit der Konsequenz des im Naturzustand herrschenden *bellum*
 45 *omnium contra omnes*. Das natürliche Recht – als Recht der einzelnen auf alles, sogar das Leben der anderen – begründet also nicht den Inhalt der staatlichen Rechtsordnung, sondern muß durch sie überwunden werden.

Vom *ius naturale* zu unterscheiden ist das natürliche Gesetz (*lex naturalis*); es enthält Klugheitsgebote, die die Überwindung des Naturzustands möglich machen. Dazu gehören neben dem
 50 überlebenswichtigen Friedensgebot diejenigen Regeln, die auf der Basis des gegenseitig eingeräumten Gewaltverzichts die Integrität freiwilliger Vertragsbeziehungen gewährleisten. Sie lassen sich auf das Prinzip des wechselseitig vorteilhaften Freiheitsverzichts zurückführen, wie es in der ne-

gativen → Goldenen Regel zusammengefaßt ist. Weil die natürlichen Gesetze dem natürlichen Recht auf alles zuwiderlaufen, ist das allgemeine Überlebensinteresse nur zu sichern durch die reziproke vertragliche Vereinigung aller mit allen zu ein und derselben Person: dem Staat unter dem ihn repräsentierenden Souverän (ebd. Kap. 17).

- 5 Hatte Calvin die Allmacht Gottes in juristischer Terminologie umschrieben, so überträgt Hobbes – wie vor ihm Jean Bodin (1529–1596) – den Souveränitätsgedanken auf die Omnipotenz des Staates, des „sterblichen Gottes“, zurück. Die Staats- und Rechtslehre wird zur politischen Theologie. Der aus dem Unterwerfungsvertrag der einzelnen hervorgehende Souverän ist der alleinige, selbst nicht den bürgerlichen Gesetzen unterworfenen Geltungsgrund der Rechtsordnung (*auctoritas*,
10 *non veritas facit legem*, ebd. Kap. 26); die Geltung der Gesetze steht erst und nur dann in Frage, wenn der Staat seinen Zweck, das Überleben zu sichern, nicht mehr erfüllt (ebd. Kap. 21).

- Im *vertragstheoretischen* → *Liberalismus* John Lockes (1632–1704) erscheint der Naturzustand nicht *per se* als Kriegszustand, sondern wird bereits als Rechtszustand eingeführt. Zum einen repräsentiert er die vorstaatliche Sphäre der angeborenen natürlichen
15 Rechte auf Freiheit, Gleichheit und Eigentum. Zum andern herrscht in ihm ein alle verpflichtendes *natural law*, das für Locke nach wie vor schöpfungstheologisch, im göttlichen Erhaltungswillen und im Eigentumsrecht Gottes auf seine Kreatur begründet ist. Es verpflichtet einen jeden, die natürlichen Rechte als Bedingungen der menschlichen Selbsterhaltung zu respektieren – soweit dabei nicht die eigene Selbsterhaltung auf dem
20 Spiel steht oder an einem Verbrecher Gerechtigkeit geübt werden soll (Locke, Zwei Abhandlungen II, § 6, 203). In empirischer Hinsicht allerdings ist der Naturzustand ständig durch das Umschlagen in den Kriegszustand gefährdet. Deshalb kommt es darauf an, die im *state of nature* bei den Privatleuten liegende Jurisdiktions- und Exekutionsgewalt per Sozialvertrag auf den *body politic* zu übertragen. Im Unterschied zu Hobbes
25 bedarf der so entstehende politische Körper zu seiner Aktionsfähigkeit nicht des Souveräns als eines vertragsexternen „Hauptes“, sondern bleibt im Besitz seiner Souveränität, die er durch das Mehrheitsprinzip ausübt. Das Recht der *civil (political) societas* ist ein abgeleitetes, dem Staat von allen einzelnen übertragenes Recht auf Grundrechtsschutz und -durchsetzung, das gewaltenteilig institutionalisiert und gehandhabt werden
30 muß.

- Der *demokratische Kontraktualismus* J.-J. → Rousseaus geht ebenfalls von dem selbsterhaltungsbedingten Interesse an der Überwindung des Naturzustands aus, konstruiert aber den *contrat social* als totale Entäußerung aller natürlichen Rechte der Individuen an die Gemeinschaft, so daß die einzelnen nur auf die Rechte Anspruch erheben
35 können, die ihnen das Kollektiv gewährt (Rousseau, Gesellschaftsvertrag I, 6). Diese *aliénation totale* versteht sich als Ausdruck einer radikalisierten Freiheitskonzeption, die nicht bei der rechtlichen Einhegung der egoistischen Willkürfreiheiten stehen bleibt, sondern die Verwandlung der Einzelwillen in den Allgemeinwillen (*volonté générale*) verlangt. Die Mitautorschaft der Staatsbürger am gesetzgebenden Allgemeinwillen verleiht jeder gesetzlichen Freiheitseinschränkung den Charakter des Selbstzwangs zur Freiheit; im Prozeß demokratischer Selbstherrschaft ist die Differenz von Recht und → Gerechtigkeit aufgehoben. In der Lesart Rousseaus verliert der Gesellschaftsvertrag seine
40 dezidiert rechtliche Bedeutung: Aus einem Mechanismus zur äußeren Handlungskoordination wird ein Mittel der tugendrepublikanischen sittlichen Integration; als Stütze der Bürgerpflichten dient die staatlich verordnete *religion civile*, die eine allmächtige Gottheit, ein ewiges Gericht nach dem *ius talionis* sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze zum Inhalt hat (ebd. IV, 8).

- 3.3. *Vernunftrecht (Kant)*. In der zweiten Hälfte des 18. Jh. hatte das rationale Naturrecht in Gestalt bedeutender Gesetzeskodifikationen sowie der frühen Menschenrechtserklärungen eine erste Positivierung erfahren, als es von I. → Kant auf eine neue
50 philosophische Grundlage gestellt wurde. Kant trägt nämlich die Rechtsethik konsequent als Vernunftrechtslehre vor, die sich nicht mehr auf Annahmen über die empirische Natur des Menschen beruft, sondern die überpositiven Prinzipien des Rechts allein aus

der Autonomie der reinen praktischen Vernunft entwickelt. Grund und Kriterium für die Verbindlichkeit positiver Rechtsgesetze ist – nicht anders als für alle praktischen Gesetze – das allgemeine Sittengesetz, der kategorische Imperativ, der gebietet, nur nach verallgemeinerungsfähigen Maximen zu handeln.

5 Allerdings hat die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft zwei Teile: Als ethische Gesetzgebung regelt sie die innere Freiheit; sie zielt auf ein Handeln *aus* → Pflicht, in der das Sittengesetz selbst Triebfeder des Handelns ist (Moralität). Als juristische Gesetzgebung regelt sie die äußere Freiheit; sie begnügt sich mit der *Pflichtgemäßheit* des Handelns, gleichviel aus welchen Motiven es erfolgen mag (Legalität). Infolgedessen werden Tugendprinzip („handle nach einer Maxime der
10 *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“) und Rechtsprinzip („handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“) klar unterschieden (Kant, Werke IV, 526.338). Auch wenn Kant nicht mit der gleichen Stringenz die Ableitbarkeit *beider* Prinzipien aus dem Sittengesetz dargelegt haben mag, so sind sie doch deutlich genug durch das im Kategorischen
15 Imperativ enthaltene Universalisierungsprinzip verklammert.

Recht ist demnach „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (ebd. 337); es ist analytisch mit der Zwangsbefugnis, nämlich der Berechtigung zur Unrechtsabwehr, verknüpft. Dem Begriff des Rechts korrespondiert
20 auf der subjektiv-rechtlichen Seite die „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ als das – Gleichheit einschließende – „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“ (ebd. 345).

Auch der Imperativ, aus dem Naturzustand herauszugehen, ist für Kant kein im zweckrationalen
25 Eigeninteresse begründetes Klugheitsgebot, sondern eine moralische Pflicht *a priori*, die bereits im Rechtsprinzip als solchem impliziert ist. Das Prinzip *exeundum e statu naturali* folgt aus der Unbestimmtheit des den natürlichen Zustand kennzeichnenden reinen Privatrechts, das die Eigentumsverhältnisse bloß provisorisch statt peremptorisch zu regeln vermag und darum den Übergang in einen Zustand der austeilenden Gerechtigkeit unter öffentlichen Zwangsgesetzen erfordert (ebd.
30 366f.422ff.). Der Sozialvertrag wird bei Kant zu einer objektiv-praktischen Vernunftidee mit der Funktion, „jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*“ (ebd. VI, 153). Die Kontraktidee ist ein kontrafaktisches prozedurales Gerechtigkeitskriterium zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit positiver Gesetze; es stimuliert zu freier Kritik und permanenter Reform nach Prinzipien, begründet
35 aber wegen der vorrangigen Pflicht, den bereits etablierten öffentlich-rechtlichen Zustand zu respektieren, kein Recht auf Widerstand oder Revolution (ebd. IV, 437ff.).

Was die historischen Realisierungsbedingungen von Moralität betrifft, so konstatiert Kant in seiner Religionsschrift eine (dem gebotenen Übergang vom äußeren Naturzustand zum Rechtszustand analoge) Pflicht zur Überwindung des „ethischen Naturzustands“ durch Gründung eines
40 „ethischen gemeinen Wesens“ (ebd. 573ff.). Als „oberster Gesetzgeber“ einer solchen „Republik nach Tugendgesetzen“ sei Gott als „Herzenskündiger“ und „moralischer Weltherrscher“ zu denken. Stellt demgemäß die Religion „alle *wahren Pflichten*“ – die ethischen *und* die juristischen – *zugleich* als göttliche Gebote vor, so regiert doch als Kriterium der Wahrheit, d.h. der Rechtmäßigkeit wie der Tugendgemäßheit einzelner Pflichten, allein das Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft.
45 Deshalb ist laut Kant (frei nach Röm 13) die Befolgung rechtmäßiger bürgerlicher Gesetze (indirekt) „zugleich göttliches Gebot“, während der „Satz ‚man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen‘ [Act 5,29]“ nur bedeuten kann, daß solchen menschlichen Gesetzen der Gehorsam zu verweigern ist, die „an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider)“ sind (ebd. 758).

4. Christliche Rechtslehre im 19. Jahrhundert

50 Kennzeichnend für die protestantische Ethik ist weithin die Abkehr vom rationalen Natur- und Vernunftrecht der Aufklärung. Da man im kantischen Gesetzesformalismus nur die Begründung des abstrakten, gemeinwohlin indifferenten Rechtsstaats erblickt, werden gegenläufige Konzeptionen bestimmend. Maßgeblich sind zum einen die historische Rechtsschule Friedrich Carl von Savignys (1779–1861), die die Geschichtlichkeit des
55 positiven Rechts sowie seine Abhängigkeit von Volksgeist und Sitte betont, zum anderen

die Rechtsphilosophie G.W.F. → Hegels (s.u. VI.), die darauf hinausläuft, die Differenz zwischen dem formellen Recht (der Sphäre der interessengeleiteten Privatautonomie) und der abstrakten Moralität (der selbstbestimmten Subjektivität) in die konkrete Allgemeinheit der Sittlichkeit (des sittlichen Staates) aufzuheben. Während in der katholischen Kirche 1879 die scholastische Naturrechtslehre lehramtlich promulgiert wird, setzt sich im allgemeinen Bewußtsein und in der Jurisprudenz zum Ende des Jahrhunderts der Rechtspositivismus durch, den programmatisch zuerst der englische Jurist John Austin (1790–1859) mit der sog. Imperativtheorie des Rechts formuliert hatte: ein Rechtsgesetz ist danach nichts anderes als der Befehl eines Souveräns mit Übelandrohung.

4.1. *Recht und bürgerliche Gesellschaft (Schleiermacher)*. Einen gegenüber Hegel völlig eigenständigen, jedoch Motive der historischen Rechtsschule aufgreifenden Ansatz repräsentiert F.D.E. → Schleiermacher. Eine theologische Rechtsbegründung intendiert er nicht: der Begriff des Rechts wird im Rahmen der philosophischen Ethik entwickelt. Recht und Staat haben ihren Ort in der gesellschaftlichen Sphäre des „identischen Organisierens“, die (anders als Geselligkeit, Wissenschaft und Religion) durch ein überwiegend gleichförmiges „Anbilden“ der Natur zum Mittel für die Vernunft charakterisiert ist. Der Rechtszustand garantiert die Anerkennung der ausgewogenen Wechselbedingtheit von individuellem Erwerb und allgemeingesellschaftlicher Produktion (Schleiermacher, Entwürfe 591); er ist primär auf den Handelsverkehr in der liberal-bürgerlichen Tauschwirtschaft bezogen.

Der Staat wird bestimmt als diejenige organische Vereinigung von Menschen, die ihrer Form nach durch den funktionalen Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen, ihrem Inhalt nach durch die Sitte bestimmt wird. Das (Rechts-)Gesetz sei „nichts anderes als die Sanctionierung der Sitte und das Aussprechen derselben“ (Schleiermacher, Lehre 9). Da Sitte und Gesetz sich verhalten wie Bewußtloses und Bewußtes, ist jeder Zustand des Auseinandertretens beider defizitär. Während in der Sphäre der Sitte Erkennen und Handeln als Grundfunktionen des Geistes eins sind, differenzieren sie sich im Medium des staatlichen Gesetzes in gesetzgebende und vollziehende Gewalt; die Rechtsprechung wird zur vollziehenden Gewalt gezählt, da sie sich nicht ursprünglich aus der Idee des Zusammenlebens ergebe, sondern nur aus der Möglichkeit seiner Verletzung (ebd. 20). Schleiermachers Theorie des Kreislaufs von Sitte und Gesetz zufolge liegen das Ende der Vollziehung und der Anfang der Gesetzgebung im Volk, das Ende der Gesetzgebung und der Anfang der Vollziehung jedoch im Regenten (ebd. 166).

Die theologische Ethik setzt den zu Recht und Staat führenden Naturbildungsprozeß als gegeben voraus (Schleiermacher, Sitte 456); sie beschreibt jedoch, wie er sich durch das christliche Selbstbewußtsein modifiziert: Als humanisierende Potenz stärkt das Christentum in den Zivilrechtsverhältnissen die Beziehung des Individuums auf das Allgemeine und in der zwischenstaatlichen Sphäre die Tendenz zum Aufbau einer Völkerrechtsgemeinschaft. Das neutestamentliche Ethos des Rechtsverzichts gilt für den Christen „im sogenannten Naturzustande“, im Rechtszustand jedoch ist es ihm erlaubt, in obrigkeitlicher Funktion die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit zu handhaben – und zwar zu präventiven Zwecken und in den Grenzen derjenigen Übel, die jeder sich selbst aufzuerlegen berechtigt ist (deswegen verwirft Schleiermacher die → Todesstrafe). Auch dem Untertan ist es erlaubt, ja geboten, den Staat gegen Rechtsverletzungen zu Hilfe zu rufen, denn auf Grund der organischen Verbindung von Individuum und Gemeinschaft gewinnt jede Rechtsverletzung öffentliche Bedeutung (ebd. 247 ff.). Bei gegebenem Rechtszustand ist der Christ zum Rechtsgehorsam verpflichtet und auf strikt reformistische Staatsverbesserung verwiesen; verletzt ein auf einen wirklichen Vertrag gegründeter Staat selbst die Konstitution, so ist für den Christen zwar kein Widerstands- oder Revolutionsrecht, aber – „wie im präsumierten Naturzustande“ – die Erlaubnis zum Selbstschutz gegeben (ebd. 267 ff.).

4.2. *Recht im sittlichen Kulturstaat (Rothe)*. R. → Rothe bindet das Recht in ein hegelianisierendes Konzept des sittlichen Staates ein, der als christlicher Kulturstaat vorgestellt wird. Der von der bürgerlichen Gesellschaft hervorgebrachte „Nothstaat“, dessen „Stiftung durch das antisociale Princip selbst veranlaßt und mittelst desselben versucht wird“ (Rothe II [1845], 113), muß auf ein Allgemeines hin überschritten werden, das nicht mehr Mittel für die Besonderheit, sondern an sich Selbstzweck ist. In der sittlichen Totalität des Staates, die alle sozialen Sphären (Kunst, Wissenschaft, Geselligkeit und bürgerliche Gesellschaft) umfassen und in der die Kirche zum Erlöschen kommen soll, ist die Differenz von Besonderem und Allgemeinem aufgehoben. „Die allgemeine Aufgabe ist hierbei die volle Congruenz der positiven Rechtsbestimmungen und der sittlichen Idee in der vollständigen Fülle der in ihr beschlossenen sittlichen Forderungen, so daß jene nicht nur nirgends mit diesen in Widerstreit gerathen, sondern sie auch vollständig ausdrücken, oder die völlige Congruenz der Bürgertugend mit der Tugend als solcher“ (ebd. 138).

Auf seiten der Rechtsunterworfenen zählen die Achtung des gegebenen Rechtszustands gemäß Röm 13 und seine stetige Vervollkommnung zu den strengen sittlichen Bürgerpflichten. Die neutestamentliche Paränese zum Rechtsverzicht wird gesinnungsethisch interpretiert; die Pflicht aller, jederzeit aktiv für den Schutz der Rechtsordnung einzutreten, reicht bis zur Konstatierung einer sittlichen Denunziationspflicht (ebd. III/1 [1848] § 1151). Roth's hegelianisierende Aufhebung des bürgerlichen Rechtsbegriffs in den sittlichen Staat kulminiert in der Auszeichnung der Strafgerechtigkeit als des „eigentlichen Lebensmittelpunkt[s] des ganzen Rechtsgebiets“ (ebd. § 1153), wobei der Vergeltungszweck der → Strafe vor dem Besserungs- und Abschreckungszweck unbedingten Vorrang habe. So wenig laut Rothe das Christentum mit der Kirche identifiziert werden darf, weil es gerade in Staat und Recht zu seiner ethischen Allgemeinheit kommt, so gewiß gilt ihm als ausgemacht, daß der sittliche Staat nur als christlicher möglich ist und darum „ein Staat von Christen und nur von Christen sein“ muß (ebd. § 1172).

4.3. *Recht im christlichen Staat (konfessionelles Luthertum)*. Für die von F.J. → Stahl vertretene konfessionell-lutherische → Restauration besteht die Christlichkeit des Staates nicht darin, daß er zum Ort einer teleologischen Aufhebung der Kirche wird, sondern daß er die Rechtsordnung an den Grundsätzen der christlichen Moral ausrichtet und den Bestand der (lutherischen) Kirche als Repräsentantin der reinen Lehre gewährleistet.

Für die theologisch-philosophische Grundlegung seiner Rechtslehre greift Stahl auf Motive Luthers und des späten → Schelling zurück. Obwohl Recht wie Moral ihre gemeinsame Grundlage im geoffenbarten Sittengesetz hätten, lehrt er einen „Dualismus“ moralischer und rechtlicher Gebote, der zwar nicht „vor Gott selbst“, aber „im gefallenen Zustand außer Gott“ existiere: Die Moral umfasse Gottes unmittelbare, im Gewissen des einzelnen manifeste Gebote; das Recht enthalte die Gebote menschlicher Obrigkeit zur Erhaltung der göttlichen Weltordnung. Trotz des im gottentfremdeten Zustand gegebenen Hiatus von (Tugend-)Moral und äußerer Rechtsordnung bleiben Recht und Staat als „objektives Ethos“ der sittlichen Sphäre zugehörig (Stahl II/1, 195ff.). Stahls monarchischer Legitimus und sein antirevolutionäres Plädoyer für die konservative Reform verbinden sich mit einem strikt geltungspositivistischen Rechtsbegriff: Die Weltordnung Gottes stellt zwar den letzten Verbindlichkeitsgrund des Rechts dar, aber weder die Offenbarungsgebote noch die moralischen Vernunftgebote sind „Recht“; sie enthalten nur „Rechtsideen“, die der legislativen Transformation in eine menschlich gesetzte Ordnung bedürfen. „Das Recht ist *positiv seinem Inhalte nach*. [...] Es ist *positiv seiner Geltung nach*. [...] Es gibt kein anderes Recht als das positive.“ Auch in seiner „gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen“ (ebd. 221). Über die Grenzen des Rechtsgehorsams entscheidet kein höheres Recht, sondern nur das Gewissen – mit der möglichen Konsequenz der individuellen Verweigerung bzw. des passiven Widerstands; aktiver Widerstand auch gegen Tyrannei ist normativ (rechtlich und sittlich) unerlaubt, allerdings faktisch als providentiell notwendiges Gericht Gottes nicht auszuschließen (ebd. II/2, § 150f.).

Auf Stahls Rechts- und Staatslehre nehmen die meisten lutherischen Ethiken des ausgehenden 19. Jh. Bezug, ohne ihr bedingungslos zu folgen. Insbesondere das Konzept des „christlichen Staates“ erfährt divergierende Interpretationen, je nachdem, ob damit auf den Geltungsanspruch der christlichen Lehre oder nur auf die kulturchristliche Prägung Bezug genommen wird. Aber auch in der Rechtslehre selbst setzen die dem konfessionellen Luthertum verpflichteten Ethiker abweichende Akzente.

So lenkt G. Ch. A. von →Harleß zu Luthers Drei-Stände-Lehre zurück, wenn er Ehe/Familie, Staat/Recht und Kirche als die drei Grundformen irdischer gottgeordneter Gemeinschaften betrachtet. Allerdings differenziert Harleß klar zwischen dem göttlichen Grund und der menschlichen Form der Rechtsordnung. Die Verknüpfung von göttlicher Norm und monarchischem Verfassungsprinzip ist deshalb weniger eng als bei Stahl; auch läßt die mögliche Spannung zwischen (natürlich und geschichtlich überkommenem) „Recht“ und (willkürlich gemachtem) „Gesetz“ Raum für eine aktive Widerstandspflicht „nach dem speziellen Beruf des Einzelnen“ (Harleß 554ff.).

Ch. E. Luthardt führt die Grundlagen des Rechts auf die Anordnung Gottes im noachitischen Bund zurück, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen unter den Bedingungen der Sünde durch die Androhung von Strafe nach dem *ius talionis* schützt (Gen 9,6). Auf dieser Grundlage sind die geschichtlich gewordenen Rechtsorganismen der Völker zu achten, soweit sie die als individuelle Abwehrrechte verstandenen Menschenrechte sowie den Bestand von Familie und Kirche garantieren.

4.4. *Katholische Naturrechtslehre (Neuscholastik)*. Innerhalb der katholischen Theologie gelangt in der zweiten Hälfte des 19. Jh. die Neuscholastik (→Scholastik/Neuscholastik) zur Blüte; beginnend mit der Enzyklika *Aeterni Patris* →Leos XIII. von 1879 wird ein Naturrechtsverständnis zur Grundlage der päpstlichen Moral- und Soziallehre erhoben, das von unveränderlichen, objektiven Wesenseigenschaften des Menschen ausgeht (DH 3135–3140).

Zu den maßgebenden intellektuellen Vertretern zur Jahrhundertwende zählen Theodor Meyer (1821–1913), J. →Mausbach, Viktor Cathrein (1845–1931) u.a. Laut Cathrein vermag die Vernunft die im allgemeinen Rechtsgesetz des *sum cuique* implizierten Grundsätze zu erkennen (z. B. die Pflicht, Leben und Eigentum zu respektieren, Verträge zu halten, nicht zu betrügen etc.), obschon deren bindende Kraft nicht auf die Vernunft, sondern auf „Willensausdrücke des Schöpfers“ (Cathrein 134) zurückgehe. Aufgabe des positiven Rechts sei es, das kraft seines Bezugs zur *lex aeterna* allgemeingültige und unveränderliche Naturrecht zu ergänzen, zu konkretisieren und zu sanktionieren.

Indem nicht nur die obersten allgemeinen Prinzipien, sondern auch die aus ihnen abgeleiteten Deduktionen und Konklusionen zum unveränderlichen Naturrechtsbestand gezählt werden, gewinnt das neuscholastische Naturrecht den Charakter eines dem positiven Recht vergleichbaren Normensystems höherer Geltung. Die lehramtliche Naturrechtsvorlage stützt sich primär auf die göttliche Autorität, weniger auf das im Gesetzes-Traktat →Thomas von Aquinos enthaltene Motiv der Teilhabe des vernünftigen Geschöpfs an der *lex aeterna* oder gar auf dessen These von der planenden und selbst gesetzgebenden praktischen Vernunft. Zumal infolge ihrer politischen Instrumentalisierung im deutschen →Kulturkampf wird die neuscholastische Doktrin überwiegend als ideologischer Ausdruck einer katholischen Subkultur wahrgenommen; eine wissenschaftliche Wechselwirkung mit außerkatholischen rechtspositivismuskritischen Richtungen findet nicht statt (vgl. Hollerbach: Langner [Hg.]).

4.5. *Recht und Reich-Gottes-Ethik (Ritschl)*. A. →Ritschl thematisiert das Recht in explizit kritischer Abgrenzung gegen die römisch-katholische Lehre, indem er Recht und Sittlichkeit klar unterscheidet: „Sittengesetz ist die Ordnung von Handlungen, Entschlüssen, Vorsätzen, Absichten und Gedanken, welche nach dem höchsten und umfangreichsten gemeinschaftlichen Zweck, nämlich dem Reiche Gottes bemessen oder aus allgemeiner Menschenliebe entsprungen sind. Das Recht ist Ordnung von Handlungen (und höchstens zufällig von Gedanken usw.) in Beziehung auf solche Zwecke, welche engeren Umfang haben als der allgemeine sittliche Zweck, also im Vergleich damit eine Besonderheit darstellen“ (Ritschl, Moral 70). Betrifft das Rechtsgesetz (als Privatrecht) Individuen und (als öffentliches Recht) partikulare Staaten, so zielt das Sittengesetz auf eine menschheitliche Solidargemeinschaft; stützt sich das Recht auf statutarische Regeln und das Sanktionsmittel äußeren Zwangs, so bewährt sich das Sittengesetz in der freiwilligen Befolgung der Nächstenliebe. Ritschl gibt der Rechtsthematik aber auch eine gegenüber der traditionell-lutherischen Version neue Fassung, indem er das Recht zum sittlichen Endzweck des Reiches Gottes (→Herrschaft Gottes/

Reich Gottes) als ethischem Prinzip des Christentums in Beziehung setzt – und zwar unabhängig von und *vor* der als Teil der allgemeinen Güterlehre konzipierten Staatslehre. Unter diesem Aspekt sei das Recht *indirekt* eine „Ordnung göttlicher Zweckmäßigkeit“, die sich dogmatisch aus dem Begriff von Gott als *Liebe* erschließe (Ritschl, Rechtfertigung III, 282 ff.). Das heißt: nur wenn das menschliche Gottesverhältnis gerade *nicht* in Rechtskategorien – sei es in solchen der Souveränität oder der (Straf-)Gerechtigkeit – gedeutet wird, läßt sich laut Ritschl die menschliche Rechtsordnung als ein der Sittlichkeit untergeordnetes, zugleich aber auf sie bezogenes Mittel denken.

Mit seinem Begriff von Recht als „Mittel der sittlichen Freiheit zu ihren Zwecken“ (Ritschl, Unterricht § 31) hält Ritschl gleich weiten Abstand zu Konzepten des sittlichen Staates wie zu solchen der bloßen Not- und Zwangsordnung. Den Mittel-Charakter des Rechts für die Freiheit erläutert er dreifach: Zum einen als die *freiheitssichernde* Funktion des Rechts, der das Gebot zum Rechtsgehorsam gemäß Röm 13 korrespondiert. Zum andern bildet die *verhaltensstabilisierende* Funktion der Rechtsordnung eine „unumgängliche Bedingung“ für die sittliche Praxis, denn ihr Gebrauch „erleichtert das tätige Leben in dem Maße, als der stete Rückgang auf die höchsten denkbaren Maßstäbe eine unnötige Kraftanstrengung sein würde“ (ebd. § 31 a.). Schließlich stellt das Recht in seiner *pädagogischen* Funktion die (empirische) „Voraussetzung“ des Gottesreiches dar: denn erst durch die Rechtsgemeinschaft, welche die Wechselwirkung mit „Fremden“ einschließt, können „die Achtung des Andern und das eigene Recht erprobt“ und damit das Ethos der „Rechtsgleichheit“ gelernt werden (Ritschl, Rechtfertigung III, 295.287). Die Direktiven der Bergpredigt zum privaten Rechtsverzicht sind nach Ritschl auf den Verkehr zwischen den Genossen des Gottesreiches bezogene Grundsätze, nach deren „Analogie“ zu verfahren ist; sie zielten aber nicht darauf, die rechtliche Ordnung aufzuheben (ebd. 296). Die staatliche Rechtsordnung müsse zwar „an sich gleichgültig“ gegenüber der religiös-sittlichen Praxis des Christentums bleiben; es sei aber von einer „notwendigen Wechselbeziehung“ auszugehen, da die christlich gebotene Förderung der staatlichen Rechtsgewalt und das staatliche Interesse an der „Erziehung eines christlichen Volkes zur Humanität“ konvergierten (Ritschl, Unterricht § 32 f.).

In der Schule Ritschls wird bei W. →Herrmann mit der öffentlichen Sphäre im ganzen auch das Recht als Thema der protestantischen theologischen Ethik preisgegeben.

30 5. *Herkömmliche Modelle theologischer Rechtsbegründung im 20. Jahrhundert*

Die theologische Rechtsethik im 20. Jh. ist in besonderer Weise durch den historisch-politischen Kontext nach den Zäsuren zweier Weltkriege geprägt. In der evangelischen Theologie und Kirche spielen nach 1918 das Ende von Monarchie und Landesherrlichem Kirchenregiment sowie der Geltungsanspruch der neuen demokratisch-republikanischen Verfassung die entscheidende Rolle. Zudem steht die gesamte Diskussionslage im Protestantismus unter der Langzeitwirkung der These des Kirchenrechtlers R. →Sohm. Dieser hatte einen unaufhebbaren Antagonismus zwischen der christlichen Idee der Liebesgemeinschaft und dem Begriff des Rechts als „selbstherrlicher Zwangsordnung“ behauptet (wobei er sich für die erstere auf Luthers Kirchenbegriff, für den letzteren auf die Rechtstheorie R. Stammers stützte). Die Notwendigkeit, aus der Erfahrung der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft Konsequenzen für die Rekonstruktion von Rechtsstaat und Rechtsbewußtsein zu ziehen, führt nach 1945 auf breiter Front zur Erneuerung der Frage nach überpositiven Maßstäben richtigen Rechts.

5.1. *Theologie der Schöpfungsordnungen*. Im Rahmen der staatsrechtlichen Grundlagendiskussion, die durch die Weimarer Reichsverfassung ausgelöst wird, stellen sich evangelische Theologen (z. B. P. →Althaus; F. →Brunstäd; E. →Hirsch) an die Seite nationalprotestantischer Juristen (Julius Binder [1870–1939]; Hans Gerber [1889–1981]; Karl Larenz [1903–1993] u.a.), die ein wertbestimmtes Recht auf weltanschaulicher Grundlage gegen den als relativistisch kritisierten Rechtspositivismus neukantianisch geprägter, liberaler Rechtslehrer wie Hans Kelsen (1881–1973) und Gustav Radbruch (1878–1949) in Stellung bringen. Die in diesem Zusammenhang entwickelte Theologie der Schöpfungsordnungen kombiniert den Rückgriff auf das →Neuluthertum des 19. Jh. mit romantischen Traditionen zu einer Geschichtstheologie, welche den Willen Gottes

unmittelbar aus geschichtlichen Ereignissen meint erkennen zu können. In der politischen Theologie des nationalen Luthertums gerät die Rechtslehre unter die Dominanz eines völkisch orientierten konkreten Ordnungsdenkens; sie reiht sich damit in die antirepublikanische Publizistik der Zwischenkriegszeit ein und arbeitet direkt oder indirekt der Legitimation der nationalsozialistischen Herrschaft zu. Radikale Vertreter dieser Richtung (Wilhelm Stapel [1882–1954]; F. →Gogarten) bemühen sich um eine Adaptation des theologischen Gesetzesbegriffs an die Lehre vom „Volksnomos“ (vgl. Tilgner). In Anlehnung an Theoreme des Staatsrechtlers Carl Schmitt (1888–1985) läßt sich Georg Wünsch (1887–1964) am weitesten auf die Rechtsthematik ein; er fordert, den Inhalt des Rechts unter Verzicht auf idealistische Restbestimmungen allein vom vorstaatlich gedachten Begriff des Politischen her zu konstruieren: „Heute ist weder Religion, noch Staat, noch Wirtschaft, noch individuelle Freiheit politisch, sondern [...] die naturhaft gewachsene Gemeinschaft: das Artvolk in seiner volkssrassischen Gebundenheit“ (Wünsch 537f.).

In moderaterer Form ist das Programm einer Theologie der Schöpfungsordnungen von P. Althaus formuliert worden. Der Begriff „Schöpfungsordnung“ soll deutlich machen, daß Ehe, Volkstum, Recht, Staat und Wirtschaft dem menschlichen Leben als Bedingung vor- und aufgegeben sind – und zwar als „Ordnungen gegenwärtigen göttlichen Schaffens“, die nicht einseitig als Urstandsordnung oder als durch die Sünde bedingte Erhaltungsordnung zu deuten seien (Althaus, Theologie 13).

Im Unterschied zu Konventionalregeln, die „Verbundenheit nur als freien Vertrag“ kennen, trete im Recht „das ursprüngliche, vor allem Wollen der Einzelnen gegebene Verbundensein als selbstherrliche Verbindlichkeit an uns heran“. Zwar stehe das positive Recht unter dem maßstäblichen Ideal der Gerechtigkeit, darunter sei jedoch keine „normale für alle Zeiten verbindliche Ordnung („Naturrecht“) zu verstehen, die in bestimmten allgemeinen Regeln auszudrücken wäre („Menschenrechte“, Gleichheit usw.)“ (Althaus, Grundriß 98f.). Sofern die Rechtsordnung nur als Staat geschichtliche Wirklichkeit gewinnt, dieser jedoch als „das in der Verantwortung für seine geschichtliche Bestimmung als unabhängige Macht rechtlich gef[.]einte Volk“ (ebd. 102) verstanden wird, koinzidiert das staatlich gesetzte Recht tendenziell mit dem Schöpferwillen. Die rechtspolitische Aufgabe bestehe in einer „der jeweils neuen geschichtlichen Lage“ angepaßten Gesetzgebung sowie der Rechtsdurchsetzung mit den Mitteln von Zwang und Strafe, wobei die religiöse Verwurzelung allen Rechts in einem (die Todesstrafe unabdingbar einschließenden) Sühnestrafrecht zum Ausdruck komme (ebd. 98f.).

5.2. *Renaissance des Naturrechts*. Der Schock über das Ausmaß des „gesetzlichen Unrechts“ (Radbruch III, 83ff.) unter dem Nationalsozialismus löst nach 1945 intensive Bemühungen um eine Überwindung des Rechtspositivismus aus, wobei diesem nicht selten – in Verkennung des historischen Befunds – angelastet wird, die Unrechtsexzesse des NS-Regimes ermöglicht zu haben. Während sich die Diskussion in den westlichen Demokratien rasch auf die Thematik der →Menschenrechte als Inhalt „übergesetzlichen Rechts“ konzentriert, ist die Wiederkehr des Naturrechts im deutschsprachigen Raum mit dem Rückgriff auf materiale Wertethik, Existenzphilosophie und Ontologie verbunden; in diesem Zusammenhang entwickelt auch P. →Tillich Ansätze einer Rechtsontologie, die jedoch auf der Anwendungsebene weitgehend inhaltsleer bleibt (vgl. Wrege). Vor allem aber erfährt in der (west-)deutschen Rechtswissenschaft, Verfassungspolitik und Judikatur die katholische Naturrechtstradition breitere Aufnahme. Die umfassendste systematische Darstellung der neuscholastischen Lehre legt J. Messner vor; er führt das natürliche Rechtsgesetz auf die (theonom letztbegründeten) „existentiellen menschlichen Zwecke“ zurück und lockert die enge Verbindung von primären (obersten) und sekundären (angewandten) Naturrechtssätzen (ebenso A.-F. Utz).

Im Protestantismus sucht man vorsichtiger nach einem dritten Weg zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus. Eine Ausnahme bildet E. →Brunner, der sich mit seinem Buch *Gerechtigkeit* bereits 1943 wenn nicht zum Wort, so doch zur Sache eines christlichen Naturrechts bekennt.

Dabei wird die aristotelische Gerechtigkeitslehre einseitig auf die *iustitia distributiva* verengt und diese „metaphysisch“ im „Setzungswillen“ des Schöpfers verankert (Brunner, *Gerechtigkeit* 36). Auf ihn werden Gleichheit der menschlichen „Bestimmung und Würde“ sowie Ungleichheit der „Art und Funktion“ der Individuen zurückgeführt – woraus sich eine spezifisch christliche Gerechtigkeitsidee ergebe, die die Extreme des Kollektivismus und Individualismus gleichermaßen vermeide (ebd. 51ff.). Indem er die „Idee der Gerechtigkeit“ mit dem Gedanken eines seinshaft gegebenen „göttlichen Gesetzes der Gerechtigkeit“ (ebd. 54ff.) identifiziert, widerruft Brunner die von ihm früher (Brunner, *Gebot* 436) noch festgehaltene Differenz von *iustitia Dei* und *lex creationis*. Aus der ursprünglichen Gleichheit der Personwürde aller leitet er die unveräußerlichen Freiheitsrechte der Religionsausübung, des Rechts auf Leben und körperliche Integrität, Privateigentum und Arbeit ab. Aus der ursprünglichen Ungleichheit ergäben sich die korporativen Gemeinschaftsrechte, denen ein föderativ-naturständischer Gesellschaftsaufbau von unten zu entsprechen habe. Gerechtigkeit realisiere sich historisch auf den drei Stufen der Monopolisierung physischer Gewalt, der formalen Generalisierung des Gesetzes, der Bindung des Gesetzes an die schöpfungsgemäßen materiellen Gerechtigkeitsprinzipien und berühre viertens die Frage der gerechten Machtverteilung, die jedoch kein notwendiges Kriterium für die Gerechtigkeit der Gesetze sei (Brunner, *Gerechtigkeit* 233ff.).

5.3. *Recht als Erhaltungsordnung*. Lutherische Konzeptionen, die von einem radikalisierten Sündenverständnis ausgehen, lehnen sowohl die Rede von den Schöpfungsordnungen als auch die Konstruktion eines christlichen oder gar säkularen Naturrechts ab. So deutet W. Künneth das Recht als Teil der göttlichen *Erhaltungsordnung*, die immer zugleich „Stätte der Dämonie“ sei; ähnlich verortet H. →Thielicke das Recht in der noachitischen Notordnung, welche auf die von der menschlichen →Schuld provozierte Situation reagiert. In beiden Fällen wird einseitig auf die dualistischen Elemente in Luthers Zweireichelehre zurückgegriffen; die Rechtsordnung wird entweder vorrangig als Machtordnung zur Niederhaltung des →Bösen begriffen (Künneth), oder es wird eine metaphysisch grundierte Sühnethorie der Strafe bemüht, um die theologische Dignität des Rechts darzutun (Thielicke).

5.4. *Christologische Rechtsbegründung*. Unter diesem Titel firmiert üblicherweise die von K. →Barth vorgelegte Rechtslehre. Sie zielt darauf ab, mit genuin theologischen Argumenten jede Form von Rechtsmetaphyk und alle aus einer natürlichen Gotteserkenntnis abgeleiteten Ordnungsvorgaben zu verabschieden und die Affinität der Christenheit zum säkularen, gewaltenteiligen und demokratischen Rechtsstaat darzutun.

Schon in der ausgehenden Weimarer Republik lokalisiert Barth die Rechtsproblematik in der Versöhnungsethik (Barth, *Ethik* 212ff.): Unter dem Begriff der Schöpfung lasse sich nur das je eigene Recht des einzelnen verständlich machen; als Kollisionsregel für den Fall konfligierender individueller Rechte jedoch gehöre es in die Sphäre „des Reiches Christi unter den Sündern“. Der „Nächste“ als Rechtsträger „will nichts von mir, als daß meine Handlung in ihrer Form, in ihrem äußeren, das Leben der Anderen berührenden Vollzug der in meiner Umgebung gültigen Ordnung entsprechend, daß sie in diesem Sinn gerecht sei“ (ebd. 215). „Subjekte“ des Rechts werden wir, indem wir uns in Freiheit „unter das Recht beugen“ (ebd. 228).

Während Barth mit dieser frühen, auf die Anerkennungswürdigkeit des formalen Rechts abstellenden Rechtslehre für die Legalordnung der demokratischen Republik von Weimar eintritt, reagiert die Studie *Rechtfertigung und Recht* (1938) auf das nationalsozialistische Unrechtsregime.

Vor dem Hintergrund seiner (Neu-)Interpretation des Gesetzes (bzw. Gebotes) Gottes als Form (bzw. Gestalt) des Evangeliums stellt Barth die von den Reformatoren offengelassene Frage nach dem positiven Zusammenhang von göttlicher Rechtfertigung und menschlicher Rechtsordnung. Auch die dem Staat gegebene Rechtsmacht stehe indirekt, aber real im Zeichen der Herrschaft Jesu Christi. Daraus ergebe sich unmittelbar das Gebot der staatlichen Neutralität gegenüber der religiösen Wahrheitsfrage als Minimalkriterium der Rechtsstaatlichkeit, welches sich in der Anerkennung des Freiheitsrechts der Evangeliumsverkündigung als Begründung „wirklich alles Menschenrechtes“ zu bewähren habe (Barth, *Rechtfertigung* 47). An eine Grenze stoße der Röm 13 gebotene Rechtsgehorsam, wenn der Staat die Rechtfertigungspredigt unterdrückt oder seine Bürger „in irgendeiner Form innerlich für sich in Anspruch zu nehmen“ sucht (ebd. 43). Darüber hinaus

sieht Barth in der Mahnung zur Fürbitte für die Träger des Staates (I Tim 2,1) die demokratische Mitverantwortung und den Pflichtenkreis des staatsbürgerlichen *status activus* begründet, der (mit Verweis auf das *tyrannidem opprimere* der *Confessio Scotica*) politischen Kampf und Widerstand einschließen kann.

- 5 In Auslegung der V. These der Barmer Theologischen Erklärung stellt Barth 1946 das Verhältnis von *Christengemeinde* und *Bürgergemeinde* im Modell der konzentrischen Kreise vor: „Christengemeinde“ (das besondere Gemeinwesen der Jesus Christus im Glauben Erkennenden und Bekennenden) und „Bürgergemeinde“ (das Gemeinwesen aller unter einer die äußere Freiheit schützenden Rechtsordnung) verhalten sich wie ein
10 engerer und ein weiterer Kreis, deren gemeinsames, aber nur den Christen klar erschlossenes Zentrum die Zusage der Rechtfertigung und die Verheißung des Reiches Gottes bildet.

- Die dreifache Bedeutung der Christengemeinde für die staatliche Rechtsordnung besteht demzufolge darin, (a) Staat und Recht von der Beantwortung der religiösen Sinnfrage zu entlasten,
15 (b) auf Grund der Anthropologie des *simul iustus et peccator* die Notwendigkeit einer äußeren Rechtsordnung als Institution der göttlichen Gnade und Geduld zur vorläufigen Humanisierung des menschlichen Daseins klar zu erkennen, sowie (c) sich in Erinnerung an Gottes Reich, Gebot und Gerechtigkeit an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten aktiv zu beteiligen. Weil die Christenheit mit dem in der Rechtfertigung des gottlosen Menschen aufgerichteten „Recht
20 Gottes“ (Barth, KD IV/1, § 61) den wahren Grund allen menschlichen Rechts bezeuge, müsse das →Kirchenrecht exemplarischen Charakter für das weltliche Recht gewinnen (ebd. IV/2, § 67,4).

- Obwohl manche (rechts-)politischen Analogiebildungen Barths allzu beliebig erscheinen, ist zu beachten, daß „Entsprechung“ als historisch-praktischer Begriff verstanden sein will: Es geht um die handlungsrelevante *Entdeckung* der Gleichnisfähigkeit und
25 -bedürftigkeit der menschlichen Rechtsordnung für die göttliche Gerechtigkeit. Letztlich plädiert Barth für eine von der Christenheit ins Spiel zu bringende geschichtliche Rechtsvernunft, die sich in der regulativen Perspektive des Evangeliums der Vorläufigkeit ihrer Prinzipien und der Offenheit der Freiheitsgeschichte bewußt bleibt, ohne die materiale Affinität zum rationalen Naturrecht der Neuzeit (Rousseau!) zu leugnen.

- 30 Kritisch zu vermerken bleibt, daß Barths Analogiemodell einen äquivoken Gebrauch des Rechtsbegriffs begünstigt, der die Differenz zwischen juristischen Metaphern der Gotteslehre, moralischen Prinzipien des richtigen Rechts und Normen des positiven Rechts einebnet.

- 5.5. *Protestantische Rechtstheologie nach 1945*. Die vor allem von Juristen getragene
35 „Rechtstheologie“ der Nachkriegszeit ist durch Barth inspiriert, bewegt sich aber in andere Richtungen.

- So schlägt Erik Wolf zunächst den eher biblizistischen Rekurs auf „biblische Weisungen“ vor, der rechtsrelevante sittliche Traditionsbestände der Schrift (Dekalog, Haustafeln, Herrenworte) als naturrechtskonvergent zu erweisen sucht; später wendet er sich dem Versuch einer auf das
40 christologische Dogma fundierten sozialontologischen Rechtsbegründung zu, die auf der Spannungspolarität von Personalität (als „Ur-Recht“) und Solidarität (als „Nächstenrecht“) aufbaut.

- J. Ellul stellt drei der Schriftoffenbarung gemäße Elemente des menschlichen Rechts heraus (Ellul 56ff.): die „Institutionen“ als beständige, vom menschlichen Willen unabhängige „organische Gefüge“; die „Menschenrechte“, die in der durch Gottes Bund verliehenen Rechtssubjektivität des
45 Menschen begründet sind und von ihm auf Grund des Selbsterhaltungstrieb und des Gegenseitigkeitsprinzips erkannt werden können; sowie die „Gerechtigkeit“ – verstanden als relatives, pragmatisches Kriterium der zweckmäßigen Ausgestaltung der Institutionen und der Menschenrechte unter den jeweils gegebenen Umständen. Indem Ellul die subjektiven Rechte vom Eingebundensein in vorgegebene, organische Gemeinschaftsformen abhängen läßt, verfehlt er freilich den neuzeitlichen Gedanken der individuellen Menschenrechte.
50

- Auch sonst erblickt man eine interdisziplinäre Verständigungsbasis zwischen Theologie und Rechtswissenschaft vorrangig in dem aus der französischen Rechtsphilosophie (Maurice Hauriou [1856–1929]) ins Spiel gebrachten Begriff der „Institution“. Als *spiritus rector* entsprechender Kommissionsarbeiten innerhalb der EKD versteht H. Dombois Institutionen als „rechtlichen Ausdruck
55 typischer Beziehungsformen“, die – im Grundriß vorgegeben, aber weitgehend gestaltungsfähig –

theologisch als Einheit von „Stiftung“ und „Annahme“ begriffen werden könnten (Dombois [Hg.], *Recht und Institution II*, 19f.). Der statusrechtliche Formenkreis des „Gnadenrechts“ (mit seinen instituirenden Akten freier Zuwendung wie Schenkung, Adoption, Amtseinsetzung usw.) sei grundlegend gegenüber dem normativen „Gerechtigkeitsrecht“, das es mit Formen reziproker Anspruchsanerkennung zu tun habe (Dombois, *Recht der Gnade I*, 163ff.). Damit jedoch kehrt der Domboissche Rechtsbegriff die neuzeitliche Entwicklung *from status to contract* zugunsten einer Romantisierung vormoderner Rechtsformen um.

Bei aller Divergenz ist diesen rechtstheologischen Entwürfen gemein, daß sie – in reaktiver Fixierung auf die Sohm-These – auf eine unmittelbare Theologisierung des Rechts hinauslaufen; nicht zufällig wird darum die allgemeine Rechtsthematik alsbald zugunsten der Grundlagenprobleme des evangelischen Kirchenrechts verlassen (H. Dombois; J. Heckel; Erik Wolf; vgl. TRE 18,732,4–734,12).

6. Neuere Entwicklungen

In der juristischen Rechtstheorie wird die strikt positivistische These der Trennung von Recht und Moral seit einiger Zeit in Frage gestellt. Die Stärke des Rechtspositivismus besteht zwar in der begrifflichen Unterscheidung zwischen dem Recht, wie es ist, und dem Recht, wie es sein soll; Recht läßt sich aber nicht ohne einen (wenigstens minimalen) Gerechtigkeitsbezug definieren (vgl. sogar Hart). Diesen kann man auf der Ebene des Rechtssystems in Rechtsprinzipien verkörpert sehen, die sich als Optimierungsgebote verstehen lassen (Dreier; Alexy). Auch ein rechtsethisch angereicherter Rechtsbegriff ändert jedoch nichts daran, daß es der zunehmende weltanschaulich-kulturelle → Pluralismus moderner Gesellschaften nicht erlaubt, die Prinzipien gerechten Rechts von starken Überzeugungen spezifisch religiöser Art abhängig zu machen. Deshalb ist – ganz im Grundsinn der reformatorischen Zwei-Regimentenlehre – zu unterscheiden zwischen einer Ethik des *Guten*, die sich auf die für eine gemeinschaftliche Lebensform bedeutungsvollen Tugenden, Werte und Güter bezieht, und einer Ethik des *Gerechten*, welche die allgemeingültigen Regeln für die äußere Handlungskoordination zum Thema hat, die wir in der Sprache des Rechts und der Rechte ausdrücken. Dem rechtslegitimierenden Vorrang des Gerechten vor dem Guten sind neuere philosophische Gerechtigkeitstheorien gewidmet, die in unterschiedlicher Weise – z. B. konstruktivistisch (Rawls), diskurs-theoretisch (Habermas) oder rechtsanthropologisch (Höffe) – die neuzeitliche Vernunftrechts- und Vertragstheorie rehabilitieren. Dazu muß sich eine *Rechtsethik in theologischer Perspektive* (Reuter) in ein ausgewiesenes Verhältnis setzen.

6.1. Im *Katholizismus* entfernt sich seit dem II. → Vatikanum auch die päpstliche Soziallehre – obschon nicht konsequent – von einem essentialistisch-objektivistischen Naturrechtsverständnis und betont die in der Gottebenbildlichkeit begründete Personwürde, was eine positive Rezeption des Menschenrechtsgedankens ermöglicht (vgl. die Enzykliken *Pacem in terris* [1963] und *Redemptor hominis* [1979]). Gestützt auf eine differenziertere Thomas-Lektüre bemühen sich innerhalb der katholischen Moraltheologie die Verfechter der „autonomen Moral“ um die Integration thomanischer und kantischer Motive zu einer subjektzentrierten Vernunftethik. In diesem Rahmen wird klar differenziert zwischen (a) dem unbedingten sittlichen Sollensanspruch, (b) einer auf sittlichen Einsichten beruhenden Rechtsgüterlehre sowie (c) deren Übersetzung in konkrete Rechtssätze durch eine normative Rechtslehre (Böckle 256), wobei im Mittelpunkt des katholischen Interesses nach wie vor die Güter- und Wertlehre steht. Im einzelnen werden unterschiedliche Akzente gesetzt – sei es im harten Rückgriff auf naturale anthropologische Unbeliebigkeiten (Korff), sei es in der weichen Version einer auf die Rechtssphäre bezogenen christlichen Tugendlehre (Demmer), oder durch Verweis auf einen geschichtlich offenen Kernbestand natürlicher Personrechte (Schockenhoff).

6.2. Auf *protestantischer Seite* sieht man infolge der Selbstbeschränkung der „Rechtstheologie“ auf das Kirchenrecht die Notwendigkeit, einen univoken Rechtsbegriff zu

verwenden, der sich auf Recht als allgemeines soziales Phänomen bezieht. Dies dürfte allerdings kaum im Rahmen einer Machttheorie des Rechts gelingen, die Recht eindimensional als Zustand institutionalisierter *Gewalt* versteht und konstatiert, das staatliche Gewaltmonopol sei „nicht durch Recht begründet, sondern es selbst begründet Recht“ (Herms, *Gewalt* 138).

Weiterführend erscheint der Vorschlag W. Pannenburgs, der sozial- und kulturanthropologische Überlegungen mit Motiven der Hegelschen Theorie intersubjektiver Anerkennung verknüpft. Ausgangspunkt ist die Annahme einer relativ eigenständigen, im Gegenseitigkeitsprinzip verwurzelten Genese des Rechtslebens, die sich aber mit dem Bedürfnis einer religiösen Legitimation der Geltung faktischer Rechtsordnungen verbindet. Dabei lasse sich das für das Rechtsleben elementare Gegenseitigkeitsprinzip auf einen Strukturzusammenhang zwischen Recht und →*Liebe* hin transparent machen, denn „[a]lles Recht gründet in – wiewohl zumeist eingeschränkten – Akten der Anerkennung von Personen hinsichtlich ihrer Rollen und ihres Status in den Beziehungen der Menschen zueinander, und umfassende Anerkennung des andern als Person ist ein Grundzug der Liebe“ (Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 92). Allerdings differenziert Pannenberg theologisch nicht genügend zwischen dem Verweis auf Anerkennungsverhältnisse als Ort einer *möglichen Entsprechung* von Recht und Liebe einerseits und der Behauptung einer ontologisch *notwendigen Begründung* des Rechts durch Liebe andererseits; darum wird der für die Durchsetzung und Erweiterung von Rechtsansprüchen relevante historische Prozeß des sozialen *Kampfes* um Anerkennung abgeblendet. Indem ferner das Merkmal, das eine Anerkennungsbeziehung zur rechtlichen macht, nicht als moralische Autonomie, sondern als konkrete soziale Rolle gefaßt wird, bleibt das Recht in substantiell-sittliche Verhältnisse eingebunden. Dies schlägt sich in der Tendenz zur zivilreligiösen Staatslegitimation (Pannenberg, *Anthropologie* 449ff.) ebenso nieder wie im Bemühen, die weltanschaulich neutrale Verfassungsordnung auf ein christliches Menschenbild zu verpflichten, das vorrangig auf die Bewahrung traditionaler Lebensformen abstellt (Pannenberg, *Rechtsüberzeugungen* 263).

Gegen eine solche direkte „christliche Rechtsbegründung“ wendet M. Honecker zutreffend ein, daß Recht bereits auf der anthropologischen Fundierungsebene nicht unmittelbar „auf Liebe, sondern auf Gerechtigkeit zu beziehen“ sei (Honecker 583). Konzeptionsleitend ist aber für ihn nicht die Gerechtigkeitsidee, sondern die Kulturbestimmtheit des Rechts und seine Bedeutung als Instanz der *Vermittlung zwischen Ethik und Politik*. Recht und Moral seien insofern „weder zu trennen noch gleichzusetzen“ (ebd. 586). Dabei komme es darauf an, im jeweiligen kulturellen Kontext in „dialogischer Rechtsfindung“ einen grundlegenden „Konsensus über die vom Recht zu schützenden Rechtsgüter und Werte“ zu gewinnen (ebd. 587). Da es sich bei solchen Rechtsfindungsdialogen offenkundig nicht um transzendente Begründungsdiskurse handelt, sondern um empirische Dialoge, denen kulturell variable faktische Konsense korrespondieren, bleibt offen, inwieweit gegenüber der Abhängigkeit des Rechts von faktischen Ethosformen noch ein verallgemeinerungsfähiger Maßstab aufgeboten werden kann.

Sucht man nach einer gültigen Version dieses Maßstabs und resümiert die moderatitätsoffene Traditionslinie protestantischen Rechtsdenkens (Luther; Schleiermacher; Ritschl; Barth), so gibt es gute Gründe, nicht hinter das formale, auf die Koexistenzbedingungen des äußeren Daseins der Freiheit bezogene Rechtsapriori Kants zurückzufallen, zugleich aber die negative, willkür einschränkende Freiheitskonzeption Kants zu modifizieren. Hier bieten sich zwei Wege an: F. Wagner plädiert dafür, die notwendige Vermittlung von besonderer und allgemeiner Freiheit in einer theologischen *Theorie des Geistes* zu explizieren, die allerdings überwiegend auf der begriffslogischen Begründungsebene verbleibt. Hingegen schlägt W. Huber vor, das rein negative Freiheitskonzept *gerechtigkeits-theoretisch* zu korrigieren (zur ökumenischen Debatte vgl. Lienemann). Die Bedeutung des eschatologischen Gerechtigkeitsverständnisses der jüdisch-christlichen Tradition für normative Gerechtigkeits-theorien vernunftrechtlichen Zuschnitts be-

steht laut Huber vor allem darin, aus der Opferperspektive verweigerter Anerkennung jene Balance von Freiheit und Gleichheit einzufordern, die unter endlichen Realisierungsbedingungen stets prekär bleibt (Huber 167ff.). Damit eröffne sich der Zugang zu einer geschichtlichen, aber nicht-relativistischen Interpretation der Menschenrechte sowie zu einem prozessualen und diskursiven Verständnis der Legitimität von Rechtssystemen. Die universalistische Gerechtigkeitsmoral konstituiere einen Wechselbezug von Sittlichkeit und Recht dergestalt, daß auf seiten der Sittlichkeit zu unterscheiden ist zwischen faktischem Ethos und verallgemeinerungsfähigen moralischen Regeln, auf seiten des Rechts zwischen einfachen Rechtsnormen und legitimierenden Rechtsprinzipien. Damit dürfte das Argumentationsfeld für eine materiale Rechtsethik abgesteckt sein, auf dem sich auch in den Konfliktlagen zwischen Rechtsloyalität und Gewissensbindung das protestantische Interesse an einem *ius humanum semper reformandum* differenziert vertreten läßt.

Quellen und Literatur

Es erfolgt eine Auswahl unter dem Aspekt der rechtsethischen Grundlagenprobleme. Vorzugsweise sind Werke von im Text genannten Autoren und neuere Arbeiten berücksichtigt. Vgl. das (bis 1994) umfassende Literaturverzeichnis im Art. → Naturrecht II. Auf den Nachweis von Artikeln in Nachschlagewerken wurde verzichtet.

Zu 2.: Johannes Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herboren 1603³1614 = Aalen 1981. – Jürgen Baur, *Gott u. Recht im Werke Calvins*, Bonn 1965. – Harold J. Berman/John Witte Jr., *The Transformation of Western Legal Philosophy in Lutheran Germany*: *Southern California Law Review* 62 (1989) 1575–1660. – Josef Bohatec, *Calvin u. das Recht*, Graz 1934. – Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, dt. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn²1963. – Ulrich Duchrow, *Christenheit u. Weltverantwortung. Traditions-gesch. u. syst. Struktur der Zweireichelehre*, 1970 (FBESG 25). – Guido Kisch, *Melanchthons Rechts- u. Staatslehre*, Berlin 1967. – Gerta Scharffenorth, *Den Glauben ins Leben ziehen ... Stud. zu Luthers Theol.*, München 1982. – Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus*, 1996 (AKG 65). – Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen*, Tübingen 1922 = Aalen 1965.

Zu 3.: Heiner Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht u. politische Gerechtigkeit*, Würzburg 1990. – Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* (1625), dt. hg. v. Walter Schätzel, Tübingen 1950. – Jürgen Habermas, *Naturrecht u. Revolution*: ders., *Theorie u. Praxis*, Neuwied/Berlin 1967, 52–88. – Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), hg. v. Iring Fetscher, Neuwied/Berlin 1966. – Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968. – Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- u. Staatsphil.*, 1993 (stw 1097). – Ders., *Die politische Phil. des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994. – Hans Liermann, *Zur Gesch. des Naturrechts in der ev. Kirche*: FS Alfred Bertholet, hg. v. Walter Baumgartner u.a., Tübingen 1950, 294–324. – John Locke, *Zwei Abh. über die Regierung*, hg. u. eingel. v. Walter Euchner, übers. v. Hans J. Hoffmann, 1977 (stw 213). – Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium libri octo* (1672), London 1934. – Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes*: ders., *Politische Schr.*, Paderborn, I 1977, 159–208. – Christian Thomasius, *Institutiones Jurisprudentiae Divinae* (1688), Halle 1730. – Hans Welzel, *Naturrecht u. materiale Gerechtigkeit*, Göttingen⁴1962. – Erik Wolf, *Große Rechtsdenker der dt. Geistesgesch.*, Tübingen⁴1963.

Zu 4.: John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832): ders., *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, London, I 1911. – Viktor Cathrein, *Recht, Naturrecht, positives Recht*, Freiburg 1901. – Horst Folkers, *Einheit in gesch. Rechtsbegriffen? Zum Begriff des Rechts bei Kant, Hegel u. Benjamin*: ARSP 71 (1985) 246–262. – Friedrich Wilhelm Graf, *Konservatives Kulturluthertum*: ZThK 85 (1988) 31–76. – Dieter Grosser, *Grundlagen u. Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls*, Köln/Opladen 1963. – Gottlieb Christoph Adolph v. Harleß, *Christl. Ethik*, Stuttgart 1842⁴1964. – Günter Holstein, *Die Staatsphil. Schleiermachers* (1923), Neudr. Aalen 1972. – Gottfried Hütter, *Die Beurteilung der Menschenrechte bei Richard Rothe u. Friedrich Julius Stahl*, 1976 (EHS.T 71). – Julius Köstlin, *Staat, Recht u. Kirche in der ev. Ethik*: ThStKr 20 (1877) 93–164. 217–281. – Albrecht Langner (Hg.), *Theol. u. Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft*, 1974 (BKathF B 2). – Christoph Ernst Luthardt, *Vortr. über die Moral des Christenthums*, Leipzig 1872. – Albrecht Ritschl, *Theol. Moral*, Vorl. 1882, Mitschr. v. Otto Ritschl, transkribiert v. Hans Gebhardt (unveröff.). – Ders., *Rechtfertigung u. Versöhnung*, Bonn, III⁴1883. – Ders., *Unterricht in der christl. Religion* (1875), 1966 (TKTG 3). – Richard Rothe, *Theol. Ethik*,

Wittenberg, I–III 1845–1848 I–V ²1867–1871. – Friedrich Schleiermacher, Die christl. Sitte nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhange darg., hg. v. Ludwig Jonas: ders., SW I/12, Berlin 1843 ²1884. – Ders., Die Lehre vom Staat, hg. v. Christian August Brandis: ders., SW III/8, Berlin 1845. – Ders., Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hg. v. Otto Braun: ders., Werke.
 5 Ausw. in vier Bänden, hg. v. Otto Braun/Johannes Bauer, Leipzig, II ²1927. – Friedrich Julius Stahl, Die Phil. des Rechts, 2 Bde., Heidelberg ³1854–1856.

Zu 5.: Paul Althaus, Grundriß der Ethik, Erlangen 1931 Gütersloh ²1953. – Ders., Theol. der Ordnungen, Gütersloh 1934 ²1935. – Karl Barth, Ethik II. Vorl. Münster, Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. v. Dietrich Braun: Karl Barth GA II/10, Zürich
 10 1978. – Ders., Rechtfertigung u. Recht [1938 (ThSt[B] 1)]. Christengemeinde u. Bürgergemeinde [1946 (ThSt[B] 20)], 1970 ²1979 (ThSt[B] 104). – Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973. – Emil Brunner, Das Gebot u. die Ordnungen. Entwurf einer prot.-theol. Ethik, Tübingen 1932 Zürich ⁴1978. – Ders., Gerechtigkeit. Eine Lehre v. den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich 1943 ²1947 ³1981. – Hans Dombois (Hg.), Recht
 15 u. Institution, Witten 1956. – Ders., Das Recht der Gnade. Ökum. Kirchenrecht, 3 Bde., Witten/Bielefeld 1961–1983. – Ders. (Hg.), Recht u. Institution. Zweite Folge, 1969 (FBESG 24). – Jacques Ellul, Le fondement théol. du droit, 1946 (CThAP 15/16); dt.: Die theol. Begründung des Rechtes, 1948 (BEvTh 10). – Kerstin Gäfgen, Das Recht in der Korrelation v. Dogmatik u. Ethik, 1991 (TBT 52). – Johannes Heckel, Lex Charitatis. Eine jur. Unters. über das Recht in der Theol.
 20 Martin Luthers, Köln/Wien ²1973. – Theodor Herr, Zur Frage nach dem Naturrecht im dt. Protestantismus der Gegenwart, 1972 (ASE 4). – Norbert Hoerster (Hg.), Recht u. Moral. Texte zur Rechtsphil., Stuttgart 1990. – Hans Kelsen, Reine Rechtslehre, Wien 1934 ²1960. – Johannes Messner, Das Naturrecht, Innsbruck/Wien ²1950. – Walter Künneth, Politik zw. Dämon u. Gott. Eine christl. Ethik des Politischen, Berlin 1954. – Wolf-Dieter Marsch, Ev. Theol. vor der Frage nach
 25 dem Recht: EvTh 20 (1960) 481–510. – Ordnungen. Schöpfung, Recht, Staat, hg. v. Reinhard Rittner, Hannover 1994 (FuH 33). – Ivar H. Pöhl, Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner, 1963 (SDGSTh 17). – Gustav Radbruch, Rechtsphil., 3 Bde.: ders., GA, Heidelberg, I–III 1987–1993. – Hans-Dieter Schelauke, Naturrechtsdiskussion in Deutschland, Köln 1968. – Bruno Schüller, Die Herrschaft Christi u. das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren
 30 prot. Theol., 1963 (AnGr 128). – Rudolph Sohm, Kirchenrecht, München/Leipzig, II 1923, 48–151. – Rudolf Stammler, Lb. der Rechtsphil., Berlin/Leipzig ³1928 = Berlin/New York 1970. – Wilhelm Steinmüller, Ev. Rechts-theol. Zweireichelehre – Christokratie – Gnadenrecht, 1968 (FKRG 8,1–2). – Klaus Tanner, Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswiss. u. Theol. der zwanziger Jahre, 1989
 35 (AKZG B 15). – Helmut Thielicke, Theol. Ethik, 5 Bde., Tübingen, III 1964. – Wolfgang Tilgner, Volksnomostheol. u. Schöpfungsglaube, 1966 (AGK 16). – Paul Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit: ders., GW, hg. v. Renate Albrecht, 27 Bde., Frankfurt a.M., XI ³1982, 143–225. – Arthur-Fridolin Utz, Sozialethik. II. Rechtsphil., Heidelberg/Löwen 1963. – Erik Wolf, Rechtsgedanke u. bibl. Weisung, Tübingen 1948. – Ders., Das Recht des Nächsten, Frankfurt a.M. 1958 ²1972. – Ders., Ordnung
 40 der Kirche, Frankfurt a.M. 1961. – Ernst Wolf, Sozialethik, hg. v. Theodor Strohm, Göttingen 1975. – Wolf-Reinhard Wrege, Die Rechts-theol. Paul Tillichs, Tübingen 1996 (JusEcc 56). – Georg Wünsch, Ev. Ethik des Politischen, Tübingen 1936.

Zu 6.: Robert Alexy, Theorie der Grundrechte, ²1994 (stw 582). – Franz Böckle, Fundamentalmoral, München 1977 ²1978. – Klaus Demmer, Christl. Existenz unter dem Anspruch des Rechts,
 45 1995 (SThE 67). – Ralf Dreier, Entwicklungen u. Probleme der Rechts-theol.: ZEvKR 25 (1980) 20–39. – Ders., Recht – Moral – Ideologie, 1981 (stw 344). – Ders., Recht – Staat – Vernunft, 1991 (stw 954). – Johannes Gründel (Hg.), Recht u. Sittlichkeit, 1982 (SThE 10). – Jürgen Habermas, Faktizität u. Geltung. Beitr. zur Diskurstheorie des Rechts u. des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1992. – Herbert Lionel Adolphus Hart, Recht u. Moral, hg. v. Norbert Hoerster,
 50 1971 (KVR 339). – Eilert Herms, Das Kirchenrecht als Thema der theol. Ethik: ZEvKR 28 (1983) 199–277. – Ders., Gewalt u. Recht in theol. Sicht: ders., Gesellschaft gestalten. Beitr. zur ev. Sozialethik, Tübingen 1991, 125–145. – Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer krit. Phil. v. Recht u. Staat, Frankfurt a.M. 1987. – Ders., Vernunft u. Recht, 1996 (stw 1270). – Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, 1995 (GLB). – Axel Honneth, Kampf um Anerkennung.
 55 Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M. 1992. – Wolfgang Huber, Gerechtigkeit u. Recht. Grundlinien christl. Rechtsethik, Gütersloh 1996. – Wilhelm Korff, Norm u. Sittlichkeit, Mainz 1973. – Wolfgang Lienemann, Gerechtigkeit, 1995 (BenshH 75). – Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, Gütersloh 1998. – Wolfhart Pannenberg, Zur Theol. des Rechts: ders., Ethik u. Ekklesiologie, Göttingen 1977, 11–40. – Ders., Christl. Rechtsbegründung: HCE² 2 (1979) 323–338. – Ders., Anthropologie in theol. Perspektive, Göttingen 1983. –
 60 Ders., Christl. Rechtsüberzeugungen im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft: ZEE 37 (1993)

256–266. – Ders., Syst. Theol., 3 Bde., Göttingen, III 1993. – John Rawls, A Theory of Justice, Oxford 1972; dt.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975. – Hans-Richard Reuter, Rechtsethik in theol. Perspektive, Gütersloh 1996 (Öffentliche Theol. 8). – Eberhard Schockenhoff, Naturrecht u. Menschenwürde, Mainz 1996. – Klaus Tanner, Der lange Schatten des Naturrechts,
5 Stuttgart 1993. – Falk Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.

Hans-Richard Reuter