

Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht

Troeltsch, Ernst

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Troeltsch, E. (1969). Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. In *Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main* (S. 166-192). Frankfurt am Main: Sauer u. Auvermann. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-187895>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Freitag den 21. Oktober Nachmittag.

Vorsitzender Professor S i m m e l:

Meine Damen und Herren, ich eröffne die Sitzung und teile mit, daß der Vorstand beschlossen hat, unter Voraussetzung Ihrer freundlichen Zustimmung, daß wir künftig in unseren wissenschaftlichen Versammlungen von Beifallsäußerungen absehen. Wir sind ja eine sehr junge Gesellschaft und haben zum Glück noch keine verfallenen Schlösser und keine Basalte, so daß wir unsere Tradition machen können, statt sie zu empfangen. Also wir wollen dies als unsere Tradition festlegen, umso mehr, als es zu den Prinzipien unserer Gesellschaft gehört, von Werturteilen abzusehen. Wir wollen also selbst mit gutem Beispiel vorangehen, umso mehr, als es vielleicht der einzige Fall ist, wo wir es absolut können.

Nun erteile ich das Wort Herrn Professor T r o e l t s c h-Heidelberg.

Geh. Kirchenrat Professor Dr. Troeltsch:

Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht.

Ueber Aufgabe und Wesen der Soziologie ist es aus guten Gründen nicht leicht, sich zu einigen. Aber unverkennbar bedeutet die Vertrautheit mit soziologischen Fragestellungen und Betrachtungsweisen bereits heute eine Förderung der historischen Forschung. Man sieht die Dinge anders, wenn man sie einmal in diesem Lichte sehen gelernt hat. So haben die folgenden Ausführungen nicht die Absicht, zu der Lösung jenes großen Problems der Soziologie selbst etwas beizutragen. Sie wollen nur an einem bestimmten historischen Gegenstand die erleuchtende Wirkung soziologischer Fragestellungen zeigen. Es handelt sich also im Verhältnis zu den übrigen großen Themen dieser Tagung um eine sehr bescheidene Arbeit, die aber doch zeigen kann, wie man auch von einer noch sehr unfertigen Wissenschaft Nutzen ziehen kann.

Die soziologische Forschung muß von Hause aus einen wichtigen Grundunterschied machen, den Unterschied zwischen soziologischen Naturgesetzen und den idealen Gesetzgebungen der verschiedenen Ideenmächte. In das erstere Gebiet gehören

Erkenntnisse, wie die über das Verhältnis des Umfangs eines soziologischen Kreises zu der Art der Verbundenheit seiner Mitglieder. Der Kleinheit des Kreises entspricht die Personhaftigkeit, Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Verbindung zugleich mit den Gefahren persönlicher Entzweigungen und Abspaltungen. Der Größe des Kreises entspricht die Abstraktheit und Unpersönlichkeit, damit die Gewaltsamkeit und Aeußerlichkeit der verbindenden Kräfte zugleich mit den Gefahren der Gleichgültigkeit und Energielosigkeit der Mitglieder. Das ist ein sozialpsychologisches Naturgesetz, und derart gibt es unzählige, die als Naturgesetze der Gesellschaft und der Kultur bezeichnet werden dürfen. In das zweite Gebiet gehören die Idealgesetze, die das moralische, politische, juristische und religiöse Denken aus sich hervorbringt, und mit denen solches Denken die aus der seelischen Natur sich ergebenden Gruppenbildungen und Gegensätze zu meistern und zu formen, sich dienstbar zu machen oder zu überwinden strebt. Die juristische Idee des Eigentums, einmal juristisch konstruiert und mit den verschiedensten andersartigen ideellen Systemen, etwa mit der Unsterblichkeitsidee, in Beziehung gebracht, hat eine eigene selbständige Bedeutung und Konsequenz, mit der sie dem natürlichen wirtschaftlichen Prozeß gegenübertritt und ihn zu regulieren und zu meistern sucht, auch wo sie ihm sich anpaßt. Immer wirken hierin grundlegende Idealvorstellungen und rein logische Konsequenzen eines einmal zugrunde gelegten Begriffes.

Beide Gesetze, die Naturgesetze und die Idealgesetze, bedingen in ihrer tausendfachen Verflechtung und gegenseitigen Durchwirkung den Gang der Kulturgeschichte, und es bleibt für deren Verständnis immer eine Hauptaufgabe, die verschiedenartige Herkunft und die Verbindungen dieser entgegengesetzten Gesetze jedesmal vor Augen zu haben und aus dem Gang der Dinge herauszuanalysieren. Es gibt keine Kulturgeschichte als reine Geschichte der Entwicklung der Naturgesetze der Gesellschaft, es gibt aber auch keine solche als reine Entwicklungsgeschichte und Dialektik der Ideen. Alles geschichtliche Verständnis ist an die Verbindung und an die Entgegensetzung beider Kräfte gewiesen. Bald zerscheitern die ideellen Gesetzgebungen an den Naturgesetzen der Gesellschaft oder werden durch sie zu den verwickeltesten Kompromissen gezwungen. Bald steigern, ordnen, vervielfältigen und harmonisieren sie naturgesetzliche Bewegungen

und machen sie sich dienstbar. Oft aber führt auch der Gegensatz zu einer völligen Weltverzweiflung, zu einer jenseitigen Zukunftshoffnung, einem quietistischen Pessimismus oder einer mystischen Indifferenz.

Die Versuche, beide Gegensätze zu vereinigen oder in einem höheren dritten aufzulösen, können auf sich beruhen. Sie sind immer Philosophie und allenfalls logisches Postulat, aber keine Forderung für das historische Verständnis der Tatsachen selbst. Insbesondere die ökonomische Geschichtstheorie mit ihrem Versuch, die ideellen Gesetzgebungen zu reinen Spiegelbildern und Dependenzen der soziologischen Naturgesetze zu machen, beruht auf einer höchst fragwürdigen Spekulation. Gewiß und selbstverständlich bestehen hier Zusammenhänge. Aber erstlich ist der Zusammenhang wechselseitig: wie die soziologische Grundlage die Ideenbildung bestimmt, so greift umgekehrt auch die Ideologie in die tatsächlichen Zusammenhänge ein. Weiterhin bedeutet Zusammenhang nicht einfach Spiegelbild und Abhängigkeit: ob die Idee, die ethische, künstlerische, religiöse Idee, so oder so reagiert, das ist mit dem Untergrunde selbst nicht gegeben. Das muß, wie das ganze Bedingungsverhältnis, in jedem Falle besonders untersucht und festgestellt werden. Schließlich enthält eine ideelle Gesetzgebung, auch wo sie im Zusammenhang mit soziologischen Naturunterlagen entsteht, doch immer so viel Eigenes und Selbständiges, über die Veranlassung aus eigenem Vermögen Ueberschießendes, daß sie mindestens ein relativ selbständiges und daher auch mit eigener Initiative beeinflussendes Leben führt, das man immer erst aus der Geschichte und aus der Einfühlung in die inneren Konsequenzen der einmal so oder so gebildeten Ideen wirklich erkennen kann. Nur so versteht sich auch die fast nie aussterbende, wenn auch je nach Umständen verschieden herb auftretende Gegensätzlichkeit zwischen den Zielen der ideellen Gesetzgebung und den Lebensbedingungen, die durch die soziologischen Naturgesetze dargestellt sind.

Ein für unsere ganze Kultur überaus wichtiges Beispiel solcher Gegensätzlichkeiten, Ergänzungen, Kompromisse und Verzichtes bietet das aus der christlich-religiösen Idee entspringende Sozialideal.

Das Sozialideal, wie es aus der christlich-religiösen Idee grundlegend hervorgeht, läßt sich leicht und einfach bestimmen. Es ist der radikale religiöse Individualismus einer Gott sich im

sittlichen Gehorsam hingebenden und dadurch das Individuum zugleich metaphysisch verankernden und unzerstörbar machenden Gläubigkeit. Mit dieser Aufnahme des Individuums in den Gotteswillen ist aber nicht bloß eine Ueberhöhung und Konzentration des Individuums vollzogen; sondern in Gott treffen und finden sich alle Individuen, und in diesem übermenschlichen Medium sind alle gewöhnlich menschlichen Gegensätze, Konkurrenzen, Selbstsüchte und Selbstbehauptungen ausgelöscht und verwandelt in gegenseitige Liebesbeziehungen um Gotteswillen. Wie der Gottesgedanke Jesu der Israels ist, so versteht sich für ihn ein lebendiger und schaffender Gotteswille und damit die Vereinigung der Seelen in einem Volke oder Reiche Gottes von selbst. Ein überweltliches Reich der Liebe, erbaut aus in Gott gegründeten Seelen, ist darum das Korrelat des Gedankens Jesu und nicht eine quietistische Mystik. Diese Liebe soll Recht, Macht und Gewalt überflüssig machen, soll alle Gemeinsamkeit auf eine persönliche Gesinnungsverbundenheit begründen und eben damit die gewöhnlichen Gegensätze und Aeüßerlichkeiten überwinden. Sie soll insbesondere auch die Seelen von der Besitzgier und Genußsucht befreien, zur Genügsamkeit und Anspruchslosigkeit sowie zu einer bedingungslosen Hilfsbereitschaft und Mitteilung stimmen. Jesu Verkündigung empfindet den Gegensatz dieses Ideals gegen alle Gewohnheit und Forderung der Welt aufs stärkste. Er denkt daher an eine volle Verwirklichung erst bei der Aufrichtung einer neuen Weltordnung, wenn der himmlische Vater in der Fülle seiner Wunderkraft das Gottesreich, die Zeit der vollendeten und siegreichen Herrschaft des göttlichen Willens, heraufführt. Bis dahin sammeln sich seine Gläubigen nur im stillen zu der des Gottesreiches harrenden Gemeinde, die unter sich und nach außen, soweit bereits möglich, den Willen Gottes erfüllt.

Aus dieser grundlegenden Verkündigung wurde eine neue Religionsgemeinde, die durch den Christuskult, die Verehrung Gottes als in Christo verkörpert, sich von anderen Religionsgemeinden abgrenzte und damit selber zunächst in ihrem rein religiös-kultischen Zusammenhang ein neues soziologisches Gebilde wurde. Dieses neue Gebilde trug von Hause aus in sich selbst für die Auffassung und Gestaltung seiner selbst ein bestimmtes soziologisches Ideal, jenes Ideal der Vereinigung eines radikalen religiösen Individualismus mit einem ebenso radikalen religiösen Sozialismus. Aber es konnte naturgemäß nicht unterlassen,

diese Ideale auch in die außerreligiösen, profanen Lebensbeziehungen und Aufgaben hineinzustrahlen, auch sie von diesem Ideal aus zu gestalten. Da aber war nun sofort der Kampf da: nicht bloß mit den andersartigen Sozialidealen der umgebenden spätantiken Gesellschaft, sondern auch mit den mannigfachen soziologischen Naturgesetzen und tatsächlichen Erfordernissen des sozialen Lebens. Es wurde die Aufgabe, diesen Gegensatz zu begreifen und zu überwinden.

In der Lösung dieser Aufgabe treten drei Haupttypen von Anfang an hervor, die in der späteren Geschichte immer stärker sich akzentuieren und entgegensetzen. Sie hängen sämtlich mit verschiedenen Ausgangspunkten der soziologischen Selbstgestaltung der christlich-religiösen Idee selber zusammen und können in ihrem Wesen überhaupt nur von hier aus begriffen werden.

Die wichtigste und zentrale soziologische Selbstgestaltung der christlichen Idee ist die als *K i r c h e*. Das Wesen des Kirchentypus ist, das religiöse Heil als etwas mit der göttlichen Heilstiftung selbst Gegebenes und prinzipiell schon Verwirklichtes zu betrachten. Unabhängig von der subjektiven Leistung und Vollkommenheit beruht alles Heil auf der der religiösen Gemeinschaft durch eine fertige und vollzogene Erlösung eingestifteten Gnade. Ohne Eigengerechtigkeit und Werkheiligkeit gilt es, das bereit liegende Heil zu ergreifen. In der es ergreifenden, auf das eigene Selbst verzichtenden Hingabe des Glaubens liegt die allein gewollte Gesinnungsvollkommenheit, aus der alles Weitere von selbst mit innerer Notwendigkeit hervorgeht. Deshalb wird der Grundgedanke der der Gnade und einer fertigen, im Christustod vollzogenen Erlösung, die nur vom Glauben angeeignet zu werden braucht. Aber für dieses objektive Heil bedarf es auch der objektiven, vom Subjekt unabhängigen Zuleitung und Verkörperung. Das ist die von Christus gestiftete Kirche mit ihren Aposteln und deren priesterlichen Nachfolgern und den von Christus gestifteten, von ihm selbst lebendig durchwalteten Sakramenten. Aus dieser Idee ging mit beständiger Verstärkung der objektiven Grundlage, mit dem Dogma von der Erlösung durch den Gottmenschen, mit der Investierung dieser Erlösung in der Heils- und Gnadenanstalt der Kirche, der Katholizismus hervor. Diese kirchliche Idee wurde aber auch trotz aller Vereinfachung des Dogmas, trotz aller Beseitigung der inzwischen wieder aufgenommenen starken Betonung eigener Leistungen und Werke

und trotz aller Betonung der persönlichen Eigengewißheit vom Protestantismus beider Hauptkonfessionen fortgesetzt. Auch ihm ist das Christentum Heils- und Gnadenanstalt, die die Erlösung von Christus empfangende Kirche, welche den einzelnen das Heil vermittelt rein auf Grund der Hingabe an dieses objektive Ganze ohne mitwirkende Bedeutung eigener Leistung und christlich-sittlicher Vollkommenheit, sondern nur mit der immer unvollkommenen Wirkung einer aus der Gesinnung ausfließenden Praxis. Das Heil beruht auf der Hingabe an die objektive Gnadeninstitution des Wortes und des Predigtamtes. Die unüberwindlichen Mängel der aus dieser Hingabe entspringenden christlichen Praxis stammen aus der niemals völlig aufzuhebenden Sünde, die seit Adam alle Menschen beherrscht und nur in ihrem Fluch, aber nie in ihrer Realität völlig aufgehoben werden kann. Durch diese ganze innere Struktur ist der Kirchengedanke befähigt zum Verzicht auf die strenge christliche Vollkommenheit, zum Kompromiß mit den tatsächlichen Ordnungen der Welt und der Gesellschaft, wie sie im Sündenstand geworden ist, zur Anerkennung unterchristlicher, aber für die vorläufige Disziplin und Ordnung der sündigen Welt brauchbarer sozialer und ethischer Ordnungen.

Scharf unterscheidet sich hiervon die zweite Selbstgestaltung der christlich-soziologischen Idee, der *Sekten*typus. Seine Eigentümlichkeit ist der Rigorismus, mit dem er ohne Kompromisse die Durchsetzung der evangelischen Ethik, vor allem der Bergpredigt, verlangt. Er kapituliert nicht vor der allgemeinen Sündhaftigkeit und bezieht sich nicht auf eine fertige Erlösung und bereitliegende Gnade. Vielmehr verlangt er wirkliche Ueberwindung der Sünde, wirkliche Einhaltung der Herrengebote und glaubt er an eine volle Erlösung erst bei denen, bei welchen die Gnade auch zur erkennbaren Macht der christlichen Lebenspraxis geworden ist. So ist ihm die religiöse Lebensgemeinschaft nicht eine allgemeine, volksumfangende Institution, in die man hineingeboren wird und deren Gnadenkräfte von selbst sich auswirken werden durch Einwirkung der Kirche, des Priestertums und der Sakramente. Er will eine heilige Gemeinschaft, die aus dem Zusammentreten reifer und bewußter christlicher Persönlichkeiten hervorgeht, die in Predigt, Sakrament und Gemeinschaftsinstitution nur Pflanzungs- und Pflegemittel besitzt, aber keine vom Subjekt und seiner Leistung unabhängige Wunderkraft. Er

verwirft das Priestertum und behauptet die Laienreligion. Sofern er Priester hat, traut er nur persönlich heiligen Individuen kraft ihrer Persönlichkeit, aber nicht kraft ihres bloßen Amtes, eine heilsame Wirkung zu. Die Sakramente sind ihm nicht Zuleitungen des grundlegenden Stiftungskapitals, sondern Weihen und Bestätigungen eines aus dem bewußten Willen hervorgegangenen Heiligungsstandes. Die Sekte in diesem Sinne steckt schon in den urchristlichen Bewegungen, vom Kirchentypus noch nicht deutlich geschieden, solange die Kirche noch nicht Volks- und Staatskirche war. Sie tritt mit dem Montanismus und Donatismus deutlich hervor, setzt sich im Mittelalter in den Waldensern und verwandten Gruppen fort und dauert seit den Sekten der Reformationszeit in unzähligen Neubildungen bis heute. Einen Teil ihrer Motive hat der Katholizismus in sich selbst aufgenommen, indem das Mönchswesen teilweise das Sektenideal verkirchlicht. Das Franziskanertum insbesondere war ursprünglich ein Ableger des Sektentypus und hat mit seiner gewaltsamen Verkirchlichung auch seinen ursprünglichen Charakter verloren. Auch Luther rang in seinen Auseinandersetzungen mit dem Ideal der Bergpredigt, mit dem Sektentypus. Das heutige Sekten- und Gemeinschaftswesen bringt ihn zu einer unterirdischen, aber darum nicht bedeutungsloseren Macht innerhalb der gesamten gegenwärtigen Gesellschaft. Es liegt auf der Hand, daß dieser Sektentypus von Hause aus die Volks- und Staatskirche verschmähen muß, daß er den Anstaltscharakter durch den der Freiwilligkeitsgemeinde ersetzt, vor allem, daß er die Kompromisse mit der Kultur und Bildung der profanen Gesellschaft und ihren unterchristlichen Lebensmaßstäben vermeidet und verwirft. Er wird ebenso kompromiß- und kulturfeindlich sein, wie der Kirchentypus in beiden Richtungen freundlich sich verhält. Sein strenger christlicher Radikalismus wird überall mit den soziologischen Naturgesetzen und mit andersartigen Sozialidealen hart zusammenstoßen, und in diesen Zusammenstößen wird sich seine besondere soziologische Eigentümlichkeit und Wirkung auf das Gesamtleben ausprägen.

Ein dritter Typus ist der **E n t h u s i a s m u s** und die **M y s t i k**. Die Mystik dringt auf die Unmittelbarkeit, Gegenwartigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses, auf einen Ueberlieferungen, Kulte und Institutionen überspringenden oder ergänzenden unmittelbaren Verkehr mit dem Göttlichen. Ihr ist

alles Historische und Institutionelle nur ein Anregungs- und Auslösungsmittel des zeitlosen inneren Verkehrs mit Gott. Die Mystik in diesem Sinne äußerte sich schon im urchristlichen Enthusiasmus, in der Lehre vom Besitz des die Geheimnisse der Gottheit unmittelbar erschließenden oder ergänzenden und fortsetzenden Geistes. Insbesondere die Religiosität des Paulus ist tief durchdrungen von solcher Mystik, die mit seinen Erlösungs-, Heils- und Anstaltsideen in einer tiefen inneren Spannung steht. Vollends befestigt aber wurde die christliche Mystik durch die Aufnahme der neuplatonischen Mystik. Ihr zufolge verbleibt in dem Prozeß der Emanation der endlichen Geister aus Gott in diesen Geistern eine latente Gegenwart Gottes, ein Same und Funke des göttlichen Wesens, der durch die denkende Versenkung in die Geheimnisse dieses Wesensgrundes die Seele wieder aufwärts führt zurück zur substantiellen Einheit mit dem göttlichen Wesen. Diese Gedanken hat jedesmal die von der Objektivität des Kultes, der Dogmen und der Institutionen nicht befriedigte Innerlichkeit des Gefühls ergriffen und hat dann die christliche Ideenwelt als die Befreiung und Entzündung jenes göttlichen Wesenskerns betrachtet, der, einmal erweckt, in eigener innerer Lebensbewegung die Offenbarung und Gegenwärtigkeit Gottes erlebt. Die Mystik in dem mehr enthusiastisch-pneumatischen Sinne oder in dem mehr paulinischen, Geschichte und Buchstaben durch den innigen Zusammenschluß mit einem zeitlosen Christusprinzip überwindenden Sinne oder schließlich in einem pantheistisch neuplatonisierenden Sinne durchdringt die ganze Geschichte der Christenheit. Die Mystik bleibt um so christlicher, je mehr sie die Personhaftigkeit Gottes und des menschlichen Lebenszieles betont. Sie entfernt sich vom Christlichen in dem Maße, als sie den neuplatonischen Gottesgedanken des prädikatlosen ruhenden absoluten Seins und den Untergang der Person in Gott hervortreten läßt. Doch liegt ihr in Wahrheit immer nur an der Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft. Ihre Aeußerungen sind daher grundverschieden von denen des Sektengeistes, der ja gerade an den geschichtlichen Buchstaben, die geschichtlichen Herrenworte, die Organisation der Heiligen Gemeinde sich hält. Sie stimmt mit ihm nur überein in der weltindifferenten oder weltfeindlichen Haltung, weil der Gottesgeist weit über Sinnlichkeit, Welt und Endlichkeit hinaus liegt, und benutzt hierfür auch ihrerseits gern die Forderungen der Bergpredigt als Ausdruck

einer Ueberwindung und Beseitigung der natürlichen Selbstbejahung. Aber auch das ist bei ihr anders verstanden; nicht als Rigorismus der Heiligkeit, sondern als Mortifikation der natürlichen Triebe des Fleisches und Freiwerdung der übersinnlichen Hingabe des Geistes an den Geist; und es kann wie in asketischen Formen ebensogut auch in libertinistischen, die Gleichgültigkeit der Welt ausdrückenden Formen geschehen. Ebendeshalb ist auch die soziologische Konsequenz eine ganz andere als in der Sekte. Sie ist in Wahrheit ein radikaler, gemeinschaftsloser Individualismus. Unabhängig von Geschichte, Kultus und äußerer Vermittelung steht hier der Christ in unmittelbarem Verkehr mit Christus oder mit Gott. In diesem unmittelbaren Verkehr samt der praktischen Folge der Hingabe an ein übersinnliches, jenseitiges Leben erschöpft sich an sich der Vorgang. Die sozialen Beziehungen bestehen nur in der naturgemäßen Verbindung der einzelnen gleichgestimmten Seelen, die die Gleichheit der inneren Vorgänge und die Gemeinsamkeit des Verständnisses verbindet. Keine Kultgemeinschaft, keine Organisation braucht hieraus hervorzugehen. Das Einsiedlertum oder die Mönchsgemeinschaft, soweit sie mystischen Lebensinhalt zur Grundlage hat, dann die kleinen Kreise von Gottesfreunden, von Stillen im Lande, von Philadelphen und Brüdern: das ist die soziologische Form, in denen solche Mystik sich auswirkt. Damit verbunden ist eine unbegrenzte Toleranz, die in allen religiösen Vorgängen den gleichen Kern wirksam sieht, und aus den äußeren Mitteln eine Zwangsgemeinschaft zu machen für eine Verderbung des rein innerlichen und persönlichen Lebens hält. Die Beziehungen zur profanen Welt sind außer der allgemeinen Liebesgesinnung, die auch hier aus dem Zusammentreffen aller in dem inneren Leben der Gottheit folgert und zur Ueberwindung der Selbstsucht und Eigenheit verwertet wird, wesentlich die der Indifferenz und Zurückhaltung von allen weltlichen Lebensformen und Lebensinteressen, die mit dem mystischen Leben in Gott nicht vereinbar sind. Sie gehören zu der Welt und dem Fleisch, das man entweder ohne innere Teilnahme duldet, solange seine Zeit dauert, oder das man für sich und seinen Kreis verleugnet.

Von jedem dieser drei Haupttypen aus gestaltet sich nun die Aufgabe der Auseinandersetzung mit den natürlichen Notwendigkeiten und den außerchristlichen Idealen des sozialen Lebens verschieden. Der universalhistorisch wichtigste unter

ihnen ist selbstverständlich die Kirche. Sie hat die stärkste Fortpflanzungs-, Ausbreitungs- und Organisationskraft. Sie wird zu einem mit Staat und Gesellschaft zusammenfallenden Gesamtleben. Sie rezipiert die weltliche Kultur und Gesittung in den ihr möglichen Grenzen. Sie vertritt aber auch eine eigentümlich starke religiöse Idee, die der Gnade und Freiheit, die unabhängig von dem Maße der rigorosen Durchsetzung der christlichen Gebote doch die christliche Lebensstimmung des Gottvertrauens und der weltüberwindenden Seligkeit behauptet.

Die Frage ist daher zuerst und vor allem: wie hat die Kirche ihr Verhältnis zu den außerchristlichen Tatsachen und Idealen des sozialen Lebens gestaltet und mit innerlich gedanklicher Motivierung gestalten können?

Die kurze Antwort auf diese Frage ist: sie hat es getan durch die Ausbildung des Begriffes des christlichen Naturrechts und durch die Bewältigung all jener Elemente mit Hilfe dieses Naturrechts.

Wort und Sache verlangen eine Erklärung. Das Naturrecht oder genauer der Begriff eines sittlichen Naturgesetzes, aus dem alle rechtlichen und sozialen Regeln und Institutionen hervorgehen, ist eine Schöpfung der Stoa. Sie hatte diesen Begriff aus ihrer allgemeinen Anschauung von einem die Welt durchwaltenden Gesetz abgeleitet und die ethischen und rechtlichen Regeln aus der besonderen Anwendung dieses Weltgesetzes auf die Selbstbehauptung und Auswirkung des Geistes konstruiert. Dabei hat sie in steigendem Maße ihre pantheistischen Grundlagen verlassen und das sittliche Naturgesetz seit Poseidonios und dann besonders in der römischen Stoa in einem beinahe theistischen Sinne als Ausdruck des göttlichen Willens bezeichnet. Schon darin lag eine Entgegenbewegung in der Richtung auf die jüdisch-christliche Idee von einem alle Menschen verbindenden und aus Gottes Willen ausfließenden Ethos. Noch wichtiger aber ist die inhaltliche Berührung. Die stoische Rechts- und Sozialphilosophie ist wie die gesamte stoische Ethik ein Erzeugnis der Auflösung der antiken Polis und des durch die Weltreiche geschaffenen kosmopolitischen Horizontes. An Stelle der positiven Gesetze und Sitten tritt die aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Vernunft abgeleitete Ethik, an Stelle des nationalen und heimatlichen Interesses das mit Gottes Vernunft erfüllte Individuum; an Stelle der politischen Einzelverbände die Idee der Menschheit

ohne Unterschied des Staates und des Ortes, der Rasse und der Farbe. Das von hier aus konstruierte Menschheitsideal ist eine Gemeinschaft völlig freier, dem Gottesgesetz der Vernunft gehorchender und von dem Triebleben unabhängiger Menschen, die zugleich ohne Gewalt, ohne soziale Macht- und Klassenunterschiede, ohne das diese Unterschiede bewirkende Privateigentum in freier menschlicher Achtungs- und Liebesgemeinschaft verbunden sind und in ihrer Gemeinschaft nur die Beherrschung aller durch das göttliche Naturgesetz ausdrücken. Nun konnte sich aber die Stoa nicht verbergen, daß das ein Idealzustand ist, der unter den gegebenen Weltverhältnissen so nicht durchführbar ist. Sie bildete daher die Unterscheidung eines absoluten Naturgesetzes und eines relativen Naturgesetzes aus. Das erstere war nur verwirklicht im goldenen Zeitalter des Menschheitsanfangs entweder als Anfang und Keim oder als volle Darstellung des Ideals. Aber unter den Bedingungen der dann eintretenden menschlichen Leidenschaften, der Herrschsucht und Habsucht, des Eigenwillens und der Gewalttat war die volle Verwirklichung nicht möglich. Die sittliche Vernunft mußte daher Mittel finden, ihr Ideal unter Berücksichtigung dieser praktischen Verhältnisse nach Möglichkeit sicherzustellen. Das geschah durch die Herausbildung einer geordneten politischen Macht, des Eigentums, eines die natürlichen Rechte sicherstellenden Rechtes, der Ehe und der Familienordnung, einer billigen Regelung der sozialen Ungleichheiten. Das positive Recht, das den durch Vernunft nicht vorauszusehenden Besonderheiten Rechnung trägt, ist nach Möglichkeit dem idealen Naturrecht mit den durch den gegenwärtigen Weltstand gebotenen Einschränkungen anzupassen. Das allgemeine Völkerrecht ist bereits ein durch die Vernunft herausgestellter Kompromiß zwischen positivem Recht und Vernunftrecht, der freilich der rationellen Durcharbeitung erst noch bedarf. Bekanntlich sind diese Gedanken in die byzantinischen Formulierungen des römischen Rechts übergegangen.

So hatte die Stoa ein Problem bereits wissenschaftlich und dialektisch durchgearbeitet, das auch den Christen ihre Ethik stellte. Beide, Stoa und Christentum, waren ja überhaupt in der Wurzel vielfach verwandt als Erzeugnisse der Verinnerlichung, Individualisierung und zugleich Universalisierung, welche der Zusammenbruch der antiken Staatsethik und Volkssitte mit sich brachte, und als Regenerationen einer entkräfteten Welt aus der

religiösen Idee. So ist es nur natürlich, daß die Christen die Bearbeitung eines dem ihrigen so verwandten Problems von der Stoa übernahmen trotz der mannigfachen zwischen ihnen bestehenden Unterschiede. Die Christen identifizierten das christliche Ideal der Freiheit der Gotteskinder und der bedingungslosen Liebesgemeinschaft mit dem stoischen absoluten Naturgesetz; und wie die Stoiker es nur im goldenen Zeitalter der Urmenschheit verwirklicht sein ließen, so glaubten auch die Christen es nur im Paradiese von den Protoplasten voll verwirklicht. Die stoische Herrschaft der Vernunft über das Triebleben und die stoische Lehre von einer humanen Verbundenheit gleicher und freier Persönlichkeiten im göttlichen Gesetz: das schien im wesentlichen ein und dasselbe mit der christlichen Heiligung und der christlichen Liebe. Dann aber konnten die Christen auch die stoische Lehre vom relativen Naturgesetz sich aneignen. Wie die Stoiker lehrten, daß Herrschsucht, Selbstsucht und Habsucht die ursprüngliche Harmonie, Gleichheit und Freiheit zerstörten, so wußten die Christen aus ihrer Bibel die Verderbnis auf die Urfevel der Menschheit zurückzuführen. Aus dem Sündenfall entsprang die Arbeitsnotwendigkeit und mit ihr das Eigentum, aus ihm entsprang auch die Ehe und Familienordnung zur Regelung der nun erwachten sexuellen Leidenschaft. Aus dem Verbrechen Kains entsprang die Rechts- und Vergeltungsordnung. Die Staatsgründung Nimrods war der Anfang von Recht, Macht und Gewalt der Fürsten. Die Völkerzerspaltung bei der Zerstörung des babylonischen Turmes war die Auflösung der Menschheit in Nationen. Der Frevel Chams begründete die Sklaverei, auf der seitdem ein großer Teil der Wirtschaftsordnung ruht. Diesen Freveln aber wirkte, wie bei der Stoa die Vernunft die neuen Gesellschaftsordnungen zu Mitteln der Disziplin, Ordnung und Sitte umschuf, Gott entgegen, indem er eben diese Schöpfungen der Sünde in Strafmittel und Heilmittel gegen die Sünde verwandelte. Sie dienen der Regelung und Disziplinierung, der Bestrafung und Bekämpfung der Sünde, der bürgerlichen und wirtschaftlichen Ordnung als den Voraussetzungen einer innerlichen und persönlichen Sittlichkeit. Freilich verzichtet nun aber die Christenheit nicht so völlig auf das absolute Naturgesetz wie die Stoa. Sie hält es in seiner Identifizierung mit dem Herrengebot der Bergpredigt fest für die eigentlichen und wahren Christen, von denen sie die Massen- und Durchschnittschristen unter-

scheidet. Sie trägt in die christliche Moral jene berühmte und tiefgreifende Unterscheidung ein zwischen der strengen Christlichkeit im Sinne der Bergpredigt, die aber nicht als unbedingte Pflicht aller erscheint, sondern nur als Ratschlag für die durch Lebensumstände und individuelle Veranlagung zur Verwirklichung des vollen christlichen Ideals Befähigten und Berufenen, und der ermäßigten Christlichkeit der Massen, die in den Ordnungen und Tätigkeiten des relativen Naturrechts verharren mögen und von der strengen Christlichkeit hier nur so viel verwirklichen, als unter diesen Bedingungen möglich ist. Es ist der Kompromiß der strengen Christlichkeit mit den Erfordernissen des tatsächlichen Lebens und eine relative Würdigung der sittlichen und rechtlichen Institutionen des außer- und vorchristlichen Lebenskreises. Ein solcher Kompromiß war aber nur der Kirche möglich; denn sie band das Heil nicht an die Strenge persönlicher Leistung, sondern an die objektiven Hilfsmittel der Zuleitung der Anstaltsnade. In dieser Hinsicht wurden dann beide Klassen der Christenheit wieder gleich. Die Einheit war in der Hauptsache gewahrt und nur in einem, wenn auch noch so wichtigen Nebenpunkt, in der Frage des Maßes der persönlich subjektiven Heiligkeitsleistungen, war eine solche Abstufung möglich. Es ist klar, wie eng der Begriff eines solchen relativen Naturrechtes mit dem der Kirche und ihrer dinglichen Heiligkeit, ihrer von der subjektiven Leistung unabhängigen Erlösungskraft zusammenhängt.

So entstand der unendlich folgenreiche Begriff eines christlichen Naturrechts. Es ist nun aber wichtig, von vornherein auf die Doppelseitigkeit dieses Begriffes hinzuweisen, die aus seinem Ursprung stammt und die in der späteren geschichtlichen Entwicklung verschiedentlich sehr widerspruchsvoll hervortritt. Es kann an diesem relativen Naturrecht nämlich vor allem seine Relativität, seine Verursachung durch die Sünde und seine Leistung zur Bestrafung der Sünde betont werden. Dann erscheint wie bei Augustin, Staat, Recht und Eigentum, die ganze Kultur überhaupt als ein Werk der Sünde, und es kann, wie im gregorianischen Kirchenstreit, auf Grund dessen die Kirche beliebig in diese ihr tief untergeordneten Sündenstiftungen eingreifen. Ferner wird dann die Notwendigkeit der Disziplinierung und Ordnung vor allem hervorgehoben. Das kirchliche Naturrecht erscheint dann als Verherrlichung der Autorität, der demütigen Unterwerfung unter die Gewalt, der nur durch Patriarcha-

lismus gemilderten Unterordnung unter die herrschenden Mächte auf dem Gebiete des Staates, der Familie, der Vasallität, der Leibeigenschaft. Im Zusammenhang damit erscheint es als göttliche Strafe und göttlicher Eingriff in die Geschichte, und es bekommt oft ein ganz positivistisches Aussehen als willkürliche göttliche Einsetzung. Aber umgekehrt kann dann am Naturrecht auch wieder seine Natürlichkeit und Vernünftigkeit vor allem in den Vordergrund gestellt werden. Dann erscheint es als Ausfluß des natürlichen Lichtes, der Vernunft, der Schöpfungsordnung, als rationeller Unterbau der Kirche und der Gnadensittlichkeit. Dann wird es lediglich aus der Vernunft konstruiert, die gelten müßte, auch wenn Gott nicht existierte. So entsteht eine rationelle Staats-, Gesellschafts-, Rechts- und Wirtschaftslehre, die, möglichst an die antike Sozialphilosophie angeschlossen, das ganze Gebiet des profanen Lebens selbständig reguliert und nur da vor der Kirche zurückweicht, wo deren göttliches positives Recht einen Eingriff berechtigt und notwendig macht. In demselben Maße treten dann aber auch die demokratischen, gleichheitlichen, liberalen, sozialistischen Züge des Naturrechts hervor. So kann das kirchliche Naturrecht die Revolution gegen gottlose Fürsten und unter Umständen auch den Tyrannenmord proklamieren. Es kann die Volkssouveränität und die christliche Demokratie lehren und einen christlichen Sozialismus bis an die Grenze des Kommunismus vertreten. So hat Gregor VII. auf der einen Seite die politischen Schöpfungen des Naturrechts als Schöpfungen der Sünde zu Ehren der Kirche verflucht und auf der anderen Seite zugleich die christliche Demokratie und die Volkssouveränität gegen gottlose, ihren Vernunftzweck verfehlende Autoritäten mobil gemacht.

Die vollen Eigentümlichkeiten des christlichen Naturrechts traten in der alten, vormittelalterlichen Kirche noch nicht hervor. Hier schieden sich Weltkultur und christlicher Rigorismus im Grunde immer noch, und war das Mönchtum das Ventil, durch das sich diese Spannung entlud. In der mittelalterlichen Kirche und Kultur aber, in welcher Religiöses und Profanes, Kirchliches und Weltliches zu einer großen Lebenseinheit zusammenwachsen und das Mönchtum zu einer Leibgarde der Kirche verkirchlicht wurde, da entfaltete begreiflicherweise das Naturrecht seine ganze Bedeutung. Vom heiligen Thomas wurde seine wissenschaftliche Gestalt geschaffen, die fort dauert bis zum heutigen Tage und in

einer unendlichen katholischen Staatsrechtsliteratur sich immer neu wiederholt. Das Wesen dieser kirchlichen Kulturmoral ist der Stufengang von der Natur zur Gnade. *Gratia praesupponit ac perficit naturam*: das ist ihr eigentliches Losungswort. So wird es möglich, die Naturordnung des relativen Naturrechts als Unterbau der gesamten kirchlichen Kultur zu entwickeln und den geschichtlichen Prozeß, in welchem die Rechtsordnung sich gebildet hat als indirekte, durch den natürlichen Gang der Dinge sich auswirkende göttliche Stiftung zu betrachten. So werden alle Schöpfungen des positiven Rechtes vergöttlicht und werden sie als *poena et remedium peccati* zunächst gewürdigt. Dabei werden auch diese durch die Sünde bestimmten Ordnungen sowie die durch örtliche Umstände bedingten Besonderheiten des rein positiven menschlichen Rechtes nach Möglichkeit dem absoluten und rationalen angenähert und alle ihm widersprechenden Lebensformen, wenigstens von der Theorie, ferngehalten. Die Stimmung der Unterordnung und damit, gegenüber geltenden Mächten und Ordnungen, der Ergebung in die tatsächlichen Ungleichheiten bis zur Anerkennung der Leibeigenschaft und Sklaverei, die patriarchalischen Gefühle des Gehorsams einerseits und der Fürsorgepflicht andererseits erscheinen als der Gehalt des Naturrechts. Aber dieses selbe Naturrecht verwandelt sich unter der Hand in ein höchst revolutionäres und radikales Prinzip der Kritik gegen alle Mächte, Rechte und Ordnungen, die den vernünftigen Zweck einer Aufrechterhaltung von Disziplin, Ordnung und Harmonie nicht mehr erfüllen oder die gar der Heilswirksamkeit des Gnadenreiches, der Kirche, Schwierigkeiten bereiten. Hier ist dann die Ersetzung des vernunftwidrigen Rechtes durch ein vernünftiges gestattet, ja geradezu gefordert. Der Willkür und Anarchie solcher Vernunftkritik wird nur dadurch vorgebeugt, daß es zuletzt immer die Kirche ist, die über das Recht des Widerstandes und der Neuordnung zu entscheiden hat. Die Christlichkeit des aus Kritik oder Revolution neugebildeten Rechtes aber ist dadurch bedingt, daß es die Vernunftzwecke doch immer nur mit Rücksicht auf die Bedingungen des Sündenstandes und der Vormacht der Kirche entwickelt. In diesem Sinne aber verstanden ist das Naturgesetz oder Naturrecht allmächtig und der große Hebel des Kulturfortschritts, wie ihn der Katholizismus bis heute versteht. Mit Rücksicht darauf proklamiert er sich heute noch auf den großen Katholikentagen als Prinzip der Kultur, der Frei-

heit, des Fortschritts, alles das aber unterschieden von dem rein rationalistischen, revolutionären und abstrakten Fortschrittsideal, das die Bedingungen des Sündenstandes und die Relativität alles Naturrechts verkennt.

Der Begriff dieses christlichen Naturrechts gehört nicht allein dem Katholizismus an. Wie der Altprotestantismus beider Konfessionen, des Luthertums und des Calvinismus, den Kirchengedanken und den Gedanken einer einheitlichen kirchlichen Volkskultur und christlichen Gesellschaft fortführte, so hatte auch er das Bedürfnis des Kompromisses mit den gegebenen tatsächlichen Verhältnissen und den außerchristlichen sittlich-rechtlichen Ordnungen. Auch er hat genau wie der Katholizismus dieses Bedürfnis mit Hilfe des christlichen Naturrechtsbegriffes befriedigt. Die hier gebildeten Gedanken sind eine Macht in unserer Gesellschaft bis zum heutigen Tage. Aber allerdings erlitt hier der Begriff des Naturrechts gewisse Abänderungen, und zwar bei beiden Konfessionen in sehr verschiedener Weise.

Die lutherische Ethik unterscheidet sich von der katholischen vor allem dadurch, daß sie die doppelte Moral, die Unterscheidung einer ermäßigten Massenchristlichkeit und einer mönchisch gefärbten Elite, nicht kennt. Ebendeshalb kennt sie auch den Stufenbau der Gesellschaft von der Natur zur Gnade, von den naturrechtlichen Lebensformen zum Gnadenreich der Kirche nicht. Sie fordert die volle Einheitlichkeit und prinzipielle Gleichheit der Moral für alle Christen unter Freigebung lediglich individueller und qualitativer Unterschiede. So kann sie Naturgesetz und Christengesetz nicht nebeneinander ordnen, sondern muß sie ineinanderziehen. Sie muß das Christengesetz unmittelbar innerhalb und vermitteltst der naturrechtlichen Lebensformen verwirklichen. Sie vollzieht das durch ihre berühmte Lehre von der Berufssittlichkeit. Nach Naturgesetz zerfällt die Gesellschaft in das System der Berufe und Stände, die von ihr sorgfältig aufrechterhalten werden in ihren Unterschieden, Privilegien und Pflichten. Das Berufshandeln innerhalb dieses Ständesystems ist nun der Beitrag des einzelnen zum Wohl und Gedeihen des Ganzen. Es bedarf nur einer Beseelung dieser naturrechtlich-beruflichen Arbeitsgliederung mit dem Geiste der christlichen Liebe, die die Predigt des Wortes der Gesellschaft als freie Gesinnung einhaucht. Gerade in der geordneten Berufsarbeit vollzieht sich daher die christliche Bruderliebe. Die treue Berufs-

erfüllung ist das Mittel in Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, dem Nächsten die gotterfüllte Liebe zu erweisen und die Begründung des eigenen Daseins in seliger Gottesgemeinschaft durch das Verhalten zum Nächsten auszuwirken. Dafür, daß innerhalb dieses Berufsystems keine mit dem christlichen Geiste unverträglichen Berufe enthalten sind, sorgt schon das Naturrecht, das seinerseits bereits Großhandel, Spekulation, Borgwirtschaft sowie jeden die Gesellschaftsschichtung beunruhigenden Revolutionsgeist ausschließt. Das Naturrecht des Sündenstandes erkennt Staat, Macht, Recht, Todesstrafe, Eigentum, Handel und ähnliches an, aber nur in den Grenzen der vernünftigen Zweckmäßigkeit für einen ruhigen, stillen und gottseligen Lebenswandel. Es kommt daher alles darauf an, dieses Naturrecht völlig konservativ als ein für allemal gegebene Gliederung eines sich gegenseitig stützenden Systems der Gesellschaft zu behaupten. Das relative Naturrecht des Luthertums ist daher extrem konservativ. Dieser Konservatismus kommt dann noch in der besonderen Ausgestaltung des Naturrechts selbst zum Ausdruck. Um die Gleichmäßigkeit und Ordnung zu sichern, muß das Recht der Gewalt und Autorität aufs stärkste betont werden. Das geschieht, indem am Naturrecht vor allem seine Relativität und seine Bedingtheit durch die Sünde betont werden. Die Sünde erfordert Repression durch Gewalt, und darum verlangt das Naturrecht die äußerste Vergöttlichung der herrschenden Gewalt. Das Wesen der Gewalt ist Macht und Blutrecht. So möge sie es gebrauchen gegen jede Revolution. Der Widerstand gegen die herrschende Gewalt wäre völlig begriffswidrig und ist daher nicht bloß christlich, sondern auch schon naturrechtlich nicht erlaubt. Die Ausübung der Gewalt mit allen Härten ist darum geradezu ein christlicher Beruf, eine christliche Erfüllung naturrechtlicher Forderungen mit dem Geist der Bruderliebe. Natürlich stoßen unter diesen Umständen die von dem naturrechtlichen Beruf und die von der christlichen Liebesgesinnung geforderten Verhaltensweisen gelegentlich hart aufeinander. Der Soldat und der Henker sind nicht ganz leicht als Vollstrecker der Bergpredigt zu denken. Hier lehrt nun Luther eine Unterscheidung der Moral des Amtes und Berufes, die das Naturrecht des Sündenstandes uns auferlegt, und einer inneren rein persönlichen Christlichkeit der radikalen Liebesgesinnung, die in den außeramtlichen Lebensbetätigungen zu erweisen ist. Die Doppelheit der relativ-

naturgesetzlichen und der eigentlich christlichen Moral ist jetzt in das Herz jedes einzelnen hineinverlegt. Die Folge davon aber ist, daß das lutherische Naturrecht eine radikal konservative Verherrlichung der herrschenden Gewalten und eine patriarchalische Ergebung in das System der Stände und Berufe geworden ist, während die eigene innere Herzenschristlichkeit mit allen politischen und sozialen Dingen im Grunde gar nichts zu tun hat, als sich ihnen zu unterwerfen und in ihren Formen nach Vermögen der Liebesgesinnung auszuleben. Das ist das Wesen des Luthertums geblieben bis heute: ein radikal konservatives, patriarchalisches Naturrecht der Gewaltverherrlichung und eine innerste politisch-soziale Indifferenz der eigentlich religiösen Gesinnung, die sich unter heutigen Verhältnissen als politisch-soziale Ohnmacht des lutherischen Kirchentums darstellt.

Ganz anders, vielfach geradezu entgegengesetzt, war die Entwicklung des christlichen Naturrechts im Calvinismus. Zwar fußte Calvin zunächst überall auf den lutherischen Voraussetzungen und war sein Autoritätsgefühl nicht viel geringer als das Luthers. Allein Calvin glaubte von Hause aus an ein engeres Zusammenfallen naturgesetzlicher und christlicher Forderungen. Indem er in Genf das Ideal einer wirklich christlichen Gesellschaft aufrichten wollte, war er überall genötigt, das Naturrecht mehr den christlichen Ideen und die christlichen Forderungen mehr den naturgesetzlichen anzunähern. Die Aufrichtung eines wirklichen Gemeinwesens forderte eine Herabstimmung der streng christlichen Ideale und eine stärkere und unmittelbarere Benutzung der Lebensformen des Naturrechts. So wurden beide einander hier inhaltlich angenähert. Der Ausdruck und das Mittel hierfür war die Gleichsetzung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Moral. Calvin kannte den Zwiespalt zwischen der Herzenschristlichkeit und der amtlichen Berufsmoral nicht, der Luthers Gesellschaftsethik so idealistisch, aber auch so passiv und indifferent macht. Er wollte eine christliche Gesellschaft aufrichten und mußte daher dem Naturrecht eine direktere und positivere Beziehung auf die Herstellung eines christlichen Gemeinwesens geben. Daher betonte er stärker den rationellen und kritischen, positiv aufbauenden Wert des Naturrechts und leitete aus ihm auch das Recht her, einer vernunftwidrigen und gottlosen Obrigkeit zu widerstehen. Freilich soll dabei möglichst loyal verfahren werden und geht bei dem Versagen der recht-

mäßigen Gewalt das Revolutionsrecht nur an die nächstuntergeordneten Behörden und Gewaltinhaber über. Wo solche nicht vorhanden sind oder auch ihrerseits versagen, da bleibt aber logisch nichts übrig als die Souveränität des Volkes. Auf dieser schmalen Brücke schritt in den großen französischen, niederländischen, schottischen und englischen Kämpfen der Calvinismus fort bis zu dem radikalen Naturrecht der Demokratie, Volkssouveränität und rationellen Gesellschaftsgestaltung durch die Individuen. Freilich war die Meinung dabei doch immer noch die, daß alle Revolution und rationelle Gesellschaftsordnung nur die christliche Lebensordnung und die Herrschaft der Autorität wieder herstellen soll. Außerdem behielt das calvinistische Naturrecht doch immer von dem relativen Naturrecht her die prinzipielle Anerkennung der Ungleichheit und die daraus hervorgehenden Abstufungen von sehr ungleichen Rechten und Pflichten, insbesondere aber die Betonung der Pflichten, die das natürliche und göttliche Gesetz auferlegt vor den Rechten. Im ganzen aber ist es doch eine fortwährende Zurückdrängung der bloß relativen Züge des Naturrechts und eine zunehmende Heraushebung der abstrakten und absoluten. Indem der angelsächsische Calvinismus vom Staatskirchensystem zum Freikirchensystem überging, eignete er sich sogar für den formellen Aufbau der Kirchen die naturrechtliche Herleitung von einem freiwilligen Vertrag der Individuen an. Seitdem geht er in diesen Ländern mit den liberalen und demokratischen Parteien. Die Hauptstütze der englischen Liberalen sind die Dissenters aus den calvinistischen Mittelklassen, und in Amerika hat sich der kirchliche Individualismus mit dem politischen aufs allernäheste verbunden bei vollständiger äußerer Trennung der Institutionen. So sind heute die Calvinisten die Parteigänger liberaler Forderungen, Anhänger der Friedensbewegung und der Antisklavereibewegung, Reformer des öffentlichen Lebens im Sinne einer rationellen naturrechtlichen Zweckmäßigkeit und Beteiligung der Individuen an den Gemeinschaftswerken.

Das sind die Entwicklungen des Naturrechts auf den großen kirchlichen und konfessionellen Gebieten. Nun fehlt das Naturrecht aber auch auf dem Boden der S e k t e n nicht. Die Verschmelzung von christlichem Gesetz und Naturgesetz war so selbstverständlich geworden, daß auch die Sekten sich dieser Gleichung nicht entzogen. Auch mußte es für sie von Vorteil

sein, sich außer auf das Gesetz Christi auch auf die uralten und urständlichen Forderungen der Natur und Vernunft berufen zu können. Nur sind Sinn und Funktion des Naturgesetzes auf dem Boden der Sekten ganz andere als auf dem der Kirchen. Für die Kirchen kam vor allem das relative Naturgesetz des Sündenstandes in Betracht, um unter diesem Rechtstitel die gegebenen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen zugleich anerkennen und regulieren zu können. Das verstand sich für Volks- und Landeskirchen, für eine kirchlich geleitete Universalkultur, von selbst. Ganz anders aber liegt die Sache bei der Sekte. Die Sekte bekämpft geradezu den Gedanken der kirchlichen Universalkultur und des Massenchristentums und sammelt die Christen in Freiwilligkeitsgemeinden gereifter und bewußter Christen. Sie kann also mit jenem Kompromißmittel des relativen Naturrechts wenig anfangen. Für sie liegt vielmehr aller Nachdruck auf dem absoluten Naturrecht und seiner Identität mit dem strengen Liebesgesetz Christi. Freiheit, Gleichheit, Gemeinbesitz, Gleichberechtigung von Mann und Frau, so wie es von Uranfang war bei Adam und Eva: das ist daher das Naturrecht der Sekten, das sie im Namen der Vernunft, wie in dem der christlichen Offenbarung fordern.

Freilich muß nun auch innerhalb des Sektentypus eine doppelte Richtung unterschieden werden. Es ist die Gruppe der leidenden und duldbaren Sekte einerseits und die der aggressiven reformerischen andererseits. Das erstere ist das Normale, das letztere die freilich nicht seltene Ausnahme. Indem die Sekte nämlich vor allem die Grundsätze der Bergpredigt sich aneignet, ist sie darauf gerichtet, Leiden und Uebel der Welt, Druck und Verfolgung, Verachtung und Feindseligkeit geduldig zu ertragen, auf Rache und Gewalt nach den Worten des Herrn zu verzichten. Sie verlangt eine völlige Scheidung der religiösen Gemeinschaft von der politischen, Freiheit des Glaubens von allem äußeren Druck, verzichtet aber auf Gegenwehr im Falle der Verfolgung und besiegelt ihre Christlichkeit durch das Martyrium. Hier ist das christliche Gesetz unter dem Druck der Welt und ohne Herrschaft und Sieg, ohne allgemeine und öffentliche Geltung. Eine solche wird erst für die Endzeit bei der Wiederkunft Christi und bei der Aufrichtung des tausendjährigen Reiches erwartet. Naturgesetz und Christusgesetz werden also erst in der Endzeit wirklich siegen. Vorläufig halten die Christen das Offenbarungs-

gesetz in ihren engen Kreisen und mit seinen Einschränkungen auf die Lebensformen einer leidenden und gedrückten Sekte. Für die außerchristliche Welt in Staat und Gesellschaft wird die Geltung des relativen Naturgesetzes nicht geradezu geleugnet und auch gelegentlich anerkannt. Aber die Christen beugen auch hier sich lediglich leidend und duldend unter ihnen fremde Lebensformen und verweigern ihrerseits ganz oder teilweise die Teilnahme an Amt, Recht, Krieg, Todesstrafe, Eid und weltlicher Lebensführung. Das Naturgesetz hat hier also eine positive Bedeutung nur für die Zukunft, in der Gegenwart wird es nur in der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit der Gemeindeglieder im Verhältnis zueinander dargestellt. In modernen Zeiten, wo die Sekten weniger gedrückt und verfolgt sind, bekunden sie daher auch vielfach eine starke Wahlverwandtschaft zu den demokratischen und christlich-sozialen Parteien.

Von der leidenden und duldenden Sekte war der Uebergang zur aggressiven und reformierenden überall da gemacht, wo der Druck der Verfolgungen oder der Enthusiasmus der Begeisterung das Kommen des Gottesreiches nahe erscheinen ließ. Nun heißt es, daß in den Zeiten der bevorstehenden Wiederkunft Christi die Tage des Leidens und Duldens zu Ende sind und die Zeit der Aufrichtung des Reiches Gottes und der Natur gekommen sei. So verkünden es die Bauernscharen Fra Dolcinos, so verheißt es die joachimitische Literatur. So reformieren die hussitischen Taboriten, die Münsterischen Täufer und einzelne Gruppen der Independenten. Hier ergeben sich dann radikal demokratische und sozialistische oder geradezu kommunistische Gedanken. Auch den Bauernkriegen sind derartige evangelische und naturrechtliche Gedanken nicht fern geblieben. Immer aber handelt es sich dabei um das absolute Natur- und Vernunftrecht. Natürlich gehen von hier aus Fäden zum modernen Sozialismus über hin. Insbesondere der moderne christliche Sozialismus ist eine volle Analogie hierzu; er verzichtet nur auf die eschatologische Begründung und redet statt dessen von einer durch Gott herbeizuführenden diesseitigen Umwandlung der Welt, einer Kundgebung des göttlichen Fortschrittswillens in den großen sozialen Bewegungen der Zeit. Aber auch die Sozialdemokratie hat Verbindungen mit diesen Gedankenmächten. Die englische Revolution brachte Vorläufer des Sozialismus, und aus dem Katholizismus heraus haben diese auch in ihm enthaltenen Gedanken

in St. Simon dem Sozialismus vorgearbeitet. Der heutige marxistische Sozialismus hat freilich jeden inneren Zusammenhang mit diesem absoluten christlichen Naturrecht der Freiheit und Liebe abgebrochen und alles statt auf Liebe auf den Klassenkampf und statt auf die göttliche Weltregierung auf die Naturgesetze der ökonomischen Entwicklung gestellt.

Am wenigsten mit dem christlichen Naturrecht hat der dritte Typus, die Mystik, zu tun. Sie ist der radikale organisationslose Individualismus des unmittelbaren religiösen Erlebens und kann sich ebensogut den gegebenen Organisationen anschmiegen als auf jede verzichten, da sie an keiner als an einem wesentlichen Zweck ein Interesse hat. Daher bedarf sie weder, wie die Kirche, eines Kompromisses mit dem relativen Naturgesetz noch, wie die Sekte, eines Ausblicks auf die Verwirklichung des absoluten Natur- und Offenbarungsgesetzes. Sie ist im wesentlichen, wo sie nicht, wie das öfter geschieht, mit der Sekte sich verbindet, indifferent und nimmt die natürlichen Bildungen hin, wie sie sind. Aber in einer Hinsicht hat doch auch diese Mystik eine wichtige sachliche Bedeutung für das Naturrecht, ohne freilich dieses Namens sich anders als gelegentlich zu bedienen und ohne ihren Erwerb in dessen begrifflichen Zusammenhang einzuführen. Die Eigentümlichkeit der konsequenten Mystik ist es nämlich, alle historischen, kultischen und dogmatischen Bestände lediglich als Einkleidungen und Niederschläge des im Grunde überall identischen religiösen Vorgangs anzusehen. Das Christentum ist die Wirkung des Christus in uns, des in Christo enthaltenen göttlichen Prinzips. Es ist daher in allen verschiedenen Formen des historischen Christentums überall dasselbe wirkende Prinzip mit nur relativen äußeren Verschiedenheiten. Ja auch die tiefere außerchristliche Frömmigkeit geht auf dieses Prinzip, auf den von den Heiden selbst als Christus nicht erkannten Christus in uns, zurück. Das innere Licht ist also identisch mit dem göttlichen Vernunftwesen des Menschen überhaupt, identisch mit dem natürlichen Licht. Daraus ergibt sich nicht nur, wie bei der Sekte, die Forderung der bürgerlichen Toleranz, der Nichteinmischung der Staatsgewalt in religiöse Kämpfe und der Ueberlassung des Kampfes an die rein geistigen Kräfte. Vielmehr entsteht hieraus der Gedanke der Gewissensfreiheit als einer Forderung des menschlichen Wesens, als Anspruch auch aller relativen Wahrheit auf Leben und Selbst-

darstellung um des auch in ihr enthaltenen Wahrheitskerns willen. Es ist der Relativismus in der Behandlung der verschiedenen Konfessionen und äußeren Religionsformen oder Dogmen als relative Ausdrücke für eine hinter ihnen liegende allgemeine religiöse Idee, das innere Licht, das inwendige Wort oder den in allen Herzen enthaltenen Funken und Sonnen des Logos-Christus. Dies innere Licht und seine Aeüßerung in allen Menschen wird häufig in Beziehung gesetzt zum natürlichen Sittengesetz, das auch als Kern in aller positiven Sittlichkeits- und Rechtsbildung enthalten ist. Dagegen als Bestandteil des doch immer ethisch-rechtlichen Naturgesetzes wird diese Gewissensfreiheit meines Wissens innerhalb dieser Kreise nicht bezeichnet. Es scheint mir erst der Einfluß der aufklärerischen Naturrechtstheorie oder Menschenrechtstheorie zu sein, die alle aus der Vernunft fließenden Rechtsfolgerungen konstruiert, wenn diese Gewissensfreiheit juristisch unter die natürlichen Menschenrechte einbezogen wird. Die Sache selbst aber stammt aus den Kreisen der Mystik und der Sekte, soweit sie mit der Mystik zusammengefloßen ist. Das kirchliche Naturrecht hatte vielmehr umgekehrt genau wie Rousseaus Entwurf der Menschheitsrechte die äußere Einheit der Kultur und der Religion als Vernunftforderung des Naturrechts bezeichnet. Den mystischen Gedanken in rationalistischer und juristischer Form bieten erst die amerikanischen Konstitutionen dar. Doch ist nicht zu übersehen, daß schon in Spinozas Theologisch-politischem Traktat die mit der Mystik des inneren Wortes, des Christus in uns, des natürlichen Lichtes und natürlichen Gesetzes zusammenhängenden Toleranzforderungen sich mit den Forderungen der wissenschaftlichen Denkfreiheit berühren, die als ein im Staatsvertrag nicht aufzugebendes Menschenrecht erscheint. Spinoza lebte nicht umsonst jahrelang mit den Rijnsburger Kollegianten zusammen. Allerdings hat auch er es noch für notwendig gehalten, diese modernen, des Anarchismus verdächtigen Ideale mit dem Gedanken der staatlich-kirchlichen Kultureinheit auszugleichen, dem auch Hobbes soeben eine neue, moderne Begründung zu geben für die Aufgabe der philosophischen Soziologie gehalten hatte.

Damit gleitet der Blick hinüber nach dem modernen klassischen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, das den Anfang einer neuen modernen Auffassung der Soziologie unabhängig von kirchlichen und religiösen Maßstäben bedeutet und das nicht nur die

instinktive Selbstempfindung aller Gemeinschaft beherrscht, sondern auch den juristischen und faktischen Aufbau aller modernen Institutionen aufs tiefste durchdrungen hat. An Stelle der übernatürlichen göttlichen Stiftungen und Bindungen auf profanem und auf kirchlichem Gebiet trat hier das Ideal eines radikalen Neubaus von der Vereinigung der Individuen her, wobei man den rationellen Erwägungen der Zwecke der Gemeinschaft für das Individuum folgen und aus diesem Grundgedanken die juristische Theorie entwickeln wollte. Das ist unzweifelhaft gegenüber der kirchlichen Kultur und ihrem relativen Naturrecht, auch gegenüber dem eschatologischen Enthusiasmus der Sekte, etwas Neues.

Allein erwägt man die bisher dargestellten Zusammenhänge, so legt sich von selbst die Wahrscheinlichkeit einer starken Kontinuität nahe, die das klassische profane Naturrecht mit dem kirchlichen verbindet und den Aufstieg der modernen radikalen sozialen Neubildungen eng verknüpft mit einer Umformung der alten hellenistisch-christlichen Ideen. Auch das profane Naturrecht ist eine ideelle Gesetzgebung in einem vielfach fast utopischen Gegensatz gegen die wirklichen Naturgesetze und Beschaffenheiten der Gesellschaft. Auch es beruht auf einem starken religiösen Glauben an die Zweckmäßigkeit der Welt, den Sieg des Guten und Vernünftigen, der als Nachhall und Umformung des christlich-jüdisch-stoischen Theismus sich darstellt. Die Kontinuität zwischen der Kultur der Aufklärung und der christlich-kirchlichen Kultur ist überall größer, als sie den im Kampfe begriffenen Generationen und der modernen Abneigung gegen die kirchliche Kultur erscheint. Der Unterschied liegt nur in dem Optimismus und in der Diesseitigkeit, in der Ersetzung aller übernatürlichen Offenbarung durch die Fähigkeiten der sich selbst logisch explizierenden Vernunft und der allgemeinen sittlichen Grundanlagen, damit in der Einheitlichkeit und dem Radikalismus des Aufbaus aus einer einzigen allbeherrschenden Idee. Der Individualismus ist nur von seinen patriarchalischen Beimengungen und den göttlichen Sanktionen der aus ihm hervorgehenden Sozialbildungen ganz oder teilweise, praktisch oder nur theoretisch befreit. Das ist in der Wirkung gewiß etwas Neues. Sachlich aber und teilweise auch formell-begrifflich werden die alten Gedankenschätze fortgeführt und umgeformt. Die noch ungeschriebene Geschichte des Liberalismus und der naturrechtlichen Weltanschauung hätte überall darauf Rücksicht zu neh-

men. Selbstverständlich sind daneben die anderen das moderne profane Naturrecht mitbestimmenden Einflüsse und Gründe nicht geleugnet. Der Emanzipationsdrang des Bürgertums, der Rationalismus des absoluten Staates, die Analogie der allgemeinen rationalistisch-mathematischen Denkweise: all das hat seine hohe Bedeutung. Aber diese Zusammenhänge erfordern eine besondere Darstellung. Hier sollte nur der Einschlag des kirchlichen Naturrechts hervorgehoben werden.

Erkennbar ist dieser Zusammenhang schon jetzt ohne weiteres bei den großen die moderne Welt bestimmenden Denkern. Sogar Hobbes hat als Ideal den Zusammenfall des christlichen Sittengesetzes mit dem von ihm konstruierten Naturrecht bezeichnet, welches letztere er freilich ohne jede Rücksicht auf den Sündenfall und unabhängig von der stoisch-christlichen Tradition mehr nach epikureischem Vorbild entwickelte. Aber die allgemeinen Fragestellungen sind ihm doch auch für seine ganz neue Konstruktion durch die kirchliche Naturrechtslehre gegeben. Grotius hat in bewußtem Anschluß an stoische und scholastische Vorbilder den Geltungsbereich des absoluten und rein rationalen Naturrechts erweitert und das christliche Sittengesetz demgegenüber wieder in die Stellung besonderer nicht vernunftnotwendiger Ratschläge und Ueberhöhungen gestellt, ähnlich wie der Katholizismus. Ganz deutlich sind bei Pufendorff die neuen Erkenntnisse in die alten eingebettet. Spinoza bezeichnet in seinem theologisch-politischen Traktat das Gesetz seiner Ethik als natürliches Gesetz und identifiziert es mit dem Gesetz Christi. Locke hat das von ihm ganz frei konstruierte ethische und rechtliche Naturgesetz identifiziert mit einem neu verstandenen Christentum. Leibniz führt unter dem Titel »le naturel« den Begriff der Lex naturae für seine Ethik fort und leitet in der Einleitung seines Codex diplomaticus juris gentium davon, ganz wie der heilige Thomas, das Naturrecht ab. Christian Wolff hat schließlich bei aller Erweiterung des Naturrechts doch seine Identität mit dem christlichen Sittengesetz nachdrücklich festgehalten. Noch bei Voltaire findet man allenthalben den Begriff der loi naturelle und Rousseaus Verherrlichung der Natur beruft sich auf das sittliche Naturgesetz. Das Naturrecht in der Durchführung der Juristen hat in der Trennung eines abstrakten, rein begrifflichen und eines hypothetischen, auf die besonderen Umstände Rücksicht nehmenden Naturrechts die alte Unterscheidung eines absoluten und eines

relativen Naturrechts konserviert. Auch ist unverkennbar, wie die radikalere reformierte Entwicklung zuerst Unterlage und Anstoß für die neuen Theorien gab, während die lutherische und katholische Welt nur langsam nachfolgte. Nicht minder ist die Betonung und Wirksamkeit der im kirchlichen Naturrecht enthaltenen stoischen Elemente zu einer selbständigen Entfaltung hervorzuheben, die außer an die kirchliche auch an die römisch-rechtliche Tradition anknüpfen konnte.

Es ist nicht möglich, dem hier weiter nachzugehen. Auch ist die Forschung in diesem Punkte noch sehr wenig vorgeschritten, da die Geschichte der Philosophie noch sehr wenig an die Aufhellung der soziologischen Bestandteile des philosophischen Denkens gewöhnt ist. Aber die allgemeinen Grundlinien des Zusammenhangs sind damit deutlich geworden. Und auch noch etwas Weiteres wird von hier aus verständlich. Das moderne profane Naturrecht ist ähnlich wie das christliche und stoische Sozialideal ein Ideal, eine Ideengesetzgebung, die sich zwar anfangs auf die Konstruktion des historischen Hergangs der Gesellschaftsstiftung berief, die sich aber immer klarer darüber wurde, daß sie in Wahrheit eine Idee und kein soziales Natur- oder Geschichtsgesetz ist. Bei Rousseau und vor allem Kant ist klar ausgesprochen, daß es eine Beurteilung der Gesellschaft unter Sollmaßstäben und nicht eine Erklärung des wirklichen Hergangs ihrer Entstehung ist. Damit aber tut sich auch hier der Blick auf für die Zusammenstöße der Idee mit den Naturgesetzen der Gesellschaft, ganz ähnlich, wie das für das stoisch-christliche Naturrecht der Fall war. Das alte christliche Ideal stieg empor im Bunde mit der individualistischen und pessimistischen Zersetzung der antiken Gesellschaft und einigte sich mit dem Begriff einer idealen Natur, aber es stellte dann doch bald genug die Kehrseite, den Gegensatz gegen die Forderungen der tatsächlich herrschenden Natur, heraus. Das moderne naturrechtliche Ideal erhob sich mit der Zertrümmerung der alten feudalen Bindungen und der Emanzipation der freien Lebenskräfte, aber offenbarte auch dann rasch genug den Gegensatz gegen die reale Naturbeschaffenheit der Gesellschaft. Es sind nur für das moderne Denken nicht mehr die durch die Sünde geschaffenen Widerstände, sondern Schwierigkeiten, die durch deszendenztheoretische, rassenspsychologische und schließlich soziologische Naturgesetze veranschaulicht wer-

den. So steht auch das profane Naturrecht der Neuzeit und der liberale Idealismus mutatis mutandis in denselben Kämpfen und Schwierigkeiten wie die alte stoisch-christliche Idee.

Vorsitzender: Meine Damen und Herren, ich lasse zunächst eine Pause von 5 Minuten eintreten und bitte die Redner, sich zur Diskussion hier zu melden.

(Pause).

Das Wort hat Herr Professor Tönnies.

Professor Dr. T ö n n i e s:

Hochgeehrte Damen und Herren! Ich glaube, wir alle verhalten uns zu den Darlegungen des Herrn Professors Troeltsch im wesentlichen empfangend, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß irgend einer hier zugegen ist, der sich an gelehrter Kenntnis und tiefer Durchdringung der in Betracht kommenden Lehren, ebenso an Beherrschung, insbesondere der Kirchengeschichte mit ihm messen oder vergleichen kann. Ebenso stehe auch ich dazu, daß ich nicht im entferntesten daran denke, in dieser Beziehung mit ihm zu wetteifern, und ich kann also nur in der Hauptsache mich als Lernender in dieser Hinsicht bezeichnen. Es trifft sich aber, daß ich selber mich intensiv, wenn auch wesentlich vor vielen Jahren, mit dem neueren philosophischen Naturrecht, mit dem rationalistischen Naturrecht, insbesondere mit der großen und epochemachenden Lehre des Thomas Hobbes beschäftigt habe, und daß ich von da aus im Zusammenhang mit weitergehenden soziologischen Studien vielfach dasselbe Problem ins Auge gefaßt habe, das uns hier dargestellt worden ist. Es liegt auf der Hand, daß dieses Problem auch von besonderer Wichtigkeit ist im Zusammenhang von demjenigen, was gestern hier erörtert wurde und an dem niemand, der denkend die letzten 30 Jahre durchlebt hat, vorübergehen konnte, nämlich dem Problem, das durch die Worte »historischer Materialismus« oder »materialistische Geschichtsauffassung« bezeichnet ist. Ich mache keinen Hehl daraus, daß ich für meine Person dieser Auffassung sehr nahestehe, daß ich, ohne mich irgendwie darum zu kümmern, was etwa Marx oder Engels oder irgend ein Nachfolger in dieser Beziehung gesagt hat — meine Ansicht mag damit übereinstimmen oder nicht —, auf Grund teils der Anregungen, die in der Tat auch für mich darin enthalten gewesen sind, teils aber auch auf Grund eigener Beschäftigung mit diesen Dingen, mit den Tatsachen der Wirklichkeit und der Geschichte, zu einer Auffassung gekommen bin, die sich wenigstens wohl nahe mit dem berührt, was vielleicht als der rationelle Kern jener materialistischen Ansicht bezeichnet werden kann. In diesem Sinne glaube und behaupte ich nun, daß diejenigen Lehren, insbesondere diejenigen, die soziale Ideale ausprägen, in gewissem Sinne als Reflexe betrachtet werden müssen, als Ausstrahlungen eines tiefer liegenden Wollens, das im letzten Grunde auf den natürlichen menschlichen Trieben beruht und das nun mehr oder minder sich dahin entwickelt, auch in den Ideen, insbesondere eben in den Idealen sich auszuprägen und zu versuchen, eben durch diese Ausprägung in seinem Sinne zu wirken. Ich betrachte in diesem Lichte wesentlich auch die Rechts- und Staatstheorien und daher auch das Naturrecht und im Zusammenhang