

**Erschienen in: Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit.
Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus.
Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800, hrsg. von Lutz Danneberg,
Sandra Pott, Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt, Berlin, New York 2002:
Walter de Gruyter Verlag, S. 219-273.***

Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in der neuzeitlichen Naturrechtslehre¹

/219/ **Dieter Hüning, Marburg**

I. Einleitende Bemerkungen

Das Thema ‘Grenzen der Toleranz’ scheint auf den ersten Blick von bloß historischem Interesse zu sein: Das Problem der Toleranz im allgemeinen und die Frage nach der Rechtsstellung der Atheisten im besonderen ist in den modernen bürgerlichen Verfassungen durch die verfassungsrechtliche Verankerung der Glaubens-, Bekenntnis- und der Gewissensfreiheit und des Diskriminierungsverbotes gelöst. Der moderne bürgerliche Verfassungsstaat behandelt normalerweise die – religiösen wie irreligiösen – Überzeugungen seiner Bürger als deren Privatangelegenheit, die für ihn nur insofern von Interesse ist, als aus diesen Überzeugungen rechtswidrige Taten folgen.

Das Faktum, daß die meisten Naturrechtstheoretiker des 17. und des frühen 18. Jahrhunderts von der Strafbarkeit des Atheismus ausgingen, kontrastiert in auffälliger Weise mit der viel diskutierten Säkularisierungstendenz der neuzeitlichen Naturrechtslehre. Diese Tendenz äußert sich in dem Phänomen einer gleichzeitigen „Enttheologisierung des Naturrechts und der Säkularisierung des Staates“². Ohne hier auf die Frage der Angemessenheit des Säkularisierungsbegriffs näher eingehen zu können und auch ohne

* <https://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/61313?rskey=WsBtOg&result=4>

¹ /250/ Dieser Aufsatz beruht auf Forschungen, die ich dank eines von der Herzog August Bibliothek gewährten Stipendiums in Wolfenbüttel durchführen konnte. – Eine frühere Fassung bildete die Grundlage eines Vortrags, den ich im Rahmen der zweiten Jahreskonferenz des deutsch-amerikanischen Graduiertenkollegs „Collegium Philosophiae Transatlanticum: Subjekt und Person in der Philosophie der Neuzeit“ am 20. Mai 2001 in Marburg gehalten habe. Für kritische Hinweise danke ich den Kollegen Dr. Frank Grunert (Gießen) und Dr. Gideon Stiening (Bremen).

² Ich greife hier eine Formulierung auf, die Frank Grunert in seiner richtungsweisenden Studie über Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung, Tübingen 2000 [Frühe Neuzeit Bd. 57], im Hinblick auf die Naturrechtstheorie des Hugo Grotius geprägt hat, vgl. S. 63 ff.

die strittigen Implikationen des Säkularisierungsbegriffs diskutieren zu wollen³, gibt es einige Aspekte in der Entwicklung der Naturrechtslehre zwischen dem frühen 17. und dem späten /20./ 18. Jahrhundert, die zumindest für eine *Säkularisierungstendenz*, d. h. für die Ablösung der Rechts- und Staatsbegründung von offenbarungstheologischen bzw. spezifisch christlichen Voraussetzungen sprechen. Ich nenne hier – mit Rücksicht auf die Strafrechtsproblematik – nur die folgenden Punkte:

- * die Unterscheidung von Naturrechtslehre und Moraltheologie⁴,
- * die Einschränkung des Staatszwecks auf das diesseitige Leben⁵,
- * die Loslösung der irdischen bzw. menschlicher Strafgerichtsbarkeit von der göttlichen⁶ sowie die Hervorhebung der unterschiedlichen Strafzwecke der *poena divina* und der *poena humana*,
- * die mit dieser Unterscheidung eng verknüpfte Ablehnung des Strafprinzips der Wiedervergeltung bzw. der Rache zugunsten spezifisch irdischer Strafzwecke wie Abschreckung oder Besserung des Täters⁷,
- * die Frage nach dem Verhältnis der (durch die *recta ratio* erkennbaren) natürlichen Gesetze und den im Alten und Neuen Testament zu findenden Rechtsvorschriften (*lex divina positiva*), d. h. solcher Normen, die „nicht schon unmittelbar als *dictamina*

³ Allerdings wird sich zeigen, daß die bekannte Fassung des Säkularisierungstheorem durch Carl Schmitt, wonach alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe seien (s. Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München 1934, S. 49), jedenfalls für die Entwicklung des Obligationsbegriffs nicht zutrifft. Vielmehr resultiert dieser Begriff – zumindest bei Wolff – aus Problemstellungen, die mit dem Stichwort ‘Säkularisierung’ überhaupt nicht angemessen verstanden werden können. Die *obligatio naturalis* bei Wolff ist nicht ein Säkularisat im Schmittschen Sinne, sondern eine in kritischer Absicht vorgetragene Konzeption, die auf eine immanent moralphilosophischen Diskussionslage antwortet und als solche nicht eine – wie Hans Blumenberg (Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M. 1996, S. 75) ausgeführt hat – „Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung“ darstellt.

⁴ Christian Thomasius: *Institutiones Jurisprudentiæ Divinæ Libri Tres*, Halle 1720, Reprint Aalen 1994, I, 2, § 137.

⁵ Thomasius: *Institutiones* III, 6, § 6.

⁶ Stellvertretend für viele: Johann Gottlieb Heineccius: *Grundlagen des Natur- und Völkerrechts* (1738), hrsg. von Christoph Bergfeld, Frankfurt/M. 1994, I, § 66; II, § 160 Anm. – Einen wichtigen Schritt in dieser Richtung hatte schon Grotius getan, indem er betont, daß nur die Möglichkeit der Bestrafung lehre, nicht aber ihre Notwendigkeit. Nicht jeder Gesetzesverstoß zieht mit Notwendigkeit eine Bestrafung nach sich, vgl. *De jure belli ac pacis*, ed. P. C. Molhuysen, Leiden 1939, II, 20, § 4; ihm folgend Pufendorf: *De jure naturae et gentium*, hrsg. von Frank Böhring, in: Ders.: *Gesammelte Werke* Bd. 4, hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Berlin 1998, /251/VIII, 3, §§ 1, 15 sowie Christian Wolff: *Jus naturae methodo scientifica pertractatum pars VIII*, Halle 1748, Reprint Hildesheim 1968 [= *Gesammelte Werke* II. Abt., Bd. 24], § 642. Damit hat Grotius nicht nur einen größeren Ermessensspielraum für die staatliche Strafkompentenz eröffnet, sondern überhaupt das Strafrecht von seiner (theologisch begründeten) Funktion, die universale Wiederherstellung der Gerechtigkeit zu bewirken, abgelöst. Zu Grotius’ Strafrechtslehre vgl. meinen Aufsatz „Nonne puniendi potestas reipublicae est“. Die naturrechtliche Begründung der Strafgewalt bei Hugo Grotius, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, hrsg. von B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden, Bd. 8 (2000), S. 93-124.

⁷ Zur Ablehnung der Rache als Prinzip des Strafrechts vgl. stellvertretend für die Mehrheit der Naturrechtslehre der Aufklärung Thomas Hobbes: *Leviathan* (ed. by Richard Tuck, Cambridge 1991) XXVIII, pp. 216 f.; Pufendorf: *De jure naturae et gentium* VIII, 3, § 27; Thomasius: *Institutiones* III, 7, § 37: „Inhumanum esset, si ob solum malum praeteritum homo vellet afficere hominem, praepriis poenitentem & veniam commissi postulantem“; Heineccius: *Grundlagen des Natur- und Völkerrechts*, hrsg. von Christoph Bergfeld, Frankfurt/Main 1994, II, §§ 160, 165 sowie Christian Wolff: *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Halle 1754 (Reprint Königstein/Ts. 1980), § 155 f.; Gaetano Filangieri: *La Scienza della legislazione*, tomo IV, Venedig 1796, libro III, c. XXVII.

rationis einsichtig sind, sondern der Vernunft als heteronome Autorität entgegentreten“⁸,

- * die mit dieser Unterscheidung verbundene Ablehnung der juristischen Verbindlichkeit der mosaischen Strafgesetze⁹,
- * die systematische Unterscheidung zwischen *peccatum* einerseits und *crimen* bzw. *delictum* andererseits¹⁰,
- * und schließlich der Ausschluß theologisch begründeter Straftatbestände (wie Zauberei, Hexerei usw.) aus der staatlichen Strafkompetenz.

Daß den Naturrechtslehrern des 17. und 18. Jahrhunderts die Frage des rechtlichen Status der Atheisten überhaupt zum Problem wurde, macht schon eine Voraussetzung ihrer Konzeptionen deutlich. Der Glaube an Gott bzw. an die göttliche Gerechtigkeit und Strafgerichtsbarkeit erschien ihnen als unverzichtbare Voraussetzung für die Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes. Man sieht sogleich, daß nach dieser Voraussetzung der göttliche Wille das Prinzip allen möglichen Rechts und aller möglichen Verbindlichkeit darstellt und der Atheismus aus diesem Grunde mit der Aufhebung der Moralität insgesamt identifiziert wird.¹¹ Der Gedanke der Strafbarkeit des Atheismus setzt voraus, daß es sich bei dem Unglauben überhaupt um ein strafwürdiges Vergehen und nicht bloß – wie von einigen Philosophen behauptet – um einen letztlich entschuldbaren Verstandesirrtum handelt. Der behaupteten Strafwürdigkeit des Atheismus liegt die Vorstellung zugrunde, daß der einzelne in seinem Recht als Staatsbürger überhaupt von besonderen Glaubensüberzeugungen abhängt, die ihrerseits Bedingung dafür sind, daß er als eine der Moralität und der Zurechnung fähige Person anerkannt werden kann. In kognitiver Hinsicht gilt der Atheismus als böswilliger Mißbrauch des von Gott verliehenen Verstandes, als verstockte Weigerung, die uns von der Vernunft selbst als evident vorgestellte Voraussetzung der Existenz Gottes anzuerkennen. Durch diesen Verstoß, d. h. durch die Leugnung der von Gott eingerichteten vernünftigen

⁸ Christoph Link: Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre, Wien, Köln, Graz 1979, S. 204.

⁹ Thomasius: Institutiones I, 2, §§ 122 f.; Johann David Michaelis: Mosaisches Recht, erster Theil, Frankfurt/M. 1775, §§ 6 ff.; zur Diskussion um die Frage der Verbindlichkeit der Mosaischen Gesetze vgl. Hinrich Rüping: Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule, Bonn 1968, S. 57-59, S. 143-146, Christoph Link: Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, S. 223 ff., 232 ff., 253 ff., sowie Friedrich Schaffstein: Johann David Michaelis als Kriminalpolitiker. Ein Orientalist am Rande der Strafrechtswissenschaft, Göttingen 1988. – Der Sache nach hatte schon Hobbes (De Cive. The Latin Version. A Critical Edition by Howard Warrender [The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, vol. II], Oxford 1983, XVI, 10) das entscheidende Argument vorgebracht, indem er auf den Geltungsanspruch der Mosaischen Gesetze eingeschränkt hatte: die im Alten Testament erwähnten „leges politicæ, iudicales, ceremonialesque“ waren nur für die Juden verbindlich.

¹⁰ Grundlegend in dieser Hinsicht die Ausführungen von Hobbes im 27. Kapitel des Leviathan, p. 202. Hobbes unterscheidet dort zwischen *peccatum*, mit dem „all manner of deviation from the Law“ bezeichnet werden, und *Crimen*, worunter die Römer bloß solche Vergehen verstanden hätten, „as may be made appear before a Judge; and therefore /252/ are not meer Intentions“. – Damit liefert Hobbes den Ansatzpunkt für die weitere Entwicklung einer säkularisierten Strafrechtsbegründung, denn nur das *Crimen*, d. h. das gesetzlich (oder wenigstens durch den Willens des Staatsoberhauptes) bestimmte Unrecht ist Gegenstand der staatlichen Straf Gewalt.

¹¹ Vgl. hierzu den noch immer lesenswerten Aufsatz von Erich Hans Leube: Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 43 (1924), S. 227-244 sowie die umfassende Monographie von Hans-Martin Barth: Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik, Göttingen 1971.

Weltordnung einerseits und durch den Mißbrauch der Vernunft andererseits, begeht der Atheist aus theologischer Sicht das größte aller Verbrechen, das Verbrechen gegen Gott.¹²

Trotz der unübersehbaren Säkularisierungstendenzen gilt der Unglaube den meisten Naturrechtslehrern als strafwürdiges Delikt, so daß sich die Frage aufdrängt, wo die Gründe für die Einschränkung des Toleranzprinzips liegen. Die systematische Bedeutung der Frage nach der Rechtsstellung der Atheisten¹³ – so die These, die ich im folgenden begründen möchte – liegt darin, daß sich an ihr entscheidet, ob die neuzeitliche Naturrechtslehre ein vom Willen Gottes unterschiedenes, dem menschlichen Willen immanentes und damit säkulares Prinzip möglicher Verbindlichkeit der naturrechtlichen Pflichten entwickelt oder nicht. Ich möchte deshalb am Leitfaden der Frage nach der Rechtsstellung der Atheisten zwei verschiedene Varianten der Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes illustrieren. Ich behauptete also, daß die Frage nach dem rechtlichen Status der Atheisten in gewisser Weise den Kristallisationspunkt der naturrechtlichen Begründung der Verbindlichkeit darstellt.

Nach einer kurzen Bemerkung zur Diskussion des Problems bei Thomas Hobbes (II) werde ich zunächst eine Übersicht über die verbindlichkeitstheoretischen Positionen von Pufendorf, Thomasius und Locke (III) geben und zeigen, daß die genannten Autoren an einer theologischen Grundlegung des Naturrechts festhalten. In einem zweiten Schritt (IV) werde ich auf die Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes bei Christian Wolff zu sprechen kommen, der beansprucht, eine alternative Konzeption der natürlichen Verbindlichkeit vorzulegen, die ihrerseits eine gewandelte Haltung zum Problem des Atheismus nach sich zieht.

II. Thomas Hobbes: Der Atheismus als ‘peccatum imprudentiæ’

„It was atheism [...] which was the heart of the controversy about Hobbes“.¹⁴ In der Tat galt Hobbes’ Philosophie den Zeitgenossen als Inbegriff einer atheistischen Doktrin, obwohl Hobbes selbst immer bestritten hat, ein Atheist zu sein. Es ist hier weder der Ort, die philosophischen Grundlagen der Hobbesschen Staatslehre zu diskutieren¹⁵, noch die Geschichte der Polemiken gegen diesen berüchtigten ‘Vater des Atheismus’ im 17. und 18. Jahrhundert nachzuzeichnen.¹⁶ Statt dessen beschränkt sich dieser Abschnitt auf die für unsere Fragestellung einschlägige rechtsphilosophische Stellungnahme von Hobbes zum Problem des Atheismus. Diese findet sich im 14. Kapitel von *De Cive*, in welchem Hobbes über Gesetze und Vergehen handelt. Hobbes thematisiert dort die

¹² Vgl. Winfried Schröder: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 [Questiones Bd. 11], S. 72.

¹³ Wenn hier von der ‘Rechtsstellung’ der Atheisten die Rede ist, so ist damit ausschließlich die rechtliche Bewertung des Atheismus in der Sphäre des Straf- bzw. des Staatsrechts gemeint.

¹⁴ Samuel I. Mintz: *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge 1962, p. 45.

¹⁵ Zum Zusammenhang von Naturrechtslehre und Staatstheorie bei Hobbes vgl. Vf.: *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin 1998.

¹⁶ Zum Atheismus-Vorwurf s. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, S. 39-62 sowie Alan Ryan: *A more tolerant Hobbes?*, in: *Justifying Toleration*, edited by Susan Mendus, Cambridge 1988, pp. 37-59.

Frage, „in quo genere peccati contineatur Atheismus“.¹⁷ Hobbes' Antwort fällt allerdings äußerst widersprüchlich aus. Einerseits betrachtet Hobbes nämlich die Leugnung der göttlichen Vorsehung¹⁸ – in Übereinstimmung mit seiner vielfach geäußerten Überzeugung, daß Gesetze nur äußere Handlungen normieren können und dementsprechend nicht den Glau-/223/ben betreffen – nicht als Verstoß gegen ein vorhergehendes Gesetz, sondern als „peccatum imprudentiæ, sive ignorantia“. In der Tat ist nicht einzusehen, welches Unrecht gegen andere jemand dadurch begehen soll, daß er sich gemäß Gründen seiner eigenen Vernunft nicht von der Existenz Gottes überzeugen kann. Ebenso wenig stellt nach Hobbes der Unglaube einen Verstoß gegen das natürliche Gesetz Gottes dar, da der Ungläubige sich dem Willen Gottes ja niemals unterworfen hat und Hobbes – wie er in einer längeren Anmerkung der zweiten Auflage von *De Cive* bemerkt – trotz eifriger Bemühens kein Gesetz gefunden habe, nach welchem der Ungläubige wegen Ungerechtigkeit verurteilt werden könnte. Der Unglaube ist kein Verbrechen (crimen) im Sinne einer Übertretung eines positiven Gesetzes, der Atheist handelt vielmehr nur unklug, da er sich nicht die Konsequenzen eines göttlichen Strafgerichts vergegenwärtigt, nicht aber ungerecht. Angesichts dieser Relativierung des Atheismus als bloßem „peccatum imprudentiæ, sive ignorantia“ hätte man erwarten können, daß Hobbes den Unglauben aus der Klasse strafbarer Handlungen ausscheidet. Aber genau diese Schlußfolgerung, daß der Atheismus nicht rechtmäßig bestraft werden kann, weil es kein Gesetz gibt, gegen das der Unglaube verstößt, wird von Hobbes explizit bestritten.¹⁹ Nach seiner Auffassung ist der Atheist aufgrund seines Unglaubens vielmehr dem Rebellen vergleichbar²⁰: beide werden nicht bestraft, weil sie gegen ein bestimmtes positives Gesetz verstoßen haben, sondern vielmehr weil sie sich außerhalb einer jeden gesetzlichen Ordnung stellen und daher als *Feinde* Gottes bzw. des Staates nach dem Kriegsrecht behandelt werden können.

Die Annahme, daß dem Staat ein Recht zur Ausrottung von Atheisten zukommen könne, macht selbst nur unter der Prämisse einen Sinn, daß diejenigen, die die göttliche Vorsehung leugnen, überhaupt keine Adressaten einer rationalen Verpflichtung durch das staatliche Gesetz sein können. Diese Prämisse wird allerdings nirgendwo kenntlich gemacht, und man kann sich angesichts der Windungen seiner Argumentation²¹ nicht des Verdachts erwehren, daß es Hobbes selber dabei unwohl gewesen ist, wenn er /224/ dem Staat das Recht der Atheistenverfolgung zubilligt, ohne zugleich einen plausiblen Rechtsgrund ihrer Bestrafung angeben zu können. Eine gewisse Einschränkung scheint darüber hinaus darin zu bestehen, daß Hobbes das Recht der Bestrafung der Atheisten nur den von Gott eingesetzten Königen zugestehen will, so daß der Ausschluß der Atheisten aus der Rechtsgemeinschaft der Bürger eine Folge der besonderen Staatsraison der auf dem Gottesgnadentum beruhenden Monarchien wäre, während dies in anderen Staaten nicht zuträfe.²² Vermutlich sind es diese Widersprüche in *De Cive*, die

¹⁷ Thomas Hobbes: *De Cive* XIV, 19.

¹⁸ Atheisten sind nach Hobbes' Auffassung nicht nur diejenigen, die die Existenz Gottes leugnen, sondern auch diejenigen, die die göttliche Vorsehung bestreiten: als Atheist wird jeder bezeichnet, „qui vel non existere Deum, vel non gubernare mundum affirmaverit“ (*De Cive* XIV, 19).

¹⁹ Vgl. hierzu Schröder: *Ursprünge des Atheismus*, S. 71 f. (Anm. 108).

²⁰ Im Unterschied zum einfachen Gesetzesbrecher kündigt der Rebell das „pactum generale obediendi“ (*DC* XIV, 20) grundsätzlich auf.

²¹ In der Anmerkung zu *De Cive* XIV, 19.

²² Vgl. hierzu Raymond Polin: *Hobbes: Dieu et les hommes*, Paris 1981, pp. 70-71.

Hobbes im *Leviathan* zu einer Neubestimmung seiner Position geführt haben. Zwar werden hier die Atheisten weiterhin als Feinde Gottes bezeichnet²³, aber es fehlt jede Andeutung, daß sie bloß aufgrund ihres Unglaubens von seiten des Staates rechtmäßig verfolgt werden können. Im Gegenteil betont Hobbes nunmehr ausdrücklich, daß der Unglaube keine *Übertretung* der göttlichen Gesetze darstellt, sondern die *Ablehnung* derselben – mit der einen, allerdings entscheidenden Ausnahme: die Geltung der natürlichen Gesetze – so erklärt Hobbes ausdrücklich – ist vom Unglauben nicht betroffen, so daß Atheisten sehr wohl Mitglieder der *societas civilis* sein können.²⁴

Im zweiten Appendix zur lateinischen Ausgabe des *Leviathan* aus dem Jahre 1666, der von der Ketzerei handelt, hat Hobbes das Problem der Strafbarkeit des Atheismus erneut behandelt.²⁵ Auf die Frage, ob ein Atheist bestraft werden könne, auch wenn kein geschriebenes Gesetz vorhanden ist, das den „modus pœnæ“ bestimmt, antwortet Hobbes: „Punietur profecto, et gravissime.“ Als Grund der Bestrafung verweist er auf die Rolle der Religion als Motiv der Einhaltung bzw. der Beschwörung von Verträgen: „Nam religio et agnitio potentia divina in omni civitate lege imperatur: et est civitati omni essentielle, ut in pactis servetur fides, et præcipue si sit jurejurando confirmata. Quia ergo atheus jurejurando obligari non potest, a republica ablegari debet, non ut contumax, sed ut nocumentum publicum.“²⁶

Im Hinblick auf die Tatbestandsmerkmale des Atheismus unterscheidet Hobbes zwischen Handlungen und der Kundgabe atheistischer Gesinnungen, wobei jeweils seine Tendenz zu einer /225/ differenzierten Betrachtung deutlich hervortritt. Was die Handlungen betrifft, so könne niemand wegen irgendwelcher Taten als Atheist angeklagt werden, weil – so bemerkt Hobbes nicht ohne Ironie – es keine noch so verbrecherische und ruchlose Tat gäbe, die nicht auch schon von denen begangen worden sei, „qui non modo non putantur athei, sed etiam ex professione tenus sunt Christiani“.²⁷ Folglich betrachtet Hobbes den Atheismus als reines Äußerungsdelikt, da sich die Anklage wegen Atheismus nur auf etwas beziehen könne, das der Angeklagte in irgendeiner Weise geäußert habe, insbesondere wenn er die Existenz Gottes explizit bestreite.²⁸ Die

²³ Thomas Hobbes: *Leviathan* XXXI, p. 246

²⁴ „Faith of Supernaturall Law, is not a fulfilling, but only an assenting to the same; and not a duty that we exhibit to God, but a gift which God freely giveth to whom he pleaseth; as also Unbelief is not a breach of any of his Lawes; but a rejection of them all, except the Laws Naturall“ (*Leviathan* XXVI, p. 198). Vgl. hierzu auch Richard Tuck: *Hobbes and Locke /253/ on Toleration*, in: *Thomas Hobbes and Political Theory*, edited by Mary G. Dietz, Lawrence/Kansas 1990, p. 161: „Hobbes did not believe that the natural rationality of religion implied that an atheist could not grasp the laws of nature which constitute moral conduct. [...] He was always careful to avoid saying that an atheist should be punished because (for example) he would not keep his contracts.“ – Zur Frage nach Hobbes' Stellung zum Toleranzproblem, die an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden kann, vgl. auch Peter Schröder: *Thomas Hobbes, Christian Thomasius and the Seventeenth Century Debate on Church and State*, in: *History of European Ideas* 23 (1997), S. 59-79, sowie Hermann Klenner: *Hobbes als Toleranzdenker*, in: *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt. Bd. 1: Vormoderne*, hrsg. von Erich Donnert, Weimar/Köln/Wien 1997, S. 443-449.

²⁵ Thomas Hobbes: *Leviathan sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis. Appendix ad Leviathan, caput II: De hæresi*, in: *Ders.: Opera philosophica quæ latine scripsit*, ed. Wilhelm Molesworth, vol. III, London 1841, pp. 548 f.

²⁶ Appendix ad *Leviathan*: *De hæresi*, p. 549.

²⁷ Appendix ad *Leviathan*: *De hæresi*, p. 548.

²⁸ Die Pointe dieser restriktiven Atheismus-Definition besteht darin, daß Hobbes als Philosoph, der in allen seinen Schriften an der (formellen) Behauptung der Existenz Gottes festgehalten hat, nach diesem Kriterium nicht rechtmäßig als Atheist angeklagt werden könnte.

mit den naturrechtlichen Grundsätzen der Billigkeit übereinstimmende Strafe sei in diesem Fall die Landesverweisung, keinesfalls aber die Tötung des Angeklagten.²⁹ Äußerungen, die nicht explizit die Existenz Gottes bestreiten, sollten nicht angeklagt werden, weil sich hier sogleich das – Hobbes selbst nur allzu gut bekannte – Problem der unzulässigen Konsequenzenmacherei stelle. In diesem Falle gelte der Grundsatz ‚im Zweifel für den Angeklagten‘.³⁰

So wenig befriedigend Hobbes' Stellungnahme zur Rechtsstellung der Atheisten auch ist, so können seinen Schriften dennoch entscheidende Hinweise auf die Grenzen einer rechtlich möglichen Freiheitseinschränkung entnommen werden. Ich denke hier vor allem an das von Hobbes wiederholt aufgestellte Prinzip, daß der rechtlich mögliche Zwang nur das äußere Handeln der Menschen betrifft, während seine inneren Handlungen – also seine Überzeugungen, Gedanken, Meinungen usw. – kein Gegenstand der Anklage vor einem irdischen Gerichtshof sein können. Einschränkung des rechtlich möglichen Zwangs auf die Sphäre des äußeren Freiheitsgebrauchs und das Prinzip der Gewissensfreiheit bedingen bei Hobbes einander. Weil es unmöglich ist, daß Menschen aufgrund von äußerem Zwang sich zu irgendwelchen Überzeugungen bestimmen könnten, liegt für Hobbes hierin der Grund für die Trennung von Innen und Außen und für die rechtliche Unmöglichkeit einer jeden Form von Gewissens- oder Überzeugungszwang³¹: Die Grenze eines rechtlich möglichen Zwangs ist dort erreicht, wo überhaupt das freie Handeln und das indivi-/226/duelle Belieben aufhört; es liegt in der Logik des (objektiven) Rechts als einem System von subjektiven Rechten und korrespondierenden erzwingbaren Pflichten, daß es die „Rule of Actions onely“³² darstellt. In der Einschränkung der staatlichen Gesetzgebungskompetenz auf die rechtliche Regelung des möglichen äußeren Freiheitsgebrauchs liegt zudem der juristische Grund für Hobbes' Absage an alle Formen der inquisitorischen Gewissensprüfung. Hobbes wendet sich deshalb – den Fall des von ihm bewunderten und verehrten Galilei vor Augen – gegen alle Ver- suche,

to extend the power of the Law, which is the Rule of Actions onely, to the very Thoughts, and Conscience of men, by Examination, and *Inquisition* of what they Hold, notwithstanding the Conformity of their Speech and Actions: By which, men are either punished for answering the truth of their thoughts, or constrained to answer an untruth for fear of punishment.³³

²⁹ Appendix ad Leviathan: De hæresi, p. 549.

³⁰ Appendix ad Levithan: De hæresi, p. 549: „Nam verborum consequentiæ difficilimæ iudicatu sunt. Itaque si reus, ignoratione bene ratiocinandi, contra literam legis loquutus sit, nullo cuiquam damno facto, excusabit illum ignorantia.“

³¹ Leviathan XL, p. 323: „As for the inward *thought*, and *beleaf* of men, which humane Governours can take no notice of, (for God only knoweth the heart) they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will and of the power of God; and consequently fall not under obligation“. Zur Gewissensfreiheit, vgl. außerdem Leviathan XXXVIII, p. 306; XLII, p. 343; XLII, p. 360. Von der *Gewissensfreiheit* ist die *Meinungsfreiheit*, d. h. die Mitteilung und Verbreitung von Überzeugungen, zu unterscheiden. Letztere steht im Unterschied zur Gewissensfreiheit unter dem Vorbehalt staatlicher Erlaubnis, weil die Äußerung von Meinungen durchaus in das Belieben der Menschen fällt.

³² Leviathan XLVI, p. 471.

³³ Leviathan XLVI, p. 471.

Zwar kann der Souverän durch Gesetze „oblige me to obedience, so, as not by act or word to declare I believe him not“, aber er kann mich nicht dazu verpflichten, „to think any otherwise then my reason perswades me.“³⁴

III. Der Begriff der Verbindlichkeit bei Samuel Pufendorf

Während bei Hobbes die Problematik der Rechtsstellung der Atheisten nur gestreift wird, hat Samuel Pufendorf in seiner Naturrechtslehre zu diesem Problem vergleichsweise ausführlich Stellung genommen. Ich möchte daher im folgenden zunächst kurz Pufendorfs Theorie der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes skizzieren, weil hier die naturrechtlichen Gründe für den Ausschluß der Atheisten aus der *societas civilis* besonders deutlich zum Ausdruck kommen.

Im Vorwort zu seiner bekanntesten naturrechtlichen Schrift *De officio hominis et civis* versucht Pufendorf zunächst die Grenzlinie zwischen der Naturrechtslehre einerseits und der Moralphilosophie sowie Jurisprudenz andererseits zu ziehen: Ausschlaggebend für die Unterscheidung dieser drei Disziplinen ist zunächst ihre jeweilige *ratio cognoscendi*: der Erkenntnisgrund des Naturrechts ist die Vernunft, während die Prinzipien der positiven Rechtswissenschaften aus den staatlichen Gesetzen und diejenigen der Moralthologie aus der besonderen Offenbarung Gottes erkannt werden. Fragt man nun nach dem spezifischen Aufgabenbereich, durch den sich Naturrechtslehre und Moralthologie unterscheiden, so erklärt Pufendorf, daß jenes die Regeln des Gemeinschaftsleben der Menschen auf Erden zum Gegenstand hat, während für die Moralthologie der Bezug auf die Transzendenz konstitutiv ist. Die Moralthologie spricht also nicht den Menschen als solchen an, sondern den Menschen, insofern er Christ ist, „cui propositum esse debet non hanc solum vitam honeste transire; sed fructum pietatis post hancce vitam maxime expectat“.³⁵ Der Unterscheidung zwischen Naturrechtslehre und Moralthologie, für welche Pufendorf als „Säkularisator der Moralphilosophie [...] einen Ehrenplatz in der Philosophiegeschichte verdient hat“³⁶, entspricht die Verschiedenheit der weltlichen und göttlichen Gerichtsbarkeit: während jene sich allein mit den äußeren Handlungen der Menschen beschäftigt, erstreckt sich der Gegenstand der moraltheologischen Betrachtung auch auf die Gesinnung der Menschen.

Obwohl Pufendorf den für die weitere Entwicklung der Naturrechtslehre richtungsweisenden Versuch unternommen hat, den unterschiedlichen Gegenstand der Moralthologie und der Naturrechtslehre präzise zu bestimmen³⁷, entwickelt er in seiner

³⁴ Leviathan XXXII, p. 286.

³⁵ Samuel Pufendorf: *De officio [hominis et civis juxta legem naturalem]*, hrsg. von Gerald Hartung [= Samuel Pufendorf, *Gesammelte Werke*, /254/ hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 2], Berlin 1997, S. 6 (im folgenden abgekürzt als 'OHC').

³⁶ Fiammetta Palladini: Samuel Pufendorf als Moralphilosoph, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics*, hrsg. von B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden, Bd. 8 (2000), Berlin 2001, S. 204.

³⁷ Diese systematische Unterscheidung von Naturrechtslehre und Moralthologie hat Pufendorf von seiten der protestantischen Orthodoxie sogleich den Vorwurf des Atheismus eingebracht. Die Unterschiede zwischen der *theologia moralis* einerseits und der *disciplina juris naturalis* andererseits entspringen erstens der Verschiedenheit der Quellen, aus denen beide Wissenschaften ihre jeweiligen Lehrsätze ableiten, zweitens aus dem Umstand, daß die Naturrechtslehre ausschließlich mit dem diesseitigen Leben

Rechtslehre eine Konzeption moralischer Verbindlichkeit, deren Letztbegründung transzendent ist, weil die „Fundierung des Naturrechts in der menschlichen Natur“ ihrerseits von der ontologischen Voraussetzung der Existenz Gottes abhängt.³⁸ Es ist hier nicht der Ort, um Pufendorfs Ableitung des natürlichen Rechts aus der menschlichen Natur im einzelnen darzustellen.³⁹ Für den gegenwärtigen Zweck scheint es mir hinreichend darauf hinzuweisen, daß in Pufendorfs naturrechtlichem Hauptwerk *De jure naturae et gentium*⁴⁰ *erstens* am Ende seiner Ableitung eine Grundregel des natürlichen Rechts steht, die besagt, daß jeder /228/ Mensch sich gegenüber seinen Mitmenschen um ein friedfertiges Zusammenleben bemühen solle.⁴¹ Was *zweitens* die Frage der Verbindlichkeit betrifft, so unterscheidet Pufendorf zwischen dem Erkenntnisgrund und dem Geltungsgrund der naturrechtlichen Grundnorm. Die *ratio cognoscendi* des natürlichen Gesetzes ist die Vernunft, weshalb die natürlichen Gesetze – wie schon bei Grotius und Hobbes – auch als „dictamina rationis“ bezeichnet werden können. Aber die Frage der rationalen Erkennbarkeit der naturrechtlichen Normen entscheidet noch nicht über die Frage ihrer Geltung: Dadurch, daß eine Regel von der Vernunft als Grundnorm des natürlichen Rechts erkannt wird, ist noch nicht über die Frage entschieden, woher diese Norm ihren Geltungs- und Verbindlichkeitsanspruch bezieht.⁴²

Wo liegt also für Pufendorf der Grund der naturrechtlichen Verbindlichkeit? Sie liegt nicht in der Möglichkeit der Selbstverpflichtung oder – Kantisch gesprochen – im Prinzip der Autonomie des Willens begründet. Vielmehr ist Pufendorf der Auffassung, daß der Gedanke der juristischen Selbstverpflichtung des Menschen durch seinen eigenen Willen auf einer widersprüchlichen Annahme beruht, weil in diesem Falle der *obligans* und der *obligatus* der Verbindlichkeit identisch sind.⁴³ Da also der Gedanke der Auto-

der Menschen unter Bedingungen einer möglichen Rechtsgemeinschaft befaßt ist. – Zu Pufendorfs Bestimmung des Verhältnisses von Naturrecht und Moraltheologie vgl. Werner Schneiders: Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius, Hildesheim, New York 1971, S. 90 f.; Horst Denzer: Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf, München 1972, bes. S. 266-271, die schon erwähnte Studie von Simone Zurbuchen: Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau, Würzburg 1991, S. 6-62, sowie den – aus historischer Sicht – richtungsweisenden Aufsatz von Detlef Döring: Säkularisierung und Moraltheologie bei Samuel Pufendorf, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 90 (1993), S. 156-174; Frank Grunert: Normbegründung und politische Legitimität, S. 154, der betont, daß „Pufendorfs Versuch, das Naturrecht im Rückgriff auf die Natur des Menschen theoretisch zu begründen, immer schon darauf gemünzt (war), alle offenbarungstheologischen Elemente aus der – dem Anspruch nach – rein wissenschaftlichen Naturrechtsbegründung herauszuhalten.“

³⁸ Simone Zurbuchen: Naturrecht und natürliche Religion, S. 24.

³⁹ Vgl. hierzu Simone Goyard-Fabre: Pufendorf et le droit naturel, Paris 1994, pp. 83-89; Thomas Behme: Samuel von Pufendorf. Naturrecht und Staat. Eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme, Göttingen 1995, S. 74 ff.; Kaari Sastamoinen: The Morality of Fallen Man, Helsinki 1995, pp. 95-110; Frank Grunert: Normbegründung und politische Legitimität, S. 159 ff.

⁴⁰ Samuel Pufendorf: *De jure naturae et gentium*, hrsg. von Frank Böhling [= Samuel Pufendorf, Gesammelte Werke, hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 4] (im folgenden abgekürzt als 'JNG').

⁴¹ JNG II, 3, § 15 (Bd. I, S. 148); vgl. hierzu Kaari Sastamoinen: The Morality of the Fallen Man, pp. 62-72.

⁴² Vgl. JNG II, 3, § 19.

⁴³ /255/ Vgl. JNG I, 6, § 7; vgl. Gerald Hartung: Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert, Freiburg/München ²1999, S. 35. – Bereits Hobbes kritisiert den Begriff der rechtlichen Selbstverpflichtung im Sinne eines Aktes, durch den sich die Person gegenüber sich selbst verpflichtet, aufgrund seiner verbindlichkeitstheoretischen Grundposition als widersprüchliche Vorstellung, weil derjenige, der die Freiheit hat, sich selbst zu verpflichten, auch die Freiheit besitzen müsse, die durch ihn begründete Verbindlichkeit nach Belieben aufzuheben. Selbstverpflichtung in diesem Sinne, d. h. im Sinne des Zusammenfallens des obligatus und des obligans, von Urheber und Adressat der Verbindlichkeit in ein und derselben Person, sei eine sinnlose Redeweise; vgl. hierzu De Cive VI, 14, XII, 4;

nomie des Willens als Prinzip der Verbindlichkeit gerade den normativen Charakter der moralischen Normen aufzuheben scheint, muß die Quelle der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes an anderer Stelle gesucht werden. Aber auch die Hobbessche These, daß die natürlichen Gesetze bloß aufgrund ihres rationalen Status als *dictamina rectae rationis* Verbindlichkeit beanspruchen können, wird von Pufendorf abgelehnt. Eine derartige – in Pufendorfs Augen bloß – zweckrationale Betrachtung der natürlichen Gesetze kann wohl die Einsicht in ihre allgemeine Nützlichkeit bewirken⁴⁴, nicht aber ihre strikte Verbindlichkeit garantieren.⁴⁵ Es ist daher notwendig, zwischen der normativen Rationalität des natürlichen Gesetzes und demjenigen Element, das ihm die Verbindlichkeit (die *vis legis*) verleiht, zu unterscheiden: „ut ista rationis dictamina obtineant vim legum, necessum sit praesupponere, DEUM esse, & per ipsius providentiam tum omnia, tum inprimis genus humanum gubernari“.⁴⁶ Alle Verbindlichkeit hat folglich ihren Grund in dem Willen Gottes als Schöpfer der Welt bzw. in der Kreativität der Menschen.⁴⁷

Der Schlüssel zum Verständnis der hier formulierten verbindlichkeitstheoretischen Position liegt somit in Pufendorfs *Definition des Gesetzes*: „In genere autem lex commodissime videtur definiri per decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat“.⁴⁸ Jede Verbindlichkeit gründet also auf einem vorhergehenden Herrschafts- bzw. Unterwerfungsverhältnis, weil dieses über-

Leviathan XXVI, p. 184, XXIX, p. 224. – Die Auffassung vom logischen Widerspruch des Begriffs der Selbstverpflichtung in dem hier bezeichneten Sinne der Identität von obligans und obligatus in einer Person stammt aus dem Römischen Recht (Digesta, in: Corpus Juris Civilis, recognoverunt adnotationibusque criticis instructum ediderunt Albertus et Mauritius Frates Kriegelii, Aemilius Herrmann, Eduardus Osenbrueggen, pars prior, Leipzig 1854, IV, 8, § 51). Sie gehört zum festen Lehrbestand des neuzeitlichen Naturrechts und wird noch von Kant geteilt, der wie seine Vorgänger die darin behauptete unmittelbare Identität von Urheber und Adressat einer Verbindlichkeit als rechtlich widersprüchliche Konstruktion zurückweist, weil in diesem Falle das Prinzip, daß niemand Richter in eigener Sache sein dürfe, verletzt würde: eine Selbstverpflichtung setzt nach Kant gerade die Unterscheidung von Kläger und Ankläger bzw. von Urheber und Adressat der Verpflichtung voraus: „Niemand hat eine Pflicht gegen sich selbst wenn der Verpflichtete und der Verpflichtete in einer und derselben Person gedacht werden: denn weil einer der Gesetzgebende ist und der demselben Gehorchende eben dieselbe Person in demselben Sinne des Wortes seyn soll so kann der erstere den Andern mithin sich selbst von der Verbindlichkeit lossprechen oder überhaupt das Gesetz aufheben“ (Vorarbeiten zur Tugendlehre, in: Kant's gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff., im folgenden abgekürzt als ‚AA‘) Bd. XXIII, S. 399 f.). Weil für Kant andererseits die Autonomie des Willens das einzig mögliche Prinzip der Sittlichkeit darstellt, kann das Dilemma nur durch die Unterscheidung zwischen dem gesetzgebenden homo noumenon, d. h. der Idee der Menschheit in unserer eigenen Person, und dem homo phaenomenon als dem dieser Gesetzgebung unterworfenen empirischen Menschen vermieden werden: „Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (numero idem), aber als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein Anderer als der mit Vernunft begabte Sinnen-/256/mensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten“ (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, AA VI 439²⁷⁻³¹).

⁴⁴ Durch ihre Verbindlichkeit unterscheiden sich die natürlichen Gesetze auch von den Vorschriften des Arztes zur Wiederherstellung der Gesundheit, die bloß wegen ihrer Nützlichkeit befolgt werden, vgl. hierzu OHC I, 3, § 10.

⁴⁵ JNG II, 3, § 20: „Quaerquam enim eorum [der natürlichen Gesetze, D.H.] utilitas sit longe manifestissima; illa tamen sola tam firmum animis hominum inducere vinculum non valebat, quin ab istis discedi posset, si cui utilitatem eam negligere allubesceret, aut alia se via utilitate suae magis consulere posse arbitrareretur.“

⁴⁶ JNG II, 3, § 19; vgl. auch OHC I, 3, § 10.

⁴⁷ Vgl. JNG II, 3, § 20: „Igitur omnino statuendum est, obligationem legis naturalis esse ab ipso DEO Creatore, ac summo generis humani moderatore, qui homines creaturas suas ad istam observandam pro imperio adstrinxit.“

⁴⁸ JNG I, 6, § 4.

haupt die Voraussetzung dafür bildet, daß gesetzmäßige Verpflichtungen auferlegt werden können. Damit will Pufendorf ausdrücken, daß der Mensch erst durch die Unterwerfung unter den göttlichen Gesetzgebungswillen als ein der Verpflichtung fähiges Wesen in Betracht kommt und allein hierauf seine Fähigkeit beruht, „überhaupt als Willenssubjekt Bindungen einzugehen.“⁴⁹

Die durch das Gesetz auferlegte Verbindlichkeit bestimmt Pufendorf ihrerseits „per qualitatem moralem operativam, qua quis praestare aut pati quid tenetur“.⁵⁰ Pufendorf verweist in diesem Zusammenhang auf die Herkunft dieser Vorstellung aus dem Römischen Recht, in welchem die Verbindlichkeit als ein „vinculum juris“ definiert wurde, d. h. als eine rechtliche Fessel, durch welche die Freiheit unseres Willens eingeschränkt wird.⁵¹ Was das Verhältnis von Macht und Verbindlichkeit angeht, so erklärt Pufendorf geradezu, daß das Vorliegen eines Herrschaftsverhältnisses die Bedingung für die Verbindlichkeit einer Norm darstellt: Nur derjenige kann einer Verbindlichkeit unterworfen sein, der selbst einem Oberen untergeordnet ist.⁵² Dennoch hält Pufendorf an der systematischen Unterscheidung von bloß physischer Gewalt und Verbindlichkeit fest. Denn das Problem einer bloß gewaltsamen Unterwerfung besteht darin, daß sie nicht länger dauert, als die Fähigkeit des Machthabers, mich derart in Schrecken zu versetzen, „ut effugiendo majori malo ipsi tantisper parere satius ducam. Sed eo metu remoto nihil amplius obstat, quo minus meo potius, quam illis arbitrio agam.“⁵³ Vielmehr sollen Herrschaftsmacht und rechtfertigender Grund der Herrschaft zusammenstimmen.

/230/ An dieser Stelle müssen wir uns die systematische Bedeutung dieses Rückgriffs auf den göttlichen Willen bzw. auf die Religion im Rahmen der Naturrechtslehre vor Augen halten. Der Gott, von dem hier die Rede ist, ist nicht der Gott der christlichen Religion, sondern der ‘Gott der Philosophen und der Gelehrten’ (Pascal), d. h. ein philosophisches Konstrukt, das im Rahmen der Naturrechtslehre die Aufgabe hat, die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes abzusichern. Sofern Pufendorf auf den göttlichen Willen als formalen Grund der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes rekurriert, geht es ihm nicht um die Diskussion irgendwelcher dogmatischer Lehren. Vielmehr könnte man von einer obligationstheoretischen *Instrumentalisierung* des Gottesbegriffs sprechen, die Gott zu einer „geradezu technischen Vorkehrung gegen Normverletzungen“ degradiert.⁵⁴ Sehr deutlich kommt diese Auffassung in einer Passage aus Pufendorfs Schrift *De officio hominis et civis* zum Ausdruck. Die Leugnung des göttlichen Strafgerichts würde bedeuten,

⁴⁹ Hartung, Naturrechtsdebatte, S. 37.

⁵⁰ JNG I, 6, § 5.

⁵¹ JNG I, 6, § 5, OHC I, 2, §§ 2 f.

⁵² OHC I, 2, § 4.

⁵³ OHC I, 2, § 5.

⁵⁴ Frank Grunert: Normbegründung und politische Legitimität, S. 104 (im Hinblick auf Grotius). – Diese philosophische Instrumentalisierung des Gottesbegriffs ist bekanntlich nicht auf das Gebiet der praktischen Philosophie beschränkt: Wie Wolfgang Röd (Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992, S. 17 f., 55 ff.) gezeigt hat, ist der Gott der neuzeitlichen Metaphysik „ein Gott der rationalistischen Erkenntnismetaphysik“, d. h. in den ontologischen Gottesbeweisen der neuzeitlichen Metaphysik übernimmt der Gottesbegriff die „erkenntnismetaphysische Funktion“ des Nachweises der Übereinstimmung des *ordo rerum* und des *ordo idearum*. Zum Phänomen der Instrumentalisierung Gottes in der Philosophie der Aufklärung vgl. außerdem Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986, S. 361 ff.

ut dum nemo in alterius fide [...] solidam fiduciam collocare posset, singuli perpetuo metu & suspicionibus anxii viverent, ne ab aliis deciperentur, aut læderentur. Sed & tam imperantes quam subjecti parum proclives futuri essent ad præclara & gloriosa opera patrandæ. [...] Cum enim sine religione nulla quoque futura foret conscientia, non facile esset occulta ejusmodi scelera deprehendere; quippe quæ plerumque per inquietudinem conscientiæ, & terrores, in exteriora indicia erumpentes, prodantur. Unde adparet, quantopere intersit generis humani, atheismo omnes vias, ne invalescat, præcludere.⁵⁵

Die Zurückführung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes auf den Willen Gottes schien Pufendorf schon deshalb geboten, weil er in dem angegebenen funktionalistischen Sinne den Glauben an Gott als moralischen Gesetzgeber als das „ultimum & firmissimum humanæ societatis vinculum“ betrachtet, auf welchem das Wohl des gesamten Menschengeschlechts beruht.⁵⁶ Ihre Funktion als staatliches Disziplinierungsmittel bzw. als stabilisierendes Element zur Sicherung der „civitatum firmitas intrinseca“ erfüllt die Religion dadurch, daß sie dort, wo die Furcht vor irdischen Strafen nicht ausreicht, ein – wie Pufendorf glaubt – un-/231/fehlbares Mittel bereithält, um sowohl die Bürger als auch die Herrscher zur Einhaltung ihrer Pflichten zu motivieren. Dieses Mittel ist das Gewissen („conscientia“) und das mit ihm verbundene Bewußtsein möglicher ewiger Verdammnis.

Angesichts der vorausgesetzten Unverzichtbarkeit der Annahme der göttlichen Strafgerichtsbarkeit sei es für das Menschengeschlecht von entscheidender Bedeutung, dem Atheismus alle Wege der Ausbreitung zu verschließen und ihn mit „gravissimis poenis“ zu ahnden.⁵⁷ Es ist deshalb auch kein Zufall, daß Pufendorf auch die Grotianische Hypothese des ‚etiamsi daremus‘⁵⁸, d. h. der Unabhängigkeit der Geltung des natürlichen

⁵⁵ OHC I, 4, § 9. – Ähnlich Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, Halle 1721 (Reprint Frankfurt/M. 1971) [im folgenden abgekürzt als ‘Dt. Politik’], § 366: „Ein Mensch, der GOTT erkennt, ist vergewissert, daß er das böse strafet und fürchtet sich vor ihm (§ 707. & seqq, Mor.). Wenn der demnach weiß, daß etwas seinem Willen zuwider ist und er es bestraffe, wenn man es thut oder auch unterlässet, was er ha-/257/ben will; so wird er aus Furcht für GOTT unterlassen, was er sonst thun würde, und thun, was er sonst lassen würde.“ Zur „Notwendigkeit der Religion im gemeinen Wesen“, vgl. Wolff, Dt. Politik § 366: Die „bürgerliche Verbindlichkeit“ kann es nach Wolff nicht „zuwege bringen“, daß wir „auch im verborgenen das böse unterlassen“, dies vermag nur die „Furcht für Gott“, „daß er das böse straffet“. Das gleiche gilt nach Wolff im Hinblick auf die Wirksamkeit des Eides: „Ein Eyd aber nöthiget den Menschen zu sagen, was er sonst verschweigen würde, weil er sich für GOTTES Straffe fürchtet.“

⁵⁶ OHC I, 4, § 9.

⁵⁷ OHC I, 4, § 2. – Zur Auffassung Pufendorfs, daß nur der göttliche Gesetzgeber als Autor des moralischen Gesetzes in Frage komme, siehe Hartung: Naturrechtsdebatte, S. 35 f. sowie J. B. Schneewind: The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy, Cambridge 1998, pp. 134-140.

⁵⁸ Hugo Grotius, De iure belli ac pacis libri tres, edidit P. C. Molhuysen, Leiden 1919, Prolog. § 11: „Est hæc quidem [...] locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere non dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana“. – Die mit der berühmten Passage aus den Prolegomena von De iure belli ac pacis, die den normativen Gehalt der Naturrechtssätze vom Belieben Gottes unabhängig macht, verknüpfte verbindlichkeitstheoretische Problematik hatte schon in den Naturrechtsdebatten des 15. und 16. Jahrhunderts eine große Bedeutung gespielt. Die Frage, welche Bedeutung das ‚etiamsi daremus‘ für Grotius selbst hatte, wird in der Grotius-Forschung unterschiedlich beantwortet. Zur umstrittenen Bedeutung des ‚etiamsi daremus‘ vgl. die Untersuchungen von James St. Leger M. M.: The ‘Etiamsi daremus’ of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law, Rom 1962; M. B. Crowe: The ‘Impious Hypothesis’: A Paradox in Hugo Grotius? in: Tijdschrift voor Filosofie 38 (1976), pp. 379-410; Javier Hervada: The Old and the New in the Hypothesis „Etiamsi daremus“ of Grotius, in: Grotiana IV (1983), pp. 3-20; Peter Haggenmacher: Grotius et la doctrine de la guerre juste, Paris 1983, pp. 462-597; Paola Negro: A Topos in Hugo Grotius: „Etiamsi daremus non esse Deum“, in: Grotiana 19 (1998), pp. 3-23; Bernd Ludwig: Auf dem Wege zu einer säkularen Moralwissenschaft: Von Hugo

Rechts vom Willen Gottes, zurückweist, weil im Rahmen des Grotianischen Naturrechts die Frage nach dem Urheber der natürlichen Gesetze nicht beantwortet werden könne.⁵⁹ Ebenso verwirft Pufendorf auch die Hobbessche These, der Unglaube sei ein bloßes „peccatum imprudentiæ“, aber kein Vergehen, d. h. keine Verletzung des natürlichen Gesetzes, im eigentlichen Sinne, und hält an der Strafbarkeit des Atheismus fest.⁶⁰ Denn durch die Aufhebung der Grundlagen der Moralität wird der Atheist nicht nur zum Feind Gottes, sondern – weil er eine Überzeugung, über welche die Menschheit schon seit unvordenklichen Zeiten verfügt, ablehnt – auch zum Feind des gesamten Menschengeschlechts.

IV. Christian Wolff: Verbindlichkeit und hypothetischer Atheismus

Die von Pufendorf und anderen Naturrechtslehren⁶¹ geteilte These vom letztlich transzendenten Fundament der Verbindlichkeit wurde bereits einige Jahre nach dem Erschei-

Grotius' *De Jure Belli ac Pacis* zu Thomas Hobbes' *Leviathan*, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, hrsg. von B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden, Bd. 8 (2000), Berlin 2001, S. 3-31 (bes. S. 3-16).

⁵⁹ JNG II, 3, § 19: „Neque enim ad stipulari possumus Grotio, qui in prolegomenis autumat, jura naturalia 'locum aliquem habitura, etiamsi daremus, quod sine summo sceleri dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana'.“ Zu Pufendorfs Kritik an Grotius siehe Hartung: Naturrechtsdebatte, S. 36 f. – Zu Pufendorfs Absicht, sein naturrechtlich-/258/ches Werk durch eine *Theologia moralis* zu ergänzen vgl. den schon erwähnten Aufsatz von Detlef Döring: Säkularisierung und Moraltheologie, bes. S. 169.

⁶⁰ JNG III, 4, § 4.

⁶¹ In seinen weitgehend von Pufendorfs Naturrechtslehre abhängigen *Institutiones Jurisprudentiae Divinae Libri Tres*, Halle 1720, Reprint Aalen 1994 (anders in den *Fundamenta Juris Naturae*!) leitet Christian Thomasius das Recht vom göttlichen Willen ab: „legum omnium fons est voluntas divina“ (*Institutiones* I, 2, § 85). Auch was den Gesetzesbegriff betrifft, folgt Thomasius dem Vorbild Pufendorfs: „Lex est jussus imperantis obligans subjectos, ut secundum istum jussum actiones suas instituant“ (*Institutiones* I, 1, § 28). Für die Geltung von Normen bedeutet dies, daß eine Norm nur dann mehr als ein bloß gutgemeinter Rat ist, d. h. nur dann die verpflichtende Kraft eines Gesetzes haben kann, wenn es eine mit absoluten Befehlsgewalt ausgestattete Instanz gibt, die dadurch die Menschen zu verpflichten vermag: „Obligationem non esse posse, si tollatur superior, & omnium minime, si tollatur Deus“ (*Institutiones* I, 1, § 136). Angesichts dieser Rolle des göttlichen Willens als Garantinstanz für die Geltung der natürlichen Gesetze ist es nur konsequent, wenn Thomasius glaubt, dem Atheisten die Rechtsfähigkeit bestreiten zu müssen, weil derjenige, der die Existenz Gottes bestreitet, „fundamentum omnis moralitatis destruit“ (*Institutiones* I, 3, § 88; Zu Thomasius' Haltung gegenüber dem Atheismus vgl. Günter Gawlick: Thomasius und die Denkfreiheit, in: Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1989, S. 256-273, bes. S. 261 f., Peter Schröder: Thomasius zur Einführung, Hamburg 1999, S. 47 f., 55 f., 65 f., sowie Frank Grunert: Normbegründung und politische Legitimität, S. 174 f., 200 f., die darauf aufmerksam machen, daß Thomasius seine Position bezüglich der politischen Schädlichkeit des Atheismus in seinen Vorlesungen über die Vollständige Erläuterung der Kirchenrechts-Gelahrtheit, Leipzig 1740 (Reprint Aalen 1981), S. 349, revidiert hat). Ähnlich wie Thomasius bestreitet auch Budde die Baylesche These vom tugendhaften Atheismus: „Derjenige wird denen Atheisten allein eine wahrhafte Tugend beymessen, der da ganz und gar nicht weiß, was Tugend sey. Denn da die wahre Tugend in einer aufrichtigen Bemühung bestehet, sich und alle seine Thaten nach dem Willen und Befehl GOTTES einzurichten, wie sollte es denn geschehen können, daß ein Mensch, welcher keinen GOTT glaubet, und also kein göttlich Gesetz zulasset, dennoch sich befleißigen sollte, nach denselben seine Verrichtungen zu reguliren. Es reden zwar die Atheisten viel von der Tugend, Ehrbarkeit, Gerechtigkeit, aber nur denen Einfältigen ein Blendwerck vor Augen zu machen. Spinoza kan die Stelle aller anderen vertreten, welcher auf allen Blättern der Gerechtigkeit und Liebe gedencket, so gar, daß er darinn das ganze Wesen der Religion setzet; allein, nachdem man in ihn gedrungen, /259/ genauer seinen Sinn zu erklären, so läßt er keine andere Gerechtigkeit und Liebe zu, als die sich auf pacta, Bündnisse und das Ansehen des bürgerlichen Regiments stützt und gründet“ (Johann Franz Budde: *Lehr-Sätze von der Atheistery und dem Aberglauben*, mit gelehrten Anmerkungen erläutert, Jena 1717, S. 302 f.). – Gemäß dieser Grundüberzeugung der Thomasius-Schule, daß die Quelle der Verbindlichkeit der Wille Gottes sei, hat Friedrich August Müller: *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften*, Bd. 3: *Das Natur- und Völkerrecht*, Leipzig 1728, die These aufgestellt, daß der „erste grund des Rechts der natur [...] nothwendig die lehre von gott, von der existenz göttlicher natürlicher geseze, und von dem ihnen zu lei-

nen von Pufendorfs Hauptwerkes *De jure naturae et gentium* in Frage gestellt. Es war Pierre Bayle, der in seiner Schrift *Pensées diverses*⁶² die These aufgestellt hatte, daß 1) der Glaube nicht der entscheidende Faktor der individuellen Moralität sei, und daß 2) sehr wohl eine Gesellschaft von Atheisten Bestand haben könnte. Bayle stellt damit die von Pufendorf und von der christlichen Apologetik behauptete/232/te Notwendigkeit bzw. Nützlichkeit der Religion für das Bestehen des Staates in Frage.⁶³ Darüber hinaus will er die Gründe der Polemik gegen den Atheismus auf ihre Stichhaltigkeit überprüfen. Im Zentrum dieser Bemühungen steht die Frage: „Quelle est la raison pourquoy on se représente les Athées extraordinairement méchants?“ Dieser Überzeugung, daß der Atheismus notwendigerweise „à la corruption des mœurs“ führe, liegt nach Bayle die falsche Vorstellung zugrunde, „qu’un homme agit toujours selon ses principes; c’est-à-dire, selon qu’il croit en matiere de Religion.“⁶⁴ Diese moralpsychologische Annahme beruht ihrerseits auf der Voraussetzung, daß das Gewissen die ‚Regel unserer Handlungen‘ ist, – eine Voraussetzung, die nach Bayles Auffassung mit den Leidenschaften als den eigentlichen Triebfedern des menschlichen Handelns überhaupt nichts zu tun hat.⁶⁵

Bayles Kritik des Christentums und seine Ausführungen über die mögliche Moralität der Atheisten war folgenreich für die weiteren Diskussion um die Rechtsstellung der Atheisten im 18. Jahrhundert. Diese Folgen sollen hier jedoch nicht weiter diskutiert

stenden gehorsam, schon voraussetzen“ muß (Kap. I, § 4, S. 6), und daß aus diesem Grunde „die natürliche moral-Theologie vor dem Rechte der natur in engerm verstande, von natur vorhergehe: so gewiß erhellet auch ein gleiches von der Ethic, und dem Rechte der natur in engestem verstande“ (Kap. I, § 12, S. 35). – Eine ähnliche verbindlichkeitstheoretische Position wie Pufendorf hat schließlich John Locke bezogen. Auch Locke ist der Auffassung, daß der „true ground of Morality [...] can only be the Will and Law of God“ (John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Niddisch (im folgenden abgekürzt als ‘ECHU’), Oxford 1975, I, 3, § 6). Und ähnlich wie bei Pufendorf geht auch Locke von der Voraussetzung der *natura corrupta*, der durch den Sündenfall verdorbenen menschlichen Natur aus, die, wenn sie sich ungehemmt entfalten könnte, nur zum „over-turning of all Morality“ führen würde. Die moralischen Normen, denen die Menschen unterworfen sind, erscheinen so „as a curb and restraint“, die den sündigen Begierden der Menschen angelegt werden. Eigentliche Gesetzeskraft erhalten die moralischen Normen allerdings erst durch das vom Willen des – göttlichen oder staatlichen – Gesetzgebers mit der Befolgung bzw. Übertretung verknüpfte System der Belohnungen und Strafen, wobei die Strafen so beschaffen sein müssen, daß sie „will over-balance the satisfaction any one shall propose to himself in the breach of the Law“ (ECHU I, 3, § 13). An Pufendorf erinnert auch Lockes Bestimmung des geltungstheoretischen Verhältnisses von Gesetz und Pflicht, wenn er erklärt, daß die Bedeutung der Pflicht nicht ohne ein vorhergehendes Gesetz, das Gesetz jedoch nicht ohne die Voraussetzung eines (autorisierten) Gesetzgebers bzw. ohne ein geltendes Sanktionssystem verstanden werden kann (ECHU I, 3, § 12). Die Sanktion erweist sich als konstitutives Element des Gesetzesbegriffs. Daraus folgt schließlich, daß Locke wie schon Pufendorf die scholastische Lehre von der *Perseitas*, d. h. von der inneren moralischen Qualität der Handlungen, ablehnt. Ob eine Handlung als gut oder böse zu beurteilen ist, das hängt nicht von ihrer ansich seienden Beschaffenheit ab, sondern von der „Conformity or Disagreement of our voluntary Actions to some Law, whereby /260/ Good or Evil is drawn on us, from the Will and Power of the Law-maker“ (ECHU II, 28, § 5). Auch in seinem berühmten Letter concerning Toleration hält Locke an dem Ausschluß der Atheisten aus der Rechtsgemeinschaft fest, weil die Leugnung der Existenz Gottes identisch ist mit der Aufhebung aller Verbindlichkeit: „Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all“ (John Locke: *Ein Brief über Toleranz*. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, Hamburg²1966, S. 94).

⁶² Pierre Bayle: *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l’occasion de la comète qui parut au mois de Décembre MDCLXXX*, in: Ders.: *Œuvres diverses, tome troisième*, Den Haag 1727, Reprint Hildesheim 1966.

⁶³ Vgl. Simone Zurbuchen: *Naturrecht und natürliche Religion*, S. 125 ff.; Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992, S. 157 ff.

⁶⁴ *Pensées diverses*, § 177, pp. 113-114.

⁶⁵ *Pensées diverses*, 133, p. 86.

werden.⁶⁶ Statt dessen möchte ich nun zur Begründung der Verbindlichkeit durch Christian Wolff übergehen. Seine praktische Philosophie ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, und zwar nicht nur, weil Wolff mit seiner Rektoratsrede *De Sinarum philosophia practica*⁶⁷ im Jahre 1721 selbst zum Opfer einer theologischen Polemik wurde, in deren Zentrum v. a. der Vorwurf der „Atheisterey“ und der Aufhebung der natürlichen Verbindlichkeit stand.⁶⁸ Vielmehr ist seine praktische Philosophie deshalb für uns von Bedeutung, weil sie durch ihre – zumindest partielle – Absage an die theonome Moral einen wesentlichen Fortschritt im Hinblick auf die Aufstellung einer autonomen Moralphilosophie darstellt.

Ich möchte deshalb im folgenden drei unterschiedliche Aspekte der Wolffschen Lehre näher betrachten: erstens Wolffs Zurückweisung dessen, was man als seine Kritik des auf Pufendorf zurückgehenden Moralpositivismus bezeichnen könnte (IV. 1), zweitens Wolffs eigene Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes (IV. 2) und schließlich den Widerspruch zwischen Wolffs verbindlichkeitstheoretischer Position und den Anforderungen der Staatsklugheit (IV.3).

IV. 1. Wolffs Zurückweisung des Pufendorfschen Moralpositivismus

Wirft man einen Blick auf Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie, so fällt auf, daß diese in vielen Punkten mit der Naturrechtslehre Pufendorfs und Thomasius' im Widerspruch steht. Dieser Widerspruch manifestiert sich vor allem in Wolffs Revision zweier Grundbegriffe der praktischen Philosophie bzw. der Naturrechtslehre – d. h. in der Revision erstens des Begriffs des Gesetzes und zweitens desjenigen der Verbindlichkeit. Was die *Definition des Gesetzes* betrifft, so hatten Pufendorf und Thomasius das Gesetz als den verbindlichen Befehl eines übergeordneten Befehlshabers bestimmt. Wolff kritisiert diese Definition als Aufhebung des Begriffs der natürlichen Verbindlichkeit.⁶⁹ Mit seiner eigenen Definition des Gesetzes – „*Lex dicitur regula, juxta quam*

⁶⁶ Vgl. hierzu Pierre Rézat: *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris 1971, Gerhard Sauder: *Bayle-Rezeption in der deutschen Aufklärung*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Sonderheft „18. Jahrhundert“, 49 (1975), S. 83-104; Theodor G. Bucher: *Zwischen Atheismus und Toleranz. Zur historischen Wirkung von Pierre Bayle (1647-1706)*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), S. 353-379; Martin Pott: *Aufklärung und Abergläubigkeit*, S. 164 ff.

⁶⁷ Christian Wolff: *Oratio de sinarum philosophia practica/Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, lateinisch-deutsch, hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg 1985. Zur Interpretation der Wolffschen Rede vgl. Hans-Martin Gerlach: *Christian Wolffs „Rede von der Sittenlehre der Sineser“ (1721) oder vom wahren philosophischen Erkennen zum rechten moralischen Handeln*, in: *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhölzer*, Bd. 2: *Frühmoderne*, hrsg. von Erich Donnert, Weimar, Köln, Wien 1997, S. 87-95; Gerhard Sauder: *Vollkommenheit. Christian Wolffs Rede über die Sittenlehre der Sineser*, in: *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Frank Grunert/Friedrich Vollhardt, Tübingen 1988, S. 317-333.

⁶⁸ Zu den Hintergründen von Wolffs Vertreibung aus Halle vgl. Carl Hinrichs: *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971, S. 388-441.

⁶⁹ Christian Wolff: *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt/Leipzig 1738 [= *Gesammelte Werke*, II. Abt., Bd. 10, Hildesheim/New York 1971] I, § 131 nota: „Vulgo definitur legem /261/ per jussum superioris promulgatum ipsumque obligantem; sed hæc non est definitio legis in genere. Hæc definitio illorum est, qui obligationem naturalem tollunt, bonitatem ac malitiam intrinsecam actionum negantes & antecedenter ad voluntatem Dei tanquam superioris actiones in universum omnes pro indifferentibus habentes. Cum igitur intrinsecam actionum malitiam atque bonitatem in anterioribus stabiliverimus, probatam & philosophis antiquis, & Theologis; legem quoque in genere defini-

actiones nostras determinare obligamur⁷⁰ – eliminiert die Wolffsche Definition in charakteristischer Weise den Bezug auf das Moment des fremden, befehlsgebenden Willen.⁷¹

Im Hinblick auf den *Begriff der Verbindlichkeit* behauptet Wolff, daß es keinen ursächlichen Zusammenhang zwischen Gottlosigkeit und Amoralität gibt, und daß die Leugnung der Existenz Gottes nicht notwendigerweise zur Leugnung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes führt. Wenn Atheisten ein Leben im Widerspruch zu den Forderungen des natürlichen Gesetzes führen, dann liegt der Grund nicht in ihrer „impia hypothesis“, daß Gott nicht existiert, sondern ist in einer davon unterschiedenen Irrlehre begründet, die – wie Wolff mit Blick auf Pufendorf süffisant bemerkt – auch von solchen geteilt wird, die sich ansonsten zu Gott bekennen. Dieser Irrtum, der nach Wolffs Auffassung die eigentliche Quelle der Amoralität und der Gefährdung der praktischen Philosophie durch falsche Grundsätze darstellt, beruht auf der Annahme, daß es erstens keine aus dem /234/ Wesen des Menschen entspringende Verbindlichkeit gibt, und daß es zweitens keinen inneren, im Wesen der Handlungen selbst liegenden Unterschied zwischen gut und böse gibt und demgemäß der moralische Wert einer Handlung ebenso wie die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes nur aus dem Willen Gottes folgt.⁷² Diese irrige Lehre, nach welcher das natürliche Gesetz nur auf Grund des göttlichen Willensentschlusses verbindlich ist, daß der moralische Wert einer Handlung davon abhängt, daß Gott sie befohlen bzw. verboten hat, und schließlich die These, daß jede Verbindlichkeit nur als eine äußere, von einem anderen auferlegte Nötigung, gedacht werden kann, geht nach Wolffs Auffassung auf Pufendorf zurück.⁷³

mus, quemadmodum fert diversa obligatio ad actiones quasdam committendas, quasdam vero omitendas.“ – Diesen Punkt hatte schon Leibniz in seinen 1706 verfaßten *Monita quædam ad Samuelis Pufendorfii principia* (in: *Opera omnia*, ed. Ludovicus Dutens, Genf 1768, Reprint Hildesheim 1986, tom. IV, pars III, pp. 275-283) in das Zentrum seiner Kritik gerückt. Barbeyrac hat Leibniz’ *Monita* seiner Edition von Pufendorf *De officio* beigefügt. Die französische Übersetzung der *Monita* und Barbeyracs kritische Kommentierung derselben sind unter dem Titel ‘*Jugement d’un anonyme sur l’original de cet abrégé*’ greifbar in: Jean Barbeyrac: *Écrits de droit et de morale, présentées par Simone Goyard-Fabre*, Paris 1996, pp. 189 ff.; zum philosophischen Hintergrund dieser Kontroverse um die Prinzipien des Naturrechts s. Jerome B. Schneewind: *Barbeyrac and Leibniz on Pufendorf*, in: *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung*, hrsg. von Fiammetta Palladini und Gerald Hartung: Berlin 1996, S. 18-189; ders.: *The Invention of Autonomy*, pp. 250-259, sowie Patrick Riley: *Leibniz’ Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge M.A. 1996, pp. 212 ff. Der Frage, inwieweit Wolffs Position mit derjenigen von Leibniz übereinstimmt bzw. von ihr abhängig ist, kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden.

⁷⁰ Phil. pract. univ. I, § 131.

⁷¹ Vgl. Hartung: *Naturrechtsdebatte*, S. 133, der hierin zu Recht die Besonderheit des Wolffschen Obligationsbegriffs sieht.

⁷² Phil. pract. univ. I, § 245.

⁷³ Phil. pract. univ. I, §§ 63 nota, 245; *Philosophia moralis sive Ethica* III, § 91; *Theologia naturalis* I, 5, §§ 974 f.; *Oratio de sinarum philosophia practica*, Anm. 190 (S. 250); Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben [= Christian Wolff: *Gesammelte Werke* Abt. I, Bd. 9, hrsg. von Hans Werner Arndt, Hildesheim/New York 1973]), § 137. – Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes bildete einen Hauptpunkt der Auseinandersetzung Wolffs mit den Hallenser Theologen. So hat z. B. Johann Franz Budde in seinen *Bedencken über die Wolffianische Philosophie mit Anmerkungen* erläutert von Christian Wolff, Frankfurt/M. 1724 [= Christian Wolff, *Gesammelte Schriften* I, Abt. Bd. 17: *Kleine Kontroversschriften mit Joachim Lange und Johann Franz Budde*, hrsg. von Jean École, Hildesheim/New York 1980, S. 32 ff.], den Vorwurf erhoben, daß durch /262/ Wolffs Lehre „denen Atheisten wahrhaftig die Waffen in die Hände gegeben werden, aller derer zu spotten, die bis anhero die Existentiam Dei aus der Vernunft haben bewiesen“ (S. 22 f.). Budde verteidigt den Gesetzesbegriff Pufendorfs und Thomasius’ (die *lex proprie sic dicta*) und bestreitet, daß Atheisten ein (verbindliches) Gesetz der Natur anerkennen könnten: „denn wo *lex proprie sic dicta* ist, da muß auch ein *Legislator seyn*“; auch die Verteidigung des ‘*etiamsi daremus*’ hält Budde Wolff als atheistische

Mit Wolff verändert sich der systematische Ort, an welchem der Begriff der Verbindlichkeit abgehandelt wird: Während die Frage nach dem Begriff der Verbindlichkeit bei Pufendorf ein Problem darstellt, das der Naturrechtslehre zugehörig ist, zieht Wolff die Abhandlung dieses Begriffs in die *Philosophia practica universalis*, also in diejenige Wissenschaft, welche das normative Fundament sowohl für die Naturrechtslehre als auch für die Ethik im engeren Sinne liefert. Aber insbesondere in einer anderen Hinsicht stellt Wolffs praktische Philosophie gegenüber den bisher vorgestellten Konzeptionen der Verbindlichkeit einen systematischen Fortschritt dar, insofern er den Schwachpunkt von Pufendorfs voluntaristischer Begründung der Verbindlichkeit deutlich erkannt hat: Der Schwachpunkt liegt darin, daß – ich zitiere hier eine Formulierung von Julius Ebbinghaus – „das Prinzip des göttlichen Willens selber schlechthin jenseits alles dessen liegt, was den Charakter einer für den Menschen denkbaren Gesetzlichkeit haben könnte.“⁷⁴ Nicht darin, daß nach menschenmöglichen Begriffen eine Handlung als gut oder schlecht erscheint, liegt der Grund des göttlichen Gebots bzw. Verbots, sondern eine Handlung gilt als gut oder schlecht, weil sie durch Gott geboten oder verboten worden ist. Für den einer solchen willkürlichen Gesetzgebung unterworfenen Menschen bedeutet diese voluntaristische Begründung der Verbindlichkeit nicht nur, daß er sich von der göttlichen Gesetzgebung und damit von den Gründen, warum Gott dieses oder jenes geboten bzw. verboten hat, überhaupt keinen Begriff machen kann, sondern auch, daß der Gedanke der Unterwerfung unter eine solche willkürliche Gesetzgebung unmittelbar die Möglichkeit der Moralität des Willens aufhebt. /235/ Wenn behauptet wird, daß die Verbindlichkeit zur Befolgung der natürlichen Gesetze nur darauf beruhe, daß Gott dies befohlen habe, so entbehrt diese Befolgung ebenso wie die Unterwerfung unter den Willen Gottes eigentlich jedes möglichen moralischen Grundes. Denn in diesem Falle gibt es gar keinen immanenten, im natürlichen Gesetz oder in den von ihm auferlegten Pflichten als solchen liegenden Grund der Befolgung. Der Grund, warum die Menschen die natürlichen Gesetze als Gottes Gebote befolgen, kann dann nur in derjenigen Eigenschaft liegen, „die ich auch unabhängig von den Bestimmungen seines Willens denken kann, nämlich in seiner Allmacht.“⁷⁵ Demgegenüber ist Wolff der Auffassung, daß Gottes Gebote selbst durch das moralische Gesetz, d. h. durch den moralischen Wert oder Unwert der von ihm gebotenen oder verbotenen Handlungen, bestimmt sind.

Eine besondere Pointe gewinnt Wolffs Polemik durch den Vorwurf, daß Pufendorfs moralpositivistische Position selber der Amoralität der Atheisten Vorschub leiste.⁷⁶

Lehrmeinung vor. – Auch Christian August Crusius (Anweisung vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden, Leipzig 1744, Reprint hrsg. von Giorgio Tonelli, Hildesheim 1969) ist Anhänger der Begründung der Verbindlichkeit durch den Willen eines Oberen: „Denn die Verbindlichkeit des Gesetzes soll dasjenige seyn, was den Unterworfenen antreibt, den Befehlen seines Oberherrn zu gehorchen“ (§ 133); ebd. § 165: „Ein Gesetz ist ein allgemeiner Wille eines mächtigern, welcher nicht wiederum einen andern mächtigern über sich hat, wodurch denen ihm unterworfenen eine Schuldigkeit etwas zu thun oder zu lassen auferlegt wird, welche aus dem Willen desselben entspringet.“

⁷⁴ Julius Ebbinghaus: Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung, in: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 1: Sittlichkeit und Recht, hrsg. von Hariolf Oberer und Georg Geismann, Bonn 1986, S. 311.

⁷⁵ Julius Ebbinghaus: Mensch und Ratio im Europa der Neuzeit, in: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 3: Interpretation und Kritik, hrsg. von Hariolf Oberer und Georg Geismann, Bonn 1990, S. 398 f.

⁷⁶ Vgl. hierzu Hartung: Naturrechtsdebatte, S. 132.

Gerade Pufendorfs Leugnung der notwendigen Verknüpfung zwischen der Natur und dem Wesen des Menschen und der Dinge mit der natürlichen Verbindlichkeit einerseits und durch die systematische Verbindung des Begriffs der Verbindlichkeit mit dem Willen Gottes andererseits mache es den Atheisten leicht, mit dem Glauben an Gott auch alle natürliche Verbindlichkeit aufzuheben.⁷⁷ Aus diesem Grunde steht im Zentrum der Bekämpfung des Atheismus bei Wolff nicht die Auseinandersetzung über die Existenz Gottes, sondern die Zurückweisung der amoralischen Konsequenzen, die der Atheist möglicherweise aus seinem Unglauben ziehen will. So erklärt Wolff in seiner *Philosophia practica universalis*, daß die Geltung des natürlichen Gesetzes und nicht die Existenz Gottes das eigentliche Zentrum des verbindlichkeitstheoretischen Streits mit den Atheisten darstellt.⁷⁸

IV. 2. Wolffs Begründung der obligatio naturalis

Wolff selbst hat die Einführung eines neuartigen Begriffs der *obligatio naturalis* als seine eigentliche Leistung auf dem Gebiet der praktischen Philosophie betrachtet.⁷⁹

⁷⁷ Phil. pract. univ. I, 2, § 245: „*Lex naturæ subsistit etiam in hypothesi impossibili athei; hoc est, ex eo, quod atheus ponit non dari Deum, minime sequitur, non dari legem naturæ.* Etenim lex naturæ ponitur posita hominis rerumque natura atque essentia (§ 136) & ejus obligatio rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura habet (§ 143). Quamobrem etsi atheus neget dari Deum (§ 411. part II, Theol. nat.); non tamen ideo negare potest, hanc esse hominis rerumque essentiam, quam independentem a cogitatione Dei cognoscimus. Admittere igitur tenetur legem naturæ, stante hypothesi impia, consequenter Lex naturæ subsistit etiam in hypothesi impossibili athei. Nimirum non valet consequentia, si atheus ita argumentetur: Non datur Deus. Ergo non datur lex naturæ, seu nulla datur obligatio ad actiones alias committendas, alios vero omittendas, nisi quæ a lege humana venit. [...] Non nego, dari atheos, qui negant legis naturalis existentiam; sed ratio, cur negant, non desumitur ab impia eorum hypothesi, si rem curatius spectes [...]“

⁷⁸ Phil. pract. univ. I § 245 nota: „Non nego, dari atheos, qui negant legis /263/ naturalis existentiam; sed ratio, cur negent, non desumitur ab impia eorum hypothesi, si rem curatius spectes; verum ex alio errore, quem communem habent cum aliis Deum profitentibus, quod nulla detur obligatio naturalis ex ipsa hominis essentia atque natura manans, nec moraliter malum quidpiam sit bonum, nisi a superiore præcipiatur, neque moraliter malum, nisi a superiore prohibeatur, consequenter bonum vel malum demum quid fieri superioris voluntate, nec nos obligari posse nisi ejusdem voluntate. Patet itaque atheis potius patrocinari eos, qui obligationem naturalem tollunt, nec hominem obligatum esse volunt nisi Dei voluntate, atque contendunt, si non detur Deus, nec dari legem naturæ. Quando igitur cum atheo, qui legis naturalis existentiam in dubiam vocat, disceptandum, non opus est, ut eam ante de existentia Dei convicias, quam cum eo in arenam descendas.“

⁷⁹ Christian Wolff: Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen [= Gesammelte Schriften I. Abt., Bd. 4; im folgenden abgekürzt als 'Dt. Ethik'], Vorrede zur zweiten Auflage; Ders.: Ausführliche Nachricht, § 137: „Ich habe einen allgemeinen Begriff von der Verbindlichkeit gegeben, dergleichen man bisher nicht gehabt, und, da er wie alle wahre und deutliche Begriffe fruchtbar ist, daß sich daraus alles herleiten lässet, was von der Verbindlichkeit erkandt werden mag, daraus erwiesen, daß in der Natur des Menschen und der Beschaffenheit der freyen Handlungen eine Verbindlichkeit gegründet sey, welche ich die *natürliche* nenne, und die auch derjenige erkennen muß, welcher entweder GOTT nicht erkennt, was er für ein Wesen ist, oder wohl gar leugnet, daß ein GOTT sey. Ob ich nun aber gleich mit Grotio und unsern Theologis behauptet, daß auch *in hypothesi impossibili athei*, oder, bey der unmöglichen Bedingung, daß kein GOTT seyn solle, ein Gesetze der Natur eingeräumt werden müsse, um diejenigen ihrer Thorheit zu überzeugen, welchen die Atheistery deswegen anstehet, weil sie alsdenn ihrer Meynung nach leben möchten, wie sie wolten; so bin ich doch weiter auf gestiegen und habe gezeiget, daß der Urheber dieser natürlichen Verbindlichkeit GOTT sey und daß er über dieses den Menschen noch auf andere Weise verbindet seine Handlungen dergestalt zu dirigiren, damit sie zu seiner, ja des ganzen menschlichen Geschlechts und der gantzen Welt Vollkommenheit gereichen. In soweit uns nun GOTT verbindet, haben wir ihn als den Gesetzgeber des natürlichen Rechts anzusehen. Weil ich aber gefunden, daß die Menschen das Gesetze als eine Last ansehen und ihnen einbilden, als wenn GOTT aus einer blossen Herrschsucht ihre Freyheit eingeschräncket hätte; so habe ich gewiesen, wie sich GOTT als einen Vater bey

Durch diesen Begriff habe er „erwiesen, daß die Handlungen der Menschen /236/ an sich nothwendig gut oder böse sind, keines Weges aber erst durch den Befehl oder das Verboth eines Oberen gut oder böse werden.“⁸⁰ Die moralische Qualität des Handelns wird mit Bezug auf den Vollkommenheitsbegriff bestimmt: „Was unseren so wohl innerlichen, als äusserlichen Zustand vollkommen machet, das ist gut (§ 422 Met.); hingegen was beyden unvollkommener machet, ist böse (§ 426 Met.).“⁸¹ Diese ontologische Verankerung der Konzeption der natürlichen Verbindlichkeit dient dazu, den Unterschied von guten und bösen Handlungen „als unabhängig von der menschlichen Konvention und unabhängig von einer besonderen göttlichen Autorität aufzuzeigen“⁸², letztlich also dazu, die Autonomie der praktischen Philosophie zu gewährleisten.

Die moralische Notwendigkeit, welche die Verbindlichkeit des Gesetzes darstellt, beruht nicht auf der Beziehung dieses Gesetzes auf den göttlichen Willen, sondern hängt von den jeweils vorliegenden psychologischen Bedingungen des Willensentschlusses, d. h. von dem Vorliegen der entsprechenden Motive ab.⁸³ In diesem Zusammenhang unterscheidet Wolff zwischen der *obligatio activa* und der *obligatio passiva*. Während jene aus dem Willen des Verpflichtenden durch die Verknüpfung zwischen einem Motiv und einer Handlung hervorgeht⁸⁴, bezeichnet die *obligatio passiva* die Notwendigkeit der durch den Akt des Verpflichtens (*actus obligatorius*)⁸⁵ zur Pflicht gemachten Handlung. Die aktive Verbindlichkeit nötigt zu einer Handlung dadurch, daß sie diese mit einem bestimmten Motiv verknüpft.⁸⁶ Demgegenüber drückt die *obligatio passiva* die – durch die *obligatio activa* entstandene – moralische Notwendigkeit aus, ‘eine Handlung so und nicht anders zu bestimmen’.⁸⁷ Was nun den Ursprung der *obligatio naturalis* angeht, so liegt er nicht in der *impositio*, d. h. in der Auferlegung durch einen übergeordneten Befehlshaber, sondern in der teleologisch gedachten, auf Verwirklichung der Vollkommenheit abzielenden Natur als solcher. Ich kann hier nicht auf die Probleme eingehen, die mit diesem ontologischen Begriff der Natur und mit dem Prinzip der Vervollkommnung als oberstem praktischen Prinzip einhergehen.⁸⁸ An dieser Stelle mag es hinreichen

dem Gesetze der Natur aufführet, indem er uns ein Gesetze vorgeschrieben, welche das Mitte ist, wodurch wir unsere Glückseligkeit auf Erden erreichen können.“

⁸⁰ Dt. Ethik, Vorrede zur zweiten Auflage. – Daß diese Konzeption der /264/ ‘moralitas objectiva’ bzw. der ‘bonitas ac malitia intrinseca actionum’ (Phil. pract. univ. I, §§ 55 ff.) auf die Scholastik zurückgeht, hat Wolff selbst betont, vgl. Ausführliche Nachricht, § 137.

⁸¹ Dt. Ethik, § 3; Phil. pract. univ. I, § 55; Grundsätze, §§ 13-15.

⁸² Christian Schröer: Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant, Stuttgart u. a. 1988, S. 144.

⁸³ Vgl. Hartung, Naturrechtsdebatte, S. 129.

⁸⁴ Phil. pract. univ. I, § 118: „Connexio autem motivi cum actione, sive positiva, sive privativa *obligatio activa* appellatur.“

⁸⁵ Phil. pract. univ. I, § 121: „Actus obligatorius dicitur, quo obligatio inducitur passiva“.

⁸⁶ Grundsätze, § 35: „Die Verbindlichkeit [...] ist die Verbindung eines Bewegungsgrundes mit einer Handlung [...]“. Dt. Ethik § 8: „Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anderes als einen Bewegungs-Grund des Wollens oder nicht Wollens damit verknüpfen.“

⁸⁷ Phil. pract. univ. I, § 118: „Necessitas moralis agendi vel non agendi dicitur *obligatio passiva*“; Jus naturae I, § 57 nota: „Obligatio autem necessitas moralis actionem sic & non aliter determinandi“.

⁸⁸ Zum Moralprinzip der Vollkommenheit vgl. Schroer: Naturbegriff und Moralbegründung, S. 84 ff., 91 ff., 107 ff., 114 ff. u. ö.; Bénédikt Winiger: Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs. Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs, Berlin 1992, S. 192 f., S. 243 ff.; Clemens Schwaiger: Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant, in: Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philoso-

festzustellen, daß es nach Wolffs Auffassung die so verstan-/237/dene Natur selbst ist, die uns das natürliche Gesetz als verbindliche Norm unseres Handelns auferlegt.⁸⁹

Für Wolff liegt eine natürliche Verbindlichkeit „dann vor, wenn das zureichende Handlungsmotiv aus der natürlichen Verfaßtheit des Menschen resultiert.“⁹⁰ Dementsprechend definiert Wolff die *obligatio naturalis* als diejenige Verbindlichkeit „quæ in ipsa hominis rerumque essentia atque natura rationem sufficientem habet. [...] *posita hominis rerumque atque natura, ponitur etiam naturalis obligatio*“.⁹¹ Das Auffällige dieser Definition besteht darin, daß Wolff die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes ohne Rekurs auf einen wie auch immer gearteten fremden Willen begründen will. Alle Moralität ist deshalb unmittelbar in der Natur des Menschen verankert, weshalb ein vernünftiger Mensch nicht „in Ansehung der Belohnung und aus Furcht der Straffe“ das Gute tut und das Böse unterläßt. Er gibt sich vielmehr selbst das Gesetz und braucht außer der natürlichen Verbindlichkeit kein weiteres Motiv seines Handelns.⁹² Die Furcht vor Strafe ist deswegen bei Wolff – wie übrigens schon bei Grotius – „für sich genommen noch kein Konstitutionsmerkmal“ der Moralität, sondern bezeichnet vielmehr ein „praktisches Mittel zur Hervorbringung normkonformen Verhaltens, das immerhin in der Lage sein soll, einen unverzichtbaren Minimalbestand von Sittlichkeit zu gewährleisten“.⁹³

Man versteht deshalb auch, warum Wolff so vehement auf die voluntaristische Begründung der Verbindlichkeit durch Pufendorf u. a. reagierte: die Hypostasierung des göttlichen Willens bzw. die Ablösung des Begriffs der Verbindlichkeit von der rationalen Natur des Menschen beraubt diesem Begriff das sichere, weil ontologische Fundament. Dagegen beruhen die willentlichen Entscheidungen der Menschen nach Wolffs intellektualistischer Auffassung nicht auf Furcht vor Strafe, sondern darauf, daß der Wille selbst durch die Erkenntnis des Guten und Bösen, das mit bestimmten Handlungen der Menschen notwendig verknüpft ist, bestimmt wird. Der Wille der Menschen ist so beschaffen, daß die Erkenntnis des Guten, das mit einer Handlung verknüpft ist, einen „Bewegungs-Grund des Willens [...], daß wir sie wollen“, /238/ darstellt, so wie umgekehrt die Erkenntnis des Bösen „ein Bewegungs-Grund des nicht Wollens, oder des Abscheues für einem Dinge“ ist.⁹⁴ In dieser Hinsicht ist die Verbindlichkeit mit der Motivierung des Willens durch die Vorstellung des Guten bzw. Bösen, das mit einer Handlung verknüpft ist, identisch. Diese *Psychologisierung des Obligationsbegriffs*, die das Ziel verfolgt, „die rein positivistische Auffassung der Verbindlichkeit zu bekämpfen“, stellt in der Tat – wie Clemens Schwaiger hervorgehoben hat – eine ‘tiefgreifende

phie Kants und seines Jahrhunderts, hrsg. von Michael Oberhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 317-328.

⁸⁹ Dt. Ethik, §§ 9, 12; Grundsätze, §§ 36, 38; Phil. pract. univ. I, § 129.

⁹⁰ Hartung, Naturrechtsdebatte, S. 131.

⁹¹ Phil. pract. univ. I, 2, § 129.

⁹² Dt. Ethik, § 38.

⁹³ Grunert: Normbegründung und politische Legitimität, S. 104.

⁹⁴ Dt. Ethik, §§ 6 f. In seinen Anmerkungen zur Dt. Metaphysik (Der Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, Frankfurt/M. 41740), § 155 (ad § 492 der Dt. Metaphysik), verweist Wolff darauf, daß er unter dem Willen „im engeren Verstande“ wie die Scholastiker die „vernünftige Begierde“ (appetitus rationalis) versteht. – Zu den systematischen Problemen, die mit dieser intellektualistischen Sicht der Willensfreiheit verbunden sind, vgl. Hans M. Wolff: Die Anschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung, Bern 1949, S. 109 ff.

Neuerung' in der neuzeitlichen Obligationstheorie dar.⁹⁵ Andererseits drängt sich die Frage auf, ob auf diese Weise nicht überhaupt das spezifisch Normative der Verbindlichkeit, nämlich daß es sich bei ihr um ein Sollen, eine moralische Notwendigkeit im Unterschied zur natürlichen handelt, in Psychologie aufgelöst wird. Denn Wolff behauptet ja gerade, daß der Wille durch die Vorstellung des Guten determiniert wird, so daß wir es hier nur mit der Kausalität der Handlungen, ihrer durch die Vorstellung bedingten psychologischen Notwendigkeit, nicht aber mit einer irgendwie gearteten moralischen Notwendigkeit zu tun haben.

Mit der Loslösung der Geltung und Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes vom Willen Gottes, die einer zumindest hypothetischen Emanzipation der Naturrechtslehre von der Theologie gleichkommt⁹⁶ und die – wie schon angedeutet – im Mittelpunkt der Kontroversen zwischen Wolff und den Hallenser Theologen steht⁹⁷, schafft Wolff nun

⁹⁵ /265/ Clemens Schwaiger: Ein 'missing link' auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten, in: Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics, hrsg. von B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden, Bd. 8 (2000), Berlin 2001, S. 251 f.: „Obligation ist gleich Motivation – so lautet, auf eine Kurzformel gebracht, Wolffs Lösung des Verbindlichkeitsproblems.“

⁹⁶ Vgl. hierzu Winiger: Das rationale Pflichtenrecht, S. 271.

⁹⁷ Aus der Vielzahl der Polemiken, die Wolffs Vertreibung aus Halle nach sich zog, mögen hier einige Beispiele genügen: Joachim Lange: *Modesta disquisitio novi philosophiæ systematis de Deo, mundo et homine, et præsertim de harmonia commercii inter animam et corpus præstabilita [...]*, Halle 1723 [Christian Wolff, Gesammelte Schriften, III. Abt., Bd. 23: Joachim Lange: Kontroversschriften gegen die Wolffsche Metaphysik, hrsg. von Jean École, Hildesheim/Zürich/New York 1986], S. 181 (cap. 3, § 1): „Falsum est, fore ius naturæ, etsi non esset Deus. Nam jus naturæ quid est, nisi lex naturæ. Vbi vero lex est, ibi est legislator. Et si non esset auctor & legislator naturæ, qui suam naturæ legem impressit, non esset ipsa natura: nisi cum atheis naturam pro Deo habere & dicere velis, naturam cum lege sua esse a se ipsa & æternum exsistisse. [...] § 2: „Falsum est, atheismum per se esse innocentem, seu, quod idem est, non influere in corruptionem vitæ, morum, ac societatis humanæ & civilis. Qui error cum e falso isto principio, quod detur lex sine legislatore, lex naturæ sine auctore naturæ, Deo, ortus & expresse deriuativus sit, cum eodem sic detectus concidit. Atheismum vero non demum per accidens, sed omnino per se ducere ad corruptionem vitæ ac morum, manifestum est.“ Herrn Joh. Francisci Buddei Bedencken über die Wolffianische Philosophie mit Anmerkungen erläutert von Christian Wolff, Frankfurt 1724, S. 5, wo Budde erklärt, daß die Wolffschen Prinzipien „höchst schädlich und gefährlich, und so beschaffen [sind], daß dadurch dem Atheismo Thür und Thor geöffnet wird.“ – Johann Friedrich Bertram: Beleuchtung der Neu=geüchten Meynung von der Harmonia Præstabilita durch Veranlassung der jüngst=edierten Reinbeckischen Erörterung der philosophischen Meynung von der H. P. [...]. Samt einigen nachgefügtten Anmerkungen über den Satz der Wolffschen Morale, daß nicht die Atheistery an sich selbst, sondern nur derselben Mißbrauch zum bösen Leben verleite, Bremen 1727. Bertram erklärt dort, daß es im Hinblick auf den in Fragen stehenden Satz der Wolffschen Ethik vor allem darauf ankäme, „daß man sage, von was für einer Gattung der Atheisten die Rede seyn soll. [...] Ist dieses fest gestellt, so wird sich bald ergeben, was der Atheist für ein Gesetz der Natur zulasse und annehme. Und wie kan ein Atheist ein wirkliches oder wahres Gesetz der Natur erkennen, da er den Gesetzgeber verläugnet? die Natur, wenn es hoch kommt, /266/ ist ihm das Gesetz. Ausser der Natur lässet er nichts zu. Wo bleibt der Gesetzgeber? Wo die daher entstehende feste Obligation gegen dieses Gesetz? Giebt ihm die Atheistery nicht Macht, der Natur sich zu bedienen wie er will und kan? Wer soll ihm darüber zur Rede setzen und strafen, wenn er etwas dagegen verbricht? Er ist, vermöge seiner Atheistery, sein eigener Herr“ (S. 43 f.). „Die Erfahrung hat es auch genugsam bestätigt, daß bey formellen Atheisten, der practische Atheismus, oder Epicureismus, mit dem theoretischen Atheismo insgemein verknüpfft sey“ (S. 48). – Adolph Friedrich Hoffmann: Beweisthümer derjenigen Grund-Wahrheiten aller Religion und Moralität, welche die in der Wolffischen Philosophie befindlichen Gegensätze haben geleugnet [...], Frankfurt/Leipzig 1736, § 40: „Nach der Wolffischen Morale sind wir zu keinem andern Zweck, als zur Beförderung unseres eigenen besten, verbunden: folglich sind wir in der Wolffischen Morale zu lauter Klugheit, aber zu keiner Gerechtigkeit und wahren Frömmigkeit verbunden: und folglich ist die Wolffische Moral eine Disciplin für die arglistigen Thoren.“ § 41: „Nach der Wolffischen Grundregel soll man alles thun in der letzten Absicht seine eigene Vollkommenheit, und sein eigenes beste zu befördern. [...] Dann dieses, da man lediglich deswegen gehorcht, weil es der Gesetzgeber haben will, die rechte moralische Verbindlichkeit ist, so leugnet diese Morale [Wolffs, D.H.] alle moralische Verbindlichkeit. Daher hat sie Herr D. Lange ja wol mit Recht eine mechanische Moral genennet [...].“ – Adam Friedrich Glafey: Vollständige Geschichte des

die Voraussetzung, um die Problematik des Atheismus in verbindlichkeitstheoretischer Hinsicht zu entschärfen. Denn wenn die verbindende Kraft des natürlichen Gesetzes nicht aus einem göttlichen Imperativ, sondern aus der Beschaffenheit der Natur selbst hervorgeht, können auch diejenigen, die wie die Atheisten die Existenz Gottes und damit die Identität von *lex naturae* und *lex divina* leugnen, die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes nicht aufheben. Selbst derjenige, der die Existenz Gottes bestreitet, muß seine Unterwerfung unter das natürliche Gesetz anerkennen, weil die *ratio sufficiens* des natürlichen Gesetzes im Wesen des Menschen und der Dinge liegt.⁹⁸

/239/ Mit der Konzeption der *obligatio naturalis* greift Wolff zugleich das Erbe der Grotianischen Naturrechtslehre auf. Anders als Pufendorf kann sich Wolff die in Grotius 'etiamsi daremus' Formel ausgedrückte *These des hypothetischen Atheismus* zu eigen machen⁹⁹ und betonen, daß die Normen des Naturrechts ewig und unveränderlich sind und deshalb auch von Gott nicht geändert werden können.¹⁰⁰ Der besondere Nutzen dieses Begriffs der *obligatio naturalis* liegt nach Wolff darin, daß ihm

ein jeder vernünftiger Mensch, auch ein Atheist selbst, Platz geben muß, und solchergestalt gewiesen wie man die Bewegungs-Gründe von der Schändlichkeit und Schädlichkeit der Laster, und im Gegentheile von der Vortrefflichkeit und dem Vortheile der Tugend darzu gebrauchen kan: wodurch diejenigen von den Atheisten beschämnet werden, welche gern nach ihren Lüsten und Begierden leben wollen, und also meinen, wenn kein GOTT wäre, würde kein Unterschied mehr unter Tugenden und Lastern seyn.¹⁰¹

Durch die Ablösung der Moral vom göttlichen Willen liefert Wolff einen wesentlichen Beitrag zu einem neuen Verständnis der Moralität: diese besteht für ihn – wie später für Kant – nicht in der Übereinstimmung unserer Handlungen mit dem natürlichen Gesetz, sondern in der Übereinstimmung unseres Willens, mit dem, was das natürliche Gesetz fordert. Moralität ist also für Wolff die Ausrichtung des eigenen Willens in Übereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz. In diesem Sinne erklärt Wolff in der Deutschen Ethik: „Weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetze der

Rechts der Vernunft, Leipzig 1739 (Reprint Aalen 1965), S. 258, erhebt den Vorwurf, daß „die Beschreibung der Verbindlichkeit, bei welcher Hr. Wolff den lieben Gott und dessen durch die Providenz und *Judicia occulta* sattsam sich äusernde Herrschafft über die Menschen gantz excludirt, und das fundament bloß auf den in den menschlichen Handlungen liegenden Schaden und Vortheil setzt, nicht nur gantz und gar unzulänglich, sondern auch gefährlich sey, gestalten man dadurch überaus leichte zu den grossen und die gantze Moral über den Hauffen werffenden Irrthum verleitet werden kan, als ob GOTT um die Menschen weiter sich nicht bekümmere, sondern selbige mit einem natürlichen Verstande, durch welchen sie, was ihnen nützlich und schädlich sey, erkennen können, erschaffen, und damit gleichsam emancipirt habe, dergestalt, daß ein jeder nach seinem Gefallen zwar thun möge, was er wolle, den Schaden und Vortheil aber von seinen Actionen sich auch gefallen lassen müßte, oder wie der Apostel redet den Lohn seiner Thorheit an ihm selber zu empfangen habe. Es ist dieses Principium deshalb eines von den gefährlichsten, weilen daraus alsofort von selbst sich ergibt, daß, wenn einer den Schaden, der aus einer Action ihm zuwachsen kan, nicht achtet, und über sich zu nehmen sich entschliessen will, er weiter nichts, was ihn davon abhalten soll, vor sich siehet, mithin Tugend und Laster in seine freye /267/ Gewalt bekommt, und damit seines eigenen Gefallens schalten und walten kan.“

⁹⁸ Grundsätze, § 38: „Daß also die natürliche Verbindlichkeit diejenige ist, welche ihren hinreichenden Grund selbst in dem Wesen und der Natur des Menschen und der übrigen Dinge hat.“

⁹⁹ Vgl. hierzu Dt. Ethik, §§ 5, 20. – Zum Konzept des hypothetischen Atheismus s. Winfried Schröder: Die Ursprünge des Atheismus, S. 162 f., der gezeigt hat, daß Grotius' Formel schon im 17. Jahrhundert zur Rechtfertigung atheistischer Lehren aufgegriffen wird.

¹⁰⁰Phil. pract. univ. I, § 282: „Deus non potuit homini præscribere legem naturali contrarium“; Dt. Ethik § 29.

¹⁰¹ Dt. Ethik, Vorbericht zur dritten Auflage § 4.

Natur haben will; so braucht ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetz [als das natürliche], sondern vermittels seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetz“.¹⁰²

Manche Interpreten sind in bezug auf Wolffs ethische Gesetzgebung der Auffassung, daß es sich hierbei schon um ein Konzept der Autonomie, d. h. der Selbstgesetzgebung dergestalt handelt, daß der moralische Mensch keine anderen Gesetze anerkennt, als diejenigen, die er sich selber gibt.¹⁰³ In der Tat sind die Fortschritte des Wolffschen Moralitätsbegriffs nicht zu übersehen: Zum einen beruht dieser Begriff auf dem Prinzip der Auto-/240/nomie der Moralphilosophie, d. h. ihrer Unabhängigkeit von theologischen Voraussetzungen¹⁰⁴, zum anderen aber eliminiert der Wolffsche Begriff der Sittlichkeit jeglichen Bezug auf einen fremden gesetzgebenden Willen. Aber weder die Autonomie der Moralphilosophie noch Wolffs Konzept der Moralität als innere Willensbestimmung des Menschen reichen hin, um aus seiner Moralphilosophie eine Ethik der Autonomie – jedenfalls im Kantischen Sinne – zu machen. Wolffs Aufstellung des Grundsatzes der Autonomie der Moral und der Bestimmung der Moralität als Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz hat nichts mit Kants Formel der Autonomie des Willens als dem obersten Prinzip der Moral zu tun. Denn Wolffs oberster moralischer Grundsatz ist ein materiales Prinzip, das vom Standpunkt der Kantischen Ethik unter die Heteronomie des Willens fällt.¹⁰⁵ Wolffs Ethik beruht vielmehr auf dem *Prinzip der Selbstbindung*, durch die sich der Mensch kraft eigener Vernunft unter das natürliche Gesetz stellt. Zwar ist es auch bei Wolff die Willensbestimmung durch eigene Vernunft, die das Wesen der Moralität ausmacht. Aber wozu diese Vernunft den Willen bestimmt, ist keineswegs die Übereinstimmung der Handlungsmaximen mit der „eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens“¹⁰⁶, sondern nur die Übereinstimmung der Maximen mit einem Gesetz, das dem Willen selbst als universale Norm vorausliegt.¹⁰⁷ Wolffs Moralphilosophie beruht also nicht auf dem Prinzip der Selbstgesetzgebung, durch die der Mensch qua praktischer Vernunft sein Wollen und Handeln einem Gesetz unterwirft, sondern auf der von dem Prinzip der Autonomie zu unterscheidenden Prinzip der Selbstbindung an ein dem Willen systematisch vorhergehendes Gesetz, dessen Gel-

¹⁰² Dt. Ethik, § 24. Phil. pract. univ. I, § 268: „Homo ratione valens & utens sibimetipsi lex est“. – Schröder: Naturbegriff und Moralbegründung, S. 213: „Der Schlüssel zum Kern der Wolffischen Moralbegründung liegt somit in der These, der vernünftige Mensch sei kraft seiner Vernunft sich selbst das Gesetz und brauche darüber hinaus keine weiteren Gesetze“, s. auch Clara Joesten: Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie, Leipzig 1931, S. 27 ff.

¹⁰³ Josef Schmucker: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan 1961, S. 40.

¹⁰⁴ In diesem Sinne spricht Clara Joesten (Wolffs Grundlegung, S. 26 ff.) von der „Autonomie der Moral“ bei Wolff.

¹⁰⁵ Daß die Aufstellung einer autonomen Moral (im Sinne der Bekämpfung anderer, z. B. theonomer Moralprinzipien) von Kants Setzung des Prinzips der Autonomie des Willens als alleinigem Prinzip der Sittlichkeit zu unterscheiden ist, hat mit Nachdruck Klaus Reich betont, s. Klaus Reich: Kant und Rousseau, in: Neue Hefte für Philosophie Heft 29 (1989), S. 86 f.

¹⁰⁶ Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, S. 431.

¹⁰⁷ Zu dieser für das Verständnis des Unterschieds zwischen Wolffs und Kants praktischer Philosophie entscheidenden *Differenz zwischen Selbstbindung und Autonomie* vgl. Georg Geismann: Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants, in: Jahrbuch für Recht und Ethik/ Annual Review of Law and Ethics, hrsg. von B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka und Jan C. Joerden, Bd. 8 (2000), Berlin 2001, S. 441 f. Zum Verhältnis von Wolffs Vollkommenheitsprinzip und Kants Begriff der Autonomie s. auch Schröder: Naturbegriff und Moralbegründung, S. 196-206.

tungsgrund nicht die praktische Vernunft, sondern die teleologische Verfaßtheit von Welt und Natur ist.¹⁰⁸

Allerdings ist Wolffs Versuch, den Gedanken der Selbstbindung bzw. der Selbstverpflichtung des Individuums durch sich selbst in der praktischen Philosophie zu etablieren¹⁰⁹, mit einer Reihe von Problemen behaftet. Ich brauche hier nur an die Kantische Einsicht zu erinnern, daß das oberste Prinzip der Sittlichkeit unmöglich selbst materialer Natur sein kann. Zum anderen kann /241/ gefragt werden, was es bedeuten soll, daß die Natur die Quelle der natürlichen Verbindlichkeit ist und sie uns zu bestimmten Handlungen verpflichtet. Hierbei besteht das Problem nicht nur darin, wie wir erkennen können, was uns die Natur vorschreibt, sondern die Vorstellung, daß die Natur als solche einen gesetzgebenden bzw. normativen Willen haben könnte, ist selbst problematisch.¹¹⁰ Ebenso gravierend scheint mir schließlich Wolffs unbefriedigende Verhältnisbestimmung von praktischer Philosophie und Moralthologie zu sein. Während die rein rationale Begründung der Normen im Rahmen der *Philosophia practica universalis* die Verpflichtungskraft des Naturrechts allein aus dem „Wesen des Menschen und der Dinge“ ableitet, betrachtet die *Theologia naturalis* die natürlichen Gesetze als Ausfluß des göttlichen Willens. Obwohl Wolff behauptet, daß der Grund der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes nicht im Willen Gottes liege, sondern „ihren hinreichenden Grund in dem Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge“¹¹¹ hat, hat er immer daran festgehalten, daß man die Normen des natürlichen Rechts auch als Gebote Gottes und somit Gott als den Autor und den Gesetzgeber des natürlichen Gesetzes betrachten könne.¹¹² Der Grund für den Rückgriff auf Gott als Urheber und Gesetzgeber des natürlichen Gesetzes liegt in Wolffs Überzeugung, daß die Menschen und die Welt im ganzen sich nicht selbst begründen, sondern als kontingente Erscheinungen auf Gott als ihre notwendige Ursache verweisen.¹¹³ Dementsprechend erklärt er in den Anmerkungen zur *Deutschen Metaphysik*: „Wenn GOTT nicht wäre, so wären keine Menschen, und auch kein Recht der Natur“.¹¹⁴ Beide Weisen der Begründung der Verbindlichkeit – die philosophische und die moralthologische – stehen nach Wolffs Verständnis nicht in einer begründungstheoretischen Konkurrenz, sondern sie unterscheiden sich nur durch ihre jeweiligen Gesichtspunkt. Klammert man die ontologische Problematik der Kontingenz der Welt allerdings aus, dann behält die praktische Philosophie den Charakter einer autonomen Wissenschaft. Dies wiederum bedeutet, daß der Rückgriff auf Gott als Urheber der Welt im Hinblick auf die Frage nach der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes systematisch überflüssig ist.¹¹⁵

¹⁰⁸ Vgl. Wolfgang Röd: Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung: I. Christian Wolff, in: Geschichte der Philosophie Bd. VIII: Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau, hrsg. von Wolfgang Röd, München 1984, S. 252.

¹⁰⁹ Clara Joesten: Wolffs Grundlegung, S. 26 ff.

¹¹⁰ /268/ Vgl. hierzu Winiger: Das rationale Pflichtenrecht, S. 271 ff.

¹¹¹ Grundsätze, § 38; vgl. hierzu Winiger: Das rationale Pflichtenrechts, S. 179.

¹¹² Wolff, *Phil. pract. univ.* I, §§ 273 ff.; Grundsätze § 41.

¹¹³ Anton Bissinger: Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik, in: Werner Schneiders (Hrsg.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg 1983, S. 153.

¹¹⁴ Anmerkungen zur *Dt. Metaphysik* § 364 (ad § 980 der *Dt. Metaphysik*). Vgl. Anton Bissinger: *Zur Wolffschen Ethik*, S. 154.

¹¹⁵ *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt/Leipzig 1739 [= *Gesammelte Schriften* II. Abt., Bd. 7, 2, hrsg. von Jean École, Hildesheim/New York 1978] I, 5, § 975 Anm.: „Obligationem hic

/242/ IV. 3. Der Widerspruch zwischen Obligations- und Staatsklugheitslehre

Trotz der o. g. grundlegenden Änderungen des Konzepts der naturrechtlichen Verbindlichkeit, hat Wolff in allen seinen Schriften an der Strafbarkeit des Atheismus festgehalten. M. a. W. folgt aus Wolffs Emanzipation der Geltung des natürlichen Gesetzes vom Willen Gottes keine tolerante Position in Sachen Atheismus. Am ausführlichsten hat Wolff dieses Thema im achten Band seines *Jus naturae*, der im Jahre 1748 erschien ist, behandelt.¹¹⁶ Er unterscheidet dort im Hinblick auf die Beurteilung des Atheismus zwischen einer bloß privaten spekulativen Überzeugung und der Verbreitung gottloser Lehren. Was die privaten Gedanken angeht, so sind sie, wenn sie nicht anderen zur Kenntnis gebracht wird, straflos, weil durch eine derartige bloß innere Handlung, niemand verletzt oder in seinen Rechten beeinträchtigt wird.¹¹⁷ Überhaupt kann niemand für das bloße Haben einer Überzeugung belangt werden, denn es versteht sich – so Wolff – von selbst, daß es nicht vom Willen des Menschen abhängt, daß er eine bestimmte Annahme für wahr oder für falsch hält, und folglich kann derjenige, der eine falsche Behauptung für wahr hält, nicht durch Strafe von seinem Irrtum abgebracht werden.¹¹⁸ Weil es sich um Verstandesirrtümer handelt, die auf subjektiven, wenngleich irrigen Gründen des Fürwahrhaltens beruhen, Gedanken aber als solche „zollfrey“ sind¹¹⁹, kann der Unglaube ebensowenig wie der Deismus bestraft werden. Dagegen kann die Ausbreitung solcher Irrtümer, die gegen die Religion, die guten Sitten und die öffentliche Ordnung verstoßen¹²⁰, sehr wohl durch den Souverän durch Strafen sanktioniert werden. Wolff betont allerdings mit Nachdruck, daß der Zweck der Strafe in diesem Falle nicht in der Besserung oder Abschreckung des Atheisten besteht, weil in dieser Hinsicht die Strafe keine Wirkung haben könne, sondern nur darin, den nachteiligen Einfluß von Atheismus und Deismus auf andere zu unterbinden, deren Streben nach Vollkommenheit, deren Tugend und Bereitschaft zur Pflichterfüllung beeinträchtigt oder gestört wird. Als /243/ angemessene Maßnahme betrachtet Wolff die Landesverweisung.¹²¹

Wir haben es hier mit einer Aporie von Wolffs praktischer Philosophie zu tun: nämlich einerseits mit einer idealisierten verbindlichkeitstheoretischen Konzeption, in welcher sich der vernünftige Mensch selbst das Gesetz gibt, andererseits mit einer vorgeblich realistischen Sichtweise im Hinblick auf die staatliche Gesetzgebung und auf die

deducimus ex voluntate Numinis tanquam Domini nostri, cum hic tantummodo agatur de obligatione divina, non autem de naturali, quam illi contradistinctam explicabimus in Philosophia practica universali. Absit itaque ut quis sibi persuadet, nos in eorum abiisse sententiam, qui negata actionum intrinseca honestate ac turpitudine nullam in homine obligationem quoad directionem actionum liberarum agnoscunt, quam quæ est a superiore.“

¹¹⁶ *Jus naturae* VIII, §§ 643 ff. – Was im folgenden von den Atheisten gesagt wird, gilt im gleichen Maße von den Deisten, vgl. hierzu Günter Gawlik: Christian Wolff und der Deismus, in: Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, hrsg. von Werner Schneiders, Hamburg 1983, S. 139-147, bes. S. 139 f.

¹¹⁷ *Jus naturae* VIII, § 643: „An cogitationes puniendæ. Actus interni, etsi casu aliquo, putat per confessionem subecutam, ad notitiam aliorum perveniant, puniri non possunt. Etenim actu interno, nisi in externos erumpat, nemini nocetur, seu damnum datur, vel injuria infertur, quod per se patet. Enimvero jus puniendi homini natura competit ob læsionem actu factam.“

¹¹⁸ *Jus naturae* VIII, § 644.

¹¹⁹ *Jus naturae* VIII, § 643 Anm.

¹²⁰ *Jus naturae* VIII, §§ 473, 645.

¹²¹ *Jus naturae* VIII, § 646.

Fragen der politischen Klugheit. In gewisser Weise gilt für Wolffs Lehre von der autonomen Begründung der Verbindlichkeit der Gemeinspruch, daß etwas zwar in der Theorie richtig sein kann, aber dennoch nicht für die Praxis taugt. Man könnte auch sagen, daß das Prinzip der Autonomie der praktischen Philosophie und die naturrechtliche Konzeption der Verbindlichkeit durch pragmatische und klugheitstheoretische Gesichtspunkte der Politik überlagert bzw. aufgehoben werden.

Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Zunächst dürfte schon deutlich geworden sein, daß die Gründe dieser Strafbarkeit nicht – wie dies bei Pufendorf und seinen Nachfolgern der Fall war – in spezifisch verbindlichkeitstheoretischen Überlegungen zu suchen sind. Im übrigen wird der Widerspruch zwischen seinen eigenen verbindlichkeitstheoretischen Ausführungen und der gleichzeitig erhobenen Forderung nach Unterdrückung des Atheismus von Wolff selbst folgendermaßen reflektiert:

Ich weiß wohl, daß einige Atheisterey nicht für so schädlich im gemeinen wesen halten, als man insgemein vermeinet, absonderlich da man gantze Völcker findet, die keinen GOTT glauben und bey denen es doch nicht schlimmer hergeheth als unter uns Christen. Ja man wird vielleicht mir auch dasjenige vorhalten, was ich selbst anderswo von den Atheisten erwiesen, nemlich daß niemanden die Atheisterey zum bösen Leben bringet, sondern nur seine Unwissenheit und sein Irrthum von dem Guten und Bösen, aus welcher Quelle auch selbst unter Christen ein unordentliches Leben zu entstehen pfelet (§ 21 Mor.). Ja ich habe (§ 22 Mor.) erwiesen, daß bloß der Mißbrauch der Atheisterey, keineswegs aber sie vor sich dazu führe.¹²²

Entscheidend für die Strafbarkeit des Atheismus ist für Wolff die Frage, ob der Atheist vernünftig ist oder nicht. Ist er vernünftig, so erkennt er trotz der Leugnung Gottes die Verbindlichkeit des /244/ natürlichen Gesetzes an, sofern sie aus dem „Wesen des Menschen und der Dinge“ erkennbar ist. Genau diese für die Führung eines moralischen Lebens erforderliche Rationalität kann bei dem Durchschnittsmenschen nicht vorausgesetzt werden:

Es sind aber im gemeinen Wesen die wenigsten Menschen vernünftig, die meisten sind unverständlich und sehen die Beschaffenheit der freyen Handlungen nicht recht ein. Und also würden die meisten bey der Atheisterey ein übles Leben führen. Nun ist zwar wahr, daß sie die Atheisterey eigentlich nicht dazu bringet (§ 21): allein da die Furcht GOTTes, welche durch die Religion bestehet (§ 366), es mag eine kindliche oder knechtische seyn, gleichwohl den Menschen verbindet, das Gute zu thun und das Böse zu lassen, was er wegen seiner Unwissenheit und aus Mangel der Einsicht in die Beschaffenheit der freyen Handlungen nicht thun, noch lassen würde (§ 698, 705 Mor.); so hebet man doch durch die Atheisterey die Verbindlichkeit auf, welche bey den meisten den größten Nachdruck hat. Und solchergestalt kan man Atheisten, weil sie gefährliche Verführer sind, im gemeinen Wesen nicht dulden, wenn sie entweder würcklich ihre Atheistische Lehren kund machen, oder doch um ihres Ansehens willen Aergerniß und Anlaß zur Verachtung der Religion geben.¹²³

Aufgrund seiner pessimistischen Einschätzung der moralischen Möglichkeiten der menschlichen Natur, nach welcher der Durchschnittsmensch sich im Zustand der Sklaverei der Sinne befindet¹²⁴, wird in Wolffs Politik und Staatsrechtslehre die autonome

¹²² Dt. Politik, § 369.

¹²³ Dt. Politik, § 369.

¹²⁴ Dt. Metaphysik, § 491, Dt. Ethik, §§ 180 ff. Schmucker (Die Ursprünge der Ethik Kants, S. 41) spricht in diesem Zusammenhang davon, daß bei Wolff „die Erfahrung der tatsächlichen sittlichen

Begründung der Verbindlichkeit, nach welcher die Einsicht in die moralische Güte bzw. Schlechtigkeit der Handlungen zum Bestimmungsgrund des Willens wird, relativiert zugunsten der staatlichen Zwangsgesetzgebung. Obwohl also die Pflichten der Menschen insgesamt auf einer natürlichen Verbindlichkeit beruhen, ist dieselbe als solche „nicht hinlänglich“, um die Menschen zur Erfüllung ihrer Pflichten anzuhalten:

so muß daher noch eine neue Verbindlichkeit im gemeinen Wesen dazu kommen, die da durchdringet, wo die natürliche unkräftig gefunden wird. Es kan aber diese Verbindlichkeit auf zweyerley Weise bewerckstelliget werden, theils wenn man auf die Ubertretung dessen, was man geordnet, Straffen setztet, oder auch mit desselben Erfüllung Belohnungen verknüpfet, theils wenn man sie mit äusserlichem Zwange (welcher die Hülffe genennet wird) bedrohet, woferne sie nicht gutwillig sich bequemen /245/ wollen. Nemlich so wohl die Furcht für der Straffe und Hoffnung der Belohnung, als auch die Furcht vor der Hülffe ist ein Bewegungs=Grund zu thun, was befohlen wird (§ 496 Met.) und solchergestalt werden wir dadurch solches zu thun verbunden (§ 8 Mor.).¹²⁵

Diese Zwangsgesetzgebung betrifft die Unvernünftigen, die nur durch den Zwang des positiven Recht gelenkt werden können. Während die natürliche Verbindlichkeit für den vernünftigen Menschen ein zureichendes Motiv des gerechten Handelns bildet¹²⁶, bedarf

Beschaffenheit des Menschen den Sieg über die Konsequenzen der metaphysischen Theorie davongetragen“ hat.

¹²⁵ Dt. Politik, § 341. – Zum Problem der Unzulänglichkeit der bloß natürlichen Verbindlichkeit und zur Notwendigkeit positiver Gesetze vgl. auch Dt. Politik, § 401: „Von den bürgerlichen Gesetzen: Nothwendigkeit der /269/ bürgerlichen Gesetze. Es sind zwar alle Handlungen der Menschen durch das natürliche Gesetze determiniret, ob sie gut oder böse sind und ist eben dieses Gesetze das allervollständigste, so daß es nichts übrig lässet, welches erst durch andere Gesetze dörrfte determiniret werden, ob es gut oder böse sey (Moral § 27). Und dennoch sollte man meinen, man könne mit dem natürlichen Gesetz allein auskommen und habe kein anderes weiter von nöthen. Allein es finden sich doch allerhand Ursachen, warumb man im gemeinen Wesen auch noch andere Gesetze gebrauchen muß, welche man die bürgerlichen zu nennen pfelet, weil sie im bürgerlichen Leben nöthig sind. Nemlich anfangs ist schon oben (§ 341) angemercket worden, daß die natürliche Verbindlichkeit nicht hinlänglich ist die Menschen zur Erfüllung des Gesetzes der Natur zu bringen und man dannenhero im gemeinen Wesen noch eine neue Verbindlichkeit einführen müßte, die da durchdringet, wo die natürliche unkräftig gefunden wird. Die Natur verbindet uns durch dasjenige, was aus unseren Handlungen veränderliches für uns und unseren Zustand erfolget (Moral § 9). Da nun dieses durch die Vernunft beurtheilet werden muß (Moral § 23), nicht aber jedermann den Grad der Vernunft besitzt, welcher zu dieser Beurtheilung erfordert wird, absonderlich wo es sich nicht deutlich zeigt, daß etwas aus diesen, oder jenen Handlungen entsprungen, absonderlich da die Natur öfters nach langen Zeiten sich erst zeigt, was durch eine Handlung angestiftet worden; so kan auch nicht jedermann durch die natürliche Verbindlichkeit zu Beobachtung seiner Pflichten gebracht werden. Wenn man nun im gemeinen Wesen durch eine besondere Art die Unterthanen zu dem verbindet, was das Gesetze der Natur erfordert; so wird das natürliche Gesetze zu einem bürgerlichen Gesetze (Moral §§ 17 f.). Unterweilen geschieht es, daß das Gesetze der Natur sich nicht genau beobachten lässet, weil es dadurch zu vielem Streite und Uneinigkeit würde Anlaß geben, nachdem man im gemeinen Wesen verbunden ist einem jeden, dem Unrecht geschiehet, Recht zu verschaffen (Politik, §§ 330, 400). Derowegen ist nöthig an stat des natürlichen Gesetzes ein anderes zu geben, dabey zwar unterweilen einiges Unrecht erduldet, jedoch aber dadurch zugleich mehrerem Unheile vorgebeuet wird. [...] Und also haben wir bürgerliche Gesetze nöthig, die in einigen Fällen von den natürlichen abweichen. Man findet ferner, daß unterweilen die natürlichen Gesetze einerley Handlung nach den gar verschiedenen Fällen, die sich dabey ereignen können, auf gantz verschiedene Weise determiniren. Wenn nun wiederum im gemeinen Wesen daher viele unvermeidliche Weitläufigkeiten aus vorhin angegebenen Ursachen entstehen: so muß man sie entweder überhaupt auf einerley Art determiniren, oder doch auf wenigere Fälle bringen. Und solchergestalt bekommen wir abermahl bürgerliche Gesetze, die von dem natürlichen unterweilen abweichen. [...]“

¹²⁶ Dt. Ethik, § 38: „Da ein vernünftiger Mensch ihm selbst ein Gesetz ist /270/ und ausser der natürlichen Verbindlichkeit keine andere brauchet (§ 24); so sind auch weder Belohnungen, noch Straffen bey ihm Bewegungs=Gründe zu guten Handlungen, und zu Vermeidung der bösen (§ 36). Und vollbringet dannenhero ein Vernünftiger das Gute, weil es gut ist, und unterlässet das Böse, weil es böse ist: in welchem Falle er GOtt ähnlich wird, als der keinen Oberen hat, der ihn verbinden kan das Gute zu thun,

der Unvernünftige, wenn er in Übereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz leben soll, einer anderen Handlungsmotivation: Bei dem unvernünftigen Menschen sind

die Belohnungen und Straffen Bewegungs-Gründe die guten Handlungen zu vollbringen, und die bösen zu unterlassen (§ 36). Und dannenhero vollbringt ein Unvernünftiger das Gute, und unterlässt das Böse aus Furcht für der Straffe, und in Ansehung der Belohnung: worinnen sie den Kindern gleich sind, die durch Straffen und Belohnungen zum guten angetrieben und von dem Bösen abgehalten werden, weil sie aus Mangel der Vernunft der natürlichen Verbindlichkeit keinen Platz einräumen. Ja Kinder und sie sind mit einander dem unvernünftigen Viehe gleich, welche bloß durch Schläge dazu gebracht werden, wozu sie sonst nicht zu bringen sind.¹²⁷

Nur am Rande sei bemerkt, daß es sich bei dieser Unterscheidung zwischen der Selbstgesetzgebung des Weisen einerseits, der aufgrund seiner Einsicht das natürliche Gesetz zur Richtschnur seines Handelns macht, ohne durch die Furcht vor Strafe dazu motiviert zu werden, und der Zwangsgesetzgebung für den unvernünftigen Großteil der Menschheit¹²⁸ andererseits um eine alte, schon bei Aristoteles, genauer gesagt im Schlußkapitel der *Nikomachischen Ethik*, zu findende Vorstellung handelt, die zugleich eine der Grundpositionen der stoischen Ethik bildete.¹²⁹

Weil die Mehrheit der Menschen zu einer rationalen moralischen Selbstbestimmung nicht fähig ist, bildet die Religion, genauer die Vorstellung des Jüngsten Gerichts bzw. der göttlichen Strafe, in Wolffs Augen ein geeignetes politisches Mittel zur Durchsetzung normkonformen Verhaltens. Wolffs Skepsis gegenüber der Rationalität des Durchschnittsbürgers bringt ihn da-/246/zu, die Durchsetzung religiöser Überzeugungen für eine Aufgabe zu halten, derer sich der Staat zur Sicherung der öffentlichen Ordnung in verstärktem Maße widmen muß. Aus der staatlichen Aufgabe, die Wohlfahrt der Gesellschaft¹³⁰ zu befördern, leitet Wolff dementsprechend auch die aus der Sorge um Frömmigkeit und Religiosität¹³¹ erwachsenden religionspolitischen und kirchenrechtlichen

und das Böse zu lassen (Met. § 947); sondern bloß jenes thut, dieses unterlässt durch die Vollkommenheit seiner Natur (Met. § 981).“

¹²⁷ Dt. Ethik, § 39.

¹²⁸ Zu diesem Unterschied zwischen Selbst- und Zwangsgesetzgebung bzw. zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung vgl. Wolffs Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, S. 37: „Wer sich mit einer verworrenen Erkenntnis der Dinge zufriedengibt und durch kein anderes Streben als durch jenes, das die Philosophen das sinnliche nennen, und durch die daraus entstandene Gemütsbewegungen zu Handlungen angetrieben wird, der eignet sich eine bloße Gewohnheit an, richtig zu handeln, die hauptsächlich durch die Furcht vor einem Herren aufrecht erhalten werden muß, damit sie nicht dann, wenn sich die Gelegenheit bietet, durch das Gegenteil aufgehoben wird. Und in diesem Zustand unterscheidet sich der Mensch nicht von den Tieren, denen die Natur zwar den Gebrauch der Vernunft nicht gewährt hat, die Empfindung aber und das Streben, das daraus entsteht, nicht verweigert hat. Wie man unvernünftige Tiere an bestimmte Handlungen zu gewöhnen pflegt, so gewöhnen sich die Menschen in diesem Zustand an Handlungen, die nach unserer Willkür zu vollbringen sind. [...] Wer aber seinen Geist zur deutlichen Erkenntnis der Dinge erhebt und durch dasjenige Streben, das die Philosophen das vernünftige nennen, zum Guten angetrieben wird, der wird durch den freien Willen zu guten Handlungen bestimmt und braucht, um beim Guten zu bleiben, keinen Herren, da er ja den inneren Unterschied zwischen Gut und Böse erkennt und ihn, wenn es nötig ist, anderen zureichend erklären kann.“

¹²⁹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. von Günther Bien, Hamburg ⁴1985, X, 10: „Denn die Menge läßt sich ihrer Natur gemäß nicht durch sittliche Scheu, sondern durch Furcht bestimmen und enthält sich des Schlechten, nicht weil es schimpflich ist, sondern weil darauf Strafe steht. [...] Denn in der Mehrzahl fügen sich die Menschen mehr dem Zwang als dem Wort und mehr der Strafe als dem Gebot der Pflicht“. – Zur stoischen Unterscheidung zwischen Toren und Weisen vgl. Max Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, S. 153-158.

¹³⁰ Grundsätze, § 837.

¹³¹ *Jus naturae VIII*, § 457 f.; Dt. Politik, § 366; Grundsätze, § 1024.

Maßnahmen der Staatsgewalt ab. Z. B. folgt aus der sittlichkeitsstiftenden Wirkung des Gottesdienstes die Pflicht der einzelnen Bürger zur Teilnahme am Gottesdienst¹³², während andererseits der Herrscher verpflichtet ist, dafür zu sorgen, daß Gott verehrt wird, daß die kirchlichen Feiertage eingehalten werden und alle Untertanen an diesen Tagen am Gottesdienst teilnehmen.¹³³ Darüber hinaus ist der Souverän verpflichtet die Verbreitung aller religionsfeindlichen Auffassungen zu unterdrücken, weil sowohl diejenigen, die Gottes Existenz leugnen als auch diejenigen, die leugnen, daß er sich um die menschlichen Dinge kümmert, die *obligatio divina* und insoweit auch das natürliche Gesetz aufheben.¹³⁴ Der Grund für die Unterdrückung der Ausbreitung religionsfeindlicher Ansichten liegt also darin, daß diese geeignet sind, die übrigen Bürger im Glauben und in der Erfüllung des natürlichen Gesetzes zu beeinträchtigen. Die Frage aber, wieweit das staatliche Ermessen in Rücksicht auf den Moralzwang und die Unterdrückung abweichender Ansichten geht, betrachtet Wolff nicht als ein Problem der Bestimmung der rechtlichen Grenzen der Staatsgewalt, sondern als ein Problem der *prudencia civilis*.¹³⁵ Wie im Strafrecht im allgemeinen zeigt sich auch hier, daß Wolff über keinerlei Kriterien verfügt, um die Grenzen des legitimen Rechtszwangs zu bestimmen. Durch seine materiale Staatszweckbestimmung, d. h. durch die Orientierung des Staatsrechts am *bonum commune* bzw. an der Glückseligkeit und Tugend der Bürger wird Wolff zum Hauptvertreter der von Kant kritisierten eudämonistischen Staatslehre.¹³⁶

Wegen dieses absolutistischen Staatsverständnisses ist auch der oben erwähnte spezifisch rechtliche Aspekt der angeblichen Beeinträchtigung fremder Vollkommenheit durch die Ausbreitung religionskritischer Lehren für Wolff als Grund der Strafbarkeit/247/keit nur von untergeordneter Bedeutung. Seine eigentlichen Gründe für die Strafbarkeit des Atheismus liegen eher auf der Ebene der Staatsraison. Der instrumentelle Charakter des staatlichen Umgangs mit der Religion als Mittel für die staatsbürgerlichen Belehrung tritt dabei trotz aller Beteuerungen deutlich zu Tage.¹³⁷ Auf der anderen Seite fordert Wolff, und hier spielt die Erfahrung der theologischen 'Atheistenmacherei' und seiner Vertreibung aus Halle sicherlich eine wichtige Rolle, die *libertas philosophandi*, die uneingeschränkte akademische Freiheit, alles und jedes nach Wahrheitsgründen zu

¹³² Dem Einwand, der Zwang zur Teilnahme am Gottesdienst produziere nur /271/ Heuchelei, begegnet Wolff folgendermaßen: „so weiß doch ein jeder, daß im bürgerlichen Leben die Heuchelei besser ist, als öffentlich gottlose seyn, weil dadurch das Aergernis gehoben und der Werth der Religion erhalten wird“ (Dt. Politik, § 421).

¹³³ Jus naturae VIII, § 471.

¹³⁴ Jus naturae VIII, § 472; Grundsätze, § 1024: „Damit aber die Unterthanen von Gott und seinem Willen, von der Tugend und Lastern und von dem Gottesdienste belehret, zur Tugend ermuntert, und von den Lastern zurück gezogen werden mögen, so lieget einem Oberherrn auch die Sorge für den äusserlichen Gottesdienst ob (§ 179), daß nämlich Kirchen, in welchen man des Gottesdienstes wegen Zusammenkünfte hält, aufgebauet, Feststage, welche dem Gottesdienst gewidmet, bestimmet, und öffentliche Lehrer so über den Gottesdienst gesetzt sind, und dasjenige lehren, was in gottesdienstlichen Zusammenkünften zu lehren ist, bestellt werden. Demnach erhellet ganz leicht, daß man es nicht dulden müsse, daß der Gottesdienst oder die Religion, welches eine gewisse Art Gott zu dienen ist, in Verachtung komme und allerley der Religion und guten Sitten zuwider lauffende Meinungen ausgestreuet werden.“

¹³⁵ Jus naturae VIII, § 471 Anm.

¹³⁶ Vgl. z. B. Dt. Politik, § 245.

¹³⁷ Dt. Politik, § 319: „Da die Erkenntniß Gottes die Ausübung der Tugend und Unterlassung der Laster erleichtert im gemeinen Wesen aber davor zu sorgen ist, daß die Leute tugendhaft werden, und die Laster fliehen: so hat man auch davor zu sorgen, wie sie in der Erkenntniß Gottes zunehmen.“

prüfen¹³⁸, – nur handelt es sich hier um ein akademisches Privileg der dazu vom Souverän berufenen Wissenschaftler.

Der begründungstheoretische Gewinn, den Wolff in Sachen Autonomie der Moralphilosophie erzielt, wird in seiner Naturrechtslehre allerdings weitgehend durch seine Auffassung geschmälert, daß die Sorge um die Tugendhaftigkeit der Bürger eine der zentralen Wohlfahrtsaufgaben des Herrschers darstellt. Auf der Grundlage der naturrechtlichen Forderung der Verwirklichung des *bonum commune* bzw. allgemeiner Glückseligkeit durch allseitige Vervollkommnung der Individuen gelangt Wolff zu einer moralteleologischen Staatszweckbestimmung¹³⁹, in welcher der Staat als oberster Tugendwächter bzw. als „Agent der Vervollkommnung“¹⁴⁰ erscheint und die Realisierung des *status civilis* und der Rechte der Bürger zugleich der Förderung der Moral dient. Das *bonum commune* auf der einen und die Beförderung der individuellen Moral durch die Rechtsordnung auf der Seite sind die korrespondierenden Prinzipien der Wolffschen Staatszwecklehre:

Da die Beförderung der gemeinen Wohlfahrt auf der Beobachtung des Gesetzes der Natur beruht, so muß derjenige, der den Willen haben soll sie zu befördern, eine Fertigkeit haben, seinen Handlungen dem Gesetze der Natur gemäß einzurichten und also tugendhaft seyn (Dt. Politik § 242).

Mit der Anwendung des Vollkommenheitsprinzips auf das Staatsrecht sind nun allerdings eine Reihe fundamentaler Probleme der Wolffschen Naturrechtslehre verknüpft. Zum einen ist Wolffs /248/ Rechtsbegriff unbestimmt: Wenn das Recht der Inbegriff der Bedingungen ist, gemäß denen die Menschen in Gemeinschaft mit anderen ihre Vervollkommnung betreiben, so muß dieser Begriff gänzlich leer bleiben, weil sich a priori überhaupt nicht bestimmen läßt, was der einzelne im Hinblick auf die eigene bzw. fremde Vollkommenheit zu tun oder zu unterlassen genötigt sein könnte. Ebenso wenig liefert dieses Prinzip ein Kriterium für die notwendige Einschränkung der äußeren Freiheit der einzelnen, weil es in bezug auf den Zweck der Vervollkommnung überhaupt keine mögliche gesetzliche Übereinstimmung aller geben kann.

Die bei Hobbes, Pufendorf und Thomasius sich abzeichnende Differenzierung von Recht und Moral, legitimen Zwang und individueller Vervollkommnung wird bei Wolff wieder rückgängig gemacht zugunsten einer „durchgehenden Moralisierung der Rechtsverhältnisse“.¹⁴¹ Zwar ist auch Wolff der Auffassung, daß die Staatsgewalt nicht unmittelbar auf die moralische Innerlichkeit der Bürger einwirken kann, aber sie kann durch ihre Politik „günstige Voraussetzungen und Bedingungen für ein moralisches Verhalten“¹⁴² der Staatsbürger schaffen und erhalten.¹⁴³ Für Wolff gilt in dieser Hin-

¹³⁸ Dt. Politik, § 304; Jus naturae VIII, § 447 Anm. – Zu Wolffs Begriff der *libertas philosophandi* vgl. Ausführliche Nachricht, §§ 38 ff.

¹³⁹ Vgl. hierzu Diethelm Klippel: Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Paderborn 1976 [= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 23], S. 52-54.

¹⁴⁰ Klaus-Gert Lutterbeck: Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, [= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, hrsg. von Norbert Hinske, Lothar Kreimendahl und Clemens Schwaiger, II. Abt., Bd. 16], S. 192 ff.

¹⁴¹ Hartung: Naturrechtsdebatte, S. 146; vgl. auch Christoph Link: Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, S. 141.

¹⁴² Gertlieb Gmach: Staat und Kirche bei Christian Wolff, Diss. jur. München 1975, S. 106.

sicht, was Diethelm Klippel für die Staatszwecklehre des älteren deutschen Naturrechts insgesamt festgestellt hat, daß nämlich „der unbegrenzte und schwankende Wohlfahrtsbegriff als Staatszweck [...] zu einer Ausdehnung der Eingriffsmöglichkeit des absolutistischen Staates“ führt.¹⁴⁴

Welches sind die Ergebnisse unserer Betrachtungen über die Rechtsstellung der Atheisten? Zunächst einmal konnten wir feststellen, daß die Frage der Strafbarkeit des Atheismus in den Naturrechtslehren des 17. Jahrhunderts aufs Engste mit dem zugrunde gelegten Begriff der Verbindlichkeit verknüpft ist. Je größer die Rolle ist, die der göttliche Wille als oberster Grund der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in den genannten Naturrechtstheorien spielt, desto vehementer sind die Forderungen nach Sanktionen gegenüber solchen Lehren, die dieses Fundament in Frage stellen. Bei Wolff fanden wir demgegenüber einen veränderten Begriff der Verbindlichkeit, für den der Bezug auf den göttlichen Willen nicht konstitutiv ist und die Frage der Moralität von der Religion abgelöst wird. Wenn Wolff gleichwohl an der Strafbarkeit des Atheismus festhält, liegen die Gründe hierfür nicht in spezifisch verbindlichkeitstheoretischen Überlegungen, sondern in der Überlagerung der rechtsphilosophischen Probleme staatlicher Herrschaft durch den Gedanken des Staatsnutzens bzw. durch die tugendethische Staatszweckbestimmung.¹⁴⁵

Im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts scheint das Problem der Strafbarkeit des Atheismus allmählich aus den Naturrechtslehrbüchern zu verschwinden. In der Tat verliert die Frage der Strafbarkeit des Atheismus in dem Maße, wie sich in der Entwicklung der späteren Naturrechtslehre eine deutlichere Unterscheidung von Recht und Ethik durchsetzt, an Bedeutung. Schon Thomasius hatte unter dem Eindruck der Argumentation Pierre Bayles in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen, die unter dem Titel *Vollständige Erläuterung der Kirchenrechts-Gelahrtheit* posthum herausgegeben wurden, die Position der Strafbarkeit des Atheismus, die er noch in den *Institutiones jurispru-*

¹⁴³ Jus naturae VIII, § 456: „Curæ esse debet Rectori civitatis, ut subditi sint virtute dediti, & ne a virtutis tramite ad vitia deflectant, & qui deflectunt a vitiis revocentur & in viam rectam reductantur.“

¹⁴⁴ /272/ Diethelm Klippel: Politische Freiheit und Freiheitsrechte, S. 51.

¹⁴⁵ Werner Frauendienst: Christian Wolff als Staatsdenker, Berlin 1927, S. 154, betrachtet Wolff deshalb „als Systematiker des Absolutismus“. – Angesichts der hier skizzierten Problemlage, die sich durch eine nähere Analyse der Wolffschen Strafrechtslehre noch präzisieren ließe, fällt es schwer, der Einschätzung von Marcel Thomann (Marcel Thomann: Christian Wolff, in: Staatsdenker in der frühen Neuzeit, hrsg. von Michael Stolleis, München ³1995, S. 259, 269 f.) zu folgen, für den Wolff „der frühe Verfechter des modernen freiheitlichen Rechtsstaats“ und eines liberalen Freiheitsbegriffs ist. Bei Wolff – so Thomann – sei die individuelle Freiheit prinzipiell unbegrenzt, während die Kompetenzen des Staates „enumerativ und zwingend durch das Gemeinwohl festgelegt“ seien. Aber Wolff betrachtet das Recht nicht als Form der prinzipiellen Gewährleistung allgemeiner Handlungsfreiheit, er kennt vielmehr nur den Begriff einer moralisch bedingten Freiheit der Pflichterfüllung, d. h. eines Freiheitsgebrauchs, der notwendig ist, um die dem Menschen von Natur auferlegten Pflichten erfüllen zu können. Dies wiederum bedeutet, daß der einzelne nach Wolff auf einen Freiheitsgebrauch, der nicht unter den Bedingungen der Pflichterfüllung steht, überhaupt keinen Rechtsanspruch haben kann; vgl. zur Problematik dieses Rechtsverständnisses, das den Freiheitsgebrauch an die Bedingung möglicher Pflichterfüllung knüpft, und zu dem Unterschied, der in dieser Hinsicht zwischen Wolff und Kant besteht, vgl. Wolfgang Kersting: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M. 1993, S. 142-151. Der Gedanke, daß rechtliche Freiheit nur insofern gewährleistet ist, als der Freiheitsgebrauch der Pflichterfüllung dient, macht deutlich, daß Wolffs Rechtslehre auf einem Freiheitsverständnis basiert, das nicht dasjenige des liberalen Rechtsstaates ist; zur Kritik der liberalen Deutung der Wolffschen Staatslehre s. Diethelm Klippel: Politische Freiheit und Freiheitsrechte, S. 72 ff., sowie Klaus-Gert Lutterbeck: Staat und Gesellschaft, S. 195 ff.

dentiae divinae vertreten hatte, revidiert¹⁴⁶ und für die vollständige Trennung von Staat und Religion plädiert, so daß der Atheismus wie der Aberglaube nur noch als „peccatum erga DEUM“ anzusehen und aus diesem Grunde nicht durch den Souverän zu verfolgen sei.¹⁴⁷ In den Naturrechtslehren des späten 18. Jahrhunderts werden die *officia erga Deum* überhaupt aus dem Kanon naturrechtlicher Themen ausgeschlossen.¹⁴⁸

Die zugrunde liegende Frage, ob es Grenzen der Toleranz, der Aufklärung bzw. der Denkfreiheit gäbe oder ob das Denken ohne Rücksicht auf überkommene Lehrmeinungen und bestehende Autoritäten alles zum Gegenstand der Kritik machen dürfe, blieb allerdings ein Problem, an dem sich die Philosophie der Aufklärung auch nach Wolff in vielfältiger Weise abgearbeitet hat.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Thomasius: Kirchenrechts-Gelahrtheit, S. 349.

¹⁴⁷ Kirchenrechts-Gelahrtheit, S. 101.

¹⁴⁸ Vgl. Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, AA VI, S. 241 f., wo Kant ausführt, warum es kein rechtliches „Verhältniß des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott)“ geben könne: „Der Grund [...] ist: weil es eine *transcendente* Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subject correspondierend *gegeben* werden kann, mithin das Verhältniß in theoretischer Rücksicht hier nur *ideal*, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz *leeren*, sondern in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer Absicht fruchtbaren Begriff *machen*, worin denn auch /273/ unsere ganze *immanente* (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachten Verhältnisse allein besteht“ (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, AA VI, S. 241 f.).

¹⁴⁹ Für Kant ist – wie schon für Wolff – die Geltung des Sittengesetzes von der Voraussetzung der Existenz Gottes unabhängig, denn der moralische Beweis vom Dasein Gottes „will nicht sagen: es ist eben so nothwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen [...]. Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, theils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommenden Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es ist kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschließen wollte“ (Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, AA V, S. 450 f.). – Zur Kritik der Mißverständnisse, die im Hinblick auf Kants Lehre vom moralischem Gottesbeweis und seine Einschätzung des Zusammenhangs von Atheismus und moralischer Gesinnung bestehen, s. Geismann: Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants, S. 496 f.