

Erschienen in: Gideon Stiening / Frank Grunert (Hrsg.): Georg Friedrich Meier (1718-1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“, Berlin/Boston: de Gruyter 2015, S. 259-283 [= Werkprofile. Philosophen und Literaten des 17. und 18. Jahrhunderts. Hrsg. von Frank Grunert und Gideon Stiening, Bd. 7]

/259/ Das Recht zu "allen Tugenden, zu allen rechtmäßigen Handlungen, und zu allen Sünden" – Naturrecht und Naturzustand in Georg Friedrich Meiers „Recht der Natur“

(Dieter Hüning, Trier)

Ein Blick in die von Ronny Edelmann dankenswerter Weise erstellte Bibliographie zu Georg Friedrich Meier belehrt uns, dass der Großteil der – hinsichtlich ihres Umfangs immer noch überschaubaren Forschungsliteratur – unseren Autor Meier in erster Linie als Logiker, Hermeneutiker und Ästhetiker wahrgenommen hat, während Meier als Naturrechtslehrer oder als Moralphilosoph bisher offenbar keine Rolle gespielt hat, wenn man einmal von den knappen Ausführungen in Diethelm Klippels Standardwerk über die deutsche Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts absieht.

Dabei hat Meier die deutsche Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts um mehrere voluminöse Werke bereichert: zunächst mit dem 600 Seiten umfassenden *Recht der Natur*¹ aus dem Jahre 1767 und dann in dem *Auszug aus dem Rechte der Natur*, der immerhin auch noch 300 Seiten umfasst.² Ihnen folgten in den Jahren 1770 bzw. 1773 noch zwei Bände über die *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen*.³ Die Vollendung des Werks wurde durch Meiers Tod im Jahre 1777 verhindert.⁴ Schon 1764 hatte Meier seine *Allgemeine practische Weltweisheit*⁵ veröffentlicht, der in den Jahren 1753-1761 die fünfbändige *Philosophische Sittenlehre* vorangegangen war.

/260/ Meiers *Recht der Natur* erhebt nicht den Anspruch, im Hinblick auf die Grundlegung des Naturrechts originell zu sein, sondern es stützt sich im wesentlichen auf die Lehren von Meiers Vorgängern, nämlich Heinrich Köhlers und Alexander Gott-

¹ Georg Friedrich Meier: *Recht der Natur*, Halle 1767 (alle Nachweise mit Angabe der Paragraphen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe).

² Georg Friedrich Meier: *Auszug aus dem Rechte der Natur*, Halle 1769.

³ Georg Friedrich Meier: *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen*. Erster Theil, Halle 1770, zweiter Theil, Halle 1773.

⁴ Der erste Band handelt von den natürlichen gesellschaftlichen Pflichten im allgemeinen, der zweite Band hat das natürliche Eherecht zum Gegenstand. Meiers Tod im Jahre 1777 hat die Vollendung der *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen* vereitelt. Es fehlen – folgt man der programmatischen Ankündigung von Meiers Werk über die *Allgemeine practische Weltweisheit* (Halle 1764) – die Darstellung der "herrschaftlichen Gesellschaft, welche zwischen einem Herrn und seinen Bedienten oder Knechten stat findet" (ebd., § 292), der "politische[n] Weltweisheit" (§ 295), welche die Pflichten im Staat behandeln sollte, und schließlich des Völkerrechts als der "Wissenschaft der äusserlichen Pflichten, welche freye Völcker gegen einander zu beobachten haben" (§ 300).

⁵ Georg Friedrich Meier: *Allgemeine practische Weltweisheit*, Halle 1764, Meiers moralphilosophisches Grundlagenwerk, vergleichbar mit Wolffs *Philosophia practica universalis*.

lieb Baumgartens. Dies entspricht auch Meiers an anderer Stelle geäußertem Selbstverständnis, denn in der Vorrede zum ersten Band seiner *Sittenlehre* von 1753 erklärt er, daß er, obwohl er Baumgartens philosophische Sittenlehre zugrunde gelegt habe, doch „kein blosser Uebersetzer dieses gründlichen Buchs“ sei, sondern in seiner eigenen Schrift „eine weitere Ausführung“ seiner Vorlage geliefert habe.⁶ Auch in der Vorrede zum fünften Band der *Sittenlehre* von 1761 erklärt Meier seine „Hochachtung und Dankbarkeit“ gegen seinen Lehrer Baumgarten, dem er „ewig für die Einsichten verpflichtet“ sei, welche er ihm insbesondere auf dem Gebiet der Ethik vermittelt habe.⁷ Vielleicht war die mangelnde Originalität und gleichzeitige Weitschweifigkeit der Grund dafür, dass Meiers Naturrechtslehre offenbar kaum zur Kenntnis genommen wurde.⁸ Das ist insofern überraschend, als sich bei Meier eine Reihe von methodischen und systematischen Besonderheiten finden, durch die sich sein *Recht der Natur* deutlich von dem gängigem Verständnis abgrenzt.

Dominik Recknagel hat in dem vorliegenden Bande in seinem Beitrag *Meiers 'Recht der Natur' im Kontext des hallischen Naturrechtsdiskurses* sowie seinem Vorwort zur Neuauflage von Meiers *Recht der Natur*⁹ bereits die wesentlichen Positionen von Meiers Naturrechtslehre herausgearbeitet. Ich werde mich deshalb auf einige Aspekte derselben beschränken, die mir darüber hinaus ein besonderes systematisches Interesse zu verdienen scheinen. Es sind drei Besonderheiten, die im folgenden thematisiert werden sollen:

1. die Stellung des Naturrechts im Rahmen des Systems der praktischen Philosophie,
2. der naturrechtliche Methodenpluralismus und schließlich
3. die weitgehende rechtliche Entgrenzung bzw. Entmoralisierung der natürlichen Freiheit.

Diese drei Aspekte sollen im Folgenden näher beleuchtet werden. Hier zeigt sich, dass Meier, der üblicherweise der Wolffschen Schule zugerechnet wird, in seiner Naturrechtslehre Elemente der Thomasius-Schule übernimmt und die Unterscheidung zwischen rechtlichen und ethischen Pflichten präzisiert bzw. verschärft.

/261/ I. Die Stellung des Naturrechts im System der praktischen Philosophie

Meiers Naturrecht ist gekennzeichnet durch den konsequenten Versuch, die Untersuchung der natürlichen juristischen Verhältnisse strikt von den benachbarten Disziplinen (der Ethik bzw. der Staatslehre) zu trennen. Das *Recht der Natur* und die

⁶ Georg Friedrich Meier: *Philosophische Sittenlehre*. Erster Theil, Halle 1753, Vorrede (unpaginiert). Bekanntlich ist es von der 'weiteren Ausführung' zur Weitschweifigkeit nur ein kleiner Schritt; und in der Tat hat man den Eindruck, dass Meier – wie schon Christian Wolff – die größere Ausführlichkeit der Prägnanz des Gedankens in jeder Hinsicht vorgezogen hat.

⁷ Meier: *Philosophische Sittenlehre*. Fünfter Theil, Halle 1761, Vorrede (unpaginiert).

⁸ Vgl. hierzu die einführenden Bemerkungen von Dominik Recknagel: *Meiers "Recht der Natur" im Kontext des hallischen Naturrechtsdiskurses*, in diesem Band. Einige thematische Überschneidungen mit den Überlegungen Recknagels waren nicht zu vermeiden.

⁹ Georg Friedrich Meier: *Recht der Natur*. hrsg. von Dominik Recknagel, Hildesheim, New York 2014.

Philosophische Sittenlehre enthalten die "ganze practische Weltweisheit", soweit diese "von den natürlichen Pflichten der Menschen, die sie in dem unbeschränkten und unbedingten natürlichen Zustande zu beobachten verbunden sind". Ihr Unterschied liegt darin, dass das Naturrecht von den äußerlichen "natürlichen Zwangspflichten in dem uneingeschränkten natürlichen Zustande einzelner Menschen" handelt, während die *Sittenlehre* die "Wissenschaft der innerlichen natürlichen Pflichten" darstellt.¹⁰

Meier betont jedoch, dass ein weiterer Gliederungsaspekt der praktischen Philosophie in der "Mannigfaltigkeit des moralischen Zustandes besteht".¹¹ Neben der Unterscheidung in äußere und innere Pflichten muss also die Betrachtung der jeweiligen Pflichten auch darauf Rücksicht nehmen, von welchem 'moralischen Zustand' die Rede ist. In dieser Hinsicht ist der Naturzustand von dem gesellschaftlichen Zustand zu unterscheiden.¹² Auch die Pflichten können entsprechend divergieren, so dass ein Mensch "in dem einen moralischen Zustande [...] zu einer Pflicht verbunden" sein kann, "zu welcher er in einem andern nicht verbunden ist".¹³ Dementsprechend divergieren die Pflichten je nachdem, ob sie sich auf den natürlichen oder den gesellschaftlichen Zustand beziehen.

Wer auch nur einen kurzen Blick in Meiers Naturrechtslehrbücher wirft, wird den auffälligen Umstand bemerken, dass gemäß der Differenzierung der moralischen Zustände im *Recht der Natur* konsequent alle Bezüge auf den status civilis ausgeblendet werden. Auch im Hinblick auf die andere Differenzierung der inneren und äußeren Pflichten betont Meier, dass die naturrechtlichen Pflichten "aus einem ihnen ganz allein eigenen Bestimmungsgrunde erwiesen werden müssen" (§ 1). Die Wissenschaft des Naturrechts behandelt dementsprechend nur diejenigen „der natürlichen äusserlichen Pflichten einzelner Menschen [...], welche sie gegen einander in dem natürlichen Zustande zu beobachten verbunden sind" (§ 1):

„Es wird demnach, in dem Rechte der Natur, bloß die Frage abgehandelt: zu was für einem freyen Verhalten ein einzelner Mensch den andern zu zwingen berechtigt ist, wenn keiner ein Oberherr des andern ist, und wenn er auch überdies durch keine besondere Gesellschaft mit ihm in Verbindung steht" (§ 1).¹⁴

/262/ Aus dieser Gegenstandsbestimmung der Naturrechtslehre folgen nach Meier drei methodische Prinzipien (§ 2), mit deren Hilfe "die wahre Beschaffenheit dieser Wissenschaft in ein größeres Licht gesetzt wird". Zunächst ist erforderlich, dass die Regeln des Naturrechts nicht aus "unsichere[n] zweydeutige[n] schlüpfrige[n] und wohl gar falsche[n] Grundsätze[n]", wie z. B. "lebe deiner Natur gemäß" oder "lebe den Trieben deiner Natur gemäß", sondern aus "richtigen und zuverlässigen Grün-

¹⁰ Meier: *Allgemeine practische Weltweisheit* (s. Anm. 5), § 287.

¹¹ Meier: *Allgemeine Practische Weltweisheit* (s. Anm. 5), § 286.

¹² In der *Allgemeinen practischen Weltweisheit* (s. Anm. 5) versucht Meier eine Begriffsklärung und die Zurückweisung einiger "Mißdeutungen der Benennung dieses Zustandes" (§ 266).

¹³ Ebd., § 286.

¹⁴ Vgl. ebd., § 287: "In dieser Wissenschaft [d. h. im "Recht der Natur", D. H.] muß untersucht werden, was das natürliche Seine der Menschen in diesem Zustande seyn würde, und was daher ein jeder für natürliche Rechte und Zwangspflichten, in Absicht auf das Seine, habe".

den" abgeleitet wird, weil man nur dadurch zu "völliger Gewißheit" der Konsequenzen gelangt. Der "ächte[...] Bestimmungsgrund" des Naturrechts, aus dem alle Regeln abgeleitet werden müssen, kann deshalb nicht die unvernünftige Triebnatur des Menschen sein, sondern der Begriff "der menschlichen freyen Handlungen [...]": Dieses ist nun der wahre Weg, den ein Lehrer des Rechts der Natur wandeln muß". Das Naturrecht erweist sich somit als diejenige philosophische Disziplin, die die juristische *Logik eines Systems freier* (jedoch bloß äußerer) *Handlungen* einzelner Menschen im Naturzustand untersucht.¹⁵ Zweitens kommt es auf die genaue Bestimmung der Pflichten an, welche Gegenstand des Naturrechts sind. Es handelt sich um "lauter solche Pflichten, welche alle Menschen, die überhaupt einer Verbindlichkeit fähig sind, [im Naturzustand, D. H.] zu beobachten schuldig sind", wobei im Naturzustand eine Gleichheit der Rechte und der ihnen korrespondierenden Zwangspflichten existiert. Was schließlich die Ausübung dieser naturrechtlichen Pflichten angeht, so handelt es sich "unter allen Pflichten [um] die allerleichtesten", denn sie erfordern keine "wirkliche Handlung", sondern eine bloße "Unthätigkeit", weil es sich im Grunde genommen um bloße Unterlassungspflichten handelt, "daß man keinem andern Menschen das Seine nehme. [...] Kan etwas leichter seyn?"

In dieser Spezifik, dass das Naturrecht die nichtstaatlichen Rechtsverhältnisse der einzelnen Menschen betrachtet, liegt nach Meier auch der Grund für die Bezeichnung „Recht der Natur“: Es heißt nicht deshalb so, weil es „aus der blossen menschlichen Natur und durch die Kräfte derselben kan erfunden und erwiesen werden ohne Offenbarung des Willens eines Gesetzgebers, [...] sondern weil es von dem unabhängigen Zustande der Natur handelt, und von den Zwangspflichten, welche einzelne Menschen in demselben gegen einander zu beobachten verbunden sind“ (§ 1).¹⁶ In seiner *Sittenlehre* bestimmt Meier die äußerlichen oder Zwangspflichten als „diejenigen Pflichten, zu deren Ausübung wir von andern Leuten mit Recht, auf eine gewaltthätige Art, können gezwungen werden, im Fall wir nicht selbst so vernünftig sind, daß wir sie von freyen Stücken aus Liebe oder andern innern Beweggründen beobachten“.¹⁷ Als Grund für diese Vorgehensweise, durch die alles fortgelassen wird, „was entweder zu der theoretischen Weltweisheit, oder zu andern moralischen Disciplinen gehört“, wird genannt, dass er, Meier, es /263/ „für einen grossen Fehler bey dem Unterrichte halte, wenn man, die Anfänger einer Wissenschaft, mit ganz andern

¹⁵ Vgl. Meier: *Recht der Natur* (s. Anm. 1), § 128: „Der Naturzustand einzelner Menschen [ist] ein Zustand der vollkommensten Gleichheit und Freyheit“, jeder einzelne ist hier „von den Befehlen“ anderer unabhängig. Die Freiheit und Gleichheit des Naturzustandes ist ursprünglich und deshalb hängt „der erste Anfang der Gleichheit und Freyheit eines Menschen, in dem natürlichen Zustande nicht von einer eigenen freyen Handlung des Menschen ab, sondern er [der Genuß dieser Rechte] fließt aus seiner Natur, so wie sie ihm angebohren ist“. Freiheit und Gleichheit der Rechte betrachtet Meier deshalb als ein „Gut, welches in den natürlichen Zustande zu dem angebohrnen Seinen der Menschen gehört“.

¹⁶ Vgl. Baumgartens Definition des Naturrechts: „Ius naturae (rationis, ethicum, cogens, strictius, strictissime dictum) est scientia legum hominem externe obligantium in statu naturali“ (Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ivs natvrae*, Halle 1763, Prolegomena, § 1); vgl. hierzu Merio Scattola: *Die Naturrechtslehre Alexander Gottlieb Baumgartens und das Problem des Prinzips*, in: *Aufklärung* Bd. 20: Themenschwerpunkt Alexander Gottlieb Baumgarten, hg. von Alexander Aichele und Dagmar Mirbach, Hamburg 2008, S. 253.

¹⁷ Meier: *Sittenlehre* (s. Anm. 6), Bd. I, § 3.

Sachen unterhält, als mit dem Gegenstande derselben, und alsdann dasjenige übergeht, was zu demselben wesentlich gehört".¹⁸

Diese strikte Fokussierung auf die Rechtsverhältnisse der Individuen „in dem natürlichen Zustande“ (§ 18) bzw. der Umstand, dass Meier – wie schon Klippel hervorgehoben hat – "das gesamte Naturrecht auf das Recht freier Individuen im Naturzustand reduziert"¹⁹ und dementsprechend ausschließlich die Rechtsverhältnisse der Menschen behandelt, während die Frage nach den Rechtsverhältnissen im status civilis – bis auf einige wenige Bemerkungen – völlig ausgeblendet wird, macht den Prozess der Ausdifferenzierung zwischen juristischen und ethischen Pflichten, den die Wolffsche Schule im Laufe der Debatten in der Mitte des 18. Jahrhunderts erfahren hat, deutlich. Meier beschränkt – wie andere zeitgenössische Naturrechtslehrer²⁰, aber durchaus im Gegensatz zu Wolff – das Naturrecht auf die theoretische Behandlung der rein juristischen Verhältnisse, d. h. auf die die vollkommenen bzw. erzwingbaren, äußeren Pflichten. Naturrecht und Ethik sind zwar beide Teildisziplinen der praktischen Philosophie, aber in ihren Gegenständen, d. h. der jeweiligen Klasse der Pflichten, von einander zu unterscheiden.

Im Unterschied zu Wolffs Naturrechtslehre rückt Meier in seinem Naturrecht von der Wolffschen Ausrichtung des Naturrechts an der Pflicht zur Beförderung der Vollkommenheit²¹ – jedenfalls was die juristischen Pflichten des Naturzustandes angeht – ab.²² Aber im Grunde genommen wird die Ausrichtung der gesamten Ethik am materialen Prinzip der Vollkommenheit auch bei Meier nicht aufgegeben²³, vielmehr abstrahiert das Meiersche Naturrecht von diesem Prinzip nur aus methodischen Gründen, weil die naturrechtliche Verbindlichkeit nimmt auf die Vollkommenheit keinen unmittelbaren Bezug besitzt. Der "erste Grundsatz des ganzen Naturrechts: beleidige keinen Menschen äusserlich in dem natürlichen Zustande", formuliert das *Prinzip der juristischen Unterlassungspflichten*. Durch Befolgung dieser Pflicht bzw. durch die Unterlassung von schädlichen, das Recht anderer beeinträchtigender Handlungen

¹⁸ Meier: *Auszug aus dem Recht der Natur* (s. Anm. 2), S. 3 f.

¹⁹ Diethelm Klippel: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976, S. 83.

²⁰ So z. B. Nicolaus Hieronymus Gundling: *Ius naturae ac gentium*, Halle 1715, Praefatio, Bl. b3r; cap. 1, § 62; Heinrich Köhler: *Exercitationes iuris naturalis*, Frankfurt/M. 1738 (Köhlers Schrift war erstmals 1729 erschienen), exerc. prolusoria, § 3, Bl. a1v; Gottfried Achenwall/Johann Stephan Pütter: *Elementa iuris naturae/Anfangsgründe des Naturrechts* (Göttingen 1750), hrsg. von Jan Schröder, Frankfurt/M. 1995, introductio, § 20.

²¹ Wolff unterstellt in seiner Naturrechtslehre eine natürliche Verbindlichkeit, nur solche Handlungen zu begehen, "welche seine und seines Zustandes Vollkommenheit befördern" (Christian Wolff: *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Halle 1754, § 36). Insofern ein Mensch dieser Verbindlichkeit nachkommt, hat er auch das zur Begehung aller Handlungen, die notwendig sind, um diese Pflicht zu erfüllen. Daraus folgt selbstverständlich, dass es bei Wolff kein Recht auf Handlungen geben kann, die nicht die Beförderung der eigenen Vollkommenheit zum Ziel haben.

²² Vgl. Recknagel: *Meiers "Recht der Natur" im Kontext* (s. Anm. 8), Abschnitt 4.

²³ Das Vervollkommnungsprinzip bildet auch bei Meier die Grundlage der "gesellschaftliche[n] praktische[n] Weltweisheit", denn deren erster Grundsatz lautet: "*make dich durch dein freyes Verhalten zu dem vollkommensten Mitgliede der Gesellschaft*; oder mache dich selbst, in so ferne du ein Mitglied einer Gesellschaft bist, durch dein freyes Verhalten so vollkommen, als möglich ist" (Meier: *Allgemeine praktische Weltweisheit* (s. Anm. 5), § 288).

wird zwar die /264/ ethische Vervollkommnung nicht unmittelbar befördert, aber es wird verhindert, dass der Zustand des Handelnden unvollkommener wird. Deshalb fungiert das Naturrecht bei Meier als – für sich genommen – defizitäres, weil bloß auf die Vermeidung des Unrechts bezogenes Normensystem. Es ist deshalb – wie schon bei Wolff – nur die Vorstufe zur Sittenlehre, nicht ein mit dieser gleichrangiger Teil der praktischen Philosophie, deren Telos eben in der ethischen Perfektionierung besteht. Deshalb ist es auch kein Zufall, wenn in der Staatslehre bzw. in der "*politische[n] Weltweisheit*", in welcher die "natürlichen allgemeinen Verbindlichkeiten aller Glieder aller gemeinen Wesen" thematisiert werden, das Vervollkommnungsprinzip wieder auftaucht, denn hier lautet der oberste Grundsatz: "ein jedweder Bürger muß der vollkommenste Bürger seyn" (§ 295).²⁴

II. Naturrechtlicher Methodenpluralismus und das "Naturrecht des Atheisten"

Das Naturrecht ist nach Meier „eine philosophische Wissenschaft“, ohne dass es hierfür seiner Ansicht nach eines „weitläufigen Beweis[es]“ bedürfte (§ 6). Nun kennt aber die Philosophie verschiedene Methoden der Beweisführung, und deshalb kann auch in Bezug auf die Naturrechtslehre die Frage aufgeworfen werden, „nach was für einer Lehrart das Recht der Natur am bequemsten abgehandelt werden könne“ (§ 7). Insofern diese methodologische Frage auf die Art und Weise der „Herleitung der Wahrheiten des Rechts der Natur aus Grundsätzen“ zielt, bekennt sich Meier nach dem Vorbild seiner Vorgänger Köhler²⁵ und Baumgarten²⁶ zu einem *naturrechtlichen Methodenpluralismus*, gemäss welchem das Naturrecht in unterschiedlicher Weise begründet werden kann.

²⁴ In seiner *Allgemeinen practischen Weltweisheit* (s. Anm. 4) macht Meier darauf aufmerksam, dass einige Kritiker gegen Wolffs "ersten Grundsatz aller menschlichen Pflichten [...] mancherley Einwürfe dawider gemacht" hätte. Die meisten dieser Einwürfe seien sehr "elend" gewesen, aber "die vernünftigen Widersacher des Herrn Canzlers von Wolf, haben einen Einwurf wider diesen Satz gemacht, welcher deswegen vortreflich ist, weil er den Nachfolgern dieses Weltweisen Gelegenheit gegeben hat, diese Wahrheit recht fruchtbar zu erklären". Dieser Einwurf lautete, "daß, wenn wir natürlich verbunden sind, durch alle unsere freyen Handlungen, unsere eigene möglichste Vollkommenheit zu suchen, die ganze natürliche Verbindlichkeit in eine schändliche Eigennützigkeit verwandelt werde" (§§ 104 f.).

²⁵ Köhler: *Ivris natvralis exercitationes* VII (s. Anm. 20), § 286: „Jus naturæ & gentium vel ex solius naturæ hominis aliarumque rerum contemplatione, vel ex axiomatibus divinis, vel ex utroque fonte derivare consueverunt sanctioris hujus disciplinæ commentatores“. Köhler unterscheidet zwischen der Methode, „qua ex immediata naturæ consideratione Juris naturalis veritates eruuntur“, und derjenigen, „qua insignis hæc disciplina idiomatibus divinitatis superstruitur, ex adscensu rationis ad Deum & ex relatione naturæ rerum ad ejus auctorem oritur“ (Ebd., § 287 f.). Zu Köhlers methodologischen Überlegungen s. auch Alexander Aichele: *Sive vox naturæ sive vox rationis sive vox Dei?* Die metaphysische Begründung des Naturrechtsprinzips bei Heinrich Köhler, mit einer abschließenden Bemerkung zu Alexander Gottlieb Baumgarten, in: B. Sharon Byrd / J. Hruschka / J. Joerden (Hg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 12, 2004, 115-135, hier 123 ff.

²⁶ Baumgarten: *Ivs natvrae* (s. Anm. 16), prol., § 6 Anm. Baumgartens posthum herausgegebenes Werk liefert keine systematische Abhandlung, sondern besteht nur aus Anmerkungen und Erläuterungen zum schon genannten Naturrechtslehrbuch von Heinrich Köhler.

/265/ Meier unterscheidet in § 7 seines *Recht[s] der Natur* nach dem Vorbild Köhlers, der seinerseits den Methodenpluralismus für eine historisch gegebene Tatsache hält²⁷, zwischen

1. der „*empirische[n] Lehrart des Rechts der Natur* (methodus iuris naturæ empirica)“, die auf „solchen Beweisgründen“ beruht, „deren Gewißheit gar nicht von der natürlichen Gottesgelahrtheit abhanget“ und von denen man dennoch „völlig und richtig gewiß seyn“ könne. Das oberste Prinzip eines so zu beweisenden Rechts der Natur lautet: „beleidige niemanden in dem natürlichen Zustande [...], und dieser Satz kan völlig erwiesen werden, ohne dabey vorauszusetzen, daß ein GOtt sey, weil er aus dem ersten Grundsätze der ganzen practischen Weltweisheit fließt“,
2. der „*theologische[n] Lehrart des Rechts der Natur* (methodus juris naturæ theologica), die in der „Herleitung desselben aus solchen Beweisgründen [besteht], von denen man, durch die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelahrtheit, überzeugt ist“. Die natürlichen Gesetze werden hier als „göttliche Gesetz betrachtet: „Folglich kan das ganze Recht der Natur daher erwiesen werden, weil ein GOtt ist, welcher als höchster Oberherr der Menschen ihnen alle Naturgesetze gegeben hat, und es kann demnach das Recht der Natur auch nach dieser Lehrart erwiesen werden“,
3. und schließlich der „*vermischte[n] Lehrart des Rechts der Natur* (methodus iuris naturæ mixta)“, welche das Naturrecht „aus solchen Gründen, die theils aus der natürlichen Gottesgelahrtheit, theils aus andern philosophischen Gründen, folglich durch einen zweyfachen Beweis, deren keiner von dem andern abhänget, erwiesen hat“.²⁸

Ausschlaggebend für die Verwendung der jeweiligen Methode ist nicht ein prinzipien-theoretischer Unterschied, es sind vielmehr eher didaktische „Vorthelle“, welche mit den verschiedenen „Lehrarten“ verbunden sind.²⁹ So empfiehlt sich die ‚empirische

²⁷ Köhler: *Exercitationes* (wie Anm. 20), § 286, wo er sich auf den Methodenpluralismus als gängige Praxis der „commentatores“ beruft.

²⁸ Diese Auffassung von der zwei- bzw. dreifachen Methode hat Meier nicht selbst begründet, sondern von seinen Vorgängern übernommen; sie findet sich schon – worauf Alexander Aichele (vgl. Alexander Aichele: *Sive vox naturae sive vox rationis sive vox De?* (s. Anm. 22)) und Merio Scattola hingewiesen haben – in Heinrich Köhlers *Exercitationes iuris naturalis*: Köhler sagt dort (§ 286, ich zitiere nach der Übersetzung von Merio Scattola): „Die Autoren dieser ehrwürdigen Disziplin haben gewöhnlich das Natur- und Völkerrecht entweder aus der Betrachtung von der Natur des Menschen und der anderen Dinge allein oder aus den göttlichen Grundsätzen oder aus diesen beiden Quellen geschöpft“. Zitiert nach: Scattola, *Die Naturrechtslehre Alexander Gottlieb Baumgartens* (s. Anm. 16), S. 245. Dominik Recknagel hat in seinem Beitrag *Der Atheist und das Naturrecht* gezeigt, dass die Debatte der Wolfianer über die geltungstheoretische Unabhängigkeit des Naturrechts von theologischen Prämissen weit in die Zeiten der Scholastik zurückreicht und dann in Grotius' berühmter Formulierung „etiamsi daremus non esse Deum“ wieder aufgegriffen wird; vgl. Dominik Recknagel: *Der Atheist und das Naturrecht. Erkenntnis und Verbindlichkeit des Naturrechts bei Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier*. Erscheint in: Andrea Allerkamp/Dagmar Mirbach (Hg.): *Schönes Denken. Baumgarten im Spannungsfeld von Ästhetik, Metaphysik und Recht* [= Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, hrsg. von Josef Früchtel und Maria Moog-Grünwald, Sonderheft 15], Hamburg 2015 [i. D.].

²⁹ Meier: *Recht der Natur* (wie Anm. 1), § 8; so auch schon Köhler: *Ivris natvralis exercitationes* (wie Anm. 20), § 287.

Methode' – wegen ihrer besseren Verständlichkeit – als das geeignete Mittel, nicht nur die weniger Gebildeten und Verständigen zu überzeugen, sondern durch ihre Anwendung können „mehrere Menschen“, also nicht nur die Christen, sondern „selbst die Atheisten, und diejenigen, welche die Vorsehung GOTTES und seine Strafgerechtigkeit leugnen“, von der Geltung des Naturrechts überzeugt wer-/264/den. Diese leichtere Verständlichkeit der empirischen Methode beruht darauf, dass bei ihrer Verwendung „alle Beweise [...] kürzer und leichter“ sind, weil hier das Recht der Natur „aus seinem nächsten Grunde, aus der menschlichen Natur, [...] ohne ihre Abhänglichkeit von GOTT zu betrachten“, abgeleitet wird.³⁰ Demgegenüber ist die theologische Methode voraussetzungsreicher und dementsprechend anspruchsvoller, weil sie „die natürliche Gottesgelahrtheit und [die] ganze Metaphysik voraus[setzt], und [...] ihre Beweise durch die natürliche Gottesgelahrtheit bis auf die allerersten Gründe der menschlichen Erkenntnis“ fortsetzt. Sie richtet sich deshalb an diejenigen, die schon über „einen geübten tiefsinnigen Verstand und mehr schon erlangte philosophische Wissenschaft“ verfügen.

Allerdings besteht der Vorteil der ‚theologischen Lehrart‘ darin, dass das Naturrecht hier „aus der ersten Quelle aller wahren Verbindlichkeit hergeleitet wird“. Denn der göttliche Wille „als unseres höchsten Gesetzgebers und Oberherrns, ist nicht nur der wahre erste Grund aller Naturgesetze, sondern auch aller wahren bürgerlichen und anderer willkürlichen Gesetze“, so dass im Rahmen dieser Methode „das Recht der Natur auf das tiefsinnigste bis zu seinem ersten Ursprunge hinaufgeführt“ und mit „göttliche[r] Autorität“ ausgestattet wird. Insbesondere aber stützt sich die theologische Variante das Naturrecht auf „edlere Bewegungsgründe“ als dies bei der bloß empirischen Lehrart der Fall ist. Meier plädiert aber letztlich für die ‚vermischte Lehrart‘, weil hier die Vorteile beider Methoden kombiniert werden könnten.

Alexander Aichele hat mit Recht darauf hingewiesen, „daß die Nutzung beider Quellen [d. h. der Natur der Menschen und Dinge auf der einen und den ‚göttlichen Grundsätzen‘, D. H.] wenigstens zu miteinander verträglichen, d. h. hier: in einem Ableitungsverhältnis stehenden, Sätzen führen muß oder sogar auf ein und dasselbe Prinzip“.³¹ Des Weiteren stellt Aichele die naheliegende Frage, warum Köhler „diesen doppelten Untersuchungsgang“ überhaupt für notwendig hält. Als mögliche Gründe führt er einerseits „eine epistemologische Motivation“ an, dergestalt, „daß sowohl eine größere Sicherheit, gar Gewißheit der aufgefundenen Sätze gewonnen werden könnte, wenn sich die Ergebnisse beider Untersuchungen wechselseitig bekräftigten“. Die andere Zielsetzung sieht Aichele in dem metaphysischen Interesse, „aus einer möglichen Verträglichkeit bzw. Identität der Ergebnisse die [...] harmonische Übereinstimmung der Bereiche des Natürlichen und des Göttlichen“ zu bestätigen. Sicherlich haben solche epistemologischen Intentionen eine wichtige Rolle gespielt. Aber angesichts der engen Verknüpfung zwischen den Überlegungen zum naturrechtlichen Methodenpluralismus einerseits und dem ‚Naturrecht des Atheisten‘ andererseits scheint es eher, dass hier das entscheidende Motiv zu suchen ist. Jedenfalls stellt

³⁰ Schon in seiner *Philosophischen Sittenlehre* (I, § 91, S. 209, s. Anm. 6) hatte Meier erklärt: „Die meisten Pflichten gegen uns selbst und andere Menschen, die Pflichten der Gerechtigkeit, das ganze Recht der Natur und das bürgerliche Recht, können bewiesen werden, ohne ein höchstes Wesen anzunehmen; und ein Atheist kan, wenn er sonst keinen andern Irrthum hat, alles übrige, ausser der Religion, zugestehen, und er kann ehrbar, gerecht, dienstfertig, gastfrey u. s. w. seyn.

³¹ Aichele: *Sive vox naturae sive vox rationis sive vox Dei?* (s. Anm. 25), S. 124.

Meier in seinem *Recht der Natur* explizit einen Zusammenhang her, der offenbar schon bei Köhler und Baumgarten den Methodenpluralismus motiviert hatte. Meier behauptet nämlich, dass „aus der vorstehenden Untersuchung [über die verschiedenen Methoden der Begründung des Naturrechts, D. H.] die „berühmte Frage [...]: ob es ein Recht der Natur eines Atheis-/267/ten geben könne; oder ob aus dem der Gottesleugnung nothwendig folge, daß der Atheist, wenn er auf eine mit sich selbst übereinstimmende Art denken wolle, die Verbindlichkeit der Naturgesetze leugnen müsse?“ (§ 9)“, entschieden werden kann.³²

Meiers Beantwortung dieser Frage macht – wiederum in Anknüpfung der Ausführungen bei Köhler und Baumgarten – deutlich, worin eigentlich die systematische Funktion eines Naturrechts für Atheisten besteht. Aber schon bei Köhler wird deutlich, dass diese doppelte Beweisführung der Widerlegung derjenigen dient, die sich der Leugnung des höchsten Wesens („ignoratio Summi Numinis“) schuldig machen.³³ Diese könnten sich der von der Moralphilosophie aufgezeigten Verbindlichkeit nicht entziehen, weil diese auch „sine fide“, d. h. ohne Rückgriff auf Glaubenswahrheit oder religiöse Überzeugungen begründet werden könnten. Meier liefert also den entscheidenden Hinweis zu den Gründen des Methodenpluralismus: Der Naturrechtslehrer muss im Falle des Atheisten auf dessen spezifisches Erkenntnisinteresse bzw. auf seine eingeschränkten Erkenntnisgründe eingehen; er muss deshalb eine normative Begründung entwickeln, die auf den Unglauben Rücksicht nimmt – und diese Begründung macht von der ‚empirischen Methode‘ Gebrauch, die nichts voraussetzt, was ein Atheist nicht akzeptieren könnte. Dieses ‚Naturrecht des Atheisten‘ zeichnet sich durch eine Reihe von moralphilosophischen Minimalannahmen aus, insofern auf theologische Bezüge verzichtet werden kann. Aber zugleich bleibt es aufgrund dieses Verzichts defizitär: Es handelt sich um eine Schwundform desjenigen Naturrechts, das durch die natürliche Theologie erleuchtet wird und dadurch an Vollkommenheit gewinnt.³⁴

Die Frage nach einem Naturrecht der Atheisten umfasst allerdings eine Reihe von unterschiedlichen Aspekten, die sorgsam unterschieden werden müssen. Bereits Baumgarten hat dann in seinem Kommentar zu Köhlers *Exercitationes* die allgemeine Frage bezüglich des Naturrechts des Atheisten in drei Teilfragen, die jeweils unterschiedliche Aspekte thematisieren, aufgespalten:

- „1) an daretur ius naturae, si non daretur Deus? Negatur.
- 2) An Atheus excepto atheismi errore sanam rationem sequens potest conuinci de iure naturae? Et affirmatur.
- 3) An ius naturae aequè bene ab atheo cognosci potest, ac ab admitente theologiam naturalem? Et negatur.“³⁵

Meier geht in dieser Hinsicht noch einen Schritt weiter, indem er zu den drei schon von Baumgarten aufgeworfenen Fragen noch zwei weitere hinzufügt. Diese fünf Fragen sollen im Folgenden skizziert werden³⁶:

³² Meier: *Recht der Natur* (s. Anm. 1), § 9.

³³ Köhler: *Exercitationes* (wie Anm. 20), § 286.

³⁴ Scattola: *Die Naturrechtslehre A. G. Baumgartens* (s. Anm. 16), S. 254 f.

³⁵ Baumgarten: *Ius naturae* (s. Anm. 16), prol. § 6.

1. „Ob es ein Recht der Natur geben könne, wenn der Atheist Recht hätte, und wenn also dem zufolge kein Gott wirklich wäre?“ – Meier bemerkt dazu, dass es sich einerseits um eine „abgeschmackte Frage“ handle, „weil sie einen ganz unmöglichen Fall /268/ voraussetzt“.³⁷ Auf der anderen Seite kann man diese Frage als eine „sehr vernünftige“ ansehen, „weil sie die Abhänglichkeit des Rechts der Natur von dem Wesen Gottes anzeigen soll“. In dieser Hinsicht kann in der „natürlichen Gottesgelahrtheit [...] nemlich erwiesen werden, daß das Wesen Gottes der erste Grund aller Möglichkeit und Wahrheit sey.“
2. Zweitens stellt Meier die Frage: „Ob ein Atheist, wenn er ausser seiner Gottesleugnung sonst keinen Irrthum heget, welcher aller Sittlichkeit und Verbindlichkeit widerspricht, von der Verbindlichkeit des Rechts der Natur überzeugt werden könne?“ – Meiers Antwort fällt differenziert aus, indem er von den geläufigen Unterscheidung verschiedener Typen von Atheisten Gebrauch macht.³⁸ Es macht einen gravierenden Unterschied, ob es sich um einen (bloß) theoretischen oder um einen praktischen Atheisten handelt: Wenn nämlich „nichts weiter als ein Gottesleugner ist, und in seinen übrigen Meinungen der gesunden Vernunft Gehör gibt: so kan er, nach der empirischen Lehrart, richtig von der natürlichen Verbindlichkeit, von den Naturgesetzen, und von dem Rechte der Natur überzeugt werden“. Anders sieht der Fall aus, wenn der Atheist „zugleich ein Fatalist ist, wenn er die Freyheit des menschlichen Willens leugnet, wenn er die innerliche Sittlichkeit der freyen Handlungen nicht zugibt u. s. w.[,] so leugnet er zugleich alle natürliche Verbindlichkeit, und er kan kein Recht der Natur zugeben. [...]“
3. Die dritte Frage betrifft den kognitiven Gehalt des Naturrechts für Atheisten: „Ob das Recht der Natur von einem Atheisten eben so gut erkannt werden könne, als von einem andern, welche von der natürlichen Gottesgelahrtheit überzeugt ist, wenn übrigens alles von beyden Seiten einander gleich ist?“ – In Bezug auf diese Frage lautet Meiers Antwort, dass bei einem Atheisten die „Erkenntniß des Rechts der Natur, unmöglich den höchsten Grad der Vollkommenheit erreichen [kann], dessen ein Mensch fähig ist, und er kan unmöglich die natürliche Verbindlichkeit in ihrer ganzen Stärke einsehen“. Das Naturrecht des Atheisten ist eine Schwundform der wahren Naturrechtslehre, weil der Atheist nicht über sämtliche Gründe des Naturrechts verfügen kann.
4. „Ob ein Atheist natürlicher Weise verpflichtet werden könne, das ist, ob er seines Irrthums ohnerachtet die Naturgesetze so lebendig erkennen könne, daß er dieselben wirklich ausübe, und sich gegen andere Menschen nach den Regeln der Gerechtigkeit und Menschenliebe richte, ob er die Pflichten gegen sich ausüben, und dienstfertig, gutthätig gegen andere und so weiter seyn könne?“ – Daran ist nach Meiers Auffassung, „was die Möglichkeit betrifft, [...] nicht zu zweifeln“, denn „der Atheist kann von dem Rechte der Natur überzeugt werden, und wer von einer Verbindlichkeit überzeugt ist, kan sie auch

³⁶ Die nachfolgenden Zitate stammen aus Meier: *Recht der Natur* (s. Anm. 1), § 9.

³⁷ Denn die Annahme, Gott existiere nicht, kann nur eine – unter ganz bestimmten methodischen Voraussetzungen erlaubte – Hypothese darstellen.

³⁸ Vgl. hierzu Martin Pott: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992, S. 175 ff.

ausüben“. Hatte Meier in der Beantwortung der dritten Frage darauf aufmerksam gemacht, dass das Naturrecht der Atheisten nur eine beschränkte Erkenntnis seiner Geltungsgründe ermöglicht, macht er in der Beantwortung der vierten Frage auf eine weitere Schranke aufmerksam, die den Umfang der naturrechtlichen Pflichten betrifft. Das Naturrecht der Atheisten ist von geringerer Extension, weil hier /269/ „die ganze natürliche Verbindlichkeit zu den Pflichten gegen GOTT“ wegfällt. Interessanterweise leitet Meier im Rahmen seiner Antwort zu einem neuen Gesichtspunkt über, der die Denunziation der Atheisten durch die „Bekenner GOTTes“ betrifft. Diese seien über das Ziel hinausgeschossen, wenn sie „in ihrem Eifer [...] dieselben als die schändlichsten Bösewichter abgemalt [hätten], und vorgegeben hätten, daß mit der Gottesleugnung die Ausübung keiner einzigen Pflicht und Tugend bestehen könne.“ Die Person Spinozas ist der beste Gegenbeweis für die Möglichkeit eines Menschen, welcher „an Tugend so gar viele Christen sehr weit hinter sich gelassen“ hat.

5. Schließlich behandelt Meier die Frage: „Ob ein Atheist in einem eben so hohen Grade verpflichtet werden könne, als ein Mensch, welcher einen Gott glaubt, wenn übrigens alles von beyden Seiten einander gleich ist?“³⁹ – Das bestreitet Meier allerdings: „Alle wahre Gesetze, und also auch die natürlichen, erlangen eine grössere Verbindlichkeit, wenn sie als Gesetze GOTTes zugleich betrachtet werden.“ Der Glaube an die „Oberherrschaft GOTTes, seine Gerechtigkeit und Majestät“ sind Mittel der „Verstärkung“ im Hinblick auf die „Bewegungsgründe“, die „zu der Ausübung der natürlichen Pflichten“ dienen können, „und diese Verstärkung fällt bei einem tugendhaften Atheisten ganz und gar weg“.⁴⁰ Im gesellschaftlichen Recht, d. h. im Recht des sozialen Zustandes wird die Frage aufgeworfen, „ob nemlich ein Atheist ein guter Gesellschafter und Bürger seyn könne, oder ob er in keiner Gesellschaft geduldet werden könne, oder ob er in keiner Gesellschaft geduldet werden müsse [d. h. nach dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts: geduldet werden dürfe], weil er um seines Irrthums willen das Band der Gesellschaft nothwendig zerreißen müsse?“ Diese unterstellte Verknüpfung von Lasterhaftigkeit und Gottlosigkeit, die zum Ausschluss aus der Gesellschaft führt, hält Meier allerdings für eine ebenfalls abgeschmackte Problemstellung: „Es ist also eine sehr elende Widerlegung der Gottesleugnung, wenn man die Atheisten als die lasterhaftesten Leute abschildert“.

Es sollte deutlich geworden sein, dass Meiers Methodenpluralismus kein Konkurrenzverhältnis der unterschiedlichen Verfahrensweisen zu einander bedeutet, vielmehr stehen sie in einem methodischen Ergänzungsverhältnis. Denn die verschiedenen Methoden beruhen zwar auf unterschiedlichen Perspektiven, führen aber dennoch auf dasselbe Ziel hin. Deshalb intendiert Meier mit einer von theologischen Prämissen unabhängigen Begründung der naturrechtlichen Prinzipien nicht eine säkulare Rechtstheorie, sondern sieht in einer solchen Vorgehensweise vielmehr eine Möglich-

³⁹ Meier: *Recht der Natur* (wie Anm. 1), § 9.

⁴⁰ Auch in diesem Punkt knüpft Meier an Baumgarten an; vgl. hierzu die Bemerkungen von Clemens Schwaiger: *Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2011, S. 122 f.

keit, der Gefahr der durch den Unglauben herbeigeführten Immoralität vorzubeugen, weil auch der Atheist, wenn er nur vernünftigen Argumenten zugänglich ist, die Geltung praktischer Gesetze nicht in Abrede stellen kann.⁴¹ Dieser Methodenpluralismus ist /270/ somit durch die seit Wolffs *Oratio de Sinarum philosophia practica*⁴² in Gang gekommene Debatte um die Frage eines Naturrechts der Atheisten motiviert. Dennoch liegt auf der Hand, dass eine solche theologiefreie Naturrechtsbegründung den Auftakt zu einer umfassenden Säkularisierung der praktischen Philosophie der deutschen Aufklärung bilden kann, wenn aus anderen Gründen, die eher auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie liegen, die Zweifel an der Erkennbarkeit bzw. der Existenz Gottes wachsen. Wenn die Existenz Gottes fragwürdig geworden ist, dann ist ein säkulares Naturrecht nicht mehr bloß eine Denkmöglichkeit zur Verhinderung atheistischer Immoralität, sondern wird zur philosophisch einzig akzeptablen Form praktischer Philosophie.⁴³

III. Der systematische Gegenstand des Naturrechts: Das "Recht freier Individuen im Naturzustand"

Im Fokus von Meiers Naturrecht steht das „Recht freier Individuen im Naturzustand“. Diese strikte Fokussierung auf die Rechtsverhältnisse des Naturzustandes ist aus zwei Gründen auffällig. Zunächst einmal deshalb, weil Meier damit die in der Naturrechtslehre bis dato gängige systematische Verknüpfung von Naturrecht oder den klassischen Dreischritt der Naturrechtslehre – als Lehre von den Rechten und Pflichten der Menschen im Naturzustand – der Lehre vom staatsbegründenden Vertrag – als der Lehre von den rechtlichen Konstitutionsbedingungen legitimer staatlicher Herrschaft und schließlich der Staatslehre – als der Lehre von den politischen Institutionen im status civilis – aufgibt. Das hat zur Folge,

- dass die einzelnen Menschen als ursprünglich frei und gleich bzw. als "vernünftig freye Wesen oder Personen" betrachtet werden müssen, weshalb "kein Mensch unter die Sachen zu rechnen" ist (§ 247),

⁴¹ Vgl. hierzu Verf.: *Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in der neuzeitlichen Naturrechtslehre*, in: Lutz Danneberg / Sandra Pott / Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt (Hg.), *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag 2002, S. 219-273.

⁴² Christian Wolff: *Oratio de Sinarum philosophia practica/Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, hg. von Michael Albrecht, Hamburg 1985.

⁴³ Kant wird darüber hinaus noch einen spezifisch moralphilosophischen Grund gegen eine theologische Fundierung der Ethik vorbringen, mit dem er die Möglichkeit einer theonom begründeten Moralphilosophie überhaupt bestreitet. Schon in seiner *Vorlesung zur Moralphilosophie* aus den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts erklärt Kant, das Moralprinzip müsse als „unmittelbares principium der Sittlichkeit [...] ein pur reines intellectuelles principium der reinen Vernunft“ sein, „so fern der Grund der Sittlichkeit durch den Verstand unmittelbar erkannt wird“. Aber dieses Prinzip muss dem Willen des Menschen zugleich immanent sein: „es kann nicht heißen, du sollst nicht lügen, weil es verboten ist. Demnach kann das principium der Moralität auch kein externum folglich auch kein Theologicum seyn“, Immanuel Kant: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hg. von Werner Stark, Berlin 2004, S. 60 f. Wer ein moralisches Gesetz nur deshalb befolgt, weil Gott es ihm angeblich geboten hat, der verfügt nicht über ein moralisches Motiv der Befolgung dieser Norm, sondern handelt bestenfalls pflichtmäßig aufgrund der Furcht vor Bestrafung.

- dass zum anderen alle Herrschafts- und Unterordnungsverhältnisse (wie Sklaverei, Knechtschaft⁴⁴), aber auch diejenigen Formen der Vergesellschaftung, die traditionel-/271/er Weise schon im Naturrecht behandelt wurden wie Familie, Ehe aus dem Meierschen "Recht der Natur" ausgeschlossen werden, und dass schließlich
- auf die Darstellung des Naturzustandes kein unmittelbares exeundum-Argument folgt. Die Frage nach den Rechten und Pflichten der Menschen im status civilis hat Meier später in seiner *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen* behandelt.

Die programmatische Ausrichtung seiner Naturrechtslehre, d. h. die Konzentration auf die Rechte und Pflichten der Menschen im natürlichen Zustande, hält Meier konsequent durch. Das bedeutet, dass er im Naturrecht nur die Verstöße gegen die äußeren Pflichten, zu denen ein korrespondierendes Zwangsrecht gedacht werden kann und durch deren Übertretung bei anderen ein *Schaden*, d. h. die willentliche Verletzung eines fremden Rechts bewirkt wird, thematisiert.⁴⁵ Jenseits der Unterlassungspflicht, das fremde suum nicht zu schädigen, sind die einzelnen in ihrem Tun und Lassen rechtlich völlig frei. „Der erste Grundsatz des Rechts der Natur“ ist das Verbot, das Seine (suum naturale) eines anderen zu verletzen:

„*Laß einem jedweden Menschen das natürliche Seine*, oder ein jedweder Mensch ist, in dem natürlichen Zustande, durch das Gesetz der Natur äusserlich verbunden, einem jedweden andern Menschen dasjenige Seine zu lassen, was demselben in diesem Zustande zukommt“ (§ 19).⁴⁶

Der erste Grundsatz bildet zugleich "die erste Zwangspflicht des Rechts der Natur, welche alle übrigen Pflichten [...] in sich begreift" (§ 19). Meier greift damit die beiden seit dem *Corpus iuris civilis* überlieferten Formeln des *neminem laede* bzw. des *suum cuique tribue* auf, die beide den gleichen Normgehalt besitzen.

Dementsprechend sind

"nach dem Rechte der Natur [...] alle Handlungen erlaubt und gerecht, die keine Beleidigungen [d. h. keine Verletzungen der Rechte anderer, D. H.] sind, oder durch welche kein Mensch einem andern Menschen das Seine wider seinen Willen nimmt, in so fern es das Seine desselben ist" (§ 102).

⁴⁴ Meier: *Recht der Natur* (s. Anm. 1), § 247: "In dem Rechte der Natur kan ohnedem die Frage nicht einmal aufgeworfen werden, ob ein Knecht eine Sache sey, weil in dem natürlichen Zustande kein Mensch weder als ein Knecht, noch als ein Herr betrachtet werden kan".

⁴⁵ Vgl. auch Meier: *Recht der Natur* (s. Anm. 1), § 24: "Ein jeder Mensch ist in dem natürlichen Zustande verbunden, keinem andern einzelnen Menschen, einen Schaden zu thun. [...] Diese Verbindlichkeit ist nicht nur eine natürliche, sondern auch eine äusserliche Pflicht in dem natürlichen Zustande, und sie kan als der erste Grundsatz des Rechts der Natur angesehen werden".

⁴⁶ Vgl. Meier: *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten* (s. Anm. 3), § 44: "*Laß einem jeden andern Menschen in dem natürlichen Zustande das natürliche Seine*, faßt alle Zwangspflichten des Rechts der Natur in sich; und, *ein jeder Mensch hat ein Recht auf das natürliche Seine*, ist der Inbegrif aller natürlichen Rechte der Menschen in dem natürlichen Zustande".

Nur dort, wo tatsächlich eine Beleidigung, d. h. eine Schädigung des Menschen in Bezug auf das Seinige vorliegt, kann von einem Unrecht die Rede sein. Demgegenüber kann „keine freye Handlung eine Beleidigung seyn [...], wenn sie nicht einem andern Menschen einen eigentlich so genannten Schaden verursacht“ (§ 24).

Der 'erste Grundsatz des Rechts der Natur' kann entweder als *Verbot*, einen anderen "in Absicht dessen zu beleidigen, was in dem uneingeschrenkten natürlichen Zustande zu dem Seinen gehört" (§ 24) oder als *Unterlassungsgebot* formuliert werden⁴⁷, insofern die Verletzung fremder Rechte, die Meier durchgängig mit dem Terminus „Schade“ (damnum)⁴⁸, also als die gewollte und widerrechtliche "Verminderung" des fremden suum (§ 22)⁴⁹, bezeichnet, verhindert werden soll.⁵⁰ Dies ist insofern interessant, als Meier stets den Schaden als das begriffliche Gegenteil des Nutzens, somit die nachteilige Folge einer Rechtsverletzung (laesio)⁵¹, nicht die Rechtsverletzung als solche in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt. Wenn Meier eine „Schätzung des Schadens nach den Regeln des Rechts“ (§ 23) fordert, so ist mit diesem Begriff des Schadens, der nach Meier nur in einer Verminderung oder Aufhebung des – angeborenen oder erworbenen – Seinigen eines jeden bestehen kann, eine deutliche Eingrenzung der Klasse der juristisch relevanten und insbesondere der strafbaren Handlungen verbunden.

Das "natürliche Seine (suum naturale)", auf das jeder Mensch im Naturzustand ein angeborenes Recht hat und das deshalb zugleich als Schranke für die Freiheit anderer fungiert und also Grund ihrer Unterlassungspflichten ist, wird von Meier nicht eigens definiert. Zur Analyse der verschiedenen "Beleidigungen in dem natürlichen Zustande", die den gesamten Gegenstand der drei Kapitel des *Rechts der Natur* bilden, nennt Meier eine ganze Reihe von angeborenen Rechten, obwohl wir bei ihm keinen förmlichen Rechtekatalog finden. Grundlegend sind das Recht auf Leben (§§ 98, 100, 106), das Recht "zu der vollkommensten Gleichheit mit andern Menschen,

⁴⁷ Die Pflichten des Naturzustandes sind deshalb in erster Linie *Unterlassungspflichten*: "Laß einem jedweden Menschen das natürliche Seine, oder ein jeder Mensch ist, in dem natürlichen Zustande, durch das Gesetz der Natur äusserlich verbunden, einem jedweden andern Menschen dasjenige Seine zu lassen, was demselben in diesem Zustande zukommt" (§ 19).

⁴⁸ Auch hierin folgt Meier dem Naturrecht Köhlers, vgl. Köhler: *Exercitationes* (s. Anm. 22), § 769: „Malum ortum ex læsione externa dicitur damnum, item injuria. Damnum esse malum ortum ex violatione τὸ suum cuique“. An späterer Stelle (§ 159) hat Meier die Injurie als „Beleidigung des ehrlichen Namens“ thematisiert.

⁴⁹ In § 22 des *Rechts der Natur* bestimmt Meier den Schaden als "Verlust" bzw. "Verminderung" von etwas, was "zu dem natürlichen Seinen gehört", wozu allerdings eine willentliche Handlung des Schädigers erforderlich ist. Nicht jeder Schaden, den jemand durch einen Verlust erleidet, ist Folge eines Unrechts. Dazu gehört auf Seiten des Schädigers die Absicht, ein Unrecht zu begehen.

⁵⁰ Eduard Heilfron: *Römische Rechtsgeschichte und System des römischen Privatrechts*, Berlin ⁵1903, S. 445: „Schaden ist jede ungünstige Veränderung der Rechtslage einer Person, sei es hinsichtlich ihres Vermögens (materieller Schaden), sei es in sonstigen Beziehungen (immaterieller Schaden), z. B. Verletzung der Persönlichkeit an: Leben, Körper, Ehre, Namen, Urheberrecht).“

⁵¹ Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Leipzig/Halle 1742, Bd. 34, S. 365: „Schade, Damnum, ist dasjenige Ubel, so aus einer Beleidigung entsteht, wenn der Beleidiger entweder eine Hinderniß; oder eine Beraubung desjenigen Guts, so uns von Rechts wegen zukommt, verursacht“; vgl. auch Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (Akademie-Ausgabe, Bd. XXVII, 2. 1, S. 690): „Die Laesion hat den Schaden zur Folge, d. i. malum ex laesione proveniens“.

und zu der höchsten Freiheit" (§ 128)⁵², aus denen diverse andere natürliche Rechte abgeleitet werden.⁵³

Mit seiner Einschränkung des Naturrechts auf die juridischen Unterlassungspflichten im Naturzustand antizipiert Meier in gewisser Weise Kants *Rechtslehre*, für den ebenfalls "die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert", eine Befugnis darstellt, die implizit "schon im Princip der angeborenen Freiheit" liegt und deshalb "von ihr nicht [...] unterschieden" werden kann (Kant: *Rechtslehre*, VI, S. 238).⁵⁴ Festzuhalten ist, dass Kant hier das Unrecht wie Meier als eine 'Schmälerung' des fremden suum betrachtet.⁵⁵

Alle Handlungen ohne Schadensfolge für andere sind deshalb durch das Naturrecht autorisiert – dieses Prinzip hat fundamentale Auswirkungen auf die Unterscheidung von juridischen und ethischen Pflichten. Zunächst ist die Selbstschädigung nach dem

⁵² Hierin sieht Meier einen "Inbegriff sehr vieler natürlicher Rechte" (§ 128) und zugleich "die Würde der menschlichen Natur", der gemäß jeder "in sich selbst den natürlichen Trieb [fühlt], sich selbst zu beherrschen, und alle seine Handlungen nach seinen eigenen Einsichten einzurichten" (ebd.).

⁵³ Hierzu gehören u. a. die Verfügung über den eigenen Körper und seine Teile, das Recht der körperlichen Unversehrtheit (§ 110) unter Einschluß des Rechts der Befriedigung beliebiger sexueller Neigungen (§ 122), das Recht des Krieges (d. h. der Anwendung von Zwang) als Abwehr eines ungerechten Angriffs bzw. zur Erzwingung von Schadensersatz (§§ 113, 129), das Recht der präventiven Anwendung von Zwang im Falle der moralischen Gewißheit eines bevorstehenden ungerechten Angriffs (§§ 121, 133), das Recht zu "allen Tugenden, zu allen rechtmäßigen Handlungen, und zu allen Sünden" (§ 134), die "höchste Freyheit zu denken und zu reden" (§ 135), das Recht, das Seine "zu seinem Vergnügen" zu gebrauchen (§ 136), das Recht auf einen "ehrlichen Namen" (§ 149), vgl. hierzu die Aufzählung von Klippel: *Politische Freiheit* (s. Anm. 19), S. 82 f.

⁵⁴ Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. In: AA VI, S. 238.

⁵⁵ In Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 350) findet sich allerdings folgender kritischer Kommentar zu einer solchen Rechtsdefinition, wie sie bei Meier vorliegt: "Rechtliche (mithin äußere) *Freiheit* kann nicht, wie man wohl zu tun pflegt, durch die Befugnis definiert werden: »alles zu tun, was man will, wenn man nur keinem Unrecht tut«. Denn was heißt *Befugnis*? Die Möglichkeit einer Handlung, so fern man dadurch keinem Unrecht tut. Also würde die Erklärung so lauten: »Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinem Unrecht tut. Man tut keinem Unrecht (man mag auch tun was man will), wenn man nur keinem Unrecht tut«: folglich ist es leere Tautologie." Kants eigene 'Erklärung' der äußeren rechtlichen Freiheit macht deutlich, warum ihm – über den angeblich tautologischen Charakter hinaus – die genannte Definition als unzulänglich erscheint: Für ihn besteht die rechtliche Freiheit in der "Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als denen ich meine Beistimmung habe geben können" (08: 350). Diese Bestimmung vermag nicht zu überzeugen, denn erstens wird hier nur eine formale Bedingung für das Vorliegen von rechtlicher Freiheit (nämlich die prinzipielle Zustimmungsfähigkeit der jeweiligen gesetzlichen Regelung des Freiheitsgebrauchs) genannt, zum anderen taugt sie nur zur Charakterisierung der staatsbürgerlichen Freiheit in Bezug auf *gemachte*, d. h. staatliche Gesetze. Demgegenüber ist die Frage der Einschränkung des Gebrauchs der 'angeborenen Freiheit' auf die Bedingung der Vereinbarkeit mit der Freiheit aller ein Gebot der Rechtsvernunft und insofern von der Frage der Zustimmungsfähigkeit unabhängig. Kant selbst hat in dem sog. *Gemeinspruchaufsatz* eine Definition der (rechtlichen) Freiheit formuliert, die der Sache nach mit derjenigen Meiers übereinstimmt. Dort bedeutet Freiheit, dass niemand "mich zwingen kann auf seine Art [...] glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zweck nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut" (VIII, S. 290). Kriterium der rechtlichen Erlaubtheit ist hier – wie bei Meier – die Vereinbarkeit mit den Rechten der anderen.

Naturrecht kein Gegenstand der juristischen Be- oder Verurteilung: „Kein Mensch kann sich durch seine eignen freyen Handlungen beleidigen, und durch dieselben sich selbst Schaden thun“ (§ 33). Meier bestreitet nicht, dass ein Mensch durch Handlungen seine „Pflichten gegen sich selbst“ verletzen kann, aber solche Handlungen fallen nicht unter das Naturrecht im engeren Sinne, weil in ihnen keine Beleidigung anderer vorliegt.⁵⁶ Das Naturrecht abstrahiert deshalb von der Betrachtung der Übertretung von Tugendpflichten, ihm ist als juridisches Normensystem – wie Kant später in seiner *Rechtslehre* sagen wird – „nichts Ethisches beigemischt“⁵⁷; dem Naturrecht ist die Fokussierung auf die rechtlich gebotene Schadensverhinderung eigentümlich. Deshalb schließt das bloße Naturrecht das subjektive Recht nicht nur „zu allen Tugenden, zu allen rechtmäßigen Handlungen“ ein, sondern auch das Recht „zu allen innerlichen Sünden, das ist zu allen Sünden, durch welche kein anderer Mensch äusserlich beleidiget wird“ (§ 134); dieses Recht gehört zu den „angeborenen Rechten der Menschen“ (§ 134). An späterer Stelle heißt es: „Nun hat ein jeder Mensch in dem natürlichen Zustande das Recht, alle Sünden auszuüben, und alles Böse hervorzubringen, wenn es nur keine Beleidigung anderer Menschen ist“ (§ 290).⁵⁸

Welchen Gebrauch ein Mensch insofern von seiner Freiheit macht, geht das Recht – sofern niemand dadurch verletzt wird – nichts an. Deshalb sind „alle Ergetzlichkeiten und Belustigungen [...] nach dem Recht der Natur unschuldig, [...] und sollten sie übrigens auch noch so sündlich und lasterhaft seyn“ (§ 136):

„Gesetzt ein Mensch versaufe und verspiele sein Haab und Gut, um sich ein elendes Vergnügen zu machen, wen beleidiget er dadurch im natürlichen Zustandes? Wenn er aber geborgtes Geld durchbringt, und sich dadurch ausser Stand setzt, seine Gläubiger zu bezalen: so will er, zu seinem Vergnügen, andere um das Ihrige bringen. Folglich können die Gläubiger ihn, von Rechtswegen, mit Gewalt an seinem Vergnügen hindern. Daher kan erwiesen werden, daß die Obrigkeit nicht alle sinnlichen Ergetzlichkeiten mit Gewalt hindern kan, sondern nur diejenigen, durch welche die öffentliche Wohlfarth mehr Schaden leidet, als der Vortheil ist, der dadurch entsteht“ (§ 136).

⁵⁶ Eine vergleichbare Position findet sich in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*: „überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der andern giebt, (als scandalum acceptum) keine Läsion derselben“ (Kant: *Zum ewigen Frieden*, s. Anm. 51, S. 346). Aber schon Wolff hatte in diese Richtung argumentiert, wenn er in seinem *Jus naturæ* erklärt, dass im Naturzustand niemanden eine natürliche Strafkompetenz (*jus puniendi*) zukomme, wenn nicht eine Schädigung vorliege. Dementsprechend könne im Naturzustand niemand "ob actum vitiosum" (z. B. im Falle von Prostitution oder von übertriebenem Luxus) bestraft werden, wenngleich solches nicht "sine indignatione" betrachtet werden könne, vgl. Christian Wolff: *Jus naturæ methodo scientifica pertractatum. Pars octava*, Halle 1748, § 652. – Die Differenz zwischen Wolff und Meier ist dennoch fundamental. Für Wolff kann das Laster im Naturzustand nicht bestraft werden, bei Meier hat der einzelne dagegen ein subjektives Recht auf Begehung lasterhafter Handlungen.

⁵⁷ Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § D (AA Bd. VI, S. 232).

⁵⁸ Eine ähnliche Position hatte schon Johann Jacob Schmauss: *Neues Systema des Naturrechts*, Göttingen 1754, bezogen, für den das erste natürliche Recht "das Recht nach seiner Natur, freyen Willen und Wohlgefallen, so bequem, frölich und vergnügt als er es nur zu haben kan, zu leben". Dieses Recht dehnt Schmauss ganz folgerichtig "auf alle Laster, und actiones inhonestas und indecoras, wann nur der andere Mensch nicht dadurch beleydiget wird" (S. 476 f.) aus.

Ich möchte diese juristische Entgrenzung des Freiheitsgebrauchs im Naturzustand an zwei besonders aussagekräftigen Beispielen erläutern: zum einen am Beispiel des Selbstmordes bzw. der Selbsttötung, zum anderen am Beispiel des außerehelichen Geschlechtsverkehrs bzw. der Prostitution.⁵⁹

1. Selbsttötung:

Was die rechtliche Behandlung des Selbstmordes betrifft, so betritt Meier hier rechtsphilosophisches Neuland, indem er eine naturrechtliche Erlaubnis zum Selbstmord entwickelt. Jeder Mensch, so erklärt Meier, hat ein „angeborenes Recht auf sein Leben“ (§ 100) hat. Dieses Recht ist „das vollkommenste Recht“, insofern es die völlige Verfügung über den eigenen Leib und das eigene Leben umfasst. Zu dieser absoluten Verfügung gehört auch der beliebige Gebrauch des eigenen Lebens, somit aber auch das Recht der Selbsttötung. Denn der Selbstmord, wenngleich er 'sündlich' ist, fällt nicht unter die schon genannte Regel zur Bestimmung der Rechte im Naturzustand, wonach alle Handlungen "erlaubt und gerecht" sind, durch welche eine andere Person "beleidigt wird" (§ 102); er gehört deshalb "gar nicht in den Umfang dieser Naturgesetze" (ebd.). Das Besondere von Meiers Position liegt darin, dass er zwischen dem ethischen Verbot des Selbstmordes, das diesen zu einem ‚sündlichen‘ Unterfangen macht, und seiner juristischen Erlaubnis unterscheidet. In diesem Zusammenhang kritisiert Meier das gängige Verbot der Selbsttötung in den zeitgenössischen Moralphilosophien:

„Der Einfall mancher Sittenlehrer, daß deswegen der Selbstmord unerlaubt sey, weil niemanden sein Leben von Rechtswegen als das Seine angehöre, indem er es sich nicht selbst gegeben habe, ist vollkommen falsch“ (§ 100).⁶⁰

Das Argument für die rechtliche Erlaubtheit des Selbstmords liegt nach Meier darin, dass nur unter der Voraussetzung, dass "unser Leben [...] im strengsten Verstande, und mit dem vollkommensten Rechte, das Unsrige ist", die Tötung durch einen anderen Menschen als eine Rechtsverletzung, d. h. als Verbrechen (als Mord) angesehen werden kann. Denn hätten die einzelnen nicht eine umfassende Verfügungsgewalt über ihr Leben, die jeden Eingriff eines anderen ausschließt, wäre der Mord keine strikte "Beleidigung", weil auf Seiten des Getöteten kein vollkommenes Recht am eigenen Leib und Leben vorläge. Die Selbsttötung widerspricht also nicht dem Grundsatz des Naturrechts, obwohl es in moralphilosophischer Perspektive „doch eine sehr große Sünde seyn [könne], wenn wir dieses Recht [auf Leben, D. H.] dergestalt brauchen, daß wir ihm freywillig entsagen, und uns selbst ums Leben bringen“ (§ 100).

⁵⁹ Es bleibt rätselhaft, warum Meiers durchaus provokative Stellungnahmen zur juristischen Beurteilung des Selbstmordes, des außerehelichen Geschlechtsverkehrs bzw. der Prostitution bei den Zeitgenossen, insbesondere bei den Theologen, nach meinem Kenntnisstand keine Reaktion hervorgerufen haben.

⁶⁰ Diese traditionelle Position des Selbstmordverbots findet sich auch in Zedlers Universal-Lexicon. Dort heißt es, der "grobe Selbst-Mord [...], wenn jemand vorsetzlich gewaltthätige Hand an sich legt, und sich selbst das Leben nimmt, [... ist] schlechterdings unrecht und offenbarlich wider das Gesetz der Natur" (Johann Heinrich Zedler (Hrsg.): *Grosses Vollständiges Universal-Lexicon*, Leipzig/Halle 1743, Bd. 36, Sp. 1595. Einen Überblick über den "Diskurs über den Selbstmord im 18. Jahrhundert" gibt Vera Lind: *Selbstmord in der Frühen Neuzeit. Diskurs, Lebenswelt und kultureller Wandel am Beispiel der Herzogtümer Schleswig und Holstein*, Göttingen 1999, S. 45 ff., die allerdings Meier nicht erwähnt.

2. Außerehelicher Geschlechtsverkehr / Prostitution

Noch auffälliger ist Meiers Position im Hinblick auf die naturrechtliche Beurteilung sexueller Praktiken. Auch hier ist Meier bemüht, seine naturrechtliche Grundnorm konsequent anzuwenden und das Normensystem des Naturrechts von allem ethischen Beiwerk zu befreien, wodurch er sich in den denkbar größten Gegensatz zu Wolff versetzt. Denn während für Wolff jeder „Beyschlaf, der allein der Wollust wegen begehrt wird“ und jeder „Gebrauch der Geburtsglieder aus gleicher Absicht“ für „durch das Gesetze der Natur verbothen und also von Natur unerlaubt“ und damit für strafbar erklärt hatte⁶¹, betont Meier die naturrechtliche Unverfänglichkeit und strafrechtliche Irrelevanz einvernehmlicher Geschlechterbeziehungen. Zwar liegt, wenn ein Mann eine Frau mit Gewalt zum Geschlechtsverkehr zwingt, die rechtsrelevante Beleidigung der "Nothzüchtigung" vor, die der Frau das Recht gibt, sich mit allen Mitteln gegen ihren Vergewaltiger zu wehren.⁶² Aber völlig anders liegt der Fall, wenn der Geschlechtsverkehr einvernehmlich erfolgt:

„Wenn aber die Jungfrau „den ersten Beyschlaf freywillig duldet, und den Verlust ihrer Jungfrauschaft genehmiget: so ist sie nach den äusserlichen Gesetzen nicht beleidiget, und es ist ihr kein eigentlich so genannter Schade zugefügt worden. Wenn also zwey Personen von verschiedenen Geschlechte einander zum Beyschlaf überreden, oder aus feuriger Liebe und sinnlicher Wollust dazu verleitet werden, oder wenn wohl gar die Mannsperson mit der Jungfrau eines Lohns wegen einig geworden, folglich wenn die Hurerey ohne Gewaltthätigkeit getrieben wird; so mag ein Sittenlehrer alle diese Handlungen für noch so sündlich ausgeben, er kan völlig recht haben; allein eine solche Hurerey ist keine Nothzüchtigung, und die Jungfrau wird dadurch gar nicht nach dem Rechte der Natur beleidiget“ (§ 122).

Der legitimierende Grund für den naturrechtlich legitimierten einvernehmlichen des "freywilligen Beyschlaf[e]" ist das Naturrecht, das einerseits der Frau das Recht erteilt, ihren ganzen „Körper und alle Theile desselben [...] zu brauchen, um ihre eigene Wollust zu stillen, oder um ihrem Liebhaber ein Vergnügen zu machen, oder um einen Lohn zu verdienen, wenn sie nur keinen andern Menschen dadurch etwas, wider seinen Willen, von dem Seinen nimmt“ (§ 122), und selbstverständlich andererseits auch dem Mann erlaubt, sich nach Belieben mit der Geliebten zu vergnügen. Im Falle der Prostitution hat "kan eine Jungfrau [!] mit Recht [...] den versprochenen Lohn [...] fodern" (ebd.).

Meier antizipiert auch den naheliegenden Vorwurf, durch seine Überlegungen würde „der Hurerey das Wort geredet“ und dieselbe für "unsündlich ausgegeben" oder "nur für eine kleine Sünde" erklärt: Dieser Vorwurf beruht seiner Ansicht nach auf einem Mißverständnis, das auf der mangelnden Unterscheidung von Naturrecht und Ethik beruht. Auch Meier bestreitet nicht, daß die „Hurerey“ eine Sünde darstellt und es deshalb eine ethische Pflicht ist, keine Prostitution zu treiben. Aber sie ist keine

⁶¹ Wolff: *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts* (s. Anm. 21), § 854.

⁶² Meier: *Recht der Natur* (s. Anm. 1), § 119 ff. Meier spricht übrigens in diesem Zusammenhang stets von Jungfrauen, weil nach seiner Auffassung die Ehe nicht zum Naturrecht im engeren Sinne, d. h. nicht zum Recht des Naturzustandes gehört. An späterer Stelle behandelt Meier auch den Fall, "wenn eine Mannsperson von geilen Frauenspersonen gezwungen wird, wollüstige Mißhandlungen zu erdulden" (§ 127).

rechtsrelevante Beleidigung und kann daher vom Naturrecht nicht verboten werden (§ 122).

Durch diese *juridische Entgrenzung des äußeren Freiheitsgebrauchs* unterscheidet sich Meier deutlich von tugendethischen Aufladung des Naturrechts Christian Wolffs und anderer Wolffianer. Wolff war der Auffassung gewesen, daß jegliche Übertretung des moralischen Gesetzes zugleich rechtlich relevant sei.⁶³ Wichtiger aber ist der Umstand, dass Meiers Naturrecht der Sache nach den Kantischen Rechtsbegriff antizipiert. Indem Meier den Normgehalt des Naturrechts auf die Unterlassung der Verletzung fremder Rechtsansprüche beschränkt, wird der rechtliche Freiheitsgebrauch eines jeden nur mehr der Form nach bestimmt, nämlich durch die gleiche Freiheit der anderen. Die Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer Handlung hängt nicht mehr wie z. B. bei Wolff von ihrer Übereinstimmung mit dem materialen Zweck der Vollkommenheit ab, sondern bloß von ihrer formalen Übereinstimmung mit dem rechtlichen Freiheitsgebrauch aller.

IV. Der Naturzustand als Kriegszustand

Wie viele andere Naturrechtslehrer seiner Zeit behandelt Meier die Fragen des Naturrechts als Frage nach den Rechten und Pflichten der Menschen in einem nichtstaatlichen bzw. natürlichen Zustand. Die Konzeption des Naturzustandes ist demnach kein historisches Modell, das den hypothetischen Ausgangspunkt der Menschheitsentwicklung bezeichnen oder „der historischen Deutung der Entstehung staatlicher Ordnung“⁶⁴ dienen soll. Die systematische Umdeutung der Naturzustandskonzeption zu einem geschichtsphilosophischen Lehrstück über den vorgesellschaftlichen, vormoralischen Ausgangspunkt der Menschheitsentwicklung, spielt bei Meier keine Rolle. Alle entwicklungsgeschichtlichen Fragestellungen sind vielmehr ausgeschlossen, so daß Meier mit seiner Konzeption des Naturzustandes keinen Beitrag für die kurze Zeit später unter dem Einfluß von Rousseau *Diskurs über die Ungleichheit*

⁶³ Vgl. Wolff: *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* (s. Anm. 21), § 43, wo Wolff den ‚allgemeinen Grundsatz des Rechts der Natur‘ folgendermaßen bestimmt: Das Gesetz der Natur verbindet uns, „die Handlungen auszuüben, welche die Vollkommenheit des Menschen und seines Zustandes befördern; und diejenigen zu unterlassen, welche seine und seines Zustandes Unvollkommenheit befördern [...]“. Dieser Grundsatz des Rechts der Natur (principium juris naturæ) ist ganz allgemein. Aus demselben werden, durch eine beständige Verbindung von Schlüssen, alle Wahrheiten hergeleitet, welche zum Rechte der Natur gehören [...]“ – Es liegt auf der Hand, dass unter diesen Voraussetzungen überhaupt keine Handlung rechtmäßig sein kann, die der naturrechtlichen Forderung des beständigen Strebens nach Vollkommenheit widerspricht. Die systematische Stellung der (ethischen) Verbindlichkeit zur Beförderung der Vollkommenheit duldet keinen tugendfreien Raum einer bloß rechtlichen Sphäre der Schadensvermeidung. Es gibt deshalb bei Wolff nur insofern eine mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmende rechtliche Befugnis, „damit wir unserer Verbindlichkeit [gegen das natürliche Gesetz, D. H.] ein Genüge thun können“ (Wolff: *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, § 81). Im achten Band seines *Jus naturæ* (wie Anm. 56) stellt Wolff dementsprechend die Frage, ob im status civilis auch solche Laster, durch die andere nicht geschädigt werden, bestraft werden könnten ("An scelera aut vitia quibus alius non læditur, puniri possint"). Wolff beantwortet diese selbstgestellte Frage mit dem Hinweis, dass Laster, um ihre Ausbreitung zu verhindern bestraft werden *können* (also nicht müssen).

⁶⁴ Diethelm Klippel: *Ideen zur Revision des Naturrechts. Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780*, in: Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics 8 (2000), S. 80.

einsetzende Anthropologisierung und Historisierung des Naturzustandes liefert, zumal ja, wie schon angedeutet, Meiers Referenzautoren Köhler und Baumgarten einer früheren Epoche des Naturrechts angehören. Im Naturzustand werden die Menschen immer schon als Personen betrachtet, „die in Absicht auf einander wirklich frey handeln können“ (§ 98). Bei der Konzeption des Naturzustandes handelt es sich vielmehr um eine theoretische Konstruktion in juridischer Absicht. Einschränkend muß allerdings konstatiert werden, dass Meier sich über den methodischen Status des Naturzustandes im Sinne einer rechtstheoretischen Konstruktion nicht weiter auslässt.

Trotz der Betonung, der Naturzustand sei ein "Zustand der vollkommensten Gleichheit und Freyheit" (§ 129), lässt Meier keinen Zweifel daran, dass es sich bei diesem Zustand wegen des bloß privaten Modus der Rechtsbestimmung und -durchsetzung notwendigerweise um einen Zustand unvermeidlicher Konflikte, also um einen Kriegszustand⁶⁵ handelt:

„So wenig, in dem bürgerlichen Zustande, der bürgerliche Krieg oder der Proceß völlig vermieden werden kan; eben so unvermeidlich ist der Krieg, in dem natürlichen Zustande der Freyheit. Denn es ist unmöglich, daß ein Mensch in diesem Zustande mit einem andern Menschen, niemals wegen alles desjenigen, was [das] Seine ist verschiedener Meynung seyn solte. Wenn ein Mensch allen übrigen Menschen zu verstehen gibt, daß er etwas für [das] Seine halte, daß er gewisse Rechte habe, daß er dieses oder jenes Verhalten eines andern Menschen für eine Handlung halte, durch welche er werde beleidiget werden, oder schon beleidiget worden sey, daß er den von andern erlittenen Schaden so oder so hoch rechne: u. s. w. ist es wohl wahrscheinlich, daß alle andere Menschen allemal ohne Widerspruch, dieser seiner Meynung beypflichten werden?“ (§ 58).

In einem solchen Zustand permanent möglicher Rechtsstreitigkeiten hat jeder Mensch das Recht, auch unter Einsatz von Zwang, "sich in den Zustand der vollkommensten Sicherheit zu versetzen" (§ 59).⁶⁶ Dieses Recht kulminiert in einem "Recht zum Kriege", d. h. in einem Recht, "von einem andern die Beobachtung einer Zwangspflicht durch den Krieg zu erpressen" (§§ 63 f.).

Auf den ersten Blick könnte man annehmen, dass Meier sich mit diesen Überlegungen zur unvermeidlichen Konflikthaftigkeit des status naturalis an die berühmterberühmte Konzeption des Naturzustandes als bellum omnium contra omnes bei Hobbes anschliessen würde. Trotz des Anscheins kann von einer solchen Anknüpfung

⁶⁵ Meier bezeichnet deshalb das erste Kapitel seines Naturrechts auch als eine „allgemeine Abhandlung vom Kriege“ (Meier: *Recht der Natur*, § 90, s. Anm. 1).

⁶⁶ Dieses Recht auf Sicherheit realisiert sich in verschiedenen Stufen: Jeder Mensch hat im Naturzustand das Recht, „alle Mittel sich zu verschaffen, wodurch er sich in Sicherheit setzen kan“, Allerdings denkt Meier hier bloß an subjektive Sicherungsmaßnahmen: Um sich in „vollkommenste Sicherheit“ zu setzen, kann jeder „z. E. seine Gärten mit Mauren umgeben, seine Thüren und Fenster sorgfältig verwahren, sein Geld und andere Sachen in feste Schränke und Kasten verschließen, sich tödtliche Waffen anschaffen, u. s. w.“ (§ 60). Hinzu kommt „ein Recht, alle Hindernisse seiner Sicherheit aus dem Wege zu räumen“, sowie „ein Recht, demjenigen der ihn beleidigen will, die Mittel und die Gelegenheit zu nehmen, deren derselbe sich bedient, um die Beleidigung wirklich zu machen“ (§ 60). Darüber hinaus hat jeder Geschädigte im Naturzustand ein Recht auf Schadensersatz (§ 61).

allerdings keine Rede sein. Denn anders als Hobbes und Thomasius betrachtet Meier die natürlichen Gesetze nicht bloß „als heilsame Rathschläge der gesunden Vernunft“ (§ 3), sondern als wirklich geltende und verpflichtende Gesetze. Allerdings schränkt er diese Aussage von der juristischen Geltung der natürlichen Gesetze auf die philosophische Perspektive ein: „Wer diese Frage bloß als ein Weltweiser beurtheilt, und den Begriff von Gesetzen vor Augen hat, den ich in der allgemeinen practischen Weltweisheit erwiesen habe, der wird ohne alle Bedenklichkeit diese Regeln für wahre Gesetze halten“ (§ 3).

Anders wird die Frage nach der Geltung der natürlichen Gesetze aus der juristischen Perspektive und dem ihr eigentümlichen positivistischen Geltungsverständnis beantwortet:

„Ein Civiljurist gewöhnt sich an, bey einem Gesetze keine andere Regel zu gedenken, als welche durch die gesetzgebende Gewalt in einem gemeinen Wesen zu einer Vorschrift des freyen Verhaltens der Unterthanen gemacht worden, welche durch eine willkührliche Strafe ihre verbindende Kraft bekommen, und deren Uebertretung ein Recht gibt, den Uebertreter vor dem Richterstule des gemeinen Wesens zu belangen“ (§ 3).

Sind die natürlichen Gesetze wirkliche, auch äußerlich verbindliche Gesetze, dann ergibt sich daraus zwingend der Schluss, dass der „verfluchte[...] Grundsatz, [...] daß wider einen Feind alles erlaubt sey“ (§ 68) in Meiers Naturrecht keine Grundlage hat.

V. Das Schicksal der natürlichen Rechte im status civilis oder die Relativierung des Naturrechts im Staat

Wir hatten darauf hingewiesen, dass Meiers Naturrecht strikt von allen den status civilis betreffenden Fragen abstrahiert, weil er die Behandlung der gesellschaftlichen Rechte und Pflichten eigenständigen Darstellungen vorbehalten wollte. Dennoch teilt Meier das naturrechtliche Normierungsverständnis, dergestalt das Naturrecht sei „zu einer gründlichen Kenntniß des besondern bürgerlichen Rechts eines jeden Volcks, nicht nur nützlich sondern auch unentbehrlich. Kein Jurist kan, ohne gründliche Einsicht in das Recht der Natur, ein gründlicher Jurist seyn“ (§ 16). Denn es sei „unleugbar: daß kein willkührliches bürgerliches Gesetz, und keine Auslegung und Anwendung desselben, richtig und gerecht seyn kan, wenn sie dem Recht der Natur widersprechen und dasselbe aufheben“ (§ 16). Zum Abschluss unseres Durchgangs durch Meiers Recht der Natur soll noch ein kurzer Blick auf seine Behandlung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Naturrecht und positivem Recht bzw. nach der Anwendbarkeit naturrechtlicher Prinzipien auf den status civilis gestellt werden.⁶⁷

Im ersten, 1770 erschienenen Band seiner *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen* betont Meier zunächst die *Kontinuität* des Naturrechts im status naturalis und status civilis. Insofern das Recht der Natur "den

⁶⁷ Meier: *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen* (s. Anm. 3), Bd. I, S. 4 f.: „Die ganze Kenntniß, die ein Mensch von seinen würllichen Rechten und Pflichten erlangen soll, [...] wird [...] erst alsdenn vollkommen practisch, wenn man die Verbindlichkeiten der Menschen, welche das Recht der Natur und die philosophische Sittenlehre abhandelt, auf den gesellschaftlichen Zustand anwendet, und daher lernt, was sie durch diesen Zustand, und durch die verschiedenen Arten desselben, für besondere Bestimmungen bekommen.“

Menschen nur nach denjenigen Bestimmungen der menschlichen Natur betrachtet, die er mit allen andern Menschen gemein hat, [...] so behält er, auch in der Gesellschaft, Rechte und Zwangspflichten, welche das Recht der Natur erweist" (§ 5). Das "gesellschaftliche Recht ist nichts anders als ein Recht der Natur, welches auf die mannigfaltigen Gesellschaften, in den die Menschen mit einander stehen, angewendet wird". Man könne deshalb – so hatte Meier schon in seinem *Recht der Natur* erklärt – die "richtigen [d. h. rechtmäßigen, D. H.] bürgerlichen Gesetze als Zusätze zu dem Rechte der Natur betrachten, wodurch das letzte dergestalt bestimmt wird, daß es in dem bürgerlichen Zustande ausgeübt werden kan" (§ 16). In diesem Zusammenhang hebt Meier die *kriteriologische* Funktion des Naturrechts hervor, gemäß welcher die bürgerlichen Gesetze zwecks Gewährleistung ihrer Legitimität mit den Normen des Naturrechts übereinstimmen müssen, so dass "keine gerechte Gesellschaft dem Rechte der Natur widersprechen müsse".

Auf der anderen Seite hebt Meier die Bedeutung der Auswirkungen des Eintritts in den status civilis auf die normative Geltung des Naturrechts hervor und betont in dieser Hinsicht die *Diskrepanz* zwischen dem Natur- bzw. dem gesellschaftlichen Recht. Mit dieser Behauptung verknüpft Meier zunächst die eher harmlose Überlegung, dass die weitreichende natürliche Freiheit des Naturzustandes im status civilis beschränkt werden kann und muss.⁶⁸ Nicht die Notwendigkeit einer solchen Beschränkung ist das eigentliche rechtsphilosophische Problem, sondern die Frage, wie weit das staatliche Recht der Freiheitseinschränkung denn gehen und ob es ein allgemeingültiges Prinzip dieser Bestimmung der rechtlichen Freiheit im Staat geben kann.⁶⁹ Es zeigt sich aber, dass Meier nicht zwischen der Notwendigkeit der Modifikation (bzw. der Einschränkung) der natürlichen Rechte und ihrer Aufhebung einen rechtlichen Unterschied machen will. Zwar ist zunächst bloß davon die Rede, dass "das Recht der Natur, durch die gesellschaftlichen Rechte, mannigfaltig eingeschränkt, näher bestimmt, oder auf eine andere Art abgeändert" wird (§ 5)⁷⁰, so dass die Menschen neue Rechte erwerben oder natürliche Recht verlieren können⁷¹, so

⁶⁸ Vgl. hierzu Meier: *Recht der Natur* (s. Anm. 1), § 135: „In dem natürlichen Zustande hat ein jeder die höchste Freyheit zu denken und zu reden, wenn er nur, durch irgends eine seiner Reden, keinen andern Menschen im eigentlichen Verstande beleidiget. In dem bürgerlichen Zustande kan die höchste Landesobrigkeit das Recht haben, das öffentliche Bekenntniß einer Religion oder einer andern Meynung, und einen gewissen äusserlichen Gottesdienst, mit Gewalt zu hindern“. Ein anderes von Meier erwähntes Beispiel der Freiheitseinschränkung ist das Verbot der ‚sinnlichen Ergetzlichkeiten‘ (ebd. § 136).

⁶⁹ Selbst Rousseau – den man in staatsrechtlicher Hinsicht als den Antipoden Meiers betrachten kann – ist von der Notwendigkeit der den einzelnen durch die staatlichen Gesetze angelegten Ketten überzeugt, wie der berühmte erste Satz des ersten Kapitels seines *Contrat social* deutlich macht: "L'HOMME est né libre, et partout il est dans les fers, Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question" (Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social ou principes du droit politique*, I, 1, in: Ders.: *Œuvres complètes*, tom. III, p. 351). Es geht Rousseau also um die Angabe der Legitimationsbedingungen staatlicher Herrschaft: Für ihn ist nur diejenige Freiheitseinschränkung legitim, die mit den Bedingungen der Möglichkeit dieser Freiheit selbst übereinstimmt.

⁷⁰ Meier: *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen* (s. Anm. 3), § 41: "Diese Abänderung der Rechte und Pflichten des Rechts der Natur ist kein Widerspruch".

⁷¹ Dementsprechend kritisiert Meier die Auffassung "manche[r] Lehrer der gesellschaftlichen Rechte",

erklärt Meier an anderer Stelle, "daß das bloße Recht der Natur nicht zureichend sey, das gerechte Verhalten in den Gesellschaften zu bestimmen".⁷²

Aber Meier vermag kein Kriterium dieser Modifikationen unter staatlichen Bedingungen anzugeben, was nichts anderes bedeutet, als dass die ‚Abänderung‘ des Naturrechts Sache des Souveräns ist. In dieser Hinsicht gelangt Meier nicht über den Stand der Debatten innerhalb der Wolffschen Schule hinaus. Das Kriterium der Einschränkung der rechtlichen Freiheit ist das "*gemeine Beste*"⁷³ – das bekanntlich bei Wolff und seiner Schule nur der Titel für beliebige, aus dem Geist des patriarchalischen Wohlfahrtsstaates erfolgende Freiheitseinschränkungen ist.

Der Sache nach läuft Meiers Bestimmung des Verhältnisses von Naturrecht und staatlichem Recht bzw. von *status naturalis* und *status civilis* darauf hinaus, die persönliche Freiheit, Unabhängigkeit und Autonomie der einzelnen in der fiktiven Welt des Naturzustandes zu plazieren, während die realen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse durch die Interessen und Funktionsbedingungen der staatlichen Herrschaft dominiert werden. Für diese Herrschaftsinteressen aber bildet das Naturrecht und sein auf den Naturzustand beschränktes Freiheitsversprechen keine einschränkende Norm, sondern vielmehr die Grundlage der Ermächtigung. Nunmehr wird – scheinbar unter Anerkennung der Geltung naturrechtlicher Normen – die Notwendigkeit der ‚Einschränkung, Bestimmung und Abänderung‘ derselben propagiert. Dem Staatsinteresse an der Beschränkung der rechtlichen Freiheit der Untertanen entspricht bei Meier die Vorstellung der grundsätzlich Dispositionsfreiheit des einzelnen sowohl über die angeborenen wie die erworbenen Rechte, denn zur natürlichen Freiheit gehört nach Meiers Auffassung das Recht des Gebrauchs wie der Unterlassung der rechtlichen Befugnisse, die zum *suum* eines jeden gehören.

Meier reiht sich damit ein in die Tradition des älteren deutschen Naturrechts, für welches es sich bei den *iura connata*, mit denen das Naturrecht jeden Menschen ursprünglich ausgestattet hatte, "nicht um *iura inalienabilia*", vielmehr stehen die *iura connata* in ihrem ganzen Umfang zur (vertraglichen) Disposition.⁷⁴ Die aus dem *suum naturale* fließenden subjektiven Rechte des Naturzustandes erweisen sich als "kon-

die behaupteten, "daß das natürliche Recht einzelner Menschen, in allen gerechten Gesellschaften, unverändert bleibe" (*Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten* (s. Anm. 3), Bd. I, § 41). Zur Ambivalenz von Meiers Ausführungen über die Geltung des Naturrechts und die Veräußerlichkeit der natürlichen Freiheit vgl. Klippel: *Politische Freiheit* (s. Anm. 19), S. 83 f.

⁷² Meier: *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten* (s. Anm. 3), Bd. I, § 43.

⁷³ Ebd., § 16.

⁷⁴ Klippel: *Politische Freiheit* (s. Anm. 19), S. 76 f., Ebenso Nele Schneider: *Christian Wolffs Lehre von den iura connata und ihre freiheits- und völkerrechtliche Bedeutung*, erscheint in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, die die entsprechenden Überlegungen Wolffs zur Modifikation der natürlichen Rechte unter den Bedingungen des *status civilis* präzise herausarbeitet. Bei Meier geschieht die Entäußerung der *iura connata* durch Vertrag: "so bleiben die Rechte eines Menschen so lange die seinen, bis er dahin einwilliget, daß sie aufhören sollen, die seinigen zu seyn" (Meier: *Recht der Natur*, § 246) oder infolge eines Verbrechens. Meier selbst hatte dies in der *Allgemeinen praktischen Weltweisheit* zunächst noch offen gelassen. In dem Lehrstück der herrschaftlichen Gesellschaft bzw. des herrschaftlichen Rechts "muß auch untersucht werden, ob diese Gesellschaft allemal auf einem Verträge beruhe, oder ob sie auf einem andern rechtmäßigen Grunde beruhen könne; und ob manmal Slaverie rechtmäßiger Weise, nach den Naturgesetzen, entstehen könne" (ebd., § 292).

struktive Prinzipien ohne Abwehresubstanz gegen vertragliche Aufhebung".⁷⁵ Das gilt insbesondere für die Annahme der natürlichen Freiheit und Selbstständigkeit jedes einzelnen im Naturzustand, weil Meier – wie schon Wolff – zwischen dieser Annahme und dem Verlust der persönlichen Freiheit und der Behauptung der rechtlichen Möglichkeit der Sklaverei keinen Widerspruch zu erkennen vermag.⁷⁶ Denn Meier hält es für rechtlich möglich, dass ein "Gesellschafter", d. h. ein Mitglied der *societas civilis*, "alle Rechte des natürlichen Zustandes, auf eine gerechte Art, verliere", so dass "durch eine Gesellschaft, der natürliche Zustand eines Gesellschafters ganz aufgehoben werden, und verloren gehen [...]. Wer sich freywillig in die Slaverey begiebt, oder mit Recht zu einem Slaven gemacht wird, der verliert seinen ganzen natürlichen Zustand". Deshalb kritisiert Meier auch den 'falschen Gedanken', "als wenn bey einem Gesellschafter ein Theil seines natürlichen Zustandes noch fort dauerte, und das kann man bei der Slaverei nicht annehmen".⁷⁷

Wo liegen nun die Gründe dafür, dass Meier die Klärung des von ihm selbst aufgeworfenen Problems „des Verhältnisses von Naturrecht zu staatlichem Recht“⁷⁸ nicht gelungen ist? Zunächst ist zu betonen, dass sich Meier sich mit seiner widersprüchlichen Einschätzung im Hinblick auf die Fortgeltung des natürlichen Rechts unter den Bedingungen des *status civilis* in guter Gesellschaft befindet. Auch die Protagonisten der neuzeitlichen Naturrechtslehre waren an diesem Punkt der Bestimmung der Grenzen legitimen staatlichen Zwangs durchweg gescheitert, weil sie die natürliche Freiheit als etwas betrachtete, über das die einzelnen frei disponieren könnten und im Rahmen des Gesellschaftsvertrags auch disponieren müssten. Die Gewährleistung von Rechtsfrieden und -sicherheit wurde bei Hobbes, Pufendorf, Thomasius oder Wolff verknüpft mit der bedingungslosen Unterwerfung der einzelnen unter den machthabenden Willen der staatlichen Obrigkeit. Erst Rousseau hat allen Begründungen des Freiheitsverzichts im Staatsrecht eine entschiedene Absage erteilt, weil niemand auf seine persönliche Freiheit verzichten könne, ohne zugleich aufzuhören, überhaupt ein Rechtssubjekt zu sein. Ein solcher Vertrag aber, der die Aufhebung der persönlichen Freiheit zum Gegenstand hätte, ist null und nichtig, weil sich Voraussetzung und Resultat des Vertragsschlusses widersprechen.⁷⁹

Wir hatten gesehen, dass Meier in seiner Analyse der juristischen Struktur des Naturzustandes in gewisser Weise den Positionen, die Kant am Ende des 18. Jahrhunderts in seiner *Rechtslehre* vertreten wird, recht nahe kommt: der Begriff des Unrechts ist eingeschränkt auf die willentliche Verletzung des naturrechtlichen Rechtsanspruchs anderer. Darüber hinaus unterliegt der Freiheitsgebrauch keinen weiteren Einschränkungen. Angesichts der zeitgenössischen Bestrebungen der kriminalpolitischen Aufklärung, die mit den Namen Beccaria, Voltaire und – im Alten Reich – Hommel verbunden ist, hätte man erwarten können, dass Meier mit seinem naturrechtlich stark

⁷⁵ Vgl. Klippel: *Politische Freiheit* (s. Anm. 19), S. 77.

⁷⁶ Ebd., S. 37.

⁷⁷ Meier: *Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen*, (s. Anm. 3), Bd. 1, § 43.

⁷⁸ Klippel: *Politische Freiheit* (s. Anm. 19), S. 83.

⁷⁹ Rousseau: *Du contrat social* (s. Anm. 69), p. 356: "Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui le fait n'est pas dans son bon sens."

restringierten Unrechtsbegriff sich diesen Reformbestrebungen anschließt und aus seinen naturrechtlichen Überlegungen zur Entgrenzung der natürlichen Freiheit von ethischen Gesichtspunkten Argumente für die Verabschiedung von Sittlichkeits- und Religionsdelikten aus dem Kanon strafbarer Handlungen entwickelt. Dies ist allerdings bei Meier nicht der Fall, weil für ihn aus der Geltung des Naturrechts im Naturzustand kein Argument für die Bestimmung der Grenzen des Rechts im status civilis abgeleitet werden kann. Selbstmord, Prostitution oder Gotteslästerung sind durch das Naturrecht nicht verboten, aber das bedeutet keineswegs, dass die einzelnen auch im Staat ein Recht auf solche Handlungen hätten. Ebenso sind die einzelnen im Naturzustand zwar gleich und frei, aber daraus erwächst ihnen kein unverzichtbarer Anspruch gegenüber der staatlichen Herrschaft. Das zum Rechtsstatus des Menschen bzw. zu seiner "Personnatur"⁸⁰ bzw. zu seiner Menschheit die unveräußerliche rechtliche Freiheit gehört, ist ein von Meier noch nicht gefasster Gedanke. In der Tat unterstellt Meier die Möglichkeit des vertraglichen Verzichts auf die angeborenen Rechte: Sowohl die angeborenen wie die erworbenen Rechte des Menschen im Naturzustand bleiben „so lange die seinigen, bis er darin einwilliget, daß sie aufhören sollen, die seinigen zu seyn“ (§ 246; S. 468). Der Naturzustand ist zwar ein Zustand der angeborenen Freiheit und Gleichheit, aber diese jura connata bestehen im status civilis nicht fort.⁸¹ Diethelm Klippel hat in seiner klassischen Studie über die politischen Freiheitsrechte den Grund hierfür insbesondere in der politischen Funktion des älteren Naturrechts gesehen, das in erster Linie "der rechtlichen und politischen Begründung von Ansprüchen und Handlungen der Herrscher" gedient habe, so dass sich die Naturrechtslehre der deutschen Aufklärung als "Fürstenrecht und Fürstenehtik" erweise.⁸²

Ich möchte außer der politischen Funktion des älteren Naturrechts auf einen weiteren, eher systematischen Grund für die fehlende "Abwehrsubstanz" der angeborenen Rechte bei Meier hinweisen, der in dem Umstand begründet liegt, dass Meier die Verwirklichung der Glückseligkeit für das materiale Telos des Naturrechts hält und somit sein Rechtsbegriff an die Realisationsbedingungen der Glückseligkeit, die von ihm unter dem Titel des 'gemeinen Besten' zur Hauptaufgabe staatlicher Politik erklärt wird, gebunden bleibt. Weil es in Bezug auf die Glückseligkeit überhaupt „kein gemeinschaftliches Prinzip“ der Willensbestimmung geben kann, weil – wie Kant im *Gemeinspruchaufsatz* sagt – die Menschen darüber „gar verschieden denken“, so kann es auch kein allgemeines Prinzip geben, durch das in Bezug auf die Bewerkstelligung allgemeiner Glückseligkeit der Gebrauch und insbesondere die Grenzen der Ausübung der Staatsgewalt bestimmt werden könnten. In dem Maße aber, wie die Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt in die bloße Entscheidungsgewalt des Staatsoberhauptes fällt, in dem Maße werden die einzelnen Bürger ihm gegenüber rechtlos. Diese Einschätzung stimmt damit überein, dass Meier der traditionellen Auffassung von der Gründung des Staates als einer „Verbindung von Menschen zum Zwecke der gemeinschaftlichen Beförderung ihrer Glückseligkeit“⁸³ und vom Zweck des Staates

⁸⁰ Klippel: *Politische Freiheit* (s. Anm. 19), S. 120.

⁸¹ Ebd., S. 76 f.

⁸² Ebd., S. 94 f.

⁸³ Julius Ebbinghaus: *Vorbemerkung zu: Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Sittlichkeit und Recht*, hrsg. von Hariolf Oberer und Georg Geismann, Bonn 1986, S. 99.

als des Sachverwalters öffentlicher Wohlfahrt folgt⁸⁴, kann man davon ausgehen, daß die *jura connata* unter den Bedingungen des *status civilis* marginalisiert bzw. aufgehoben werden.

Meiers Naturrecht hinterlässt – darauf hat schon Dominik Recknagel in seinem Beitrag hingewiesen – einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits haben wir gesehen, dass Meier vergleichsweise liberale Positionen im Bezug auf den normativen Regelungsbereich der natürlichen Gesetze bezieht: Jede Handlung ist hier rechtmäßig, durch die andere in ihren gleichen Rechten nicht beleidigt werden, und seien die Handlungen auch noch so unmoralisch.

Aber es bleibt unklar, wie das Verhältnis von *status naturalis* und *status civilis* beschaffen ist, und welche Geltung den natürlichen Rechten im letzteren überhaupt noch zugebilligt wird. Die scheinbare juristische Liberalität im Naturzustand schließt die Rechtlosigkeit des einzelnen im Staat nicht aus, jedenfalls nennt Meier kein Prinzip, gemäß welchem diese Rechtlosigkeit ausgeschlossen werden könnte.

⁸⁴ Vgl. Klippel: *Ideen zur Revision des Naturrechts* (s. Anm. 56), S. 85, der dies als den „für den aufgeklärten Absolutismus typische[n] Staatszweckbegriff“ betrachtet.