

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1995, HEFT 7

PETER LANDAU

Stufen der Gerechtigkeit

Zur Rechtsphilosophie
von
Gottfried Wilhelm Leibniz
und Karl Christian Friedrich Krause

Vorgetragen in der Gesamtsitzung am 2. Juni 1995

MÜNCHEN 1995
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1584 0

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1995
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

I. Einleitung

Diese Arbeit, die einen besonderen, weithin vergessenen Traditionszusammenhang der Rechtsphilosophie verfolgen möchte, ist aus meiner Beschäftigung mit dem Werk des deutschen Philosophen *Karl Christian Friedrich Krause* erwachsen, die seit etwa fünfzehn Jahren andauert¹. Da Krause in Deutschland immer noch weitgehend unbekannt ist, müssen wohl einige Vorbemerkungen über ihn gemacht werden.

Karl Christian Friedrich Krause lebte in der klassischen Epoche der deutschen Philosophie². Geboren 1781 in Eisenberg in Thüringen unweit Jena, hat er seit 1797 an der Jenaer Universität studiert, dort *Fichte* und *Schelling* gehört, aber schon frühzeitig eine sehr unabhängige Entwicklung als Philosoph genommen. Im Jahre 1802 habilitier-

¹ In folgenden Publikationen habe ich mich mit Krause und seiner Schule beschäftigt: 1.) La filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause, in: *Reivindicación de Krause* (= *Documentos y Estudios* 24, Madrid 1982) 71–85 – in deutscher Fassung: *Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie*, in: *Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo* (hrsg. von *K.-M. Kodalle*, Hamburg 1985) 80–92; 2.) *Gesellschaftliches Recht und das Prinzip freier Körper-schaftsbildung in der Rechtsphilosophie von Heinrich Ahrens*, in: *Recht, Gericht, Genossenschaft und Policey. Symposion für Adalbert Erler* (hrsg. von *G. Dilcher/B. Diestelkamp*, Berlin 1986) 157–167; 3.) *Karl Christian Friedrich Krause und Christian Wolff. Zu den Wurzeln des ‚Krausismo‘ im deutschen Naturrecht*, in: *Recht-sentstehung und Rechtskultur. Heinrich Scholler zum 60. Geburtstag* (hrsg. von *L. Philipps/R. Wittmann*, Heidelberg 1991 = *Heidelberger Forum* 75) 127–136; 4.) *Die rechtsphilosophische Begründung der Besserungsstrafe. Karl Christian Friedrich Krause und Karl David August Röder*, in: *Strafgerechtigkeit. Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70. Geburtstag* (Heidelberg 1993) 473–485.

² Zur Biographie Krauses jetzt grundlegend *E. M. Ureña*, *K. C. F. Krause. Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie* (= *Spekulation und Erfahrung*, Abt. II, Bd. 22, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991). Im 19. Jahrhundert erschien anlässlich des 100. Geburtstags Krauses eine verständnisvolle biographische Würdigung von einem Gymnasiallehrer seiner Heimatstadt: *A. Procksch*, *Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild* (Leipzig 1880). Biographische Angaben auch bei *S. Wollgast*, *Karl Christian Friedrich Krause. 1781–1832. Anmerkungen zu Leben und Werk* (= *Sitzungsber. Sächs. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 129, H. 5, Berlin 1990).

te sich Krause für Philosophie in Jena und lehrte dort in den folgenden Jahren gleichzeitig mit *Fries* und *Hegel* bis 1804. Obwohl er als akademischer Lehrer in bezug auf die Zahl der Hörer wohl erfolgreicher als seine Konkurrenten war, brach er seine Lehrtätigkeit 1804 ab und lebte seit 1805 als freier Schriftsteller in Dresden, wo er den Lebensunterhalt für sich und seine zahlreiche Familie mit insgesamt schließlich 14 Kindern mühsam als Privatlehrer verdiente. In Dresden betätigte er sich auch vor allem in der Freimaurerbruderschaft, in der er zeitweilig eine bedeutende Rolle spielte. Er publizierte ein Buch über die Ursprünge der Freimaurerschaft, das ihm den Vorwurf einbrachte, geheime Rituale der Bruderschaft bekannt gemacht zu haben, und 1810 zu seinem Ausschluß aus der Dresdner Loge führte. Die sich daraus ergebende Feindschaft der Freimaurer hat Krauses weiteren Lebensweg sehr behindert. Er habilitierte sich zum zweiten Mal in Berlin 1813, erhielt aber nicht die erhoffte Philosophieprofessur als Nachfolger *Fichtes*. Nach einem zweiten Aufenthalt in Dresden 1815 bis 1823, wo er einen engeren Kreis von Freunden hatte, unter ihnen vor allem den Naturforscher und Maler *Karl Gustav Carus*, und zeitweilig übrigens im selben Hause mit *Arthur Schopenhauer* wohnte, zog Krause 1823 nach Göttingen, wo er sich zum drittenmal als Philosoph habilitierte und einen Kreis begeisterter Schüler gewinnen konnte, die eine bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland aktive krausistische Schule begründeten. Eine systematische Gesamtdarstellung seiner Philosophie publizierte er zuerst in Göttingen; das unglaublich umfangreiche Werk Krauses enthält auch Schriften zur Ästhetik, Religions- und Geschichtsphilosophie und nicht zuletzt der Mathematik und der Musiktheorie³. Krause kam aber auch in Göttingen nicht über die Position eines Privatdozenten hinaus und geriet in große Schwierigkeiten, als einige seiner Schüler führend an der Göttinger Revolte von 1831 beteiligt waren. Er hatte zwar selbst mit den Unruhen nichts zu tun, wurde aber aus dem Königreich Hannover ausgewiesen und begab sich nach München, wo er wiederum vergeblich auf eine Anstellung an der Universität hoffte. Hier verwandte sich der Philosoph *Franz v. Baader* für ihn; doch scheiterte eine Professur am Widerstand *Schellings*

³ Ein umfassendes Verzeichnis der Werke Krauses einschließlich der Übersetzungen bei *Ureña* (wie Anm. 2) 627–647.

und dem Mißtrauen *Ludwigs I.* gegenüber möglichen revolutionären Tendenzen Krauses. Ihm wurde nur der Aufenthalt in München gestattet; völlig verarmt starb er hier am 27. September 1832. Sein Grab auf Münchens altem Südfriedhof blieb bis heute erhalten.

Die historische Bedeutung Krauses beruht hauptsächlich darauf, daß seine Lehren nach 1840 vor allem in Spanien durch den Philosophen *Julian Sanz del Rio* Verbreitung fanden⁴ und zur Entstehung der Bewegung des *Krausismo* führten, die Spaniens Kultur und Politik bis weit ins 20. Jahrhundert beeinflusste⁵. Der *Krausismo* hat auch in Portugal und vielen Ländern Lateinamerikas bis nach Argentinien viele Anhänger gefunden⁶. In Europa lassen sich Auswirkungen von Krauses Denken auch außerhalb der iberischen Halbinsel in Italien,

⁴ Zum Verhältnis von Sanz del Rio zu Krause jetzt maßgebend *E. M. Ureña/J. L. Fernández Fernández/J. Seidel*, *El 'Ideal de la Humanidad' de Sanz del Rio y su original alemán* (Madrid 1992). Diese mit einer umfangreichen Einleitung von Ureña versehene Edition paralleler Texte von Krause und Sanz del Rio enthält die Entdeckung, daß die kommentierte Übersetzung von Krauses Buch ‚Das Urbild der Menschheit‘ (1811) durch Sanz del Rio als ‚Ideal de la Humanidad para la vida‘ (1860) keineswegs eine weitgehend freie Bearbeitung war, wie die bisherige spanische Forschung zum *Krausismo* generell angenommen hatte, sondern daß Sanz del Rio Krauses ‚Urbild der Menschheit‘ nur durch Texte aus anderen Publikationen Krauses ergänzt hatte, so daß sich daraus ergibt, daß der spanische *Krausismo* in seiner Entstehungsphase ausschließlich von Ideen Krauses geprägt wurde. Inzwischen liegt auch eine Edition des Briefwechsels von Sanz del Rio mit den deutschen Krausisten *Leonhardi*, *Röder* und *Schliephake* aus den Jahren 1844–1869 in spanischer Übersetzung vor: *E. M. Ureña*, *Cincuenta cartas ineditas entre Sanz del Rio y Krausistas alemanes (1844–1869)*, Madrid 1993. Diese Publikation enthält S. 253–261 eine Bibliographie der zeitgenössischen Werke der deutschen Krauseschule.

⁵ Zum spanischen *Krausismo* mehrere Beiträge in: Karl Christian Friedrich Krause (hrsg. von *K. M. Kodalle*, Hamburg 1985) mit einer Bibliographie zum *Krausismo* S. 284–288; ferner *E. Diaz*, *La Filosofía social del Krausismo español* (Madrid 1973); *J.-J. Gil Cremades*, *Krausistas y liberales* (Madrid 1975); *R. García Mateo*, *Das deutsche Denken und das moderne Spanien (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Bd. 97, Frankfurt/M. 1982)*; *J. Lopez-Morillas*, *The Krausist Movement and Ideological Change in Spain 1854–1874* (Cambridge Iberian and Latin American Studies, Cambridge 1981) – vorher auf Spanisch als: *El Krausismo español* (México/Buenos Aires 1956).

⁶ Hierzu zusammenfassend der Band ‚*El Krausismo y su influencia en América Latina*‘ (hrsg. von *T. Rodríguez de Lecea/D. Koniacki*, Madrid 1989); ferner *J. De Zan*, *Der Krausismo in Argentinien*, in: Karl Christian Friedrich Krause (hrsg. von *K.-M. Kodalle*, Hamburg 1985) 242–262.

Belgien, den Niederlanden und Schottland nachweisen; in Frankreich wurde *Proudhon* von ihm beeinflusst⁷.

In Deutschland ist die Wirkungsgeschichte von Krauses Lehren bisher nur unzulänglich untersucht worden; am bekanntesten dürfte Krauses Einfluß auf *Friedrich Fröbel* und die Idee des *Kindergartens* sein⁸. Meine Beschäftigung mit Krause betrifft seine rechtsphilosophischen Werke, die für ihn ganz im Mittelpunkt seines Denkens stehen. Er veröffentlichte bereits 1803 ein Werk „Grundlage des Naturrechts“⁹, entwickelte den Gedanken eines Menschheitsbundes in

⁷ Der Einfluß Krauses in Italien wurde bisher nicht untersucht; zu den Unterzeichnern eines Aufrufs zur Gründung einer Krausestiftung 1880 zählte der Neapolitaner Jurist *Enrico Pessina*, vgl. *Procksch* (wie Anm. 2) im Anhang seiner Biographie. Enrico Pessina (1828–1916) gehört zu den bedeutendsten Strafrechtlern Italiens im 19. Jahrhundert, Inhaber eines Lehrstuhls für Strafprozeßrecht in Neapel und 1884 als italienischer Justizminister an der Redaktion des Strafgesetzbuchs von 1889 beteiligt. Er stand in enger Verbindung zu *Pasquale Mancini* (1817–1888). Zu Pessina vgl. *St. Torre*, Art. Pessina, in: *Juristen. Ein biographisches Lexikon* (hrsg. von *M. Stolleis*, München 1995) 479f. Anhänger Krauses in Belgien war der Philosoph *Guillaume Tiberghien* (1819–1901), der 1872 Krauses ‚Urbild der Menschheit‘ ins Französische übersetzte – vgl. *Ureña* (wie Anm. 2) 645. In Göttingen gehörte *Jan Rudolf Thorbecke* (1798–1872) zu den Schülern Krauses, der später als niederländischer liberaler Politiker 1848 den Übergang des Landes zum Parlamentarismus erreichte – zu seinem Verhältnis zu Krause cf. *Ureña* (wie Anm. 2) 578f. In Schottland ging der Völkerrechtler *James Lorimer*, Professor in Edinburgh, von Krauses Rechtsphilosophie aus. Die Beziehungen zwischen *Proudhon* und *Krause* scheinen bisher nicht untersucht zu sein – nach *R. Guy*, Der spanische Krausismo als pädagogische Bewegung. Das Beispiel Joaquin Xíran, in: *Karl Christian Friedrich Krause* (hrsg. von *K. M. Kodalle*, Hamburg 1985), 209–214, hier S. 213, war *Proudhon* ‚ein ausgesprochener Bewunderer‘ von Krause.

⁸ Das Verhältnis Krauses zu *Fröbel* wurde bisher nicht genauer untersucht – möglicherweise kannten sie sich schon um 1800 in Jena. *Fröbel* richtete 1828 einen autobiographischen Brief an Krause und hatte im selben Jahr eine Unterredung mit ihm in Göttingen – vgl. *K. Giel*, Unvorgreifliche Gedanken über die Beziehung zwischen Krause und *Fröbel*, in: *Karl Christian Friedrich Krause* (hrsg. von *K. M. Kodalle*, Hamburg 1985), 112–123 mit umfangreichen Literaturhinweisen. *Fröbel* trat mit Krause in Briefwechsel, nachdem dieser *Fröbels* Werk ‚Über deutsche Erziehung‘ (1822) in der Zeitschrift ‚*Isis*‘ besprochen hatte – vgl. *H. Heiland*, *Friedrich Fröbel* in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1995) 66. Krauses Schwiegersohn *Hermann v. Leonhardi* unterstützte die pädagogischen Initiativen des vielfach angefeindeten *Fröbel*.

⁹ *K. Ch. F. Krause*, Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriß des Ideals des Rechts. Erste Abtheilung (Jena und Leipzig 1803). Dieses Werk erlebte 1890 eine zweite Auflage durch *Georg Mollat*, der gleichzeitig auch aus Krauses handschrift-

seinem populären Werk „Das Urbild der Menschheit“ 1811¹⁰ und hielt auch in Göttingen umfangreiche Vorlesungen zur Rechtsphilosophie, die zunächst 1828 in einem Grundriß¹¹ und dann vollständig 1874 posthum veröffentlicht wurden¹². Trotz der zahlreichen Editionen von Krauses Schriften im 19. Jahrhundert bleibt eine moderne Ausgabe der Hauptwerke dieses Philosophen eine Zukunftsaufgabe, die mit Benützung des seit Jahrzehnten in der Sächsischen Landesbibliothek in Dresden aufbewahrten Nachlasses gelöst werden kann¹³.

lichem Nachlaß die zweite Abteilung unter dem Titel ‚Die weltbürgerlichen Rechte um der Tugend, um der Religion, um des Bundes für schöne Vernunftindividualität und um der Endlichkeit willen‘ edierte. Der Leipziger Dr. jur. Mollat edierte 1893 auch eine von Krause 1807–1809 verfaßte Schrift ‚Der Weltstaat durch Napoleon‘ unter dem Titel: ‚Der Erdrechtsbund an sich selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen und zu allen Einzeltheilen des Menschheitleben‘. (Weimar 1893) – vgl. *Ureña* (wie Anm. 2) 210–222. Mollat edierte ferner 1893 aus dem Nachlaß Krauses ‚Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, (Weimar 1893). Georg Mollat gab schließlich die wichtigsten rechtsphilosophischen Schriften von *Leibniz* heraus unter dem Titel ‚Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften‘. (Leipzig 1885), in zweiter erweiterter Auflage unter dem Titel ‚Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften‘ (Leipzig 1893).

¹⁰ *K. Ch. F. Krause*, Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Vorzüglich für Freimaurer (Dresden 1811). Das Werk wurde 1819 nochmals gedruckt, fand 1851 eine zweite und schließlich 1903 eine von *Paul Hohlfeld* (1840–1910) und *August Wünsche* (1838–1913) veranstaltete dritte Auflage. Diese vergleichsweise populärste Schrift von Krause wurde nach der Übersetzung durch Sanz del Rio zur Grundlage des spanischen Krausismo. Eine italienische Übersetzung erfolgte durch *Giuseppe Giuliani* 1873/75; eine englische mit dem Titel ‚The Ideal of Humanity and Universal Federation‘, veranstaltet von *W. Hastie*, Professor of divinity in Glasgow, erschien Edinburgh 1900 – vgl. *Ureña* (wie Anm. 2) 646.

¹¹ *K. Ch. F. Krause*, Abriß der Philosophie des Rechtes, oder des Naturrechtes (Göttingen 1828).

¹² *K. Ch. F. Krause*, Das System der Rechtsphilosophie, Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen, hrsg. von *K. D. A. Röder* (Leipzig 1874). Diese Edition beruht im wesentlichen auf stenographischen Nachschriften der Zuhörer von Krauses Göttinger Rechtsphilosophie-Vorlesung 1828 – vgl. den Vorbericht Röders zur Edition S. XV. Krauses eigenes Vorlesungsheft wurde ediert von *R. Mücke* (Hrsg.), Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates von *Karl Christian Friedrich Krause* (Leipzig 1892).

¹³ Einen Überblick über den Nachlaß Krauses in der Sächsischen Landesbibliothek Dresden gibt *Ureña* (wie Anm. 2) 626. Die Bestände umfassen auch den Nachlaß von Krauses Schwiegersohn *Leonhardi* und von *Paul Hohlfeld*; sie werden für eine von *Ureña* erarbeitete Geschichte der Schule Krauses in Deutschland herangezogen.

II. Krauses Rechtsphilosophie

Es besteht wohl Übereinstimmung zwischen der deutschen und der spanischen Krauseforschung darüber, daß Krauses philosophische Spekulation vor allem in der *Rechtsphilosophie* fruchtbar war und vielleicht sogar noch aktuelle Bedeutung besitzt. In Deutschland hat Krause eigentlich nur in diesem Bereich Anhänger gefunden, die ihrerseits wiederum mit ihren Schriften beachtet wurden – nämlich die Juristen *Heinrich Ahrens*¹⁴ und *Karl David August Röder*. Röder bezeichnete Krauses Rechtsphilosophie noch 1874 als „Rechtsevangeliem der Zukunft“¹⁵. Die Entstehung des Krausismo in *Spanien* scheint auch damit zusammenzuhängen, daß man vor allem Krauses Rechts- und Gesellschaftslehre mit Enthusiasmus rezipierte. Wenn man aber seine Rechtsphilosophie in ihrer Besonderheit verstehen will, so muß man zunächst eine Einordnung dieses Denkens als Sonderfall einer von *Kant* ausgehenden Systemkonstruktion des deutschen Idealismus vermeiden. Krause ist kein Vertreter eines nachkantischen subjektiven oder objektiven Idealismus; gerade die Rechts-

¹⁴ *Heinrich Ahrens* (1808–1874), nach seiner Flucht aus Deutschland 1831 im Zusammenhang mit der Göttinger Studentenrevolte seit 1834 Professor für Philosophie und Naturrecht an der Université libre in Brüssel, machte durch sein 1838 veröffentlichtes Werk ‚Cours de droit naturel ou de philosophie du droit‘ die Philosophie Krauses zum erstmalig international bekannt. Eine spanische Übersetzung von *Navarro Zamorano* erschien bereits 1841. Sanz del Rio kannte diese Übersetzung, bevor er auf seiner Reise nach Deutschland 1843/44 die unmittelbare Bekanntschaft von Krauseschülern in Heidelberg machte und Krauses eigene Werke kennenlernte – vgl. hierzu *M. Peset*, Julian Sanz del Rio und seine Reise nach Deutschland, in: Karl Christian Friedrich Krause (hrsg. von *K. M. Kodalle*, Hamburg 1985), 152–173. Eine italienische Übersetzung des Buchs von Ahrens durch *Trinchera* erschien 1842. Zu Ahrens vgl. *E. Herzer*, Der Naturrechtsphilosoph Heinrich Ahrens (1808–1874), (= Schriften zur Rechtstheorie H. 159, Berlin 1993); *R. Schröder*, Zur Rechtsphilosophie des Krause-Schülers Heinrich Ahrens (1808–1874), in: Karl Christian Friedrich Krause, a. a. O. 93–111; *meine Arbeit*, Gesellschaftliches Recht (wie Anm. 1).

¹⁵ So *Röder* im Vorbericht zu seiner Edition von *Krause*, Das System (wie Anm. 12) XIII. Über Röders Verhältnis zu Krause vgl. *meine Arbeit* in der FS Arthur Kaufmann (wie Anm. 1); dort auch weitere Literaturangaben zu Röder, der als außerordentlicher Professor an der juristischen Fakultät in Heidelberg lehrte und einer der ersten Vertreter einer Wissenschaft vom Strafvollzug in Deutschland war.

philosophie kann genauere Kriterien liefern, um die besondere Stellung dieses Autors in der philosophiegeschichtlichen Tradition zu erfassen. Er selbst wies in seinen Göttinger rechtsphilosophischen Vorlesungen darauf hin, daß seine Lehren mit denen des *Thomas von Aquin* verwandt seien, betonte aber ausdrücklich, daß er zu den eigenen Ergebnissen ohne Kenntnis der Werke des Thomas gekommen sei¹⁶. In einer 1991 erschienenen Arbeit habe ich darauf hingewiesen, daß geistesgeschichtlich *Christian Wolff* mit seinem monumentalen naturrechtlichen Werk als Bindeglied zwischen *Thomas* und *Krause* zu betrachten ist¹⁷. Wolff rezipierte den Thomismus der spanischen Spätscholastik über das Werk von *Francisco Suarez*; Krause studierte Wolffs Werke nach eigenem Zeugnis mit Eifer und übernahm zweifellos Grundbegriffe des Wolffschen Naturrechts. Meine jetzt zur Diskussion gestellten Überlegungen sind darauf gerichtet, ob Krause auch Grundgedanken der Rechtsphilosophie von *Leibniz* aufgenommen hat, dessen rechtsphilosophische Ideen keineswegs von Wolff sämtlich übernommen worden sind, sondern zum Teil erst in der neuesten Leibnizforschung entdeckt wurden. Der Vergleich zwischen Leibniz und Krause soll dazu dienen, die Besonderheit des Ansatzes Krauses im Vergleich zu den rechtsphilosophischen Ausgangspunkten seiner Zeitgenossen *Fichte*, *Hegel* oder auch *Fries* besser zu erfassen. Dabei ist ganz allgemein zunächst hervorzuheben, daß Krauses Rechtsphilosophie positiv Bezug nimmt auf ein philosophiegeschichtliches Erbe, das man insgesamt durch drei Traditionen kennzeichnen kann:

1. Die *platonische* Tradition, die dem Platonverehrer Krause stets gegenwärtig war und die sein System über eine *neuplatonische* Metaphysik beeinflußt hat. Krause gehört in die Wirkungsgeschichte des Neoplatonismus – schon sein Begriff des „*Panentheismus*“ in Gegenüberstellung zum Begriff „*Pantheismus*“ ist wohl nur in Kenntnis der neuplatonischen Spekulation angemessen zu würdigen¹⁸.

¹⁶ Vgl. *Krause*, Das System (wie Anm. 12) 118. Zur Verwandtschaft von Krauses System mit der Lehre des Thomas vgl. *Th. Schwarz*, Die Lehre vom Naturrecht bei K. Ch. F. Krause (jur. Diss. Bern 1940) 40–43. .

¹⁷ Vgl. *meine* Arbeit ‚Karl Christian Friedrich Krause und Christian Wolff‘ (wie Anm. 1) .

¹⁸ Krause bezeichnete seine ‚Wissenschaft der Wesenschauung‘ als *Panentheismus*

2. Krause bezieht sich gerade in der Rechtsphilosophie wiederholt positiv auf die Tradition des *mittelalterlichen* Naturrechts und das Werk der *Kirchenväter*. *Lactantius*, *Augustinus* und *Thomas* sind hier die von ihm zitierten Autoren. Krauses Bewertung dieser Autoren ist völlig frei von den üblichen Vorurteilen des Rationalismus der Aufklärung – er glaube bei ihnen „viele Grundlehren zu finden, die mit manchen jetzt herrschenden Bestrebungen nicht zusammenstimmten, aber wohl wert wären, beherzigt zu werden“¹⁹.
3. Schließlich versuchte Krause an eine Tradition der *Rechtsmetaphysik* in der Neuzeit anzuknüpfen, für die er sich in seinen Göttinger Vorlesungen vor allem auf *Leibniz* berief. Leibniz habe zwar zur Bestimmung des Rechts nichts Neues geleistet, aber immerhin Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquino wiederum in Einklang gebracht. Krause sah bei Leibniz eine *synthetische* Auffassung von Recht und Staat, für ihn eine „ursprüngliche Idee der Gerechtigkeit“, von der zu seinem Bedauern „Kant, Fichte und andere“ wieder abgegangen seien²⁰. Für ihn war daher *Leibniz* sein letzter großer Vorgänger in der Rechtsphilosophie und darüber hinaus auch in der Metaphysik. Wenn man erfassen will, wo Krause an Leibniz in der Rechtsphilosophie anknüpft und worin er sich unterscheidet, ist die kurze Skizzierung einiger rechtsphilosophischer Grundgedanken von Leibniz unerlässlich.

und verstand darunter eine Lehre, „daß Gott auch Alles in, unter und durch sich ist“ – vgl. *K. Ch. F. Krause*, Vorlesungen über das System der Philosophie (Göttingen 1828, ND von *S. Pflegerl* 1981 mit ausführlicher Einleitung des Herausgebers) 256. Zur Charakteristik der ‚Wesenschau‘ bei Krause vgl. *K. M. Kodalle*, Gewißheit als absolutes Wahrheitsereignis. Das Konzept der ‚Wesenschau‘ in der Metaphysik Karl Christian Friedrich Krauses, in: Karl Christian Friedrich Krause (Hrsg. von *K. M. Kodalle*, Hamburg 1985) 53–71 – vorher auch *ders.*, La certeza como acontecimiento absoluto de la verdad, in: *Reivindicacion de Krause* (= *Documentos y Estudios* 24, Madrid 1982) 33–56.

¹⁹ Vgl. Krauses Darstellung der Rechtsphilosophie der Kirchenväter in *Krause*, Das System (wie Anm. 12) 379–384; das Zitat dort S. 384. Für Krauses Einstellung gegenüber einer romantischen Geschichtsbetrachtung ist hier folgende Äußerung charakteristisch: „Schließlich kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß man die Lehre der Kirchenväter, die so sehr auf Seiten der rechten Vernunft und Frömmigkeit steht, auch jetzt so wenig beachtet, wo so viel von Christlichkeit und von geschichtlichen Fundamenten geredet wird.“

²⁰ *Krause*, Das System (wie Anm. 12) 407f.

III. Die Rechtsphilosophie von Leibniz

Bekanntlich hat Leibniz kein größeres rechtsphilosophisches Werk veröffentlicht; die moderne Leibnizforschung hat die rechtsphilosophischen Ideen des großen Philosophen aus einer Fülle zum Teil erst während der letzten Jahrzehnte gedruckter kleinerer Schriften und verstreuten Bemerkungen in der *Monadologie*, der *Theodizee* und den „*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*“ zu erschließen versucht, wobei als wichtigstes Werk in der Sekundärliteratur zu Leibniz das Buch ‚*Justitia universalis*‘ von *Hans-Peter Schneider* genannt werden muß²¹; auch sind aus den letzten Jahren einige Aufsätze von *Klaus Luig* über Leibniz als Juristen und Rechtsphilosophen zu erwähnen²². Krause kannte natürlich die philosophischen Hauptwer-

²¹ *H.-P. Schneider*, *Justitia universalis*. Quellenstudien zur Geschichte des ‚christlichen Naturrechts‘ bei Gottfried Wilhelm Leibniz (= *Jur. Abhandlungen* Bd. VII, Frankfurt/M. 1967). Vgl. auch als Zusammenfassung der Ergebnisse *ders.*, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Leibniz*, in: *Pensamiento juridico y Sociedad internacional*. Libro-homenaje al profesor D. Antonio Truyol Serra, vol. II (Madrid 1986) 1089–1113. Schneiders Leibnizforschungen wurden durch seinen Lehrer *Erik Wolf* angeregt, der seinerseits bereits 1958 das Naturrecht von Leibniz als ‚Philosophie des Nächstenrechts‘ bezeichnet hatte – vgl. *E. Wolf*, *Recht des Nächsten*. Ein rechtstheologischer Entwurf (= *Phil. Abh.* XV, Frankfurt/M. 1958) 21. Zur Naturrechtslehre Leibniz‘ im Sinne einer Synthese von Aristoteles, Augustinus und Grotius neustens auch *Y. Ch. Zarka*, *Leibniz et les théories du droit naturel de l'Europe moderne*, in: *Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß Hannover 1994, Vorträge II. Teil (Langenhagen 1995) 346–355.

²² *K. Luig*, *Leibniz als Dogmatiker des Privatrechts*, in: *Römisches Recht in der europäischen Tradition*. Symposium aus Anlaß des 75. Geburtstags von *Franz Wieacker* (hrsg. von *O. Behrends*, *M. Dieselhorst*, *W. E. Voss*, Ebelsbach 1985) 213–256; *ders.*, *Die Privatrechtsordnung im Rechtssystem von Leibniz*, in: *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft* (hrsg. von *G. Birtsch* Göttingen 1987) 347–374; *ders.*, *Die Wurzeln des aufgeklärten Naturrechts bei Leibniz*, in: *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution* (hrsg. von *O. Dann*, *D. Klippel*, Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 10, Hamburg 1995) 61–79. Luig ist jedoch nicht zu folgen, wenn er vor allem in dem zuletzt genannten Aufsatz den Bereich des *ius pietatis* und den Gedanken einer ‚*optima res publica*‘ bei Leibniz völlig auf den inneren

ke von Leibniz wie Theodizee, Monadologie und Nouveaux Essais. Er hatte darüberhinaus aber auch Kenntnis von kleineren rechtsphilosophischen Schriften aufgrund der im 18. Jahrhundert erschienenen Ausgabe der Opera durch *Dutens*²³. Hier fand er insbesondere die von Leibniz in der Praefatio seines *Codex juris gentium diplomaticus* von 1693 entwickelte Definition dreier Kategorien des Naturrechts; eine Dreiteilung, die in ähnlicher Formulierung auch bei anderen zeitgenössischen lutherischen Vertretern eines christlichen Naturrechts wie *Samuel Rachel* und *Valentin Veltheim* wiederkehrt, die aber Leibniz in origineller Weise zu einer Stufenfolge von Gerechtigkeitsprinzipien ausbaut²⁴.

moralischen Bereich beschränkt und die These aufstellt, daß Leibniz auf seinen Idealstaat verzichten müsse (S. 68). Damit wird Leibniz wohl im Sinne der späteren Trennung von Recht und Moral seit *Thomasius* interpretiert. Die ‚cité de Dieu‘ als optima res publica ist zwar primär ein moralisches Reich, ist aber zumindest in Grenzsituationen auch für das weltliche Recht und darüber hinaus für das *Kirchenrecht* relevant und insofern wohl einer regulativen Idee im Sinne Kants für die weltliche Rechtsordnung zu vergleichen. Vgl. hierzu auch meine Ausführungen im Anhang zu diesem Aufsatz. Ablehnend gegenüber jeder Einbeziehung von Leibniz in die Geschichte der Rechtsphilosophie *C. J. Friedrich*, *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive* (Berlin/Göttingen/Heidelberg 1955) 69. Dagegen wird Leibniz' Stufentheorie der Gerechtigkeit sehr positiv bewertet bei *J. Hostler*, *Leibniz's Moral Philosophy* (London 1975) 55–63, wonach nämlich die rechtsphilosophischen Prinzipien von Leibniz keinen tautologischen Charakter hätten, da sich aus seiner Definition der Gerechtigkeit ‚substantial maxims of conduct‘ ergäben. Hostler sieht Analogien zwischen der Methode Leibniz' und derjenigen von *John Rawls* (S. 62).

²³ *L. Dutens* (Hrsg.), *Leibnitii Opera nunc primum collecta*, 5 Bde. Genf 1768.

²⁴ Die Praefatio des *Codex juris gentium diplomaticus* (Hannover 1693) wurde erneut ediert bei *Dutens* (wie Anm. 23) IV 3, S. 285–328. Der relativ kurze Abschnitt der Praefatio über die Stufen des Naturrechts auch bei *G. W. Leibniz*, *Opera philosophica*, hrsg. von *J. E. Erdmann* (Berolini 1840) 118–120 mit dem Titel ‚De notionibus juris et justitiae‘. Zum dreigliedrigen Naturrechtsbegriff bei *Samuel Rachel* (1628–1691), der Professor des Natur- und Völkerrechts in Kiel war, vgl. *Schneider* (wie Anm. 21) 218f. Rachel verknüpfte *Ulpian's* dreigliedrige Definition der Gerechtigkeit in Dig. 1.1.10.1 mit der aristotelischen Gerechtigkeitslehre. *Valentin Veltheim* (1645–1700), Theologieprofessor in Jena, unterschied innerhalb des Naturrechts ein *jus pietatis*, *jus justitiae* und *jus probitatis*, vgl. *Schneider* (wie Anm. 21) 267. Bei beiden Autoren fehlt aber die für Leibniz charakteristische Rangordnung der Gerechtigkeitsprinzipien und ferner die Verankerung der Naturrechtslehre in einer spezifischen Metaphysik.

In der Praefatio von 1693 bringt Leibniz seine Distinktion dreier Arten des Naturrechts in prägnanter Zusammenfassung²⁵. Naturrecht könne zunächst *ius strictum* bedeuten, das er mit der aristotelischen *iustitia commutativa* oder Ausgleichsgerechtigkeit identifizierte; als zweite Stufe entspreche es der *aequitas* oder *caritas*, von Leibniz als *iustitia distributiva* bestimmt, aus der sich die Verpflichtung zur Leistung von Almosen ergeben soll, ferner auch der Bereich der Wohlfahrtsaufgaben in der staatlichen Rechtsordnung. Als dritte und höchste Stufe des Naturrechts nennt Leibniz dann noch *pietas* oder *probitas* (Frömmigkeit oder Rechtschaffenheit), die innere Gerechtigkeit des einzelnen, die ihn im Sinne einer den Kosmos beherrschenden *Justitia universalis* mit Gott verbinde. Im Begriff der *pietas* faßt Leibniz naturrechtliche Pflichten gegenüber Gott zusammen²⁶ – es ist der Ort des moralischen Reichs der Gnade²⁷. Das christliche Gebot

²⁵ Vgl. E. Wolf, Leibniz als Rechtsphilosoph, in: *ders.*, Rechtsphilosophische Studien (= Ausgewählte Schriften I, hrsg. von A. Hollerbach, Frankfurt/M. 1972) 246–269 – vorher in: Leibniz. Sein Leben – sein Wirken – seine Welt (hrsg. von W. Totok/C. Haase, Hannover 1966) 465–488. Hier (S. 252–267 in ‚Studien‘) werden die begrifflichen Distinktionen der Gerechtigkeit bei Leibniz als ‚dreifache Dimensionalität der einen rechtlichen Existenz des Menschen‘ (S. 252) bezeichnet. Zur Naturrechtslehre von Leibniz vgl. auch die Zusammenfassung bei A. Verdross, Höhepunkt und Abschluß der abendländischen Rechtsmetaphysik bei Leibniz, in: Völkerrecht und Rechtsphilosophie. Internationale Festschrift f. Stephan Verosta zum 70. Geburtstag (Berlin 1980) 461–466.

²⁶ Hierzu Schneider (wie Anm. 21) 414–418. Zur Bedeutung der ‚pietas‘ als Stufe der Gerechtigkeit bei Leibniz vgl. auch H. Schiedermaier, Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei Gottfried Wilhelm Leibniz (= Studia Leibnitiana. Supplementa Bd. VII, Wiesbaden 1970) 220–230.

²⁷ Schneider (wie Anm. 21) 413. Vgl. auch die ausführliche Darstellung der *justitia universalis* aufgrund der *pietas* bei G. Grua, La justice humaine selon Leibniz (Paris 1956), 125–180. Wolf (wie Anm. 25) 253–258 sieht in der *pietas* eine *theologische* Dimension, die eine geistliche Bruderschaft und ein Nächstenrecht begründe. Damit wird wohl nur ein Aspekt des Leibnizschen Gedankens erfaßt, da es sich für Leibniz um eine universale gegenwartsübergreifende und genuin *philosophische* Konzeption handelte und Leibniz die Nächstenliebe der *caritas* als zweiter Stufe der Gerechtigkeit zuordnet, während er davon die höchste Stufe der *pietas* trennt – vgl. Schneider (wie Anm. 21) 414f. Im Zusammenhang einer Erörterung der Rezeption der Gerechtigkeitsdefinition Ulpian wird Leibniz‘ Lehre von den drei Graden der Gerechtigkeit auch behandelt bei M. Diesselhorst, Die Gerechtigkeitsdefinition Ulpian in D. 1, 1, 10 pr. und die Praecepta iuris nach D. 1, 1, 10, 1 sowie ihre Rezeption bei Leibniz und Kant, in: Römisches Recht in der europäischen Tradition. Symposium aus Anlaß des 75.

der Nächstenliebe wird von ihm naturrechtlich aufgrund der *caritas* begründet. In diesen Zusammenhang gehört auch die Definition der *Justitia als caritas sapientis*, die man bei ihm schon 1677 findet²⁸.

Die im Gedanken des „*ius pietatis*“, der Gesinnung innerer Gerechtigkeit, gipfelnde Rechtsethik von Leibniz wird von ihm *metaphysisch* begründet, indem er die menschliche Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit Gottes verbindet. Leibniz geht davon aus, daß es eine Gerechtigkeitsordnung zwischen Gott und Menschen gibt, die er mit dem Begriff des Gottesstaats – *Cité de Dieu* – bezeichnet. Die „*Cité de Dieu*“ definiert er in der *Monadologie*, jenem wohl komprimiertesten Ausdruck seiner Grundkonzeptionen, als „*une Monarchie véritablement Universelle*“, „*un Monde Moral dans le Monde Naturel*“²⁹. Der Gottesstaat unter Gott als Fürst und Vater sei der vollkommenste Staat überhaupt unter dem vollkommensten Monarchen – „*le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des Monarques*“³⁰. Das Naturrecht erfährt bei Leibniz eine metaphysische Begründung, die es eng mit den Hauptthesen seines metaphysischen Systems, insbesondere der *Monadologie*, verbindet.

Daß Leibniz mit dem Begriff der „*Cité de Dieu*“ begrifflich an die „*Civitas Dei*“ Augustins anknüpfte, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Aber auch der Gedanke der vollkommenen Gerechtigkeit als *pietas* und *caritas* entspricht einer langen Tradition christlichen Gerechtigkeitsdenkens, die in der mittelalterlichen Rechtswissenschaft der Kanonisten vielfach aufgegriffen wurde und in ihrem Ur-

Geburtstages von Franz Wieacker (hrsg. v. O. Behrends/M. Diesselhorst/W. E. Voss, Ebelsbach 1985) 185–211, hier S. 201–208 mit einem erneuten Textabdruck der *Praefatio* zum *Codex Juris Gentium diplomaticus*. Diesselhorst sieht bei Leibniz die ‚Skizze einer idealen Rechtsordnung‘ (S. 207), in der allerdings der christliche Obrigkeitsstaat durchschimmere (S. 206). An der Ineinsetzung von Glauben und Vernunft müsse das moderne Bewußtsein Anstoß nehmen (S. 210). Diese Bewertung entspricht im wesentlichen der Kritik *Welzels* (unten Anm. 38).

²⁸ Hierzu ausführlich *Schneider* (wie Anm. 21) 380–395. *Schneider* sieht in dieser Formulierung von Leibniz eine sinnverändernde ‚Entdeckung‘, zuerst in Leibniz’ Brief an Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, Mai 1677.

²⁹ *Leibniz*, *Monadologie* § 86, in: G. W. *Leibniz*, Kleine Schriften zur Metaphysik (= *Leibniz*, Philosophische Schriften I, Darmstadt 1965) 478 f.

³⁰ *Monadologie* § 85, in: *Leibniz*, Kleine Schriften (wie Anm. 29) 478 f. Zum Gottesstaat bei Leibniz ist immer noch nützlich die zusammenfassende Darstellung bei E. *Ruck*, *Die Leibnizsche Staatsidee* (Tübingen 1909, ND Aalen 1987), 10–33.

sprung auf das Werk „*Divinae institutiones*“ des *Lactantius* zurückgeht³¹. Ich möchte nur ein Zitat aus *Lactantius* anführen: „*Ipsa humanitas quid est nisi iustitia? Quid iustitia nisi pietas? Pietas autem nihil aliud quam Dei parentis agnitio?*“³² Die vollkommene Gerechtigkeit ist für *Lactantius* die „*societas ad multorum salutem*“, eine Formulierung aus der sich die im mittelalterlichen Recht tradierte Definition der *iustitia* als „*nature tacita conventio in adiutorium multorum inventa*“ entwickelte, ein Traditionszusammenhang, den *Stephan Kuttner* in dem eine Fülle medävistischer Materials ausbreitenden Aufsatz mit dem Titel „A forgotten Definition of Justice“ 1976 dargestellt hat³³. *Kuttner* weist auch bereits auf die Rezeption der patristischen Gerechtigkeitsdefinition bei *Leibniz* hin und bemerkt: „An investigation of patristic and medieval elements in *Leibniz's* thought remains desirable“³⁴.

³¹ Kritische Edition der ‚*Divinae Institutiones*‘ und der ‚*Epitome divinarum institutionum*‘ von *S. Brandt* (Hrsg.), *L. Caeli Firmiani Lactantii Opera omnia I* (CSEL XIX, 1890). Das Buch V ‚*De justitia*‘ der ‚*Divinae Institutiones*‘ ist zweisprachig im Rahmen der *Sources chrétiennes* von *P. Monat* mit Kommentar ediert – vgl. *Lactance, Institutions divines. Livre V* (SC 204–205, Paris 1973). Zu *Lactanz* vgl. *A. Wlosok*, Art. ‚*Lactantius*‘, TRE XX (1990) 370–374. Zum Gerechtigkeitsbegriff des *Lactanz* vgl. *V. Loi*, Il concetto di *iustitia* e i fattori culturali dell’etica di *Lattanzio*, *Salesianum* 28 (1966) 583–625.

³² *Lactantius*, *Divinae Institutiones* III.9.9 (wie Anm. 31) 202.

³³ *S. Kuttner*, A forgotten definition of justice, *Studia Gratiana* XX (= *Mélanges Gérard Fransen* II, Romae 1976) 73–109 – auch in *ders.*, *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (London 1980), no. V.

³⁴ *Kuttner*, A forgotten definition of justice, (wie Anm. 33) 93, Anm. 68. Vgl. zum Rechtsdenken von *Leibniz* auch die Bemerkungen bei *A. Truyol y Serra*, *Leibniz et l’Europe*, in: *Humanité et Droit International. Mélanges René-Jean Dupuy* (Paris 1991), 329–337, die auf eine Wiederentdeckung von *Leibniz* in Spanien hindeuten.

IV. Krause und Leibniz

Aber kehren wir zu Krause zurück. Krause verknüpft Metaphysik und Rechtsphilosophie durch den Gedanken, daß das Recht eine Grundwesenheit Gottes sei³⁵. Da der Mensch in einer Gemeinschaft mit Gott stehe, was sich aus der panentheistischen Hauptlehre seiner Metaphysik ergibt, könne sich das menschliche Recht nicht auf die äußeren Beziehungen zwischen Menschen beschränken, sondern erfaßt für ihn auch das Innere des Menschen. Darin sieht Krause die Differenz seiner Lehre zu Kant und Fichte³⁶. Die menschliche Gerechtigkeit müsse sich nach der göttlichen Gerechtigkeit bestimmen. Der Gliedbau des Rechtslebens aller endlichen Wesen soll sich nach Krauses Darlegung in den Vorlesungen über das System der Philosophie von 1828 „in und unter“ dem einen Staat Gottes bestimmen³⁷.

Krause hat an vielen Stellen seines schier unüberschaubaren Werks betont, daß er sich gerade in der Rechtsphilosophie Leibniz verpflichtet fühlte. Wenn man stichwortartig zusammenfassen will, wo Krause in seinem System Elemente aus dem Kontext von Leibniz verwandte, so könnte man etwa folgende Punkte anführen:

1. Krauses Rechtsphilosophie ist *Rechtsmetaphysik*, da sie alles menschliche Recht auf die Gerechtigkeit Gottes gründet. Wenn in einer in der Schriftenreihe der Bayerischen Akademie erschienenen Monographie zum Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts von *Wolfgang Röd* Leibniz etwa im Gegensatz zu Thomasius der Vorwurf gemacht wird, in seiner Gerechtigkeitslehre sei der „Geist der modernen Wissenschaft“ nicht zu finden, so trifft dieser Einwand ebenso Krause³⁸.

³⁵ Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie (wie Anm. 18) 509.

³⁶ Krause, Das System (wie Anm. 12) 407f.

³⁷ Krause, Vorlesungen (wie Anm. 18) 510. Krause betont hier nochmals, daß seine Rechtstheorie mit der des Augustinus, Thomas von Aquino und Leibniz übereinstimme.

³⁸ *W. Röd*, Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert (= Abh. d. Bayer. Ak. d.

2. Krause übernimmt von Leibniz den Gedanken der „Cité de Dieu“, obwohl er in diesem Zusammenhang sich meist auf *Augustin* bezieht. Da aber im prinzipiell harmonistischen Weltbild Krauses Augustins *civitas terrena* als Gegenpol zur *civitas Dei* gar nicht auftaucht, stimmt Krauses „Gottstaat“ trotz der terminologischen Anleihe bei Augustin eher mit der Konzeption der „Cité de Dieu“ bei Leibniz überein, da bei beiden der Gedanke der Weltharmonie wesentlich für die Gestalt der Metaphysik ist.
3. Die Monadenlehre von Leibniz könnte dazu beigetragen haben, daß Krause ein Recht der *Tiere* und darüber hinaus der *Natur* in seine Rechtsphilosophie einbezog³⁹. Insofern hat Krause rechts-

Wiss., Phil.-hist. Kl., NF. 70, München 1970) 100–116, hier S. 116. Röd bezieht diese Kritik über die Rechtsphilosophie hinaus auf das Ganze des metaphysischen Systems von Leibniz, in dem sich der Geist der Mystik mächtiger als der ‚esprit géométrique‘ gezeigt habe. Bei *H. Welzel*, Bemerkungen zur Rechtsphilosophie von Leibniz, in: *Phänomenologie. Rechtsphilosophie. Jurisprudenz. Festschrift f. Gerhart Husserl zum 75. Geburtstag* (Frankfurt/M. 1969), 201–211 wird die Modernität von *Pufendorf* im Vergleich zu Leibniz hervorgehoben: Pufendorf habe anders als Leibniz mit der Beschränkung des Rechts auf das äußere Verhalten Naturrecht und Moralthologie getrennt und damit einen der ‚fruchtbarsten Gedanken der Zukunft‘ entwickelt. Demgegenüber sei Leibniz ein letzter Vertreter des alten scholastischen Naturrechts gewesen. Welzel sieht in Pufendorf den ersten Überwinder einer Tradition, die unvermeidlich stets zur ‚Tugendjustiz‘ und sogar zur Tugend-Inquisition habe führen müssen, während Pufendorfs Lehre die Grundlage gebildet habe, auf der sich die bürgerliche Freiheit entfalten konnte. Das ist in der Gegenüberstellung geistesgeschichtlich im wesentlichen richtig gesehen, wenn man auch die von Welzel vorgenommene Bewertung nicht unbedingt übernehmen muß, insbesondere insofern der Verlust der Tugend im Recht als Fortschritt für den Diskurs der Juristen verbucht wird. Welzel selbst bejaht den Erfolg von Pufendorf und den Mißerfolg von Leibniz in einem emphatischen Schlußsatz: „Hier war die Weltgeschichte wirklich einmal das Weltgericht“ (S. 211), den man so wohl nur auf dem Boden einer selbstbewußt bürgerlichen Geschichtsphilosophie 1969 formulieren konnte. In der Tendenz positiver fällt die Bewertung von Leibniz in Wetzels rechtsphilosophischem Hauptwerk ‚*Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*‘ (Göttingen 1962) aus, wo er feststellt, daß Leibniz zwar keinen neuen Zugang zu den ewigen Inhalten der Gerechtigkeit eröffnet habe, aber andererseits ihn als herausragenden Vertreter der platonischen Tradition des Rechtsdenkens positiv bewertet: „In der ganzen Naturrechtslehre gibt es keinen Denker, der der platonischen Ideenlehre für das Recht einen so reinen und unverfälschten und zugleich einen so glanzvollen Ausdruck gegeben hat wie Leibniz“ (S. 154).

³⁹ Zum Recht der Tiere und der nicht anthropozentrischen Tendenz der Rechtsphilosophie Krauses *meine Arbeit*, *Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie*‘ (wie Anm. 1) 87 f.

philosophische Anregungen aus der Leibnizschen Monadenlehre bezogen⁴⁰.

4. Für Leibniz dient die Gerechtigkeit der Vervollkommnung des Menschen. Der Leibnizsche Gedanke der „perfectio“ wurde später der vielleicht wichtigste Baustein der praktischen Philosophie von *Christian Wolff*⁴¹. Krause hat ebenfalls unermüdlich die teleologische Bindung des Rechts an eine durch die Vernunft erkennbare Vervollkommnung des Menschen betont. Schon in den 1802 von dem einundzwanzigjährigen Krause aufgezeichneten kritischen Bemerkungen zu Fichtes Naturrecht heißt es, es sei das höchste Ideal des Rechts, daß die äußeren Bedingungen der Erreichung des Vernunftzweckes aller wirklich werden⁴². Den Gedanken der perfectio hat Krause wohl über Wolff kennengelernt, bevor er die Schriften von Leibniz selbst zu studieren begann.
5. Krauses Gedanke eines inneren Rechts des Menschen im Sinne einer erneuten engen Verbindung von Recht und Moral fehlt noch in seiner ersten rechtsphilosophischen Publikation von 1803. Er sah in der Entwicklung dieses Gedankens den entscheidenden Fortschritt vom Naturrecht der Jugendschrift zu seiner entwickelten Rechtsphilosophie⁴³. In seinen Göttinger rechtsphilosophischen Vorlesungen zitiert Krause ausführlich die Lehre von den drei Stufen des Naturrechts bei *Leibniz* aufgrund der *Praefatio* des *Codex juris gentium diplomaticus*⁴⁴. Es bedürfte genauerer Forschung, ob der Wandel in Krauses rechtsphilosophischem Grundansatz auf der Rezeption von Leibniz beruht, oder ob er wirklich

⁴⁰ Die Annahme von Tierseelen ist ein Charakteristikum der Leibnizschen Metaphysik – vgl. seine Darstellung in dem 1695 im ‚Journal des Savants‘ veröffentlichten ‚Système nouveau de la Nature et de la communication des substances‘ – in: *Leibniz*, Kleine Schriften (wie Anm. 29) 200–227, hier S. 206–211. Ferner *Leibniz*, Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison – in: *Leibniz*, Kleine Schriften (wie Anm. 29) 413–438, hier S. 417–425. Ebenso *Leibniz*, Monadologie, § 63 – in: *Leibniz*, Kleine Schriften (wie Anm. 29) 468f.

⁴¹ Zum Ansatz und zur Methode der Rechtsphilosophie Christian Wolffs vgl. jetzt *B. Winniger*, Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs (= Schriften zur Rechts-
theorie H. 152, Berlin 1992).

⁴² *Krause*, Erklärende Bemerkungen (ed. *Mollat*, wie Anm. 9) 16.

⁴³ Vgl. *Krauses* Vorrede zu seinem ‚Abriß des Systems der Philosophie des Rechtes‘ (wie Anm. 11) III f.

⁴⁴ *Krause*, Das System (wie Anm. 12) 406.

seine Rechtsmetaphysik völlig originell entwickelte und sich dann nur eine strukturelle Übereinstimmung ergab.

Trotz der Feststellung von Übereinstimmungen zwischen den rechtsphilosophischen Lehren bei Leibniz und Krause sollte jedoch nicht außer Acht gelassen werden, daß Krauses metaphysisches System auch erhebliche Differenzen zu Leibniz aufweist, die sich auf die Rechtsphilosophie auswirken. Krause glaubt, teilweise für die Rechtsphilosophie eine andere metaphysische Grundlage als Leibniz zu haben, und er faßt seine Kritik in drei Punkten zusammen:

1. Der Gottesbegriff von Leibniz betone nur die Einheit Gottes und erfasse nicht Gottes Verhältnis zur Welt. Für die Rechtsphilosophie bedeutet dies, daß Krause die Leibnizsche Definition Gottes als „le plus parfait des Monarques“ nicht akzeptiert⁴⁵. Der panentheistische Grundgedanke wirkt sich auch auf die Rechtsphilosophie aus, indem eine bloße *Subordination* sowohl im Gottesstaat wie im weltbürgerlichen Menschheitsstaat nicht dem Krauseschen Naturrecht entspricht.
2. Der panentheistische Ansatz führte Krause ferner dazu, die Leibnizsche Idee der „besten aller möglichen Welten“ abzulehnen. In seiner Wesenslehre kam der Bezug zwischen Gott und Welt nicht in der Kategorie der Möglichkeit ausgesagt werden⁴⁶. Daher bedarf die Krausesche Philosophie auch keiner *Theodizee*; in der Rechtsphilosophie geht Leibniz nach Krause paradoxerweise zu sehr von der *Unvollkommenheit* der Welt aus⁴⁷ – Krauses Leibnizkritik ist folglich der von *Voltaire* im ‚Candide‘ diametral entgegengesetzt. Diese Differenz zwischen beiden Autoren zeigt sich darin, daß Krauses Denken anders als das von Leibniz *utopisch* geprägt ist.
3. Krause hat kein Verständnis mehr für das *cartesianische* Problem der Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, das Leibniz mit

⁴⁵ Krause, Das System (wie Anm. 12) 407.

⁴⁶ Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie (wie Anm. 18) 424: „Erkennen wir aber *Wesen* in seiner Bezugseynheit zu allem Endlich- und Bestimmtes-Wesenlichen, so ist *Wesen* für selbiges in aller Hinsicht, das ist nach dem ganzen Gliedbau der *Wesenheit*, das Eine, selbe und ganze Nothwendige und Wirkliche, nicht aber Mögliche“.

⁴⁷ Krause, Das System (wie Anm. 12) 407.

seiner These der *prästabilierten Harmonie* lösen wollte. Krause geht schon in seiner Jugendphilosophie von einer nicht problematisierten Leib-Seele-Einheit aus, bei der er ursprünglich vielleicht auch unter dem Einfluß *Schellings* die leibliche Existenz des Menschen sehr stark betont. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie lehnt Krause ab, weil sie Natur- und Geisterwelt unverbunden lasse und im übrigen die Freiheit der Individuen aufhebe⁴⁸. Die Freiheit des Menschen will Krause in seiner Wesenlehre bewahren – darin ist er durchaus ein Vertreter des deutschen Idealismus.

Krause übt somit auf der Ebene der Metaphysik auch Kritik an Leibniz und meint, daß seine Metaphysik zum Teil andere konkrete Konsequenzen als diejenige von Leibniz habe. Krauses „*Rechtsstaat*“ trägt Züge, die einem *bürgerlichen* Zeitalter entsprechen, und insofern sich von dem durch die Monarchie des Barockzeitalters geprägten Gedankengut von Leibniz entfernen⁴⁹. Versuchen wir kurz zusammenzufassen, in welcher Beziehung Krause in der Rechtsphilosophie andere Grundlagen als Leibniz hat.

1. Krauses Naturrecht ist schon im ersten Versuch von 1803 durch den Gedanken bestimmt, daß sich das menschliche Wesen nur in *freier Assoziation* entfalten könne⁵⁰. Diese Lehre entfernt sich von der Hierarchie von Gemeinschaften in *aristotelischer* Tradition, die auch Leibniz noch rezipiert hatte. Krause vertritt nicht die liberale Lehre des Gesellschaftsvertrags, aber auch nicht traditionelle korporative Ideen, sondern eine Synthese von individueller Selbstverwirklichung und Gemeinschaft, die ihn in die Nähe moderner

⁴⁸ *Krause* wendet a. a. O. (wie Anm. 47) gegen die Lehre von der prästabilierten Harmonie ein, daß sie die Freiheit der Geister aufhebe, und daß sie Geisterwelt und Naturwelt als solche ganz unverbunden bleiben lasse. Krauses zweites Argument läßt erkennen, daß er Leibniz' Monadenlehre nicht voll verstanden hat, mit der Leibniz den cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* überwinden wollte.

⁴⁹ Zur Bevorzugung der Monarchie bei Leibniz vgl. *K. Müller*, Gottfried Wilhelm Leibniz und Hugo Grotius, in: *Forschungen zu Recht und Verfassung*. Festgabe f. *Fritz Hartung* (Berlin 1958) 187–203.

⁵⁰ Vgl. bereits *Krause*, *Grundlage des Naturrechts* (wie Anm. 9) 88, wo ausgeführt wird, daß das ‚Erbbürgerrecht‘ (staatliches Recht) nur ein organischer Teil des Weltbürgerrechts sei und daß es innerhalb des Staatsganzen ‚untergeordnete Gesellschaften‘ gebe, für die das Weltbürgerrecht, insofern das staatliche Recht begrenzend, die obersten und unverbrüchlichen Maximen erteile.

,communitarians‘ rückt. Allerdings muß bei Krause die Differenz zu einem *Neoaristotelismus* hervorgehoben werden, der die Ethik mit historischen Traditionen begründen will – Krause dachte entschieden *universalistisch* und auch *utopisch*⁵¹.

2. Bei Krause ist das moderne Grundrechtsdenken klar entwickelt, so schon im frühen Naturrecht von 1803⁵². Dabei ist es allerdings eine Besonderheit gegenüber der von ihm deutlich abgelehnten liberalen Ideologie, daß für ihn die *sozialen Grundrechte* einen hohen Stellenwert haben. Hier lag der Ansatzpunkt für die Affinität sozialdemokratischer Richtungen zur krausistischen Tradition⁵³. Krause kennt umfangreiche Kataloge der Grundrechte der Person, z. B. Gleichheit der Frauen, Rechte der Kinder, Gleichheit der Rassen und unverzichtbare Grundrechte des Straftäters⁵⁴.
3. Anders als Leibniz gehörte Krause zu den Vertretern einer *evolutionistischen* Geschichtsphilosophie⁵⁵; darin ist er ein typischer Vertre-

⁵¹ Zum utopischen Charakter seiner Rechtsphilosophie vgl. *meine Arbeit* ‚Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie‘ (wie Anm. 1) 85; auch *Wollgast* (wie Anm. 2) 62–73. Krause glaubte an einen ‚Menschheitbund‘, nachdem er Freimaurer geworden war und seine Philosophie eng mit dem Ideengut der Freimaurer verband. Seit 1808 ordnete er die Idee eines Weltstaats, den er lange Zeit durch Napoleon erhoffte, derjenigen eines Menschheitsbunds unter – so *Ureña* (wie Anm. 2) 222–235.

⁵² Vgl. *Krause*, *Grundlage des Naturrechts* (wie Anm. 9) 98: „Das allgemeine Gesetz der Zuteilung, einer bestimmten Rechtssphäre an den Einzelnen, der Quantität nach, nenne ich das formale Princip des Rechts“. Die einzelnen Grundrechte, die er als ‚weltbürgerliche Rechte‘ bezeichnet, werden teleologisch mit Bezug auf die Ideale der Weisheit, Liebe und Kunst bestimmt (S. 133–153, 185–204, 236–247). Krause bestimmt die Grundrechte stets als *soziale* Grundrechte – vgl. *meine Arbeit* ‚Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie‘ (wie Anm. 1) 84f.

⁵³ Über diese Zusammenhänge informativ *E. Diaz*, *La Institución Libre de Enseñanza y el Partido Socialista Obrero Español*, in: ‚Reivindicación‘ de Krause (= *Documentos y Estudios* 24, Madrid 1982) 99–115.

⁵⁴ Hierzu vgl. *meine Arbeit* ‚Karl Christian Friedrich Krauses Rechtsphilosophie‘ (wie Anm. 1) 86–88.

⁵⁵ Das Fehlen des Evolutionsgedankens bei Leibniz wird auch hervorgehoben von *G. Hartmann*, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, in: *Festgabe der Tübinger Juristenfakultät für Rudolf v. Jhering* (Tübingen 1892) 1–121, hier S. 96. Diese Arbeit des Spätpandektisten Hartmann steht am Anfang der Forschung über Leibniz‘ Rechtsphilosophie in Deutschland; *Schneider* (wie Anm. 22) 14, bezeichnet sie mit Recht als ‚immer noch lesenswert‘. Hartmann interessierte sich auch für Krauses Rechtsphilosophie; vgl. die Widmung der Edition *Mollats* von Krause ‚Die weltbürgerlichen Rechte‘ (wie Anm. 9) V.

ter des 19. Jahrhunderts und ein Nachfolger *Rousseaus*. Die auch bei dem Optimisten Leibniz noch spürbare Skepsis gegenüber einem allzu positiven Menschenbild teilt Krause überhaupt nicht. Die Menschheit ist für Krause in ein drittes Lebensalter eingetreten, in dem ein demokratisch zu organisierender Weltstaat auf dem Programm steht. Von den Philosophen der klassischen Epoche deutscher Philosophie ist daher Krause am meisten durch utopisches Denken geprägt. Als einziger hat er in der Nachfolge Kants 1814 eine Schrift über einen europäischen Staatenbund verfaßt⁵⁶, die in der deutschen Literatur zur politischen Philosophie ein Gegenstück zu Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“ darstellt, das allerdings die philosophische Vertiefung des Friedensproblems bei Kant nicht erreicht.

4. Damit ist bereits Krauses Idee eines *Erdrechtsbundes* angesprochen, der wohl schon im Begriff der *civitas maxima* bei *Christian Wolff* vorgeprägt ist⁵⁷, aber jedenfalls bei *Leibniz* noch nicht entwickelt war, obwohl auch Leibniz von einer völkerrechtlichen Gemeinschaft ausging und ursprünglich sogar den mittelalterlichen Gedanken eines christlichen Universalreichs noch vertreten hatte⁵⁸.

⁵⁶ *K. Ch. F. Krause*, Entwurf eines europäischen Staatenbundes als Basis des allgemeinen Friedens und als rechtliches Mittel gegen jeden Angriff wider die innere und äußere Freiheit Europas, neu hrsg. von *H. Reichel* (= Phil. Bibl. 98, Leipzig 1920). Diese Schrift Krauses erschien zuerst 1814 in der von *F. A. Brockhaus* herausgegebenen Zeitschrift ‚Deutsche Blätter‘. Zu diesem Text *Wollgast* (wie Anm. 2) 73–81.

⁵⁷ Vgl. zu *Wolff E. Reibstein*, Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis, Bd. 1 (Freiburg i. Br./München 1958) 502–508. Vgl. auch *K.-H. Ziegler*, Völkerrechtsgeschichte (München 1994) 198.

⁵⁸ Vgl. hierzu *Ruck* (wie Anm. 30), 33–35. Zu Leibniz' Idee einer ‚Respublica Christiana‘ vgl. auch *H.-P. Schneider*, Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert (hrsg. von *M. Stolleis*, ²Frankfurt/M. 1987) 197–226, hier S. 220f.; ferner *ders.*, Leibniz' Gedanken zur Ordnung von Kirche und Staat, *ZevKR* 13 (1967/68) 18–31, hier S. 30f. Die Bedeutung des Europagedankens für Leibniz findet in der neuesten Forschung zunehmend Beachtung – vgl. hierzu den programmatischen Titel des VI. Internationalen Leibniz-Kongresses: Leibniz und Europa (wie Anm. 21), hier zum Reichsgedanken bei Leibniz *P. Nitschke*, Leibniz und das Modell eines (europäischen) Sacrum Imperium, Vorträge I. Teil (Langenhagen 1995) 534–540; *K. Hahn*, Idee und Wirklichkeit des Reiches in der föderalen Europa-Konzeption von G. W. Leibniz, Vorträge II. Teil (Langenhagen 1995) 158–166. Ferner muß hervorgehoben werden, daß die oft zitierte Polemik von Leibniz gegen *Pufendorf* – ‚vir parum Iurisconsultus et minime philosophus‘ – darauf beruht, daß *Pufendorf* in seiner

Die konkrete Ausgestaltung des Naturrechts sieht demnach bei Krause doch recht unterschiedlich gegenüber Leibniz aus. Letztlich ist es die *Französische Revolution*, die Krauses Denken vom Denken eines Zeitgenossen Ludwigs XIV. wie Leibniz trennt.

Trotz dieser erheblichen Unterschiede im konkreten naturrechtlichen Modell bleibt aber die Übereinstimmung im metaphysischen Rechtsbegriff zwischen Leibniz und Krause, einem Rechtsbegriff, der zudem mit einer spezifischen Gerechtigkeitsidee verbunden ist, die *iustitia* und *caritas* nicht voneinander trennt. Diese Tradition reicht mindestens von *Lactantius* bis zu *Krause*. Es spricht für die bewundernswert umfassende Bildung Krauses, daß er die Definition der Gerechtigkeit bei *Lactantius* als *pietas* und *aequitas* zitiert und die Darlegungen des Kirchenvaters als „urgründliche, vortreffliche Ausführung der Rechtsgleichheit aller Menschen“ bezeichnet⁵⁹. Kann aber über geistesgeschichtliches Interesse hinaus ein solcher Gerechtigkeitsbegriff noch irgend eine Bedeutung haben?

Rechtsquellenlehre das Recht aus dem Willen des Gesetzgebers ableitete und daher die Existenz eines positiven Völkerrechts leugnete, während Leibniz unter den deutschen Juristen einer der ersten Begründer des positiven Völkerrechts war – so bereits G. Hartmann (wie Anm. 55) 61–64.

⁵⁹ *Krause*, Das System (wie Anm. 12) 380, Anm. 3.

V. Die Aktualität des krausistischen Gerechtigkeitsbegriffs

Moderne Gerechtigkeitsbegriffe stehen ganz überwiegend in einer *kantianischen* oder *utilitaristischen* Tradition⁶⁰. Man kann sogar die Frage aufwerfen, ob wir am Ende des 20. Jahrhunderts überhaupt in der Lage sind, Gerechtigkeit anders als in der Abgrenzung der Rechtssphären von Individuen zu denken und damit etwa eine Lösung der ökologisch bedingten Lebensprobleme gar nicht mehr in einen Gerechtigkeitsdiskurs einbeziehen können. In einem bemerkenswerten neueren Beitrag des Basler Rechtsphilosophen und Strafrechtlers *Stratenwerth* wird in diesem Zusammenhang die provozierende Frage gestellt: „Wie wichtig ist Gerechtigkeit?“ *Stratenwerth* kommt zu dem Ergebnis, daß die für die Zukunft notwendige Ethik der *Fürsorge* und *Verantwortung* nicht mehr in den Gerechtigkeitsbegriff integriert werden könne, da dies die Abgrenzung von völlig unbestimmbaren Interessen künftiger Rechtssubjekte einer nicht erfaßbaren Zukunft zum Inhalt haben müsse. *Stratenwerth*s Konsequenz ist es, daß eine ökologische Ethik es erforderlich mache, den Gerechtigkeitsbegriff in seiner Bedeutung für die praktische Philosophie zu *relativieren*⁶¹.

⁶⁰ Man kann allerdings auch die praktische Philosophie von Leibniz, die teleologisch auf die ‚felicitas‘ des Menschen gerichtet ist, in einem weiteren Sinne als utilitaristisch bezeichnen; jedoch ist die Differenz zwischen der Zweckrationalität der von *Jeremy Bentham* begründeten utilitaristischen Tradition und der Rechtsmetaphysik von Leibniz und Krause fundamental. Zur Frage des Verhältnisses des Utilitarismus zu Leibniz vgl. das interessante Werk von *R. Sève*, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel* (Paris 1989) und zu den Thesen von *Sève* die Rezension von *F. Palladini*, *Quaderni Fiorentini* 22 (1993) 625–630. Einen ‚stark utilitaristischen Zug‘ stellt auch *Welzel*, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (wie Anm. 38) 152f. bei Leibniz fest.

⁶¹ *G. Stratenwerth*, *Wie wichtig ist Gerechtigkeit?* in: *Strafgerechtigkeit*. Festschrift f. *Arthur Kaufmann* zum 70. Geburtstag (Heidelberg 1993) 353–362. Den Versuch, ökologische Gerechtigkeit mit einer Vertragstheorie zu begründen, unternimmt *B. Sittat-Liver*, *Natur als Polis. Vertragstheorie als Weg zu ökologischer Gerechtigkeit*. In: *Theorien der Gerechtigkeit* (= ARSP Beiheft 56, Stuttgart 1994) 139–162 – mit reichhaltigen Literaturangaben. *Sittat-Liver* geht von einem hypothetischen Vertrag der Naturwesen mit den Menschen aus und entwickelt im Ergebnis vier Grundsätze

Das alles scheint mir einleuchtend zu sein, sofern man von vornherein eine metaphysische Definition des Rechtsbegriffs für wissenschaftlich unzulässig hält. Der Gedanke der *Cité de Dieu* von Leibniz und Krause würde es hingegen ermöglichen, Gerechtigkeit *zukunftsbezogen*, *generationenübergreifend* und *planetarisch* zu denken. Aber ist ein solcher Denkansatz mehr als ein „metaphysischer Roman“, um einen Ausdruck *Hegels* in bezug auf das System von Leibniz aufzugreifen⁶²?

Leibniz und Krause stimmen darin überein, daß sie ihren Gerechtigkeitsbegriff aus der Idee des Gottesstaats, der „*Cité de Dieu*“, ableiten. Hiermit scheinen nach der Kritik *Kants* die Grenzen heute möglicher philosophischer Erkenntnis weit überschritten zu sein. Für Leibniz wie für Krause war es möglich, das Konzept des Gottesstaats zu denken, da sie mit unterschiedlichen Argumenten einen Gottesbeweis meinten führen zu können. Auch wenn die seit *Anselm von Canterbury* nie wieder abgebrochene Diskussion über die Möglichkeit eines Gottesbeweises bis heute nicht beendet ist⁶³, so überschreitet es jedenfalls weit die Kompetenz des philosophisch interessierten Juristen, die Beweisführung neuerer Versuche in der Nachfolge *Anselms*

der ökologischen Gerechtigkeit, ohne diese aber auch nur ansatzweise mit der unterstellten Vertragstheorie zu verknüpfen. Moderne Versuche, die Einbeziehung von Tieren und vielleicht auch die Lösung der ökologischen Fragen ohne Verwendung eines Gerechtigkeitsbegriffs zu erreichen, stehen in der Regel in der Tradition der in der europäischen Philosophie zuerst von *Schopenhauer* begründeten *Mitleidsethik*, so z. B. die Ausführungen von *U. Wolf*, *Das Tier in der Moral* (Frankfurt/M. 1990), die eine metaphysikfreie Konzeption liberaler Moral auf dem ‚generalisierten Mitleid‘ aufbauen will. Ohne hier in eine detaillierte Auseinandersetzung eintreten zu können, ließe sich die Frage stellen, ob eine solche Moral Triebfedern im Sinne *Kants* liefern kann, um die Ansprüche künftiger für menschliches Mitleid nicht konkretisierbarer Generationen zu berücksichtigen; scheint doch die Mitleidsmoral schon gegenüber dem Abtreibungsproblem zu versagen.

⁶² *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: *Hegel*, Werke 20 (ed. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971) 238: „Seine (sc. Leibniz', P. L.) Behauptungen erscheinen als willkürliche Vorstellungen, ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen.“

⁶³ Zur Geschichte des ontologischen Gottesbeweises von *Anselm von Canterbury* bis zur zeitgenössischen Philosophie vgl. *Ch. Hartshorne*, *Anselm's Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence* (La Salle/Ill. 1965). Informativ *N. Samuelson/J. Cleyton*, Art. ‚Gottesbeweise‘, TRE XIII (1985) 708–784.

einfach als gelungen zu unterstellen; es wäre aber auch eine Kompetenzüberschreitung, wenn man die *Widerlegung* als gesichert annehmen würde, und schließlich möchte ich mich eines Urteils zu der Frage enthalten, ob ein *agnostischer* Standpunkt logisch konsistent ist⁶⁴. Wohl aber kann rechtsphilosophische Überlegung dazu führen, daß die Idee einer zeitübergreifenden, in Krauses Terminologie unendlichen, Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen die gedankliche Voraussetzung dafür ist, einen *Gerechtigkeitsbegriff über die Generationen hinweg* zu legitimieren. Vielleicht kann man an dieser Stelle Kants Unterscheidung von *spekulativer* und *praktischer Vernunft* aufgreifen, um den Gedanken des Gottesstaats als *Postulat der praktischen Vernunft* für einen umfassenden Gerechtigkeitsbegriff vorzusetzen. Bekanntlich hat Kant das Dasein Gottes als ein solches Postulat der praktischen Vernunft entwickelt, da die Übereinstimmung von *Glückseligkeit* und *Sittlichkeit* nur durch die Existenz Gottes zu gewährleisten sei⁶⁵. Die Idee des Gottesstaats ist nun vielleicht ein notwendiges *Postulat der praktischen Vernunft*, um die Übereinstimmung einer *ökologisch orientierten Überlebensstrategie* mit Gerechtigkeitsprinzipien denken zu können.

In der Sicht Kants liegt die Grenze möglicher Postulate der praktischen Vernunft nicht in der Überschreitung der Grenzen theoretischer Vernunft, sondern dort, wo die praktische Vernunft *pathologisch* bedingt sich in phantastische Ideen verliert. Als phantastische Idee betrachtete Kant auch die „schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht. Damit wäre die Vernunft *Träumereien* preisgegeben. *Theosophen* und *Mystiker* würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen“⁶⁶. Vielleicht ist es aber möglich, Kants Grenzziehung zwischen *legitimen* Postulaten der praktischen Vernunft und *illegitimen* Träumereien im Bewußtsein der histori-

⁶⁴ Wenn zum Gottesbegriff die notwendige Existenz gehört, wie es der ‚ratio Anselmi‘ entspricht, dann ist ein agnostischer Standpunkt in bezug auf die Existenz Gottes in sich logisch widersprüchlich.

⁶⁵ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von K. Vorländer (= Phil. Bibl. 38, 9Leipzig 1929) 142–151.

⁶⁶ Kant (wie Anm. 65) 139. Kant hält die praktische Vernunft für pathologisch bedingt, wenn sie ‚das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit bloß verwalte‘. Unter den Begriff ‚Interesse der Neigungen‘ kann man die Solidarität mit künftigen Generationen sicher nicht subsumieren.

schen Erfahrung seit der Zeit der Aufklärung zu revidieren. Der Gedanke einer *justitia universalis* in der hypothetischen Gemeinschaft der „Cité de Dieu“ verbindet eines der größten Genies der modernen Wissenschaft mit einem utopisch idealistischen Philosophen des 19. Jahrhunderts und war insofern nicht nur eine Träumerei von Theosophen und Mystikern. Die praktische Vernunft der Menschheit braucht die Idee einer über die gegenwärtig lebende Menschheit hinausreichenden *Solidarität mit künftigen Generationen und mit der nichtmenschlichen Natur* heute nicht als ungeheuerliche Zumutung an die menschliche Vernunft aufzufassen, sondern kann vielleicht lernen, sie als *Postulat* im Sinne Kants zu akzeptieren. Das würde bedeuten, daß der *Krausismo* als Ferment der praktischen Philosophie eine Zukunft haben kann, auch wenn die quasi religiöse Grundlage von Krauses Spekulation keine Anhänger mehr finden sollte. Auf Kant kann sich ein solcher Ansatz deshalb berufen, insofern es als philosophisch legitim erscheinen kann, Postulate praktischer Vernunft zu entwickeln, die nicht durch die theoretische Vernunft abgesichert werden können⁶⁷. Letztlich bedeutet dies, daß es auch in einem vermeintlich nachmetaphysischen Zeitalter eine Metaphysik der Sitten muß geben können, deren „metaphysische Anfangsgründe“ gegenüber Kant einer Erweiterung fähig wären. Dabei scheint es mir, um in Kants Terminologie zu bleiben, notwendig zu sein, auf der Legitimation der Postulate einer ökologischen Ethik durch praktische Vernunft zu insistieren. Praktische Vernunft kann vielleicht aber auch eine Idee der Gerechtigkeit begründen, die eine Stufenordnung der Gerechtigkeit anerkennt, die weder durch das aristotelische noch durch ein diesseitig utilitaristisches Gerechtigkeitskonzept voll umfaßt wird. Da Philosophie nicht nur allein die jeweilige „Zeit, in Gedanken erfaßt“, zum Ausdruck bringen muß, können wir aus der philosophischen Tradition auch Ansätze für eine Gerechtigkeitsidee gewinnen, die gegenüber den wahrscheinlichen Herausforderungen des bevorstehenden Jahrhunderts nicht bereits jetzt antiquiert wirken muß.

⁶⁷ Nach Kant führt die praktische Vernunft in der Verbindung mit der reinen spekulativen Vernunft das Primat (S. 140). Die Vernunft müsse Sätze annehmen, die ‚unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören‘ vgl. Kant (wie Anm. 65) 139.

Anhang

Der Begriff des *ius pietatis* bei Leibniz

Unter den drei Stufen der Gerechtigkeit, die Leibniz unterscheidet, ist zweifellos das *ius pietatis* als dritte Stufe am schwierigsten zu erfassen. Die beiden ersten Stufen der Gerechtigkeit übernimmt Leibniz von *Aristoteles*, wobei er insofern die aristotelische Lehre weiterführt, indem er explizit die *iustitia commutativa* mit dem Privatrecht und die *iustitia distributiva* mit dem öffentlichen Recht identifiziert.⁶⁸ Dagegen ist das *ius pietatis* ein neues Element gegenüber der aristotelischen Konzeption. Man könnte diesen Begriff auf zweierlei Weise auslegen: entweder im Sinne eines rein moralischen Maßstabs des Gewissens, der sich auf die positive Rechtsordnung nicht auswirkt.⁶⁹

⁶⁸ Das wird besonders deutlich in dem 1677/78 verfaßten Fragment ‚De tribus juris naturae et gentium gradibus‘, ed. *Mollat* (wie Anm. 9) 8–19; hier u. a. S. 17f.: ‚Itaque elementa juris naturalis tradituro primum exponenda essent principia iustitiae communia de caritate sapientis, deinde jus privatum seu praecepta iustitiae commutativae de eo, quod observatur inter homines, quatenus aequales habentur, tertio jus publicum de dispensatione bonorum malorumque communium inter inaequales ad majus commune in hac vita bonum, quartum jus internum de virtute universa et obligatione naturali erga Deum, ut felicitati perpetuae consulamus. His jam sunt subjicienda elementa juris legitimi humani ac divini, humani tum in re publica nostra tum inter gentes, divini in ecclesia universali. Jus autem legitimum tradetur enumerando officia magistratuum et privatorum, quae legibus, sub quibus hic mores comprehendo, definiuntur.‘ Zur Datierung dieses Fragments vgl. *Schneider* (wie Anm. 21) 406, Anm. 307.

⁶⁹ In diesem Sinne wird das *ius pietatis* von *Luig* interpretiert – vgl. *ders.*, Die Wurzeln (wie Anm. 22) 64f.: ein Gottesstaat, der ganz auf dem Prinzip der Nächstenliebe beruht, als Ideal; aber als zweitbeste und einzig mögliche Lösung eine Eigentümergeellschaft. *Luigs* Auslegung kann sich darauf stützen, daß *Leibniz* das *ius pietatis* ausdrücklich mit dem *forum conscientiae* verbindet – vgl. das Fragment ‚Initium institutionum juris perpetui‘, verfaßt 1695, ed. *Mollat* (wie Anm. 9) 1–7, hier S. 6: ‚Omnia enim hujus vitae bona malaque nihili habenda sunt prae futuris bonis malisque, quae Deus suis amicis aut hostibus destinavit. Itaque hoc est conscientiae forum, cui satisfaciendum etiam vera, sed sublimis philosophia docet. Nec sufficit bene sese erga alios

Das würde bedeuten, daß Leibniz einen moralischen Gerechtigkeitsbegriff – das *ius pietatis* – von einem juristischen Gerechtigkeitsbegriff unterscheidet. Die zweite Alternative würde den Maßstab des *ius pietatis* für die positive Rechtsordnung einbeziehen, eine Garantie tugendhaften Verhaltens, des „*honeste vivere*“, durch die Zwangsordnung des Rechts zum Inhalt haben.⁷⁰ Wenn man Leibniz so versteht, kommt man in der Tat zu der Auffassung, er habe eine Tugendjustiz vertreten. Jedoch gibt es trotz des fragmentarischen Charakters der Leibnizschen Rechtsphilosophie Indizien dafür, daß beide Auslegungen seiner eigentlichen Intention nicht voll gerecht werden.

Gegen die Interpretation als „Tugendjustiz“ spricht, daß Leibniz bei der Behandlung des *ius pietatis* niemals den Rechtszwang erwähnt, sondern sich auf ein *forum conscientiae* bezieht.⁷¹ Andererseits ist aber das *ius pietatis* für ihn neben den aristotelischen Kategorien ein Maßstab für das positive Recht des Staats und insbesondere der Kirche.⁷² Das Kirchenrecht ist für Leibniz nicht etwa ein Produkt des Staates, sondern ein Bestandteil des positiven Rechts mit eigenen Rechtsquellen und eigenen Gerechtigkeitsmaßstäben. Das *ius pietatis* ist somit für Leibniz schon deshalb nicht ausschließlich ein ethischer Maßstab, da er ein genuin kirchliches Recht voraussetzt. Leibniz entwickelt aber auch noch ein weiteres Argument, weshalb das *ius pietatis* mit dem damit verbundenen Gedanken der *Cité de Dieu* (*civitas Dei*) auf die weltliche Rechtsordnung zu beziehen ist. In der *civitas Dei* selbst als einer transzendenten Gemeinschaft bedarf es des *ius pietatis* überraschenderweise gerade nicht als Maßstab, da alle

gerere tranquillitatis et commoditatis suae causa. Nam qui non alias rationes juste agendi habet, nihil apud se invenit, per quod a magnis, sed fructuosissimis sceleribus deterreatur, quae impune patrare possit. Oportet ergo nos ita affectos esse, ut amor Dei, i. e. supremi boni omnibus aliis desideriis praevaleat. Itaque ultima et perfecta iustitiae ratio in hoc novissimo verae pietatis praecepto consistit.“ Leibniz fährt allerdings an dieser Stelle fort: „Et sic ordinanda est ipsa humana societas, ut quam maxime congruat ad divinam et cum ceteris doctrinis et virtutibus cognitio amorque Dei in hominum animis efficacissime accendantur.“ Hier wird offenbar auch eine Erziehungsaufgabe des weltlichen Rechts in Richtung auf das *ius pietatis* intendiert. Zur Datierung dieses Fragments von Leibniz vgl. *Schneider* (wie Anm. 21) 433, Anm. 418.

⁷⁰ In diesem Sinne die Auslegung bei *Welzel* (wie Anm. 38), der sich u. a. auf den letzten Satz der oben Anm. 69 zitierten Leibnizstelle stützen kann.

⁷¹ Vgl. das Zitat oben Anm. 69.

⁷² Vgl. das Zitat oben Anm. 68.

Mitglieder bereits die pietas verinnerlicht haben und die normative Bedeutung des ius pietatis im Status des Gerechtfertigtseins entfällt.⁷³ Eine Gemeinschaft von Heiligen braucht nur die aristotelischen Gerechtigkeitsmaßstäbe für ihre Organisation.⁷⁴ Dagegen ist das ius pietatis notwendig, um in Gemeinschaften egoistischer Menschen die Akzeptanz einer an der Menschenwürde orientierten Rechtsordnung zu ermöglichen;⁷⁵ das Recht hat bei Leibniz auch einen Erziehungs-

⁷³ Das läßt sich aus einer Stelle in dem bereits Anm. 69 zitierten Fragment ‚Initium institutionum juris perpetui‘ schließen – vgl. ed. *Mollat* S. 6: „Atque haec duo praecepta (sc. neminem laedere = iustitia commutativa, suum cuique tribuere = iustitia distributiva, P. L.) sufficienter, si de societate illa universali caperentur, quae civitas Dei dici potest. Sed si, ut fit, accipiantur de humana societate, quam in hac vita colimus, ambo praecepto tertio supremo cedent.“

⁷⁴ Dieser Gedanke von *Leibniz* zeigt eine überraschende Verwandtschaft mit den Ausführungen Kants zur Unsterblichkeit der Seele als einem Postulat der reinen praktischen Vernunft – vgl. hierzu *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (wie Anm. 65) 140–142. Kant geht davon aus, daß das höchste Gut in der Welt nur durch die ‚völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze‘ erreicht werden könne. Diese Angemessenheit sei aber ‚Heiligkeit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig sei.‘ Da aber Heiligkeit praktisch gefordert sei, müsse ein ‚unendlicher Progressus zu jener völligen Angemessenheit‘ angenommen werden, was nur unter der Voraussetzung der *Unsterblichkeit der Seele* angenommen werden könne, die für Kant ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele verwendet Kant daher an derselben Stelle der praktischen Philosophie wie Leibniz das ius pietatis. Leibniz unterscheidet sich allerdings entscheidend darin von Kant, daß für ihn das ius pietatis ein Maßstab der Rechtsordnung ist, was Kant wohl in seine Kritik ‚schwärmender theosophischer Träume‘ (S. 141) einbezogen hätte.

⁷⁵ Leibniz argumentiert vor allem in der zwischen 1700 und 1705 anzusetzenden ‚Méditation sur la notion commune de la justice‘, ed. *Mollat* (wie Anm. 9) 41–70 gegen die Anerkennung eines Eigentumsrechts an Sklaven entsprechend dem ‚droit des gens‘. Die Herren seien ‚concitoyens‘ ihrer Sklaven; am Körper eines anderen könne es kein Eigentum geben, sondern nur ‚une servitude dans le fonds d’autrui‘ (S. 68). Die gedankliche Begründung für die Überwindung der Sklaverei und damit das Prinzip der Menschenwürde wird letztlich aus der Pietas abgeleitet: „Mais quand j’accorderais contre la nature des choses qu’un homme esclave est une propriété d’un autre homme, le droit du maître, quelqu’il pourrait être à la rigueur, sera limité par l’équité qui veut que l’homme ait soin d’un autre homme, tel qu’il voudrait qu’on eût de lui en pareil cas, et par la charité qui ordonne qu’on travaille au bonheur d’autrui. Et ces obligations sont perfectionnées par la piété, c’est à dire, par ce qu’on doit à Dieu.“ Zu diesem Text vgl. auch *Zarka* (wie Anm. 21). Zur Datierung der ‚Méditation‘ vgl. *Schneider* (wie Anm. 21) 473.

zweck. Diese Rolle des *ius pietatis*, ein *begriffliches Modell* für die notwendigen moralischen Grundlagen des positiven Rechts bereitzustellen, entspricht der Funktion einer regulativen Idee der praktischen Vernunft in Kants Philosophie. Leibniz versuchte mit seiner Gerechtigkeitslehre das Problem zu lösen, daß man heute negativ gewendet in der Formel ausdrückt, der moderne Staat könne die moralischen Voraussetzungen seiner Rechtsordnung nicht mehr garantieren.⁷⁶ In der Tat ist der Staat heute hierzu außerstande, was aber nur unter der Voraussetzung der strikten Trennung von Recht und Moral logisch zwingend ist. Wenn man sich dagegen auf die von Leibniz entwickelten rechtsphilosophischen Reflexionen einläßt, könnte es möglich sein, die moralischen Voraussetzungen einer Weltrechtsordnung auch als Gerechtigkeitsprinzipien und nicht nur als solche individueller Wohltätigkeit zu formulieren und zumindest ansatzweise als Rechtszwecke auch im positiven Recht zu rezipieren.

⁷⁶ Hier beziehe ich mich auf eine häufig zitierte Formel von E. W. Böckenförde – vgl. hierzu *ders.*, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: *Böckenförde*, Staat. Gesellschaft. Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht (Frankfurt/M. 1976) 253–317, hier S. 284 – vorher in: *Veröff. d. Vereinigung d. deutschen Staatsrechtslehrer* 28 (1970) 33–88, hier S. 64. Die Formulierung Böckenfördes lautet allerdings im Wortlaut: „Es gehört zur Struktur des freiheitlichen Rechtsstaats, daß er von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, *ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen*“ (Hervorhebung von P. L.).