

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG IM BREISGAU

NATURRECHT IM ÜBERGANG

Der Wandel der «lex naturalis»-Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius

In der Vorrede zu seinem Werk «Vom Recht des Krieges und des Friedens», das 1625 in Paris erschien und als ein früher Klassiker des modernen Völkerrechts gilt, zitiert Hugo Grotius antike Autoren, die der Idee eines von Natur aus Gerechten, das die Grundlage bürgerlicher Rechte in den einzelnen Ländern und des zwischenstaatlichen Verkehrs der Nationen bildet, ablehnend gegenüberstehen. Er referiert die Ansicht des Thukydides, nach der die Mächtigen nur das als gerecht ansehen, was ihnen nützt und ruft den Horaz-Vers in Erinnerung, in dem die barbarische Wildheit des Kriegers Achilles mit den Worten beschrieben wird, er vertraue in der Verfolgung seiner Ziele allein auf die Stärke seiner Waffen und leugne, dass «ein Recht mit ihm geboren sei».¹ Schließlich führt Grotius das Beispiel des Karneades an, in dessen Akademie die Kunst der Rhetorik gleichermaßen zur Durchsetzung des Guten und Schlechten geübt wurde, nicht allein aus didaktisch-methodischen Gründen, sondern weil das jeweils als gerecht Erachtete sich mit den Zeiten und Sitten ändere und nur des Nutzens wegen anerkannt werde, den sich die Menschen davon versprechen. «Ein Naturrecht gebe es nicht, denn die Menschen, wie alle lebenden Wesen, hätten von Natur nur den Trieb nach dem Nützlichen.»²

1. Die Quellen des Naturrechts

Diesen Zeugnissen des antiken Skeptizismus hält Grotius eine aus seiner Sicht unbestreitbare Tatsache entgegen, die sich aus der empirischen Naturbeobachtung und aus den Ansichten der stoischen Philosophie ergibt: Die unterschiedliche Naturausstattung des Menschen gegenüber derjenigen aller anderen Lebewesen. Anders als diese verfügt der Mensch nicht nur über instinktive Naturtriebe, die ihn das Angenehme und Nützliche erstreben

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953 in Stuttgart; 1972 -1979 Studium der Theologie in Tübingen und Rom, 1978 Priesterweihe; 1979-1982 in der Seelsorge; 1990-1994 Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i.Br.; Herausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik; Mitglied im Deutschen Ethikrat.

lassen, sondern einen spezifisch menschlichen Trieb, den Grotius als sozialen Affekt, als Streben nach einer vernunftgemäßen und einsichtsgeleiteten Geselligkeit unter den Menschen bezeichnet. Dieser *appetitus societatis* unterscheidet sich von der instinktiven Suche der Tiere nach Gemeinschaft durch die spezifischen Merkmale der menschlichen Gemeinschaftsbildung, die vor allem in der menschlichen Sprachfähigkeit und dem Vermögen hervortreten, allgemeine Gebote zu erfassen und das eigene Handeln an ihnen auszurichten. Zu den wichtigsten Differenzmerkmalen des Menschen gegenüber dem Tierreich, die Grotius für weitaus bedeutender als die Unterschiede zwischen den übrigen Lebewesen hält, gehört deshalb «der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen».³ Wenn unter manchen Tierarten eine aufopferungsvolle Sorge der Eltern für ihre Jungen zu beobachten ist und auch Kinder vor der Erziehung zum Vernunftgebrauch Affekte der Hilfsbereitschaft und des Mitleids zeigen, so ist doch erst die vernunftbestimmte, in sprachlicher Kommunikation und regelgeleitetem Handeln zum Ausdruck kommende Sorge um die Gemeinschaft (*societatis custodia*) die eigentliche Quelle des Naturrechts (*fons iuris*).⁴ Entgegen der Definition des römischen Juristen *Ulpian*, nach der zum Naturrecht zählt, was die Natur alle Lebewesen lehrt, postuliert Grotius also eine spezifisch menschliche Quelle der Rechtsgeltung, die in den Besonderheiten der menschlichen Natur selbst ihre Grundlage findet.

Dies zeigt sich auch darin, dass Grotius neben dem Grundtrieb zum geselligen Leben in der menschlichen Urteilskraft einen weiteren Ursprung des Naturrechts sieht. Diese prüft das Angenehme und das Schädliche, und dies nicht nur im Blick auf gegenwärtige Güter und Übel, sondern auch hinsichtlich zukünftiger Güter und Übel sowie der Mittel, sie zu erlangen oder zu vermeiden. In Anlehnung an die aristotelisch–thomanische Formel des *secundum rationem vivere* heißt es bei Grotius: «Es entspricht deshalb der menschlichen Natur, auch hierhin nach dem Maße menschlicher Einsicht dem zu folgen, was für richtig erkannt wird» und «was diesen (menschlicher Einsicht erwachsenden) Geboten widerstreitet, das ist auch gegen das Recht der Natur, nämlich der menschlichen.»⁵ Anders als Thomas versteht Grotius die Vernunftgemäßheit des von Natur aus Rechten jedoch nicht mehr in dem Sinn, dass die moralischen Gebote aus einer *ordinatio rationis*, der Anordnung durch die Vernunft hervorgehen und durch diese konstituiert sind.⁶ Vielmehr weist er der menschlichen Urteilskraft die Rolle zu, die rechten Umstände einer Handlung und ihre angemessene Wesensstruktur zu erkennen. Hier liegt der Ursprung der Redeweise von einer «Natur der Sache», mit der eine Handlung übereinstimmt oder nicht. Ihre moralische Gutheit oder Schlechtigkeit wird daher nicht unmittelbar durch ihre Vernunftgemäßheit oder den Widerspruch zur Maßstäblichkeit der Vernunft,

sondern durch die inneren Gesetzmäßigkeiten der Handlung selbst konstituiert, die durch die Vernunft nur erkannt werden. So entspricht es der Natur von Verträgen, dass sie unter allen Umständen einzuhalten sind oder der Natur des menschlichen Zusammenlebens, dass jedem das zuteil werden soll, was ihm gebührt.⁷

2. *Als ob es Gott nicht gäbe*

Näherhin bezeichnet Grotius die Sorge des Menschen um die Gemeinschaft mit seinesgleichen als die Quelle des Naturrechts im engeren Sinn und die Übereinstimmung mit der menschlichen Wesensnatur oder der inneren Sachgemäßheit einzelner Handlungstypen (wie Verträge schließen, Versprechen abgeben, Strafen verhängen oder Krieg führen) als Naturrecht im weiteren Sinn. Beiden begrifflichen Verwendungen des Terminus *ius naturalis* ist jedoch gemeinsam, dass die Erkenntnis seiner Forderungen aus intrinsischen Prinzipien des Menschseins hervorgeht (*ex principiis homini internis*).⁸ Ausdrücklich bezieht Grotius nicht nur die Erkenntnis der materialen Forderungen des Naturrechts, sondern auch ihre Verpflichtungskraft und das Innewerden ihrer Verbindlichkeit auf diese der menschlichen Natur inhärenten Prinzipien und lehnt daher jede Form einer extrinsischen Moralbegründung ab. Dies ist der Sinn des berühmten Gedankenexperiments, das vielen als der wichtigste Beitrag des Grotius zur Entwicklung der modernen Naturrechtslehre gilt. Die vielzitierte Formel *etsi Deus non daretur* (= als ob es Gott nicht gäbe) findet sich zwar nicht wörtlich in seinem Werk, doch kann sie als prägnante Zusammenfassung der hypothetischen Überlegung angesehen werden, die Grotius anstellt. Die dargelegten Bestimmungen des Naturrechts, durch die er den Einspruch des Skeptizismus abwehren möchte, würden auch dann ihre Gültigkeit bewahren, «wenn man annähme, was freilich ohne die größte Sünde nicht geschehen könnte, dass es keinen Gott gäbe oder dass er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere».⁹

Die Figur einer gedanklichen Einklammerung Gottes ist indessen nicht neu. Sie findet sich in der spätmittelalterlichen Theologie bereits bei *Gregor von Rimini* (gest. 1358); ebenso steht sie im Hintergrund der Kontroverse, die *Gabriel Vásquez* (1549–1604) und *Francisco Suárez* (1548–1619) darüber führten, ob die eigentliche Verpflichtungskraft der Gebote des Naturrechts in der menschlichen Vernunftnatur selbst liegt oder erst durch eine göttliche Willensbestimmung hervorgebracht wird.¹⁰ Neu ist jedoch die politisch-öffentliche Zielsetzung, um deretwillen Grotius die Hypothese von der Nicht-Existenz Gottes vorträgt. Vor dem Hintergrund der schrecklichen Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges, der weite Teile Europas mit Tod, Hungersnöten, Seuchen und Zerstörung überzog, geht es ihm darum, ein

von der Religion unabhängiges Fundament der natürlichen Rechtsgeltung sicherzustellen, das als Brücke über die Abgründe der Konfessionskriege hinweg dienen kann, die Europa entzweiten. Nachdem die Religion ihre frühere Funktion als Klammer der europäischen Völker verlor und statt dessen selbst zur Ursache endloser Streitigkeiten wurde, bedarf es einer anderen Grundlage der Moral und des Rechts, die es den ehemaligen Feinden erlaubt, aufeinander zuzugehen und Frieden zu schließen.¹¹

3. Das Naturrecht und der allgemeine Wille Gottes

Dennoch verachtet Grotius keineswegs die Aussagen der biblischen Schriften, in denen sich Gottes Wille in Form von moralischen Weisungen oder konkreten Rechtsbestimmungen niederschlägt. Er sieht in diesen Dekreten Gottes vielmehr ausdrücklich eine dritte Quelle der Rechtsgeltung, die freilich nicht in Konkurrenz zu den elementaren, in der menschlichen Natur angelegten oder der menschlichen Urteilkraft entspringenden Forderungen des Naturrechts tritt. Vielmehr stehen die Willensbestimmungen Gottes in einem doppelten Verhältnis zum Naturrecht: Entweder bestätigen sie dessen natürliche Verbindlichkeit oder sie ergänzen und vervollständigen seine Forderungen, wo diese in materialer Hinsicht unvollständig bleiben. Zwischen der intrinsischen Gutheit oder Schlechtigkeit, die menschlichen Handlungen aus der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der menschlichen Natur erwächst und ihrer Rückführung auf den Willen Gottes besteht für Grotius kein Gegensatz, da Gott die menschliche Natur geschaffen hat und diese somit in seinem schöpferischen Willen gründet. Auch die elementaren Forderungen des Naturrechts müssen daher, obgleich dieses «aus dem inneren Wesen des Menschen kommt, doch in Wahrheit Gott zugeschrieben werden, weil er gewollt hat, dass dieses menschliche Wesen besteht».¹² Für diese Schlussfolgerung beruft sich Grotius allerdings nicht auf das Zeugnis des biblischen Schöpfungsglaubens, sondern auf die etymologische Herleitung des Rechtsbegriffes von dem Namen des Gottes Jupiter (*ius* von *Iovis*).

Die Gleichsetzung der menschlichen Wesensnatur mit der inneren Ordnung der Schöpfung, die auf Gottes Willen zurückgeführt wird, hat zur Folge, dass auch das Naturgesetz und das göttliche Gesetz in eins fallen. Dadurch tritt der das thomanische Verständnis der *lex naturalis* leitende Gedanke in den Hintergrund, dass die menschliche Natur durch ein Streben oder ein teleologisch verfasstes Seinkönnen bestimmt ist, das zu ordnen der praktischen Vernunft des Menschen aufgegeben bleibt, die ihrerseits als Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes gedacht wird. Vielmehr sind die naturrechtlichen Forderungen nun unmittelbar aus der immanenten Wesensnatur des Menschen deduzierbar, die Grotius mit dem Willen Gottes

identifiziert. Der Rekurs auf die Vorgegebenheiten dieser Wesensnatur erfordert auf Seiten der Vernunft keine aktive Ordnungsfunktion, sondern nur mehr eine passive Erkenntnisfunktion, die auf die Rolle eines «Ableseorgans» reduziert ist. «Aus der von Thomas herausgearbeiteten Aufgegebenheit wird – wie schon in der Stoa – eine einfache Vorgegebenheit der Wesensnatur.»¹³ Strittig ist unter dieser gewandelten Voraussetzung nur noch, ob die Gebote der *lex naturalis* aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur oder erst aufgrund einer göttlichen Willensanordnung verpflichten (hier vertritt Grotius eine Mischform, indem er beide Verpflichtungsmotive zusammenfallen lässt) und ob die *natura humana* eine rein apriorische Wesensnatur oder ein Ensemble empirischer Erkenntnisse über diese meint (wie es sich trotz allen Schwankens bei Grotius bereits abzeichnet).

Der doppelte Geltungsgrund des Naturrechts, den Grotius annimmt, geht auch aus der Definition hervor, die dem thomanischen Verständnis der *lex naturalis* auf den ersten Blick zum Verwechseln ähnlich sieht: «Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft (*dictamen rectae rationis*), welches anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten hat.»¹⁴ Tatsächlich bewegt sich Grotius auf einer mittleren Linie zwischen einem intrinsisch-objektiven Naturrechtsverständnis und einem theonomen Moralpositivismus, indem er sich bemüht, gleichen Abstand zu den beiden Antipoden des scholastischen Streits um den eigentlichen Verpflichtungsgrund naturrechtlicher Forderungen einzunehmen. Mit Vásquez hält er daran fest, dass die Gebote des Naturrechts aus sich einsichtig sind und die entsprechenden Handlungen aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur eine innere Gutheit aufweisen. Mit Suárez betont er dagegen, dass der befehlende Charakter des Naturrechts aus einer Willensbestimmung Gottes hervorgeht, der die entsprechenden Handlungen entweder geboten oder verboten hat. Diese göttliche Anordnung wiederum tritt allerdings nicht in dezisionistischer Willkür zur inneren Gutheit oder Schlechtigkeit der betreffenden Handlung hinzu, sondern folgt notwendig aus ihr, da der göttliche Gesetzgeber zugleich der Schöpfer der menschlichen Natur ist und daher nichts gebieten kann, was im Widerspruch zu dieser steht. Alle menschlichen Handlungen, die unter das elementare Naturrecht fallen, sind daher an sich geschuldet oder unerlaubt (*debiti sunt aut illiciti per se*) und deshalb von Gott geboten oder verboten.¹⁵ In einem Brief an seinen Bruder Wilhelm erläutert Grotius diese mittlere Lösung durch die Formulierung, die Forderungen des Naturrechtes bezeichneten Rechte im eigentlichen und wahren Sinn, denen Handlungen entsprechen, die Gott durch die Natur gebiete oder verbiete.¹⁶

Das Willensmoment, das Grotius mit Suárez in den Begriff des Naturrechts einführt, spielt wie bei diesem nur eine untergeordnete Rolle, insofern Gott nichts anderes befehlen kann, als was ohnehin an sich gut oder schlecht ist. Dennoch ist eine Spannung zwischen der grundsätzlichen Anerkennung einer in der menschlichen Vernunftnatur gründenden *perseitas boni ac mali* (= An-sich-Geltung des Guten und des Schlechten) und einem voluntaristischen Zug der Naturrechtslehre bei Grotius unverkennbar. Da diese Spannung auf der theoretischen Ebene unausgeglichen bleibt, kann Grotius im Bereich praktischer Festlegungen Schlussfolgerungen aus der Vernunftnatur des Menschen oder der Natur der Sache einer infrage stehenden Handlung mehr oder weniger unverbunden durch den Rekurs auf göttliche Willensbestimmungen ergänzen. Die innere Aushöhlung einer vernunftbestimmten Naturrechtskonzeption, die sich bei Grotius bereits abzeichnet, führt dann bei *Christian Thomasius* (1655–1728) dazu, dass der positive Wille des Gesetzgebers – im Falle des Naturrechtes des göttlichen, bei den bürgerlichen Gesetzen des menschlichen – zur alleinigen Rechtsquelle aufsteigt.¹⁷

4. Der besondere Wille Gottes und das Evangelium

Eine oft übersehene Eigentümlichkeit der Naturrechtslehre des Grotius, deren Tragweite erst in ihren praktischen Konsequenzen sichtbar wird, liegt darin, dass er neben dem an das Naturrecht gebundenen Willen Gottes einen davon unabhängigen göttlichen Gesetzgeber kennt, der durch seine Willensbestimmungen ein eigenes göttliches Recht begründet, das ergänzend zu den Vernunftgeboten des Naturrechts hinzutritt. Dieses «voluntaristische» göttliche Recht gebietet oder verbietet nicht, was «von selbst und durch seine eigene Natur notwendig oder unerlaubt ist, sondern was erst durch Gottes Verbot das Unerlaubtsein und durch sein Gebot das Geschuldetsein hervorbringt.»¹⁸ Anders als bei Thomas, in dessen Konzeption das göttliche Recht nur «ganz wenig» (*paucissima*) zur *lex naturalis* hinzufügt¹⁹, ist der Bereich solcher Ergänzungen bei Grotius, wie sich zeigen wird, erheblich umfangreicher; zu ihm gehören auch wesentliche Bestimmungen des Ehebegriffs und der Sexualethik oder des Kriegesrechtes und der Friedensethik, die bei Thomas noch zum durch die menschliche Vernunft konstituierten Naturrecht selbst zählen.²⁰

5. Die menschliche Natur als empirische Erkenntnisgröße

Nach den bisherigen Darlegungen unterscheidet Grotius drei Quellen des Naturrechts, die er bei der Erörterung konkreter Fragen des Eherechts, des allgemeinen Vertragsrechtes, der Kriegführung und der Friedensschlüsse

oder der Wahrheitspflicht und ihrer Reichweite nicht immer sorgfältig auseinanderhält: die Sorge für das Gemeinschaftsleben, die menschliche Urteilskraft und den Willen Gottes. Die Annahme eines *appetitus societatis* als grundlegender naturrechtlicher Erkenntnisquelle folgt der stoischen Oikeosis-Lehre, die einen Grundtrieb des Menschen postuliert, der nicht nur zur Selbsterhaltung, sondern auch zur Fürsorge für die Mitmenschen antreibt. Aus diesem vernunftgemäßen Geselligkeitstrieb des Menschen leitet Grotius die wichtigsten Inhalte des Naturrechts wie das Gebot, fremdes Eigentum zu achten, die Restitutionspflicht, die Forderung nach Schadensersatz, die Verpflichtung, gegebene Versprechen einzuhalten oder den Grundsatz ab, dass jedes Verbrechen eine angemessene Strafe erfordert.²¹ Wo er sich auf die beiden anderen Quellen des Naturrechts, die Urteilskraft und den Willen Gottes stützt, beruft er sich zumeist auf die Einsichten anerkannter Autoren, die ihm als Sprachrohr menschlicher Erfahrungsweisheit dienen. Formal gleicht diese Darstellungsweise zwar dem scholastischen Autoritätsbeweis, doch verfolgt Grotius damit ein anderes Ziel: Er möchte eine erdrückende Fülle von geschichtlichen Belegen beibringen, um die Wirklichkeitsnähe und Angemessenheit der von ihm aufgestellten Regeln zur Lösung konkreter Streitfälle aufzuzeigen.²² An den völkerrechtlichen Schriften seiner Vorgänger, die Einzelfragen der Kriegsführung und der Ausnahmegesetze im Krieg behandeln, kritisiert er vor allem eine fehlende Kenntnis der Geschichte.²³ Implizit wirft er ihnen damit vor, ihre Lösungsvorschläge aus reiner Vernunft Einsicht oder prinzipiengeleiteten Schlussfolgerungen zu gewinnen, während er selbst eine größere Erfahrungsnähe gegenüber den scholastischen Konklusionen in Anspruch nimmt. Der neue «Wirklichkeitssinn», der sich in seiner naturrechtlichen Betrachtungsweise ankündigt, hat Grotius umgekehrt den Vorwurf eingetragen, die materialen Naturrechtssätze, die er zur Auflösung von Konflikten anführt, seien nicht aus allgemeinen Prinzipien abgeleitet, sondern «aus unausgesprochenen Voraussetzungen gewonnen».²⁴ Grotius selbst beruft sich für die materialen Einsichten, zu denen er gelangt, auf eine unmittelbare empirische Gewissheit, die der Evidenz unserer Sinneseindrücke gleichkommen soll.²⁵

Trotz dieser Analogie zur sinnlichen Erkenntnis möchte er von der Besonderheit des jeweiligen Einzelfalles abstrahieren, um die Erörterung naturrechtlicher Fragen auf feste und eindeutige Begriffe zurückzuführen, die sich ohne Selbstwiderspruch von niemandem leugnen lassen. *Sicut mathematici* – nach Art der Mathematiker, die ihre geometrischen Figuren getrennt von materiellen Körpern betrachten, soll bei der Behandlung des Rechts jeder Einzelfall außer Betracht bleiben, so dass das An-sich-Gerechte umso deutlicher hervortreten kann.²⁶ Dennoch meint Grotius, wie das Insistieren auf der größeren Wirklichkeitsnähe seines eigenen naturrechtlichen Denkansatzes gegenüber der Methode der Scholastiker belegt, keine

apriorische Vernunft Einsicht in das Gerechte, sondern ein praktisches Erkenntnisvermögen für die «den mathematischen Wahrheiten gleichstehenden Grundwahrheiten des sozialen Lebens».²⁷ Die Erkenntnis dieser sozialen Grundtatsachen stützt sich auf das übereinstimmende Urteil erfahrener Autoren, das Grotius in seinen konkreten Erörterungen dadurch rekonstruiert, dass er ihre Sentenzen zu einem in seiner Beweiskraft unumstößlich erscheinenden Zitatenteppich verknüpft. Die allgemeine Übereinstimmung unter den angeführten Autoren gilt ihm als sichere Gewähr dafür, dass eine konkrete Schlussfolgerung mit den Erfordernissen der menschlichen Natur oder der vernünftigen Urteilskraft übereinstimmt.²⁸ Sogar der allgemeine Nutzen, den er zunächst als Grundlage einer sicheren Rechtsbegründung verwarf, dient ihm nunmehr als Indikator dafür, dass seine Lösungsvorschläge konkreter Streitfälle mit den Forderungen des Naturrechts übereinstimmen. Grotius begründet dies damit, dass der einzelne Mensch gemäß dem Willen des Schöpfers zu schwach zur eigenen Existenzsicherung ist, so dass er aus der notwendigen Gemeinschaft mit den anderen viele Vorteile zieht, die ein «Band des dauerhaften Nutzens» stiftet, das der menschlichen Natur entspricht.²⁹

6. Zustimmende Bezugnahmen auf Thomas

Auch die Häufigkeit, in der einzelne Autoren in den Zeugenstand gerufen werden, belegt eine veränderte Gewichtsverteilung gegenüber der Scholastik. Der höchsten Wertschätzung, die zu entsprechend häufiger Zitation ihrer Werke führt, erfreuen sich antike Schriftsteller wie *Cicero*, *Livius*, *Seneca*, *Plutarch*, *Iamblich*, *Thykidides* oder *Tacitus*. Es folgen frühchristliche Autoren wie *Origenes*, *Tertullian*, *Laktanz*, *Athenagoras*, *Cyprian*, *Ambrosius* und *Augustinus*. Aristoteles gegenüber sowie gegenüber seinen antiken und mittelalterlichen Kommentatoren bewahrt Grotius eine auffällige Distanz. Zwar gesteht er Aristoteles einen Vorrang unter allen Lehrern der politischen Philosophie zu, doch verdarben dessen Schüler sein Denken, indem sie es in das Begriffskorsett ihrer Schulbildung zwängten.³⁰ Auch auf Schriftzeugnisse greift Grotius häufig zurück, wobei solche aus dem Alten Testament, auch wenn dieses nicht einfachhin mit dem Naturrecht identisch ist, als Belege für dessen elementare Grundforderungen herangezogen werden, während die Schriften des Neuen Testaments eine «höhere Heiligkeit» lehren als sie das Naturrecht für sich allein verlangt.³¹ Von Fall zu Fall greift Grotius auch auf die Beschlüsse der frühkirchlichen Synoden zurück, die ihm bei der Deutung der dunklen Stellen der Heiligen Schrift besonders hilfreich erscheinen. Auch die Scholastiker lässt er hin und wieder zu Wort kommen. Wenngleich sie in einer unglücklichen, der Wissenschaft abträglichen Epoche lebten, lässt sich ihren Schriften Bedeutsames entnehmen. Dabei gilt der Grundsatz: «Wo sie in einer moralischen Frage übereinstimmen, ist selten ein Irrtum vorhanden».³²

Es sind allerdings nur wenige scholastische Autoren, die Grotius näher zu kennen scheint. Namentlich erwähnt werden nur *Johannes von Salisbury*, *Duns Scotus*, *Francisco de Vitoria* und *Thomas von Aquin*. Die fünf Stellen, an denen dieser genannt wird, fallen im Vergleich mit den weitaus häufiger erwähnten antiken Autoren zahlenmäßig zwar kaum ins Gewicht, doch betrachtet Grotius den Aquinaten als einen zuverlässigen Gewährsmann, den er nie kritisiert, sondern, wenn er ihn erwähnt, stets zur Stützung seiner eigenen Ansichten heranzieht. So beruft er sich auf Thomas zur Ablehnung des Tyrannenmords und eines politischen Widerstandsrechtes.³³ Er zitiert zustimmend die Bedingungen, unter denen Thomas die Notwehrtötung für nicht unerlaubt hält (der Tod des Angreifers darf nicht gewollt, sondern muss *praeter intentionem* bleiben, die Verteidigungsmaßnahmen müssen verhältnismäßig sein, so dass der unblutigen Gegenwehr grundsätzlich der Vorrang zukommt).³⁴ Ebenso stimmt Grotius der Ansicht zu, dass der Mundraub zur Abwehr einer extremen Notlage nicht unter das Verbot des Diebstahls fällt.³⁵ Bei der Erörterung der Strafen greift er die thomanische Ansicht auf, die auch in der modernen Strafzwecklehre in Form der sogenannten Rechtsverwirkungstheorie gelegentlich vertreten wurde: Mit Thomas ist er der Ansicht, dass der Kapitalverbrecher durch seine Tat seine Würde als Mensch verliert und auf die Stufe eines Tieres zurücksinkt.³⁶ Schließlich stimmt Grotius ausdrücklich der Ansicht des Thomas zu, dass der Eigentumserwerb von Ungläubigen auf einem legitimen Rechtstitel beruht, so dass jeder, der ihre Versammlungen stört und sie zur Gewaltanwendung aufstachelt, ein Unrecht begeht, durch das er sich selbst strafbar macht.³⁷ Für seine Theorie eines doppelten göttlichen Willens – eines an das Naturgesetz gebundenen, das Gott als Schöpfer selbst promulgierte und eines freien, davon unabhängigen Willens – kann sich Grotius auf eine Thomas-Stelle berufen, in der es heißt: «Manches im göttlichen Gesetz ist geboten, weil es gut und verboten, weil es schlecht ist; einiges aber ist gut, weil es geboten und schlecht, weil es verboten ist.»³⁸ Gleiches gilt für seine zentrale Definition des Naturrechtes als *dictamen rectae rationis*, in der er die thomanischen Bestimmungen des Naturrechts als Anordnung der Vernunft (*ordinatio rationis*) oder Grundlegung durch die Vernunft (*aliquid per rationem constitutum*) aufgreift.

7. Inhaltliche Unterschiede zur thomanischen Naturrechtskonzeption: Die Ehelehre

Trotz dieser begrifflichen Nähe zur thomanischen Naturrechtskonzeption zeigen sich aber auch unübersehbare Differenzen, die vor allem in der Erörterung konkreter Anwendungsfälle zu Tage treten. Ein auffälliges Beispiel für den Bedeutungswandel dessen, was Thomas und Grotius jeweils

als naturgemäß und vernünftig gilt, bietet ihre Ehelehre. Auch für Grotius folgen die Wesenseigenschaften der Ehe und deren Zwecke aus der menschlichen Natur; ähnlich wie Thomas zählt er zu den natürlichen Ehezwecken die Erhaltung der menschlichen Art durch die Fortpflanzung sowie die Entfaltung der natürlichen Anlage des Menschen zum Gemeinschaftsleben; die *vera amicitia* zwischen den Eheleuten ist vor allem um der Erziehung der Kinder willen erforderlich. Die Ehe ist auf diese naturgegebenen Zwecke hingeordnet, damit im Zusammenleben von Mann und Frau sowie der Eltern mit ihren Kindern jedem das Seine zuteil wird und so eine institutionelle Rahmenordnung entsteht, die in diesem Lebensbereich Recht und Gerechtigkeit gewährleistet. Auf diese Weise erfüllen Ehe und Familie die allgemeine Zweckbestimmung jeder menschlichen Gemeinschaft: «Denn jede Gemeinschaft ist darauf ausgerichtet, mit gemeinsamen Kräften und im Zusammenwirken jedem das Seine unverletzt zu erhalten».³⁹

Aus der Natur der ehelichen Gemeinschaft folgen für Grotius jedoch nur noch diejenigen Forderungen, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Erreichung des Naturzweckes der Fortpflanzung stehen. Das Gebot ehelicher Treue richtet sich daher in erster Linie an die Frau, damit bezüglich der Nachkommenschaft keine Verwirrung entsteht; aus dem gleichen Grund wird die Freiheit der Frau, einen anderen Mann zu nehmen, stark eingeschränkt, während dem Mann auch zu deren Lebzeiten in polygamen Eheordnungen eine größere Freizügigkeit zugestanden wird.⁴⁰ Die monogame Eheauffassung, die eine Subjekt-Subjekt-Beziehung zwischen Mann und Frau gewährleisten soll und insofern dem Ethos der Menschenwürde entspricht, gehört für Grotius dagegen nicht mehr zum Naturrecht; sie ist ebenso wie das Verbot von Konkubinat und Ehescheidung nur im Gesetz Christi (also dem kontingenten Willen Gottes) begründet, dessen Forderungen über das naturrechtlich Geschuldete hinausgehen.⁴¹ Die Polygamie widerspricht für Grotius nicht dem natürlichen Gesetz, sondern nur dem Evangelium, da er kein Unrecht darin erkennen kann, wenn ein Mann in rechtlich geordneter Form mit mehreren Frauen zusammenlebt. Der Minimalbegriff des Gerechten, mit dem Grotius an dieser Stelle operiert, begnügt sich im Sinne einer bloßen Verneinung damit, «dass Recht ist, was nicht Unrecht ist (*ut ius sit quod iniustum non est*). Unrecht ist aber das, was dem Begriff einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen widerstreitet».⁴²

Die konkrete Ausgestaltung seiner Ehelehre zeigt, dass Grotius deren naturrechtliche Grundlagen im Vergleich zu Thomas aushöhlt und wesentliche Elemente des überlieferten Ehebegriffs nur noch durch den Rekurs auf den besonderen Willen Gottes begründen kann, der sich nicht schon in der Schöpfung, sondern erst in den Forderungen des Evangeliums niederschlägt. Während er selbst den Anspruch erhebt, die wesentlichen Eigenschaften und Zwecke der Ehe aus der menschlichen Natur und dem Begriff

einer Lebensgemeinschaft von Vernunftwesen zu erschließen, leitet er seine konkreten Aussagen zur Ehelehre «weitgehend von dem tatsächlichen Erscheinungsbild der zeitgenössischen Ehe ab». ⁴³ Grotius vergleicht die Berichte über die Gebräuche und Einrichtungen der Völker unterschiedlicher Zeiten und Kulturräume miteinander und gelangt auf diese Weise zu einem doppelten Naturzweck dieser gesellschaftlichen Institution, der auf die Arterhaltung und die Regulierung des Sexualtriebes gerichtet ist. Die Ehe erscheint so in einem biologisch-naturhaftem Sinn als eine Einrichtung zur «Absicherung individueller und sozialer Lebenserwartungen», worin sich ihre naturrechtliche Funktion denn auch erschöpft. ⁴⁴

8. Inhaltliche Unterschiede zur thomanischen Naturrechtskonzeption: Die Lehre von Krieg und Frieden

Ein weiteres Beispiel für die Transformation des naturrechtlichen Denkens durch die stärkere Berücksichtigung geschichtlicher Umstände, die sich bei Grotius im Vergleich zu Thomas ereignet, bieten die Rechtfertigung der Anwendung militärischer Gewalt und die Ethik der Kriegführung. Thomas behandelt die Lehre vom Krieg im Rahmen der Lehre von der sittlichen Handlung. Krieg kann daher, auch wenn er objektiv gerechtfertigt ist, nur erlaubt sein, wenn auch die Intention des Kriegführenden, der die Autorität dazu besitzt, eine rechte ist: Sie muss auf die Erlangung eines hohen Gutes – der Wiederherstellung der Gerechtigkeit oder der Sicherung der Freiheit – und die Vermeidung eines noch größeren Übels gerichtet sein. Ferner fordert Thomas für das Vorliegen eines gerechten Kriegsgrundes, dass das schwere Unrecht, das der Krieg beseitigen soll, demjenigen als Schuld anzurechnen ist, der es verursacht hat. ⁴⁵ Der gerechte Krieg dient daher bei Thomas wie auch bei Augustinus zugleich der Bestrafung des Schuldigen; er ist in moralischer Hinsicht durch eine radikale Asymmetrie zwischen den kriegführenden Partnern gekennzeichnet, die einander wie Rechtsbrecher und Verteidiger des Rechts oder wie die Verletzung und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit gegenüberstehen. Erlaubt, das heißt frei von Sünde, kann daher nur ein Krieg sein, der alle drei Bedingungen der *bellum-iustum*-Theorie (Autorität des Fürsten, gerechter Kriegsgrund und gute Absicht) zugleich erfüllt und aus Eifer für die Gerechtigkeit, gleichsam an der Stelle Gottes (*quasi ex auctoritate Dei*) geführt wird. ⁴⁶

Für Grotius dagegen widerspricht der Krieg als solcher keineswegs der Gerechtigkeit; weder das Natur- noch das Völkerrecht missbilligen ihn schlechterdings. ⁴⁷ Das Kriegführen erscheint vielmehr zunächst als eine neutrale Handlungsweise, die durch die Einhaltung bestimmter formaler Bedingungen, insbesondere der rechtmäßigen Deklaration des Krieges, legitimiert werden kann. Grotius unterscheidet in der Beurteilung des Krie-

ges zwei Arten von Gerechtigkeit, eine moralische, die aus einer gerechten Ursache hervorgeht, und eine legale, die aufgrund bestimmter Rechtswirkungen entsteht. Wenn ein Krieg im Dienst des Friedens geführt wird, ist er gerecht im Sinne von moralisch gerechtfertigt. Ist er dagegen gerecht, weil er unter Einhaltung der Regeln des Völkerrechtes erklärt wurde, so hat «gerecht» die Bedeutung von «rechtmäßig»: Die rechtsförmige Kriegserklärung bewirkt, dass der Krieg als solcher rechtmäßig wird.

Deshalb erscheint es Grotius auch keineswegs abwegig, dass ein Krieg für beide Kontrahenten gerecht (in der Bedeutung von «rechtmäßig») sein kann. In moralischer Hinsicht ist dies unmöglich, da es keiner der beiden Streitparteien freigestellt sein kann, entweder das eine (den Frieden bewahren) oder sein Gegenteil (den Friedenszustand durch Krieg beenden) zu tun. In rechtlicher Hinsicht dagegen enthält die Vorstellung eines beiderseits gerechten Krieges nichts Widersprüchliches. «Wohl kann es vorkommen, dass keiner der Kriegführenden unrecht handelt; denn unrecht handelt niemand, der nicht auch weiß, dass er eine unrechte Sache betreibt, und viele wissen dies nicht».⁴⁸ Schon das Nicht-Wissen über das Vorliegen eines gerechten Grundes und der subjektive Irrtum darüber genügen, um dem Krieg den Charakter des Ungerechten zu nehmen. Bezieht man zudem das Gerechte nur auf die Rechtswirkungen, «so kann offenbar ein Krieg von beiden Seiten in diesem Sinn gerecht sein ...».⁴⁹ Auch wenn Grotius an der Vorstellung festhält, dass der Krieg kein Selbstzweck ist, sondern nur um des Friedens willen begonnen wird⁵⁰, so ist doch unübersehbar, dass die Anforderungen an die Rechtfertigung des Krieges leichter zu erfüllen sind, als dies in der *bellum-iustum*-Lehre des Thomas der Fall ist. Für Thomas wäre schon der Begriff eines *bellum ex utraque parte iustum* ein logischer und moralischer Widerspruch, bei Grotius wird er zur üblichen Legitimationsfigur des Krieges, weil er unter dem gerechten Krieg nicht nur einen sittlich gerechten, sondern auch den nach den Grundsätzen des Völkerrechtes rechtmäßig erklärten Krieg versteht.

Auch Grotius' Überlegungen zum Recht des Krieges und des Friedens lassen sich nur vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kriege und ihrer historischen Besonderheiten verstehen. Seine letzten Lebensjahrzehnte fallen in die Zeit des Dreißigjährigen Kriegs, der ein zuvor ungeahntes Ausmaß an Verwüstung über weite Regionen Europas brachte. In seinem Todesjahr 1648 wurde der Westfälische Friede unterzeichnet, der zur Grundlage einer neuen europäischen Friedensordnung wurde. Dieser Schlussstrich unter eine lange Phase kriegerischer Auseinandersetzungen, in der die Reichsfürsten sich gegen den Kaiser erhoben, das Heilige Römische Reich deutscher Nation zerbrach, Frankreich und die Niederlande gegen die Hegemonialmächte Spanien und Österreich standen und schließlich Schweden durch seinen Kriegseintritt die Ausgangslage auf dem Parkett der europäi-

schen Mächte entscheidend veränderte, war überhaupt nur unter der Voraussetzung denkbar, dass Recht und Unrecht unter allen kriegführenden Parteien mehr oder weniger gleichmäßig verteilt waren. Die Annahme, dass die Schuld an der Brutalität der Kriegführung und dem Elend der Zivilbevölkerung am Ende alle untereinander vereint, kommt der historischen Realität sehr nahe; das *ius in bello* (= das Recht im Krieg) wurde durch Brandschatzung, Plünderung, Vergewaltigung und die willkürliche Behandlung von Gefangenen auf allen Seiten verletzt. Umso wichtiger wurde die neue Legitimationsfigur des rechtmäßigen und öffentlichen Krieges, durch deren Anerkennung sich alle Seiten im Nachhinein ein ursprüngliches Recht zum Kriegseintritt zusprachen. Die Theorie des beiderseitig gerechten Krieges konstruierte auf diese Weise eine Rechtsgleichheit unter den Kontrahenten, die ungeachtet ihrer jeweiligen Schuld an den Gräueln des Krieges zur Grundlage eines Friedensschlusses werden konnte.

Der Preis, um den Grotius seine größere Wirklichkeitsnähe auf diesem Gebiet erkaufte, liegt paradoxerweise darin, dass er den Krieg nicht mehr als schweres Unrecht begreift, so dass dieser allenfalls in Ausnahmefällen unter besonders strikten Bedingungen zu rechtfertigen ist. Vielmehr akzeptiert er die Normalität der Kriege als Ausgangspunkt nicht allein aller politischen Friedensbemühungen, sondern auch einer moralischen und rechtlichen Beurteilung des Krieges. Damals betrachteten die souveränen Nationalstaaten Europas es als ihr selbstverständliches Recht, nach eigenem Gutdünken gegeneinander Kriege zu führen, sofern sie diese unter Einhaltung der erforderlichen Formalitäten nur rechtmäßig erklären. Kriegführen wurde zu einem anerkannten Mittel der zwischenstaatlichen Konfliktaustragung oder, gemäß dem vielzitierten Diktum eines preußischen Militärtheoretikers im 19. Jahrhundert, zur Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln.

9. Die innere Auflösung der naturrechtlichen Denkform

Die stärkere Berücksichtigung empirischer Sachverhalte, die hier exemplarisch an der Ehelehre und an den Überlegungen des Grotius zu Krieg und Frieden aufgezeigt wurde, führt zu einer unverkennbaren Wirklichkeitsnähe der «konkreten Naturrechtssätze» (*Hans Welzel*), die er als vernunftgemäße Lösungsversuche in zahlreichen Streitfällen des alltäglichen innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Rechtslebens präsentiert.⁵¹ Die modernen Interpreten des Grotius konstatieren allerdings zurecht, dass die stärkere Einbeziehung geschichtlicher Erfahrungstatsachen und die stärkere Gewichtung pragmatischer Überlegungen zu einer inneren Aushöhlung der naturrechtlichen Denkform führen. Diese Diagnose lässt sich an dem gewandelten Bedeutungsgehalt aufzeigen, der den zentralen Begriffen der menschlichen Natur und der Vernunft zukommt. Grotius verwendet die

Begriffe *natura humana* und *ratio* zwar weitgehend synonym, doch lässt sich bezweifeln, ob die Kennzeichnung seiner Naturrechtstheorie als «Vernunftrecht» noch zutrifft. Während bei Thomas die vom Geist Gottes erleuchtete Vernunft die Prinzipien des richtigen Handelns in sich selbst vorfindet und die *inclinationes naturales* auch auf die naturgemäßen Strebensziele hinlenkt, indem sie diese innerlich durchformt, wird die *natura humana* bei Grotius mehr und mehr zu einem empirisch greifbaren Sachverhalt. Auch wenn er die thomanische Formel vom Naturrecht als einem «Vernunftdiktat» (*dictamen rationis*) übernimmt, handelt es sich dabei doch nicht mehr um die Teilhabe an der göttlichen Vernunft, sondern eher um ein «Denkmodell, das im Empirischen verläuft». ⁵² Grotius selbst hält noch daran fest, dass die rechte Vernunft die innere Gutheit oder Schlechtigkeit von Handlungen anzeigt, die *deshalb* von Gott geboten oder verboten sind; bei seinen Nachfolgern *Samuel Pufendorf* und *Christian Thomasius* hingegen erlangen die konkreten Vernunfturteile, auf denen das Naturrecht beruht, erst dadurch Verbindlichkeit, dass sie zusätzlich als Willensdekrete Gottes betrachtet werden. Das Naturrecht erscheint so nicht mehr als reale Teilhabe an der *lex aeterna*, sondern als ein Ensemble kontingenter göttlicher Willensakte, mit der Folge, dass die von Gott befohlenen oder verbotenen Handlungen keine intrinsische moralische Qualität mehr aufweisen. Sie sind nicht mehr deshalb gut oder schlecht, weil sie mit den naturgemäßen Strebenszielen des Menschen übereinstimmen und die praktische Vernunft ihre Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Wesensnatur des Menschen erkennt, sondern weil sie von Gott befohlen oder untersagt sind.

Diese Entzweiung zwischen der menschlichen Erkenntnisordnung und dem menschlichen Vernunftvollzug auf der einen und der göttlichen Vernunft auf der anderen Seite führt dazu, dass die gesamte Wirklichkeit als empirisches Forschungsfeld dem menschlichen Geist offensteht. Da dieser nicht mehr als Partizipation an der göttlichen Vernunft gedacht wird, ist die wissenschaftliche Entdeckerfreude ungebunden und frei, die Natur nach ihren Gesetzmäßigkeiten zu erkunden. Mit dieser Inauguration der Vernunft als einem forschungsleitenden Erkenntnisvermögen, das auf die geschichtliche Wirklichkeit und die physikalische Natur bezogen ist, geht jedoch eine Depotenzierung derselben Vernunft einher, die nur noch als instrumenteller Verstand begriffen wird. ⁵³

Dies lässt sich auch an der Formel *bonum et iustum* beobachten, die Grotius aus der Tradition übernimmt. Sie bezeichnet nicht mehr das an sich Gute und Gerechte, sondern wird (bei Pufendorf und Thomasius in noch stärkerem Maße als bei Grotius) zu einer Sammelbezeichnung dessen, was aus der Erfahrung als zuträglich und nützlich bekannt ist. Daher ist dem Urteil von *H. Rinkens* zuzustimmen: «Die Ursache für diese Aushöhlung der Begriffe des Guten und Gerechten liegt wesentlich in dem verkürzten

Verständnis geistiger Fähigkeiten des Menschen und in der Auslieferung der «ratio» an empirische Sachverhalte [...]. Das Selbstverständnis des Menschen als «autonomer» geistiger Person geht mit dem Eindringen des empirischen Denkens in die Naturrechtslehre weitgehend verloren.»⁵⁴

Es ist daher fraglich, ob die in der politischen Ideengeschichte weithin übliche Kennzeichnung des neuzeitlichen Naturrechts als «Vernunftrecht» im Blick auf Grotius und seine unmittelbaren Nachfolger zu Recht erfolgt. Als eine Summe sozialer Ordnungsregeln ist das Naturrecht nicht mehr in der *lex aeterna* verankert, an der der Mensch kraft seiner rationalen Natur Anteil hat, so dass die Forderungen des Naturrechtes seiner vernunftgemäßen Erkenntnis offenstehen. Vielmehr verbürgt erst die Annahme, die physikalischen Gesetzmäßigkeiten der Natur und die empirisch erkannten Grundtatsachen des sozialen Lebens seien identisch mit Gottes gesetzgeberischem Willen die Verpflichtungskraft des Naturrechtes. Grotius selbst steht allerdings erst am Anfang dieser Entwicklung, da er nicht alle Brücken zur thomanischen Tradition abreißt. Sein Bemühen, Moral und Recht auf eine neue Grundlage zu stellen, die selbst unter der hypothetischen Bedingung verpflichtend bleibt, dass es Gott nicht gibt oder er sich nicht um den Menschen kümmert, kann als ein letzter Versuch gelten, an einer intrinsischen Moralbegründung und einem apriorischen Wertobjektivismus des Naturrechts festzuhalten. Die innere Tragik seiner Übergangsposition liegt darin, dass Grotius dieses Ziel mit gedanklichen Mitteln erreichen möchte, die bereits den Keim der Auflösung in die neuzeitlichen Naturrechtslehren tragen.⁵⁵

ANMERKUNGEN

¹ Hugo GROTIUS, *De iure belli ac pacis libri tres*, dt.: *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, übersetzt von W. Schätzel (Die Klassiker des Völkerrechts, Bd. I), Tübingen 1950, 31 – vgl. HORAZ, *Ars poetica*, Vers 122.

² GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede Nr. 5, 32.

³ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 6.

⁴ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 7 und 8; 32f.

⁵ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 9, 33.

⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I-II 90, 1 und 90, 4 und dazu L.T.SCHERZ, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die tentatio stoicorum. Heutige Auffassungen eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 2006, 48ff.

⁷ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 10.

⁸ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 12.

⁹ GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 11, 33.

¹⁰ Vgl. GREGOR VON RIMINI, *Expositio in secundo sententiarum*, dist. 34, art. 2: «Denn selbst gesetzt den unmöglichen Fall, es existierten weder die göttliche Vernunft noch Gott selbst oder seine Vernunft wäre irrig, so würde dennoch derjenige sündigen, der gegen die rechte Vernunft der

Engel oder der Menschen oder sonst eine verstieße. Und sogar wenn es sonst überhaupt keine rechte Vernunft gäbe, so würde doch der sündigen, der gegen das verstieße, was zu handeln ihm irgendeine rechte Vernunft, wenn es sie gäbe, diktierte» [zit. nach H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1955, 64].

¹¹ Vgl. dazu WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 127.

¹² GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 12.

¹³ L. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: M. HEIMBACH-STEIMS (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1-27, hier 26.

¹⁴ GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, Kap. 1, Nr. 10, 50.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *Iura naturalia quae vere et propria sunt talia, hoc est, quae Deus per naturam iubet aut vetat*; zitiert nach WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 131, Anm. 12.

¹⁷ Vgl. Christian THOMASIVS, *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, Halle 1730; Reprint Aalen 1963, Buch I, Kap. 2 § 83: *Lex autem est voluntas legislatoris, et legum omnium fons est voluntas divina*.

¹⁸ GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, Kap. 1, Nr. 10.

¹⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II 107, 4 und I-II 108, 2 ad 1.

²⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II 108, 3.

²¹ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede, Nr. 8, 33.

²² Vgl. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 128.

²³ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Vorrede, Nr. 38, 39.

²⁴ Vgl. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 128.

²⁵ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 39 – ebd.

²⁶ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 58, 44.

²⁷ WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 127.

²⁸ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 40, 39f.

²⁹ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 18, 35.

³⁰ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 42f, 40; daneben übt Grotius auch sachliche Kritik an der aristotelischen Mesotes-Lehre und ihrer Anwendung auf Fragen der Gerechtigkeit.

³¹ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 50, 42.

³² GROTIUS, *De iure belli*, Nr. 52, 42.

³³ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, IV § 19 und dazu *Summa theologiae*, II-II 42, 2.

³⁴ GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, I § 4 und dazu *Summa theologiae*, II-II 64, 7.

³⁵ GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, II § 6 und dazu *Summa theologiae*, II-II 66, 7.

³⁶ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, XX § 3 und dazu *Summa theologiae*, II-II 64, 2.

³⁷ GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, XX § 50; Belegstelle unklar, der Herausgeber verweist auf *Summa theologiae* – II-II, 108.

³⁸ *Summa theologiae* II-II 57, 2 ad 3.

³⁹ GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, II § 1, 5; zur Ehelehre des Grotius vgl. H. RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei Hugo Grotius (1583-1648), Samuel Pufendorf (1632-1694) und Christian Thomasius (1655-1728)*, Frankfurt 1971, 8ff.

⁴⁰ Vgl. GROTIUS, *De iure belli*, Zweites Buch, V § 9 und dazu RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 13f.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 165.

⁴² GROTIUS, *De iure belli*, Erstes Buch, I § 3.

⁴³ RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 15.

⁴⁴ RINKENS, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen*, 159.

⁴⁵ *Summa theologiae* II-II, 40, 1, und dazu: J. RIEF, *Die bellum-iustum-Theorie historisch*, in: N. GLATZEL/E.J. NAGEL (Hg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg, i. Br. 1981, 15-40, bes. 33ff; sowie G. BEESTERMÖLLER, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Köln 1991.

⁴⁶ Vgl. II-II 40, 1 ad 1.

⁴⁷ Vgl. GROTIUS, De iure belli, Erstes Buch, II § 4.

⁴⁸ GROTIUS, De iure belli, Zweites Buch, XXIII § 13, 2.

⁴⁹ GROTIUS, De iure belli, § 13, 5.

⁵⁰ Vgl. GROTIUS, De iure belli, Erstes Buch, I § 1 und dazu F. LINARES, *Einblicke in Hugo Grotius' Werk vom Recht des Krieges und des Friedens*, Hildesheim u.a.1993, 15. Linares interpretiert Grotius in dem Sinn, dass das Recht des Krieges strikt dem Recht des Friedens untergeordnet ist und übersetzt daher das *ac* im Titel seines Hauptwerkes nicht mit *und* sondern mit *als*: Vom Recht des Krieges *als* Recht des Friedens.

⁵¹ WELZEL, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 127.

⁵² RINKENS, Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen, 162.

⁵³ Vgl. a.a.O., 163. Vgl. dazu J. MARITAIN, *La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, in: Jacques et Raïssa MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. V, Fribourg 1982, 855–862.

⁵⁴ RINKENS, Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen, 169 und 182.

⁵⁵ Zu den inneren Unstimmigkeiten der Naturrechtslehre des Grotius und ihrem Schwanken zwischen einer apriorischen Gerechtigkeitstheorie und einer pragmatischen Nützlichkeitslehre vgl. auch K.-H. ILTING, Artikel «Naturrecht» in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von O. BRUNNER u. a., Band 4, Stuttgart 1978, 245 bis 313, bes. 279f.