

zuschließen, dann wird es schwierig, logisch die Stelle zu finden, wo die Grenzlinie zwischen den Schuldigen und den Unschuldigen in der großen Masse des deutschen Volkes gezogen werden kann. Es ist selbstverständlich undenkbar, daß die Mehrheit aller Deutschen verdammt werden soll mit der Begründung, daß sie Verbrechen gegen den Frieden begangen hätten. Das würde der Billigung des Begriffs der Kollektivschuld gleichkommen, und daraus würde logischerweise Massenbestrafung folgen, für die es keinen Präzedenzfall im Völkerrecht und keine Rechtfertigung in den Beziehungen zwischen den Menschen gibt.

Wir können von einem gewöhnlichen Bürger nicht erwarten, daß er sich in eine Zwangslage versetzen läßt, in der er mitten in der aufregenden Kriegs Atmosphäre entscheiden muß, ob seine Regierung recht oder unrecht hat, oder, wenn sie anfangs im Recht gewesen ist, den Augenblick bestimmen muß, von dem an sie sich ins Unrecht gesetzt hat. Wir können nicht verlangen, daß dieser Bürger wegen der Möglichkeit, nach den Bestimmungen des Völkerrechts als Verbrecher zu gelten, sich zu der Überzeugung bekennt, daß sein Land zum Angreifer geworden sei, und daß er seinen Patriotismus, seine Treue zu seinem Heimatland und die Verteidigung seines eigenen Herdes aufgibt, weil er Gefahr läuft, eines Verbrechens gegen den Frieden beschuldigt zu werden, während er doch anderseits zum Verräter an seinem eigenen Lande werden würde, wenn er auf Grund von Tatsachen, von denen er nur ungenaue Kenntnis hat, eine falsche Entscheidung trifft. Würde man eine solche Entscheidung von ihm verlangen, so würde man ihm eine Aufgabe zumuten, der sich die Staatsmänner der Welt und die Völkerrechtswissenschaftler nicht gewachsen gezeigt haben, als sie versuchten, eine klar umrissene Definition des Begriffs „Angriff“ zu finden.“

Als Ganzes betrachtet, ist das Urteil der amerikanischen Richter angesichts der ungeheuerlichen Anklagen, die in der großen Öffentlichkeit verbreitet worden waren, eine Ehrenrettung für den in der ganzen Welt bekannten deutschen Industriekonzern. Daher hat das geflügelte Wort, das in Nürnberg umging, seine Berechtigung: das Urteil habe die Vorstandsmitglieder der I. G. Farben und ihre Mitarbeiter aus dem Verbrecherkeller, in den die Anklagebehörde sie versetzt hatte, herausgeholt und wieder in den Kreis anständiger Menschen eingeführt.

Existentialphilosophie und Naturrecht

Von FRIEDRICH AUGUST FREIHERR VON DER HEYDTE

„Modebegriffe“

Vor etwa zwei Jahren hat einer der Altmeister der deutschen Rechtsphilosophie, der Heidelberger Gelehrte Gustav Radbruch, in der Zeitschrift „Die Wandlung“ einen Aufsatz veröffentlicht, der bei seinen vielen Freunden und Schülern wie bei seinen wenigen Gegnern gleichermaßen Aufsehen erregt hat. Der einstige Rechtspositivist bekennt sich in ihm offen und vorbehaltlos zu einem ewigen, über jeder positiven Satzung stehenden und jede positive Satzung bestimmenden Naturrecht¹.

In den Beifall, den dieses Bekenntnis Radbruchs vielfach ausgelöst hat, mischten sich Stimmen der Kritik. In diesem konkreten Fall der „Wandlung“ Radbruchs sei, so hörte man sagen, der Titel der Zeitschrift bezeichnend für eine Wissenschaft, die mit der „Mode“ gehe. Radbruchs Schwenkung zeige, so wurde — hier bedauernd und dort frohlockend —

¹ Gustav Radbruch, Die Erneuerung des Rechts, in: Die Wandlung, 2. Jahrg. 1947, 1. Heft, S. 1 f.

behauptet, daß der Begriff des „Naturrechts“ zum abgegriffenen, zweideutig-zweifelhaften „Modebegriff“ zu werden beginne.

Ein Jahr nach der Veröffentlichung von Radbruchs Bekenntnis zum Naturrecht in der „Wandlung“ hielt der Katholische Akademikerverband, der sich in den letzten Jahrzehnten vor seinem Verbot im „Dritten Reich“ durch Pflege thomistischen Geistes in der Wissenschaft einen rühmlichen Namen gemacht hat, in Regensburg seine Pfingsttagung ab. Im Mittelpunkt der Tagung, die die Überschrift trug: „Der Mensch und der Menschensohn“, stand der Versuch, von der christlichen Ethik her der Existentialphilosophie unserer Tage näherzukommen. Drei von den fünf Vorträgen der Tagung — die Vortragsreihen des Tübinger Moraltheologen Steinbüchel und des Münchener Dogmatikers Schmaus sowie die Ausführungen des Nijmwegener Philosophen Peters — verfolgten ganz oder zum Teil dieses Ziel.

Weniger den einzelnen Ausführungen der genannten drei Gelehrten als der vermutlichen oder vermeintlichen Zielsetzung der Tagung galt die zum Teil schroff gegensätzliche Stellung des vierten Vortragenden und eines kleinen Teiles der Zuhörer. Der eine oder andere sprach von einer geistigen „Wandlung“ des Katholischen Akademikerverbandes, von einem Aufgeben der „Philosophia perennis“ zugunsten des blendenden, unruhig flackernden Scheins eines „Modebegriffs“.

Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie ist heute das Naturrecht, in der reinen Philosophie der Existentialismus „Mode“. Die Mode lockt; aber sie fordert auch heraus. Man muß sich mit ihr befassen.

Wenn die Kritik dort an Radbruchs Schwenkung zum Naturrecht und hier an der scheinbaren Zielsetzung der Regensburger Tagung von „Modebegriffen“ spricht, so versteht sie darunter propagandistische Etiketten: Namen, hinter denen sich verschiedene und oft gegenteilige Gedanken verbergen, Namen, die die Begriffe nicht klären, sondern verwirren — ein buntes Kleid, das die Gestalt verbirgt.

Sind das Naturrecht, von dem Radbruch sprach, und der Existentialismus, mit dem sich die Regensburger Tagung auseinandersetzte, solche Modebegriffe? Oder steht nicht doch hinter diesen Modebegriffen ein echtes Anliegen — ein Anliegen der Zeit, das Lösung erheischt und ohne das ein Begriff gar nicht zur Mode hätte werden können? Muß nicht der Gelehrte, der wie jeder andere Mensch in der Zeit steht und mehr als jeder andere sie zu deuten hat, sich zum „Modebegriff“ bekennen, weil die Zeit ihn verlangt und ihn sich bildet?

Existentialphilosophie und Naturrecht scheinen zunächst als Modebegriffe zusammenhang- und beziehungslos nebeneinanderzustehen. Weil die Mode es will, meint die Kritik. Mode kümmert sich nicht um Gegensätze. Sie huldigt dem Zufall.

Aber ist es nicht tatsächlich mehr als nur zufälliges Zusammentreffen, daß gleichzeitig in der reinen Philosophie der Existentialismus und in der

Rechtsphilosophie das Naturrecht zur „Mode“ wird? Besteht zwischen den beiden Modebegriffen, die der Kritik zunächst als Gegensätze und deren Zusammentreffen als Zeichen der Zwiespältigkeit unserer Zeit erscheinen, nicht doch ein innerer, wesentlicher Zusammenhang? Lösen sich die beiden zunächst unvereinbar erscheinenden Modebegriffe von heute nicht wenigstens für den gläubigen Christen in einem großen und einheitlichen System des Denkens in christlichem Geiste auf?

Die gleiche Frage läßt sich auch anders stellen: Führt ein Weg von der christlichen Existentialphilosophie zur Naturrechtslehre, von der Naturrechtslehre zur Existentialphilosophie? Ist im Rahmen der Existentialphilosophie Raum für einen Begriff wie den des Naturrechts, und läßt sich die Naturrechtslehre als Teil einer Existentialphilosophie begreifen?

Es ist der gleiche Mensch und die gleiche Zeit, die — unbefriedigt von einer Wissenschaft, die sie mit ins Elend geführt hat und jetzt keinen Ausweg zeigt — aus der gleichen Not heraus sich hier zur Existentialphilosophie und dort zur Naturrechtslehre bekennen. Es muß deshalb Berührungspunkte zwischen diesen beiden Begriffen geben. Sie zu suchen ist Aufgabe dieses Beitrags. Er will weder in die Existentialphilosophie noch in die Lehre vom Naturrecht einführen, will nicht definieren, das heißt abgrenzen, sondern verbinden. Er will nichts Neues bringen, sondern bloß schon hundertmal Gesagtes zusammenschauen und übereinanderlegen. Ihn schreibt ein Jurist, kein Philosoph.

Das Recht in einer christlichen Existentialphilosophie

Eine Zeit wie die unsere läßt den einzelnen Menschen jedwede satte, selbstzufriedene Lebenssicherheit und jeden Glauben an einen Vernunftzusammenhang des Geschehens, in das er gestellt ist, jeden Glauben an einen geschichtlichen Fortschritt und an festgesetzte, erreichbare Menschheitsziele verlieren. Der Mensch ist heute, wie Heimsoeth schon 1925 einmal sagt, „sich selbst fragwürdig geworden“.² Unendlich einsam, unendlich verlassen, allein mit seiner Angst vor der Sinnlosigkeit des Heute und vor dem Nichts des Morgen ist der einzelne Mensch in eine Welt voll Trümmer gestellt, in der jede geschichtliche, politische, wirtschaftliche, soziale, überhaupt jede Ordnung erschüttert, nichts mehr gewiß und nichts mehr echt zu sein scheint, nichts mehr wahr, nichts wirklich, und in der die Polypenarme der namen-, gestalt- und besitzlosen Masse, der Maschine, die den Menschen unterjocht, und eines unabwendbaren, katastrophenhaften Geschehens nach jedem einzelnen Menschen greifen, um ihm noch sein letztes Eigenes, sein Ich, sein erlebtes und erlebbares Sein zu rauben. Eine solche Zeit braucht eine Philosophie, die den Menschen über das bloße sinn- und wertlose „Vorhandensein“ hin-

² H. Heimsoeth, Die Philosophie im 20. Jahrhundert, in: Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, S. 599

aus zur „Existenz“ führt, das heißt zum bewußten, auf freier Entscheidung beruhenden, einmaligen „Dasein“ und „Selbstsein“ — die ihn sein Ich zurückfinden und die in diesem Ich ruhenden Möglichkeiten entwerfen, verstehen und erleben läßt. Unsere Zeit braucht eine Existentialphilosophie.

Der Existentialismus ist übrigens nicht so „modern“, wie man vielfach annimmt. Die Philosophie jedweder Zeit, „die aus den Fugen geht“ und die in ihrer geistigen und politischen Situation der unseren ähnelt, ist im Grunde irgendwie Existentialphilosophie. In der ungeheuren geistigen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Krise, in der das Römische Reich auseinanderbricht und die alte Kultur des Mittelmeerbeckens in der Sturmflut der germanischen Völkerwanderung zu verschwinden droht, steht Augustinus als der unerreicht große Philosoph eines christlichen Existentialismus, wobei „im engeren Blick der Philosophiegeschichte“ der Existentialismus Augustins ebenso „Reaktion auf den Zusammenbruch eines idealistischen Lebensgefühls und einer idealistischen Philosophie“³ ist, wie die Existentialphilosophie des 20. Jahrhunderts. Pascal, der große Vorläufer der modernen französischen Existentialphilosophen, lebt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges — als Kind Zeuge der Hugenottenkriege, als Mann Zeuge der Niederwerfung der Fronde.

In welchem Jahrhundert und in welcher Gestalt die Existentialphilosophie auch erscheint, stets will sie, ausgehend von der Gewißheit, die im eigenen Ich ruht, und von der inneren Erfahrung nicht nur des denkenden, sondern auch des innerlich empfindenden, suchenden, ahnenden, von seinen Stimmungen hin- und hergeworfenen, in Seelennot und Schuld und Angst verstrickten Menschen, diesen einzelnen und einmaligen Menschen zur „Existenz“ aufrufen, das heißt zu einem Ich-Sein, das Wollen, Wählen, Sich-Entscheiden bedeutet. Die Frage nach dem Sein fällt in dieser Zielsetzung für den Existentialphilosophen mit der Frage nach dem Sinn oder dem Un-sinn des Seins zusammen.

Zu solcher „Existenz“, zum bewußten und erfüllten Dasein gelangt der Mensch aber nur, indem er über sein Ich hinausgeht, das heißt in der bewußten und erlebten Begegnung mit dem „Anderen“, das außerhalb des Ichs steht, mit dem Du im anderen Menschen und mit dem Du in Gott. Erst in solcher Begegnung kann sich der Mensch frei entscheiden, erst in solcher Begegnung erleben: Nur in der eigenen Entscheidung und im eigenen Erlebnis aber erfüllt der Mensch seine Möglichkeiten des Seins, und damit sein Ich. Deshalb steht dieses Hinausgehen über das Ich, dieses Sich-öffnen-können, diese Begegnung mit dem „Anderen“, ein Ich-Du-Verhältnis also, im Mittelpunkt jeder Existentialphilosophie⁴.

³ Theodor Steinbüchel, *Existentialismus und christliches Ethos*, Bonn 1948, S. 16.

⁴ „Begegnung“, „Ich-Du-Verhältnis“, bedeutet gegenseitiges Teilhaben an-

Eine solche Begegnung, in der das Ich über sich hinausschreitet, „existiert“, vollzieht sich im Tod, der „eigensten unüberholbaren und unvertretbaren Seinsmöglichkeit“ jedes Menschen; eine solche Begegnung, in der der Mensch aus sich heraustretend sich findet, vollzieht sich im Gotterleben des Glaubens, im Gespräch mit Gott, dem „Sich-ganz-Gott-öffnen“ des Beters, in der mystischen Verbindung des Menschen mit Gott im eucharistischen Mahl⁵; eine solche Begegnung vollzieht sich auch im Kampf mit Gott, den der Atheist führt, der Gott leugnen will und doch von Gott nicht loskommt; denn auch der Atheist erlebt Gott im Kampf gegen Ihn; eine solche Begegnung vollzieht sich in der Liebe, in der der Mensch sein Ich dem Du des anderen hingibt und so sein Ich im Du des anderen findet; und eine solche existenzbegründende Begegnung vollzieht sich schließlich im Recht.

Kern jedes Rechts ist ein Ich-Du-Verhältnis⁶. Recht ist im letzten Grunde Anerkennung des Du des anderen durch den einzelnen Menschen — nichts anderes besagt die klassische Definition der Pandekten, daß das Recht jedem das Seine gebe; nichts anderes die Kantische Begriffsbestimmung, daß das Recht „die Bedingungen festzustellen habe, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann.“ Indem der Mensch im Recht das Du des anderen anerkennt, findet er — wie in der Liebe, so auch im Recht — sein Ich im Du des anderen. Jede Rechtsverwirklichung ist damit Existenzbegründung; indem er Recht verwirklicht, entwirft, gestaltet und erlebt der Mensch sein Dasein.

Damit ist aber offenbar vom Standpunkt der Existentialphilosophie her ein Kriterium gegeben, um das Wesen des Rechts zu begreifen: Nämlich, daß im Mittelpunkt des Rechts der einzelne Mensch steht, die sittliche Persönlichkeit des Ich und des Du, nicht ein „Man“ und nicht ein „Wir“, das den einzelnen als Existenz aufsaugt und auslöscht, nicht

einander. Von der „Begegnung“ zu unterscheiden ist die ursprüngliche „Duhaftigkeit“, das Teilsein — etwa im Verhältnis des Kindes zur Mutter. Beides, „Ich-Du-Verhältnis“ sowohl wie „Duhaftigkeit“, Teilhaben sowohl wie Teilsein, heißt „Gemeinschaft“.

⁵ Das Leben der großen Existentialphilosophen ist gekennzeichnet durch eine einmalige, plötzliche, gnadenhafte Begegnung mit Gott, die ihrer Lehre das Gepräge gibt. Kern der Pascalschen Existentialphilosophie ist sein „Mémorial“. Dieses einmalige, unwiederholbare, unbeschreibliche echte innere Erlebnis im Leben, das allein erst zur echten Philosophie des Lebens und inneren Erlebnisses führt, scheint den Epigonen, Sartre vor allem und Jaspers, Heidegger vielleicht nur bis 1947, völlig zu fehlen. Deshalb bleibt Jaspers für Erich Kaufmann der „stoische Homunculus, der sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zieht“, und deshalb wird Sartre — der vergeblich nach Halt und Haltung sucht, aber ohne Halt nur zur Pose findet — in der Relativierung aller inneren Erlebnisinhalte zum absoluten Nihilisten, der letztlich nur das wert- und sinnlose Nichts erlebt und deshalb verkünden kann: „La conscience humaine n'est qu'une négation“.

⁶ Die Störung des Ich-Du-Verhältnisses wirkt sich nach außen als Un-Recht, nach innen als Neurose aus. Verbrechen und Krankheit liegen so für den existentialistischen Rechtsphilosophen nicht neben-, sondern über- und ineinander.

der Staat oder das Volk oder die Klasse als „Persönlichkeiten“. Das Recht steht logisch und ontologisch wertmäßig vor und über jedem „Man“ und „Wir“ einer Gemeinschaft.

Moorhouse F. X. Miller hat in der Festgabe zu Josef Geysers 60. Geburtstag⁷ einen Beitrag geschrieben, in dem er zeigt, daß schon Augustinus, der erste und größte abendländische Existentialphilosoph, zu solcher Wesensbestimmung des Rechts als eines in seinem Ursprung vom Staat unabhängigen, dem Staat vorausgehenden Beziehungsverhältnisses von Mensch zu Gott und von Mensch zu Mensch gelangt ist. Die moderne Existentialphilosophie hat sich mit dem Problem des Rechts nur am Rande befaßt. Es ist dies schwer verständlich; denn gerade die Existentialphilosophie müßte, so scheint es, auch Rechtsphilosophie sein, da sie ja nicht nur — und nicht einmal in erster Linie — wissenschaftlich feststellende Erkenntnis und Deutung, sondern vor allem Lebensweisheit sein will — also nicht bloß sagen will, was ist, sondern auch, „was als verwirklichter Sinn sein soll in der Welt“.⁸ Das menschliche Ethos, das heißt „die Haltung des Menschen zu sich und zum Sein“⁹, die aus der Sinndeutung des Seins notwendig folgt, ist ihr eigentliches Problem — letzten Endes auch für Heidegger, obwohl es zunächst so scheint, als wolle er nur eine „beschreibende Analytik des Menschseins“¹⁰ geben, bei der „das ethische Problem im Hintergrund bleibt“¹¹. Die Frage nach dem Wesen des Rechts aber, die die Rechtsphilosophie stellt, und deren Lösung auch auf die beiden Fragen nach seinem Geltungsgrund und seiner Aufgabe Antwort gibt, ist eine Frage nach diesem menschlichen Ethos.

In der Sicht des Existentialphilosophen wird dieses Ethos bestimmt durch die Freiheit der individuellen Entscheidung und durch die mit dieser Freiheit untrennbar verbundene Selbstverantwortung des Menschen. Seit Augustinus ringt jeder Existentialphilosoph mit dem Problem der menschlichen Freiheit; denn der Mensch tritt aus dem willenlosen Sich-treiben-lassen eines bloßen „Vorhandenseins“ ins „Dasein“ — das heißt: er „existiert“ — eben nur dadurch, daß er sich frei entscheidet und in dieser freien Entscheidung zu sich selbst findet, „sich selbst setzt“. Jede „Begegnung“, in der das Ich sich erlebt, setzt eine solche Entscheidung und damit Freiheit voraus oder verlangt sie. Auch die Begegnung im Tod wird bestimmt und gestaltet durch freie Ent-

⁷ Moorhouse Francis X. Miller S. J., The significance of St. Augustine's criticism of Cicero's definition of the State, in: Fritz Joachim von Rintelen, Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie, der Philosophia Perennis I. Bd., Regensburg 1930, S. 99 ff.

⁸ Theodor Steinbüchel, a. a. O. S. 14.

⁹ Theodor Steinbüchel, a. a. O. S. 7.

¹⁰ Johannes B. Lotz S. J., Artikel „Ontologie“ in: Walter Brugger S. J., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947, S. 245.

¹¹ Heinz Heimsoeth, a. a. O. S. 602.

scheidung im Leben. Ja, jeder bewußt erlebte Augenblick eines Lebens ist solche — vorweggenommene — Entscheidung für die Begegnung im Tod. Die Freiheit der Entscheidung ist Voraussetzung der Existenz. Freiheit der Entscheidung wird damit für den Existentialphilosophen zu dem Kennzeichen des Menschen schlechthin allem anderen Geschaffenen gegenüber. Der Mensch ist das freie, das wollende Wesen¹².

Diese Freiheit der Entscheidung, dieses Wählen-Können zwischen verschiedenen Möglichkeiten, bedeutet aber Selbstverantwortung — bedeutet meine Verantwortung für mich. Wer frei ist in der Entscheidung, ist auch verantwortlich für sie. In dieser Verantwortung kann mich niemand vertreten. Sie ist mir ebenso unveräußerlich unüberholbar eigen wie mein Tod.

Freiheit der Entscheidung und Selbstverantwortung sind Begriffe, die nicht nur mitten in die Existentialphilosophie, sondern auch mitten in die Rechtsphilosophie führen. Sie sind Voraussetzung der Rechtsverwirklichung wie auch der Rechtsverletzung. Das Recht setzt als Adressaten seiner Normen ein Wesen voraus, das sich frei entscheidet und für diese Entscheidung selbst die Verantwortung trägt; es will in seinen Normen diese Entscheidung beeinflussen, aber nicht von ihr entbinden, diese Verantwortung festlegen, nicht von ihr befreien. Daher gehört es zum Wesen des rechtlichen Zwanges, daß er kein absoluter ist, das heißt, daß die Rechtsnorm zwar die Unrechtsfolge für den Fall der Rechtsverletzung bestimmt, aber die Möglichkeit, sich trotzdem für das Unrecht, für die Normverletzung, zu entscheiden, nicht ausschließt. Wer unter hypnotischem Zwang einen Menschen tötet, ist kein Mörder; aber auch der, der unter gleichem Zwang eine Rechtsnorm erfüllt, verwirklicht nicht Recht, ist nicht „gerecht“ — eben weil er nicht frei ist.

Das Recht will also die Freiheit der Entscheidung des einzelnen Menschen beeinflussen — doch nur, um ihm diese Freiheit der Entscheidung zu sichern. Es weist dem einzelnen einen bestimmten Bereich zu, innerhalb dessen er von niemandem gehindert werden soll, seine freigeordnete Entscheidung im äußeren Akt zu verwirklichen — um dann auch nach außen die Verantwortung dafür zu tragen; es grenzt diese Bereiche der Freiheit — und der Verantwortung — der einzelnen gegeneinander und gegenüber dem „Man“ und dem „Wir“ der Gemeinschaft ab, und es legt fest, von wem und unter welchen Voraussetzungen in diesen individuellen Bereich der Freiheit eingegriffen werden kann.

Indem das Recht die Freiheit wahrt, schließt es die Willkür aus¹³. Willkür ist kein bewußtes, freies Wollen, in dem der Mensch sich findet,

¹² Vgl. zu dem Problem der „Freiheit“ in der Existentialphilosophie: Günther Steffen, Schreckliche Freiheit, in: Berliner Hefte für geistiges Leben, 3. Jahrg., 1948, Heft 2, S. 130 ff.

¹³ Vgl. hierzu Karl Jaspers, Freiheit und Autorität, in: Berliner Hefte für geistiges Leben, 3. Jahrg., 1948, S. 104: „Die Verwechselbarkeit von existentieller Freiheit

„sich setzt“, „existiert“; es ist ein triebhaft-sinnloses Sich-aufgeben, Sich-verlieren in vorexistentiellem Wollen. In der Willkür betäubt der Mensch seine Angst vor dem Nichts, vor Zweifel und Verzweiflung, ohne je davon loszukommen. Willkür bedeutet im Bereich des „Vorhandenseins“ das, was im Bereich des „Daseins“ Freiheit ist: Bedingung nämlich und Folge dieses jeweiligen Seins. Stößt die Willkür auf ein Du, so sucht sie in dem vergeblichen Streben, zu sich selbst zu finden, „sich selbst zu setzen“, es auszulöschen, aufzusaugen. Sie bedroht die Existenz des Du, ohne die Existenz des Ich zu begründen — während die Freiheit, wie wir sahen, gerade dadurch zum eigenen Dasein führt, daß sie das Dasein auch des anderen, dem sie begegnet, erkennt und anerkennt. Dies unterscheidet wesentlich den „Zusammenstoß“ der Willkür von der „Begegnung“ der Freiheit¹⁴.

Ich bin von der Existentialphilosophie ausgegangen; indem ich aber vom Problem der Freiheit und der Willkür spreche, stehe ich mitten im Fragenkreis auch der Naturrechtslehre.

Die Existentialphilosophie in einer Lehre vom Naturrecht

Was bisher gesagt wurde, ist zu einem Gutteil nur ein Anknüpfen und Weiterspinnen von Gedanken, die Theodor Steinbüchel in seinem Vortrag über „Existentialismus und christliches Ethos“ auf der Pfingsttagung 1948 des Katholischen Akademikerverbandes¹⁵ dargelegt hat: Randbemerkungen eines Juristen zu diesem schier unerschöpflichen Thema.

Ich habe in groben Umrissen die Stellung des Rechts innerhalb einer christlichen Existentialphilosophie angedeutet und den Weg beschrieben, der den christlichen Existentialphilosophen zur Rechtsphilosophie führt. Es gilt nun auch von der anderen Seite her die Brücke zu schlagen und die Stellung der christlichen Rechtslehre zur Philosophie des Existentialismus aufzuzeigen — den Weg also, der den christlichen Rechtsphilosophen zur Existentialphilosophie führen kann.

Ich sprach eingangs von der scharfen Kritik, der Gustav Radbruchs „Wandlung“ zum Teil begegnet ist. Diese Kritik scheint verfehlt und ungerecht. Nicht „um der Mode zu folgen“, sondern aus innerer Überzeugung von der Notwendigkeit einer Überwindung des Rechtspositivismus durch einen von menschlicher Satzung und menschlichen Zwecken unabhängigen Rechtsbegriff nähert sich Radbruch heute naturrechtlchem Denken. Wenn das Naturrecht heute ein „Modebegriff“ zu werden beginnt, so zeigt das nur, daß hinter dieser Wendung ein echtes

und Willkür führt zu ruinösen Konsequenzen, wenn nicht Einschränkungen eintreten. Das Maß der Überwindung dieser Verwechselung im inneren Handeln des einzelnen schafft den Raum möglicher Freiheit.“

¹⁴ Die Willkür kennt als Gemeinschaft nur das Teilsein, nie das Teilhaben.

¹⁵ Vgl. Anm. 3.

Anliegen unserer Zeit steht. Unsere Zeit braucht eine Naturrechtslehre.

Kaum je ist der Begriff des Rechts so mißbraucht, so vielfach verschieden gedeutet worden wie heute. Nicht nur nach der Wahrheit, sondern auch nach dem Recht wird heute die skeptische Pilatusfrage gestellt, die in ihrer Fragestellung schon die Unmöglichkeit einer sicheren Antwort behauptet. Sprach man vor Jahrzehnten nach von „Rechtssicherheit“, so scheint heute in dem Augenblick, in dem man den Bannkreis des Rechts betritt, alles unsicher und ungewiß zu werden. Der „feste Boden des Rechts“ ist schwankend und schlüpfrig geworden. Für die einen unserer Zeitgenossen ist das Recht nur „eine Maske, hinter der sich ein herrschendes wirtschaftliches Interesse den Vorteil polizeilicher Macht sichern will“, nur ein „System von Beziehungen, das die Wünsche derer ausdrückt und durchsetzt, die im Besitz einer wirtschaftlichen Machtstellung sind“¹⁶; für die anderen ist der „Nutzen des Volkes“ oberstes Recht; für alle aber ist Recht gleichbedeutend geworden mit Macht — Macht, die für bestimmte menschliche, politische Zwecke rücksichtslos angewandt wird¹⁷.

Die Krise des Rechtsdenkens, die wir erleben, ist nur ein Ausschnitt aus der Krise des Wertdenkens unserer Zeit. Rechtslehre ist Wertlehre. Das Recht „wertet“ menschliche Handlungen, menschliches Verhalten; es orientiert sich an dem Höchstwert menschlichen Lebens; es erhält von diesem Höchstwert her Inhalt und Sinn. Ist dieser Höchstwert in Frage gestellt, so ist mit ihm auch das Recht fraglich geworden.

Die Auflösung des Rechts in das wirtschaftliche Interesse einer Klasse oder in den Nutzen des Volkes, jedenfalls jedoch in reine Macht, ist logische Konsequenz einer Wertauffassung, die den höchsten Wert des menschlichen Lebens im „Politischen“ sucht¹⁸. Diese Wertauffassung hat sich heute, im Zeitalter der Säkularisierung des Denkens und der Vermassung des Individuums, außerwissenschaftlich beim „Mann auf der Straße“, bei Hinz und Kunz, weitgehend durchgesetzt. Durch Kant und Hegel wurde ihr gleichzeitiger Eingang in das wissenschaftliche Denken

¹⁶ Harold J. Laski, *An Introduction to Politics*, 7. Aufl., London 1943, S. 21.

¹⁷ Der schon erwähnte Aufsatz von Karl Jaspers in den Berliner Heften mit dem Titel „Freiheit und Autorität“ scheint mir zu zeigen, daß auch Jaspers — dem positivistischen Rechtsbegriff noch ebenso verhaftet wie dem positivistischen Wissensbegriff — Macht und Recht nicht zu trennen und in ihren Beziehungen nicht zu erfassen vermag. Von seinem Rechtsbegriff her gelangt Jaspers ebensowenig zu den eigentlichen Rechtswerten wie von seinem Wissensbegriff her zu einer wirklichen metaphysischen Erkenntnis Gottes. Auch den Unterschied zwischen Autorität und Macht (der hier nur angedeutet werden kann in dem Hinweis, daß unter gewissen Umständen Autorität Macht begründet und Macht Autorität, und daß beide, um von Dauer zu sein, einander bedürfen) scheint Jaspers nicht klar genug zu sehen.

¹⁸ Vgl. zu diesem Problem ausführlich meinen Aufsatz „Staatliches Unrecht und überstaatliches Recht“, in: „Die neue Ordnung“, 2. Jhrg., 1948, Heft 6.

— in die Rechtslehre z. B. als Rechtspositivismus — ermöglicht. Kant hat das Sittliche zwiefach relativiert, indem er es einerseits in dem von niemandem angesprochenen, sich selbst die Norm setzenden Willen des Menschen zu finden versucht und so nur als Gesetz im Menschen, nicht als Gesetz über dem Menschen erfaßt hat, und indem er andererseits als den Inhalt eines geforderten sittlichen Verhaltens die rein formale Eigenschaft seiner Maxime erkennen zu müssen geglaubt hat, daß sie als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten, also von allen Menschen vollzogen werden könne — womit das „Sittliche“ praktisch inhaltlos wurde und offen für jede mögliche Allgemeingültigkeit; Hegel hat die Einzelpersönlichkeit vom „Sittlichen“ wesentlich gelöst und im Absoluten aufgelöst, indem er unter „Sittlichkeit“ die Verwirklichung des „Gesamtbewußtseins“ im Staat verstand und im Staat die „sittliche Idee“ verwirklicht sah, den Menschen selbst aber und seine konkrete Beziehung zum anderen Menschen nur als „Momente“ in einem unpersönlichen Prozeß erfaßte.

Diese „Umwertung der Werte“ — die Verdrängung des Sittlichen als Höchstwert des Lebens durch das Politische — hat das Rechtsdenken von Grund auf verändert. Das Recht hat sich nach dem Politischen als Höchstwert ausgerichtet. Während das Sittliche seinem Wesen nach vom Ich, von der Persönlichkeit des Einzelmenschen, ausgeht, sie voraussetzt, setzt und in ihr sich verwirklicht, ist das Politische in gleicher Weise mit der Persönlichkeit einer Gemeinschaft, mit einem Wir verbunden, sei dies nun Klasse oder Volk oder Rasse. Weil das Politische seinem Wesen nach ein relativer Wert ist, das heißt auf eine bestimmte Lage, eine bestimmte Gemeinschaft, ein bestimmtes Volk, eine bestimmte Klasse bezogen sein muß, hat ein Denken, dem das Politische zum Höchstwert geworden war, in der Ebene des Rechts alle Maßstäbe relativiert. Einen Maßstab relativieren heißt aber: ihn als Maßstab aufheben; denn es ist ja der Sinn des Maßstabs, etwas Absolutes darzustellen, auf das bezogen werden kann.

Der Generation unserer Väter dünkte das Denken im Politischen für das Recht fester Stand. Das Erlebnis zweier Weltkriege, in der sich eine Menschheit zerfleischte, weil ihr das Politische Höchstwert geworden war, und vielleicht mehr noch die Auswirkungen dieses Gedankens vom Höchstwert des Politischen in den totalitären Staaten Deutschland und Rußland, die auf ihm gründeten und im Bereich des Rechts die letzten Folgerungen aus ihm zogen, lassen den Menschen von Heute den Irrtum von Gestern mehr fühlen als erkennen.

Es ist das große Anliegen der Rechtsphilosophie unserer Zeit, aus einem Denken, dem das Politische Höchstwert ist, heraus und zurück zu absoluten Maßstäben zu finden und die verlorene Bindung des Rechts an das Sittliche wieder zu knüpfen.

Die Wissenschaft geht dabei zwei verschiedene Wege: Zum Teil tastet sie sich zurück auf den Spuren der „großen Tradition“¹⁹ des abendländischen Geistes, sich „auf die alte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung“ besinnend, „daß es ein höheres Recht gebe als das Gesetz, ein Naturrecht, ein Gottesrecht, ein Vernunftrecht, kurz ein übergesetzliches Recht, an dem gemessen das Unrecht Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen ist, — vor dem auch das auf Grund eines solchen ungerechten Gesetzes gesprochene Urteil nicht Rechtsprechung ist, vielmehr Unrecht, mag auch dem Richter, eben wegen seiner positiven Rechtserziehung, solches Unrecht nicht zur persönlichen Schuld angerechnet werden“²⁰; zum Teil geht die Rechtsphilosophie bei ihrem Suchen aus vom vorwissenschaftlichen, ja vorrationalen Rechtsbegriff, dem Fühlen und Erleben des Rechts — und des Unrechts — durch den einzelnen Menschen im Alltag. Am Ende beider Wege steht der einzelne Mensch — der Mensch, der „von Natur aus“ „unabhängig und vorgängig zu jeder positiv-rechtlichen Bestimmung der staatlichen Gemeinschaft ein strenges Recht“ und einen unverlierbaren Anspruch auf bestimmte Güter besitzt; der Mensch, dem aus „seinem Wesen selbst heraus“ eine bestimmte Ordnung als Recht „im Gewissen aufscheint“²¹; der Mensch, der das Unrecht, das ihn trifft, als solches empfindet und der vor dem Unrecht innerlich zurückschreckt, das er begeht; der Mensch, der als sittliche Persönlichkeit in allem, was er zur Entfaltung dieser Persönlichkeit bedarf, vom Recht geschützt wird, und der als sittliche Persönlichkeit die Grundnorm in sich trägt und in sich erkennt, aus der heraus sich jedes Recht entfaltet und deren jedes Recht, um „Recht“ zu sein, bedarf.

Der einzelne Mensch steht so, vom Naturrecht aus gesehen, im Mittelpunkt des Rechts. Aber er wird nicht beziehungslos und isoliert, als einzelner von ihm erfaßt, sondern nur dadurch, daß und insoweit er in Beziehung zu einem anderen „Seienden“ tritt. Schon wenn von Schutz, von Anspruch und von Unrecht die Rede ist, wird neben den einen einzelnen Menschen, der geschützt wird, der Recht beansprucht, Unrecht erleidet, sofort ein zweites Seiendes gesetzt, gegen das der Schutz oder der Anspruch sich richtet oder das das Unrecht zufügt. Dieses zweite Seiende aber, das zunächst „Gegenstand“, „Objekt“ im Beziehungsverhältnis ist, das, was „entgegensteht“, wird, sobald man sich ihm nähert, selbst zum „tragenden Subjekt“, das dem Beziehungsverhältnis „zugrunde liegt“, zum Subjekt, das geschützt wird, Recht beansprucht, Unrecht erleidet:

¹⁹ Max Rheinstein, *The justice of the Law*, Vorabdruck aus der Festschrift für Max Radin.

²⁰ Gustav Radbruch, a. a. O. S. 9.

²¹ Jakob Gemmel S. J., Artikel „Naturrecht“ in: Walter Brugger S. J., *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1947, S. 231.

Denn es ist wieder der einzelne Mensch, um den es hier geht. Es ist das Merkmal des Rechts, daß es in seinen Beziehungen kein starres Subjekt-Objekt-Verhältnis kennt, sondern daß Auswechselbarkeit von Subjekt und Objekt, die Möglichkeit der Gegenseitigkeit und damit eine potentielle Gleichheit in den Beziehungen, die es bestimmt, zu seinem Wesen gehören.

Das Recht verlangt vom Menschen, so mag der Jurist diesen Gedanken in seiner Terminologie ausdrücken, in all seinen Beziehungen die Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des Menschen neben sich. Diese Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des anderen Menschen steht am Anfang jedes Rechts; sie ist Inhalt einer Grundnorm, die ein jeder von uns „seiner Natur nach“ in seinem Gewissen trägt und erkennt, und sie ist Grundlage und Voraussetzung der beiden Einrichtungen, die jedes Recht besitzt, ganz einerlei, wie es beschaffen sein mag: der vertraglichen Verpflichtung und der Strafe.

Diese Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des anderen Menschen ist — nicht mehr in der Sprache des Juristen, sondern in der des Existentialphilosophen gesprochen — ein notwendiges Erkennen des „Ich“ im „Du“. Erkennen des „Ich“ im „Du“ ist aber für den christlichen Existentialphilosophen — ich denke hier vor allem an Gabriel Marcel — in erster Linie Liebe²². Besteht also etwa gar zwischen Recht und Liebe — zwischen dem strafenden, rächenden Recht und der alles verzeihenden, vergessenden Liebe, zwischen dem anspruch-erhebenden Recht und der sich selber hingebenden Liebe — eine verborgene Beziehung, die die Existentialphilosophie wieder aufdeckt? Eine im Rechtspositivismus befangene Rechtswissenschaft wird über diese Vermutung lächelnd hinweggehen. Der Jurist dagegen, der über das positive Recht hinausblickt und hinter und über ihm ein Naturrecht stehen sieht, das Teil ist des natürlichen Sittengesetzes — nämlich insoweit dieses Sittengesetz das äußere Verhalten der Menschen umfaßt — wird den Gedanken einer Verbindung zwischen Recht und Liebe nicht gar so merkwürdig finden²³.

Die Evangelien berichten, ein jüdischer Gesetzeslehrer, ein „Nomi-

²² Auch Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, erfaßt die Liebe als Grundtatsache jeglichen „Daseins“; es bleibt ihm — einem säkularisierten Gabriel Marcel — jedoch scheinbar noch die Gnade versagt, die letzte und höchste Vollendung der Liebe und jeglichen Daseins in Gottesliebe und Gotterleben zu begreifen.

²³ Vgl. hierzu Günther Küchenhoff, *Rückkehr zum Naturrecht*, in: „Die Lücke“, Heft 1—2, 1948, S. 22: „Darüber hinaus sind wir in einer Fortentwicklung des Naturrechts begriffen, indem, wie die im Alten Testament verkündeten zehn Gebote Gottes durch das im Neuen Testament erlassene Liebesgebot umfaßt und überhöht werden, das von jenen zehn Geboten im wesentlichen gespeiste Naturrecht hinaufgesteigert wird zu einem aus dem Gebot der Nächstenliebe folgenden Liebesrecht.“ Zum Problem Strafe und Liebe vgl. Georg Trapp S. J. in seinem Referat über „Krankheit und Schuld“ auf der Religiös-Wissenschaftlichen Tagung in Ellwangen vom 5.—11. April 1948: „Das Entsetzen, daß sich der geliebte Mensch aus der Liebe entfernen könne, zeitigt die Strafe.“

kos“, ein Jurist also, habe Jesus, um ihn auf die Probe zu stellen, gefragt: „Meister, welches ist das größte Gebot im Gesetze?“ Und der Herr antwortete ihm: „Liebe (agapeseis) den Herrn, deinen Gott...; liebe (agapeseis) deinen Nächsten wie dich selbst! An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“

Liebe, Gottesliebe und Nächstenliebe, ist so nach den Worten des Herrn Spitze und Ausgangspunkt des Sittengesetzes. Das Naturrecht aber ist Teil dieses Sittengesetzes. Also muß auch sein oberstes Gebot das der Liebe sein. Die Liebe gibt dem Naturrecht seinen Inhalt; das zweifache „Agapèseis!“ des Evangeliums ist die naturrechtliche „Grundnorm“.

Von dieser Grundnorm zur praktischen Rechtsverwirklichung²⁴ im täglichen Leben, zum positiven Recht, scheint allerdings der Weg zunächst unendlich weit, ja kaum zu finden. Er ist nicht zu finden für den, der in Naturrecht und positivem Recht nichts anderes sieht als zwei voneinander geschiedene Normensysteme, von denen das eine, nämlich das System des positiven Rechts, bestenfalls im anderen seinen Geltungsgrund findet, indem das Naturrecht das positive Recht gewissermaßen beauftragt, „delegiert“. Doch die Beziehung zwischen Naturrecht und positivem Recht ist weit mehr als ein bloßer Delegationszusammenhang. Das Naturrecht steht nicht nur über, sondern auch hinter dem positiven Recht; es durchleuchtet und durchsetzt es; es ist der Geist des Rechts, ohne den der Buchstabe tot ist; es ist damit nicht nur Geltungsgrund, sondern auch Auslegungsregel und Geltungsgrenze des positiven Rechts. Die Existentialphilosophie hat dem Juristen zwei Begriffe gegeben, die es ihm ermöglichen können, das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht richtig zu erfassen: die Begriffe der „Erhellung“ und der „Teilnahme“. Das positive Recht wird durch das Naturrecht „erhellt“, es „nimmt an ihm teil“.

Das Naturrecht, so hieß es eben, ist das „Wesensrecht“ des Menschen, das aus seinem Wesen selbst heraus seinem Gewissen aufscheint. Das Naturrecht beruht nicht auf der Erkenntnis des Wissens, sondern auf der Erfahrung des Gewissens. Es ist Gewissensrecht. Wir hörten in letzter Zeit viel vom „gesunden Volksempfinden“ als letzter Richtschnur des Rechts. Im positiven Recht naturrechtlich denken bedeutet: an Stelle dieses „gesunden Volksempfindens“ das Gewissen setzen²⁵.

Das Gewissen: das heißt jenes andere, im Menschen rufende, im Menschen wirkende „Ich“, das tiefer reicht und weiter schaut als das seinem Wesen nach begrenzte, seinem Wesen nach irrende „Ich“ des bloßen

²⁴ Es gehört zum Wesen des Rechts, daß es, um zu bestehen, verwirklicht werden will. Es „ist“ in seiner Verwirklichung in menschlichen Akten. Auch zum Verständnis dieses Problems — des Problems der „Effektivität“ der Normen — dürfte die Existentialphilosophie beitragen können.

²⁵ Und damit auch an die Stelle des „Man“ das „Ich“.

Wissens; das Gewissen, das den Menschen sich selbst begreifen und damit in all seiner Not sich selbst wieder finden läßt; das Gewissen, das dem Menschen nicht nur wie der denkende Geist die Tatsache seines „Vorhandenseins“ aufzeigt, sondern darüber hinaus auch die Möglichkeit seiner sittlichen „Existenz“.

Das Gewissen verhindert, daß der Mensch der Welt und dem Alltag verfällt, sich treiben läßt, sich im Nichts, in der „großen Langeweile“ verliert. Es ist die Unruhe im Menschen, die ihn nicht ruhen läßt, bis er ruht in dem Einen; es führt den Menschen über sich selbst hinaus und stellt ihn in seiner Schuld und seiner Angst, aber auch in seiner Freiheit und seiner Verantwortung (denn Gewissen, Freiheit und Verantwortung sind Begriffe, die zusammengehören) vor Gott. Jeder gefühlte Ruf des Gewissens ist eine Begegnung mit Gott: Gewissensrecht aber ist Recht, in dem ich Gott in Seinem Sittengesetz erlebe, Recht, das die menschliche Satzung vor Gott stellt.

Ich bin vom Naturrecht ausgegangen. Indem ich aber so vom Problem des Gewissens spreche, stehe ich mitten im Fragenkreis der Existentialphilosophie.

Tiefenpsychologie

Wesen und Geschichte

Von **HUBERT THURN S. J.**

Es gibt Menschen, die sich selbst und anderen eine Last sind. Sie quälen sich mit schweren Unzulänglichkeitsgefühlen oder „eingeklemmten Affekten“, mit Zwangsgedanken, Zwangsimpulsen oder Zuständen fortgesetzter Angst, mit erheblichen Stimmungsschwankungen oder dauernder Depression. Sie sind unfrei und gestört; sie klagen vielleicht viel, aber man kann es ihnen trotz gutem Willen nicht recht machen. Die Umwelt erträgt solche Menschen oft lange, sieht die auffälligen Zeichen innerer Unausgeglichenheit und Unzufriedenheit zunächst als Folgen äußerer Schwierigkeiten an, hält sich soweit möglich zurück, beschwichtigt oder sucht zu verstehen. Möglich, daß man durch Ermahnung zu Selbstbeherrschung und Willenstraining Abhilfe schaffen will. Nützt dies alles nichts, mehren sich vielmehr die Beschwerden, prallen die Erziehungseinflüsse wirkungslos ab, so beginnt man allmählich zu begreifen, daß es im Innern der Menschen nicht recht stimmen könne, daß „Krankheit“ oder Abnormität im Spiele sein müsse. Vielleicht haben die Leidenden auch allmählich selbst begriffen, daß es so nicht weitergehen kann; sie verlangen danach, den Zuständen ein Ende zu machen.

Der Therapeut oder Arzt wird in solchen Fällen feststellen, daß es sich um neurotische Störungen handele. Was ist eine Neurose?

Geht man alle Unzuträglichkeiten oben geschilderter Art durch und bezieht man sie auf das Gesamtbefinden, so wird man zu Begriffsbestim-