

## TEXTBEITRÄGE – AUS DER ARBEIT DER TEILPROJEKTE

### »Non est potestas nisi a Deo« Francisco de Vitorias Rechtslehre im Kontext

GIDEON STIENING

*Gideon Stiening ist Mitarbeiter des Teilprojekts A 10 »Systematisierung und Flexibilisierung des Rechts. Die Rechtslehre der spanischen Spätscholastik im Spannungsfeld zwischen systematischem Anspruch und praktischer Wirksamkeit«, welches die rechtsphilosophischen Konzeptionen, die im Iberischen Raum zwischen 1500 und 1640 entstanden, im europäischen Kontext untersucht.*

Der außerordentliche Säkularisierungsdruck, der durch die moralische und theologische Indifferenz der machiavellistischen Theorie des Staates und der politischen Herrschaft ausgelöst wurde, kann kaum überschätzt werden. Seine prudentielle Staatsräsonlehre,<sup>1</sup> die in der Sorge um eine möglichst umfassende Stabilität und Befriedung des staatlichen Gemeinwesens durch den Herrscher ihr Telos hatte, schuf im Feld der »Politik« eine grundlegend »neue Welt der Profanität.«<sup>2</sup> Diesen Tendenzen suchten die philosophischen und theologischen Wissenschaften des 16. Jahrhunderts mit wütenden, lang anhaltenden und durchaus erfolgreichen Resakralisierungen zu entgegnen. Machiavelli bewies, dass die politische Theorie eines der bedeutendsten Kampffelder dieser Kontroverse ausmachte. Ob die Konfessionalisierung der europäischen Religion dabei Motor der Resakralisierung oder der Säkularisierung war, ist – wie bekannt – höchst umstritten.<sup>3</sup>

Sicher dagegen ist, dass die rein pragmatische Regierungslehre Niccolò Machiavellis begründungs- und legitimationstheoretische Leerstellen zurückließ, die es im Zeitalter sich entwickelnder absolutistischer Staatengebilde und ihres Zuwachses an zentralisierter Autorität sowie der diesen Prozess befördernden konfessionellen Pluralisierung zu füllen galt: Was garantierte die *objektive* Geltung von juridischen und moralischen Normen, was ihre *subjektive* Verbindlichkeit? Hatte – wie Hans Blumenberg nachwies<sup>4</sup> – der »Plural seiner konfessionellen Ausprägungen« dem »absoluten Anspruch des Christentums in seiner politisch fassbaren Realität« deutlich Abbruch getan und somit Tendenzen einer

1. Zur Auswirkung dieser staatsräsonablen Perspektive auf Staatszwecke bis weit ins 17. Jahrhundert vgl. Stolleis 1990.  
2. So Flasch 1986, 575.  
3. Vgl. hierzu Stolleis 1997.  
4. Vgl. Blumenberg<sup>2</sup>1988, 100.

Trennung zwischen Religion und Staat befördert, so verschärfte sich *innerhalb* der Konfessionen die theonomie Legitimation staatlicher Ordnung, und zwar sowohl in der Theorie als auch in der Praxis.<sup>5</sup> Dem Herrschaftspragmatismus Machiavellis antworteten sowohl der Protestantismus als auch die Gegenreformation mit gediegener Legitimationstheorie.

Zwei bedeutende Erscheinungen dieser innertheologischen Reaktionen auf das Erodieren des theologischen Absolutismus des Spätmittelalters im Feld der politischen Theorie bilden die Rechtslehren Philipp Melanchthons und Francisco de Vitorias. Diese politischen Theorien sollen im Folgenden betrachtet werden.

#### 1. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie

Alle Versuche, die philosophischen Positionen Vitorias oder Melanchthons zu rekonstruieren, haben zu berücksichtigen, dass sowohl der Rechtstheoretiker Vitoria als auch der Rechtslehrer Melanchthon in ihrem disziplinären und systematischen Selbstverständnis zeitlebens als Theologen argumentierten.<sup>6</sup> Das gilt – *cum grano salis* – auch für alle anderen Wissens- und Reflexionsbereiche, in denen sich beide Wissenschaftler realisierten. Die theologische Fundierung ihres Denkens und Handelns ist aus keinem ihrer Axiome, keiner ihrer Demonstrationen oder Erläuterungen wegzudenken. Ihr Umgang mit der Philosophie ist und bleibt – bei allen werkgeschichtlichen Modifikationen insbesondere des Wittenbergers – insofern ein funktionaler, als er im Hinblick theologischer Problem- und Interessenlagen erfolgte.

Francisco de Vitoria hält schon zu Beginn seiner *Relectio De potestate civili*<sup>7</sup> in Bezug auf dieses Selbstverständnis und die disziplinäre Kontur des nachfolgenden Textes unmissverständlich fest:

Officium ac mundus theologi tam late patet, ut nulum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto. [...] Est autem theologia omnium disciplinarum studiorumque orbis prima, quam Graeci theologian vocant.<sup>8</sup>

In diesem Sinne ist für Vitoria im Hinblick auf den argumentationslogischen Status und den systematischen Gehalt des jeweils an den Beginn der *Relectiones* gestellten und in der Folge zu kommentierenden Bibelzitats das Primat der Theologie schlicht vorausgesetzt. Wenn der Salmantiner Theologe als *locus relegendus* der *Relectio De potestate civili* angibt:

5. Vgl. hierzu Schorn-Schütte 2004.  
6. Zum grundlegend theologischen Selbstverständnis der Rechtslehre der Schule von Salamanca: Seelmann 1997; zur substantiell theologischen Fundierung des Naturrechts bei Melanchthon vgl. Frank 1995, 140 ff.  
7. Zum Entstehungshintergrund und der Chronologie der *Relectiones* vgl. Horst 1995, 34 ff.  
8. Vitoria 1995a, 116.

Non est potestas nisi a Deo  
(Röm 13,1),<sup>1</sup>

dann steht der nachfolgende Text unter der Voraussetzung, den unbezweifelbaren Gehalt dieses Zitats aus dem Römerbrief auszulegen, d.h. in seiner Wahrheit als Prämisse zu setzen *und* als Beweis zu rekonstruieren. Dafür ist allerdings – im Unterschied zum Voluntaristen Melanchthon – bei Vitoria stets als thomistische Voraussetzung gedacht,<sup>2</sup> dass diese Auslegung mit den Mitteln der Vernunft – wenn nicht vollständig, so doch weitgehend – erfolgen kann. Nun handelt die *Relectio De potestate civili* in ihrem systematischen Zentrum von der *Potestas*, die vom und im politischen Gemeinwesen ausgeübt wird. Durch die Verknüpfung dieses Themas mit dem Gehalt des auszulegenden Zitats aus Röm 13,1 macht Vitoria schon zu Beginn der Vorlesungen kenntlich, dass er nicht nur einen rhetorischen Bezug zur Heiligen Schrift herstellt, sondern mithilfe der paulinischen Festlegung eine theonome Fundierung jedes funktionierenden Gemeinwesens als Grund und Zweck der nachfolgenden Erörterungen beabsichtigt. Damit ist – wie Norbert Brieskorn zu Recht hervorhebt<sup>3</sup> – keineswegs ein theokratisches Staatsmodell intendiert, weil in der Folge zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft streng geschieden wird. Wohl aber wird ersichtlich, dass alle – auch und gerade die säkularen – Formen der politischen Gewalt ihre *vis* aus der Gottesinstanz und nur aus dieser beziehen. Es sind die theologischen *und* philosophischen Prämissen, Axiome und Demonstrationen, die Vitorias Ausführungen über das Wesen des politischen Gemeinwesens zu einem Moment der Theologie werden lassen.<sup>4</sup>

Melanchthon, der sich ebenfalls ausführlich mit Röm 13,1 befasste,<sup>5</sup> hat gleichwohl das Verhältnis von Theologie und Philosophie allgemeiner und somit auch methodisch und systematisch präziser gefasst. Unübersehbar steht diese Notwendigkeit ausführlicher Reflexionen auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft im Zusammenhang zum höchst ambivalenten Verhältnis der frühen Reformation zur Vernunft und den Wissenschaften überhaupt.



Abbildung 1  
Daniel Vázquez Díaz: *Francisco de Vitoria*, Öl auf Leinwand, 1957,  
Smithsonian American Art Museum, Washington.

Dennoch gewinnt Melanchthon spätestens in *De philosophia oratio* (1536) eine klare Einsicht in die Kontur dieser Problemlage und ihre Lösungen. Ausdrücklich hält er zunächst fest, dass seine Überlegungen dem Nutzen des Staatswesens wie auch dem Heil seiner Zuhörer dienen und dies deshalb, weil die Wissenschaft der Philosophie dabei helfen könne, »eine ungebildete Theologie«, die »eine Ilias der Übel« produziere, zu verhindern.<sup>6</sup> Dies leiste sie genau dann, wenn sie als Methodologie, Rhetorik, Dialektik, aber auch als Anthropologie und Ethik verstanden werde. Sie könne Begriffe klären, methodisches Denken lehren und Kategorien der Systembildungen begründet ermöglichen; dennoch sei darauf zu achten, den Status der *philosophia* als »ancilla theologiae« nicht zu verkennen:

Nec ego ignoro aliud doctrinae genus esse Philosophiam, aliud Theologiam. Nec ego illa ita misceri volo, ut confundit multa iura coquus, sed adiuvari Theologum volo in oeconomia methodi. Multa etiam mutare eum ex Philosophia necesse erit.<sup>7</sup>

Um eine Vermischung beider Reflexionsformen und Disziplinen zu verhindern, sucht Melanchthon nach einer präzisen Grenzziehung für die Kompetenzen der Philosophie. In den *Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses* findet er bei aller Verteidigung der Philosophie gegen die Träumer und Weisheitsverächter deutliche Argumente für die Grenzen der Anwendbarkeit philosophischer Reflexion:

Quando autem ratio seu philosophia de Dei voluntate iudicat, tum fere errat. [...] Illa itaque natura hominis potest de voluntate Dei affirmare, quae tantum discitur ex verbo Dei, sicut Esaias ait: »Ad legem et ad testimonium, qui non dixerit secundum verbum hoc, non erit eis matutina lux.«<sup>8</sup>

Kommt der Philosophie für Melanchthon in bestimmten Fragen die Rolle zu, der Theologie durch Argumentationslogik, Methodik und Beredsamkeit nützlich zu sein, so stößt sie in ebendieser *ihrer theologischen Funktion* dort an Grenzen, wo – wie bei den genuin theologischen Problemlagen des Gotteswillens, der Rechtfertigung oder der Sündenbehandlung – ausschließlich theologische Kategorien wirksam werden

1. Vitoria 1995a, 114.  
2. Zur ebenso konzeptionell prägenden wie eigenständigen Thomas-Rezeption Vitorias vgl. jetzt: Spindler (im Druck).  
3. Vgl. hierzu Brieskorn 2008.  
4. Siehe hierzu auch die exzellente Studie von Schnepf 2007.  
5. Vgl. hierzu u.a. Melanchthon 1993, 134 ff.

6. CR XI, 280.  
7. Ebd., 282.  
8. CR IV, 230–243.

können und dürfen. Bleiben diese Grenzen jedoch gewahrt, so kann vor allem die »Naturrechtslehre [...] innerhalb der Theologie des späten Melanchthon die Achse für eine theologische Anthropologie und für eine theologische Ethik« abgeben und damit »zugleich die rationale Komponente seiner Glaubenslehre« ausprägen.<sup>1</sup>

Für beide Theologen gilt dabei, dass ihnen insbesondere Fragen nach dem politischen Gemeinwesen als Formen eines philosophischen Selbstvollzugs der Theologie galten. Nicht zufällig findet Melanchthons Lehre von den Gesetzen ihren Ort in den *Loci communes theologiae*, und auch Vitoria beansprucht, die Lösung der Indianer-Frage allein in der Theologie erbringen zu können, u.a. weil sie nicht nur reflektierenden, sondern demonstrativen Charakter habe:

Non enim semper disputationes theologicae sunt in genere deliberativo, sed pleraeque in genere demonstrativo, id est non ad consultandum, sed ad docendum susceptae.<sup>2</sup>

Hier zeigt sich ein wesentlicher Grund für die Annahme der eminenten Zuständigkeit der Theologie in politischen Fragen: Anders nämlich als für die Philosophie sowie für die Einzelwissenschaften prägend und vor allem für ihre Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert konstitutiv, ist für die Theologie der Theorie-Praxis-Hiatus – sowohl innertheoretisch als auch in Bezug auf das Verhältnis der theologischen Wissenschaften zur empirischen Praxis – je schon überwunden. Sie steht jenseits der Alternative zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und sie ist sowohl strenge Wissenschaft als auch handlungsanleitende Klugheitslehre. Zur Konstitution und Aufrechterhaltung dieses Status kann nach Vitoria und Melanchthon die Philosophie durchaus wertvolle Dienste leisten.

Die konfessionsübergreifende Analogie im Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Melanchthon und Vitoria lässt sich noch anschaulicher dokumentieren, wirft man einen Blick auf Niccolò Machiavellis Wissenschaftstheorie seiner »Politik«. Diese begrifflich nämlich explizit als säkulare Klugheitslehre, deren Ausrichtung am »Allgemeinwohl«<sup>3</sup> sich jeder normativen Komponente entschlägt, um herauszufinden, »wie das Leben ist«, nicht »wie es sein sollte«.<sup>4</sup> Dieser »voraussetzungslose Empirismus«<sup>5</sup> der Staatsführungslehre kommt weitgehend ohne normative Dimensionen aus und damit auch ohne begründungstheoretischen Bezug zur Philosophie oder zur Theologie. Einzig der Faktor der Stabilität des Gemeinwesens durch die bedingungslose Aufrechterhaltung von Ordnung und Frieden scheint eine normative Komponente der politischen Argumenta-

tion Machiavellis auszuprägen; hinsichtlich der erforderlichen Indifferenz des Fürsten gegenüber einem Image der Grausamkeit hält der Florentiner nämlich fest:

[D]ico che ciascuno principe debbe desiderare di essere tenuto pietoso e non crudele: nondimanco debbe avvertire di non usare male questa pietà. Era tenuto Cesare Borgia crudele: nondimanco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridotola in pace e in fede. Il che se si considerrà bene, si vedrà quello essere stato molto più pietoso che il popolo fiorentino, il quale, per fuggire el nome del crudele, lasciò distruggere Pistoia.<sup>6</sup>

Ordnung, Frieden und Einigkeit der Untertanen – stabilitätsgarantierende Faktoren – sucht Machiavelli mithin dem Fürsten als Telos seines politischen Handelns aufzuerlegen. Gegenüber diesen Staatszwecken sind aber die Fragen der Moral und der Religion soweit indifferent, dass sie gar als Instrumente jener politischen Stabilität eingesetzt werden können. In den *Discorsi* stellt Machiavelli daher ausdrücklich fest:

E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui. Però gli uomini savi, che vogliono tôrre questa difficoltà, ricorrono a Dio.<sup>7</sup>

1532 erstmals publiziert und damit zeitlich parallel zu Melanchthons und Vitorias Bemühungen um allgemeine Begründungs- und Geltungstheorien ihrer Naturrechtslehren markiert die streng profane Staatsraisonlehre des *Il Principe* den äußersten Widerpart zu den theonomen Rechts- und Staatskonzeptionen des Wittenberger und des Salmantiner Theologen. Die Konturen dieser Theorien, deren theologischer Zweck allererst im Kontrast zu Machiavelli sichtbar wird, sind im Folgenden in ihren Gemeinsamkeiten und Differenzen am Beispiel der Geltungs- und Obligationstheorien zu rekonstruieren.

## 2. Geltungsgründe des Rechts: Melanchthons Voluntarismus versus Vitorias Intellektualismus?

Melanchthon hat wenig Zweifel daran gelassen, dass er den Geltungsgrund des Gesetzes d.h. aller Normativität, ausschließlich im Willen Gottes für hinreichend begründet erachtete; der entscheidende Begriff, der ab 1535 in den *Loci communes* auftretend diesen Voluntarismus rechtstheoretisch realisiert, ist der der *lex dei*:

Lex Dei est doctrina a Deo tradita, praecipiens, quales non esse et quae facere, quae omittere oportet, et requirens perfectam obedientiam erga Deum ac pronuncians irasci Deum et punire aeterna morte non praestantes perfectam oboedientiam.<sup>8</sup>

1. So Bauer 1951, 67 f.  
2. Vitoria 1997, 380.  
3. Machiavelli <sup>2</sup>1977, 4.  
4. Ders. 2009, 119.  
5. So Buck 1985, 61.

6. Machiavelli 2009, 126.  
7. Ders. <sup>2</sup>1977, 44.  
8. CR XXI, 685.

Schon in den *Lucubratiuncula* von 1520 wird dieser voluntaristische Grundzug der melanchthonischen Rechts- theorie sichtbar,<sup>1</sup> weil jene zum Gesetz bestimmte »Norm, die Gutes gebietet und Böses verbietet« als durch einen Willen erwirkte Anordnung einer höheren Instanz, dem Willen eines Herrschers, bestimmt wird.<sup>2</sup> Tatsächlich lassen sich jene beiden Zentraltheoreme eines voluntaristischen Rechtsbegriffs, die schon für Duns Scotus konstitutiv<sup>3</sup> und anschließend von William von Ockham systematisiert worden waren,<sup>4</sup> in der Gesetzeslehre Melanchthons nachweisen: der personale Willen des Gesetzgebers und Herrschers sowie eine machtgestützte Hierarchie zwischen diesem Willen und den Empfängern der willentlichen Entscheidungen. Fungiert der Wille des göttlichen Gesetzgebers als objektiver Geltungsgrund, so leistet er erst im Verbund mit der Hierarchie zwischen Herrscher und Untertan eine angemessene Obligationskraft. Sowohl Vitoria als auch Melanchthon werden an diese Konzeption anschließen – allerdings unter gewichtigen Modifikationen.

Die streng voluntaristische Geltungstheorie bildet das philosophisch-theologische *fundamentum inconcussum* protestantischer Theologie und Anthropologie; in *De servo arbitrio* hält Luther fest:

Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi regula et mensura praescribatur [...] Si enim esset illa aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra: Quia ipse sic vult, ideo debet rectum, quod fit.<sup>5</sup>

Anders als Duns Scotus und William Ockham allerdings radikalisiert Luther seinen dezidiert anti-intellektualistischen Voluntarismus ganz konsequent um eine weitere Bestimmung: Hatte Ockham betont, dass der allmächtige Wille Gottes »durch nichts gebunden als durch sich selbst und die *Forderung der Widerspruchsfreiheit*«<sup>6</sup> sei, so wendet sich Luther noch von dieser Bindung des göttlichen Willens ab. Für seinen Gott gilt selbst das Nicht-Widerspruchsprinzip nicht, weil es ein Grundgesetz nur des menschlichen Denkens ist.<sup>7</sup>

Bekanntermaßen hat sich Melanchthon von diesen Dimensionen der lutherischen Theologie behutsam distanziert<sup>8</sup> – ohne die entscheidenden Kriterien eines voluntaristischen Gesetzesbegriffs zu modifizieren; 1520 wie 1559 bleiben jene oben benannten Momente der Verursachung der Gesetze durch den Willen Gottes sowie eine Einbettung ihrer normativen Gehalte in kon-

krete Hierarchiebedingung Grundlagen seiner Theorie einer objektiven Geltung der Gesetze.

Vor dem Hintergrund des philosophiegeschichtlichen Dogmas, demzufolge es Francisco de Vitoria als Gründer der Schule von Salamanca gewesen sei, der der Philosophie des Aquinaten eine neuerliche Aktualität verschaffte,<sup>9</sup> mag es *prima vista* überraschen, dass der Salmantiner Theologe einige dieser melanchthonischen Bestimmungen der allgemeinen Geltungstheorie des Rechts durchaus teilte. Es ist nicht zu bestreiten, dass Vitoria im Unterschied zu Melanchthon und Luther mit Nachdruck auf die Bedeutung des rationalen Gehalts der Gesetze referierte, mithin den rechtstheologischen Intellektualismus des Thomas durchaus aktiv und begründet vertrat. So ist die Einbindung der politisch-praktischen Gesetze in eine teleologisch geordnete Kosmologie, deren Struktur und Notwendigkeit für den Menschen rational rekonstruierbar ist,<sup>10</sup> deutlich dieser Tradition verpflichtet. Die restlose Integration des erkennenden Menschen in einen rational geordneten Kosmos unterscheidet die praktische Anthropologie Vitorias grundlegend von der Melanchthons, die von dem Gedanken der durch den Sündenfall gebrochenen Integration der menschlichen Erkenntnis in die Schöpfungsordnung geprägt ist.<sup>11</sup>

Dennoch ist der streng rationalistische Perseitas-Gedanke der Thomasschen Rechtslehre im Hinblick auf die objektive Geltung der Gesetze auch bei Vitoria deutlich eingeschränkt. So legt er im Hinblick auf den Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Gesetz fest:

Differunt etiam, quia in lege divina ad hoc, quod iusta sit et per hoc obligatoria, sufficit voluntas legislatoris, cum sit pro ratione voluntas. Ut autem lex humana sit iusta et possit obligare, non sufficit voluntas legislatoris, sed oportet, quod sit utilis rei publicae et moderata cum ceteris.<sup>12</sup>

Ernst-Wolfgang Böckenförde hat den ersten Teilsatz zum Anlass genommen, eine Nähe der Spanischen Spätscholastik zum Scotismus zu behaupten.<sup>13</sup> Dieser überzeugenden philosophiegeschichtlichen These korrespondiert auf systematischer Ebene eine Differenz der göttlichen zu den menschlichen Gesetzen, insofern letztere eine spezifische Rationalität aufweisen müssen. Deren Kriterien bestehen nach Vitoria in der Nützlichkeit für das Gemeinwesen und der Kompossibilität mit anderen Gesetzesbestimmungen, d.h. der Widerspruchsfreiheit der Gesetzestafeln.<sup>14</sup> Nur die Gesetze Gottes können offenbar der Nützlichkeit entbehren sowie auf

1. Vgl. hierzu auch die präzisen Ausführungen bei Scattola 1999b, 869 f. sowie ders. 1999a, 37 ff.

2. Vgl. CR XXI, 24.

3. Vgl. hierzu u.a. Böckenförde<sup>2</sup>2006, 284 ff.

4. Siehe Ockham 1994, 182 ff.

5. Luther 1908, 712.

6. So zu Recht Böckenförde<sup>2</sup>2006, 301.

7. Vgl. hierzu insbesondere Luther 1908.

8. Vgl. hierzu anschaulich Flasch 1986, 250 f.

9. Vgl. hierzu einführend Campagna 2010, 17 ff.

10. So auch Böckenförde<sup>2</sup>2006, 346 f.

11. Vgl. Frank 1995, 106 ff. und 159 ff.

12. Vitoria 1995a, 146.

13. Böckenförde<sup>2</sup>2006, 351.

14. Vitoria 1995a, 146: »Ut autem lex humana sit iusta et possit obligare, non sufficit voluntas legislatoris, sed oportet, quod sit utilis rei publicae et moderata cum ceteris.«

Widerspruchsfreiheit verzichten – gerade mit letzterer Bestimmung zeigt sich eine auffällige Nähe zum lutherischen Voluntarismus.

Berücksichtigt man zudem Vitorias Ableitungsreihe, der gemäß der Geltungsgrund der öffentlichen Macht durch Gesetzgebung und deren Umsetzung letztlich dem natürlichen Recht zu verdanken ist, dieses jedoch »Gott als einzigen Urheber kennt« und somit von diesem uneingeschränkt dependiert,<sup>1</sup> so lässt sich auch für die Geltung der *leges humanae* die Instanz des göttlichen Willens nicht umgehen.<sup>2</sup> Diese sachliche Bindung wird die Obligationstheorie noch deutlicher zeigen. Die *voluntas dei* aber ist – wir sahen es – *per definitionem* nicht vollständig an die Gesetze der Vernunft gebunden:

Lex humana est a Deo. Ergo eodem modo obligata sicut divina.<sup>3</sup>

Nur die allmächtige Gottesinstanz vermag die objektive Geltung juridischer Normen zu begründen und zu garantieren. Es zeigt sich also nachdrücklich, dass die spätmittelalterlichen wie frühneuzeitlichen Tendenzen eines theologischen Absolutismus zentral gesteuert und befördert wurden von einer voluntaristischen Theologie, deren an die Gesetze der Vernunft nur noch mäßig angebundene, frei wollende Gottesinstanz zugleich jene Antinomien ausprägte, die nach Hans Blumenberg in Säkularisierung und strenge Weltlichkeit mündete.<sup>4</sup> Beide Konfessionen konnten sich der Attraktivität des absoluten Gotteswillens nicht entziehen, und dies insbesondere auf dem Feld der Geltungstheorien des Rechts. Deren stets prekärer Status – warum nämlich soll Recht überhaupt gelten<sup>5</sup> – bot allerdings die Möglichkeit, plausible Gründe für die unauflösbare Notwendigkeit des systematischen Bezugs auf eine Gottesinstanz zu entwickeln: ohne sie keine überzeitliche und kulturindifferente Geltung des Rechts und damit auch keine *a priori* bestimmbaren Gehalte. Es sind die Fragen nach der Geltung und – wie sich gleich noch zeigen soll – der Verbindlichkeitsgarantie des Rechts als Naturrecht, die die Theologie und den ihr sekundierenden theonomen Voluntarismus als eine leistungsfähige Problemlösung erscheinen ließen: Zur »Kompetenz der Theologie«<sup>6</sup> in



Abbildung 2  
Lucas Cranach der Ältere: Philipp Melanchthon, Öl auf Holz,  
1543, Galerie der Uffizien, Florenz.

rechtstheoretischen Fragen trug die spezifische Form der Profanität, die die utilitaristische Gesetzesvorstellung Machiavellis entwarf, deshalb maßgeblich bei. Denn was oder wer anderes als das *ens perfectissimum* konnte eine uneingeschränkte Geltung des Rechts und damit den Schutz vor jeglicher Willkür (auch derjenigen des Herrschers) garantieren? Gegenüber dem profanen Utilitarismus der Rechtsgeltung, dem die Gehalte des Rechts gegenüber ihrer Funktion der Herrschaftsstabilisation gleichgültig sein konnten und mussten, ermöglichte eine politische Theologie des Rechts nicht nur eine schöpfungstheologische Legitimationstheorie der Rechtsgeltung überhaupt, sondern über die Kategorie der *lex aeterna* sowie der *lex dei* und deren begründungstheoretische Funktion für die einzelnen Rechtsformen zugleich den Übergang von nur formalen zu materialen Rechtsbestimmungen: Mit dem Dekalog hatte Gott bewiesen, dass eine Form seiner schöpferischen Ordnungshandlungen in der Gesetzgebung bestand.

Vor diesem Hintergrund ist ein expliziter Rekurs auf Machiavellis Überlegungen zur Geltungstheorie des Rechts nahezu überflüssig; dessen pragmatische Regierungslehre und Herrschaftsstabilitätskonzeption entbehrt jeden Interesses an einer Begründung für die objektive Essenz von Recht und Gesetz. Seine oben zitierte Gleichsetzung von Militär und Gesetzen als gleichursprüngliche Instrumente der Machterhaltung des Fürsten zeigen, dass es keine allgemeine Legitimität von Gesetzen und schon gar keine Möglichkeit zu einer materialen Gerechtigkeitstheorie geben kann.<sup>7</sup> Machiavellis Anthropologie und Staatstheorie verbleiben im Modus einer Klugheitslehre über das Geschäft des Regierens,<sup>8</sup> hinterlassen damit aber jene oben angedeuteten Leerstellen, die vor Bodins Souveränitäts- und Hobbes' Vernunftrechtstheorie nur theonome Geltungstheorien ausfüllen konnten, weil ihnen allein eine systematische Instanz zur Verfügung stand, die einen objektiven Geltungsanspruch von Normativität ermöglichen konnte: Gott.

Machiavellis – historisch erfolgreiche aber systematisch keineswegs notwendige – Verknüpfung von strenger Profanität und rein formeller Staatsräson beförderte mithin die Tendenzen zu einer politischen Theologie

1. Ebd., 127.  
2. Vgl. hierzu Stiening 2011.  
3. Vitoria 1995a, 148.  
4. Blumenberg<sup>2</sup>1988, 159–233.  
5. Vgl. hierzu Ebbinghaus 1988.

6. Vgl. erneut Campagna 2010, 35 ff.  
7. Vgl. hierzu auch Welzel<sup>4</sup>1962.  
8. Siehe hierzu jetzt Maissen 2010.

des Rechts im 16. Jahrhundert, deren geltungstheoretische Konturen die konfessionellen Differenzen verringerten. Dieser Befund kann auch im Hinblick auf die Obligationstheorien bestätigt werden.

### 3. Obligationstheorien: *Obligatio a superiore versus ideae innatae*

Francisco de Vitoria setzt sich einigen Mühen aus, um die *vis obligandi* derjenigen Gesetzesformen, die er als notwendige unterscheidet, zu begründen.<sup>1</sup> An diesen Anstrengungen zeigt sich – wie in ganz anderer Weise auch an denen Melanchthons –, dass allererst die voluntaristische Volte der intellektualistischen Gesetzestheorie des Thomas die Notwendigkeit zur eigenständigen Begründung der Obligationenleistungen von Normen hervorbrachte. Erst auf der Grundlage der voluntaristischen Wende des thomistischen Rationalismus entstand seit dem Spätmittelalter ein *metaphysisches* Problem der Verpflichtungswirkung von Gesetzen überhaupt, das nur einer theologischen Lösung zugeführt werden konnte. Erst die voluntaristische Metaphysik des Scotismus macht die Verpflichtungskraft von Normen zum theoretischen und praktischen Problem.<sup>2</sup> War auf der Grundlage der thomistischen Theologie die Obligationenmacht von Normen ihrer allgemeinen – d.h. zwar gottesinduzierten, aber durch den menschlichen Verstand rekonstruierbaren – Rationalität zu verdanken, was im Begriff der *Perseitas* gebündelt wurde, weil sie durch Vernünftigkeit Geltung und Verpflichtungskraft enthielten, so bedurfte es vor dem Hintergrund eines frei wollenden Gottes der gesonderten Begründung für die Wirkmacht rechtlicher oder moralischer Normen. Wenn nämlich deren Rationalität nicht *a priori* garantiert war, warum sollte der Mensch sich an sie halten? Duns Scotus löst diese Problemlage durch eine praktisch verstandene *omnipotentia dei*, d.h. durch die Instanz eines allmächtigen Gottes, der zwar aufgrund seines unbegrenzten Willens das Problem allererst hervorruft, weil seine Gesetze transrational, deshalb für den Menschen unverständlich sein können und dennoch uneingeschränkte Geltung beanspruchen. Diese Problemlage sollte zugleich jedoch nur durch ihn gelöst werden können, weil er als den Gesetzen gegenüber externe allmächtige Instanz deren *vis obligandi* allererst garantiert.<sup>3</sup> So gilt für Duns Scotus' Konzeption der natürlichen Gesetze: »Ihre Geltung und

verpflichtende Kraft haben sie freilich aus der göttlichen Autorität, seinem anordnenden Willen.«<sup>4</sup> Seit Duns Scotus' Kritik der *Perseitas* rechtlicher Normen war es mithin erforderlich, eine gegenüber den Gesetzen selbst und ihren Gehalten externe Instanz für die Garantie einer *vis obligandi* zu formulieren und damit den Begriff der Verpflichtung im Rahmen rechtlicher oder moralischer Theorien überhaupt bzw. je neu zu bestimmen. Erst der scotistische Angriff auf den thomistischen Rationalismus verunmöglicht eine *Perseitas* der Rechts- und Gesetzesgeltung und macht damit ihre *vis obligandi* begründungsnotwendig.

Melanchthon und Vitoria vollzogen – wenngleich in unterschiedlicher Weise und Intensität – diese voluntaristische Volte mit; während Melanchthon aber mit Luther den Grundzügen der Ockhamschen praktischen Theologie verpflichtet blieb, zeichnet Vitorias Konzeption der Versuch aus, Vermittlungen zwischen den spätmittelalterlichen Großtheorien zu leisten. Anders als Melanchthon war Vitoria weder bereit noch genötigt, von den Leistungen der thomistischen Vernunftkonzeption abzurücken. Vor allem im Hinblick auf die jeweiligen Obligationstheorien zeigen sich diese unterschiedlichen Positionen aufs deutlichste. Gleichwohl eröffnet sich auch im Zusammenhang der Verbindlichkeitstheorien eine spezifische Gemeinsamkeit beider Theoretiker: Letztlich gibt es nur eine Instanz, die neben der

objektiven Geltung auch die subjektive Verpflichtungskraft der Gesetze garantieren kann – und dies ist in beiden Fällen die Gottesinstanz. In diesem notwendigen Bezug auf eine transzendente Garantieinstanz besteht ein Grund für das gänzliche Fehlen einer Obligationstheorie bei Machiavelli, weil dessen empirischer Pragmatismus ebenso auf immanente wie transzendente Apriorismen verzichten musste.

Vitoria entwirft das folgende System von Argumenten für die *vis obligandi* der staatlichen Gesetze: Zum einen liefert er eine enge Vermittlung von Recht und Moral durch Einsetzung der Instanz des Gewissens für die Kraft zu verpflichten:

Principum leges et constitutiones ita obligant, ut transgressores in foro conscientiae culpae rei sint; quam etiam vim parentum in filios et maritorum in uxores habent praecepta.<sup>5</sup>

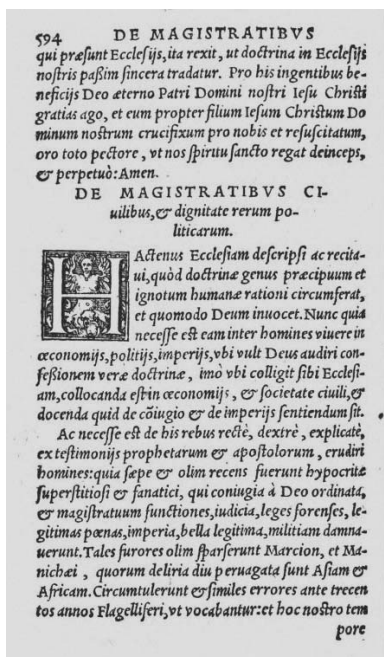


Abbildung 3  
Philipp Melanchthon (1562): »Loci Communes Theologici«. Basel: Johannes Oporinus, Bayerische Staatsbibliothek München, Dogm. 681, 594.

1. Zum Folgenden vgl. ausführlicher Stiening 2011.  
2. Vgl. hierzu Honnefelder 2005, 127 ff.  
3. Vgl. Duns Scotus 2000, 183 ff.

4. Böckenförde<sup>2</sup> 2006, 285.  
5. Vitoria 1995a, 142.

Ohne eine Wirkung auf das Gewissen des Untertanen bleibt nach Vitoria also die Bindungskraft der Gesetze aus – so stark wird Melanchthon die *conscientia* nicht machen, auch wenn er auf deren *vis obligandi* nicht verzichten wollte. Zunächst ist allerdings zu betonen, dass sich der hier zitierte Gesetzesbegriff Vitorias auf alle seine Unterformen bezieht, also ebenso menschliche wie göttliche bzw. natürliche Gesetze – auch wenn an dieser Stelle nur von den menschlichen Gesetzen gesprochen wird. Dass sich diese Verknüpfung von Recht und Moral explizit gegen deren Trennung im Hinblick auf eine eigenständig-weltliche Wirksamkeit rechtlicher Normen richtet, entwickelt Vitoria im Folgenden ausführlich:

[O]mnium sunt, qui putant leges nullam vim habere, ut earum transgressores culpa in foro conscientiae teneantur, sed hanc solum obligationem inducere, ut principes et magistratus legum violatores iuste punire possint, negantque subditos ad aliquid aliud coram Deo teneri. Sicut plerique religiosi de suis constitutionibus dicunt, quod obligant quidem ad poenam, non ad culpam.<sup>1</sup>

Der Darstellung von sechs Gründen für diese Annahme einer ausschließlich juristischen Geltung gesetzlicher Bestimmungen, die zu einer unumkehrbaren Verweltlichung jenes normativen Feldes führte, wird von Vitoria eine minutiöse Widerlegung entgegengesetzt. Hier zeigt sich, dass es auch ganz unabhängig von Machiavelli Verweltlichungstendenzen (sogar innerhalb der Kirche) gab, die es nach Vitoria und Melanchthon zu bekämpfen galt. Unter Aufwendung eines paulinischen Arguments aus Röm 13,5 (»Seid der Gewalt nicht nur um des Zorns, sondern auch um des Gewissens willen untertan«) wird nachgewiesen, dass die Zwangsgewalt der politischen Macht nur über das Gewissen des einzelnen Untertans ausreichende Verbindlichkeit erlange. Vitoria kann mit dieser moralischen Fundierung der Obligationskraft juridischer Gesetze zugleich in zwei Richtungen argumentieren: Zum einen ist die Wirksamkeit rechtlicher Normen über das Gewissen nur durch die Fundierung der öffentlichen Macht in der Gottesinstanz begründbar; so garantiert die moralische Wirkung gesetzlicher Normen eine positive, unerlässliche Funktion Gottes. Zum anderen kann er die Verbindlichkeitsproblematik seines voluntaristischen Gesetzesbegriffs lösen,<sup>2</sup> weil mit Hilfe des Gewissens der Graben zwischen der objektiven Geltung und der subjektiven Verbindlichkeit juridischer Gesetze übersprungen werden kann. Die enge Verknüpfung von Recht und Moral ergibt sich aus den zugleich theologien und voluntaristischen Prämissen des Vitorianischen Konzepts. Aufgrund dieser Prämissen kommt er zu dem Schluss:

Sed his rationibus non obstantibus, quas graves doctores moverunt, non videtur mihi dubitandum, quin leges civiles obligent in foro conscientiae [...] Hoc probatur aperte ex dicto Pauli Rom 13,2: Qui autem resistunt, inquit, ipsi sibi damnationem acquirunt. Non autem incurritur damnatio nisi propter culpam. Ergo legum transgressores incurrunr coram Deo veram culpam.<sup>3</sup>

Unübersehbar wird aber an diesen Ausführungen, dass Vitoria nicht nur in inhaltlicher, sondern auch in formaler Hinsicht als Theologe argumentiert: Denn den Argumenten gegen eine ausschließlich juristische Wirksamkeit von Gesetzen wird vor allem die biblische Autorität entgegen gehalten und die sich im Gewissen des Menschen realisierende Instanz ist keine andere als diejenige Gottes. Rechtsübertretungen sind bei Vitoria also zugleich Sünden und erst *insofern* unmoralisch – eine argumentative Verknüpfung von Recht, Moral und Religion, in der er sich mit Melanchthon durchaus in Übereinstimmung zeigt: Das Gewissen, das nach Vitoria bei jeder Form von Gesetzesübertretung garantiert, dass jenes objektive Unrecht auch als subjektive Schuld empfunden wird, leistet mithin die Bindung der Verbindlichkeit von rechtlichen Normen an die Gottesinstanz und daher der Rechtsgelehrtheit an die Theologie. Kaum deutlicher als an dieser Passage zeigt sich, dass Vitorias Rechtstheologie auch als schlagkräftige Abwehr der als Bedrohung empfundenen Säkularisierungstendenzen intendiert war und fungieren konnte.

Noch ein weiteres Argument führt Vitoria ins Feld, um eine spezifische *vis obligandi* der Gesetze zu begründen: Neben dem Einfluss auf das Gewissen und damit einer genuin subjektiven Dimension der Gesetzeswirkung betont der Salmantiner Theologe zugleich, dass es zur Garantie der Wirkung von juridischen Normen eines Herrschaftsgefälles zwischen dem Gesetzgeber und -garanten und den durch diese Gesetze in ihren Handlungen eingeschränkten Untertanen geben müsse: Ausdrücklich weist Vitoria auf die Notwendigkeit der Externalität der politischen Gewalt gegenüber der durch sie beherrschten Gemeinschaft bzw. den diese konstituierenden Einzelnen hin – auch dies ein dem Scotismus entlehntes Argument. Dass die lenkende Gewalt »nicht mit ihnen identisch« ist, ja um ihrer *potestas* willen nicht sein darf, ist als deutliche Kritik an der Perseitas-These eines thomistischen Rechtsverständnisses zu werten.<sup>4</sup> In der *Relectio De potestate papae et concilii* behauptet Vitoria in diesem Sinne unmissverständlich, dass »eine Verpflichtung nur von einem Höhergestellten ausgesprochen werden kann«,<sup>5</sup> d.h. nicht in der Norm selbst erhalten ist. Die *vis obligandi* ergibt sich für Vitoria mithin nur aus einer Kombination von

1. Ebd., 142–144.

2. Zu den voluntaristischen Elementen der Rechtslehre Vitorias vgl. Böckenförde<sup>2</sup>2006, 351 sowie Stiening 2011.

3. Vitoria 1995a, 144 f.

4. Vgl. hierzu erneut Böckenförde<sup>2</sup>2006, 350 f.

5. Vitoria 1995b, 359.

subjektiven und intersubjektiven Wirkungen der Gesetze, durch die Macht des Gewissens *und* die Gewalt eines Herrschers. Diese komplexe Theorie juridischer Verbindlichkeit zeigt, für wie wichtig, aber auch für wie prekär Vitoria diese Frage nach einer begründeten *vis obligandi* der Gesetze erachtete.

Das stellt sich bei Melanchthon ähnlich und doch in der Beantwortung erneut gänzlich anders dar. Denn die Verbindlichkeit gesetzlicher Normen, wie auch bei Vitoria durch den fundierenden Voluntarismus allererst zum Problem geworden, wird für ihn durch ein schöpfungstheologisches Argument garantiert. War die objektive Geltung der Gesetze dadurch begründet und gesichert, dass diese dem Willen Gottes entsprangen, so garantiert ihre subjektive Verbindlichkeit die Tatsache, dass die ihr zugrundeliegende Unterscheidung zwischen gut und böse der menschlichen Seele von Gott als *ideae innatae*, als angeborene Ideen, eingegeben wurde. Das den Begriff des Gesetzes ausmachende normative Wissen darum, das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden, ist in seiner Verbindlichkeit für den Einzelnen durch die Schöpfungsmacht Gottes erwirkt, der dem Menschen – trotz der Verdunklung seiner Erkenntnisfähigkeiten durch den Sündenfall – jene Einsichten gewährte und durch die Übertragung der *notiones communes* garantierte; in den *Prolegomena in officia Ciceronis* heißt es:

Sunt autem notitiae naturales leges naturae, quae sunt radii sapientiae dei, sparsi in mentes, ut sint testimonia de Deo, ostendentia, discrimen inter iusta et iniusta.<sup>1</sup>

Die Lehre von den *notiones communes* als *ideae innatae*, die als Licht der Vernunft die postlapsarischen Verdunklungen des menschlichen Geistes aufhellen, ist zu den Kernbeständen der melanchthonischen Erkenntnistheorie und Ethik – und damit zur Substanz seines theologisch fundierten Wissenschaftskonzeptes überhaupt – zu zählen.<sup>2</sup> Diese Lehre garantiert sowohl die Wahrheit allen Erkennens als auch die Wirksamkeit von Normen. Die angeborenen Begriffe und Grundsätze, die der zugleich von Melanchthon vertretenen sensualistischen Epistemologie scharf umrissene Grenzen setzen, ermöglichen neben ihren Funktionen der Wahrheitsgewissheit und Gesetzesgeltung für den Menschen zugleich die Grundlegung allen Denkens und Handelns in der Gottesinstanz: Denn anders als der seit Descartes und noch bis weit ins 18. Jahrhundert vertretene dispositionelle Innatismus, der nur die allgemeine Befähigung zur Begriffsbildung unabhängig von sinnlichen Eindrücken entwickelte, was im Rahmen einer natürlichen Vermögenspsychologie und Epistemologie erläutert werden kann, bedarf der propositionelle Innatismus einer seelenexternen Instanz, die jene Inhalte, die der

menschlichen *mens* als allgemeine angeboren sein sollen, in sie hineinlegt.<sup>3</sup> Der propositionelle Innatismus bietet mithin eine innerwissenschaftliche Konzeption, die auf ihre theologische Fundierung hin angelegt ist. Noch Herbert von Cherbury betont diesen Zusammenhang und wird deshalb von John Locke zum paradigmatischen Vertreter jenes propositionellen Innatismus erhoben und kritisiert.<sup>4</sup> Melanchthons Philosophie ist – wie die Vitorias – nicht nur in formaler, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht auf ihre theologische Funktion hin organisiert:

Leges naturae sunt notitiae principiorum practicorum, et conclusionem ex his extractarum, de re-gendis moribus, congruentes cum aeterna et immota norma mentis divinae, insitae nobis divinitus, ut sint testimonia, quod sit Deus.<sup>5</sup>

Die allgemeinen praktischen Prinzipien sind mithin Garanten der Fähigkeit des Menschen zu normativem Wissen und zugleich und als solche Beweise der Existenz Gottes; ohne ihn wäre der Mensch einer wertorientierten Handlung unfähig, er bliebe in ethischer Hinsicht ein Tier.

Die Tatsache, dass Melanchthon jene Naturgesetze in ihrem Sein vor allem als *notitiae mentis* begreift, hat dazu geführt, von einer Subjektivierung der traditionellen Rechtslehre durch den Wittenberger Theologen zu sprechen, weil »die lex naturae vom erkennenden Menschen her gesehen« würde »als dessen Fähigkeit zur Erkenntnis der Schöpfungsordnung«.<sup>6</sup> Tatsächlich heißt es noch 1559:

Est ergo vera definitio legis naturae legem naturae esse notitiam legis divinae naturae hominis insitam.<sup>7</sup>

Schon 1521 ist dieses Sein der praktischen Naturgesetze ausschließlich im Geist des Menschen entwickelt. Dass aber solche »Anthropologisierung und Subjektivierung des Naturrechtsgedankens«<sup>8</sup> in die Richtung eines neuzeitlichen Bewusstseinskonzepts verwiese, ist abwegig: Die Gründe für eine Begrenzung des Status der Naturgesetze auf eine geistige Operation des Menschen liegen erneut in den theologischen und nominalistischen Bedingungen dieser Vorstellungen: So hat Günter Frank deutlich herausgearbeitet, dass die *notitiae principiorum practicorum* einen »verdunkelten Rest jenes ursprünglichen Naturrechts in der korrupten menschlichen Natur« darstellen,<sup>9</sup> d.h. ihren rein subjektiven Status dem Sündenfall verdanken – und damit keineswegs einer modernen profanen Bewusstseinstheorie.

3. Specht 1997.
4. Brands 1977.
5. CR XVI, 227 f.
6. Bauer 1951, 67.
7. CR XXI, 712.
8. So Strohm 2000, 341 ff.
9. Frank 1995, 150.

1. CR XVI, 573.

2. Vgl. hierzu u.a. Frank 1995, 112 ff.; Stiening 1999.



Zudem ist das »Fehlen jeglicher Bezüge auf scholastische Naturrechtslehren«<sup>1</sup> dem tendenziellen Nominalismus geschuldet, der die bei Vitoria deutlich herausgearbeiteten objektiven Dimensionen des Naturrechtsbegriffs zurückweisen muss. Melanchthons anti-objektivistische, »geistphilosophische« Kontur seiner Naturrechtslehre entsteht mithin aus den theologischen und spätmittelalterlich-philosophischen Prämissen seiner Position.

Nicht zufällig leitet er daher aus diesem Status der *notitiae naturales* als ihren ersten und wichtigsten praktischen Inhalt – die Pflicht zur Verehrung Gottes – ab:

Ideo prima Lex naturae reipsa est agnoscere, quod unus sit Deus, mens aeterna, sapiens, iusta, bona, conditrix, beneficiens iustis et puniens iniustos.<sup>2</sup>

Aus diesem ersten Naturrecht als *idea innata* werden die weiteren Bestimmungen, wie die Unterscheidung zwischen gut und böse sowie die Postulate zur Gütergemeinschaft abgeleitet; ihre Verbindlichkeit generiert dabei ausschließlich aus ihrer unmittelbar göttlichen Abkünftigkeit, d.h. aus ihrem Status, Strahlen der göttlichen Weisheit zu sein, die in den menschlichen Geist ausgegossen wurden; als göttliche sind sie in ihrer Geltung und Verbindlichkeit unhintergebar.

Insofern kann Melanchthon eine rechtslogische Deduktion des Naturgesetzes unterlassen ebenso wie einen psychologischen Nach- oder Beweis der Existenz jener *notitiae naturales*, deren nicht-empirischer Status und damit göttliche Abkünftigkeit schlicht gesetzt werden.

Nach den Erörterungen zu den komplexen Ausführungen Vitorias und Melanchthons zu der Art und Weise der Verpflichtungsmacht der Gesetze ist es wenig überraschend, dass Machiavelli zu diesen Fragen keinerlei eigenständige Theorie entworfen hat. Vielmehr zeigt seine Regierungslehre, dass die subjektive Verbindlichkeit von Gesetzen, denen schon keine objektive Geltung zukam, mit ihrer intersubjektiven Gültigkeit identisch ist. Gesetze als Instrumente der stabilen Herrschaft eines Regenten sind solange verbindlich, wie sie positive, d.h. machtgestützte Geltung haben. Weil nur sie Funktionen der Stabilität eines Gemeinwesens sind, bleiben die Bestimmungen der Moral und der juristischen Gerechtigkeit inhaltlich unbestimmt bzw. formelle Funktionselemente staatlicher Ordnung. Überpositives Recht – und damit Formen unbedingter Geltung und Verbindlichkeit – ist im Rahmen dieses Utilitarismus unmöglich.<sup>3</sup>

Das Überlebenskalkül, das allererst zur Vergemeinschaftung führte, wird auch innerhalb ihrer nicht überwunden; Recht und Gesetz haben ihre Geltung und

Verbindlichkeit im Rahmen dieses Kalküls, sind jedoch unter veränderten Bedingungen ohne jede Wirkmacht. Es ist dieser Mangel an Reflexion auf eine *vis obligandi* positiver Gesetze, die die Sehnsucht nach einer verbindlichkeitsgarantierenden Instanz nährte; bei aller Wucht der Verweltlichung durch seinen Pragmatismus trug Machiavellis begründungstheoretische Indifferenz zugleich erheblich zu einer Retheologisierung der politischen Theorie bei.

## Bibliographie

### Quellen

- Duns Scotus, Johannes (2000): *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie*. Hrsg. von Hans Kraml, Gerhard Leibold und Vladimir Richter. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, 529).
- Luther, Martin (1908): »De servo arbitrio«, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 18. Weimar: Böhlau, 600–787.
- Machiavelli, Niccolò (<sup>2</sup>1977): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Stuttgart: Kröner (= Kröners Taschenausgabe, 377).
- Machiavelli, Niccolò (2009): *Il Principe/Der Fürst*. Italienisch/Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Philipp Rippel. Stuttgart: Reclam (= Reclams Universalbibliothek, 1219).
- Melanchthon, Philipp (1834–1860): *Opera quae supersunt omnia*. Hrsg. von Karl Gottlieb Bretschneider. Halle: Schwetschke (= Corpus Reformatorum, 1–28).
- Melanchthon, Philipp (1993): *Loci communes 1521*. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann. Gütersloh: Mohn.
- Ockham, Wilhelm von (1994): *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Miethke. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Bibliothek klassischer Texte).
- Vitoria, Francisco de (1995a): »De potestate civili/Über die politische Gewalt«, in: ders.: *Vorlesungen (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*. Bd. 1. Hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven und Joachim Stüben. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 114–161.
- Vitoria, Francisco de (1995b): »De potestate papae et concilii/Über die Gewalt des Papstes und des Konzils«, in: ders.: *Vorlesungen (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*. Bd. 1. Hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven und Joachim Stüben. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 352–435.
- Vitoria, Francisco de (1997): »De Indis/Über die Indianer«, in: ders.: *Vorlesungen (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*. Bd. 2. Hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven und Joachim Stüben. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 370–541.

1. Strohm 2000, 341.

2. Vgl. CR XXI, 713.

3. Vgl. Machiavelli <sup>2</sup>1977, 1.2.

## Forschungsliteratur

- Bauer, Clemens (1951): »Melanchthons Naturrechtslehre«, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 42, 64–100.
- Blumenberg, Hans (<sup>2</sup>1988): *Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (<sup>2</sup>2006): *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brands, Hartmut (1977): *Untersuchungen zur Lehre von den angeborenen Ideen*. Meisenheim am Glan: Hain (= Monographien zur philosophischen Forschung, 146).
- Brieskorn, Norbert (2008): »Spanische Spätscholastik: Francisco de Vitoria«, in: Horn, Christoph/Neschke-Hentschke, Ada (Hrsg.): *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 134–172.
- Buck, August (1985): *Machiavelli*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Einträge der Forschung, 226).
- Campagna, Norbert (2010): *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juridischen Fragen*. Münster: LIT (= Einführungen: Philosophie, 15).
- Ebbinghaus, Julius (1988): »Die Idee des Rechts«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Philosophie der Freiheit: Praktische Philosophie 1955–1972*. Hrsg. von Georg Geismann und Hariolf Oberer. Bonn: Bouvier (= Aachener Abhandlungen zur Philosophie, 6), 141–198.
- Flasch, Kurt (1986): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Reclam (= Reclams Universal-Bibliothek, 8342).
- Frank, Günter (1995): *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560)*. Leipzig: Benno (= Erfurter theologische Studien, 67).
- Honnfelder, Ludger (2005): *Johannes Duns Scotus*. München: Beck (= Beck'sche Reihe, 569: Denker).
- Horst, Ulrich (1995): »Leben und Werke Francisco de Vitorias«, in: Vitoria, Francisco de: *Vorlesungen (Relectiones)*. *Völkerrecht, Politik, Kirche*. Bd. 1. Hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven und Joachim Stüben. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 13–99.
- Maissen, Thomas (2010): »Der Staatsbegriff in Machiavellis Theorie des Wandels«, in: Knoll, Thomas/Saracino, Stefano (Hrsg.): *Niccolò Machiavelli. Die Geburt des Staates*. Stuttgart: Steiner (= Staatsdiskurse, 11), 55–71.
- Scattola, Merio (1999a): *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des »ius naturae« im 16. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer (= Frühe Neuzeit, 52).
- Scattola, Merio (1999b): »*Notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione*: die Naturrechtslehre Philipp Melanchthons und ihre Wirkung im 16. Jahrhundert«, in: Bauer, Barbara (Hrsg.): *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527–1627)*. Marburg: Universitätsbibliothek (= Schriften der Universitätsbibliothek Marburg, 89), 865–882.
- Schnepf, Robert (2007): »Zwischen Gnadenlehre und Willensfreiheit. Skizze der Problemlage zu Beginn der Schule von Salamanca«, in: Kaufmann, Matthias/Schnepf, Robert (Hrsg.): *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang (= Treffpunkt Philosophie, 8), 23–42.
- Schorn-Schütte, Luise (2004): »Glaube und weltliche Obrigkeit bei Luther und im Luthertum«, in: Walther, Manfred (Hrsg.): *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*. Baden-Baden: Nomos (= Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, 5), 87–104.
- Seelmann, Kurt (1997): *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne – die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik*. Baden-Baden: Nomos (= Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, 20).
- Specht, Rainer (1997): »Über Angeborene Ideen bei Locke«, in: Thiel, Udo (Hrsg.): *John Locke, Essay über den menschlichen Verstand*. Berlin: Akademie Verlag (= Klassiker auslegen, 6), 39–63.
- Spindler, Anselm (im Druck): »Der Handlungsbegriff als Grundbegriff der praktischen Philosophie: Francisco de Vitorias Thomas-Rezeption und ihre Wirkung auf die *Relectio de Indis*«, in: Brieskorn, Norbert/Stiening, Gideon (Hrsg.): *Francisco de Vitorias »De Indis« in interdisziplinärer Perspektive*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Stiening, Gideon (1999): »»Deus vult aliquas esse certas noticias«. Philipp Melanchthon, Rudolf Goclenius und das Konzept der *notitiae naturales* in der Psychologie des 16. Jahrhunderts«, in: Bauer, Barbara (Hrsg.): *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527–1627)*. *Ausstellungskatalog*. Bd. 2. Marburg: Universitätsbibliothek (= Schriften der Universitätsbibliothek Marburg; 89, 2), 757–787.
- Stiening, Gideon (2011): »»Quantitas obligationis.« Zum Verpflichtungsbegriff bei Vitoria – mit einem Ausblick auf Kant«, in: Bunge, Kirstin/Spindler, Anselm/Wagner, Andreas (Hrsg.): *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria*. Stuttgart: frommann-holzboog, 123–143.
- Stolleis, Michael (1990): »Arcana Imperii und Ratio Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts«, in: ders.: *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 878), 37–72.
- Stolleis, Michael (1997): »»Konfessionalisierung« oder »Säkularisierung« bei der Entstehung des frühmodernen Staates«, in: *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 1, 452–477.
- Strohm, Christoph (2000): »Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon«, in: Frank, Günter (Hrsg.): *Der Theologe Melanchthon*. Stuttgart: Thorbecke (= Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 5), 339–356.
- Welzel, Hans (<sup>4</sup>1962): *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= Jurisprudenz in Einzeldarstellungen, 4).