

Konfession im Recht

Auf der Suche nach konfessionell geprägten
Denkmustern und Argumentationsstrategien
in Recht und Rechtswissenschaft des
19. und 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von Pascale Cancik,
Thomas Henne, Thomas Simon,
Stefan Ruppert und Miloš Vec



u Stol



Vittorio Klostermann
Frankfurt am Main
2009

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH
Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme
zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm
Typographie: Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg.
Alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Printed in Germany
ISSN 1610-6040
ISBN 978-3-465-04081-1

Einflüsse der Erweckungsbewegung auf die »historisch-christliche« Rechtsschule zwischen 1815 und 1848*

I. Einführung

»Wenn man das als Jurist liest, dann hat man das etwas fatale Gefühl, dass hier die Schöpfungsgeschichte und die »déclaration des droits des citoyens et des hommes« irgendwie kombiniert werden.«¹ Auch ein Kenner der europäischen Geistesgeschichte wie Helmut Coing bekannte in einem Diskussionsbeitrag 1969 die Hilflosigkeit, die noch heute viele Rechtshistoriker befallt, wenn sie einen Satz lesen wie denjenigen Puchtas, den Coing hier im Blick hatte: »Das Recht ist dem Menschen in der Herrschaft über die Erde vor seiner Entscheidung gegeben, und es ist durch den Sündenfall nicht zurückgenommen.«² Derartige Sätze werden in der Rechtsgeschichte zumeist entweder umgangen bzw. als Mystik abgetan³ oder als Scheinargument in

* Die Vortragsform wurde beibehalten.

1 Helmut Coing, Diskussionsbeitrag, in: J. Blühdorn / J. Ritter (Hg.), Philosophie und Rechtswissenschaft, Frankfurt a. M. 1969, S. 178 (eigentlich: Déclaration des droits de l'homme et du citoyen).

2 Georg Friedrich Puchta, Cursus der Institutionen, Bd. 1, Leipzig 1841, S. 10.

3 Bisweilen auch als Mystik gefeiert, vgl.: Walter Schönfeldt, Grundlegung der Rechtswissenschaft, Stuttgart 1951, S. 40 ff., 442 ff. und passim. Der Vorwurf »mystischer Neigungen« findet sich für Puchta und die Historische Rechtsschule etwa bei: Ernst Landsberg, Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft (GDR), Abt. 3 Bd. 2, München 1910, S. 446; Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1919, S. 126 Anm. 1; Christoph Link, Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts insbesondere bei Theodosius Harnack, München 1966, S. 117; ebenso Gerhard Masur, Friedrich Julius Stahl. Geschichte seines Lebens, Bd. 1: 1802–1840, Berlin 1930, S. 63 f. Philosophischer Gewährsmann ist dabei zumeist Schelling. Zur Abkehr vom »Mystiker« Schelling in der neueren Schellingforschung vgl.: Walter Ehrhardt, Zum Stand der Schelling-Forschung, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), F. W. J. Schelling, Stuttgart 1998, S. 40 ff. Als »Aftermystizismus« wurde im Übrigen bereits früh auch die Erweckungsbewegung bezeichnet, vgl. die Nachweise bei: Peter Rummel,

Zensurzeiten in Politikgeschichte aufgelöst und dem großen Topf des Konservatismus zugeschoben.⁴ Damit gehen eigenständige religiöse Positionen, die den damaligen Zeitgenossen sehr wichtig waren, in späteren Vorverständnissen verloren.

Fast beruhigend fügte Coing damals seiner Diskussionsbemerkung hinzu: »aber das ist nun sicher eine spezifische Eigentümlichkeit bei Puchta.« Nachfolgend möchte ich zeigen, dass im Vormärz Puchta mit solchen Erwägungen nicht allein stand. Er war Teil eines ganzen Milieus, das Zeitgenossen als »historisch-christliche Schule«⁵ bezeichneten. Einige der in diesem Milieu geführten Gespräche möchte ich nachfolgend rekonstruieren und auf religiöse, insbesondere erweckungstheologische Einflüsse befragen. Solche Einflussfragen sind methodisch problematisch. Ich werde im Folgenden jedenfalls keine Kausalitäten behaupten, aber doch verwandte Denkmuster.

II. Die »historisch-christliche Schule«

Und »da geschah es, dass der Herr mir lebendig, persönlich, wie nie zuvor und nachher vor die Seele trat. Mit tiefster Erschütterung meines ganzen Innern und einem heißen Strom von Thränen erkannte ich meine Sünde, die wie ein Berg vor mir stand.«⁶

Johann Michael Feneberg, Eine prägende Gestalt der Allgäuer Erweckungsbewegung, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 64 (1995), S. 70 ff., 70.

- 4 Zu den Schwierigkeiten dieser Rubrizierungen: Felix Dirsch, Katholischer Konservatismus – Literaturbericht und Versuch einer Typologie, in: Caspar von Schrenck-Notzing (Hg.), Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus, Berlin 2000, S. 43 ff. In neuerer Zeit mehren sich Ansätze, die religiöse Strömungen neben der reinen Politikgeschichte wieder stärker akzentuieren, vgl. etwa: Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38 ff.; ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.
- 5 Johann Joseph Roßbach, Die Perioden der Rechtsphilosophie, Regensburg 1842, S. 250 ff. Leopold August Warnkönig, Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts, Freiburg im Breisgau 1839, S. 161 sprach von »theologisierenden Schulen«.
- 6 Fritz Fischer, Moritz August von Bethmann-Hollweg und der Protestantismus (Religion, Rechts- und Staatsgedanke), Dissertation Berlin 1938, S. 70. Die glänzende Arbeit Fischers wurde bisher in der rechtshistorischen Forschung übersehen bzw. auf ihren politisch-kirchenpolitischen Aspekt reduziert und der rechtshistorische Ertrag nicht verwertet, vgl. etwa: Peter Landau, Zwei Programmschriften aus den Anfangsjahren der Redaktion des BGB: Moritz August

Noch im Alter bewegt, schilderte Moritz August von Bethmann-Hollweg in seinen autobiographischen Aufzeichnungen⁷ sein Erweckungserlebnis in der Neujahrsnacht 1816/17. Bethmann-Hollweg, den Landsberg vielleicht nicht unrichtig als Lieblingsschüler Savignys bezeichnete,⁸ war in Savignys Umfeld mit der Erweckungsbewegung in Kontakt gekommen,⁹ also mit jener gegen die rationale Aufklärungstheologie gerichteten Frömmigkeitslehre, die die individuelle Vergebung durch Christus selbst in den Mittelpunkt ihres Glaubens stellte.¹⁰ Savigny hatte im Sommer 1816 einen Brief seines Freundes und Schülers Johann Nepomuk von Ringseis erhalten, der, tief bewegt, von den Auswirkungen der Erweckung in Bayern erzählt hatte: »Die Zeiten der ersten

von Bethmann-Hollweg und Rudolph Sohm, in: Festgabe Zivilrechtslehrer 1934/35, Berlin 1999, S. 319 ff., 312 Anm. 15; zu Bethmann-Hollweg daneben: Gerd Kleinheyer, Bethmann-Hollwegs Entwurf eines preußischen Unterrichtsgesetzes von 1861/62, in: Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat, Berlin 1989, S. 301 ff.; Roland Schmidt-Bleker, Legislative Defizite im Schulrecht der preußischen konstitutionellen Monarchie, Baden-Baden 2005, S. 101 ff.

- 7 Moritz August von Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht, Bd. 1, Bonn 1876, Bd. 2, Bonn 1878. Ein Teil der Fischer (Anm. 6) zur Verfügung stehenden Materialien befindet sich nicht mehr im Nachlass von Bethmann-Hollweg, der an der Universität Bonn lagert. Die Zitate, die im Folgenden nur durch Fischer nachgewiesen werden, waren im Original daher nicht greifbar. Ich danke Mathias Schmoeckel und David von Mayenburg für ihre Hilfe.
- 8 Landsberg, GDR 3.2 (Anm. 3), S. 298. Savigny bezeichnete Bethmann-Hollweg mit Blick auf die gemeinsamen Grundpositionen als »Eideshelfer in dem Zeugnis für die Wahrheit«, vgl.: Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 2 (Anm. 7), S. 72 mit Briefauszug.
- 9 Zur Vorgeschichte Bernhard Gajek, Bettine von Arnim und die bayerische Erweckungsbewegung, in: »Die Erfahrung anderer Länder«. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Achim und Bettine von Arnim, Berlin 1994, S. 247 ff., zu den Vorgängen 1816 ebenda, S. 265 ff.; Walter Wendland, Das Erwachen religiösen Lebens in Berlin im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, Berlin 1925; Hans-Joachim Schoeps, Aus den Jahren preußischer Not und Erneuerung. Tagebücher und Briefe der Gebrüder Gerlach und ihres Kreises 1805–1820, Berlin 1963, S. 170 f., 198.
- 10 Zur Erweckungsbewegung überblicksartig: Erich Beyreuther, Die Erweckungsbewegung, in: Kurt Dietrich Schmidt u. Ernst Wolf (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4, Göttingen 1963, S. 22 ff. (vor allem territoriale und biographische Aspekte); Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neuendettelsau 1958, S. 9 ff. (ideengeschichtliche Abgrenzungen); Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866, München 1983, S. 424; zu den Debatten um die Ursprünge vgl. den Diskussionsüberblick bei: Peter Maser, Hans Ernst von Kottwitz. Studie zur Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in Schlesien und Berlin, Göttingen 1990, S. 222 ff.

apostolischen Gemeinde sind wiedergekehrt, Hurer, Säufer, Spieler, Betrüger sind fromm und innig, voll Glauben und Liebe geworden.«¹¹

Savigny zeigte sich von den Vorgängen im Umfeld der katholischen Priester Johannes Goßner, Martin Boos und Ignaz Lindl, also der sog. Allgäuer Erweckungsbewegung,¹² beeindruckt. Er verbreitete die Schilderungen von Ringseis in Abschriften in seinem Freundes- und Schülerkreis.¹³ Wenig später brachen die ersten Schüler Savignys zu wallfahrtsähnlichen Reisen zu Boos, Goßner, Lindl und auch deren Lehrer Johann Michael Sailer auf, um zu sehen, »ob dort Christus sich offenbare«.¹⁴ An diesen Reisen nahmen von Savignys juristischen Schülern zunächst Carl von Lancizolle und später Bethmann-Hollweg teil.¹⁵ In Berlin bildete sich unter der Führung von Bethmann-Hollweg und dem Theologen Seegemund ein religiöser Zirkel, der 1817 für einige Monate in »tatenloser Frömmigkeit« zusammenlebte und damit eine Gemeinschaft schuf, die bis zu Bethmann-Hollwegs Tod 1877 bestand.¹⁶ Man traf sich regelmäßig zur Bibellektüre, sang und betete gemeinsam, während politische Diskussionen hier eher vermieden wurden.¹⁷ Noch 1858 bekannte sich Bethmann-Hollweg in einem Nachruf auf Goßner zu dessen Lehren.¹⁸ In Berlin schloss sich der Kreis um Bethmann-Hollweg dem Prediger der bescheidenen Holzkirche am Spittelmarkt an, dem »Prediger der armen Leute«¹⁹ Justus Gottfried Hermes.²⁰ Nur dort fand man sich von »der Liebe

11 Brief abgedruckt in: Herbert Kadel, Johann Nepomuk Ringseis. Erlebnisse aus der bayerischen Erweckungsbewegung, Marburg 1981, S. 2.

12 Hierzu als Überblick Horst Weigelt, Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 87 ff.

13 Vgl.: Kadel, Ringseis (Anm. 11), S. XV f.

14 Zitat von Thadden nach Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 1 (Anm. 7), S. 244; vgl. auch: Wendland, Erwachen (Anm. 9), S. 23; Hermann Dalton, Johannes Goßner, Berlin 1874, S. 186 ff.

15 Wendland, Erwachen (Anm. 9), S. 36; Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 69.

16 Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 74.

17 Nicht zu verwechseln ist dieser Kreis mit der sog. »Maikäfererei«, die politischer Treffpunkt des von den Gebrüdern Gerlach dominierten Kreises um den späteren Friedrich Wilhelm IV. war, vgl.: Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 72.

18 Moritz August von Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner am 30. März d. J. zu seines Herrn Freude eingegangen, Berlin 1858.

19 Kadel, Ringseis (Anm. 11), S. XVIII.

20 Nach dem Tod von Hermes fand man beim erweckten Prediger Johannes Jaenicke in der Bethlehemskirche Heimstatt; vgl.: Kurt Aland, Berlin und die bayrische Erweckungsbewegung, in: Ernst Detert, Kurt Scharf u. Robert Stupperich (Hg.), Verantwortung und Zuversicht. Eine Festgabe für Bischof D. Dr. Otto Dibelius zum 70. Geburtstag am 15. Mai 1950, Gütersloh 1950, S. 117 ff.

und dem guten Geiste, der aus seinen Worten sprach, ergriffen und mir selbst entrückt«. ²¹ Der als zu rational empfundene Schleiermacher fand als Prediger in diesen Kreisen Kritik. ²² Schelling warf Schleiermacher vor, das »Christentum zu retuschieren«, ²³ Savignys Freund von Thadden fand seine Predigten gar »seelenmörderisch«. ²⁴

Seit 1829 verlagerte sich Bethmann-Hollwegs Einflussgebiet, infolge seines Wechsels nach Bonn. Auch dort entstand ein Gesprächskreis, der den Gedanken der Erweckungsbewegung nahe stand. ²⁵ Von juristischer Seite waren an diesem Gespräch mit Theologen, Historikern und Philosophen neben Bethmann-Hollweg vor allem Friedrich Bluhme, ²⁶ Clemens Theodor Perthes ²⁷ und Eduard Puggé beteiligt. ²⁸

Seit 1817 nahmen andere Rechtswissenschaftler, die mit Savigny sympathisierten, in Erlangen Kontakt zum protestantischen Flügel ²⁹ der Erweckungs-

21 Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 1 (Anm. 7), S. 233 f.

22 Savignys Verhältnis zu Schleiermacher in der Berliner Zeit scheint von fachlicher Achtung, aber auch von Distanz in religiösen Fragen und auch im Persönlichen geprägt gewesen zu sein; vgl. die Nachweise bei: Anneliese Raub-Domnick, Friedrich Carl von Savigny an seine Kinder Bettina und Leo. Zwei Dokumente aus den Jahren 1821 und 1836, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft N.F. 11, 1970, S. 157; insofern ist das Bild von Stephan Meder, Missverstehen und Verstehen. Savignys Grundlegung der juristischen Hermeneutik, Tübingen 2004, S. 28 ff., 33 f. für die Berliner Zeit verkürzt.

23 Xavier Tilliette, Schelling, Stuttgart 2004, S. 324.

24 Aland, Berlin (Anm. 20), S. 118.

25 Hierzu Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 131 ff.

26 Zu Bluhmes (der sich mit Rücksicht auf italienische Ülichkeiten lange ohne H schrieb) religiösem, später konfessionellem Engagement Roderich von Stintzing, in: ADB 2, 1875, S. 736.

27 Perthes war Schwiegersohn des im Kreise Savignys hoch geachteten Johann Christian Hasse und wurde später weniger als Wissenschaftler denn als staatsrechtlicher Berater verschiedener Fürsten bekannt, hierzu knapp: Landsberg, GDR 3.2. (Anm. 3), S. 411 f.; religiös bedingt war sein ausgeprägtes Engagement für die Innere Mission, vgl. hierzu (und knapp zum Bonner Freundeskreis): Gerhard Goeters, Clemens Theodor Perthes (1809–1867), Münster 1984, S. 11 f.

28 Eduard Puggé wurde in den zwanziger Jahren im Umfeld Savignys als Zukunftshoffnung gehandelt. Er war Mitherausgeber des Rheinischen Museums. Nach schwerer Krankheit und infolge familiärer Konflikte beging er 1836 Selbstmord; vgl. die verkürzenden Hinweise bei: Landsberg, GDR 3.2 (Anm. 3), Noten S. 119; Hintergründe bei Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 2 (Anm. 7), S. 74.

29 Zu den durchaus engen Kontakten zwischen der Allgäuer und der Erlanger/Fränkischen Erweckungsbewegung vgl.: Horst Weigelt, Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung und ihre Ausstrahlung in den süddeutschen Raum,

bewegung auf.³⁰ Die Burschenschaft der Bubenreuther wurde ein erster Sammlungspunkt dieses Kreises.³¹ Hier wurden von juristischer Seite aktiv Georg Friedrich Puchta,³² Friedrich Julius Stahl,³³ Adolf von Scheurl,³⁴

in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Bd. 16, Göttingen 1990, S. 173 ff., 180 f. Bindeglieder waren Schubert, Kanne (vgl. auch unten Anm. 40) und der Kemptener Landgerichtsassessor Martin Ried, der Anteil an der Erweckung Kraffts hatte.

- 30 Hierzu Karlmann Beyschlag, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993, S. 17 ff.; Gerhard Ruhbach, *Die Erweckungsbewegung und ihre kirchliche Formation*, in: J. F. Gerhard Groeters u. Rudolf Mau (Hg.), *Die Geschichte in der Evangelischen Kirche der Union*, Bd. 1: *Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850)*, Leipzig 1992, S. 159 ff., 170; zeitgenössisch Gottfried Thomasius, *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns*, Erlangen 1867.
- 31 Vgl.: Ernst Höhne, *Die Bubenreuther. Geschichte einer deutschen Burschenschaft*, Erlangen 1936, S. 34 ff.
- 32 Puchta gehörte zu den Mitschreibern der Bubenreuther, war ihr Vertreter auf dem Erlanger Burschentag 1818 und Mitunterzeichner der Verfassungsurkunde der Deutschen Burschenschaft. 1820 trat er als »Liberaler« (Höhne, *Bubenreuther* [Anm. 31], Anhang, S. 13) aus. Wegen dieser Vergangenheit wurde Puchta später zeitweise unter Polizeiaufsicht gestellt, vgl.: Hartmut Frommer, *Die Erlanger Juristenfakultät und das Kirchenrecht 1743–1810*, in: *Jus Ecclesiasticum* 21, 1974, S. 132 f.; vgl. auch seine Personalakte im Universitätsarchiv München; biographisch zu Puchta vor allem: Joachim Bohnert, *Beiträge zu einer Biographie Georg Friedrich Puchtas*, SZ GA 96, 1979, S. 229 ff.; knappe Hinweise auch bei Frank Hannes, *Puchta als Kirchenrechtler*, Dissertation Bonn 1995, S. 2 ff. Hannes untersucht nur den Einfluss der Volksgeistlehre auf Puchtas Kirchenrecht. Schelling wird ausgeklammert (S. 11), auch die gesehnen (S. 4) Einflüsse der Erweckungsbewegung werden nicht vertieft. Wenn das Kirchenrecht Puchtas bei Hannes einzig auf Schleiermachers Einfluss zurückgeführt wird, so dürfte das auch daraus folgen, dass, neben Hegel, nur zu diesem ein Vergleich vorgenommen wird. Die Einbettung in einen deutlich breiteren Kontext führt Christoph A. Stumpf (*Kirchenrecht als Bekenntnisrecht. Die Verbindung der Erlanger Theologie und geschichtlicher Rechtswissenschaft im Leben und Werk von Adolf von Scheurl*, Ebelsbach 1999) für den Puchta-Schüler Scheurl zu einem viel stärkeren Einfluss der Erlanger Theologie. Dies bleibt auch für Puchtas Kirchenrecht zu prüfen.
- 33 Stahl wurde am Tag nach seinem Übertritt zum Christentum 1819 Mitglied der Würzburger Burschenschaft, 1820 deren Sprecher, 1822 Mitglied der Bubenreuther, 1824 als Teilnehmer am Streitberger Burschentag relegiert; Höhne, *Bubenreuther* (Anm. 31, Anhang S. 83) wirft ihm vor, in der Haft andere Mitglieder der Burschenschaft denunziert zu haben; keine Hinweise hierzu bei Gerhard Masur, *Friedrich Julius Stahl. Geschichte seines Lebens*, Bd. 1: 1802–1840, Berlin 1930; Wilhelm Füssl, *Professor in der Politik: Friedrich Julius Stahl (1802–1861)*, Göttingen 1988.
- 34 Zu Scheurl: Adolf von Stählin, *Christoph Gottlieb Adolf Frhr. von Scheurl*, Nachruf, in: *Allgemeine Lutherische Kirchenzeitung* 1893, S. 406; Stumpf, *Bekenntnisrecht* (Anm. 32), S. 7.

Eduard Joseph Schmidlein³⁵ und Johann Karl Briegleb.³⁶ Die Bubenreuther scharten sich um drei Größen Erlangens, um Friedrich Wilhelm Josef Schelling, um Christian Krafft, das mit Schelling befreundete³⁷ theologische Haupt³⁸ der Erlanger Erweckungsbewegung,³⁹ und um Gotthilf Heinrich Schubert, der als Schellingschüler damals Professor für Naturgeschichte in Erlangen und ebenfalls Anhänger der Erweckungsbewegung war.⁴⁰ In den zwanziger Jahren bestand mit dem sog. »Missionskränzchen« ein beständiger Kontakt zwischen diesen Juristen, Schelling und den führenden Köpfen der Erlanger theologischen Schule,⁴¹ Krafft, Harleß,⁴² ebenfalls Bubenreuther, und Höfling.⁴³ Wichtiges Bindeglied zwischen den Erlangern und dem Umfeld Bethmann-Hollwegs war in Bonn Puchtas enger Freund Puggé, der Bethmann-Hollweg auch mit der theologisch-philosophischen Gedankenwelt Schellings in Kontakt brachte.⁴⁴

- 35 Schmidlein wurde als Schüler Savignys in weiten Kreisen bekannt, als er, einen Hinweis Savignys aufgreifend, in seiner Dissertation »De servitutibus per pactum constituendis«, Erlangen 1823, für eine Bestellung von Servituten lediglich durch Vertrag plädierte, was eine breite Diskussion auslöste, hierzu: Hans-Peter Haferkamp, Georg Friedrich Puchta und die »Begriffsjurisprudenz«, Frankfurt a. M. 2004, S. 197 f. Wichtig später seine hochschulpolitische Schrift: Über die Bedeutung der Universitäten für die Erhaltung eines gemeinsamen Rechtszustandes in Deutschland, Erlangen 1857.
- 36 Zu Briegleb: Landsberg, GDR 3.2. (Anm. 3), S. 562 f., Noten S. 246; zu Stahl und Briegleb auch: Füssl, Stahl (Anm. 33), S. 73 f.
- 37 Tilliette, Schelling (Anm. 23), S. 324.
- 38 Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743–1877, München 1960, S. 107.
- 39 Zu Johann Christian Gottlob Ludwig Krafft: Georg Pickel, Christian Krafft. Professor für reformierte Theologie und Pfarrer in Erlangen, Nürnberg 1925.
- 40 Zu Schubert vgl. die Beiträge in: Alice Rössler (Hg.), Gotthilf Heinrich Schubert. Gedenkschrift zum 200. Geburtstag des romantischen Naturforschers, Erlangen 1980; Horst Weigelt, Johann Arnold Kanne und die Fränkische Erweckungsbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz mit Gotthilf Heinrich Schubert, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 67 (1998), S. 60 ff.
- 41 Vgl. hierzu: Beyschlag, Theologie (Anm. 30); Kantzenbach, Theologie (Anm. 38); Theodor Kolde, Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810–1910, Erlangen 1910, S. 76 ff.; Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3, Göttingen 1989, S. 182 ff.
- 42 Hierzu Stumpf (Anm. 32), S. 156 ff.; Theodor Heckel, Adolf v. Harleß, München 1933.
- 43 Hierzu Manfred Kiessig, Johann Wilhelm Friedrich Höfling. Leben und Werk, Gütersloh 1991.
- 44 Vgl.: Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 2 (Anm. 7), S. 71, 78.

In den dreißiger Jahren verlagerte sich dieser Kreis von Erlangen nach München.⁴⁵ Hier bildete Puchta mit dem Oberkonsistorialpräsidenten Friedrich von Roth, den Malern Cornelius und Schnorr von Carolsfeld, Ringseis, Schubert und Schelling einen engen, tief christlichen Freundeskreis.⁴⁶ In den vierziger Jahren verschob sich das Zentrum dieses Milieus endgültig nach Berlin, als Stahl, Schelling und Puchta auf Betreiben Friedrich Wilhelms IV. dorthin wechselten.⁴⁷ Auch hier wurde die Symbiose von Jurisprudenz, Theologie und Philosophie fortgesetzt, die für dieses Milieu insgesamt so kennzeichnend war.

III. Ausgangspunkt – Kritik an Savigny

In den 1820er Jahren begannen religiöse Prägungen deutlicher Einfluss auf die Rechtslehre der hier Genannten zu gewinnen. Erster Anhaltspunkt war eine zunehmende Unzufriedenheit mit Savignys Rechtsentstehungslehre der Jahre 1814 und 1815. In Berlin zeigte sich dies, als 1817 die Gebrüder Gerlach im Freundeskreis um Savigny damit begannen, die mit Gott argumentierenden Gedanken Carl Ludwig von Hallers zu verbreiten.⁴⁸ Ernst Ludwig von Gerlach behauptete in seinen Memoiren, die »bloß historische Lehre von Staat und Recht (Savigny und Konsorten)« mit Haller vor den Kopf gestoßen zu haben.⁴⁹ Bethmann-Hollweg klagte rückblickend, die Wirkung Hallers habe auch daraus resultiert, dass »die Jugend damals durch die Historische Schule – Savigny – rücksichtlich der letzten Gründe von Staat und Recht nicht befriedigt«⁵⁰ gewesen sei. Savigny hatte seine »stillwirkenden Kräfte« im Bewusstsein des Volkes philosophisch nicht abgesichert. Er wies durchaus klar

45 Vgl.: G. Nathanael Bonwetsch, Gotthilf Heinrich Schubert in seinen Briefen. Ein Lebensbild, Stuttgart 1918, S. 131 (Brief vom 31.1.1829).

46 Vgl. Schuberts Beschreibung: Bonwetsch, Schubert in Briefen (Anm. 45), S. 131 (Brief vom 31.1.1829).

47 Vgl.: Adolf Harnack, Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, S. 769; nähere Materialien bei: Max Lenz, Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Berlin 1910, Bd. 4.

48 Hierzu Michael Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. 2: Staatslehre und Verwaltungswissenschaft, München 1992, S. 144 f.; Raphael Rohrer, Rechtsphilosophische Aspekte der Staatstheorie Carl Ludwig von Hallers (1768–1854) unter besonderer Berücksichtigung des Patrimonialstaates, Dissertation Zürich 1996.

49 Ernst Ludwig von Gerlach, Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken 1795–1877, Bd. 1: 1895–1848, hg. von Jakob v. Gerlach, Schwerin 1903, S. 102.

50 Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 1 (Anm. 7), S. 283.

auf die metaphysischen Prämissen seiner Rechtsentstehungslehre hin, denen zufolge »jedes Volk [...] in seinem bürgerlichen Recht, eine nicht bloß zufällige, sondern wesentliche und nothwendige, durch seine ganze Vorzeit begründete Individualität« habe.⁵¹ Eine Begründung gab er aber nicht. Im »Beruf« meinte er: »Wie diese eigenthümlichen Functionen der Völker, wodurch sie selbst erst zu Individuen werden, entstanden sind, diese Frage ist auf geschichtlichem Wege nicht zu beantworten.«⁵² Bethmann-Hollweg genügte Savignys Antwort nicht. Er begann noch in Berlin mit Vorlesungen zur Juristischen Encyclopädie, die bereits eigene Philosopheme enthielten.⁵³ Angeregt durch Puggé und Schelling trug er im Winter 1830/31 erstmals eine eigene philosophische Grundlage des Rechts vor.⁵⁴ 1832 machte er die dieser zugrunde liegende Unzufriedenheit mit Savignys Stillschweigen über die rechtsphilosophischen Prämissen seiner Rechtslehre öffentlich. Das historische Rechtsgebäude sei einem »gothischen Dome« vergleichbar, bei dem »sein Gewölbe in der Luft zu schweben scheint«. Es sei »der allgemeine und sittliche Gehalt des Rechts, den wir noch entbehren« und zu dem »die historische Rechtsansicht [...] als einer nothwendigen Ergänzung« hintreibe.⁵⁵

Mit dieser Kritik stand Bethmann-Hollweg auch im Anhängerkreis Savignys zu diesem Zeitpunkt nicht allein. Puchta hatte 1825 noch entschuldigend darauf verwiesen, für genauere Erklärungen des Volksgespirits bedürfe es »einer tieferen philosophischen Untersuchung über die Bestimmung des Uranfangs der geistigen Dinge überhaupt«.⁵⁶ Diese Antwort befriedigte ihn aber kaum. Seit 1828 hörte er in München Vorlesungen bei Schelling mit dem Ziel, sich das Rüstzeug für eine eigene philosophische Grundlegung zu verschaffen, die er dann 1841 vorlegte.⁵⁷ Auch Lancizolle betonte 1828, dass nach seiner Ansicht »bloßes Geschichtsstudium, und wäre es noch so umfassender Art, würde es noch so unbefangen und besonnen betrieben, wäre es noch so sehr belebt durch jenes ahnungsvolle Gefühl eines göttlichen Weltregimes, das

51 Vgl. etwa: Friedrich Carl v. Savigny, Rezension von N. Th. v. Gönner, Über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft in unserer Zeit, 1815; Wiederabdruck in: Savigny, Vermischte Schriften, Bd. 5, 1850, ND Aalen 1981, S. 115 ff.

52 Friedrich Carl von Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Berlin 1814, S. 8.

53 Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 128 f.

54 So der Hinweis in Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 2 (Anm. 7), S. 72.

55 Moritz August von Bethmann-Hollweg, Grundriß zu Vorlesungen über den gemeinen und Preußischen Civilprozeß mit einer Vorrede zur Einleitung in die Civilpraxis, 3. Aufl. Bonn 1832, S. X.

56 Georg Friedrich Puchta, Encyclopädie als Einleitung zu Institutionen – Vorlesungen, Leipzig und Berlin 1825, S. 18.

57 Hierzu Haferkamp, Puchta (Anm. 35), S. 315 ff.

Bedürfnis des menschlichen Geistes nach einer festen Überzeugung von dem Ursprung, dem Wesen, der endlichen Bestimmung der Staaten, des Rechts überhaupt, ja aller uns besonders wichtigen Elemente und Richtungen des Menschenlebens [...] nicht vollständig befriedigen« könne.⁵⁸

Ein, so Puchta, »Hinausgehen über den reinen Standpunct der historischen Schule«⁵⁹ forderte auch Stahl. Er kritisierte 1830 Savignys philosophische Zurückhaltung. Im Inneren der Schule fehle es an einer »Einheit des Bewußtseyns«, weil Savigny sich »der Untersuchung über die letzten Gründe des Gerechten«⁶⁰ verweigert habe. Auch Stahl und Bethmann-Hollweg suchten bei Schellings Münchener Vorlesungen philosophischen Halt.⁶¹ Wie auch Puchta, fanden beide bei Schelling keine befriedigende Rechtsphilosophie. Mit Schellings Thesen zu Recht und Staat stimmten sie nur teilweise überein. Man nutzte vielmehr von Schelling bereitgestellte Munition gegen Hegel und schätzte dabei, was Stahl 1830 hervorhob, mit Schelling sei ein »neuer Zug« in die Philosophie gekommen, nämlich »das Streben, eine christliche zu seyn«.⁶² Bethmann-Hollweg stellte klar, man suche eine »höhere Seeligkeit als die Befolgung des kategorischen Imperativs«.⁶³ Lancizolle forderte eine Begründung des Rechts auf »das Wort Gottes«.⁶⁴

Savignys Reaktion auf diese Kritik sei vorweggenommen.⁶⁵ 1839 legte er eine, allerdings unveröffentlichte, Begründung der Volksgeistmetaphysik vor, die den Weg von Stahl, Puchta und Bethmann-Hollweg mit beschriftet: »Der Wille Gottes ist also der tiefere Grund der Sittlichkeit und des Rechts, der

58 Karl Wilhelm von Deleuze de Lancizolle, *Geschichte der Bildung des preußischen Staates*. Erster Teil, erste Abteilung (alles erschienene), Berlin 1828, S. 29 f. Landsbergs (GDR 3.2., Anm. 3, S. 315 f.) Interpretation dieses Zitats ist ein schönes Beispiel für dessen eigene historiographische Prämissen, hierzu: Hans-Peter Haferkamp, Ernst Landsberg in Weimar, in: Andreas Thier, Guido Pfeiffer u. Philipp Grzimek (Hg.), *Kontinuitäten und Zäsuren in der Europäischen Rechtsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1999, S. 297 ff.

59 Puchta, *Rez. Georg Beseler: Volksrecht und Juristenrecht*, Leipzig 1843, in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Bd. 1, 1844, S. 19.

60 Friedrich Julius Stahl, *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Bd. I, Heidelberg 1830, S. VIII.

61 Vgl. Haferkamp, Puchta (Anm. 35), S. 311 ff., 419 ff.

62 Stahl, *Philosophie des Rechts I* (Anm. 60), S. 363.

63 Bethmann-Hollweg, *Familien-Nachricht 1* (Anm. 7), S. 218.

64 Lancizolle, *Bildung des preußischen Staates* (Anm. 58), S. 30.

65 Zu Savignys Religiosität: Raub-Domnick, Savigny (Anm. 22), S. 121 ff.; Dieter Nörr, Savignys philosophische Lehrjahre, Frankfurt a. M. 1994, S. 306 ff.; Kadel, Ringseis (Anm. 11); Thomas Henne/Carsten Kretschmann, *Der christlich fundierte Antijudaismus Savignys und seine Umsetzung in der Rechtspraxis*, in: *SZ GA 119*, 2002, S. 250 ff.

Liebe wie der Gerechtigkeit; die jedem Menschen mitgetheilte Gottesverwandtschaft ist der Grund des gemeinschaftlichen Denkens, Fühlens und Wollens, welches wir im Einzelnen, wie in den Völkern, wirken sehen, der Grund aller Einheit mitten in den Vielen.«⁶⁶

IV. Die Freiheit Gottes

Im Zentrum des rechtswissenschaftlich-theologisch-philosophischen Gesprächs, welches ich nun in Teilausschnitten beleuchten will, standen zwei Abgrenzungen zur zeitgenössischen Theorielandschaft. Zunächst ging es um die Abgrenzung zu Hegel. Ab 1833 war es dann vor allem Stahls Antwort auf Hegel, die ein neues Gespräch und neuen Abgrenzungsbedarf im Umfeld Savignys provozierte. Einerseits mit Stahl gegen Hegel, andererseits gegen Stahl verliefen die Linien.

Zunächst zum ersten Punkt. Stahl wies in seinem Nachruf auf Puchta 1846 darauf hin, dass dieser als einer der Ersten die in Erlangen erlebten christlichen Einflüsse im Recht deutlich gemacht habe.⁶⁷ Gemeint war Puchtas Rezension von Gans' Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung aus dem Jahr 1826.⁶⁸ Puchta hatte Eduard Gans hier entgegengehalten:

»Während die historische Schule mehrerer Gegenstände sich enthält, wegen Mangelhaftigkeit der Nachrichten, ist jenem nichts verschlossen, darum kommt es auch, dass er eifert um den Herrn mit Unverstand. Daher wundert sich der Hegelianer auch über nichts, ausser vielleicht einmal, wenn ihm Gott das Bewußtseyn schenkt, wie wenig er bisher gewusst habe.«

Der Versuch, die Rechtsgeschichte als vernünftige Teleologie zu deuten, ging Puchta zu weit. Sein Eintreten für ein »zufälliges Dasein« in der Geschichte des Rechts war nicht nur eine wissenschaftstheoretische, sondern eben auch eine offen religiöse Perspektive. Während Gans Gott kaum offen thematisierte, wurden andere Hegelianer klarer theologisch. Der damals viel gelesene

66 Stellungnahme Savignys in Auseinandersetzung mit Bethmann-Hollweg aus dem Jahr 1839, abgedruckt in: Hans Kiefner, Das Rechtsverhältnis. Zu Savignys System des heutigen Römischen Rechts: Die Entstehungsgeschichte des § 52 über das »Wesen der Rechtsverhältnisse«, in: Europäisches Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für Helmut Coing, Bd. 1, München 1982, S. 159.

67 Stahl, Nachruf Puchta (1846), abgedruckt in: Adolf August Friedrich Rudorff (Hg.), Kleine civilistische Schriften, Leipzig 1851, S. XI f.

68 Puchta, Rez. Eduard Gans: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung, Teil 1, Berlin 1824, Teil 2, Berlin 1825, in: Jahrbücher der gesammten deutschen juristischen Literatur, hg. von Friedrich Christoph Karl Schunk (»Erlanger Jahrbücher«) 1, 1826, S. 37, 43.

Karl Friedrich Göschel⁶⁹ betonte 1832, »daß das Recht von Gott kommt«:⁷⁰ »Das Recht, welches den menschlichen Willen bewegt und bestimmt, ist daher allerdings selbst ein [...] allerdings [...] unbeweglicher, fester, beständiger und ewiger Wille, dessen Daseyn den Begriff des Rechts vollendet und erschöpft.«⁷¹ Damit wurden »die Theologie die juristische Grundwissenschaft«⁷² und zugleich göttliches und menschliches Recht in der Vernunft verschmolzen. Hegels These, dass Gott als absoluter Geist im Menschen zum Bewusstsein und zur Verwirklichung seiner selbst gekommen sei,⁷³ ließ es in der Geschichte bekanntlich vernünftig zugehen.

Auch dem stark religiös orientierten Bethmann-Hollweg wurde klar, dass auf diesem Wege nicht Gott in der Geschichte, sondern die Vernunft das Recht hervorbrachte und so widersprach er deutlich Göschels Versuch »die Einheit des göttlichen und positiven Rechts bis zur völligen Identität auszudehnen«.⁷⁴ Auch Stahls Hegelkritik kreiste um diesen Aspekt. Er schilderte die Philosophiegeschichte zwischen Spinoza und Hegel als Geschichte des Pantheismus, dem er die Vorstellung eines frei waltenden, persönlichen Gottes entgegenhielt.⁷⁵ Diese Perspektive teilte Stahl mit Puchta und Bethmann-Hollweg, was alle nach Amtsantritt von Friedrich Wilhelm IV. in Berlin im Kampf gegen die »Drachensaat des Hegelischen Pantheismus«⁷⁶ vereinte. Schelling, dem die »Freiheit Gottes« sein »Höchstes«⁷⁷ war, dachte ebenso.

69 Zur Person vgl.: Landsberg, GDR 3.2., Anm. 3, S. 370, Noten S. 171 f.; Müller, ADB IX (1879), S. 397 f.

70 Karl Friedrich Göschel, Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfssakten eines Juristen, Erster Teil, Erfurt 1832, S. 127.

71 Göschel, Blätter (Anm. 70), S. 128.

72 Göschel, Blätter (Anm. 70), S. 131.

73 Zu den theologischen Implikationen Hegels vgl. den guten Überblick in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3, Göttingen 1989, S. 158 ff.

74 Bethmann-Hollweg, Grundriß Civilprozeß (Anm. 55), S. XII Anm. *.

75 Friedrich Julius Stahl, Philosophie des Rechts, Bd. II 1, Heidelberg 1833, S. 18 f.; hierzu aus der Fülle der Literatur: Füssl, Stahl (Anm. 33), S. 16 ff.; Ariel Nabrings, Friedrich Julius Stahl – Rechtsphilosophie und Kirchenpolitik, Bielefeld 1983, S. 58 ff., 65.

76 Adolf Harnack, Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, S. 769.

77 Inzwischen viel zitiert nach Gustav Leopold Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen, Bd. 1, Leipzig 1869, S. 76; auf »Freiheit« als durchlaufendes Thema von Schellings philosophischen Bemühungen hat vor allem Walter E. Ehrhardt wiederholt hingewiesen, vgl. etwa: ders., »Die Wirklichkeit der Freiheit«, in: J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit, Bd. II, Göttingen 1976, S. 109 ff.

Übereinstimmend fand die Erweckungsbewegung als Gegenbewegung gegen den Rationalismus hier ihr religiöses Fundament. An die Stelle der Vernunft sollte das, so Christian Krafft, »Licht der geoffenbarten Wahrheit«⁷⁸ treten, also die demütige Wendung zu Christus und zur Offenbarung Gottes, denn, so Martin Boos: »Christus findet eine Herberge nur in einem demütigen Herzen.«⁷⁹

V. Die Freiheit des Menschen

Bei aller Einigkeit gegen Hegel fand Stahls Rechtsphilosophie im Umfeld Savignys aber auch viel Kritik. Savigny selbst kritisierte die »Einmischung des religiösen Elements [...] als zu roh«.⁸⁰ Puchta bemängelte: »In der That, da ist Christus unbedingt anerkannt, und das wollen wir ehrend anerkennen, und nachher ist vom Recht die Rede, aber wie Christus und das Recht zusammenkommen, das erfahren wir doch nicht.«⁸¹ Es ergaben sich in der Folgezeit Debatten, bei denen der Versuch vorherrschend war, der Freiheit Gottes eine Freiheit des Menschen gegenüberzustellen. Zwei rechtswissenschaftliche Themen dieser Auseinandersetzung mit den Thesen Stahls möchte ich kurz beleuchten: die Quellenarbeit des Juristen und die Trennung des Rechts von der Moral.

I. Erkenntniswege

Ich beginne mit der Quellenarbeit, also einem methodengeschichtlichen Aspekt. Das im Volksgeist entstehende Recht war damit an Gott rückgekoppelt und zugleich von bloßen hegelianischen Vernunftableitungen emanzipiert. In aller Deutlichkeit stellte sich nun die Frage, wie der Mensch hinter dem positiven Recht als Erscheinung das richtige Recht erkennen konnte. Bei Stahl fußten die Rechtsverhältnisse auf einem göttlichen »inneren Streben«, dem »Telos«. Um das »Handeln der Urkräfte« zu verstehen, bedurfte es für

78 Pickel, Krafft (Anm. 39), S. 68.

79 Johannes Goßner (Hg.), Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sein Selbstbiograph, Leipzig 1831, S. 35 f.

80 Brief an Bluntschli vom 19.04.1838, in: Wilhelm Oechsli, Briefwechsel Johann Kaspar Bluntschlis mit Savigny, Niebuhr, Leopold Ranke, Jakob Grimm und Ferdinand Meyer, Frauenfeld 1915, S. 46.

81 Brief an Savigny vom 4.8.1835, bei Joachim Bohnert, Vierzehn Briefe Puchtas an Savigny, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1979, Nr. 2, S. 24 ff., 28 f.

Stahl eines »unbefangenen Gemüts«. ⁸² Hier berührte sich Stahl mit Savigny. Savigny hatte 1814 eine wissenschaftliche Überprüfung des überkommenen Rechts angemahnt. Jeder überkommene Rechtssatz müsse auf seine »innere Wahrheit« überprüft werden. Dies bedeutete historisch die Rückführung der Rechtssätze auf ihre Entstehung aus »des Volkes Natur, Schicksal, Bedürfnis«. Systematisch ging es um ein »Herausfühlen der leitenden Grundsätze«. Wie war richtig und falsch hier zu unterscheiden? Savigny erläuterte: »Die Hauptbedingung dieser Aufgabe ist ein reiner, unbefangener Wahrheitssinn.« ⁸³ »Sinn« also, nicht nur wissenschaftliche Technik. In Reaktion auf Ringseis' dargelegten Bericht über die Allgäuer Erweckung hatte Savigny besonders gelobt »die gänzliche Hingebung an eine höhere Idee, die völlige Gemeinschaft der Herzen«, ⁸⁴ die in Verbindung mit einem »gemeinsamen lebendigen Glauben [...] faktisches Zeugnis der Wahrheit« ⁸⁵ sei. 1817, also wenig später, wies er gegenüber Jacob Grimm auf weitgehende Parallelen zwischen der rechtswissenschaftlichen und der theologischen Erkenntnis hin. Vor Unwahrheit schütze in Wissenschaft wie Glauben »ein stilles demüthiges Herz, treue Liebe zur Wahrheit und herzliches Gebet [...] denn hier und dort ist es doch am Ende der einfältige Kindersinn, dem allein die Wahrheit offenbart wird«. ⁸⁶ Demut, Kindersinn, Glaube. ⁸⁷

Das Erweckungserlebnis von Savignys Freund Sailer hing eng mit diesem Bild zusammen. Sailer hatte sich 1796 von der erweckten Bauernmagd Therese Erdt ⁸⁸ sagen lassen müssen, er sei ein »Pharisäer und Schriftgelehrte[r]« und wisse nicht, dass man »klein und demüthig werden [müsse], wie ein Kind«. ⁸⁹

82 Hierzu im Einzelnen Christian Wiegand, Friedrich Julius Stahl (1801–1862), Paderborn 1981, S. 93 ff., 167 ff., 170; Stahl sah sich dabei Schellings Verfahren »intellektueller Anschauung« verpflichtet: vgl. nur Philosophie des Rechts I (Anm. 60), S. 248 ff.

83 Savigny, System, S. 94; zu den damit verbundenen hermeneutischen Überlegungen Savignys, allerdings unter Ausblendung der religiösen Aspekte: Meder, Missverstehen und Verstehen (Anm. 22), S. 85 ff. und passim.

84 Antwortbrief Savigny an Ringseis, Brief vom 23.8.1816, abgedruckt in: Otto Pfülf, Friedrich Karl von Savigny als Ireiker, in: Stimmen aus Maria Laach, Bd. 66, 1904, 165 f.

85 Pfülf, Savigny (Anm. 84), S. 166.

86 Adolf Stoll, Friedrich Karl v. Savigny – Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlung seiner Briefe, Bd. II – Professorenjahre in Berlin 1810–1842, Berlin 1929, Nr. 338, S. 239; hierzu auch: Nörr, Lehrjahre (Anm. 65), S. 263.

87 Insbesondere zu »Kindersinn« bei Savigny: Raub-Domnick, Savigny (Anm. 22), S. 131 ff.

88 Zu Therese Erdt vgl.: Hildebrand Dussler, Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung, Neustadt a. d. Aisch 1959, S. 143 ff.

89 Johannes Goßner, Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, Berlin 1867, S. 44; hierzu Horst Weigelt, Martin Boos. Initiator und

Für Sailer war es seitdem Ziel des wahren Glaubens, »dass Menschen den Kindersinn zu Gott in das Herz bekommen«. ⁹⁰ Auch bei Bethmann-Hollweg, der an Savigny genau diesen »unselbstischen, demüthigen Sinn, dem allein sich die Wahrheit erschließt« lobte, ⁹¹ fanden sich 1832 verwandte Gedanken: Gegen bloße »Spekulation« helfe dem Juristen nur, »wenn er jenen andern demüthigen Weg findet, den Weg des Glaubens, auf dem ein höheres Licht ihm entgegenstrahlt, und, indem es sein ganzes Wesen ergreift, verjüngt und belebt, jeder Kraft in ihm einen neuen Schwung verleiht. Was er dort sehnsüchtig zu schauen trachtet, empfängt er hier zu Eigen, das ewige Recht, das göttliche Gesetz, nicht bloß als dunkles Gefühl, sondern als erleuchteten innersten Trieb seiner Seele.« ⁹²

In Erlangen predigte auch Christian Krafft, »Erleuchtung des eigenen Gewissens und Herzens« sei einziger Weg zur Wahrheit. ⁹³ Sein Anhänger Puchta, der zunächst noch einem »natürlichen Gefühl der Billigkeit« bei der wissenschaftlichen Arbeit vertraut hatte, wandte sich von solchen Erkenntniswegen seit 1830 jedoch immer deutlicher ab. ⁹⁴ Puchta warf Stahl vor, »sich auf den wechselnden Wellen schaukeln zu lassen, statt den festen harten Grund zu suchen«. ⁹⁵ Er verlangte entsprechend dem zeitgenössischen Wissenschaftsbegriff hermeneutisch fundierte Textarbeit und die systematische Ableitung des Rechtsstoffes von einem obersten Grundsatz, was Stahl als Rationalismus und Pantheismus ablehnte. Glaube und Anschauung als Erkenntnisweg und Wissenschaft traten für Puchta in ein Spannungsverhältnis. Er konnte sich dafür auf Schelling berufen, der Stahl entgegenhielt: »Wenn man Glauben will braucht man nicht zu philosophieren; und es ist widersinnig

wesentlicher Repräsentant der Allgäuer katholischen Erweckungsbewegung, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 64 (1995), S. 85 ff., 90.

90 Thomas a Kempis, Das Buch von der Nachfolgung Christi, neu übersetzt und mit einer Einleitung und kurzen Anmerkung für nachdenkende Christen, hg. von Johann Michael Sailer, 10. Aufl. Sulzbach 1873, S. 266 Anm. 2; zu dieser Begebenheit Genaueres bei Rummel, Feneberg (Anm. 3), S. 78 f.

91 Bethmann-Hollweg, Rez. Savigny, System, Bd. 1, in: Göttingische gelehrte Anzeigen 1840, S. 1574, S. 1587 f.

92 Bethmann-Hollweg, Grundriß Civilprozeß (Anm. 55), S. XIV; etwas neutraler sprach er 1837 (mit Blick auf Savigny) einerseits von »Ernst und einer Liebe, der allein das Wesen der Dinge sich erschließt« und andererseits einer völligen Durchdringung des Gegenstandes »und seines Verhältnisses zur Totalität des Wissens«, so in: Bethmann-Hollweg, Rez. Savignys Recht des Besitzes, 6. Aufl., in: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 12, 1838, Sp. 265 ff., 267.

93 Pickel, Krafft (Anm. 39), S. 68 f.

94 Hierzu Haferkamp, Puchta (Anm. 35), S. 196 ff., 218 ff., 371 ff.

95 Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 52.

in die Philosophie den Glauben einzumischen; gerade darum philosophiert man weil man mit dem bloßen Glauben sich nicht begnügen will.«⁹⁶

Erkenntnistheoretisch reduzierte Puchta damit den Anspruch auf Annäherung, nicht Wahrheit, auch dies getreu Schelling. In dessen Sinne betrieb Puchta als Systematiker negative Philosophie, für die nach Schelling galt: »Die negative Philosophie ist Welt-Weisheit, die nur Unrecht hat, wenn sie Gottes Weisheit sein will.«⁹⁷ Hintergrund dieses Programms einer Rationalisierung ohne sicheren Wahrheitsanspruch waren auch die in den vierziger Jahren bei Germanisten auftretenden Tendenzen, Recht in Gefühl aufzulösen. Die »reine Willkür« fand Puchta 1844 in Beselers Berufung auf den »unbefangenen, verständigen Sinn, den ungetrübten natürlichen Blick, den Eifer für das Wirkliche und Wahre«. ⁹⁸ Beselers Erkenntnisweg predige die »vollkommene Unbestimmtheit und Unsicherheit«. ⁹⁹ Auch Bethmann-Hollweg wetterte später gegen die Germanisten, das Recht sei nicht bloß irrational dunkel wachsend, sondern habe hellen logischen Charakter, so dass man besser von einem Rechtssystem, nicht einem Rechtsorganismus sprechen solle. Wer ein irrationales deutsches Recht idealisiere, der »bedenkt nicht, dass über diesem üppig durcheinander Wachsen das Heilige Römische Reich zugrunde gegangen ist, und dass wir samt und sonders wahrscheinlich elende Franzosen-, Schweden- oder Slawenknechte wären, wenn nicht deutscher Verstand und Wille im Hause Brandenburg eingekehrt wäre«. ¹⁰⁰

2. Sittlichkeit im Recht

Zum zweiten Streitpunkt mit Stahl, der Abgrenzung von Recht und Moral. Stahls Rechtsphilosophie machte das Dilemma deutlich, auf das eine Rechtslehre zusteuerte, die den Volksgeist mit einer Ordnung Gottes auf Erden vereinigen wollte. Der metaphysische Selbstbeweger stand in Gefahr, durch eine schlicht konservierende Heiligung der bestehenden Ordnung ausgehebelt zu werden. Recht gelte, so meinte Stahl, »nicht als [...] Volksbewußtseyn,

96 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Mythologie*. Nachschrift der letzten Münchner Vorlesungen 1841, hg. von Andreas Rosner u. Holger Schulten, Stuttgart 1996, S. 209 f.

97 So in den Tagebüchern: F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher* 1846. *Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, hg. von Lothar Knatz, Hans-Jörg Sandkühler u. Martin Schraven, Bd. 12, Hamburg 1998, S. 26.

98 Georg Beseler, *Volksrecht und Juristenrecht*, Leipzig 1843, S. 120 f.

99 Puchta, *Rez. Beseler* (Anm. 59), S. 26.

100 Brief Bethmann-Hollwegs an Groen Van Prinsterer vom 21.10.1863, wiedergegeben bei Fischer (Anm. 6), S. 243.

sondern schlechthin als Recht. Der äußern gegenständlichen Ordnung als solcher wohnt das Ansehen Gottes inne [...] Das Recht bleibt daher in unverkürzter Geltung, auch wenn das rechtliche Bewußtseyn bei Volk und Obrigkeit längst ein anderes geworden ist.«¹⁰¹ Stahl, der sich in den vierziger Jahren immer deutlicher den Lutheranern zuwandte, argumentierte für seinen Vorrang der bestehenden Ordnung mit der »christlichen Hingebung an die Macht der Ordnung und Fügung, die über dem Menschen ist.«¹⁰²

Gott, nicht der Mensch, schuf das Recht. Hier setzte das Zitat Puchtas an, welches 1969 Coing so irritierte: »Das Recht ist dem Menschen in der Herrschaft über die Erde vor seiner Entscheidung gegeben, und es ist durch den Sündenfall nicht zurückgenommen.«¹⁰³ Zwar sei das Recht »für die Menschen, welche seines Ursprungs noch nicht entfremdet sind, ein Theil der Religion«,¹⁰⁴ doch sei eben nicht Gott, sondern der Mensch Urheber des Rechts:

»Wollte Jemand meinen, gegen diese Ansicht den göttlichen Ursprung des Rechts vertheidigen zu müssen, der würde sie mißverstehen. [...] Wir stellen nicht in Frage, daß das Recht von Gott ist, dieß wäre eine Erniedrigung des Rechts. Die Frage ist nur, wie Gott das Recht hervorbringt. Wir behaupten dadurch, daß er die Recht erzeugende Kraft in die Natur der Völker gelegt hat.«¹⁰⁵

Es ging um Autonomie des von Juristen geprägten Rechts auch gegen den Staat: »Der Mensch leitet sein Recht nicht vom Staat ab, sondern von jenem Ausspruch: Seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde, und machet sie euch unterthan, welcher über alle Staaten hinaufreicht, und aus dem sie selbst sich ableiten.«¹⁰⁶ Puchta fürchtete die »Staatskünstler, mögen sie in der Jakobinermütze oder der Tiara auftreten.«¹⁰⁷ Zeitgenössisch ging dies gegen

101 Stahl, Philosophie des Rechts, II 1, 3. Aufl., Leipzig 1854, S. 235; vgl. auch in der 1. Aufl. S. 143 ff. mit dem starken Zug zum positiven Recht; hierzu Wiegand, Stahl (Anm. 82), S. 205 ff., der auf S. 213 von einer zunehmenden »Hegemonie der ›Natur‹ über den ›Geist‹« bei Stahl spricht.

102 Friedrich Julius Stahl, Der christliche Staat, Berlin 1847, hier nach 2. Aufl. Berlin 1858, S. 17; zu den Hintergründen: Füssl, Stahl (Anm. 33), S. 137 ff.; Nabrings, Stahl (Anm. 75), passim; Reinhard Hübner, Friedrich Julius Stahl und der Protestantismus, Dissertation Bonn 1928 (Abgleich zwischen Luther und Stahl).

103 Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 10.

104 Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 23.

105 Georg Friedrich Puchta, Vorlesungen über das heutige römische Recht, aus dem Nachlaß hg. von A. Rudorff, Bd. 1, Leipzig 1847, S. 23.

106 Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche, Leipzig 1840, S. 68.

107 So brieflich an Ludwig von Gerlach, abgedruckt bei: Hans Liermann / Hans-Joachim Schoeps, Materialien zur preußischen Ehescheidungsreform im Vormärz, Göttingen 1961, S. 501; hierzu Haferkamp, Puchta (Anm. 35), S. 434 ff.

Gottesgnadentum, gegen Gerlachs Lehre eines deus praesens in jure, gegen die Theologisierung eines vernünftigen Rechts bei den Hegelianern und gegen die bei Stahl vermutete Theokratie.

Puchtas Begründung hierfür ist zunächst vor dem Hintergrund interessant, dass hier ein Historiker die Bibel als Quelle historischer Wahrheit behauptete. Dabei ging es weniger um die ältere und durch David Friedrich Strauß' »Das Leben Jesu« 1835 angeheizte Debatte, inwieweit die Bibel Tatsachenbericht sei. Die Verwendung der Bibel zur Letztbegründung war vielmehr eine philosophisch-theologische, nicht empirisch-historische Position. Wenn Puchta die biblische Schilderung des Sündenfalles als »älteste Urkunde, die wir besitzen«, ¹⁰⁸ bezeichnete, lehnte er sich vor allem an Schelling an, bei dem sich dies wörtlich findet. ¹⁰⁹ Schelling fand im Sündenfall den »Anfang der Geschichte«. ¹¹⁰

Die biblische Erzählung war ihm als »unverwerfliches Denkmal aus der vorgeschichtlichen Zeit« ¹¹¹ ein Mittel, um in Zeiten zu gelangen, »wo keine Keilschrift die Wände von Persepolis, keine Hieroglyphen die Obeliskien noch bedeckten«. ¹¹² Ganz in diesem Sinne meinte Puchta: »Diese historischen Nachrichten beginnen allerdings nicht erst mit der objektiven Geschichte, sondern theilen uns auch den ihr vorausgehenden Zustand mit.« ¹¹³ Der Sündenfall war also unentbehrliches Hilfsmittel des Philosophen für ein Verständnis der uns im Übrigen verschlossenen Wurzeln der Menschheitsgeschichte, denn, so Puchta: Der Philosoph sei ein »Seher, der in eine Vergangenheit blickt, die dem Historiker entschwunden« ist. ¹¹⁴ Die Schöpfungsgeschichte und der Sündenfall waren insofern nicht einfach Tatsachenschilderung, sondern damit Offenbarung und theologischer Urzustand und deshalb tauglich zu philosophischer Letztbegründung. ¹¹⁵

108 Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 9.

109 Vgl.: Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 1842, in: Sämtliche Werke, hg. von K. F. A. Schelling, Abt. 2, Bd. 1, Stuttgart 1856, S. 175; ebenso: Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, 1842/43, Werke II 4, S. 310.

110 Schelling, Münchner Vorlesungen (Anm. 96), S. 113.

111 F. W. J. Schelling, Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften, hg. von Klaus Vieweg u. Christian Danz (jena-sophia I, 1, 1), München 1996, hier mit Mitschrift 1837, S. 107.

112 F. W. J. Schelling, Einleitung in die Philosophie 1830, hg. von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart 1989, S. 104.

113 Puchta, Rez. Karl Schildener, Beiträge zur Kenntnis des germanischen Rechts, Greifswald 1827, in: Jahrbücher der Gesamtdeutschen juristischen Literatur, II 1829, S. 18 f.

114 Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 98.

115 Christian Krafft betonte: »Die Schöpfungsgeschichte Genesis 1 und 2 ist nichts weniger als Dichtung«, Pickel, Krafft (Anm. 39), S. 70.

Die Folgerungen aus einem solchen Rechtsbegriff waren freilich gerade in christlicher Perspektive prekär. Wenn das Recht dem Menschen überlassen und dies durch den Sündenfall nicht zurückgenommen war, dann war gerade die im Sündenfall zutage getretene Freiheit »Keim des Rechts«. Überscharf grenzte Puchta christliche Sittlichkeit damit aus dem Recht aus: »Nicht erst durch den Gott gefälligen Gebrauch« werde der Mensch zum berechtigten Wesen, nicht dadurch erst, dass er sich zum Guten entschlief, »zum Gehorsam gegen Gott«. ¹¹⁶ Puchta nutzte den Sündenfall als Nachweis der menschlichen Freiheit auch gegen Gott, zum Guten und zum Bösen. Philosophisch war dies erneut mit Schelling abgesichert, der, weiter gehend als Kant, bereits 1809 in der Freiheitsschrift unter Bezugnahme auf den Sündenfall betont hatte, der Mensch werde mit »dem Prinzip des Bösen geboren«. ¹¹⁷

Für eine Rechtslehre, die den Volksgeist, den Ort der Rechtsentstehung, als »dunkle Werkstätte« bezeichnete, wurde durch einen so radikal formulierten Freiheitsbegriff als *Movens* der Geschichte des Rechts radikal die Frage nach dem Guten, dem Christlichen im Recht gestellt. Auffallend ist nun, dass Savigny, Puchta und Bethmann-Hollweg Freiheit und damit Kontingenz zum Ausgangspunkt der Rechtsentstehung machten und gleichwohl optimistisch einem immer sittlicheren Recht entgegensahen. Erneut lohnt eine Annäherung an Erweckungstheologen.

Johannes Müller und Friedrich August Tholuck vertraten ebenfalls in Anlehnung an Schelling die Vorstellung, die menschliche Freiheit sei ein »Akt grundloser, unableitbarer Wahl«, womit der Mensch nach Adams Fall von Geburt an zum Bösen disponiert sei. Die »Vernunft« dieser letztlich natürlich göttlichen Entscheidung für die menschliche Freiheit sah Tholuck darin, dass nur »unter deren Voraussetzung allein freie redliche Geister geschaffen werden konnten«. ¹¹⁸ Diese Vorstellung findet sich im Umfeld Savignys weit verbreitet. Savigny selbst begründete 1839 die Freiheit auch gegen Gott mit der »nur in Freiheit mögliche[n] Entwicklung des Guten«. ¹¹⁹ Puchta meinte übereinstimmend: »Der Mensch hat die Freiheit, auf dass er

116 Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 9; »Keim des Rechts« ebd., S. 6.

117 F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Sämtliche Werke, hg. von K. F. A. Schelling, 1856 ff., Bd. 7, S. 388.

118 Friedrich August Gottreu Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Ver söhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers, 1823, hier nach 8. Aufl., Gotha 1862, S. 16; zu den Zusammenhängen zwischen Schelling und der Erweckungs- theologie in dieser Frage auch: Axt-Piscalar, Art. Sünde, in: HWPPh 10, 1998, Sp. 611 f.

119 Kiefner, Rechtsverhältnis (Anm. 66), S. 159.

durch seine freie Bestimmung den Willen Gottes ausführe.«¹²⁰ Auch Friedrich Bluhme in Bonn dachte so: »Die sittliche Ordnung der Dinge waltet über dem Menschen als einem höheren, geistigen Wesen. Er könnte sie durchbrechen, darf es aber nicht, nach Gottes Gebot und nach der Stimme seines Gewissens; sie hebt seinen Willen nicht auf, aber sie veredelt und heiligt ihn, wenn er ihr gehorsam wird.«¹²¹

Hinter diesen Äußerungen stand ein ganzes Lebens- und Gesellschaftsideal, der Volksgeist als Gemeinschaft, die in Hinwendung zu Christus nach dem Guten strebt. Als Savigny 1814 Sailer seine Berufsschrift mit einer Ausarbeitung über einen gemeinsamen Kultus zwischen Protestanten und Katholiken zusandte,¹²² wurde deutlich, dass er gemeinsamen Glauben und gemeinsames Volksbewusstsein als Werkstatt des Rechts verknüpfte. Besonders bei ihm nährte sich die Verknüpfung von Volksgeist und Christentum der Vorstellung, es gebe eine überkonfessionelle Religion, die die Menschen verbinde. Im Antwortschreiben an Ringseisens Bericht von der Bayerischen Erweckung hatte Savigny erfreut ausgerufen: »Für alle die, in welchen dieser Glaube lebt, ist eine besondere Kirchenvereinigung nicht mehr nötig, denn sie ist in der Tat schon da.«¹²³ Die »christliche Lebensansicht«, der Savigny 1840 die »sittliche Bestimmung der menschlichen Natur« überantwortete,¹²⁴ war überkonfessionelle Gemeinschaft der Gläubigen. Ähnlich dachte vor allem Bethmann-Hollweg, der noch 1857 auf dem evangelischen Kirchentag gegen die »engen Grenzen der Konfessions- oder Landeskirche« eine freie christliche Gemeinschaft einforderte.¹²⁵

Theologisch stand man damit erneut jedenfalls Teilen der Allgäuer Erweckungsbewegung nahe. Auch wenn vor allem die hier vertretene Christozentrik besonders katholischen Dogmen widersprach, sah sich die Allgäuer mithin katholischer Erweckungsbewegung zunächst nicht gegen die katholische Kirche gerichtet, sondern an einem überkonfessionellen christlichen Gemeinschaftserlebnis interessiert.¹²⁶ Goßner hatte 1803 ausgerufen: »Nur keine

120 Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 8.

121 Friedrich Bluhme, Encyclopädie der in Deutschland geltenden Rechte, Erste Abteilung: Äussere Encyclopädie: Übersicht der in Deutschland geltenden Rechtsquellen, Bonn 1847, S. 4.

122 Johann Michael Sailer, Briefe, hg. von Hubert Schiel, Bd. 2, Regensburg 1952, S. 410.

123 Der Brief ist abgedruckt bei Pfülf, Savigny (Anm. 84), S. 166.

124 Friedrich Carl v. Savigny, System des heutigen Römischen Rechts, Bd. 1, Berlin 1840, S. 53.

125 Verhandlungen des 9. Deutschen evangelischen Kirchentages zu Stuttgart im September 1857, Berlin 1857, S. 34.

126 Vgl.: Kantzenbach, Erweckungsbewegung (Anm. 10), S. 28.

Parthei! ein Glied der Christencommune möchte ich sein.«¹²⁷ Stahl stand zunächst ebenfalls im Geruch, diesem Denken anzuhängen. Stahls Rechtsphilosophie fand in einer – im Übrigen wohlwollenden – Besprechung in den Bayerischen Annalen einzig deswegen Kritik, weil sie nicht wahrhaft katholisch und ebenso nicht eigentlich evangelisch sei, sondern einer »Kirche der Erweckten aller Zeiten« angehöre, die sich eklektizistisch von beiden Kirchen nährend, »als die Krone aller irdischen Gemeinschaft« erheben wolle.¹²⁸

Gerade Stahls scharfe Replik gegen Bethmann-Hollweg 1857¹²⁹ zeigt freilich, dass Überkonfessionalität kein durchlaufendes Signum dieses Milieus war. Zu differenziert und zeitlichen Veränderungen unterworfen war das Denken der hier Genannten in dieser Frage. Lediglich bei Savigny und Bethmann-Hollweg blieb dieser Gedanke nach 1815 ziemlich gleichmäßig präsent.

Einhellige Einigkeit zwischen Theologen und Juristen bestand dagegen darin, dass Freiheit, nicht Zwang, der Weg zur christlichen Sittlichkeit sein müsse. Christian Krafft hatte 1835 die Scheidungsregeln des ALR mit dem Argument nicht anerkannt, es könne ihm nicht zugemutet werden, »gesetzliche Bestimmungen, welche den Geboten des Evangeliums und seinem Gewissen widersprechen, auszuführen«.¹³⁰ 1817 kursierte im Freundeskreis von Bethmann-Hollweg eine Schrift mit dem bezeichnenden Titel: »Christus des Gesetzes Ende«.¹³¹ Martin Boos betonte in seinen Predigten, durch die Erweckung als persönlicher Christuserfahrung komme es zu einer Einwohnung Christi im Gläubigen, die diesem die Fähigkeit zu ethischem Handeln verleihe.¹³² »Christus in uns« war Leitspruch der Allgäuer Erweckungsbewegung. Der Volksgeist sollte infolge christlicher Durchwirkung gerade durch Freiheit richtiges Recht produzieren.

Für die benannten Juristen war die Umsetzung dieser Vorstellungen nicht unproblematisch. Die (im Privatrecht weniger drängende) Prärogative des Gesetzgebers wie auch die anerkannte Leitfunktion des Römischen Rechts machte eine Umsetzung politisch bzw. rechtspolitisch riskant. Puchta suchte, wie gezeigt (V 1. a. E.), im Römischen Recht Halt gegen unberechenbare, religiös kaschierte Subjektivismen. Der Wissenschaftler bzw. der wissenschaft-

127 Hermann Dalton, Johannes Goßner. Ein Lebensbild, Berlin 1898, S. 84 (Tagebuch vom 5.2.1803); hierzu auch: Franz Heinrich Philipp, Ad fontes. Johannes Evangelista Goßner. Leben und Lebenswerk, Stuttgart 1964, S. 19 f.

128 Anonymus (M.), Rez. Stahls Rechtsphilosophie II 1, 1833, in: Bayerische Annalen vom 1. Mai 1834, S. 409 ff., 420.

129 Vgl. Bethmann-Hollweg, Familien-Nachricht 2 (Anm. 7), S. 355 f.

130 Pickel, Krafft (Anm. 39), S. 37.

131 Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 69.

132 Weigelt, Boos (Anm. 89), S. 94.

lich arbeitende Praktiker musste religiöse Forderungen bescheiden in die Auslegungsarbeit einfließen lassen.

Schuf der Volksgeist ohne derartige Bindungen Recht, wurde die religiöse Prägung des Rechtsentstehungsprozesses unproblematischer wirksam. Dies verdeutlichte die Entstehung von Gewohnheitsrecht bei Puchta. War der Volksgeist ›dunkle Werkstätte‹, so waren Gewohnheiten nur Indiz, nicht Geltungsgrund solchen Rechts.¹³³ Gewohnheiten, die gegen göttliche Gebote verstießen, verloren für Puchta nun diesen Indizcharakter, waren also kein Recht.¹³⁴ Im verschriftlichten, stärker abgedichteten »Heutigen« Römischen Recht war dagegen Rechtsfortbildung durch wissenschaftlich arbeitende Justiz und Gesetzgebung der Ort, an dem der frei-christlich agierende Volksgeist Veränderungen herbeiführen konnte. Puchta attestierte dem Volksgeist in diesem Sinne eine »Bildungsgeschichte«, getrieben von einem göttlich durchwirkten »Sinn des Rechts« im Volksgeist und mit dem Ziel, aus dem antiken Recht ein »allgemeines Recht der civilisierten Nationen« zu schaffen.¹³⁵ Das Recht lief gerade infolge freier Entstehung also immer stärker auf Gott zu.

Bei Bethmann-Hollweg wurde dieser Gedanke einer zunehmenden Versittlichung des Volksgeistes noch deutlicher. In seiner Besprechung von Savignys System betonte er 1840, das Recht diene nicht einfach der Abgrenzung menschlicher Freiheitssphären, sondern solle ein »freies Ineinandergehen der Willen in der Liebe« ermöglichen. Entsprechend dieser Aufgabe sei auch der Staat »nur eine vorbereitende, pädagogische Anstalt, bestimmt, einst in einer höhern Einheit, der civitas Dei, aufzugehen«.¹³⁶ Im Volksgeist herrschte ein »Trieb nach dem Idealen«:¹³⁷ »Der Fortschritt des Rechts ist ein Fortschritt zur Freiheit.«¹³⁸ Das Recht bekam eine optimistische Richtung als – in den Worten Schellings – theologischer Prozess,¹³⁹ zu Gott hin.

VI. Schluss

Offen religiöse Argumentationen waren im Umfeld Savignys demnach kein Einzelfall, Puchta stand nicht allein. Der Volksgeist bekam in den dreißiger Jahren eine christliche Gestalt, philosophisch durch den späten Schelling und

133 Vgl.: Haferkamp, Puchta (Anm. 35), S. 143 ff.

134 Puchta, Vorlesungen (Anm. 105), S. 33.

135 Zitate nach Puchta, Institutionen I (Anm. 2), S. 21, 18, 107; hierzu im Einzelnen: Haferkamp, Puchta (Anm. 35), S. 342 ff.

136 Bethmann-Hollweg, Rez. Savigny, System (Anm. 91), S. 1587 f.

137 Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 238.

138 Fischer, Bethmann-Hollweg (Anm. 6), S. 260.

139 Vgl.: Schelling, Philosophie der Mythologie, 1837 (Anm. 111), S. 94 f.

theologisch durch die Allgäuer und Erlanger Erweckungsbewegung beeinflusst. Diese Epoche, die etwa 1816 begann, geriet noch vor 1848 in eine Krise. Jurisprudenz, Theologie und Philosophie wurden wieder stärker getrennt. Anonym amüsierte sich ein Rezensent 1842 über Puchta als einen »kleinen Natur- und Kappenmenschen«, der mit dem Sündenfall als Ausgangspunkt des Rechts »das Andenken seiner Amme« ehre, »welche ihm gesagt hat, dass der erste Mensch durch den Sündenfall von Gott sich entfernt« habe.¹⁴⁰ »Er erzählt Euch vom Sündenfalle, so oft ihr wollt, leset nur in der »juristischen Encyclopädie«, doch dürft ihr nicht lachen, die Sache ist wichtig.« Mag auch heute dieser Humor leichter zugänglich sein als Puchtas religiöse Philosopheme, so bleibt die Feststellung, dass die religiöse Komponente zur sog. Historischen Rechtsschule untrennbar hinzugehört. Religion im Recht war Juristen, die den Tag mit Bibellektüre begannen, jedenfalls zu wichtig, um im heutigen Rückblick als Scheinargument abgetan zu werden.

Hans-Peter Haferkamp

140 Besprechung von Puchtas *Cursus der Institutionen*, Bd. 1, 1841 durch Anonymus, in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Bd. 5, 1842, S. 433 f., hier S. 435 f.