

Naturalismus und Naturrechtskritik. In welchem Sinn ist das naturgemäße Kriterium der Gerechtigkeit?

Prof. Dr. Berthold Wald

Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn

Zusammenfassung: Es gibt kein Recht und wird auch keines geben, daß dem Streit der Meinungen entgeht. Dies gilt zuerst und vor allem für das positive Recht. Grundlegender Widerspruch beruft sich in letzter Hinsicht auf ein übergeordnetes Recht. Ohne metaphysische Grundlegung sei die Berufung auf die Würde des Menschen nur „ein als Begründung getarnter Begründungsersatz“.

Schlüsselwörter: Josef Pieper. Gerechtigkeit. Recht. Naturrecht. Positive Recht.

Resumo: Não há nem pode haver direito que se subtraia ao embate de opiniões, o que vale sobretudo e em primeiro lugar para o direito positivo. A contradição fundamental, em última análise, convoca um direito de ordem superior. Sem uma base metafísica o recurso à dignidade humana não passa de um disfarçado ersatz de fundamentação.

Palavras chave: Josef Pieper. Justiça. Direito. Direito Natural. Direito Positivo.

Es gibt kein Recht und wird auch keines geben, daß dem Streit der Meinungen entgeht. Dies gilt zuerst und vor allem für das positive Recht. Grundlegender Widerspruch beruft sich in letzter Hinsicht auf ein übergeordnetes Recht, dem die antiken Sophisten den Namen des „von Natur rechten“ (physei dikaion) im Unterschied zum Recht per Gesetz (nomo dikaion) gegeben haben.¹ Sofern das positive Recht an diesem Maßstab zu messen ist, wird dieser selbst zum Streitobjekt. Der Streit um das positive Recht bedingt den Streit um das Naturrecht. Diese Rangfolge des Strittigen sollte man nicht übersehen. Oft genug wird der gegenteilige Eindruck erzeugt, als sei vor allem das Naturrecht der Auslöser des Streits. Es wird erst zum Streitobjekt aus seiner Beziehung auf das positive Recht, das als politisches Recht den Meinungsstreit durch Mehrheitsbeschluß, und das heißt aus Sicht der unterlegenen Partei - willkürlich - beendet. Auch die positiv rechtlichen Menschenrechtserklärungen sind davon nicht ausgenommen. Man hat darauf verwiesen, daß die deklamatorische Berufung auf die Idee der Menschenwürde selber begründungspflichtig ist. Wo eine Begründung unterbleibt, stehen auch die Menschenrechtsappelle in dem Verdacht, die „nach dem Ausfall des Naturrechts entstandene Begründungsnot mehr zu verschleiern als zu beheben“.² Ohne metaphysische Grundlegung sei die Berufung auf die Würde des Menschen nur „ein als Begründung getarnter Begründungsersatz“.³

Damit ist allerdings noch ein viel weitergehender Streit eröffnet zwischen dem vorherrschenden Naturalismus und dem Geltungsanspruch der Metaphysik. Wer sich auf das Naturrecht beruft, kann die metaphysische Begründungslast zwar nicht völlig abschütteln, wohl aber einschränken auf ein nachvollziehbares Maß. Ich sehe nicht, was gegen die zweifellos „metaphysikhaltigen“, aber zugleich unmittelbar einleuchtenden Sätze Josef Piepers einzuwenden ist: „Alles Sollen gründet im Sein.“

¹ Vgl. Platon, Gorgias 482e ff.: „In der Regel aber steht das miteinander im Widerspruch: die Natur (physis) und die Satzung (nomos).“ „Recht der Natur“ ist das Recht der Stärkeren, das die Mehrheit der Schwachen, um sich selbst zu schützen, positiv-rechtlich zu unterdrücken suchen.

² Franz Josef Wetz, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, Stuttgart 2005, S. 80.

³ Ebd.

Die Wirklichkeit ist das Fundament des Ethischen. Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße.⁴ Auch das klassische Naturrecht beruht auf diesem Gedanken der Abhängigkeit des Sollens vom Sein, - von unserem Sein als Mensch, das wir immer sind und bleiben, unabhängig davon, worin wir uns sonst unterscheiden mögen. Behauptet wird ein Wissen um die menschliche Natur, das selbst naturhaft ist. Das „naturalis“, in dem Ausdruck „lex naturalis“ bezieht sich nämlich nicht nur auf das Naturgemäße als Norm des Rechts. Er meint ebenso den Modus, wie wir darum wissen.⁵ Was uns und anderen Menschen elementar geschuldet - „gesollt“- ist, das wissen wir unmittelbar, eben „von Natur. Naturhaftes Wissen unterscheidet sich darin von kulturell vermitteltem Wissen. Diese Eigenständigkeit begründet seine Universalisierbarkeit und damit auch die Möglichkeit der Kritik an den jeweiligen Rechtsordnungen verschiedener Kulturen.

Im Folgenden soll es nur um die Begründungsfunktion des Naturrechts gehen im Verhältnis zum positivem Recht, und das auch nur soweit, wie die positiven und negativen Rechtspflichten gegen Andere zu begründen sind. Ausgeklammert ist damit der Bereich der Moral und hier vor allem die Begründung von moralischen Pflichten gegen sich selbst, die voraussetzungsreicher ist. Klärungsbedarf ist trotz dieser Einschränkung reichlich vorhanden. Er besteht in drei Hauptpunkten: Zu klären ist, erstens, der vorausgesetzte Begriff von „Natur“ für die Frage nach der Natur als Norm des Rechts (I.), zweitens der Modus der inhaltlichen Ableitung von Rechtsnormen aus der Natur (II.) und drittens die Rechtfertigung des verpflichtenden Charakters naturrechtlich begründeter Rechtsnormen (III.). Die Beantwortung der ersten und zweiten Frage gibt Aufschluß darüber, in welchem Sinn das Naturgemäße das fundamentalste Kriterium der Gerechtigkeit sein kann, was auch bedeutet: inhaltlicher Maßstab des Rechts und der Rechtskritik. Die Antwort auf die dritte Frage deckt die theologische Prämisse absoluter Verpflichtungen auf, die jedoch nicht bloß im Naturrecht vorausgesetzt ist.

I. Naturrecht und Naturbegriff⁶

Was „Natur“ im klassischen Naturrecht bedeutet wird ersichtlich, wenn man die Einwände gegen das Naturrecht analysiert. Es gibt hier zwei Typen von Einwänden: 1. Unspezifische Einwände. Das Naturrecht wird oft genug pauschal unter Metaphysikverdacht gestellt, ohne genau anzugeben, was jeweils unter Metaphysik verstanden ist. Das zeigt allerdings, worum es sich hier handelt. Die Berufung auf die Mehrheitsmeinung oder den geschichtlichen Stand des philosophischen Bewusstseins heute ist ein reines Autoritätsargument und daher nur eine Argumentationsvermeidungsstrategie unter Ausnutzung einer Grundstimmung im „postmetaphysischen Zeitalter“ (Habermas). Das ist nun nichts Neues. Dilthey hat den antimetaphysischen Affekt der Moderne in die Feststellung gekleidet, „daß zwischen dem geschichtlichen Bewusstsein der Gegenwart und jeder Art von Metaphysik [...] ein Widerstreit“ besteht.⁷ „Die Natur ist uns stumm [...] fremd“⁸, weshalb Erkenntnis „nur vermittelt

⁴ Josef Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute; in: ders., Werke in acht Bänden (hrsg. Berthold Wald), Bd 5, Hamburg 1997, S. 49.

⁵ Das ist jedenfalls das Naturrechtsverständnis bei Thomas von Aquin, für das ich mich im Folgenden argumentieren werde. Die praktische Vernunft geht aus von naturhaft bekannten Grundsätzen des Naturrechts (ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis), während für die Sätze des positiven Rechts gilt: sie werden erst durch die Bemühung der Vernunft gefunden (per industriam rationis inventa). (S. th. I-II, 91, 3).

⁶ Vgl. dazu Berthold Wald, Naturrecht und Naturbegriff. Ein historisch-systematischer Klärungsversuch; in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), Natur. Ein philosophischer Grundbegriff, Darmstadt 2010, S. 115-130.

⁷ Wilhelm Dilthey, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie; Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Stuttgart/ Göttingen 1991, S. 3.

⁸ Ders., Einleitung in die Geisteswissenschaften; Gesammelte Schriften, Bd. I, Stuttgart/ Göttingen 1990, S. 136.

der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit“ möglich ist.⁹ Das Natürliche als tote Tatsächlichkeit verstanden kann nur Projektionsfläche sein und Objekt menschlicher Interessen. Es hat „für uns“ kein Für-sich-sein mehr und ist darum weder Substanz noch Subjekt. Ein solcher aus der Selbstbeschreibung des modernen Zeitalters gewonnener Begriff der Natur sagt jedoch nichts darüber aus, ob es sich mit der Natur tatsächlich so verhält. Eben darum kann daraus auch kein tragfähiger Einwand gegen die Geltung des Naturrechts abgeleitet werden, außer in dem psychologischen Sinn, daß es heute eine Mehrheit der Zeitgenossen nicht mehr überzeugt.

2. Spezifische Einwände. Sie beziehen sich auf die Differenz von Sein und Sollen (David Hume) bzw. auf die Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft (Immanuel Kant). Als gemeinsame Grundrichtung dieser Kritik gilt der Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“ (George Edward Moore). Er soll dann vorliegen, wenn Recht und Moral unter Berufung auf die Natur des Menschen begründet werden. Dieser Typ von Einwänden ist philosophisch weiterführend, auch wenn es in Diskussionen über das Naturrecht oft genug nur auf seine rhetorische Funktion ankommt. Als Topos neuzeitlicher Naturrechtskritik entbindet die „Sein-Sollen-Differenz“ ebenso reflexhaft von einer sachlichen Diskussion, wie die unspezifische Berufung auf das Ende der Metaphysik.¹⁰ Den Einwand gegen die Ableitung des Sollens aus dem Sein ernstnehmen heißt, den Naturbegriff aufzudecken, welcher - zu Recht - die Naturrechtskritik motiviert. Die Kritik kann darum richtig sein, weil der kritisierte Naturbegriff falsch ist. Dieser Naturbegriff ist durch zwei Merkmale bestimmt. Methodisch (1) wird alles Geschehen unter einem gemeinsamen Begriff von Natur subsumiert. Das grundlegende Merkmal des neuzeitlichen Naturbegriffs ist seine Univozität. Sachlich (2) wird für die univok gedachte Natur jede kausal wirksame Zielgerichtetheit entweder als überflüssig oder als unerkennbar ausgeschlossen. Der univoke Naturbegriff ist zugleich a-teleologisch gedacht.

(1) Ein univoker Naturbegriff lässt nun in der Tat keine Ableitung rechtlicher Normen zu. Das wird aus Humes Vergleich deutlich, mit dem er seine Naturrechtskritik illustriert.¹¹ Er vergleicht die Tötung der Eltern durch ihre Kinder mit dem Absterben alter Bäume durch nachwachsende Populationen junger Bäume. Nur das eine bewerten wir als abscheuliches Verbrechen (Eltermord), obwohl im anderen Fall (Baumsterben) dieselbe Relation vorliegt (A verursacht B). Hume schließt daraus: gleiche Sachverhalte können also nicht der Grund unterschiedlicher Bewertungen sein, die wir ja gleichwohl vornehmen. Wenn es aber keinen grundlegenden Unterschied zwischen Naturvorgängen und menschlichen Handlungen gibt, kommt es nur auf unsere Interessen an. Sie allein begründen dann die Verschiedenheit im Umgang mit den Dingen. Das Interesse der Sophisten war die *Unterwerfung* aller unter das Gesetz der Natur (Recht des Stärkeren), das Interesse Humes die *Emanzipation* vom Maßstab der Natur (Moral des Mitgefühls). Beide Male wird jedoch Natur im selben Sinn verstanden als Antagonismus von Selbsterhaltung und Unterdrückung. Was nicht in den Blick kommt, ist die Frage nach der spezifischen Natur unterschiedlicher Lebewesen.

⁹ Ebd., S. 138.

¹⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Jörn Müller, Ist die Natur ethisch irrelevant? Zur Genealogie des naturalistischen Fehlschlusses; in H.-G. Nissing (Anm. 5), S. 99-114. Was Hume und Moore angeht, kommt Müller zu dem Schluß: „Von einer ethischen Irrelevanz der Natur auszugehen kann bei beiden mithin nicht die Rede sein. Auch für grundsätzliche *is-ought-gaps* und starke *fact-value-distinctions*, [...] sind Hume und Moore mehr als dürftige Kronzeugen; de facto liefern sie eher sogar Argumente für die naturalistische Seite.“ (S. 113).

¹¹ David Hume, A Treatise of Human Nature (Ed. L.A. Selby-Bigge), Oxford 1978, book III, part I, section I, S. 455 – 470; 464 ff.

In der Tat ist es so, dass die Möglichkeit moralischer Unterscheidungen aus der Natur der Sache nicht bestehen kann, wenn alles, was geschieht oder geschehen kann, unter Absehung von der spezifischen Natur der Dinge betrachtet wird. Eine angemessene Beschreibung der Relationen zwischen den verglichenen Sachverhalten darf wesentliche Unterschiede jedoch nicht einfach ausblenden. Als moralisch relevant sollte der Unterschied gelten, *wie* ein Resultat zustande kommt: als notwendige Folge eines Naturgeschehens oder als intendierte Folge einer Handlung, die auf einem Verstehen der Relationen beruht. Elternmord wird deshalb als abscheuliches Verbrechen verurteilt, weil es die extremste Form von Undankbarkeit ist, während eine nachwachsende Jungeiche nicht im Stande ist, undankbar zu sein und eben darum auch keinen Elternmord begehen kann.

(2) Allerdings hat die univoke Verwendung des Naturbegriffs seit Beginn der Neuzeit durch das mechanistische Verständnis der Natur eine zusätzliche Stütze erfahren. Die Ausklammerung teleologischer Zusammenhänge im Bereich der Natur ist ebenfalls unvereinbar mit der Berufung auf die Natur als Maßstab des Rechts. Eine a-teleologisch gedachte Natur abstrahiert nicht bloß von der Verschiedenheit der Dinge zugunsten homogener Gesetze, denen alle Dinge in derselben Weise unterliegen. Negiert ist auch die Vernunft als organisierendes Prinzip der Natur. Nicht eine „intelligente Weltursache“ (Dilthey), sondern „Zufall und Notwendigkeit“ bestimmen den Lauf der Dinge. Eine vernunftlos gedachte Natur, die im Ergebnis nur das ist, was sie zufällig geworden ist, verliert ihr normatives Potential. Sie wird zum Material für menschliche Interessen, die zugleich der einzige Bewertungsmaßstab sind. Kardinal Ratzinger hat angesichts dieser Lage empfohlen, einstweilen die Berufung auf das Naturrecht zu vermeiden, und darüber nachzudenken, wie die Plausibilität einer naturrechtlichen Argumentation zurückzugewinnen ist. „Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen.“¹² Ich glaube allerdings, daß es weiterhin möglich bleibt, zwischen Handlungsteleologie und Universalteleologie zu unterscheiden. Wo es um die konkrete Bestimmung inhaltlicher Rechtspflichten geht, genügt der Rückgang auf die Handlungsteleologie, die schon aus wissenschaftstheoretischen Gründen nicht in gleicher Weise wie die Universalteleologie in Frage gestellt werden kann.¹³

II. Inhaltliche Ableitung von Rechtsnormen aus der Natur des Menschen

Schon die Kritik an Humes unterschiedsloser Gleichsetzung von Handlungen und Ereignissen war handlungstheoretisch begründet. Die nicht eliminierbare teleologische Struktur menschlicher Handlungen bildet nun auch den Ansatzpunkt für die Antwort auf die zweite Frage, was mit naturhafter Sicherheit im Bereich von Recht und Unrecht gewusst werden kann. Der Grund für die Unterscheidung von Universalteleologie und Handlungsteleologie ist sehr einfach. Das teleologische Moment im Handeln ist unverzichtbar, um Handlungen von sonstigen Ereignissen in der Welt abzugrenzen. Das gilt selbst und gerade dann, wenn es möglich wäre, andere Ereignisse in der Welt vollständig materialistisch zu erklären. Handeln lässt sich nicht naturalisieren und dann gleichwohl noch als Handeln verstehen. Wenigstens wir selbst

¹² Jürgen Habermas, Josef Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 50 f.

¹³ Eine Wissenschaft, die intentionale Erkenntnishandlungen durch neurophysiologische Prozesse erklären will, entwertet sich selbst. (Vgl. Jürgen Mittelstraß, Neun nachdenkliche Bemerkungen zur Frage: Was ist der Mensch? in: Detlev Ganten u.a. (Hrsg.), Was ist der Mensch, Berlin/ New York 2008, S. 179.

müssen uns als Subjekte verstehen. Selbstobjektivierung der Subjektivität ist keine Vertiefung unseres Wissens von Subjektivität, sondern die Aufhebung unseres Wissens von uns selbst.

Damit passt durchaus zusammen, daß wir Handlungen sowohl auf Vernunftgründe zurückführen können wie auf naturgegebene Bedingungen, die entscheidungsunabhängig sind. Glücklichein zu wollen liegt außerhalb der Reichweite menschlicher Selbstbestimmung. Wir wollen „von Natur“ glücklich sein. Dieser naturhafte Wille zum Glück ist keine Einschränkung menschlicher Handlungsfreiheit, sondern deren Voraussetzung. Wählen heißt, sich entschließen, etwas Bestimmtes zu wollen, sofern das Ziel des Handelns bereits gewollt ist. Den Anfang machen die naturhaften Neigungen, die allesamt den Charakter von Notwendigkeit haben. Sie sind nicht selbst gewählt, sondern unserer Wahl entzogen. Doch auch wenn solche Neigungen nicht von uns, sondern von anderswoher gesetzt sind – sie erreichen uns nicht als etwas Fremdes, von außen Auferlegtes. Indem es *Neigungen* sind, sind es *unsere* Neigungen. Ohne einen naturhaft wirksamen Anfang im Wollen kann auch nachträglich kein Anfang gemacht werden kann, dies oder jenes mit Gründen zu wollen.

Diese handlungstheoretischen Vorüberlegungen führen nun unmittelbar zu der Frage zurück, *wie* wir denn – mit naturhafter Gewissheit – darum wissen können, *was* uns und anderen geschuldet ist. Beide Aspekte dieser Frage sind bei Thomas von Aquin in einem einzigen Satz miteinander verbunden, der den Erkenntnisgrundsatz des Naturrechts so formuliert: „Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist, erfasst die Vernunft naturhaft (naturaliter) als gut und als elementares Ziel des menschlichen Handelns.“¹⁴ Jeder weiß unmittelbar von Natur um die notwendigen Erhaltungs- und Entfaltungsbedingungen seiner Existenz als Mensch, weil ihm selbst daran liegt

- zu *leben*
- mit andern in *Gemeinschaft* zu leben
- die *Wahrheit* zu erkennen, insbesondere über Gott (wonach selbst Atheisten verlangen; sie wollen erkennen, dass Gott nicht existiert).

Jeder kann daher auch ohne Belehrung durch Andere wissen, dass dem anderen Menschen an seiner Existenz ebenso viel liegt wie ihm selbst. Aus der teleologischen Bedürfnisstruktur, an die wir im Handeln anknüpfen, gewinnt Thomas die Kriterien, an denen sich jede konkrete Rechtsordnung messen lassen muß. Dabei sind die Unterlassungspflichten am offenkundigsten: das Verbot der Tötung von Unschuldigen, das Verbot der Unterdrückung von Ehe und Familie, das Verbot der Unterdrückung der Wahrheitssuche und der Suche nach Gott. Diese elementaren Pflichten gelten immer, und die entsprechenden Rechte können auch immer gewährt werden, weil die Unterlassung des Gegenteils, also die Unterlassung von Mord und Unterdrückung nichts kostet. Hier gibt es keine mögliche Knappheit der Ressourcen wie bei den positiven Rechtspflichten. Diese sind allerdings weniger offenkundig, aber doch vernünftigem Nachdenken zugänglich, zumindest was die Frage angeht, wie die elementaren Ziele der menschlichen Existenz bewahrt und geschützt werden. Nehmen wir als Beispiel das Recht auf Leben. Es kann nicht gewährt werden ohne das Recht auf Ausbildung, auf Erwerbstätigkeit, auf Freihaltung des Existenzminimums. Je nach dem Entwicklungsstand einer Gesellschaft und der persönlichen Leistungsfähigkeit gehören dazu auch direkte staatliche Unterstützung, kostenlose medizinische Versorgung und anderes mehr. Im Falle der Nichtgewährung solcher konkreten

¹⁴ S. th. I-II, 94, 2.

Rechte und Leistungen wäre die bloße Anerkennung des Lebensrechts blanker Zynismus: das Recht in Würde zu verhungern.

Für die notwendige Ausbuchstabierung des Naturrechts unterscheidet Thomas zwischen dem Modus der unmittelbaren Ableitung (*conclusio*) als dem Bereich dessen, was man später das sekundäre Naturrecht genannt hat, und dem Modus der Konkretisierung (*determinatio*). Diese ist zwar weniger gewiß, aber unverzichtbar. Ohne die positive Rechtsordnung ist der naturrechtlich begründete Anspruch auf Gerechtigkeit in der konkreten Situation des Handelns nicht einzulösen.¹⁵ Bei der Bestimmung konkreter Rechte bleibt der Naturrechts-Traktat bei Thomas daher mit Absicht sehr summarisch. Eine angemessene Rechtslage zu schaffen und diese immer wieder an die veränderten Umstände anzupassen, erfordert Erfahrung und Urteilsvermögen, damit die Gesetze auch angemessen bleiben. Der gelegentlich ironisch gegen ein zu konkret ausformuliertes Naturrecht erhobene Vorwurf des Naturrechts-Positivismus findet jedenfalls in Thomas keine Stütze. Er denkt, was die Verwirklichungsbedingungen des Naturrechts angeht, geschichtlich, weil Gerechtigkeit jeweils nur unter den gegebenen Umständen zu verwirklichen ist.

III. Naturrechtliche Rechtfertigung des Pflichtcharakters

Grundlage des Naturrechts, so ist eingangs behauptet worden, sei der Gedanke der Begründung des Sollens aus dem Sein - genauer: dem wesenhaft unveränderlichen wie geschichtlichen Sein des Menschen. Dieser Begründungszusammenhang hat aber zwei wohl zu unterscheidende Seiten. Zum einen ist das inhaltliche Wissen darum gemeint, *was wir sollen*, zum anderen das Wissen darum, dass wir *sollen*. Meine These ist, dass eine Naturrechtslehre ihrem vollen Begründungsanspruch nur dann gerecht wird, wenn sie in beiderlei Hinsichten überzeugt. Daß die naturhaft wirksamen Grundbedürfnisse des Menschen einen Leitfaden für die inhaltliche Bestimmung von Rechten abgeben können, mag ja zugestanden werden. Aber ist das Vorhandensein eines elementaren Bedürfnisses schon Grund genug, ein Recht zu seiner Befriedigung zu begründen? Zu wissen, was ein Mensch naturhaft will und braucht, damit er wahrhaft Mensch sein kann, und verpflichtet zu sein, dies anzuerkennen, sind doch nicht dasselbe.

Mit Thomas und Kant könnte man hier auf den Selbstzweckcharakter menschlicher Personalität verweisen. Sachen haben einen Wert, der sie vergleichbar und verwertbar für andere macht. Personen kommt dagegen Würde zu. Sie existieren um ihrer selbst willen und sind darum dem Wertvergleich und der Verwertung entzogen. Darin stimmen Thomas und Kant überein. Der Unterschied - und damit die Begründungsschwäche der neuzeitlichen Naturrechtslehren - wird erst deutlich, wenn man die Kontexte vergleicht, in denen die Berufung auf die freie Selbstverfügung der Person zur Begründung wechselseitiger Rechtspflichten erfolgt. Der Selbstzweckcharakter menschlicher Personalität als solcher ist nicht grundlegend genug, um die Begründungslast unabdingbarer Rechte als Person zu tragen.¹⁶ Alle

¹⁵ Vgl. S. Th. I-II, 95, 2 (Leitet sich jedes vom Menschen erlassene Gesetz vom natürlichen Gesetz her?). In S. th. I-II, 95, 4 legt Thomas dar, wie sich Völkerrecht und bürgerliches Recht zum Naturrecht verhalten. Als gemeinsamer Grundsatz gilt: „Dem menschlichen Recht ist es [...] wesentlich, vom Naturgesetz hergeleitet zu sein.“ Die Differenz bezieht sich auf den Modus der Herleitung. „Denn zum Recht der Völker zählt alles, was sich aus dem Naturgesetz ergibt wie Folgesätze (*sicut conclusiones ex principiis*) [...] Was hingegen vom Naturrecht sich herleitet nach Art besonderer näherer Bestimmung (*per modum particularis determinationis*) gehört zum bürgerlichen Recht; in ihm legt jedes Gemeinwesen fest, was ihm angepasst ist.“ Kein Recht, das dem Anspruch der Gerechtigkeit genügen kann, steht darum außerhalb des Naturrechts. Aber nicht alles Recht ist in derselben Weise – ein für alle Mal und unveränderlich – daraus abzuleiten.

¹⁶ Vgl. Josef Pieper, Über die Gerechtigkeit; in: ders., Werke Bd. 4, Hamburg 1999, S. 51 ff.

Lebewesen sind von Natur Selbstzweckwesen, auch wenn wir das im Umgang mit ihnen erst wieder lernen müssen. Der wesentliche Unterschied besteht zwar darin, wie der Selbstzweck jeweils verwirklicht wird: Beim Tier ebenfalls von Natur und ohne reflexives Wissen – beim Menschen mit Wissen und aus Freiheit, also nicht naturhaft von selbst, sondern erst durch sein eigenes Handeln. Weil er frei ist, *kann* und *muß* er sich selbst bestimmen zu dem, was er sein will. Aber folgt daraus, weil er gar nicht anders Mensch sein kann als im Modus der Selbstbestimmung, dass ihm Freiheit und Selbstbestimmung als notwendige Voraussetzungen seiner Existenz als Mensch auch *unabdingbar* geschuldet sind? „Notwendig brauchen“ und „unabdingbar geschuldet“ sein sind doch zu unterscheiden. Das eine ist eine Feststellung über die Natur des Menschen: Freiheit und Selbstbestimmung machen seine Würde aus und gehören zu den Erhaltungsbedingungen seiner Existenz. Aber muß der Mensch sein, der anders als im vernünftigen Gebrauch und in der Anerkennung seiner Freiheit nicht wirklich Mensch sein kann? Die Frage ist doch: Warum muß ich unbedingt gerecht sein, was ja bedeutet: dem Anderen, das, was er notwendig braucht, als sein Recht auch zu gewähren und zu lassen?

Mir scheint, dass im Kontext einer materialistischen Weltsicht eine solche Frage nur dezisionistisch beantwortet werden kann, wobei die Grenzen der Dezision fließend sind: die einen haben ein Recht zu leben, wenn sie die und die Eigenschaften haben, die anderen nicht. Aber auch im Kontext des neuzeitlichen Vernunftnaturrechts gibt es keine tragfähige Begründung mehr dafür, warum es *Menschen* geben *soll*, was ja heißt: *jeden* Menschen, sobald er existiert. Zwischen den spezifischen Erhaltungsbedingungen des Menschen (Freiheit und Selbstbestimmung) und einer Rechtsordnung zu ihrem Schutz besteht zwar *faktisch* ein notwendiger Wirkungszusammenhang, der allein daraus nicht schon als *moralisch* notwendig zu erweisen ist. Mögen die inhaltlichen Grundnormen der Gerechtigkeit aus der Natur des Menschen ableitbar sein, für die unbedingte Anerkennung dieser Normen gilt das nicht, jedenfalls nicht so ohne weiteres. Ob hier das Sollen aus dem Sein folgt, hängt ganz davon ab, wie das Sein im ganzen verstanden ist.

Thomas hat diesen Punkt klar gesehen. Unabhängig von der Frage, wie ich wissen kann, *was* einem gerechterweise geschuldet ist, muß ich auch wissen können, *weshalb* jemandem überhaupt etwas unabdingbar zusteht. Josef Pieper hat den zu klärenden Sachverhalt folgendermaßen formuliert: „Die Gerechtigkeit ist etwas Zweites. Der Gerechtigkeit liegt das Recht voraus. Wenn einem Menschen etwas als sein Eigen zusteht - dies Zustehen selbst kommt nicht durch die Gerechtigkeit zustande.“¹⁷ Daher geht der Untersuchung über die Gerechtigkeit bei Thomas die Vorfrage nach der Natur des Rechts voraus.¹⁸ Seine Darstellung des moralischen Naturgesetzes (lex naturalis) ist wiederum eingebettet in den Kontext des ewigen Gesetzes (lex aeterna), das sich auf die gesamte Wirklichkeit erstreckt.¹⁹ In der neueren Thomasdeutung ist die theologisch-metaphysische Letztbegründung naturrechtlicher Normativität zumindest abgeschwächt, wenn nicht gar bestritten worden.²⁰ Wenn Thomas jedoch das Naturgesetz als den der menschlichen Vernunft unmittelbar einsichtigen Teil der lex aeterna versteht, dann ist der Bezug auf das ewige Gesetz Gottes kein kontextbedingter theologischer Zusatz, der den aus sich

¹⁷ Ebd., S. 47.

¹⁸ Vgl. S. th. II-II, 57 (De iure) und 58 – 79 (De iustitia). Pieper erwähnt, daß er „eine Reihe von Jahren“ gebraucht habe, den Grund für diese „aus der der sonstigen systematischen Ordnung fallenden [Vorordnung der] Quaestio *Über das Recht*“ zu bemerken (ebd., S. 48).

¹⁹ Auch in S. th. I-II, 90 beginnt Thomas mit der Frage nach dem Wesen des Gesetzes (De essentia legis). Die nächste Quästio zu den Arten des Gesetzes wird eröffnet mit der Frage nach dem ewigen Gesetz (I-II, 91, 1; *utrum sit aliqua lex aeterna*), womit der Rahmen für die Normativität aller Arten von Gesetzen angegeben ist.

²⁰ Maßgeblich ist hier das Buch von Wolfgang Kluxen gewesen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964.

selbst praktischen Charakter der Vernunft einschränkt. Gerade weil eine aus sich selbst praktisch sein wollende Vernunft im Sinne Kants bestenfalls zu inhaltlichen Erkenntnissen gelangt, ist die Begründung von Rechtspflichten nur im Rückgang auf eine Quelle möglich, die ihrerseits notwendig ist und Notwendigkeit auf erlegen kann.

Die Normativität des Seins ist für Thomas dadurch gegeben, dass die menschliche Vernunftseinsicht als Teilhabe an der göttlichen Vorsehung verstanden ist. Sein ist geschaffenes Sein. Es *ist* nicht einfach, sondern es *soll* sein als von Gott gewollt und geliebt. Aber „Sein“ ist nicht einfachhin „Seinsbestand“. Das Sein des Seienden ist wesentlich bestimmt durch ein Bezogensein auf anderes Seiendes, worin es seine ihm mögliche äußerste Verwirklichung erlangt (oder verfehlt): der Mensch vor allem in der Beziehung zum Menschen und - in der letzten Hinordnung aller Beziehungen - auf Gott. Die menschliche Natur ist, sofern sie als Vernunftnatur begriffen wird, zwar richtig, aber unvollständig bestimmt. Erst in schöpfungstheologischer Perspektive ist das Faktum seiner Vernunftnatur kein bloßes Faktum mehr, sondern etwas Gewolltes: Es *soll* sein, will sagen: Der Mensch, *jeder* Mensch, *soll* sein. Darum hat er auch gegen andere ein Recht auf alles, was zur Verwirklichung der ihm eigentümlichen Seinsmöglichkeiten notwendig ist, angefangen vom Recht auf Leben in seiner sozialen Dimension bis hin zur äußersten Verwirklichung seiner Existenz aus dem Bezug auf die erkannte und geglaubte Wahrheit über „Gott und die Welt“. Eben deshalb haben nun auch die Anderen, insbesondere aber der Staat, die Pflicht, dieses Recht anzuerkennen.

Fazit

Carl Schmitt hat einmal gesagt, alle fundamentalen rechtspolitischen Begriffe der Neuzeit seien säkularisierte theologische Begriffe.²¹ Dies gilt für den Begriff staatlicher Souveränität ebenso wie für seine Gegenbegriffe, und darum auch für den Begriff der Menschenrechte. Josef Pieper hat diesen Zusammenhang weniger polemisch so formuliert: das Fundament der abendländischen Kultur sei die Idee einer „theologisch gegründeten Weltlichkeit“.²² Das ist weder reduktionistisch gedacht noch bloß historisch gemeint. Pieper meint, dass Weltlichkeit *als* Weltlichkeit nur dann anerkannt und bejaht wird - statt (zunehmend) entwertet, negiert und manipuliert zu werden - wenn sie auch heute schöpfungstheologisch gedacht wird. Der Ton liegt auf *gedacht*, was von der meist unverbindlich deklamatorischen Rede von einer „Bewahrung der Schöpfung“ nicht gesagt werden kann, die ohne den Glauben an die *Präsenz* des Schöpfers *in* seiner Schöpfung auszukommen meint.

Wem ein vom Schöpfungsgedanken abhängiges Naturrecht zu voraussetzungsreich ist, zu „theologisch“, der muß im Gegenzug erst einmal zeigen, wie er weniger voraussetzungsvoll den Anspruch unbedingter Gerechtigkeit begründen kann. Vor allem muß er sich über den Preis in klaren sein, wenn er von vorletzten Positionen aus argumentiert. Theoretisch folgt daraus ein Mangel an Kohärenz, und praktisch die fortschreitende Ausweitung der Macht über den Menschen mit Hilfe des Rechts. Ansätze dazu sind in der Gesetzgebung zur Abtreibung und zur Stammzellenforschung bereits zu sehen.

Recebido para publicação em 12-03-10; aceito em 25-07-10

²¹ „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, [...] sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“ (Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin³1985, S. 49).

²² Josef Pieper, Was heißt „christliches Abendland“? in: ders., *Werke* Bd. 8,1, Hamburg 2008, S 446.