

Menschenwürde und Menschenrechte. Unverzichtbarkeit und Tragweite naturrechtlicher Begründungen

Berthold Wald¹

Resumo: Neste estudo, Dr. Wald discute a necessidade do direito natural como fundamento da dignidade humana e dos direitos humanos.

Palavras Chave: pessoa. direitos humanos. direito natural.

Abstract: In this paper, Dr. Wald proposes that “natural right” underlies human rights and human dignity.

Keywords: person. human rights. natural right.

Menschenrechtserklärungen zur Bindung staatlicher Gewalt sind zweifellos ein großer Fortschritt auf dem Weg zu einem menschenwürdigen Leben in Frieden und Freiheit. Hinter dem Bemühen der Vereinten Nationen, „die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen“, steht die geschichtliche Erfahrung, daß „die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschen mit Empörung erfüllt haben“. Niemand sollte künftig mehr gezwungen sein, „als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen.“² Das war gesagt im Rückblick auf millionenfachen Mord durch das NS-Regime in Deutschland und angesichts der Staatsverbrechen im kommunistischen Herrschaftsbereich. Indem „die Völker der Vereinten Nationen in der Charta ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau“ bekräftigen, schafft die UN-Charta zwar kein völkerrechtlich verbindliches Recht. Die staatliche Achtung der Menschenrechte bezeichnet die Präambel ausdrücklich „als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame *Ideal*“³. Die proklamierte „Anerkennung der angeborenen Würde“ jedes Menschen und seiner „gleichen und unveräußerlichen Rechte“ war jedoch verbunden mit dem Wunsch nach ihrer Positivierung und mit der Hoffnung, ein naturrechtlich begründetes Widerstandsrecht durch eine positiv rechtliche Verpflichtung auf die Menschenrechte in den Mitgliedstaaten überflüssig zu machen. Die Berufung auf das Naturrecht als „vorstaatliches“ Recht schien dann entbehrlich wie die Leiter in dem bekannten Gleichnis von Ludwig Wittgenstein, die wegwerfen kann, wer auf ihr hinaufgestiegen ist.⁴

¹ Berthold Wald é professor de Filosofia Sistemática na Theologischen Fakultät Paderborn, na Alemanha, e autor de *Philosophie im Studium der Theologie* (Filosofia no Estudo da Teologia) e *Substantialität und Personalität: Philosophie der Person in Antike und Mittelalter* (Substancialidade e Personalidade: Filosofia da Pessoa na Antiguidade e na Idade Média), entre outros livros. E-mail: bertholdwald@web.de.

² Aus der „Präambel“ der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948.

³ Ebd. (Herv. von mir).

⁴ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (6.54).

Die Positivierung der Menschenrechte in den Grundrechtskatalogen nationaler Verfassungen ist nun in der Tat unaufhaltsam fortgeschritten, während zur selben Zeit das Bewußtsein für die Begründungsbedürftigkeit der Menschenrechte ebenso unaufhaltsam abgenommen hat. Das zeigt sich gegenwärtig auch im Bereich des deutschen Verfassungsrechts. Das „Naturrecht scheint für Verfassungsjuristen unserer Tage kein Thema (mehr) zu sein“.⁵ Obwohl es unter Juristen kaum „veritable Rechtspositivisten“ gibt, dominiert ein „Pragmatismus im alltäglichen Umgang mit dem geltenden Verfassungsrecht“, der sich um philosophische Begründungsfragen nicht weiter schert.⁶ Das muß einen solange nicht beunruhigen, wie die Anerkennung und Fortbildung des Verfassungsrechts in faktischer Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Naturrechts zur Normalität legislativer und judikativer Rechtspraxis gehört. In beiderlei Hinsicht sind heute Zweifel angebracht, blickt man auf einzelne Beschlüsse der Vereinten Nationen, der europäischen Union und ihrer Mitgliedstaaten. Auf allen Ebenen besteht die Tendenz, die Unteilbarkeit der Menschenrechte an einschränkende Bedingungen zu knüpfen, um aus den allgemeinen Menschenrechten weitergehende Sonderrechte abzuleiten wie ein Recht auf Abtreibung und Euthanasie. Begründet wird das unter Berufung auf die Achtung der Menschenwürde mit Hilfe des Versuchs, „Menschenwürde“ als „Personwürde“ enger zu fassen. Die „Würde“ der Person soll dann nicht ungeteilt allen Menschen zukommen, sondern nur Menschen unter einer bestimmten Beschreibung bei Vorliegen personrelevanter Eigenschaften.⁷

Außerhalb wie innerhalb solcher Rechtfertigungsstrategien zur Einschränkung von Menschenrechten auf Personrechte wird der normative Status von „Würde“ mehr oder weniger ungeklärt vorausgesetzt. Das zeigt sich daran, daß die „Positivierung“ inzwischen den Würdebegriff selbst erreicht hat. Während die UN-Charta von 1949 unmittelbar Bezug nimmt auf die „angeborenen Rechte“ der Menschen als „Grundlage“ staatlicher Gerechtigkeit, bezieht sich die „Charta der Grundrechte der Europäischen Union“ vom 07. Dezember 2000 „in dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes“ „auf die unteilbaren und universellen Werte“, zu denen an erster Stelle die „Würde des Menschen“ gehört. Die Würde ist so nicht mehr unmittelbar das Fundament einer europäischen Rechtsordnung, sondern in der Vermittlung durch ein geschichtlich geformtes Wertbewußtsein. Die Absolutheit der menschlichen Würde tritt damit hinter die Geschichtlichkeit des heute geltenden Wertbewußtseins zurück, was bedeutet, daß der normative Anspruch der Würde nur relativ auf das vorherrschende Wertbewußtsein gilt. Durch diese Abhängigkeit von einem sozialgeschichtlichen Faktum wird die Würde des Menschen quasi „positiviert“. Jedenfalls bleiben die Begründungsverhältnisse zwischen Wertung und Würde unbestimmt. Anstelle einer Begründung der Werte aus der Würde des Menschen begnügt sich die Präambel mit dem Hinweis auf die „Grundlage gemeinsamer Werte“.

Schließlich ein letztes Beispiel für die schleichende Positivierung des Würdebegriffs als Bestandteil des Verfassungsrechts, das keiner vorstaatlichen Grundlage mehr bedürfen soll. Im Kommentar von Matthias Herdegen zum deutschen Grundgesetz wird die geschuldete Anerkennung der Menschenwürde explizit an das geltende Verfassungsrecht gebunden. „Herdegen versteht die Garantie der Menschenwürde als ‚rein staatsrechtliche[n] Begriff‘, den er erkennbar aus den Fesseln einer Verbindung zum Naturrecht befreien will“.⁸ Wie Ernst-Wolfgang

⁵ Christian Hillgruber, Grundgesetz und Naturrecht; in: *Communio* 39 (2010), S. 167.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Berthold Wald, Über den Mißbrauch des Personbegriffs zur Rechtfertigung von Abtreibung und Euthanasie; in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 42 (1996), S. 13-23.

⁸ Hillgruber, Grundgesetz, S. 172. „Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel ‚deklaratorisch‘ einen Staat und Verfassung

Böckenförde in seiner Kritik deutlich macht, wird so „die Menschenwürdegarantie als rechtlicher Begriff [...] ganz auf sich selbst gestellt [...] Die fundamentale Norm des Grundgesetzes geht der tragenden Achse verlustig“.⁹ Eine deklamatorische Berufung auf die Idee der Menschenwürde gerät damit in den Verdacht, nur „ein als Begründung getarnter Begründungersatz“¹⁰ zu sein. Wo diese Begründung bewußt vermieden wird, haben Menschenrechtsappelle nicht bloß die Funktion, die „nach dem Ausfall des Naturrechts entstandene Begründungsnot mehr zu verschleiern als zu beheben“.¹¹ Sie begünstigen auch eine Rechtsentwicklung, die in der Gefahr steht, sich von den „angeborenen Rechten“ des Menschen zu emanzipieren. Das würde aber bedeuten, daß die Menschenrechte nicht einfachhin als Erbe des Naturrechts gelten können, weil sich die kritische Funktion naturrechtlicher Begründungen nun auf einzelne Menschenrechtsartikel selbst und deren Positivierung im Verfassungsrecht bezieht.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist darum die Frage, ob und wie sich naturrechtliche Argumente in die Diskussion um die Grundlagen der Rechtsordnung einbringen lassen. Die notwendige „Wiederbelebung“ des Naturrechts zum Schutz der Menschenrechte hat aber ihre eigenen Schwierigkeiten. Das Naturrecht steht ja nicht bloß selber in der Kritik.¹² Es hat auch keine einheitliche Gestalt, weshalb zunächst einige der Schwierigkeiten mit dem Naturrecht wenigstens angerissen werden, um den Weg der weiteren Überlegungen vorzuzeichnen. Diese werden sich auf die begrifflichen Grundlagen einer bestimmten Gestalt des Naturrechts mit Blick auf die Menschenwürde und ihre menschenrechtliche Begründungsfunktion beschränken.

I. Schwierigkeiten mit dem Naturrecht heute

Eine erste Schwierigkeit besteht darin, daß es das „Naturrecht als solches“ nicht gibt. „Es lassen sich zum mindesten drei grundverschiedene Naturrechtsbegriffe unterscheiden: der aufklärerisch-individualistische Naturrechtsbegriff, der rationalistische Naturrechtsbegriff und der metaphysische Naturrechtsbegriff.“¹³ Alle geschichtlich hervorgetretenen Gestalten des Naturrechts sind in unterschiedlichem Maße rechtspositivistischen Einwänden ausgesetzt und im Kontext eines reduktionistischen Naturbegriffs nicht plausibel. Das gilt insbesondere für den metaphysischen Naturrechtsbegriff, von dem Josef Ratzinger im Gespräch mit Jürgen Habermas einräumen mußte, daß dieses Instrument, das „besonders in der katholischen Kirche die Argumentationsfigur geblieben“ ist, außerhalb dieses Kontextes „leider stumpf geworden“ ist. „Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff der Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur

vorgeordneten Anspruch ins positive Recht hat noch beachtliche Suggestionskraft [...] Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein (sic!) die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgebend.“ (in Maunz/ Dürig, Grundgesetz, Kommentar (Stand: Oktober 2009), Art. 1 Abs. 1 (Stand Februar 2005) Rn 17; zitiert bei Hillgruber, ebd.).

⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Bleibt die Menschenwürde unantastbar?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 2004, S. 1216, 1218 (zit. Bei Hillgruber, Grundgesetz, S. 172).

¹⁰ Franz Josef Wetz, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, Stuttgart 2005, S. 80.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Eine überwiegend (Kirchen)-kritische Publikation hat die Bedenken gegen das Naturrecht schon im Titel programmatisch zum Ausdruck bringen wollen: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973.

¹³ Jakob Fellermeier, Das Naturrecht und seine Probleme, Stein am Rhein 1980, S. 3.

selbst vernünftig ist.“¹⁴ Vor den Abgeordneten des Deutschen Bundestags wiederholte der Papst seine Einschätzung, daß „der Gedanke des Naturrechts [...] heute als eine katholische Sonderlehre“ gilt, und verweist zur Begründung auf „das inzwischen fast allgemein angenommene positivistische Verständnis von Natur.“¹⁵ Ohne hier auf die Einwände des Positivismus und die Wahrnehmungsgrenzen des Naturalismus einzugehen, bleibt der veränderte Verstehenskontext der säkularen Moderne doch eine Herausforderung, die im Blick zu halten ist, um die richtigen Fragen zu stellen.¹⁶ Diese betreffen nicht nur unser Verständnis von der Wirklichkeit im Ganzen, sondern auch das menschliche Selbstverständnis als Person. In der Selbsterfahrung des Menschen vor allem gründet der Wahrheitsanspruch des Naturrechts, das auch in seiner metaphysischen Ausprägung „personalistisch“ ist und unter modernen Verstehensbedingungen vermittelbar erscheint.

Eberhard Schockenhoff hat darum vorgeschlagen, durch eine „Beschränkung des Naturrechts auf jenen ursprünglichen Anspruch des Menschseins, den wir in jedem Menschen aufgrund seiner bloßen Gattungszugehörigkeit anerkennen müssen“,¹⁷ die Diskursfähigkeit unter den Bedingungen „einer geschichtlichen Welt“ wiederherzustellen. Sein Vorschlag „setzt eine bescheidene Anthropologie voraus, die über die umfassenden Lebensziele [...] noch keine letztgültige Auskunft gibt.“¹⁸ Nur so könne das Naturrecht „die unerläßliche Basis einer internationalen Menschenrechtspolitik“ bilden.¹⁹

Andere Versuche, den modernen Schwierigkeiten mit naturrechtlichen Begründungen zu begegnen, sind bei dem Rückzug auf „Minimalbedingungen“ noch weiter gegangen. Für Max Müller beispielsweise ist die Natur des Menschen „kein Inbegriff vorgegebener Anlagen“. Vielmehr sei das Wesen des Menschen „gerade die Freiheit zur aufgegebenen Wesensverwirklichung“ als die „ursprünglich gegebene Norm aller Normen“.²⁰ „Endliche Freiheit“ jedoch „und ihre Rechtsordnung [sind] immer geschichtlich“.²¹ Das Naturrecht „fließt dauernd“ aus der „Wirklichkeit der Person“, die „aber als Kern aller Rechtsgemeinschaft nicht immer denselben Wirklichkeitsgrad hat“. Als Folge davon „gibt es auch je nach der in den jeweiligen Menschen und ihrer jeweiligen Gemeinschaft aktualisierten Wirklichkeit und Seinsfülle [eine] je verschiedene Verteilung und Ausdrücklichkeit von Rechten und Pflichten“, und das heißt, es gibt „eine echte Geschichtlichkeit auch des Naturrechts“.²² Das Naturrecht gilt also zu allen Zeiten in den jeweiligen geschichtlichen Selbstausslegungen der Person. Ein Konflikt um seine Geltung in der Moderne kann so gar nicht erst entstehen, da die Wahrheitskriterien des Rechts für eine existential gedachte Ontologie nicht an ein „Wesen des Menschen“, sondern an seine jeweilige Manifestation in der Selbstausslegung der Person gebunden sind.

¹⁴ Josef Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates (München 2004); in: Benedikt XVI, Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes, München/ Rom 2012, S. 20.

¹⁵ Benedikt XVI, Grundlagen des Rechts. Ansprache im Berliner Reichstagsgebäude am 22. September 2011; in: Benedikt XVI, Ökologie, S. 30.

¹⁶ Charles Taylor (A secular age, Cambridge/Mass., London 2007) spricht von einem „shift in background“, den angemessen wahrzunehmen für alle Seiten nicht leicht sei, aber unverzichtbar dafür, „to put the right questions properly, and to avoid the naïvetés on all sides“ (S. 14).

¹⁷ Eberhard Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, S. 300.

¹⁸ Ebd., S. 299.

¹⁹ Ebd., S. 298.

²⁰ Max Müller, Die ontologische Problematik des Naturrechts; in: A. Kaufmann (Hrsg.), Die ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965, S. 469.

²¹ Ebd., S. 466.

²² Ebd., S. 467.

Die weitestgehende Einschränkung naturrechtlicher Geltungsansprüche findet sich ausgerechnet in einem Kommentar zur Rechtslehre des Thomas von Aquin.²³ Auch hier ist die Absicht erkennbar darauf gerichtet, die bei Thomas entwickelte Naturrechtslehre gegen philosophische Kritik in Schutz zu nehmen, paradoxerweise durch den Nachweis der geschichtlichen Bedingtheit ihres normativen Gehalts. Otto Hermann Pesch generalisiert dabei eine These Wolfgang Kluxens, wonach bei Thomas „die spekulative Position des Ewigen Gesetzes, sofern sie an die Spitze des [...] des Gesetzestraktates tritt, eigentlich theologisch ist.“²⁴ In seinem Kommentar zu Frage 94 des Lex-Traktats der Summa Theologica²⁵ expliziert Pesch unter ausdrücklichem Hinweis auf Kluxens Thomas-Interpretation die nach seiner Auffassung längst fällige Konsequenz. Auf die Frage nach dem "philosophischen Gewinn" lasse sich nunmehr "eine zunächst möglicherweise bestürzende, dann aber befreiende Antwort" anbieten: "Das philosophische Ergebnis von Fr. 94 ist, daß es kein Naturgesetz gibt - jedenfalls nicht in dem (materialen) Sinne, wie Fr. 94 gewöhnlich in Anspruch genommen wird."²⁶ „Wo von konkreten Weisungen des Naturgesetzes die Rede ist, handelt es sich samt und sonders um solche, die faktisch nur aus dem Glauben an die Offenbarung des göttlichen Gesetzes erkannt sind und auch nur dadurch ihre Festigkeit haben“.²⁷ Wenn jedoch der materiale Gehalt des Naturrechts exklusiv an den geschichtlichen Kontext des Offenbarungsglaubens gebunden ist, erübrigt sich in der Tat jeder philosophische Vermittlungsversuch. Was daran „befreiend“ sein soll, erschließt sich allerdings auch nur „kontextuell“.

Es gibt also nicht bloß verschiedenartige Schwierigkeiten mit dem Naturrecht heute, sondern auch unterschiedliche Versuche, diesen Schwierigkeiten zu begegnen durch Reichweitenbegrenzung, Vergeschichtlichung und kontextuelle Positivierung. Keiner der als paradigmatisch ausgewählten Versuche scheint allerdings geeignet, im Ausgang von der Personalität des Menschen die argumentative Kraft des Naturrechts im modernen Kontext unverkürzt zurückzugewinnen. Anschlußfähigkeit nach möglichst vielen Seiten hin führt nicht aus den Schwierigkeiten heraus, sondern tiefer in sie hinein. Das Instrument des Naturrechts ist nicht bloß stumpf geworden, es wird durch solcherart Entlastungsstrategien auch stumpf gemacht.

II. Notwendige Klärung begrifflicher Zusammenhänge

Angesichts der tatsächlichen und vermeintlichen Schwierigkeiten mit dem Naturrecht erscheint es ratsam, sich auf wenige, allerdings zentrale Punkte zu beschränken. Damit sind die Kontexte und begrifflichen Unterscheidungen gemeint, die Einfluß auf die grundlegenden Weichenstellungen im Bereich naturrechtlicher Überlegungen haben. Um die Schwierigkeiten zu begrenzen, wird es nicht um das „Naturrecht als solches“ gehen können, sondern um die spezifische Form des metaphysisch-anthropologisch begründeten Naturrechts, wie es bei Thomas von Aquin vorliegt. Es hat Schwierigkeiten eigener Art, die der rationalistische wie der individualistische Naturrechtsbegriff der Aufklärung zu vermeiden suchten und dabei durch Überdehnung wie durch Engführung natürlicher Rechte des Menschen zur Dauerkrise des Naturrechts beigetragen haben. Das auf Leibniz zurückgehende

²³ Otto Hermann Pesch, Kommentar zur Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, Heidelberg 1977, S. 529-734.

²⁴ Wolfgang Kluxen, Die philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964, S. 234.

²⁵ Thomas von Aquin, Summa theologia I-II, 90-105; vgl. Kommentar, S. 572 ff.

²⁶ Mit Hinweis auf Kluxen, Ethik, S. 218-241.

²⁷ Ebd., S. 572 (Hervorhebung von Pesch).

rationalistische Naturrecht suchte dem platonischen Zeitgeist gemäß ausgehend von einem angeborenem naturrechtlichen Prinzipienwissen modo geometrico – auf dem Weg der Deduktion – die ganze Rechtsordnung abzuleiten und entzog damit dem positiven Recht seine eigenständige Legitimität. Die Überdehnung des Naturrechts hebt so die Unterscheidung von natürlichem und positivem Recht auf mit der Folge, daß die offenkundige Paradoxie eines solchen „Naturrechtspositivismus“²⁸ bis heute zum Anlaß genommen wird, die Legitimität des Naturrechts überhaupt in Frage zu stellen. Die antimetaphysische, auf die Autonomie des Individuums begründete Naturrechtskonzeption der Aufklärung leidet an der entgegengesetzten Paradoxie. Mit Hilfe der Verbindung von empirischen Annahmen und notwendigen Fiktionen will Thomas Hobbes im Bruch mit der aristotelisch-mittelalterlichen Naturrechtslehre ein realistisches Bild von den Grundlagen der Rechtsordnung liefern. Indem das Individuum im „Naturzustand“ ein „Recht auf alles“ besitzt (1. Fiktion), kann es den drohenden „Krieg aller gegen alle“ nur überleben, wenn es zur Konstitution des „gesellschaftlichen Zustands“ einwilligt (2. Fiktion), daß seine natürlichen Rechte durch staatliches Recht auf ein gemeinverträgliches Maß eingeschränkt werden. Das positive Recht des Staates wird damit „absolut“ gesetzt zur Beschränkung naturrechtlicher Ansprüche des Individuums. Diese nachträgliche Rechtfertigung des real existierenden „Staatsabsolutismus“ provozierte als Gegenbewegung die Idee der Menschenrechte als Abwehrrechte gegen den Staat und löste eine Dynamik aus, die auf die ständige Erweiterung individueller Rechte zielt und heute die Unteilbarkeit der Menschenrechte bedroht.²⁹

Das Naturrecht in der bei Thomas von Aquin vorliegenden Form hat das Potenzial, die Unteilbarkeit der Menschenrechte zu begründen, ohne eine Überdehnung noch eine Engführung natürlicher Rechte zu begünstigen. Es folgt aus einer bestimmten Auffassung von der menschlichen Natur, die ihrem materialen Gehalt nach auch im Kontext eines naturalistischen Naturbegriffs plausibel zu machen ist. Der Naturalismus muß nicht per se den Blick verstellen für die Selbsterfahrung des Menschen, auch wenn er (unter seinen Voraussetzungen zu Recht) behauptet, daß nicht einzusehen ist, wie einer bloß faktischen Naturordnung Normativität zukommen kann. Die Debatte um den Naturbegriff ist zwar schon darum unvermeidbar, weil es eine absolute, der menschlichen Willkür Grenzen setzende Normativität in einem naturalistischen Kontext prinzipiell nicht geben kann. Weil sich jedoch die strittigen Fragen zum materialen Gehalt des Naturrechts nicht am Status des Naturbegriffs entscheiden, sondern mit der Selbsterfahrung des Menschen zusammenhängen, wird es auf jeden Fall notwendig zu sein, den Zusammenhang von natürlichen Rechten und menschlicher Personalität genauer in Blick zu nehmen. Der Streit um das Naturrecht ist immer auch ein Streit um den Menschen gewesen. Die folgenden Überlegungen bewegen sich im Umfeld dieser anthropologischen Streitfragen. Sie stützen sich dabei auf das Naturrecht bei Thomas von Aquin und auf seine Konzeption menschlicher Personalität. Es geht also nicht um historische Thomas-Forschung, sondern um einige

²⁸ Josef Ratzinger, Theologie und Ethos, in: K. Ulmer (Hrsg.), Die Verantwortung der Wissenschaft, Bonn 1975, S. 57.

²⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde (Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, Münster 2001) hat darauf hingewiesen, daß „der Würdebegriff auch in seinem Kerngehalt ‚dem Dasein um seiner selbst willen‘, zunehmend Infragestellungen ausgesetzt ist“ und sich dabei „auf den völlig ausgeferten Indikationstatbestand des Paragraphen 218a Abs. 2 StGB“, die „Forderung nach Freigabe der Herstellung und Verwertung von (überzähligen) Embryonen zu Forschungszwecken“ und „die ebenfalls nachdrücklich geforderte pränimplantale Diagnostik“ bezogen. „Prävalierendes Menschenbild“ im Recht bei aller Heterogenität unserer Rechtsordnung scheint das „individualistisch-autonome“ zu sein, „das erstmals in der Französischen Revolution hervorgetreten ist und sich dann kontinuierlich ausbreitete.“ (S. 35f.)

paradigmatische Ansatzpunkte für die These von der Unverzichtbarkeit naturrechtlicher Begründungen im Zeitalter der Menschenrechte.

1. Einsichtige Normierung von Handlungen als Zweck des Rechts

Ohne ein gewisses Maß an Freiheit hätte es keinen Sinn, von menschlichen Handlungen zu sprechen. Neigungen, Gewohnheiten und Leidenschaften können zwar bestimmte Handlungsalternativen zeitweise oder dauerhaft aus dem Blick rücken. Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit sind niemals absolut. Aber gerade weil das so ist, kommt es entscheidend darauf an, die Richtung festzulegen, in der wir handeln sollten. Moral und Recht sind der Kompaß, der menschlichen Handlungen die Richtung weisen soll. Die Moral wirkt gewissermaßen von innen auf unsere Überzeugungen als „Stimme des Gewissens“, während das Recht zwar ebenfalls nur von innen her – durch seine Übereinstimmung mit der Moral – Anerkennung findet, sich aber durch zwei Merkmale von der Moral unterscheidet: Erstens, Gegenstand des Rechts ist nicht das sittlich Gute in jeder Hinsicht, sondern die Gerechtigkeit, sofern unser Handeln nicht bloß uns selbst, sondern auch andere Menschen betrifft. Zweitens, durch die Form des Gesetzes zwingt das Recht nicht bloß von innen, sondern auch von außen. Mißachtung und Übertretung der Gesetze müssen sanktioniert werden, um die Autorität des Rechts zu wahren.

Recht und gerechtes Handeln stehen also in einem direkten Zusammenhang. Trotz des Zwangscharakters einer Rechtsordnung ist für Thomas von Aquin nicht der Wille die normierende Quelle der Gesetze, sondern die Vernunft. Denn das Gesetz ist, wie die Vernunft selbst, Regel und Richtmaß menschlicher Handlungen, und in seinem Rechtscharakter aber abhängig von der Vernunft.³⁰ Was gerecht ist, hängt nicht vom Willen ab, sondern von der Einsicht in die Natur der Sache. Andernfalls wären Gesetze schon dadurch gerecht, daß sie vom Gesetzgeber so gewollt und beschlossen sind. Ungerechte Gesetze wären dann per Definition unmöglich. Das menschliche Rechtsempfinden läßt sich durch solche theoretische Festlegungen nicht beirren. „Die vom Menschen erlassenen Gesetze sind entweder gerecht oder ungerecht. Sind sie gerecht, so haben sie gewissensbindende Kraft“. Andernfalls sind „das alles [...] Gewaltmaßnahmen, aber keine Gesetze“.³¹ Wer dazu legitimiert ist, Gesetze zum Wohl aller zu erlassen, entspricht dem Zweck des Rechts nur durch eine prinzipiell einsichtige gesetzliche Normierung des Handelns. Gerechtigkeit und Gemeinwohlbezug sind unverzichtbare Wesensmerkmale staatlicher Gesetze, wenn diese auf Dauer die schuldige Beachtung finden sollen. Für alle Arten von Gesetzen, ob göttliche oder menschliche, natürliche oder positive, gilt daher gleichermaßen, daß ihr Zweck zuerst von der Vernunft abhängt, und vom Willen nur insofern, als er die Vernunft zur Einsicht motiviert und ihr Ergebnis anerkennt. Deshalb gehört weder der Wille oder noch die Macht, sondern nur die rechtmäßige Autorität in die Definition des Gesetzes, die folgendermaßen lautet: „Das Gesetz ist nichts anderes als eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft hat.“³² Der grundlegende Vernunftbezug der Definition ist trotz seiner schwer bestreitbaren Nähe zur menschlichen Rechts- bzw. Unrechtserfahrung keineswegs trivial und

³⁰ S. th. I-II, 94, 1: „Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum. [...] Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum“.

³¹ S. th. I-II, 96, 4.

³² S. th. I-II, 90, 4: „Definitio legis, qui nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.“

allgemein akzeptiert. Widerspruch regt sich schon im Mittelalter bei Duns Scotus³³, und in genauer Umkehr der Begründungsverhältnisse bei Thomas Hobbes, wenn er behauptet, daß nicht Wahrheit, sondern Autorität das Gesetz bestimmt.³⁴

2. Prinzipienwissen

Mit der Anerkennung des Vernunftbezugs des Rechts ist ein gemeinsamer Raum eröffnet, der es den Bürgern und den Repräsentanten der staatlichen Gewalt ermöglicht, sich über Prinzipien und Inhalte des Rechts zu verständigen. Die Frage ist dann, woher die Vernunft ihr Wissen nimmt, ohne einen exklusiven Standpunkt zu beziehen, der die kognitive Symmetrie zwischen Herrschenden und Beherrschten einschränkt. Dabei ist sich Thomas durchaus im Klaren darüber, daß eine faktische Symmetrie nur im Bereich der Prinzipien besteht. Konkretes Wissen und Wissensfortschritt sind unterschiedlich verteilt, aber im Prinzip allen möglich, weil alle über dieselben Ausgangspunkte des Wissens verfügen. Wissen beginnt mit dem, was man weiß, ohne es zu lernen, also mit dem, was aus sich selber einleuchtet bzw. jedem von Natur bekannt ist. Es beginnt mit „dem, was alle erfassen“.³⁵ Im Bereich der theoretischen Erkenntnis dessen, was ist, beruht alles Wissen auf der Wahrnehmung von Seiendem und aller Wissensfortschritt auf dem Prinzip vom Nichtwiderspruch: „Man kann nicht etwas zugleich bejahen und verneinen. Dieser Grundsatz gründet in dem, was Sein und Nicht-Sein besagt, und auf diesen Grundsatz stützen sich alle weiteren Grundsätze.“³⁶ Im Bereich der praktischen Erkenntnis dessen, was sein soll, beruht alles Wissen auf der „Bewandtnis des Guten“. Gemeint ist das jeweilige Gut, welches Ziel des Handelns ist und zum Handeln bewegt. Wie wir unmittelbar wahrnehmen, daß überhaupt etwas ist, so nehmen wir auch unmittelbar wahr, daß alles Lebendige auf etwas aus ist als sein Gut: „Bonum est quod omnia appetunt“,³⁷ „das Gute ist das, wonach alle streben“. Der Satz ist weder eine Definition des Guten, das wäre blanker Zynismus, denn das sittlich Gute steht oft genug im Gegensatz zu dem, worauf es einer abgesehen hat. Noch spricht der Satz überhaupt vom sittlich Guten, sondern vom Guten als Handlungsziel im Bereich alles Lebendigen.³⁸ Er beruht auf der teleologischen Verfassung von allem, was lebt, sofern Leben ohne die „Bewandtnis des Guten“ nicht zu verstehen ist.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht nun darin, den Zusammenhang zu verstehen zwischen der unmittelbar wahrgenommenen teleologischen Grundverfassung des Lebendigen und dem von dorthin ebenso unmittelbar, das heißt ohne weitere Überlegung erfaßten Grundprinzip der *lex naturalis* im Bereich der praktischen Vernunft: „Dies ist also [?] das erste Gebot des Gesetzes: *Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden*.“³⁹ Wieso „also“? Wie kann aus einer Aussage über Seiendes (alles Lebendige ist von Natur auf etwas aus als sein Gut) abgeleitet werden, was sein soll: Tue das Gute und meide das Böse? Welcher Art ist also der Zusammenhang zwischen der Ist-Aussage (Das Gute ist das, wonach alles strebt) und der Soll-Aussage (Das Gute ist zu tun, und Böse ist zu meiden)? Zur Lösung der Schwierigkeit müssen wir uns nur fragen, wie wir um beide Sachverhalte

³³ Vgl. Berthold Wald, Die Bestimmung der ‘ratio legis’ bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. Zur Frage der Inkompatibilität oder Kontinuität mittelalterlicher Naturrechtstheorien; in: T. Guz (Hrsg.), Das Naturrecht und Europa, Frankfurt a. M. 2007, S. 105-126.

³⁴ „Auctoritas, non veritas facit legem“. Thomas Hobbes, Leviathan, Kap. 26.

³⁵ S. th. I-II, 94, 2.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Die Übersetzung von „omnia“ mit „alle“ führt in die Irre. Gemeint sind nicht alle Menschen, sondern alles, was lebt und auf das Erreichen seiner naturgemäßen Ziele aus ist.

³⁹ Ebd. Das Fragezeichen habe ich hinzugefügt.

wissen. Es zeigt sich dann, daß das Wissen um die sittliche Verpflichtung zum Guten nicht aus der teleologischen Bewandnis des Guten abgeleitet ist, sondern mit gleicher Evidenz der menschlichen Selbsterfahrung entspringt.

- (1) Nehmen wir die erste Aussage über die teleologische Bewandnis des Guten im Bereich des Lebendigen. Ihre Evidenz beruht darauf, daß wir uns im Verhalten der anderen Lebewesen unmittelbar wiedererkennen. Wir wissen, was Durst ist, und darum verstehen wir das Verhalten eines durstigen Tieres ebenso unmittelbar. Es ist wie wir: es hat Durst, und zu trinken in dieser Situation ist etwas Gutes und bedeutet ihm genauso viel wie uns. Alles Lebendige hat solche „Bedeutsamkeiten“, weil es von Natur Ziele hat, die ihm nicht gleichgültig sein können. Sie gehören zu ihm als Bedingungen und Beschaffenheiten seiner Existenz. Nun aber erst der andere Mensch in seiner uns gleichen Sonderstellung unter allem, was lebt. Ihn bewegt nicht bloß, was in grundlegender Weise zur Erhaltung und Verwirklichung seiner Existenz gehört, er betrachtet es auch als das „Seine“, wie ich darum weiß, was mein elementares Lebensinteresse ist und von dem ich nicht so ohne weiteres wollen kann, daß man es mir nimmt.
- (2) Und jetzt: Tu das Gute und meide das Böse! Weil wir den Standort wechseln und uns in den Anderen hineinversetzen können, deshalb wissen wir unmittelbar, (wenn wir ehrlich sind): Es wäre willkürlich und unrecht, ihm zu nehmen und ihn an dem zu hindern, was für ihn von elementarer, lebenswichtiger Bedeutung ist. Wir selbst wissen uns darin im Recht und betrachten es als Unrecht, wenn jemand anders es uns nimmt. Das ist weder eine psychologische Ableitung der Gerechtigkeitspflicht aus der Gegenseitigkeit von Ansprüchen. – Wir wissen unmittelbar um unser Recht und daß es ungerecht wäre, anderen ihr Recht zu schmälern. – Noch ist die Pflicht zum sittlich Guten abgeleitet aus dem Wissen um das naturhafte Gute. Vielmehr ist uns der Sollens-Anspruch des sittlich Guten, des Guten, das wir tun sollen, und des Bösen, das wir meiden sollen, von vornherein evident, nicht durch logische Ableitung aus einem Sein, sondern erinnert und belehrt durch das Wissen um unser eigenes Sein.

Die menschliche Selbsterfahrung ist also nicht bloß die Quelle eines Wissens um die menschliche Natur, das selbst naturhaft ist, sondern auch des Wissen davon, daß uns und anderen Menschen etwas geschuldet ist. Naturhaftes Wissen unterscheidet sich durch den unmittelbaren Bezug auf die Selbsterfahrung von kulturell vermitteltem Wissen. Seine Unabhängigkeit von kulturellen Kontexten begründet seine Universalisierbarkeit und damit auch die Möglichkeit der Kritik an den jeweiligen Rechtsordnungen.

3. Konkretisierung der Rechts

Das naturhaft gewußte Grundprinzip von Recht und Moral, tue das Gute und meide das Böse, ist so der Kompaß, der uns die Richtung weist, ohne uns jedoch darüber zu informieren, was denn nun das Gute ist. Die Frage ist daher, ob wir mit naturhafter Gewissheit auch darum wissen können, was uns und anderen geschuldet ist. Ansatzpunkt ist hier wiederum der Rückgang auf die menschliche Selbsterfahrung, die unsere Kenntnis naturrechtlich begründeter Normen über das sittliche Grundprinzip hinaus erweitert. „Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist,

erfasst die Vernunft naturhaft (naturaliter) als gut und als elementares Ziel des menschlichen Handelns.⁴⁰ Wenn Thomas von der „lex naturalis“ spricht, ist das „naturalis“ also in zweierlei Hinsicht gemeint: Es bezeichnet den Inhalt des Rechts als der menschlichen Natur gemäß, und es bezeichnet den Modus, wie wir um diesen Inhalt wissen können: eben „von Natur“ und nicht erst durch fremde Belehrung oder staatliches Gesetz. Jeder weiß unmittelbar von Natur um die elementaren Erhaltungs- und Entfaltungsbedingungen seiner Existenz als Mensch, weil ihm selbst daran liegt, sein Leben zu bewahren, mit Anderen in Gemeinschaft zu leben, eine Familie zu gründen und die Wahrheit zu erkennen, insbesondere über Gott. 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. Es wäre ungerecht, dem Anderen zu nehmen, was auf elementare Weise „das Seine“ ist. Er hat ein naturgegebenes und nicht erst vom Staat verliehenes Recht zu leben, zu heiraten und Nachkommen zu zeugen, die Wahrheit zu suchen und Gott zu verehren. Diese naturgegebenen Rechte heißen darum auch „angeborene“ Rechte, und die darauf bezüglichen Pflichten gelten schon darum immer und überall, weil die Unterlassung des Gegenteils, also die Unterlassung von Mord und Unterdrückung, immer möglich ist, auch wenn der Schutz dieser Rechte den Staat etwas kostet. Die Einschränkung von Freiheitsrechten wird darum zu Recht als gravierender angesehen, wie die Einschränkung von sozialen Rechten, die an das Vorhandensein ausreichender Ressourcen gebunden sind.

Welche Rechte als elementare soziale Rechte zu gewähren sind, ist im Unterschied zu den elementaren Freiheitsrechten weniger offenkundig und auch geschichtlich kontingent, aber doch vernünftigem Nachdenken zugänglich. Die Frage ist auch hier, wie die elementaren Ziele der menschlichen Existenz bewahrt und geschützt werden können. Nehmen wir als Beispiel das Recht auf Leben. Es kann nicht gesichert werden ohne die Gewährung sozialer Rechte, wie dem Recht auf Ausbildung, auf Erwerbstätigkeit, auf Freihaltung des Existenzminimums. Je nach dem Entwicklungsstand einer Gesellschaft und der persönlichen Leistungsfähigkeit gehören dazu auch das Recht auf staatliche Unterstützung beim Lebensunterhalt, kostenlose medizinische Versorgung und anderes mehr. Ein Recht auf Leben unter Ausschluß elementarer sozialer Rechte wäre blanker Zynismus. Es wäre das Recht, in Würde zu verhungern.⁴¹

Die notwendige Ausbuchstabierung des Naturrechts bedarf also der Anwendung von unmittelbar gewußten Rechtsprinzipien auf die menschliche Erfahrung in der konkreten geschichtliche Situation. Bei der Bestimmung einzelner Rechte aus ihrer Beziehung zum Naturrecht beschränkt sich Thomas von Aquin daher auf Verfahrensfragen und bleibt, was die Inhalte angeht, eher summarisch. Das zeigt sich bei der Frage, wie sich Völkerrecht und bürgerliches Recht zum Naturrecht verhalten.⁴² 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

⁴⁰ S. th. I-II, 94, 2.

⁴¹ Vgl. Dazu die aufschlußreiche Darstellung des vor allem in den USA stark vertretenen „Libertarianismus“ bei Michael J. Sandel, Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun, Berlin 2013, S. 83-106.

⁴² S. th. I-II, 95, 4.

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. 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 gegen ein zu konkret ausformuliertes Naturrecht erhobene Vorwurf des Naturrechtspositivismus findet jedenfalls in Thomas keine Stütze. Er denkt, was die Verwirklichungsbedingungen des Naturrechts angeht, geschichtlich, weil die Gerechtigkeit des Rechts jeweils nur unter den gegebenen Umständen zu verwirklichen ist.

4. Personwürde und Naturrecht

Der Zusammenhang zwischen Naturrecht und Personwürde ist bei Thomas von Aquin nicht in gleicher Weise thematisiert, wie wir es von der Erklärung der Menschenrechte her kennen. Menschenwürde und Menschenrechte werden dort in einem Atemzug erwähnt.⁴³ Auch für das Naturrecht gilt: Diese Rechte sind dem Menschen geschuldet, weil er Person ist. Aber dieser Zusammenhang wird nicht explizit innerhalb des Naturrechts hergestellt, wo es darum zu tun ist, die Grundlagen des Rechts zu bestimmen. Die Bestimmung menschlicher Personalität wiederum ist nicht dazu angetan, die Frage der Rechte ohne konkreten Bezug auf die menschliche Natur zu klären. Denn anders als die auf Locke und Kant zurückgehende Auffassung von Personalität, definiert Thomas die Person nicht unmittelbar aus Ihrem Selbstverhältnis, sondern wiederum mit Bezug auf die Natur im Ganzen und die menschliche Natur im Besonderen. Es geht nicht bloß darum, die Sonderstellung der menschlichen Person im Ganzen der Wirklichkeit zu erfassen, sondern auch um das Wesen menschlicher Personalität als gegründet in der menschlichen Natur. Es gibt keine Personalität als solche, auch keine Personen als solche. Das sind Chimären begrifflicher Abstraktion ohne eigenständige Realität. Eine metaphysische Sicht menschlicher Personalität kann nicht davon absehen, Personen als so und so beschaffene Lebewesen zu verstehen.⁴⁴ Das Bewußtsein für die Unverzichtbarkeit einer metaphysischen Fragestellung mag bei Thomas auch dadurch geschärft sein, daß es im Kontext christlicher Theologie vor allem um Personen geht, die sich als Personen ihrer Natur nach unterscheiden. Das personale Sein von Menschen, Engelwesen und der Gemeinschaft der göttlichen Personen ist nicht ablösbar ihrer jeweiligen Natur. Die Theologie schärft hier das Bewußtsein für Differenz, daß unterschiedliche Personen jeweils von unterschiedlicher Natur sind.

Wenn Thomas daher von der menschlichen Person sagt, sie sei das Vollständigste (completissima) in der Natur, das, worauf die gesamte Natur angelegt sei und ihr Ziel erreicht (ubi stat tota intentio naturae),⁴⁵ dann ist das nicht so zu verstehen, als sei die Personalität des Menschen gewissermaßen der Überbau oder das oberste Stockwerk der Natur, und zwar der Natur im Ganzen, wie seiner eigenen menschlichen Natur im besonderen. Die Person ist (modern gesprochen) nicht einfachhin die Spitze der biologischen Evolution und nur durch ihr Selbstverhältnis partiell vom biologischen Unterbau abgehoben. Thomas denkt vielmehr umgekehrt, daß die belebte Natur ein noch unvollkommenes Vorstadium von Personalität

⁴³ Vgl. die Präambel der UN-Menschenrechtscharta von 1949.

⁴⁴ Vgl. dazu Berthold Wald, *Personalität und Substantialität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, Paderborn 2005.

⁴⁵ 3 Sent., 6, 1, 1.

darstellt. Lebewesen sind keine Automaten, sondern haben bereits ein Innen, eine zentrale Mitte, von woher sie mit ihrer Umwelt kommunizieren. Je höher diese Lebewesen entwickelt sind, desto deutlicher tritt dieses Innen in Erscheinung durch die körperliche Darstellungsfunktion. Lebewesen sind in ihrem Selbstvollzug quasi-personal, während die analogen Vollzüge beim Menschen nicht sub-personal, sondern ganz im Medium seiner Personalität geschehen.

Deshalb stellt sich auch die Frage nach der Würde der menschlichen Person nicht abstrakt, sondern mit Bezug auf die menschliche Natur, von der es heißt, als „rationale Natur“ ist sie „die würdigste aller Naturen“, wie, darin begründet, „die Weise des Existierens die würdigste ist, deshalb nämlich, weil sie [die Person] etwas durch sich Existierendes ist“.⁴⁶ Dieses „Durch-sich-sein-können“, das der Person aufgrund ihrer rationalen Natur zukommt, ist der Grund ihrer Würde. Lange vor Kant, durch den die Unterscheidung zwischen Würde und Preis zu einem viel zitierten Topos in der Diskussion um Personrechte geworden ist, unterscheidet Thomas in ähnlicher Weise. Würde hat, was um seiner selbst willen, und Nutzen, was um eines Anderen willen existiert.⁴⁷ Kennzeichen dafür, daß die Person um ihrer selbst willen existiert, ist die Freiheit. Personen werden nicht bloß naturhaft zu etwas bewegt, wie die übrigen Lebewesen, sondern haben dank ihrer rationalen Natur Gewalt über ihr Tun und sind insofern selbst Ursprung Ihres Verhaltens.⁴⁸ Andere Lebewesen werden durch ihre Natur (durch Neigung und Instinkt) gelenkt, während die Natur im Menschen „nicht führt, sondern geführt wird“. Der Mensch kommt nicht von selbst – naturhaft – ans Ziel, sondern dadurch, daß er sein Leben auf angemessene Weise führt. Natur und Freiheit sind daher keine Gegensätze, sondern komplementär. Ohne Gebrauch der Freiheit wird das Ziel nicht erreicht, worauf die Natur gerichtet ist. Thomas kann darum sagen, daß die Freiheit seinem naturhaften Antrieb innerlich sein muß.⁴⁹

Die Würde des Menschen zu achten, bedeutet so auch für eine an der menschlichen Natur orientierten Rechtslehre, die menschliche Freiheit zu achten. Niemand hat das Recht, jemanden ohne triftigen Grund daran zu hindern, das zu tun, woran ihm natürlicherweise etwas liegen muß, weil er Mensch ist. Jeder kann um diesen Zusammenhang zwischen der nötigen Freiheit und unbeliebigen Erhaltungs- und Verwirklichungsbedingungen der menschlichen Existenz wissen. Und jeder weiß auch, daß es Unrecht wäre, jemanden daran zu hindern, in dieser Hinsicht frei zu sein, denn er würde ihn daran hindern, Mensch zu sein.

III. Fazit: Menschenwürde, Freiheit und Vernunft

Eine solche an der menschlichen Natur orientierte Konzeption der Freiheit wird heute vielfach als unbegründet oder als zu eng zurückgewiesen, weil der Rekurs auf die menschliche Natur der Freiheit Grenzen setzt. Grenzenlose Freiheit kann sich zwar niemand ernsthaft wünschen, doch werden Einschränkungen der Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft nur dort akzeptiert, wo sie dem Erhalt der Freiheit aller

⁴⁶ Ebd.: „Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens“.

⁴⁷ 3 Sent. 35, 1, 4, 1: „Dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum utilitas propter aliud“.

⁴⁸ S. th. 29, 1: „habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia sed per se agunt“.

⁴⁹ 3 Sent. 17, 1, 1: „Natura in homine non ducit sicut in aliis, sed ducitur; unde oportet homini libertatem inesse suo motu.“

dienen. Die Achtung der Menschenwürde als Grundprinzip des liberalen demokratischen Staates soll die Autonomie seiner Bürger schützen ohne weitere Vorgaben, was daraus für ein menschenwürdiges Leben folgen mag.⁵⁰ Auch die Menschenrechte dienen nicht der Begrenzung, sondern der Eröffnung von Freiheitsspielräumen, solange die Freiheiten der Bürger untereinander verträglich sind. Das Ideal einer Gesellschaft, die auf einem alle konkreten Vorstellungen vom Guten „übergreifenden Konsens“⁵¹ beruht, verträgt sich offenbar nicht mit einer naturrechtlich begründeten Konzeption des Rechts. Auch wenn das Naturrecht von seinem Anspruch her sich allein auf die Vernunft beruft gegen die Willkür staatlicher Autorität, ist es gerade dieser Anspruch auf vernünftige Einsicht in das, was recht ist, der zurückgewiesen wird. Die Anerkennung der Menschenwürde ist auch nicht das verbindende Glied zwischen den älteren Naturrechtskonzeptionen und der modernen Menschenrechtsidee, wie man annehmen könnte. Eine auf die Freiheitsgewährung eingeschränkte Idee der Menschenwürde verstärkt vielmehr die Tabuisierung naturrechtlicher Begründungen im öffentlichen Diskurs. Der kulturelle Wechsel vom Naturrecht zu den Menschenrechten ist so nicht bloß eine Änderung der Sprachform, sondern dem Begründungsverzicht geschuldet, der alles, außer der Freiheit, für nicht begründbar hält.

Dieser Vernunftverzicht zugunsten der Freiheit hat tiefe Wurzeln und prägt zunehmend die Signatur der Moderne. Philosophisch greifbar wird er in den Ideen des englischen Liberalismus und des kontinentalen Existentialismus. Gemeinsam ist ihnen die Vorstellung, daß ein jeder nur selbst wissen kann, was gut für ihn ist. Seine frei gewählte Identität ist alles, was er ist und macht seine Würde aus.⁵² Konsequente Libertarianer, wie Michael Sandel sie beschreibt, mögen zwar selten sein. Aber ihre Leitidee, daß jeder nur sich selbst gehört, entfaltet in der Gleichsetzung von Menschenwürde mit Selbstbestimmung eine enorme Suggestivkraft. Sie reicht von der grobschlächtigen Parole des Siebziger-Jahre-Feminismus „mein Bauch gehört mir“ bis zur gegenwärtigen Rechtfertigung des Suizid. „Denn wenn mein Leben mir gehört, sollte ich auch die Freiheit haben, es aufzugeben.“⁵³

Dennoch ist das Freiheits-Ideal moderner Gesellschaften mit Problemen verbunden, die am Ende auch gefährlich werden können für ihren Bestand. Damit ist nicht die gewaltsame Bedrohung von außen gegen die angebliche Orientierungslosigkeit und Dekadenz der westlichen Zivilisation gemeint, sondern eine Bedrohung von innen. Richtungslose Freiheit entfaltet eine Dialektik, die zu ihrer Selbstaufhebung führt. Charles Taylor hat das auf der Basis der einflußreichen Unterscheidung Isaiah Berlins zwischen negativer und positiver Freiheit⁵⁴ gezeigt und vor dem „Irrtum der negativen Freiheit“ gewarnt.⁵⁵ Negative Freiheit als „reines Möglichkeitskonzept“ zielt auf den Abbau von Hindernissen der Freiheit, die Freiheit unmöglich machen. Sie setzt als unproblematisch voraus, daß wir unsere Wünsche

⁵⁰ Der liberale demokratische Staat ist nicht in jeder Hinsicht neutral, sondern ergreift „Partei für die Gleichheit und Autonomie der Bürger, indem er es ihnen freistellt, ihren eigenen Lebensplan und ihre eigene Lebensweise zu wählen.“ (Charles Taylor, *Laizität und Gewissensfreiheit*, Berlin 2011, S. 26).

⁵¹ Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 2003, S. 219f.

⁵² Dafür zwei Belege. „Wenn jemand einen annehmbaren Betrag von gesundem Menschenverstand und Erfahrung besitzt, ist seine Art zu leben die beste, nicht weil sie die beste an sich ist, sondern weil sie *sein eigener Stil* ist.“ (John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart 1974, S. 93; Herv. B.W.). Karl Jaspers faßt die Identität noch schärfer, wenn er sagt, daß „die Trennung nicht möglich ist von Wahl und Ich, sondern ich selbst die Freiheit dieser Wahl bin“. Und von dieser Selbstkonstitution der Existenz heißt es dann: „Was sie als das Rechte hört, ist ihr Selbstsein.“ (Philosophie, Bd. II, Berlin 1932, S. 182; S. 361).

⁵³ Sandel, *Gerechtigkeit*, S. 103.

⁵⁴ Two concepts of liberty; in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, London 1969, S. 118-172.

⁵⁵ Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt 1992, S. 118-144.

kennen und wissen, was wir wollen. Positive Freiheit ist dagegen ein „Verwirklichungsbegriff der Freiheit“, der die für die Freiheit relevanten Fähigkeiten in Rechnung stellt wie „ein Selbstverständnis, eine gewisse moralische Urteilsfähigkeit und Selbstkontrolle“, damit „das, was wir wollen, nicht unseren grundlegenden Zielen oder unserer Selbstverwirklichung zuwider läuft.“ Ohne diese Fähigkeiten, können wir die Freiheit verfehlen, „obwohl wir ganz ohne Zweifel tun, was wir wollen (was wir für unser Bedürfnis halten) [...] wir können damit unsere Unfreiheit sogar weiter verfestigen.“⁵⁶ Seine grundlegenden Ziele nicht zu kennen, führt so zur Aufhebung der Freiheit der Person.

Aber das ist nur der erste Schritt auf dem Weg in die unbemerkte kollektive Unfreiheit. In Verbindung damit folgt der zweite Schritt aus der Unterscheidung von juristischer Straftat und Sünde, von Recht und Moral, die für die vom Christentum geprägte westliche Zivilisation grundlegend ist. Eine lebensfähige Gesellschaft braucht nicht bloß Gesetze, sondern auch öffentlich anerkannte Maßstäbe der Moral.⁵⁷ Es ist jedoch eine Illusion zu meinen, daß diese Maßstäbe solange unverändert bleiben, wie „sich nicht die Mehrheit freiwillig an der Veränderung beteiligt.“ Es sind vor allem „Medien und Kräfte, die ganz außerhalb der Masse des Volkes liegen“, die Einfluß auf das öffentliche Bewußtsein nehmen, mit der Folge, daß ab einem „bestimmten Punkt der Verschlechterung der Maßstäbe der Gemeinschaft [...] die Mehrheit keine Einwände gegen eine weitere Verschlechterung haben [wird]; aber das ist ein Zeichen dafür, daß die Korruption erfolgreich war, und nicht der Beweis dafür, daß keine Korruption stattgefunden hat.“ Das öffentliche Bewußtsein der Moral verträgt sich durchaus mit dem Nicht-bemerken-können seiner erfolgreichen Korruption, wie sich das Bewußtsein der negativer Freiheit mit unbemerkter Unfreiheit verträgt. Die öffentliche Hochschätzung der Menschenrechte und Menschenwürde im Namen der Freiheit verträgt sich durchaus mit der unbemerkten Einschränkung von Freiheit. Zur Tragweite naturrechtlicher Begründungen gehört, daß im Rückgang auf das Naturgemäße genau diese Möglichkeit unbemerkter Unfreiheit in Rechnung gestellt ist. Wahrheitsverzicht im Interesse von Freiheit macht unfrei. „Es ist genau diese Möglichkeit, die es unbedingt erforderlich macht, daß wir unseren Maßstäben Geltung verschaffen, solange wir sie noch haben.“⁵⁸

Recebido para publicação em 12-02-21; aceito em 15-04-21

⁵⁶ Taylor, Freiheit, S. 124f.

⁵⁷ Ich referiere leicht abgewandelt ein Argument von Ronald Dworkin, Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt a.M.1984, S. 416. Dworkins Paradigma ist dort der öffentliche Einstellungswandel zur Pornographie.

⁵⁸ Ebd.