

Walter Kerber SJ

Christliche Normen im Rechtsbereich?

Gedanken zum „Naturrecht in der Kritik“¹

Die Renaissance des Naturrechtsdenkens in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg war in erheblichem Umfang mitgetragen von christlichen Kräften. Unmittelbarer Anlaß für diese „Wiederkehr des Naturrechts“ war zwar sicher die moralische Erschütterung über die Erfahrung des gesetzlichen Unrechts im Dritten Reich. Elementar hat Gustav Radbruch dieser Wende im deutschen juristischen Denken Ausdruck gegeben: „Es gibt also Rechtsgrundsätze, die stärker sind als jede rechtliche Satzung, so daß ein Gesetz, das ihnen widerspricht, der Geltung bar ist. Man nennt diese Grundsätze das Naturrecht oder das Vernunftrecht.“² Bei der Vielfalt der Naturrechtslehren wollten sich zwar weder der Verfassungsgesetzgeber noch die obersten Bundesgerichte auf eine bestimmte rechtsphilosophische Position festlegen. Nach dem Zusammenbruch von 1945 leistete aber die Katholische Soziallehre, wie sie auf dem aristotelisch-thomistischen Naturrecht in seiner neuscholastischen Ausprägung begründet und mit höchster kirchenamtlicher Autorität vertreten wurde, einen wichtigen Beitrag zum Wiederaufbau der deutschen Rechtsordnung. Ihre Grundgedanken konnten in wesentlichen Punkten weit über den Kreis der kirchentreuen Katholiken hinaus akzeptiert werden. Christliche Normen haben nicht nur die Politik der regierenden Unionsparteien, sondern auch das geltende Recht der Bundesrepublik wesentlich mitgeprägt.

Vorbehalte gegenüber dem Naturrecht

Schon 1955 konnte allerdings auch von einer „ewigen Wiederkehr des Positivismus“ geredet werden³. Es machte sich ein Unbehagen bemerkbar, ob die obersten deutschen Gerichte mit der Anrufung überzeitlicher und überpositiver naturrechtlicher Einsichten des Guten gelegentlich nicht zuviel getan hätten, vor allem wenn überpositive Normen

¹ Wertvolle Anregungen verdankt dieser Aufsatz dem Sammelband: *Naturrecht in der Kritik*, hrsg. v. Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde. Mainz: Grünewald 1973. 324 S. Lw. 39,-. Statt einer eingehenden Besprechung erschien es fruchtbarer, die dort ausgeführten Gedanken in einem anderen systematischen Zusammenhang weiterzuentwickeln.

² Gustav Radbruch, *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), in: *Rechtsphilosophie*, hrsg. von E. Wolf (Stuttgart 1950) 336.

³ Peter Schneider, *Naturrechtliche Strömungen in deutscher Rechtsprechung*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 42 (1956) 98.

als scharfschneidende Instrumente angesehen werden, denen die Kraft zuerkannt wird, widersprechendes, positives Recht zu vernichten.

Für eine generelle Entgegensetzung von Naturrecht und positivem Recht besteht allerdings im Rechtssystem der Bundesrepublik insofern kaum mehr Anlaß, als das Grundgesetz selbst als positives Verfassungsrecht auf unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte verweist, als es außerdem die Möglichkeit schafft, naturrechtliche Erwägungen unmittelbar in die positive Rechtsprechung einzubeziehen, indem es den Grundrechten den Charakter von unmittelbar geltendem Recht, unantastbar in ihrem Wesensgehalt, zuerkennt und auch Rechtszüge bereitstellt, um ihnen zur Geltung zu verhelfen (Vgl. Art. 93 Abs. 1 (2) GG, Art. 100 Abs. 1 GG, § 10 Abs. 1 BVerfGG). Von einer Trennung von Recht und Moral, einer inneren Abgeschlossenheit der Rechtsordnung und Unabhängigkeit von allen ethischen Normen etwa im Sinn Kelsens⁴ kann beim geltenden Recht der Bundesrepublik nicht die Rede sein. Die tragenden Normen, auf die die Obersten Bundesgerichte in ihrer Urteilsfindung und Interpretation der Grundrechte zurückgriffen, waren inhaltlich weitgehend die der christlichen Naturrechtstradition; deren Einfluß war um so entscheidender, je weniger sie als christliche ausdrücklich geltend gemacht wurden. Von evangelischer Seite glaubte man gelegentlich sogar, vor einer „Katholisierung des Rechtes“ warnen zu müssen⁵.

In den letzten Jahren hat sich die Situation insofern geändert, als die deutsche Öffentlichkeit von der allgemeinen ethischen Verbindlichkeit der traditionellen Naturrechtsnormen nicht mehr so überzeugt ist wie in der Zeit des Wiederaufbaus. Einerseits sind starke geistige Strömungen aufgetaucht, die das geltende Recht einer Kritik unterziehen, zwar nicht im Namen eines ausdrücklichen Naturrechts, aber doch von vorpositiven Gerechtigkeitspostulaten sozialistischer und marxistischer Provenienz. Sie berufen sich teils auf das Grundgesetz, dessen Forderungen noch nicht oder nicht in genügendem Umfang erfüllt worden seien, behaupten also, die Diskrepanz zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit müsse endlich überwunden werden, wobei sie dieser Kritik ihrerseits eine bestimmte, von der gängigen abweichende Interpretation der Verfassungsnorm zugrunde legen⁶. Extreme Gruppen halten ihre Forderung nach Systemveränderung und Systemüberwindung auch dann noch für berechtigt, wenn Verfassungsnormen diesen ihren im Namen der sozialistischen Gerechtigkeit vorgebrachten Postulaten entgegenstehen. „Naturrecht bricht entgegenstehendes positives Recht!“ – in dieser traditionellen Formel könnten sie ihre Gedankengänge rechtfertigen, wenn sie diese Terminologie gebrauchen wollten. Gegenüber diesen Gruppen bildet sich heute ein Zusammenschluß heraus zwischen jenen Kreisen, die das bestehende Recht auf das traditionelle Naturrecht begründet haben, und jenen Positivisten, die das Recht ausschließlich aus dem legitim zustande gekommenen Gesetz ableiten.

⁴ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre* (Wien 1960).

⁵ Helmut Simon, *Katholisierung des Rechtes? Zum Einfluß katholischen Rechtsdenkens auf die gegenwärtige deutsche Gesetzgebung und Rechtsprechung* (Göttingen 1962).

⁶ Als Beispiel kann die 1973 gegründete Zeitschrift „Demokratie und Recht“ dienen.

Aber auch innerhalb der christlichen Kirchen hat die Überzeugungskraft der traditionellen naturrechtlichen Normen abgenommen. Im Bereich der katholischen Kirche konnte man noch vor zehn Jahren davon ausgehen, daß ein Großteil der Gläubigen eine päpstliche oder bischöfliche Verlautbarung zu moralischen, rechtlichen oder auch politischen Fragen als im Gewissen bindend oder doch wenigstens richtungsweisend annahm. Daraus ergab sich eine weitgehende politische Geschlossenheit der Katholiken als gesellschaftlicher Gruppe, die auch für das Recht als gelebte Wirklichkeit nicht unerheblich war. Heute wird auch von überzeugten Katholiken, die sich zu ihrer Kirche bekennen, die Autorität kirchlicher Amtsträger, in Naturrechtsfragen bindende Weisungen geben zu können, wie auch die Richtigkeit der vom Lehramt vertretenen ethischen Inhalte vielfach offen in Frage gestellt⁷. Verschiedene Ursachen haben dabei zusammengewirkt.

Außerer Anstoß und Auslöser der kirchlichen Autoritätskrise waren weniger eigentliche Glaubensfragen als vielmehr eine kirchenamtliche Interpretation des Naturrechts. Indem Papst Paul VI. in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968) jede direkte Empfängnisverhütung unter Berufung auf das Naturrecht als unsittlich verwarf, dafür aber keine überzeugenden Gründe vorzubringen wußte und diese Stellungnahme einem großen Teil der Gläubigen wie auch der betreffenden Fachwissenschaftler und Experten unrichtig und der Lebenserfahrung widersprechend erschien, geriet die kirchliche Naturrechtslehre überhaupt ins Zwielficht⁸. Man begann sich zu fragen: Wenn das Naturrecht für ein so verhältnismäßig eng umgrenztes Problem keine eindeutige Antwort zu geben vermag und nicht einmal das oberste kirchliche Lehramt es mit Sicherheit richtig auslegt, welche Überzeugungskraft kommt seinen Normen dann für die viel komplexere rechtliche Gestaltung des modernen sozialen und politischen Lebens zu?

Außerdem läßt sich nicht übersehen, daß nach dem Tod Papst Pius' XII. das kirchliche Lehramt von manchen vorher als naturrechtlich verteidigten Positionen etwas abrückte – trotz gleichzeitiger Betonung der Kontinuität dieser Lehre. Entscheidend sind dabei nicht einmal sosehr die sachlichen Unterschiede in Einzelfragen. Bedeutsamer ist vielmehr ein Wandel im Verständnis des Naturrechts selbst: Seine Normen werden nicht mehr als so unabdingbar und überzeitlich gültig verteidigt wie noch bis zu

⁷ Jakob David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubestimmung* (Köln 1967).

⁸ Die in „*Humanae Vitae*“ vertretene Auffassung ergab sich allerdings nicht mit Notwendigkeit aus dem traditionellen kirchlichen Naturrechtsbegriff. Das neuere, vertiefte Verständnis der Ehe und des ehelichen Aktes, das in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ (Nr. 47–52) des II. Vatikanischen Konzils seinen Niederschlag gefunden hatte, schloß auch nach traditioneller Naturrechtsargumentation die Möglichkeit nicht aus, eine direkte Empfängnisverhütung unter bestimmten Bedingungen als erlaubt anzusehen. Zu diesem Ergebnis war die von Paul VI. eingesetzte Päpstliche Kommission für Familien-, Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung gelangt (Gutachten, abgedr. in: *Herder-Korrespondenz* 21 [1967] 422–429). „*Humanae Vitae*“ ist also – entgegen weitverbreiteter Meinung – nicht eigentlich der neuscholastischen Naturrechtslehre anzulasten. Von den 13 Autoren des in Anm. 1 erwähnten Sammelbands „*Naturrecht in der Kritik*“ setzt sich denn auch nur noch einer ausführlich mit dem Naturrechtsbegriff von „*Humanae Vitae*“ auseinander, nämlich Stephan H. Pförtner, der auch im übrigen wohl noch am stärksten von allen in traditionellen Naturrechtskategorien denkt.

Pius XII. Der Anspruch, die Kirche könne „über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“⁹ eindeutige, richtungweisende Normen vorlegen, ist erheblich zurückgenommen worden. Johannes XXIII. gab 1961 seiner Sozialenzyklika „Mater et Magistra“ schon sehr viel vorsichtiger die Überschrift: „Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre.“ Paul VI. schließlich rechnet in seinem Brief „Octogesima adveniens“ von 1971 von vornherein mit Meinungsverschiedenheiten unter Katholiken im Einsatz für soziale Fragen, nicht nur über die Zweckmäßigkeit der Mittel, sondern auch über die Entscheidungsziele, und er sieht einen solchen Pluralismus für legitim an¹⁰.

Biblische Rechtsbegründung?

All diese Gründe führten zu einer Verunsicherung der Katholiken darüber, welche Verbindlichkeit den naturrechtlichen Normen denn eigentlich noch zukomme, die sie als Inhalt der Christlichen Soziallehre übernommen hatten. Wäre es nicht vorteilhafter, der Christ würde sich darauf beschränken, spezifisch christliche, d. h. aus der Heiligen Schrift begründbare Normen seinem Handeln zugrunde zu legen und dafür bei der Gestaltung der Rechtsordnung einzutreten, statt sich auf das problematische traditionelle Naturrecht einzulassen? Diese Einstellung wird noch begünstigt durch die ökumenische Bewegung. Bestand doch im Protestantismus von alters her eine tiefe Reserve bis Skepsis gegenüber dem Naturrechtsdenken, genährt von dem Verdacht, im Naturrecht wolle sich der Mensch selbst sagen, was er sich nur von Gott sagen lassen kann, nach welchen Normen er nämlich handeln solle. Diese Ablehnung wird begründet mit der Lehre von dem dreifachen „Sola“:

- a) Das evangelische Prinzip „sola gratia“ schließt beim Zustand der verderbten menschlichen Natur die natürliche Theologie als Quelle der Naturrechtserkenntnis aus;
- b) das evangelische Prinzip „sola fide“ läßt eine Begründung einer weltlichen Rechtsordnung nur „von oben“ her (durch Glaubensanalogie), nicht „von unten“ her (durch Seinsanalogie) zu;
- c) Das evangelische Prinzip „sola scriptura“ macht eine kirchlich-autoritative Lehrtradition des Naturrechts unmöglich¹¹.

Sollte man nicht versuchen, im Wort Gottes einen jeder menschlichen Willkür und Relativität entzogenen Ausgangspunkt zu finden, sicherer als alle so schwankenden menschlichen Vernunftüberlegungen, gefeit gegen die Gefahren menschlicher Ideologien und Modeströmungen?

⁹ Überschrift der Enzyklika von Pius XI. „Quadragesimo Anno“ von 1931.

¹⁰ „Octogesima adveniens“, Nr. 50.

¹¹ Vgl. Erik Wolf, Art. Naturrecht V. Die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem, in: Staatslexikon, Bd. 5 (Freiburg 1960) 965–971.

Sobald man aber den Versuch ernsthaft unternimmt, christliche Normen für die Gestaltung des Rechts aus der Schrift unmittelbar abzuleiten, stößt man auf noch größere Schwierigkeiten als die der traditionellen kirchlichen Naturrechtslehre. Die rechtlich relevanten Weisungen der Schriften des Alten und Neuen Testaments erweisen sich nämlich als hineingesprochen jeweils in eine bestimmte Zeit, in eine bestimmte Kultur, in bestimmte Situationen, die als Kontext die jeweiligen Antworten vorbestimmen. Die Schrift selber gibt Zeugnis von der tiefgreifenden Wandelbarkeit inhaltlicher ethischer und rechtlicher Normen.

Beispielsweise übertrifft die Kriegsmoral des Alten Testaments an Grausamkeit, an einer nicht nur geduldeten, sondern geradezu geforderten Grausamkeit, das meiste, was wir in unserer Zeit an Kriegsgreueln verabscheuen. Die Eheauffassung des Dekalogs, derzufolge die Frau ähnlich wie das Haus, der Knecht, die Magd, das Rind und der Esel als Eigentum des Mannes betrachtet wird, ist nach heutiger Auffassung unannehmbar¹². Im Neuen Testament wird die Institution der Sklaverei, obwohl im Philemonbrief thematisiert, nicht unmittelbar angegriffen und überwunden. So gute Erklärungen sich dafür auch finden lassen – es wäre anachronistisch, vom Apostel Paulus ein soziologisches Verständnis für die Wandelbarkeit sozialer Strukturen zu erwarten –, für die Gestaltung der Rechtsordnung ist eine unmittelbare Übertragung der materialen Rechtsinhalte der Bibel auf unsere Rechtsordnung nicht möglich.

Daraus ergibt sich einerseits, daß nicht alle in der Schrift enthaltenen inhaltlichen Weisungen für uns verbindlich sein müssen. Die rechtliche Minderstellung der Frau, ihre Unterordnung in der Ehe unter den Mann, die noch bis in unsere Tage mit biblischen Argumenten verteidigt wurde, kann als Beispiel dafür dienen, wie leicht ein fundamentalistisches Mißverständnis der Schrift zu falschen Folgerungen führen kann. Andererseits kann keineswegs als gesichert gelten, daß wir den Forderungen des Christentums entsprochen haben, wenn wir unser Gewissen nur an den ausdrücklich im Evangelium enthaltenen materialetischen Forderungen bilden. In einer Welt, in der – anders als zur Zeit Jesu Christi – die sozialen Strukturen vom Menschen beeinflussbar, formbar und veränderlich geworden sind und von diesen viel mehr noch als von den unmittelbaren interpersonalen Beziehungen das Wohl und Wehe der Menschen abhängt, kommt den eigentlich sozialetischen Pflichten, also der Verantwortung für eine gerechte politische und soziale Ordnung, gegenüber den traditionellen individual-ethischen Geboten eine ungleich höhere Bedeutung zu.

Über diese Rahmenbedingungen des gesellschaftlichen Lebens findet sich so gut wie nichts in der Schrift, weil sie außerhalb des Fragehorizonts jener Zeit lagen. Von ihnen her bestimmt sich aber erst der konkrete Einzelinhalt individualethischer Gebote. Diebstahl als moralisches und rechtliches Delikt setzt eine bestimmte Eigentumsordnung, Ehebruch ein bestimmtes institutionalisiertes eheliches Treueverhältnis voraus.

¹² Ex 20,17. – Diese Problematik wird dem Christen gewöhnlich vor allem deshalb so wenig bewußt, weil er die biblischen Texte im Licht seines heutigen Glaubensverständnisses hermeneutisch interpretiert – wenn er sie überhaupt anders als aus Katechismus und Gewissenspiegel kennt.

Wie bei der Vielfalt der heutigen Entscheidungsmöglichkeiten diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu gestalten sind, wie die Vermögens- und Einkommensverhältnisse geregelt werden sollen, welches Ehe- und Familienrecht dem wahren Wohl des Menschen dient, auf diese Fragen will die Schrift keine unmittelbare Antwort geben.

Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung des Gerechten, des Wahren, des Gesollten, die für die Gestaltung der Rechtsordnung so bedeutsam ist, wird von der Schrift weitgehend als gelöst vorausgesetzt. Dabei knüpft Paulus in seinen Briefen unbefangen an Elemente der zeitgenössischen heidnischen Philosophie an und macht sie sich zu eigen. Er handelt selber nach der Weisung, die er den Thessalonichern gibt: „Prüfet alles, und was gut ist behaltet“ (1 Thess 5,21). Man könnte sogar etwas zugespitzt sagen: In diesem Verweis, das sittlich Richtige erst zu suchen und nicht zu meinen, mit der Erfüllung bestimmter „Werke“, die sich in einen festen Katalog gesetzlich zusammenfassen lassen, seien die Forderungen des Christentums schon erfüllt, darin liegt die eigentliche Weisung des Evangeliums. Es setzt ein vernunftmäßiges Erkennen des sittlich Gesollten, also eine „naturrechtliche“ Erkenntnis, voraus und will diese nicht ersetzen. Kurz und präzis hat der große Kirchenlehrer Thomas von Aquin die Frage nach den materialen Inhalten der Moral so zusammengefaßt: „Leitlinien für das sittlich gute Handeln gibt uns die natürliche Vernunft, die eine gewisse Regel menschlichen Handelns darstellt . . . Deshalb brauchte Gott uns keine Einzelgebote zu geben über die moralischen Gebote des Gesetzes hinaus, die aus dem Spruch der Vernunft stammen.“¹³ Wenn dies schon allgemein für die Moral gilt, dann um so mehr für die Normen im Bereich des Rechts.

Recht der Wahrheit oder Recht der Person?

„Christliche Normen im Rechtsbereich“ – das kann also nicht bedeuten, daß spezifisch christliche, aus dem Evangelium unmittelbar übernommene inhaltliche Normen rechtsverbindlich zu machen seien. Ein derartiges Recht wäre überdies keine Friedensordnung der Gesellschaft, sondern Anlaß zu dauernden weltanschaulichen Auseinandersetzungen mit den gesellschaftlichen Gruppen, die spezifisch christliche Normen nicht anerkennen. Die tragenden Rechtsnormen müssen für alle Gruppen und Bürger eines Volks annehmbar sein. So mag beispielsweise der Katholik im Glauben überzeugt sein, daß „die Kirche in einem von Gott gewollten Sinne das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft ist“¹⁴. Er kann vom Staat oder einer politischen Partei aber nicht verlangen, daß diese seine Glaubenswahrheit zur Grundlage allgemein verbindlicher rechtlicher Normen gemacht wird. Sehr wohl ist die Forderung aber berechtigt, daß die

¹³ „... ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae . . . Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis“ (S. Th. 1 2 q 108 a 2 ad 1).

¹⁴ Gustav Gundlach SJ, *Katholizismus und Sozialismus*, in: *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Bd. 2 (Berlin 1964) 158.

staatlichen Gesetze auch die religiöse Überzeugung der Bürger berücksichtigen, die in der Kirche das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft sehen. Diese Forderung läßt sich aber nicht in erster Linie begründen aus dem Wahrheitsanspruch der religiösen Überzeugung, sondern aus dem Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit, das nicht nur dem einzelnen, sondern auch den religiösen Gemeinschaften zusteht, wie das Zweite Vatikanische Konzil betont hat¹⁵.

Daß es der Kirche also nicht darum gehen kann, spezifisch christliche Normen im Bereich des weltlichen Rechts durchzusetzen, ist noch viel zuwenig in das allgemeine Bewußtsein gedrungen. In der Diskussion um die Reform des Abtreibungsparagraphen herrscht beispielsweise immer noch der Eindruck vor, die Auseinandersetzung gehe um spezifisch katholische Glaubensinhalte. Dies gilt aber auch für viele andere von der Kirche im Namen des Naturrechts erhobene Forderungen. Die kirchenamtliche Sanktionierung wurde zum Handikap der neuscholastischen Naturrechtslehre. „Man behandelte sie nicht als eine wissenschaftliche Richtung, sondern als im präzisen Sinne ‚kirchliche Naturrechtslehre‘.“¹⁶

Damit wird ihr Anspruch doppeldeutig:

- a) Als *Naturrecht* werden ihre Forderungen als allgemein verbindlich angesehen;
- b) als *kirchliches* Naturrecht beansprucht das Lehramt aber die Autorität zur authentischen Interpretation.

Dies wird in dem Augenblick problematisch, als bestimmte, im Namen des Naturrechts verteidigte Einzelinhalte nicht mehr allgemein als verpflichtend anerkannt werden. Dann erscheint die Naturrechtslehre als ein Instrument zur Durchsetzung eines kirchlich-klerikalen Machtanspruchs über das weltliche Recht¹⁷. Dieser Verdacht wird noch verstärkt durch die Tatsache, „daß die christliche Naturrechtslehre den Kampf für die Freiheit des Geistes dort nicht oder nicht in gleicher Intensität geführt hat, wo sie selbst von der Rechtsordnung vor anderen Auffassungen begünstigt wurde“¹⁸. Zwar galt die Gewissensfreiheit in der Moralthologie als zu allen Zeiten anerkanntes Prinzip der Verbindlichkeit des eigenen Gewissensurteils; es wurde ihm aber bis in neueste Zeit keine rechtliche Relevanz zuerkannt¹⁹. Erst mit der Erklärung über die

¹⁵ Erklärung „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit vom 7. 12. 1965.

¹⁶ Alexander Hollerbach, Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: Naturrecht in der Kritik, 29.

¹⁷ Diese Doppeldeutigkeit braucht nicht im Sinn einer bewußten politischen Strategie verstanden zu werden. So erscheint es weit hergeholt, die Entwicklung der Naturrechtslehre mit dem Verlust des Kirchenstaats und dem Kulturkampf in Verbindung zu bringen und die Wirksamkeit des kirchlichen Naturrechtsdenkens deshalb auf den deutschen Sprachraum zu beschränken. Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des Katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Naturrecht in der Kritik, 126–164. Die dort verwendete Art von Wissenssoziologie erscheint methodisch noch nicht genügend durchreflektiert, um eindeutige und sichere Ergebnisse zu gewährleisten.

¹⁸ Gerhard Otte, Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts, in: Naturrecht in der Kritik, 69.

¹⁹ Ebd. 68.

Religionsfreiheit wurde klar das „Recht der Person“ über das „Recht der Wahrheit“ gestellt²⁰.

Trotz all dieser Schwierigkeiten wird man der Kirche und ihrem Lehramt das Recht nicht absprechen können, ihren Gläubigen ethische Handlungsnormen mit einer größeren oder geringeren Verbindlichkeit zur Verfügung zu stellen, wenn sie ihrem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums gerecht werden soll. Sie kann auch auf den Gedanken des Naturrechts niemals völlig verzichten, wenn man darunter die Auffassung versteht, daß nicht nur dem individuellen Handeln, sondern auch der Gestaltung des Gesellschaftslebens bestimmte Ordnungsinhalte normativ vorgegeben sind, die der Mensch durch seine Vernunft aus der Seinswirklichkeit zu erkennen vermag. Sie wird aber für die heutige Situation in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft versuchen müssen, die von ihr vertretenen ethischen Normen zur Gestaltung des Rechtsbereichs vor allem auf dem Weg der sachlichen Begründung und Überzeugung zunächst ihrer Glieder und darüber hinaus der Öffentlichkeit durchzusetzen. Wieweit vermag aber die traditionelle neuscholastische Naturrechtslehre diese Aufgabe noch zu erfüllen, legitimierender Grund und normierendes Richtmaß positiver Rechtsnormen zu sein? Welche „Natur“ bestimmt das Naturrecht, und wie ist methodisch das Gerechte aus dieser Natur abzuleiten?

Die neuscholastische Naturrechtsargumentation

Bekanntlich ist der Naturrechtsbegriff vieldeutig²¹. Auch in die kirchliche Naturrechtslehre sind recht verschiedenartige Elemente eingeflossen, doch lassen sich zumindest für ihre neuscholastische Version, die lange Zeit als kirchenoffiziell galt, gewisse methodische Gemeinsamkeiten herausarbeiten. Sie geht von einer durch den Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen sich durchhaltenden Wesensnatur des Menschen aus, die Grundlage für die rechtliche Ordnung und politische Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens ist. Aus dieser gottgewollten Natur des Menschen und der Dinge lassen sich durch die Vernunft die ihr entsprechenden menschlichen Verhaltensweisen erkennen. Alle dem Wesen des Menschen und der Dinge kontradiktorisch entgegengesetzten Entscheidungsmöglichkeiten werden als dem göttlichen Plan widersprechend ausgeschlossen. Innerhalb der durch diese metaphysische Natur des Menschen und ihre Gesetze umschriebenen Grenzen besteht ein Freiheitsraum, wo das sittlich Gesollte nicht mehr mit naturrechtlicher Verbindlichkeit bestimmt werden kann. Dieses so verstandene Naturrecht ist allgemein und überzeitlich gültig bei allen Völkern aller Kultur-

²⁰ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Einleitung zu: Zweites Vatikanisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit (Münster 1968) 9.

²¹ Vgl. Erik Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung (Karlsruhe 1964), der 12 mögliche Begriffe von „Natur“ und 10 Begriffe von „Recht“ in den verschiedenen Naturrechtsbegriffen unterscheidet.

epochen. Entgegenstehende Regelungen, etwa durch positives Gesetz oder Gewohnheit, haben keinerlei Verpflichtungskraft, sind auch rechtlich ungültig und nur zu erklären durch Irrtum oder bösen Willen²².

Der absolute Schutz eines Kernbereichs von Rechten, die dem Menschen auch durch entgegenstehende Gesetzeswillkür nicht genommen werden dürfen, ist zweifellos ein wichtiges Anliegen. Bei näherer methodologischer Prüfung lassen sich jedoch gewichtige Einwände gegen diese Naturrechtskonzeption erheben:

a) Wenn man inhaltlich zu bestimmen sucht, welche Rechte dem Menschen mit Notwendigkeit und unabdingbar aus seiner Natur heraus zukommen, bleibt nur ein sehr enger Kernbereich naturrechtlich geschützt, schmaler noch als die in Artikel 1 – 20 GG umschriebenen Grundrechte. Eine Naturrechtslehre, die nur den Schutz der absoluten Menschenrechte umgreift, überantwortet einen großen Teil der im politischen und sozialen Leben bedeutsamen Aufgaben der Beliebigkeit²³. Ganz abgesehen von der Schwierigkeit, den Kerngehalt solcher Menschenrechte im einzelnen genau zu bestimmen, die auch bei der Interpretation der Grundrechte unserer Verfassung immer wieder auftritt, besteht Gefahr, daß einzelne wichtige, aber aus dem Zusammenhang des Ganzen gelöste Teilgüter einem naturrechtlichen Unbedingtheitsanspruch unterstellt und zum maßgeblichen, ja ausschließlichen Kriterium politischer Entscheidung gemacht werden, während sich das Handeln in Wirklichkeit an der Gesamtheit der für die konkrete Entscheidungssituation bedeutsamen Gesichtspunkte in einem Abwägungsprozeß orientieren sollte²⁴. Zwar gehört auch der Begriff des Gemeinwohls unabdingbar zur Naturrechtslehre. Dieser bleibt aber zu abstrakt und allgemein, wenn man ihn nur von den absoluten Menschenrechten her zu bestimmen sucht. So lassen sich von diesem Ansatz her nicht genügend konkrete Normen für die notwendigen Entscheidungen finden.

b) Tatsächlich hat denn auch die katholische Moral- und Soziallehre den Naturrechtsbegriff über die fundamentalen Menschenrechte hinaus ausgeweitet und versucht, auch ganz konkrete Fragen von diesem Ansatz her zu beantworten. Hierbei trat aber bald die umgekehrte Schwierigkeit auf: Zuvielen und zu konkreten Normen wurde der Anspruch zuerkannt, als „sekundäres Naturrecht“ zu gelten, sei es, daß sie sich in einer konkreten Situation zu widersprechen schienen, sei es, daß ihre Begründung nicht allgemein zu überzeugen vermochte. So versuchten maßgebliche Vertreter der katholischen Soziallehre, aus dem Wesen des Eigentumsrechts oder aus der Natur der menschlichen Freiheit die paritätische Mitbestimmung der Arbeitnehmer bei den wirtschaftlichen Entscheidungen des sie beschäftigenden Unternehmens als vom Naturrecht

²² So etwa Viktor Cathrein, *Moralphilosophie I* (Freiburg 1890/91). Vgl. auch BGHZ 3, 107.

²³ Vgl. Hermann Josef Wallraff, *Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen*, in: *Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag* (Mannheim 1965) 27–48.

²⁴ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln*, in: *Naturrecht in der Kritik*, 96–125, der diese Problematik der Fixierung auf bestimmte naturrechtliche bzw. weltanschauliche Gesichtspunkte besonders anhand der Situation des deutschen Katholizismus im Jahr 1933 beleuchtet.

verboden oder geboten zu beweisen²⁵. Aus dem recht verstandenen Wesen der Ehe und der geschlechtsspezifischen Natur von Mann und Frau wurde abgeleitet, im Streitfall zwischen den Eheleuten komme dem Mann der Stichentscheid zu²⁶. Die Neigung von Vertretern der katholischen Soziallehre, bei juristischen Streitfragen sehr rasch im Namen eines eindeutig geltenden Naturrechts zu argumentieren, hat die Überzeugungskraft dieser Argumente zwar nicht erhöht, dafür das Naturrecht aber in Verruf gebracht. Es geht schließlich nicht an, jede angemessene und sachgerechte Lösung einer Rechtsfrage gleich „Naturrecht“ zu nennen.

Übrigens sind auch deutsche Gerichte gelegentlich der Versuchung erlegen, in ähnlicher Argumentationsweise aus der in Art. 1 und 2 GG geschützten Würde des Menschen und aus seinem Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit die merkwürdigsten Entscheidungen abzuleiten, deren zwingend logische Begründung als natürliches Recht auch nach dem Urteilsspruch nur schwer überzeugen konnte²⁷. Oftmals wurde schon nach wenigen Jahren mit anderen Argumenten das Gegenteil als Rechtens erkannt. Dabei ist nicht zu beanstanden, daß die positive Rechtsprechung die Verfassung in einer bestimmten Weise interpretiert, gegen die auch Zweifel möglich sind; der Widerspruch richtet sich auch nicht gegen die Angemessenheit oder Gerechtigkeit der gefällten Urteile, sondern gegen den Anspruch, daß dabei im Namen eines absolut geltenden Naturrechts entschieden wird, daß letzte Prinzipien der Menschenwürde auf dem Spiel stehen, bei deren Verletzung schon die Todeslinie zum absolut Unmenschlichen und Unsittlichen überschritten würde, während es sich in Wirklichkeit doch wohl nur um eine Abwägung der Rechtsgüter handelt.

c) In einer anderen Variante verstand man unter „Naturrecht“ die letzten und allgemeinsten formalen Rechtsprinzipien, denen jede Rechtsordnung mit Notwendigkeit genügen muß, also etwa jedem das Seine zu geben und niemandem Unrecht zu tun. Daraus ergab sich dann die Behauptung von der Einheitlichkeit und Unwandelbarkeit des Naturrechts bei allen Völkern aller Zeiten²⁸. Nun gelten gewisse Rechtsgrundsätze allerdings überzeitlich für alle Völker aller Kulturen mit der Unerbittlichkeit logischer Prinzipien. Sie erhalten ihre Anwendbarkeit und eigentliche Rechtsqualität aber erst

²⁵ Vgl. einerseits etwa die Ansprache von Papst Pius XII. vom 3. 6. 1950, in: A.-F. Utz OP und J.-F. Groner OP, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens* (Freiburg/Schw. 1954) Nr. 3266; andererseits Franz Klüber, *Das Naturrecht der Mitbestimmung*, in: *Normen der Gesellschaft* (s. Anm. 23), 92–112.

²⁶ Albert Ziegler, *Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie* (Heidelberg 1958).

²⁷ Vgl. etwa das Kuppeleiarrest BGHSt 6, 46–59. – Die „naturrechtliche“ Begründung mancher Urteile untergeordneter Gerichte grenzt gelegentlich ans Lächerliche. So konnte ein Gericht entscheiden, das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit begründe einen Anspruch, den Dokortitel in der Namens- statt in der Berufsspalte des behelfsmäßigen Personalausweises eingetragen zu bekommen (OVG Berlin, DÖV 1956, 670, aufgehoben durch BVerfGE 5, 291). In einem anderen Fall mußte das Bundesverfassungsgericht die Ansicht des vorlegenden Gerichts zurückweisen, daß die mit einem ungehörten Bullen betriebene Viehzucht als „elementare schöpferische Betätigung menschlicher Persönlichkeit“ durch Art. 2 (1) GG gedeckt sei (BVerfGE 10, 57).

²⁸ So etwa Viktor Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit*, 3 Bde. (Freiburg 1914).

durch ihre inhaltliche Füllung. Schon Thomas von Aquin machte einen Unterschied zwischen Gesetz und Recht, der auch in unserem Sprachgebrauch zum Ausdruck kommt, wenn wir von „Gesetzgebung“ einerseits, von „Rechtsprechung“ andererseits reden²⁹. Thomas nennt die unveränderlichen Rechtsgrundsätze („*principia communissima vel prima principia*“) nicht *Naturrecht*, sondern *Naturngesetz*³⁰. Das Recht im eigentlichen Sinn ist die konkrete Rechtswirklichkeit, nicht das abstrakte Gesetz, von dem her die Rechtswirklichkeit normiert wird, und nur in einem noch abgeleiteteren Sinn der noch abstraktere Rechtsgrundsatz.

Darum hängt alles davon ab, woher ein Naturrecht, als Wesensrecht verstanden, seine materialen Inhalte bezieht. Es geht nicht um die allgemeinsten Rechtsprinzipien, sondern darum, wie das „recht verstandene Wesen der Ehe“, der „Kerngehalt des Eigentumsrechts“, das „Wesen des Staats und seiner unabdingbaren Aufgaben“, die „Freiheit der Persönlichkeit“, kurz: die „Wesensnatur des Menschen überhaupt“ so in einer philosophischen Anthropologie bestimmt werden können, daß sich daraus normative Folgerungen mit rechtlicher Bedeutsamkeit ableiten lassen. Je nachdem, welchen Inhalt man in eine solche Wesensdefinition hineinpackt, ist schon entschieden, was als „naturrechtlich“ geboten oder verboten zu gelten hat. Wird beispielsweise die menschliche Sexualität wesentlich von ihrer Zeugungsfunktion her verstanden, ergibt sich daraus mit logischer Notwendigkeit das naturrechtliche Verbot jeder direkten Empfängnisverhütung.

d) In einer etwas anderen Weise lassen sich diese Naturrechtsprinzipien zur Rechtsfindung verwenden, wenn man den normativen Ausgangspunkt von einer bestimmten historisch-faktisch gegebenen Situation nimmt. Wenn Gleiches gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln ist, kann ein Rechtsanspruch, der einem bestimmten einzelnen oder einer Gruppe gewährt wird, einem anderen oder einer anderen Gruppe nicht unter den gleichen Bedingungen verweigert werden. So lassen sich im Namen der Gerechtigkeit dann ganz bestimmte konkrete Forderungen erheben und begründen. Hier besteht eher die Gefahr einer Überdetermination des Rechtssystems, daß nämlich unter den gegebenen Umständen nicht alle derartigen im Namen der Gerechtigkeit erhobenen Ansprüche miteinander vereinbar sind, daß also die Ansprüche aller etwas zurückgeschraubt werden müßten, wozu sich aber um der Wahrung legitim erwobener Rechte (des „sozialen Besitzstands“) willen kaum einer bereit findet. Man denke beispielsweise an den Kampf um die Anteile am Sozialprodukt bei Lohnverhandlungen, wo nicht mit absoluten Forderungen, sondern mit Vergleichswerten, etwa Prozentzahlen, operiert wird. Sosehr eine solche Argumentation auch in der Linie neuscholastischen Naturrechtsdenkens liegt, so wird sie doch selten im Namen des Naturrechts, sondern nur im Namen der Gerechtigkeit vorgetragen.

²⁹ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II q. 57, a. 1 ad 2: „*Lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris* – Das Gesetz ist nicht eigentlich das Recht selbst, sondern Rechtsgrund.“

³⁰ Ebd. I-II q. 94.

Eine neue Naturrechtsargumentation

Mit der Übernahme der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 in die Friedenszyklika „Pacem in Terris“ hat noch ein anderer Naturrechtsbegriff Eingang in die kirchliche Lehre gefunden. Hier spricht Papst Johannes XXIII. davon, der Mensch besitze allgemein gültige, unverletzliche und unveräußerliche Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgingen. Dazu zählt der Papst nicht nur das Recht auf Leben, auf die Unversehrtheit des Leibes und auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung, also auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, auf ärztliche Behandlung und die notwendigen Dienste, auf Wahrung der Ehre und des guten Rufs des Menschen, sondern es wird ihm auch „kraft des Naturrechts“ zugesprochen, an der geistigen Bildung teilzuhaben, d. h. das Recht, sowohl eine Allgemeinbildung als auch eine Fach- und Berufsausbildung zu empfangen, jenen Lebensstand zu wählen, den er für gut hält, seine Arbeit frei zu übernehmen, im Bewußtsein eigener Verantwortung wirtschaftliche Unternehmungen zu betreiben und schließlich seinen Wohnsitz innerhalb eines Staats frei zu wählen oder auszuwandern³¹.

Diese hier als „natürliche Menschenrechte“ deklarierten Forderungen, sosehr man ihre Verwirklichung für erwünscht halten muß, konnten bisher in keinem Industriestaat allen Staatsangehörigen gegenüber erfüllt werden, von den Entwicklungsländern ganz abgesehen. Sie stellen also nicht eigentliche subjektive Rechte dar, weil sie nicht einklagbar sind – nicht nur mangels eines Gerichtshofs und eines Verfahrens, sondern auch eines unmittelbaren Adressaten, der sie gewähren könnte. Sie sind vielmehr als ein Katalog von Zielen anzusehen, die bei aller staatlichen Aktivität, insbesondere der Gesetzgebung, im Auge behalten werden müssen.

Diese neue Naturrechtskonzeption erscheint gegenüber der neuscholastischen für die heutige Situation einer pluralistischen, sich wandelnden Gesellschaft als die fruchtbarere, weil sie nicht neben das geltende positive Gesetz ein „in sich selbst geltendes“ absolutes Naturrecht stellt, sondern nur normative Leitlinien für die Gestaltung einer gerechten sozialen und politischen Ordnung bietet. Sie ermöglicht allerdings nur in gewissen Grenzfällen eindeutige Urteile darüber, was im einzelnen als naturrechtswidrig anzusehen ist. Wenn sich nämlich unter bestimmten Bedingungen nicht alle sogenannten „Menschenrechte“ gleichzeitig verwirklichen lassen, so erlaubt und fordert diese Konzeption ein Abwägungsurteil, welchem zu verwirklichenden Wert der Vorzug gebührt, ein Urteil, das einen gewissen Ermessensspielraum einschließt und nur solche positive Gesetze als naturrechtswidrig verbietet, die sich gar nicht auf die Verwirklichung dieser Gerechtigkeitsforderungen ausrichten, sondern als reiner Ausdruck des politischen Machtwillens gelten müssen.

Dabei ist aber ein grundsätzlicher methodischer Unterschied nicht zu übersehen: Die neuscholastische Naturrechtslehre geht ähnlich wie die positive Rechtsprechung zur Be-

³¹ Enzyklika „Pacem in Terris“ vom 11. April 1963.

stimmung des Gesollten nach der sog. *deontologischen* Methode vor, nach der bestimmte Handlungen (negativ) als gesetzeswidrig und deshalb in sich schlecht ohne Rücksicht auf die Folgen verworfen werden. Entscheidendes Kriterium ist die Übereinstimmung mit einer irgendwie erkannten Wesensnatur, gegen die unter keinen Umständen verstoßen werden darf. Wenn nach der neueren Naturrechtskonzeption ohnehin nicht alle „Menschenrechte“ zugleich gewährt werden können, kann hier für die Bestimmung des Richtigen nur die sog. *teleologische* Methode verwandt werden, die sich übrigens auch sonst in der Moralthologie immer mehr durchsetzt³². Hier wird eine bestimmte Handlung nach ihren Folgen bewertet: Eine bestimmte Handlung ist dann als verwerflich anzusehen, wenn ihre negativen und schädlichen die positiven Folgen an sittlicher Bedeutsamkeit eindeutig überwiegen³³.

Damit scheint das Problem zunächst nur verschoben: Nach welchem Kriterium soll die sittliche Bedeutsamkeit der Folgen einer Handlung bewertet werden? Hierfür lassen sich aber leichter gewisse Entscheidungsregeln angeben. Es handelt sich um eine Wertung, ob etwas als nützlich oder schädlich, als noch zumutbar oder unerträglich, als der menschlichen Entfaltung förderlich oder als ein Übel anzusehen ist. Niemand wird leugnen, daß die in „Pacem in Terris“ angeführten Menschenrechte nach Möglichkeit verwirklicht werden sollten. Schwierig wird die Frage erst beim Zielkonflikt, welchen Werten die Priorität gebührt, welcher Wert zugunsten eines anderen eingeschränkt oder geopfert werden darf. Durch das positive Gesetz muß ein Ausgleich gefunden werden, der allen wenigstens die fundamentalen Rechte sichert. Darüber hinaus ergibt sich eine Ordnung der Gerechtigkeit nach den formalen Prinzipien, von denen früher die Rede war, daß jeder unter gleichen Umständen auch gleich behandelt wird.

Ein derartig nach der teleologischen Methode konzipiertes Naturrecht wird zwar in vielen Fällen zu ähnlichen Ergebnissen kommen wie das traditionelle, doch unterwirft es mehr Entscheidungssituationen einem flexibleren Maßstab. Dies gilt sowohl für die Normierung bestimmter Einzelhandlungen, etwa im Strafrecht, als für die Handlung des Gesetzgebers selbst. Das traditionelle, deontologisch argumentierende Naturrecht führte in bestimmten Grenzfällen zu Härten, die seine Verpflichtungskraft zweifelhaft erscheinen ließen. Beispielsweise verlangt ein deontologisch konzipiertes Naturrecht von einem Arzt, hilflos die werdende Mutter und ihr Kind sterben zu lassen, wenn das Leben der Mutter anders als durch die direkte Tötung des Kindes nicht gerettet werden kann, weil eine solche direkte Tötung nach deontologischer Moral als immer unsittlich anzusehen ist und deshalb durch nichts gerechtfertigt werden kann. Eine teleologisch argumentierende Moral würde eine Tötung des Kindes rechtfertigen, weil als Folge wenigstens das Leben der Mutter gerettet wird.

³² Zu dieser Unterscheidung vgl. Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie (Düsseldorf 1973).

³³ Selbstverständlich bleiben Handlungen, in denen als Folge ein sittlicher Unwert unmittelbar angezielt wird, auch nach der teleologischen Methode immer unsittlich, z. B. die bewußte und beabsichtigte Verführung.

In ähnlicher Weise konnte sich auf der Ebene der Gesetzgebung ein dem traditionellen Naturrecht verpflichteter Politiker strenggenommen zu keinem Kompromiß bereithalten, der eine Aufweichung des unbedingten Abtreibungsverbots beinhaltet hätte etwa im Sinn einer noch so streng formulierten Indikationslösung. Dabei darf dann keine Rolle spielen, daß diese klare und unerbittliche Haltung unter Umständen dazu führt, daß bei den bestehenden Mehrheitsverhältnissen im Parlament das werdende Leben durch ein schlechteres Gesetz noch weniger geschützt wird. Nach teleologischer Auffassung wäre der Politiker verpflichtet, sich für seine Entscheidung an den voraussehbaren Folgen der verschiedenen Gesetzesalternativen zu orientieren und jenem Kompromiß zuzustimmen, durch den das werdende Leben am wirksamsten geschützt und das Rechtsbewußtsein am besten wachgehalten wird, auch wenn das so zustande kommende Gesetz nicht allen an sich berechtigten Ansprüchen genügt.

Aus diesen Überlegungen versteht man den Vorwurf, die neuscholastische Naturrechtslehre habe versäumt, „die Folgen zu bedenken, die sich bei möglichen Diskrepanzen zwischen der hinter dem Gesetz stehenden moralischen Forderung und dem moralischen Niveau des Normadressaten ergeben. Wurden Gesetze nicht befolgt, weil sie diesem Niveau nicht gerecht wurden und auch nicht zwangsweise durchgesetzt werden konnten, so suchte kirchliche Lehre, anstatt ihre eigene Rechtsquellenlehre in Frage zu stellen, stets Trost in dem Gedanken, wenigstens nicht dem ‚Zeitgeist‘ zu entsprechen“³⁴. Der zumindest grundsätzlich rigorose Anspruch, für bestimmte Einzelprobleme des Rechts im Naturrecht die einzig mögliche Lösung zu besitzen, hat Katholiken in der Öffentlichkeit nicht selten als intolerant erscheinen lassen und stand gerade der wirksamen Durchsetzung der eigenen Wertvorstellungen im Weg.

Der Einfluß des Christlichen

Aus all diesen kritischen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein: Die neuscholastische Naturrechtslehre, wie sie lange Zeit das kirchenoffizielle Denken in Moral- und Rechtsfragen bestimmte, stellt nur eine Möglichkeit unter mehreren dar, christliche Normen für den Rechtsbereich systematisch zu begründen. Diese sind christlich in dem Sinn, daß sie unter dem Einfluß des Glaubens und in der Kirche entstanden sind. Sie können aber nicht in allen ihren Anwendungen den ethischen Absolutheitsanspruch erheben, als unveränderliches und dazu noch durch den christlichen Glauben gesichertes Naturrecht zu gelten. In seiner Personwürde bleibt zwar der Mensch durch allen geschichtlichen Wandel hindurch wesensgleich. Er ist aber nicht in dem Sinn Naturwesen, daß er sich nicht in jeder Epoche wieder neu entwerfen und diesem seinem veränderten Selbstverständnis in konkreten Normen Ausdruck geben könnte und müßte.

³⁴ Gerhard Otte, Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts, in: Naturrecht in der Kritik, 67f.

Welche besondere Aufgabe kommt dem Christen bei dieser Rechtsentwicklung zu? Eine Orientierung des positiven Rechts an sittlichen Werten ist unumgänglich. Recht ist mehr als nur eine Summe technischer Regeln menschlichen Zusammenlebens; in ihm verbirgt sich immer schon ein Sinnentwurf menschlicher Existenz überhaupt. Die christliche Offenbarung bietet zwar keine Rechtsnormen, die unmittelbar als christliche verteidigt und positiviert werden könnten, wohl aber einen solchen letzten Sinnhorizont menschlichen Daseins: Den Glauben, daß diese Welt, von Gott geschaffen, durch menschliche Schuld gezeichnet und in Jesus Christus erlöst ist. Die Überzeugung, daß jeder Mensch als Person für ein jenseits dieses Lebens liegendes Heil bestimmt ist, wird ebenso wie das Gebot der christlichen Nächstenliebe zwar vielleicht nicht zu Rechtsnormen führen, die nicht auch von einem Nichtchristen gefunden und anerkannt werden könnten, aber dennoch einen Einfluß ausüben. Verzichten die Christen darauf, diesen ihren Beitrag zur Rechtsfindung einzubringen, werden sich vielleicht andere weniger humane Weltanschauungen durchsetzen. Der Ort, an dem die Christen die der jeweiligen Zeit entsprechende sittliche Wahrheit finden, ist aber die Kirche³⁵. Trotz mancher kritischer und auch konstruktiver Ansätze besitzt die Kirche heute noch keine moderne Naturrechtslehre, die den Erfordernissen und dem Bewußtseinsstand der Gläubigen unserer Zeit entspräche. Auch hier muß das Aggiornamento weitergehen.

³⁵ Vgl. Heinz Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: *Catholica* 26 (1972) 15–37.