

Zur Theologie des modernen säkularen Rechts

Die katholische Lehre vom Naturrecht begreift das Recht als Teil der sittlichen Weltordnung. Gegenständlich betrifft es denjenigen Bereich der sittlichen Ordnung, der es mit zwischenmenschlichen äußeren Handlungen und Verhaltensweisen zu tun hat; damit läßt das Recht das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zur äußeren Natur außer sich. Eben dies und allein dies macht die Abgrenzung des Rechts von der Sittlichkeit aus. Inhaltlich, materiell gesehen, ist es mit der sittlichen Ordnung, wie sie sich aus dem göttlichen Naturgesetz ergibt und herleitet, identisch. So habe ich es nicht nur in meinem ersten Semester bei dem gerade nach Münster berufenen Joseph Höffner gelernt, so entspricht es auch bewährter kirchlicher wie lehramtlicher Tradition. Zwei maßgebliche Autoren aus dem 19. und 20. Jahrhundert seien dafür angeführt. Bei Theodor Meyer SJ heißt es:

„In ihrer äußeren Beziehung aufgefaßt, ist die Rechtsordnung ... ihrem Zweck und ihrem Wesen nach ein innerer Bestandteil des gesamten Sittlichen. Sie ist in Wahrheit nichts anderes als der Inbegriff der sittlichen Bande, wodurch die vorerwähnte soziale Gliederung nach Gottes Absicht einerseits unfehlbar verwirklicht wird, andererseits in ihrer Verwirklichung ebenso unbedingt erhalten werden soll.“¹

In der Kirchensprache kürzer zusammengefaßt heißt dies: „Jus ea est universi ordinis moralis provincia, quae obiectivas strictae iustitiae socialis normas comprehendit.“² („Das Recht ist derjenige Teilbereich der allgemeinen moralischen Ordnung, der die objektiven Normen umfaßt, die zur sozialen Gerechtigkeit im engeren Sinn gehören.“) Johannes B. Schuster SJ formuliert 1950: „Finis iuris praeceptivi est ordinare actiones sociales, ut homo moraliter vivat, non abstrahit a fine honesto, sicut Kant admittet.“³ („Zweck des anordnenden Rechts ist es, die sozialen Handlungen zu ordnen, damit der Mensch sittlich lebt, und ihn nicht von der Ausrichtung auf das sittliche Ziel freisetzt, wie Kant es zuläßt.“) Papst Leo XIII. hat sein imposantes Lehrgebäude ganz auf dieser Grundlage und in diesem Rahmen entwickelt. Das Naturgesetz, das bezogen auf die Menschen mit dem Naturrecht gleichbedeutend ist, wird als das ewige Gesetz (*lex aeterna*) begriffen, das den vernünftigen Wesen eingeprägt (*insita*) ist und sie zu dem ihnen bestimmten Ziel und entsprechendem Tun hinlenkt; es ist eine Regel, die unsere Handlungen bestimmt und von der Sünde zurückhält⁴. Folgerichtig muß das Wesen der menschlichen Gesetze, also des positiven Rechts, darin bestehen, „daß ihr Ursprung aus dem ewigen Gesetz klar erhellt und sie nichts verordnen, was nicht in diesem als dem Ausgangspunkt des gesamten Rechts enthalten ist“⁵.

Der Rechtsbegriff, welcher der Lehre vom Naturrecht zugrunde liegt, ist mithin ein genuin *ethischer* Rechtsbegriff. Recht erscheint als Teil und Ausschnitt des sittlichen Naturgesetzes; eine spezifische Eigenart des Rechts, die es von der Sittlichkeit zwar nicht trennt, aber doch von der Aufgabe her unterscheidet, tritt nicht hervor. Auf den Punkt gebracht, werden Recht und Ethik in der katholischen Lehre vom Naturrecht ineins gedacht. Das war in einer Zeit, in der Recht und Ethik auch in der positiven Rechtsordnung eng miteinander verknüpft waren, kein besonderes Problem. Aber mit der Entzweiung von Recht und Ethik, die in Europa seit dem 16. und 17. Jahrhundert im säkularen Bereich Gestalt gewann – nicht zuletzt als Folge der rechtlichen Aufarbeitung der Glaubensspaltung und als Moment der europäischen Freiheitsgeschichte – wurde daraus ein Problem. Was hat sich seitdem verändert?

Das geltende positive Recht erhielt zunehmend den Charakter einer auf die Gewährleistung des öffentlichen Friedens, auf Durchsetzung und Vollzug angelegten Legalordnung; sein Ziel wurden säkulare, irdische Zwecke: die Ordnung des äußeren Zusammenlebens von Menschen verschiedenen Glaubens und unterschiedlicher Lebenseinstellung; das Absehen von einer rechtsverbindlichen Hinführung zum vollendeten, tugendhaften Leben, der „*eudaimonia*“; die Öffnung zur Gewährleistung rechtlicher Freiheit als Grundaufgabe des Rechts durch die Anerkennung von Freiheitsrechten gegenüber dem Staat und seiner Regierungsmacht; die grundsätzliche Freiheit von nichtstaatlicher Herrschaftsmacht einschließlich derjenigen der Kirche, der das „*bracchium saeculare*“, der weltliche Arm, zunehmend nicht mehr geliehen wurde. Die kirchliche Lehre vom Naturrecht vollzog diese Entzweiung von Recht und Ethik nicht mit, sie hielt und hält bis in die Gegenwart am Ineinsdenken von Recht und Ethik grundsätzlich fest⁶. Damit erfaßt sie aber die Wirklichkeit des modernen säkularen Rechts nicht mehr, die eben eine solche der Entzweiung von Ethik und Recht als staatlich legalem Recht ist. Die Folge ist, daß die intendierte Wirkung des Naturrechts als verbindliche Vorgabe für das geltende positive Recht, seine bindende Kritik- und Orientierungswirkung, fragwürdig wurde und werden mußte. Denn – um schon hier ein Wort des hl. Thomas aufzugreifen, das uns noch weiter beschäftigen wird – ein Maßstab muß dem homogen sein, wofür er als Maßstab gilt⁷. An dieser Homogenität fehlt es aber bei einem Maßstab, der Recht und Ethik ineins denkt, gegenüber einem positiven Recht, das die Entzweiung von Ethik und Recht zu seiner Grundlage hat.

Praktische Folgen

Das soeben Dargelegte ist nicht nur eine bei sich bleibende theoretische Reflexion fernab der Wirklichkeit. Es hat in mehrfacher Hinsicht praktische Wirkungen gehabt.

Zum einen gehört zur Lehre vom Naturrecht, daß staatliche Gesetze nur insoweit ethisch-sittlich verbindlich sind, als sie dem Naturrecht entsprechen. Tritt ein inhaltliches Defizit zum Naturrecht auf, entbehren staatliche Gesetze solcher Verbindlichkeit. Die Befolgung der Gesetze ist dann für das Gewissen nicht verpflichtend. Sie kann allenfalls sekundär geboten sein, wenn durch die Nichtbefolgung dem Gemeinwohl ein erheblich größerer Schaden zugefügt wird⁸. Tritt das Gesetz in einen direkten Widerspruch zum Naturrecht, darf es nicht befolgt werden. Angesichts des Ineinsdenkens von Ethik und Recht im Naturrechtsbegriff wird auf diese Weise Teilen des positiven Rechts die ethisch-sittliche Verbindlichkeit nicht nur dann abgesprochen, wenn es sich um Verletzung elementarer *Rechtsgrundsätze* handelt, sondern darüber hinaus. Die Lehre vom Naturrecht verfügt insoweit nach ihren primär ethischen Kriterien über die Loyalität der Bürger zum positiven Recht, sie interveniert „*potestate indirecta*“, durch indirekte Vollmacht, in den dem Staat zustehenden Bereich des säkularen Rechts.

Weit folgenreicher noch ist ein Zweites: Die katholische Lehre vom Naturrecht ist im Blick auf kardinale Punkte des säkularen Rechts in ein schwer auflösbares Dilemma geraten. Dieses Dilemma hat, rückblickend gesehen, zu kaum verständlichen Fehlleistungen geführt. Ich greife zur Erläuterung die prinzipielle Ablehnung des Rechts der Religionsfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts bis hin zur sogenannten Toleranzansprache Papst Pius' XII. von 1953 heraus. Die leidvolle Geschichte dieser lehramtlichen Verlautbarungen ist hier nicht zu wiederholen. An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, daß und wieweit gerade das Ineinssetzen von Recht und Ethik diese Fehlleistungen hervorgebracht hat. Denn ethisch gesehen, im Rahmen eines auf die Vollendung des Menschen gerichteten natürlichen Sittengesetzes, auch im Blick auf die moralische Verantwortung des Menschen Gott gegenüber, ist der Satz ja durchaus richtig, daß der Irrtum kein Recht hat gegenüber der Wahrheit und Rechte nur gegeben sind, um gemäß der Ordnung der Wahrheit ausgeübt zu werden⁹.

Ethisch gesehen gibt es weder eine Beliebigkeit noch eine Neutralität gegenüber Wahrheit oder Irrtum, kein Dahinstehenlassen von wahr und falsch, gut oder böse. Gegen solche moralische Willkürfreiheit, wo sie postuliert wurde, verwahrten sich die Päpste mit Recht. Wird dieses ethische Prinzip aber unvermittelt auf die Rechtsordnung übertragen, wird insoweit nicht unterschieden zwischen äußerem Recht der Person, das als solches anzuerkennen ist, und der ethisch-sittlichen Ausübung des Rechts, die den Anforderungen der Wahrheit untersteht, sind die Konsequenzen freiheitszerstörend und im Ergebnis totalitär. Das Recht der Wahrheit und derer, die sich im Besitz der Wahrheit glauben, tritt – mit entsprechender Durchsetzungsmacht – an die Stelle des Rechts und der Freiheit der Person¹⁰.

Was uns hier entgegentritt, ist so zu einem wesentlichen Teil mangelnde Unterscheidungskraft. Ein Lehrgebäude wurde fortgeschrieben, das von seinen Prämis-

sen her die Wirklichkeit, die es normativ formen wollte, nicht mehr sachgerecht zu erfassen vermochte (was zu tun aber ein Akt der Tugend der Klugheit ist). Das führte die Päpste zu Lehren, die – mit naturrechtlichem Anspruch vorgetragen – etwas verurteilten, nämlich das Recht auf religiöse Freiheit, was nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils dem Menschen „*dignitate personae humanae*“, aufgrund seiner Personwürde, zukommt.

Diese Lehren blieben nicht ohne praktische Folgen, weil sie spezifische Blickverengungen, um nicht Ärgeres zu sagen, verursachten. Hierzu ein Beispiel. Es steht im Zusammenhang mit der politisch-ethnischen Religionsverfolgung großen Ausmaßes, die in den Jahren 1941 bis 1943 im autoritären Staat Kroatien stattfand¹¹. Ohne dieses Ereignis kann die Tragödie, die sich seit 1991 im früheren Jugoslawien abspielt, schwerlich verstanden werden. Der kürzlich zur Ehre der Altäre erhobene Erzbischof Alojzije Stepinac von Zagreb notierte in seinem Tagebuch über eine Begegnung mit dem Poglavnik, dem alsbaldigen Staatschef Kroatiens, unter dem 27. April 1941:

„Als der Erzbischof geendet hatte, antwortete der Poglavnik, er wünsche der katholischen Kirche in allem zu helfen. Er sagte auch, er werde die Sekte der Altkatholiken, die nichts anderes als eine Gesellschaft für die Ehescheidung sei, ausrotten. Außerdem fügte er hinzu, er werde gegen die serbisch-orthodoxe Kirche nicht tolerant sein, weil sie für ihn keine Kirche darstelle, sondern eine politische Organisation. Aus alledem hat der Erzbischof den Eindruck gewonnen, der Poglavnik sei ein aufrichtiger Katholik, und die Kirche werde in ihren Handlungen Freiheit haben.“¹²

Erzbischof Stepinac hatte mithin keinen Zweifel, daß der Poglavnik – ungeachtet der von ihm dargelegten Pläne – ein „aufrichtiger Katholik“ sei, und diese Pläne werden mit keinerlei Kommentar versehen. Nachvollziehbar erscheint dies nur von einer Position aus, wie sie Papst Pius XII. noch in der Toleranzansprache 1953 vertreten hat: Das, was der Wahrheit nicht entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion, und nicht durch staatliche Zwangsmaßnahmen gegenüber dem Irrtum einzugreifen, kann zwar unter gewissen zu berücksichtigenden Umständen gerechtfertigt sein, stellt aber kein Gebot dar¹³.

Das Recht auf Religionsfreiheit – eine „Revolution“

Vor diesem Hintergrund wird die Kehrtwende deutlich, die mit der Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit durch die Kirche selbst eingetreten ist. Diese Anerkennung macht die Differenzierung zwischen Ethik und Recht in der kirchlichen Lehre unausweichlich, ja hat sie ihrerseits schon zur Voraussetzung. Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit anerkennt ein unabdingbares äußeres Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit (*ius ad libertatem religiosam*). Sie tut dies unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung und unabhängig vom subjektiven Bemühen um diese Wahrheit. Dieses

Recht, sagt das Konzil, bleibt auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht (obligatio), die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen¹⁴.

Damit wurde der entscheidende Schritt getan: Das bisherige Ineinsdenken von Ethik und Recht, der genuin ethische Rechtsbegriff der Lehre vom Naturrecht ist aufgesprengt worden, und zugleich wurde die Prämisse, auf der die Staatslehre Leos XIII. beruhte, beiseite gesetzt. Vielleicht ist gerade deswegen auf dem Konzil um die Erklärung zur Religionsfreiheit so lange und intensiv gerungen worden¹⁵. Als ich vergangenes Jahr zu Vorträgen in Polen war, berichtete mir ein Teilnehmer der Seminare von Karol Wojtyła an der Lubliner Universität, wie dieser seinen Studenten im Blick auf die Erklärung zur Religionsfreiheit, für deren Annahme er sich auf dem Konzil entschieden eingesetzt hatte, erklärte: „Das war eine Revolution.“ Er hat sich an dieser „Revolution“ beteiligt und von ihr als Papst kein Jota zurückgenommen, sie vielmehr durch sein beständiges Eintreten für volle Religionsfreiheit bekräftigt¹⁶.

Hat somit die kirchliche Lehre aus sich heraus einen Anstoß gegeben, Recht und Ethik nicht weiter ineins zu denken und einen rein ethischen Rechtsbegriff hinter sich zu lassen, läßt sich die Aufgabe, die es zu lösen gilt, deutlich erkennen: Die Lehre vom Naturrecht müßte, sofern es um Vorgaben und Maßstäbe für das moderne säkulare Recht geht, auseinandergelegt werden in dasjenige, was vom Naturrecht auf das äußere, staatlich getragene und gewährleistete Recht bezogen ist und bezogen sein kann, und dasjenige, was seine Verbindlichkeit nur als ethisch-sittliches Gebot hat, als solches freilich auch gilt. Ist das und wie ist das möglich?

Das Verhältnis von Recht und Ethik

Es erscheint schwerlich möglich, dieses Auseinanderlegen aus dem Naturrechtskonzept selbst zu entwickeln, das der Lehre vom Naturrecht zugrunde liegt; denn dieses beruht ja gerade auf dem Ineinsdenken von Recht und Ethik. Die gebotene Ausdifferenzierung bedarf also eines *vorausliegenden* Ansatzpunktes. Woher kann dieser gewonnen werden?

Man könnte an einen empirischen Ansatz denken. Zeigt denn nicht die Rechtentwicklung der letzten Jahrhunderte, nicht zuletzt auch in ihrem Auf und Ab, wo das positive, staatlich gewährleistete Recht Unabdingbares festlegen und festhalten muß? Und zeigt sie nicht ebenso, wo das Recht in eigener Gestaltung und in Reaktion auf sich ändernde Gegebenheiten über Möglichkeiten verfügt, ethische Postulate in Recht umzusetzen, aber auch Grenzen dafür findet? Solche Empirie ist sicher von Nutzen, sie verschafft Anschauung und Anregungen für die theoretische Reflexion. Aber sie ist aus sich allein noch nicht zureichend. Sie vermag pragmatische Zuordnungen und Abwägungen anzuregen und plausibel zu

machen, gelangt aber über diese Ebene nicht hinaus. Solche pragmatischen Zuordnungen und Abwägungen haben für die Lösung der gestellten Aufgabe durchaus eine Bedeutung, sie bedürfen aber eines meta-empirischen Fundaments und Bezugspunktes, sollen sie nicht in der Luft hängen und dem Meinen und Dafürhalten überantwortet bleiben.

Dieses meta-empirische Fundament, das den vorausliegenden Ansatzpunkt für die gebotene Ausdifferenzierung der Lehre vom Naturrecht abgibt, bedarf der *theologischen* Explikation. Dazu möchte ich versuchen, einen Beitrag zu leisten. Es geht dabei allerdings nicht um die theologische Begründung von Recht überhaupt, sondern um eine begrenztere Fragestellung: Wie lassen sich aus theologischen Überlegungen ein Maßstab oder Orientierungspunkte gewinnen für die Auseinanderlegung des ethisch-sittlichen Naturrechts in den Bereich des äußeren, auf Vollziehbarkeit angelegten Rechts, das den öffentlichen Frieden gewährleistet, und den Bereich nur ethisch-sittlich gebotenen Verhaltens? Und was bedeutet dies für die Statusbestimmung des modernen säkularen Rechts, seine Aufgaben, seine Ziele und Grenzen? Hierfür erscheinen mir vier Punkte bedeutsam: 1. die Aussage der Offenbarung über den Menschen; 2. die Versehrtheit des Menschen durch die Macht der Sünde; 3. die zugesagte Auferstehung von den Toten und das Jüngste Gericht; 4. die göttliche Offenbarung als geschichtliches Ereignis.

Der Mensch als Geschöpf und Abbild Gottes

Die Aussage der Offenbarung über den Menschen lautet: Der Mensch ist erschaffen als Gottes Ebenbild. „Laßt uns Menschen machen nach unserem Abbild“, heißt es im Buch Genesis, „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn“ (Gen 1, 26f.). Dies verleiht ihm, theologisch gesehen, eine einzigartige Würde: das Dasein um seiner selbst willen. Diese Würde, von Gott erschaffen, ist durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus „wunderbar erneuert“ worden, wie es das so tiefe, der Liturgiereform Pauls VI. zum Opfer gefallene Offertoriumsgebet der hl. Messe ausdrückte. Sie bedeutet, ins Weltliche übersetzt, jedenfalls die volle Subjektstellung des Menschen, daß er „*sui iuris*“, sein eigener Herr ist, um mit Kant zu sprechen¹⁷, oder – mit dem Bild Ernst Blochs – das Recht auf den aufrechten Gang¹⁸. Und der Schöpfungsbericht der Genesis sagt über den Menschen noch ein zweites: „Als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1, 27). Der einzelne Mensch lebt nicht isoliert und allein auf sich gestellt, sondern notwendig in Gemeinschaft – nicht nur geschlechtlicher Gemeinschaft – mit seinesgleichen; zwischen denen ist die Würde nicht gestuft, vielmehr besteht auf der Grundlage gleicher Würde eine Gefährtschaft.

Diese theologische Aussage wird in ihrem Gehalt verdeutlicht durch die philo-

sophische Erkenntnis dessen, was die Einzigartigkeit und Würde des Menschen ausmacht¹⁹. Die christlich geleitete Philosophie hat dies immer wieder reflektiert. Sie hat es in der unsterblichen leibbezogenen Seele gefunden; ferner in der Vernunft des Menschen und seiner einzigartigen geistigen Befähigung, die ihn über alles tierische Leben erhebt; schließlich in der Personhaftigkeit des Menschen, seiner Fähigkeit zu personaler Selbstbestimmung des eigenen Handelns: allesamt Kennzeichnungen, die stets auch die Gemeinschaftsbezogenheit menschlichen Seins mit einbegreifen, wie sie sich in geistig-ethischer Kommunikation, Sprache, Arbeitsteilung, Kunst und dialogischem Denken und Erkennen niederschlägt.

Die Macht der Sünde

Zu dieser ersten muß sogleich eine zweite Überlegung hinzutreten. Die Menschen, wie sie sind und leben, sind *nicht unversehrt*. Zum theologischen Begriff des Menschen gehört die Macht der Sünde. Wie immer diese Macht gefaßt und gedeutet wird, ob mit dem hl. Augustinus als Bestimmtheit des Menschen durch eine seine Umwelt prägende und ihm selbst innewohnende Konkupiszenz²⁰, ob mit dem hl. Thomas als eine zwar sensitive Neigung entgegen der Vernunft, die aber den Kern der menschlichen Natur nicht berührt²¹, ob mit Martin Luther als eine in das Wesen des Menschen hineinreichende Versehrtheit oder Sündhaftigkeit²², jedenfalls besagt sie das Vorhandensein eines inneren Zwiespalts im Menschen, und zwar eines Zwiespalts, der aus sich heraus nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die konkrete Wirklichkeit von „gut“ und „böse“ und eines entsprechenden Handelns enthält. Diese Aussage steht freilich zugleich im Glaubenshorizont von Gottes zuvorkommender und gerechtmachender Gnade. Der Gegensatz zu dem heute verbreiteten und durchgängig akzeptierten Topos „wir sind alle okay“ ist indessen deutlich.

Der theologische Disput über den Umfang und die Intensität dieser Versehrtheit des Menschen – ich nenne als Stichworte nur die Begriffe „*intentio corrupta*“ (verdorbene Absicht) und „*natura corrupta*“ (verdorbene Natur) – braucht hier nicht ausgetragen, die Frage nach ihrem Ursprung – Stichwort Erbsünde – nicht geklärt zu werden. Es kann auch offenbleiben, ob es eine Vermittlung zwischen den Positionen von Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther gibt und wo sie gegebenenfalls liegt. Philosophisch gefaßt läßt sich die Aussage des Glaubens so verstehen, daß der Mensch seinem Habitus, seiner Haltung nach, ambivalent ist; er ist nicht notwendig gut und nicht notwendig böse, trägt vielmehr beides als Möglichkeit in sich. Dies wird überdies bestätigt durch die Erfahrung. Niemand, der nicht die Augen vor erfahrbarer Wirklichkeit verschließt, sich ihr gegenüber nicht blind macht, kann diese Ambivalenz leugnen. Es genügt ein Blick auf das 20. Jahrhundert, seine Kriege, Verbrechen, Verfolgungen, Völker-

morde, zumal den Holocaust. All das zeigt, was Menschen Menschen antun können – und angetan haben, zeigen, welche Abgründe im Menschen auch verborgen sind.

Auferstehung, Gericht und ewiges Leben

Die dritte Überlegung knüpft an die den Menschen zugesagte Auferstehung der Toten, das ewige Leben als ein Leben nach dem Tod sowie das Jüngste Gericht an²³. Solche Anknüpfung mag fernerliegend erscheinen, aber sie ist nicht weniger bedeutsam. Sie besagt, bezogen auf unser Thema, die Entlastung von der Notwendigkeit eines vollen innerweltlichen Ausgleichs von Recht und Unrecht, der restlosen irdischen Wiederherstellung von Gerechtigkeit. Theologisch gesehen ist das säkulare Bemühen um Gerechtigkeit zwar einerseits von großer Bedeutung für das geordnete Zusammenleben der Menschen, andererseits aber doch etwas Vorläufiges und Unvollkommenes. Wo dieses Bemühen nicht voll gelingt, wo es in irdisch-sündhafter Verfangenheit mehr oder minder steckenbleibt, braucht das kein Anlaß zu bitterer Resignation oder Verzweiflung zu sein, es entsteht daraus auch keine unauflösliche Tragik. *Gott* ist letztlich der Richter über das Tun der Menschen, von ihm geht die volle Gerechtigkeit aus – wie auch seine Barmherzigkeit gegenüber den Menschen.

Die Menschen in ihrem Verhältnis untereinander brauchen und haben nicht Gottes Richtermacht zu vertreten; Gott selbst ist durch die Erlösungstat Christi ein für allemal Genugtuung geleistet, soweit es solcher überhaupt bedarf²⁴. So kann Augustinus darauf hinweisen, daß das Gesetz, das zur Leitung des Gemeinwesens gegeben werde, vieles erlaube und ungestraft lasse, was von der göttlichen Vorsehung geahndet werde, ohne daß er deshalb dieses Gesetz tadelt, weil es nicht alles zuwege bringt²⁵.

Noch ein Weiteres ist zu bedenken. Die Offenbarung Gottes hat die Menschen im Weg eines *geschichtlichen Ereignisses* erreicht. Sie hat sich vollzogen zu einer bestimmten Zeit und in die Geschichte hinein, nämlich in der Offenbarung Gottes durch den Bund mit seinem Volk (Israel) und der Offenbarung durch seinen Mensch gewordenen Sohn Jesus Christus. Sie ist, so gesehen, in die Geschichte „eingebrochen“, hat den Horizont des Wirklichen zu einer bestimmten Zeit radikal verändert. Durch sie sind innerhalb der Geschichte gewisse Wahrheiten manifest geworden, die bis dahin nur teilweise oder noch gar nicht erkannt waren.

Ich halte es für eine durchaus zulässige Interpretation, darin zugleich einen Vorgang zu sehen, der einer in bestimmter Weise mental eingebundenen und dadurch „geschwächten“ oder durch Mythen belegten Vernunft aufgeholfen hat; sie ist dadurch zu neuen, als wahr und nicht (mehr) verlierbar angesehenen Erkenntnissen und Einsichten freigesetzt worden. Das besagt dann aber auch, daß es Er-

kenntnisse und Forderungen, auch im Blick auf das Recht, geben kann, die sich nicht als „immer schon wahr“ und stets universal anerkannt erweisen lassen, gleichwohl aber, einmal gewonnen, in sich gültig sind.

Die Versuche neuscholastischer Naturrechtslehrer etwa eine immer schon gegebene Anerkennung von Einehe und deren Unauflöslichkeit wissenschaftlich darzutun, waren zwar rührend, aber nicht mehr. Gott hat in seiner Offenbarung dem menschlichen Denken und Erkennen sozusagen erst den Star gestochen, um Wahrheiten, die bislang verdeckt oder überlagert waren, nun voll zu erkennen und als „natürliche“ Wahrheiten zu begreifen. Vieles spricht dafür, daß die Anerkennung der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit einen solchen Fall darstellt²⁶. Das gilt ungeachtet aller Verletzungen der Menschenwürde, die auch von Organen der Kirche begangen und von Theologen legitimiert worden sind. (Ein markantes, aber keineswegs das schlimmste Beispiel stellt die Verurteilung und Übergabe von Johannes Hus zum Feuertod durch das Konstanzer Konzil im Jahre 1415 dar. Dies erfolgte unter Bruch des Geleitbriefes, den Kaiser Sigismund Hus gegeben hatte. Hartnäckigen Ketzern, so die Auffassung der Theologen, brauchte ein gegebenes Geleitversprechen nicht gehalten zu werden²⁷.) Man muß dies auch bei der Beurteilung und dem Umgang mit Rechtsordnungen bedenken, die von solcher Befreiung zur Erkenntnis noch nicht berührt worden sind.

Vorgaben für das säkulare Recht

Was ist nun die Folge aus den eben vorgetragenen Überlegungen? Es ergibt sich aus ihnen kein System einer theologisch fundierten säkularen Rechtsordnung, auch nicht ein Arsenal oberster Prinzipien, aus denen nach scholastischer Methode im Weg von Deduktionen alles Notwendige abzuleiten wäre. Was diese Überlegungen anzeigen, sind – wie gesagt – theologische Orientierungspunkte. Sie stecken Richtmaße ab für Forderungen an das säkulare Recht, für die Beurteilung der in ihm liegenden Möglichkeiten und der ihm innewohnenden Grenzen. Diese Richtmaße lassen sich freilich nicht so sehr aus jeder einzelnen Überlegung für sich und nebeneinander gewinnen; vielmehr müssen die Überlegungen zusammengedacht und in ihrer wechselseitigen Ergänzung gesehen werden. Auch kann es dabei nicht um eine abschließende Antwort gehen, sondern um Anstöße für weiteres Nachdenken.

Unerläßlich erscheint als theologische Vorgabe für die säkulare Rechtsordnung die Anerkennung jedes Menschen als Rechtssubjekt und Rechtsperson. Insoweit handelt es sich um nichts anderes als eine Umsetzung der in der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen grundgelegten Menschenwürde. Durch alle Sozialbeziehungen hindurch und in allen Herrschaftsverhältnissen muß das säkulare Recht das Recht auf den aufrechten Gang gewährleisten – eine in der Offenbarung fun-

dierte unabdingbare Anforderung übrigens auch an Kirche und Kirchenrecht. Dazu gehören materielle Rechtspositionen, aber auch verfahrensrechtliche Positionen, weil gerade in Verfahrenspositionen die Anerkennung des andern als Subjekt ihren Ausdruck findet. Ferner gehört dazu Rechtsschutz durch Richter, deren Unparteilichkeit gesichert ist.

Menschenrechte

Es mag naheliegen, in diese theologische Vorgabe die Anerkennung der Menschenrechte, wie sie heute diskutiert werden, mit einzubeziehen. Doch sind hier, auch wenn es dem Zeitgeist, auch heutigem theologischen Zeitgeist, widerspricht, Zurückhaltung und Differenzierung angezeigt. In den Menschenrechtserklärungen, wie sie der Forderung nach Anerkennung der Menschenrechte zugrunde liegen – es sind vornehmlich die Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 – liegen zwei Schichten ineinander: eine, die sich auf die unmittelbare Rechtssphäre des Menschen als Person bezieht, und eine weitere Schicht, die die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander betrifft.

Diese weitere Schicht ist von einem bestimmten sozialen und politischen Ordnungsbild geprägt. Dieses geht vom einzelnen, auf sich gestellten, aus sozialen und rechtlichen Eingebundenheiten weithin freigesetzten Individuum aus, wie es dem Vernunftrechtsdenken der Aufklärung zugrundeliegt. Daraufhin sind etliche der Menschenrechte – man denke nur an Art. 4, 6 und 17 der Französischen Erklärung²⁸ – formuliert. Sie bilden die normative Basis für eine bestimmte, nämlich die emanzipationsbestimmte, auf der Sicherheit und Freiheit des privaten Eigentums aufbauende industriewirtschaftliche und kapitalistische Gesellschaftsordnung. Diese emanzipatorisch-individualistische Ausformung der Menschenrechte ist sicher eine mögliche Konkretisierung der Menschenrechtsidee, aber sie ist eine kontingente, kulturkreisgeprägte, keineswegs die allein mögliche und gültige. Insofern sind durchaus andere Konkretisierungen denkbar.

Die Idee, daß der Mensch Würde und Recht hat, zum aufrechten Gang berufen ist, ist, ist verschiedener Ausprägungen, auch einer nach Kulturkreisen unterschiedlichen, stärker gemeinschaftsbezogenen Ausprägung fähig. Man muß daher unterscheiden zwischen den genuinen Rechten des Menschen als Person, die den aufrechten Gang ermöglichen und sichern – für sie besteht eine unbedingte Vorgabe –, und den Rechten, die das soziale Beziehungsfeld der Menschen untereinander, auch im Verhältnis zur politischen Gemeinschaft, gestalten – hier kann es mehrere Formen geben, die in je verschiedener Weise und Form die Subjektstellung des Menschen wahren. Dies muß auch beim Dialog um die Menschenrechte mit den asiatischen, betont gemeinschaftsorientierten Kulturen im Auge behalten werden.

Die Anerkennung der Subjektstellung des Menschen, die Achtung und der Schutz seiner Menschenwürde verlangen auch nicht die Beseitigung aller Abhängigkeitsbeziehungen und statusmäßigen Rechtsverhältnisse zwischen Menschen. Der Mensch lebt notwendig in Beziehungen, sein Ich entfaltet sich erst auf dem Boden des Wir, und dieses Wir ist keineswegs nur subsidiär, sondern für den einzelnen mit konstitutiv. Darin sind von vornherein Bindungen, Abhängigkeiten, auch Verwiesenheiten aufeinander mitgegeben, in denen der eine zum Mittel für die Zwecke des anderen oder für die Erfüllung allgemeiner Zwecke wird. Sie können auf verschiedene Weise ausgestaltet werden. Entscheidend dafür, daß die Menschen „Zweck an sich selbst“ bleiben, ihre Subjektstellung anerkannt ist und Freiheit gewahrt bleibt, ist nicht – wie Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht bemerkt²⁹ –, daß Beziehungen dieser Art nicht stattfinden, sondern daß sie gerecht geordnet sind. Diese gerechte Ordnung zeigt sich etwa am Verhältnis von Leistung und Gegenleistung, von Pflichtbindung und Rechtsansprüchen, von Abhängigkeit und Schutz. Sie ist am ehesten verwirklicht, wenn die wechselseitigen Rollen oder Positionen annähernd symmetrisch ausgestaltet sind, nicht nur eine Position jeweils objektiv erstrebenswert ist.

„Gutes Leben“ nur bedingt Ziel des Rechts

Eine weitere Folgerung: Es besteht Anlaß, vom „guten Leben“ im Sinn der aristotelischen „eudaimonia“ als verbindlichem Ziel für die staatliche Ordnung und die sie tragende Rechtsordnung ein Stück weit abzurücken. Dabei geht es nicht darum, die „eudaimonia“ als ethisch-sittliches Ziel für das Leben des einzelnen, das dann auch in die Gesellschaft hineinwirkt, in Frage zu stellen. Zu fragen ist aber, wieweit dieses Ziel angesichts der theologisch begründeten, den Menschen auszeichnenden personalen Freiheit durch das Recht selbst, das auf tatsächlichen, durch Zwangsandrohung abgesicherten Vollzug ausgerichtet ist, herbeigeführt werden soll. Gewiß hat die Rechtsordnung den Raum der Freiheit für ethisch-sittliches Handeln zu sichern, aber in welchem Umfang hat sie darüber hinaus solches Handeln und Tun, ja das vollendete Leben, mit dem ihr eigenen Mittel des autoritativen Gebots herbeizuführen, so daß es auf den Akt der Freiheit nicht mehr ankommt? Unbestritten sind die Grenzziehungen des Rechts zur Sicherung der Rechte und der gleichen Freiheit der anderen, sowie die vom Recht ausgehenden Einbindungen in die unerläßlichen Anforderungen sozialen Zusammenlebens, die Sozialverträglichkeit. Jenseits dessen beginnt ein offenes Feld. In ihm können und werden sich gemeinsame Traditionen und Ziele des Zusammenlebens in Rechtsregeln hinein verfestigen, aber diese müssen dann vom Konsens im allgemeinen Bewußtsein getragen sein und dürfen die Freiheitsrechte der Person nicht beeinträchtigen. Das Problem sei an zwei Beispielen näher verdeutlicht.

Das erste Beispiel ist wieder die Religionsfreiheit. Unterschiedliche religiöse Überzeugungen bedingen auch unterschiedliche Vorstellungen über das Ziel und den Sinn des Lebens und das im Hinblick darauf Gute und Vollkommene. Das Recht hat – im Rahmen der Anforderungen elementarer Sozialverträglichkeit – deren Realisierung Raum zu geben. Seine Aufgabe ist es, für Menschen die Möglichkeit zu schaffen, frei zu werden, auch im Sinn solch unterschiedlicher Vorstellungen frei zu werden, bei-sich-selbst-sein zu können, nicht aber eine von ihnen verbindlich vorzuschreiben. Solche Möglichkeit läßt sich auch nicht unter Berufung auf eine christlich geprägte objektive Ordnung in Frage stellen. Streitigkeiten um Minarette für muslimische Moscheen und um das Kopftuchtragen von Lehrpersonen, wenn sie in ihrem Unterricht nicht indoktrinieren, entbehren jeglicher theologischer Legitimation; sie sind auch in einer säkularen Rechtsordnung eher absurd. Die personalen Freiheitsrechte des einzelnen sind seine Kleider, die ihm nicht unter gemeinschaftsbezogenen Vorwänden entrissen werden dürfen, vielmehr bauen sich die Gemeinschaftsbeziehungen auf ihnen auf.

Das zweite Beispiel ist der vieldiskutierte Satz Georg Jellineks vom Recht als dem ethischen Minimum³⁰. Er besagt ja nicht nur, daß die Rechtsordnung nicht alle ethisch-sittlichen Forderungen verbindlich macht und machen kann. Er besagt zugleich, daß das tugendhafte Leben dem einzelnen nur begrenzt – bezogen auf die Anforderungen der Sozialverträglichkeit – rechtsverbindlich vorgegeben, im übrigen aber als Akt der Freiheit in seine ethisch-sittliche Verantwortung gelegt wird. Über die Wahrnehmung dieser Verantwortung befindet das Recht nicht, es legitimiert auch nicht Verantwortungslosigkeit. Theologisch ist dies nicht zu verurteilen, sondern durchaus anzuerkennen, geht man, wie dargelegt, davon aus, daß der Staat und das staatliche Recht nicht Gottes Richtermacht vertreten.

Ausrichtung des Rechts auf die „*conditio humana*“

Eine sehr bedeutsame dritte Folgerung liegt darin, daß die Rechtsordnung dafür offen sein kann und muß, bei der Verfolgung ihrer Ziele und ihrer näheren Ausgestaltung die Bedingungen der „*conditio humana*“, konkret die erwähnte Verschränktheit der Menschennatur, in Rechnung zu stellen. Das hat Auswirkungen in mehrfacher Richtung:

Zum einen ist und bleibt der Rechtsordnung ein Moment der „Obrigkeit“ eigen. Das will sagen, sie hat und bedarf einer eigenen Autorität aus ihrer Zielsetzung im Interesse und zum Wohl der Menschen. Das Richtmaß, das sie aufstellt, und die sich daraus herleitenden Gebote und Verbote können nicht allein vom empirischen Konsens in der Gesellschaft oder bei den gesellschaftlichen Gruppen und dessen Fortdauer abhängig sein. Auch herrschaftsfreier Diskurs kann nicht *das* Prinzip sein, auf dem das Recht beruht, so sehr auch Diskurselemente für es

bedeutsam sind³¹. Ist es nämlich richtig, daß der Mensch seinem Habitus nach ambivalent ist, fordert das – gerade auch für ein geordnetes Zusammenleben – Haltepunkte und Stützen für die einzelnen, auch sanktionsbewehrte Gebote und Verbote, die nicht lediglich aus dem Konsens der Menschen resultieren. Insofern besteht eine Parallele zur Erziehung. Diese arbeitet, will sie wirklich Erziehung sein, auch mit Vorgaben, auf die hin erzogen wird, sie läßt nicht jedweder Neigung freien Lauf.

Zum andern hat die Rechtsordnung in Betracht zu ziehen, daß ihre Vorschriften und Gebote für die Menschen, so wie sie sind, also unter den Bedingungen ihrer Sündhaftigkeit in dem dargelegten Sinn, auch erfüllbar sind. Nur so besteht auch die Möglichkeit der Umsetzung dieser Vorschriften und Gebote in effektive soziale Geltung, d. h. tatsächliche Befolgung, auf die das säkulare Recht um seiner sozialordnenden Funktion willen angewiesen ist³². Überlegungen und Abwägungen, die sich daraus ergeben, haben also einen theologischen Rückhalt, auch wenn dabei eine Differenz zur Ordnung des sittlichen Naturgesetzes auftritt. Von diesem her gesehen, mag es sich um zweitbeste oder defizitäre Lösungen handeln. Aber sie können ins Auge gefaßt werden, insofern nur sie eine effektive Geltung und Durchsetzbarkeit erwarten lassen.

Damit wird nicht einem Relativismus das Wort geredet, der nur den jeweiligen tatsächlichen Befindlichkeiten nacheilt. Denn es bleibt bestehen, daß keine Rechtsvorschrift ein Verhalten, das dem sittlichen Naturgesetz elementar widerspricht, positiv anordnen, zu einem rechtlichen Gebot machen darf – und dies ist nicht wenig. Sodann bleibt auch die Zielorientierung und das daraus sich ergebende Richtmaß erhalten. Aber seine Verwirklichung geschieht stufenweise und in begrenztem Umfang, nimmt Abstriche in Kauf aus der Verfangenheit des Rechts in seine Wirksamkeitsbedingungen, die von der „*conditio humana*“ mit geprägt sind. Zu diesen Wirksamkeitsbedingungen gehört unter anderem, daß die Anforderungen und Gebote des Rechts im *tatsächlich vorhandenen* ethisch-sittlichen Bewußtsein der Menschen ein Widerlager finden müssen, das sie mitträgt. Hinzu kommt, daß die gesellschaftlichen und politischen Ausgangsbedingungen für rechtliche Regelungen und Entscheidungen stark durch Gegebenheiten und Verhaltensmuster vorgeprägt sein können, die sich der Versehrtheit und Sündhaftigkeit der Menschen verdanken – Papst Johannes Paul II. spricht in seinen Reden und Lehrschreiben verschiedentlich von „struktureller Sünde“³³. Dann erscheinen von vornherein oder jedenfalls zunächst nur Lösungen im Sinn einer Notordnung oder des kleineren Übels möglich.

Wird dies alles berücksichtigt, gibt es keine theologische Verbotsschranke, sich für das säkulare Recht und seine Regelungskonzepte auf eine ethische Basis einzulassen, die bezogen auf das ethisch-sittliche Naturgesetz eine durchaus reduzierte ist. Es kann an Regelungen der „zweiten Fahrt“ ungeachtet vorhandener Defizite gegenüber dem sittlichen Naturgesetz mitgewirkt werden. Das Ziel

bleibt dabei, ein relatives Optimum hinsichtlich der Realisierung ethisch-sittlicher Gehalte zu erreichen, doch öffnet sich – theologisch legitimiert – ein Feld verantwortlicher Abwägung auf der Grundlage zureichender Wirklichkeitserkenntnis, wie sie durch die Tugend der Klugheit vermittelt wird.

Auch dieses Problem möchte ich an einem Beispiel verdeutlichen. Die deutschen katholischen Bischöfe haben seit Anfang der 70er Jahre, als die Diskussion um die Änderung des Abtreibungsstrafrechts begann, stets und konsequent die Auffassung vertreten, eine Abtreibung könne niemals die Lösung eines Schwangerschaftskonflikts darstellen, weil es sich dabei um die Tötung eines unschuldigen Menschen handelt. Das ist klare und eindeutige kirchliche Lehre. Sie haben darüber hinaus auch jede rechtliche Regelung, die von der umfassenden Strafbarkeit jedes Schwangerschaftsabbruchs – ausgenommen allein die vitalmedizinische Indikation im engsten Sinn – irgendwie abweichen wollte, prinzipiell abgelehnt und erklärt, sie könnten sich mit solchen Regelungen niemals abfinden. Dabei wurde die Frage gar nicht gestellt, wieweit denn diese umfassende Strafbarkeit, als sie formell galt, überhaupt praktisch vollzogen und durchgesetzt wurde und in welchem Maß sie überhaupt Schutzwirkungen ausübte. Nun mag eine solche Position ethisch durchaus vertretbar sein; das ist nicht das Problem. Aber in dem Maß, in dem sie sich von der realen Entwicklung des Rechts prinzipiell abschottet, begibt sie sich notwendigerweise des gestaltenden Einflusses auf dieses Recht.

Das hat sich nicht nur bei einer offiziellen Interview-Äußerung Kardinal Höffners aus dem Jahr 1972 gezeigt, die, in ihren Kontext hineingestellt, besagte, kein Katholik könne bei der Wahl einem Kandidaten seine Stimme geben, der für eine ins Gewicht fallende Lockerung der damals geltenden strikten Strafbarkeit der Abtreibung eintrete³⁴. Dem kirchentreuen Wähler, der sich unter den Parteien umschaute, blieb danach mit der Zweitstimme nur die Wahlenthaltung oder die Stimmabgabe für die NPD. Es zeigt sich auch gegenwärtig bei der anstehenden Frage nach der generellen Einführung des Abtreibungspräparats RU 486. Ein sehr gewichtiges Argument dagegen ergibt sich auf dem Boden des geltenden Rechts, wird dieses ernst genommen. Die Wirkungssicherheit dieses Präparats ist nach medizinischer Erkenntnis nur bis zur achten Schwangerschaftswoche gegeben, danach nimmt sie sehr schnell auf kaum 50 Prozent schon in der elften Schwangerschaftswoche ab³⁵. Dadurch wird das Beratungskonzept als vom Gesetz vorgesehenes Schutzinstrument für das ungeborene Kind erheblich gefährdet. Die Beratungszeit verkürzt sich – nach der Gewißheit über das Bestehen einer Schwangerschaft – auf ein- bis anderthalb Wochen. Das ist in den allermeisten Fällen eine viel zu kurze Zeit, um den bestehenden Schwangerschaftskonflikt in der Beratung in personaler Öffnung aufzuarbeiten, der Frau Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen und mögliche Hilfen bereitzustellen. Aber es ist für die Bischöfe schwierig, nun vom Boden einer Regelung aus zu argumentieren,

die sie als solche prinzipiell verwerfen und von der sie sagen, sich niemals mit ihr abfinden zu können.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Dies ist kein Plädoyer, das geltende Gesetz im Ganzen für ethisch und rechtlich vertretbar zu erklären. Ich halte es in seinem sachlich und zeitlich über die Maßen ausgefertigten Indikationsstatbestand nicht nur ethisch, sondern auch rechtlich für unvertretbar, weil es hier die notwendige Zielorientierung – Schutz auch für das ungeborene Kind – nahezu völlig fallenläßt. Es geht hier nur darum, am Beispiel dieses Gesetzes ein prinzipielles Problem deutlich zu machen.

Die Beurteilung anderer Rechtsordnungen

Schließlich erscheint – die vierte Folgerung – eine gewisse Zurückhaltung in der Beurteilung und eventuellen Verurteilung früherer oder fremder Rechtsordnungen angebracht, die den Anforderungen aus der theologischen Statusbestimmung des Menschen nicht entsprochen haben oder entsprechen. Das Offenbarwerden solcher Anforderungen hat sich – in der göttlichen Offenbarung – geschichtlich ereignet; sie waren nicht zu allen Zeiten evident, auch wenn sie dann als etwas an sich immer schon Wahres und Gültiges offenbar geworden sind. Diese Einsicht in die Geschichtlichkeit rechtfertigt nicht ein Abgehen von diesen Anforderungen an das Recht oder ihre Relativierung; das Eintreten für sie, auch für ihre allgemeine Ausbreitung in andere Kulturen, ist geboten. Aber dies sollte sich verbinden mit der Zurückhaltung hinsichtlich der pauschalen Verurteilung solcher Rechtsordnungen und der in ihnen handelnden Menschen im nachhinein und von außerhalb, weil sie in mythischen oder ideologischen Einbindungen befangen, von einer naturreligiösen oder sonstigen Mentalität geprägt waren oder sind.

Vielleicht kann das biblische Bild vom Weizenkorn weiterhelfen, das in das Erdreich eingelassen wird, dort zunächst abstirbt, aber schließlich reiche Frucht bringt (Joh 12, 24). Es hat seine Sinnfälligkeit nicht nur im Blick auf das Verhältnis der christlichen Offenbarung zur Welt, in die sie hineingekommen ist, sondern ebenso im Blick auf die Offenbarung selbst. Ich darf mich noch einmal auf die Religionsfreiheit beziehen. Es hat, angefangen vom hl. Augustinus, über 1500 Jahre gedauert, bis sich das, was im Weizenkorn der Aussage der Offenbarung über den Menschen in die Geschichte des Christentums eingesenkt war, in die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit entfaltet und umgesetzt hat. Und dies gelang nur über viele Hindernisse hinweg und bedurfte bitterer Anstöße von außen. Das verbietet nicht nur Selbstgerechtigkeit, es vermittelt auch eine Offenheit für Übergangslösungen, die stufenweise zu einem Ziel führen, und für die Notwendigkeit geistig-personaler Überzeugungsarbeit.

Wie lassen sich die vorgetragenen theologischen Überlegungen und die daraus gezogenen Folgerungen im Blick auf die Eigenart, Möglichkeiten und Grenzen des säkularen Rechts in ein abschließendes Gesamturteil zusammenfassen?

1. Das säkulare positive Recht ist vom ethisch-sittlichen Naturgesetz, dem Naturrecht, nicht einfach abgetrennt und ihm gegenüber beziehungslos. Aber es hat und erhält einen eigenen, theologisch begründbaren Status in Unterschiedenheit zur ethisch-sittlichen Naturrechtsordnung. Dieser Status kann beschrieben werden als (äußere) Erhaltungsordnung für die Menschen, die in und unter der „*conditio humana*“ leben. Diese ist einerseits durch die Würde und personale Freiheit gekennzeichnet, andererseits durch die Versehrtheit des Menschen und was daraus folgt. Dieser Status als Erhaltungsordnung ist kein leerer, nur defizienter Status, er ist ein positiv zu bestimmender und auszufüllender, hat seine eigenen Richtmaße. Er verbleibt aber, wie sich gezeigt hat, in einer Differenz zum sittlichen Naturgesetz, wie es der katholischen Lehre vom Naturrecht zugrunde liegt.

2. Es ist heutzutage für die katholische Theologie – Gott sei Dank – nicht mehr ein Argument gegen dieses Ergebnis, daß es eine deutliche Annäherung an die Rechtslehre Martin Luthers beinhaltet. Denn gerade von Luther wird dem Recht, dem „*usus legis politicus*“ (weltlichen Vollzug der 10 Gebote), der Charakter einer Erhaltungsordnung zugewiesen, sozusagen ein mittlerer Status zwischen der „*lex divina*“ als dem Gesetz göttlicher Liebe und den Befindlichkeiten der durch die Sünde in sich gekehrten menschlichen Natur³⁶. Und Luther spricht auch vom Naturrecht, aber nicht im Sinn einer Ableitung aus der „*lex naturalis*“, sondern im Sinn eines menschlichen Naturrechts, das Ausdruck einer diessetsgerichteten Vernunft ist, eine „äußere Gerechtigkeit des Fleisches“ und nur ein Schatten des göttlichen Gesetzes, aber gleichwohl ein gutes Werk der Vernunft für die Menschen³⁷.

3. Doch kann sich die These vom Recht als einer Erhaltungsordnung in weitem Umfang auch auf eine Tradition katholischer Theologie berufen, und zwar auf einen Großen in ihr, nämlich Thomas von Aquin. Man muß nur die richtige Stelle bei ihm aufschlagen. Die Theologen berufen sich zumeist auf seine Ausführungen zur „*lex naturalis*“ und finden dort, was sie im Blick auf das Naturrechtskonzept suchen. Seine Theologie des positiven Rechts steht aber in der „*Quaestio de lege humana*“, der *Quaestio* über das menschliche Gesetz. Zwar ist es für Thomas, Aristoteles folgend, Aufgabe und Intention des menschlichen Gesetzes, zur Tugend hinzuführen. Aber schon die Frage, die er sich dabei stellt, zeigt die spezifische Blickrichtung: Ist es Aufgabe des menschlichen Gesetzes, „*omnia vitia*“, alle Laster, zu verbieten? Das, was er, der Theologe, zur Begründung seiner verneinenden Antwort sagt, verdient über sieben Jahrhunderte hinweg festgehalten und ins Bewußtsein gehoben zu werden³⁸:

„Das Gesetz wird als Regel und Richtmaß menschlicher Handlungen aufgestellt. Das Richtmaß muß aber dem homogen sein, wofür es als Maßstab gilt; Verschiedenes wird nämlich mit verschiedenen Maßen gemessen. Deshalb ist es notwendig, daß die Gesetze den Menschen entsprechend ihrer

Verfaßtheit (conditionem) auferlegt werden; denn ein Gesetz muß, wie Isidor sagt, sowohl der Natur, wie der Sitte des Landes nach erfüllbar sein ...

Das menschliche Gesetz wird aber einer Vielzahl von Menschen gegeben, und in ihr ist der größere Teil nicht in der Tugend vollkommen. Deshalb werden durch das menschliche Gesetz nicht alle Laster (omnia vitia) verboten, deren sich die Tugendhaften enthalten, sondern nur die schwererwiegenden, deren sich der größere Teil der Menge enthalten kann, und besonders solche, die sich zum Schaden anderer auswirken, ohne deren Verbot die menschliche Gesellschaft (societas humana) nicht erhalten werden könnte.“

Weiter heißt es: „Das menschliche Gesetz hat zwar die Intention, die Menschen zur Tugend hinzu-führen, aber nicht auf einen Schlag, sondern Schritt für Schritt. Daher legt es der Vielzahl der Unvollkommenen nicht das auf, was Sache der Vollkommenen (virtuosi) ist, sich nämlich von allem Bösen fernzuhalten. Sonst würden die Unvollkommenen, die nicht imstande sind, diese Gebote zu befolgen, in noch Schlimmeres ausbrechen.“

Der Artikel schließt mit dem Satz: „Daher kann das menschliche Gesetz nicht alles verbieten, was das natürliche Gesetz verbietet.“

Damit wird der Bereich eigener Abwägung und Entscheidung für das positive Recht freigesetzt. Und hier beginnt die – keineswegs beliebige, sondern auch theologisch geleitete – Arbeit am positiven Recht und für das positive Recht.

ANMERKUNGEN

¹ Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit u. des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus § VII verzeichneten Irrtümer beleuchtet (Freiburg 1868) 129f.; vgl. auch V. Cathrein, Recht, Naturrecht u. positives Recht (Freiburg 1909) 308 ff.

² Th. Meyer, Institutiones iuris naturalis, pars I (Freiburg 1885) 394.

³ J. B. Schuster, Philosophia moralis (Freiburg 1950) 84.

⁴ Enzyklika „Libertas praestantissimum“ vom 20. 6. 1888, in: Päpstliche Verlautbarungen zu Staat u. Gesellschaft, hg. v. H. Schnatz (Darmstadt 1973) 151.

⁵ Ebd. 155.

⁶ Kennzeichnend hierfür das großangelegte Werk von J. Meßner, Das Naturrecht, 1. Aufl. 1950, 5. Neubearb. Aufl. 1966. Es hat in allen Auflagen den – mich bereits als Student der Rechtswissenschaft stets irritierenden – Untertitel: „Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik“; vgl. auch ebd. 5. Aufl. (Innsbruck 1966) 312. Das Ineinsdenken von Recht und Ethik gewinnt hier einen Schwerpunkt zur Ethik hin; in dieser Richtung wohl auch A. F. Utz, Naturrecht als Sammelbegriff nicht-positivistischer Rechtstheorien, in: ARSP, Suppl. I: Zeitgenössische Rechtskonzeptionen, Teil 4 (1979) 13.

⁷ Thomas v. Aquin, S. Th. I, II, q. 96 art. 2 co.

⁸ Vgl. statt anderer B. Häring, Das Gesetz Christi, Bd. 1 (Freiburg 1961) 307–312.

⁹ E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Bd. 3) (Freiburg 1990) 50f.

¹⁰ Ebd. 23f., 26–30.

¹¹ Vgl. L. Hory u. M. Broszat, Der kroatische Ustasha-Staat (Stuttgart 1964) 94ff.; E. Paris, Genocide in Satellite Croatia 1941–45; American Institute for Balcan Affairs, 1961, insb. Kap. 4: The Massacres Begin, 59–87, und Kap. 5: Massacres and Forced Conversions, 88–126.

¹² Angeführt bei C. Falconi, Das Schweigen des Papstes (München 1966) 328f.

¹³ Utz/Groner, Aufbau u. Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 2, Nr. 3977f.

¹⁴ Declaratio de libertate religiosa: AAS 58 (1966) 929ff., Nr. 2; vgl. dazu E.-W. Böckenförde (A. 9) 46f.

¹⁵ Vgl. die Berichte von J. Hamer, in: Die Erklärung über die Religionsfreiheit, hg. v. J. Hamer u. Y. Congar (Pader-

born 1967) 85 ff., 104 ff. u. P. Pavan, in: LThK² 704–711.

¹⁶ So zuletzt in seiner Predigt in Havanna während der Pastoralreise nach Kuba am 25. 1. 1998, siehe OR (D) v. 5. 2. 1998. Dort heißt es: „In diesem Zusammenhang sollte man daran erinnern, daß ein moderner Staat aus dem Atheismus oder der Religion kein politisches Konzept machen darf. Der Staat muß, fern von allem Fanatismus und extremem Säkularismus, ein ruhiges soziales Klima und eine adäquate Gesetzgebung fördern, so daß es jeder Person und jeder Religionsgemeinschaft möglich ist, frei ihren Glauben zu leben und ihn auch im öffentlichen Leben auszuüben.“

¹⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre, § B.

¹⁸ Vgl. etwa E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1967) Bd. 5/1, 274 u. 5/3, 1618. Von der ausdrucksstarken Bildmetapher zu unterscheiden ist die konkrete Interpretation, die Bloch ihr – marxistisch-utopischem Denken verpflichtet – gibt; vgl. auch Ch. Gramm, *Zur Rechtsphilosophie Ernst Blochs* (Pfaffenweiler 1987) 48 ff.

¹⁹ Hieran zeigt sich die Angewiesenheit der Theologie auf die Philosophie, damit ihre eigenen Aussagen angemessen begreifbar und damit auch diskutierbar werden; siehe dazu auch die jüngste Enzyklika „Fides et Ratio“ v. Johannes Paul II.

²⁰ Augustinus, *Conf. V*, c. 10 u. 18; ders., *De civ. Dei*, XIII, c. 14 f.; ders., *De peccatorum meritis*, II, c. 4.

²¹ Thomas v. Aquin, *S. Th. I*, II, q. 71 art. 2; q. 91 art. 6.

²² Statt anderer Stellen M. Luther, *Römerbrief-Vorlesung*, WA 56, 361, Z. 18–21: „Haec curvitas et pravitas et iniquitas in Scripturis multipliciter arguitur sub nomine fornicationis et Idolatriae, et est ... profundissima in natura, immo est ipsa vulnerata et pertotum fermentata natura.“ Ferner G. Ebeling, *Disputatio de Homine*, Teil 3, *Die theologische Definition des Menschen* (Lutherstudien, Bd. 2, Tübingen 1989) § 39.

²³ Sämtlich Inhalte des nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses.

²⁴ Dazu jüngst nachdenkliche Überlegungen von E. Biser, *Umstrittenes Kruzifix. Vom Zweck zum Sinn des Kreuzes*, in: *Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion u. Gesellschaft*, hg. v. Th. Brose (Leipzig 1996) 283–291.

²⁵ Augustinus, *De libero arbitrio I*, 14.

²⁶ Zum Aufkommen des Gedankens der Menschenwürde mit dem Christentum und seiner weiteren begrifflichen Entfaltung vgl. Ch. Enders, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung* (Tübingen 1997) 176 ff.

²⁷ HKG Bd. III, 2: *Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation* (Freiburg 1985) 556 ff.

²⁸ Art. 4: Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern. Diese Grenzen können allein durch das Gesetz festgelegt werden.

Art. 6: Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, an seiner Festlegung (formation) persönlich oder durch ihre Repräsentanten mitzuwirken. Es soll für alle gleich sein, mag es beschützen, mag es bestrafen ...

Art. 17: Da das Eigentum ein unverletzliches und heiliges (*sacré*) Recht ist, kann es niemandem entzogen werden, wenn es nicht die öffentliche Notwendigkeit, gesetzlich festgestellt, unabweislich erfordert, und unter der Bedingung einer gerechten und vorherigen Entschädigung.

²⁹ J. Ratzinger, *Freiheit u. Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion „Libertatis conscientia“*: IkaZ 15 (1986) 414.

³⁰ G. Jellinek, *Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht u. Strafe* (Wien 1878, Neudruck Hildesheim 1967) 42 ff.

³¹ Dies zu J. Habermas, *Faktizität u. Geltung*, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts u. des demokratischen Rechtsstaates (Frankfurt 1992) 151 ff., 187 ff.; vgl. auch R. Spaemann, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*, in: ders., *Zur Kritik der politischen Utopie* (Stuttgart 1977) 104–126.

³² E.-W. Böckenförde, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*, in: ders., *Staat, Nation, Europa* (Frankfurt 1999) 214 ff.

³³ Schon in seiner Antrittsenzyklika „*Redemptor Hominis*“, Nr. 16; ferner die Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28. 1. 1979, Nr. III, 2 u. 3, in: OR (D) 2. 2. 1979, 10.

³⁴ Interview mit KNAv. 22. 2. 1972, 8 f.; auszugsweise abgedruckt in: *Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln* 25. 2. 1972.

³⁵ Interview mit dem Präsidenten der Dt. Gesellschaft für Gynäkologie u. Geburtshilfe G. Kindermann, *Badische Zeitung* 23. 1. 1999.

³⁶ J. Heckel, *Lex Caritatis* (München 1973) 100 ff., 136 ff.

³⁷ Vgl. auch M. Heckel, *Rechtstheologie Luthers*, in: *EstL* (Stuttgart 1987) Bd. 2, Abschnitt II, 10–16, SP. 2833–38.

³⁸ *S. Th. I*, II, q. 96, art. 2.

Dieser Beitrag enthält wesentliche Teile des Vortrags, den der Verfasser anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Bochum am 12. 5. 1999 gehalten hat. Er ist Hermann Josef Pottmeyer zum 65. Geburtstag am 1. 6. 1999 gewidmet.