



Würzburger Vorträge  
zur Rechtsphilosophie,  
Rechtstheorie  
und Rechtssoziologie

38

Ingolf U. Dalfert

**Naturrecht in  
protestantischer  
Perspektive**



Nomos Verlag



**Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie,  
Rechtstheorie und Rechtssoziologie**

Herausgegeben von Horst Dreier  
und Dietmar Willoweit

Begründet von Hasso Hofmann, Ulrich Weber  
und Edgar Michael Wenz †

Heft 38

Ingolf U. Dalferth

# Naturrecht in protestantischer Perspektive



**Nomos**

Vortrag gehalten am 5. Juli 2007

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://www.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8329-3225-1

1. Auflage 2008

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2008. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

# Inhaltsübersicht

I.	Wiederkehr des Naturrechts?	7
II.	Katholisches Naturrechtsdenken der Gegenwart	9
	1. Die substanzontologische Denkweise	10
	2. Die erfahrungsontologische Denkweise	10
	3. Die subjektivitätstheoretische Denkweise	11
III.	Problemfelder	13
	1. Vernunftrecht vs. positives Recht	13
	2. Gesetzliches Unrecht vs. übergesetzliches Recht	15
	3. Menschenbild und Vernunftverständnis	17
IV.	Protestantische Naturrechtsdebatte der Gegenwart	18
	1. Hermeneutisch-empirisches Naturrechtsverständnis	19
	2. Fundamentethisches Naturrechtsverständnis	20
	3. Theologischer Verzicht auf eine theologische Rechtslehre	22
V.	Versionen des Naturrechts	25
VI.	Kritik des Naturrechts	29
	1. Philosophische Kritik	29
	2. Rechtliche Kritik	30
	3. Soziologische Kritik	32
	4. Historische Kritik	33
	5. Konfessionelle Kritik	34
VII.	Theologische Neuzeitkonstruktion	34
VIII.	Das vernünftige Tier als Bild Gottes	39
	1. Das vernünftige Tier	39
	2. Bild Gottes	40
	3. Korrektur des traditionellen Verständnisses der Gottebenbildlichkeit	41
	4. Orientierung an Gott	42
	5. Schöpfung als Ort der Gegenwart Gottes	44
	6. Aktive Kreativität und kreative Passivität	45
	7. Evangelisches Menschenbild	48
IX.	Die katholische Denkform: Glaube als Wertorientierung	53
X.	Rechtsetzung als Gesetzgebung und Verfassungsgebung	56
XI.	Die protestantische Denkform: Glaube als Neuorientierung des Lebens	61



## I. Wiederkehr des Naturrechts?

Von der Wiederkehr des Naturrechts ist gegenwärtig wieder verstärkt die Rede – nicht nur in katholischen Kreisen.<sup>1</sup> Doch präziser wäre es wohl, von der Wiederkehr der *Naturrechtsdebatte* zu sprechen, und das auch in der evangelischen Theologie. Allerdings werden in dieser Debatte in beiden theologischen Traditionen keineswegs identische, sondern zum Teil gegenläufige Intentionen verfolgt. Sieht die katholische Seite die «Chance eines als Vernunftrecht verstandenen N[aturrecht]s» vor allem darin, dass mit ihm «die theologische Argumentation über den theologischen Kontext hinaus kommunikabel zu machen» ist,<sup>2</sup> so heißt es auf evangelischer Seite pointiert: «Eine protestantische Naturrechtslehre wäre nichts anderes als eine Selbstaufgabe des Protestantismus.»<sup>3</sup> Was die einen anstreben, wird von den anderen entschieden verworfen – ein vertrautes Bild im Verhältnis der beiden Traditionen.

Doch die Situation ist kein schlichtes Pro und Contra entlang der konfessionellen Differenzlinie. Auf katholischer Seite gibt es nicht nur entschiedene Verteidiger des traditionellen Naturrechts,<sup>4</sup> die der Überzeugung sind: «Ohne Naturrecht kann es keine Menschenrechte ge-

- 1 R. Weiler (Hrsg.), Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas, München 2005. Vgl. schon H. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München 1947. H. Dreier verdanke ich den Hinweis, dass sich die «Wiederkehr»-Wendung schon bei E. Landsberg, Rezension von Del Vecchio, ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie) 18, 1924/25, 347 ff. (Überschrift) finden lässt.
- 2 A. Saberschinsky, Naturrecht, in: A. Franz/W. Baum/K. Kreutzer (Hrsg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2003, 287–290, 290. Vgl. auch ders., Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der katholischen Soziallehre, Paderborn 2001, bes. Teil II (239 ff.).
- 3 J. Bohn, Herrschaft ohne Naturrecht. Der Protestantismus zwischen Weltflucht und christlicher Despotie, Berlin 2004, 61.
- 4 Vgl. W. Waldstein, Das Naturrecht in der modernen Staatsphilosophie, in: B. Ziemske/Th. Langheid/H. Wilms/G. Haverkate (Hrsg.), Staatsphilosophie und Rechtspolitik, Festschrift für Martin Kriele, München 1997, 903–923; ders., Naturrecht. Pluralistische Gesellschaft und Naturrecht, Schriftenreihe der Aktion Leben e.V., Abtsteinach/Odw. 2003.

ben»,<sup>5</sup> sondern es gibt auch Papst Benedikt XVI., der als Kardinal Ratzinger unmissverständlich erklärt hatte, dass die zentrale «Idee des Naturrechts», nämlich dass «die Natur selbst vernünftig ist ... mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Brüche gegangen» sei.<sup>6</sup> Übrig geblieben seien allein die Menschenrechte,<sup>7</sup> aber auch über diese könne man sich heute nur noch interkulturell und interreligiös verständigen,<sup>8</sup> weil das Vernunftrecht westlicher Prägung «nicht jeder Ratio einsichtig ist» und auch – mit leichtem Seitenhieb nach Tübingen – «das sogenannte Weltethos eine Abstraktion» bleibe.<sup>9</sup>

In protestantischer Perspektive wiederum wird mit der Kritik des Naturrechtsdenkens eine bestimmte Rechts- bzw. Moralkonzeption verworfen, aber nicht in jedem Fall auch das Problem bestritten, das mit dieser gelöst werden soll. Man klagt zusammen mit vielen anderen Kritikern über die Vagheit des Konzepts, «das jedem Versuch eindeutiger Bestimmung sich entzieht, jedem Willen zur Einordnung widersteht».<sup>10</sup> Man moniert, dass das Naturrechtstheorem sowohl als «spezifische Legitimitätsform der revolutionär geschaffenen Ordnungen» fungieren kann<sup>11</sup> als auch als Ideologie zur Rechtfertigung bestehender Herrschaftsverhältnisse.<sup>12</sup> Aber man sieht im Naturrecht auch eine Denkform, die nicht nur entscheidend zur Ausbildung des Begriffs eines Rechtssubjekts beigetragen hat, das mit Kategorien wie ‹Menschheit›, ‹Wille›, ‹Freiheit›, ‹Gleichheit› charakterisiert werden kann, und ohne das die westliche Moderne nicht denkbar wäre, son-

5 G. Haiber, Naturrecht – früher und heute, [www.aktion-leben.de/Hintergruende/sld10.htm](http://www.aktion-leben.de/Hintergruende/sld10.htm).

6 Kardinal Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Basel/Wien 2006, 39-60, 50 f.

7 AaO. 51.

8 AaO. 51-55.

9 AaO. 55. Dass all das auf innerkatholische Kritik gestoßen ist, ist kaum verwunderlich. Vgl. H. Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007, 132-134.

10 E. Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre, Karlsruhe 1964, 2.

11 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1912, 496.

12 H. Kelsen, Reine Rechtslehre, Wien 1960, 435.

dern das auch gleichsam in seinem Rücken eine «höchst riskante Umstrukturierung der Grundlagen des Rechts» bewirkt hat, «nämlich die Umstellung auf in der Gesellschaft selbst entscheidbares, strukturell variables Recht.»<sup>13</sup>

Man wird daher jeweils genauer fragen müssen, was in protestantischer Perspektive am Naturrechtsdenken kritisiert wird, und wie evangelische Theologie<sup>14</sup> mit dem Problem umgeht, um das es dabei geht. Und weil es beim Thema Naturrecht offenkundig nicht nur um ein Problem geht, sondern im Naturrechtsdenken der Antike (Stoa), des Mittelalters (Thomas v. Aquin), der Neuzeit (S. v. Pufendorf) und der Gegenwart (J. Messner) durchaus verschiedene Probleme im Zentrum stehen, richtet sich die protestantische Kritik am Naturrecht keineswegs immer gegen dasselbe und wird darunter auch nicht immer nur ein und dasselbe Problem verstanden und verhandelt. Das kann im Folgenden nicht in ganzer historischer Breite aufgearbeitet werden.<sup>15</sup> Ich beschränke mich vielmehr auf einige Grundzüge der gegenwärtig neu auflebenden Debatte.

## II. Katholisches Naturrechtsdenken der Gegenwart

Auf katholischer Seite fügt sich die gezielte Erinnerung an das Naturrecht nahtlos in das seit längerem angesagte Programm ein, die angeblichen Konfusionen, Relativismen und Positivismen der Postmoderne philosophisch und theologisch zu korrigieren. Das wird im deutschsprachigen Raum auf drei verschiedenen Wegen versucht.

13 N. Luhmann, Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft (1970), in: Ders., Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt a. M. 1981, 113-153, 122.

14 In diesem Text werden ‹protestantisch› und ‹evangelisch› austauschbar gebraucht.

15 Vgl. S. Breuer, Sozialgeschichte des Naturrechts, Opladen 1983; G. Hartung, Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert, Freiburg<sup>2</sup>1999.

## *1. Die substanzontologische Denkweise*

Zum einen geht man auf die theologischen Rechtstraditionen einer in Kategorien der Schöpfungsordnung denkenden Vormoderne zurück, indem man das klassische theologische Naturrechtsdenken zu aktualisieren sucht.<sup>16</sup> Dieses verstand mit Thomas von Aquin Naturrecht als Vernunftrecht, nämlich als dasjenige Recht, an dem der Mensch als *imago dei* partizipiert, weil er qua Vernunftwesen als einziges unter allen Lebewesen an der *lex aeterna* Gottes Anteil hat.<sup>17</sup> Die *lex aeterna* (das ewige Sittengesetz) manifestiert sich in der *lex naturalis* (dem allgemeingültigen Naturgesetz), und nur insofern die *leges humanae* (das positive Recht) damit übereinstimmen, können sie Geltung beanspruchen. Der Mensch ist dieser Sicht zufolge also nicht nur Rechtsetzendes Wesen, ihm ist aber auch nicht nur Recht (vor)gesetzt, sondern er partizipiert – unter Wahrung der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf – als Vernunftwesen am ewigen Gottesrecht, und eben das konstituiert das für alle Menschen verbindliche Naturrecht. Man kann das die klassische *substanzontologische Denkweise* in der katholischen Naturrechtstradition nennen.

## *2. Die erfahrungsontologische Denkweise*

Davon zu unterscheiden ist die *erfahrungsontologische Denkweise*. Diese bemüht sich, die schöpfungstheologische *imago Dei*-Tradition im Licht der Umstellung vom Natur- auf das Vernunftrecht in der

16 Vgl. H. Dreier, Rez. R. Weiler (Hrsg.), Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas, ThLZ (Theologische Literaturzeitung) 132, 2007, 719-722.

17 S.Th. I-II q.91 a.2: «lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura». Vgl. E. Wolf, Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther, in: Ders., Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, 183-213; J. Goyette, St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives, Washington, D.C. 2004; J. Porter, Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law, Grand Rapids, Mich. 2005.

Moderne so zu reformulieren, dass man nicht von einem vorgefassten Begriff der Natur des Menschen ausgeht, sondern von der faktischen «*Wirkweise der menschlichen Natur* in der Familiengemeinschaft ..., wie sie der unmittelbaren Erfahrung eines jeden Menschen zugänglich ist.»<sup>18</sup> Im Unterschied zur klassischen Naturrechtslehre wird hier auf die Naturrechtswirklichkeit abgehoben.<sup>19</sup> Die «Erkenntnis der elementaren sittlich-rechtlichen Wahrheiten (Prinzipien)», so heißt es, sei «durch Erfahrung bedingt», und «sie erweisen sich der überlegenden Vernunft als evident in ihrer notwendigen und allgemeinen Gültigkeit als Voraussetzung der Selbstverwirklichung der gesellschaftlich ge-einten Menschen.»<sup>20</sup> Mit anderen Worten: Das menschliche Zusammenleben vollzieht sich nach moralischen Prinzipien, die von der Vernunft als notwendig und allgemein gültig eingesehen werden (können).

### 3. Die subjektivitätstheoretische Denkweise

Dass dies so sein kann, versteht sich nicht von selbst, sondern verweist der *subjektivitätstheoretischen Denkweise* zufolge überhaupt erst auf den Kern des Problems: dass der Mensch als Mensch so geschaffen ist, dass er überhaupt in der Lage ist, Wahres zu erkennen, Gutes zu wollen und Schönes zu genießen. Im Rekurs auf die Gottebenbildlichkeitssstruktur der menschlichen Vernunft hatte die katholische Theologie stets beides betont: dass sich naturrechtliche Prinzipien mit der Offenbarung des Willens Gottes decken, und dass sie der Vernunft eines jeden Menschen zugänglich sind. Beides ist nicht selbstevident. Statt es nur dogmatisch zu behaupten, wird seit dem 2. Vaticanum verstärkt die transzendentale Frage nach den Bedingungen seiner

18 J. Messner, Naturrecht in Evolution, in: Ders., Menschenwürde und Menschenrecht. Ausgewählte Artikel, hrsg. v. A. Rauscher u. R. Weiler in Verbindung mit A. Kloseu, Wien 2004, 294-305, 304.

19 J. Messner, Naturrecht im Disput, in: Ders., Menschenwürde und Menschenrecht (Fn. 18), 147-161, 154.

20 Messner, Naturrecht in Evolution (Fn. 18), 304.

Möglichkeit aufgeworfen. Die Antwort darauf wird in einer gewichtigen Richtung der gegenwärtigen katholischen Fundamentaltheologie (Th. Pröpper<sup>21</sup>, G. Essen<sup>22</sup>, S. Wendel<sup>23</sup>, A. Franz<sup>24</sup> u.a.) durch Verweis auf die Subjektivitätsstruktur des Menschen gegeben, die ihn zur Autonomie befähige, aber auch nötige, und Ausdruck seiner Gott zu verdankenden transzentalen Freiheit sei.<sup>25</sup> Denn allein im Gedanken endlicher Freiheit, die sich ganz absoluter Freiheit verdankt, sei die theologische Überzeugung vom gottgebenbildlichen Geschöpfsein des Menschen unter den Bedingungen der Moderne auch für andere nachvollziehbar verständlich zu machen.

Während sich das Naturrechtsdenken in der katholischen Theologie der Gegenwart in der angedeuteten Weise in substanzontologische, erfahrungsontologische und subjektivitätstheoretische Denkweisen auffächert, die auf ihre unterschiedliche Weise alle Reaktionen auf die veränderten Bedingungen der Moderne und Postmoderne sind, hat das auf protestantischer Seite kaum eine Entsprechung. Hier erscheint die

- 21 Th. Pröpper, *Gottes Ja – unsere Freiheit. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1983; Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u.a. 2001.
- 22 Vgl. G. Essen, Der «Präambelgott» – «Verfassungsanker» oder «Verfassungsstörer»? Theologische Anmerkungen zur verfassungsrechtlichen und rechtsphilosophischen Bedeutung der Nominatio Dei im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Kur (Kirche und Recht) 7, 2001, 125-138; ders., Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgelecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft, Göttingen 2004.
- 23 S. K. A. Wendel, «Die Freiheit der Person ist unverletzlich». Eine kleine philosophische Verteidigung des Freiheitsprinzips, in: J. Jans (Hrsg.), Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag, Fribourg 2004, 107-115.
- 24 A. Franz, Was ist der Mensch? Eine theologische Rückbesinnung, in: K. Hillebrand/H. Niederschlag (Hrsg.), Glaube und Gemeinschaft, Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele, Würzburg 2000, 471-486.
- 25 Das wird häufig im Anschluss an das Bilddenken des späten Fichte expliziert, und zwar sowohl auf katholischer wie protestantischer Seite. Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg <sup>3</sup>2000; J. Dierken, Selbstbewusstsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, Tübingen 2005.

durch bioethische, religions- und verfassungsrechtliche Fragen<sup>26</sup> angestoßene Diskussion eher als Anlass, wieder einmal in die periodisch auflebende und meist unverrichteter Dinge wieder abbrechende Debatte um das Natur- bzw. Vernunftrecht einzutreten,<sup>27</sup> ohne dass neue theologische Einsichten dafür einen Grund oder Anlass bieten würden. Luthers Feststellung: «De lege naturae multa fabulamur»<sup>28</sup> beschreibt die Lage nach wie vor treffend. Wo auf katholischer Seite an differenzierte, aber doch einigermaßen klar identifizierbare Denktraditionen angeknüpft werden kann, scheint sich auf protestantischer Seite nur das Wiederaufleben einer unübersichtlichen Debatte entlang altbekannter Grundlinien konstatieren zu lassen.

### III. Problemfelder

Gründe dafür gibt es genug, sowohl für das Wiederaufleben der Debatte, wie für deren Unübersichtlichkeit. Zu viel Verschiedenes läuft hier zusammen. Ich beschränke mich auf Hinweise zu drei Problemfeldern.

#### 1. Vernunftrecht vs. positives Recht

Im *rechtstheoretischen Diskurs* sind es die seit dem 19. Jahrhundert anhaltenden Dispute zwischen natur- bzw. vernunftrechtlichen und rechtspositivistischen Positionen. Dabei geht es nicht nur um die Differenz überpositiver vorstaatlicher Freiheitsrechte und staatlicher Gesetze, sondern um Grundfragen wie die nach der Rechtheit (*recti-*

26 Vgl. H. Goerlich/W. Huber/K. Lehmann (Hrsg.), Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse, Forum zur ThLZ 14, Leipzig 2004.

27 Vgl. die Tagung der Konrad Adenauer Stiftung vom 15.-16. Dezember 2006 in Heidelberg: «Vom Rechte, das mit uns geboren ist». Symposium zu aktuellen Problemen des Naturrechts mit theologischen Beiträgen von W. Härtle, J. Fischer, E. Herms u.a.

28 M. Luther, WA (Weimarer Ausgabe) 56, 355, 14.

*tudo) des Rechts; die Unterscheidung von Recht und Moral, Norm und Wert; die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, den Begriff des Rechts ohne Bezugnahme auf die moralische Idee der Gerechtigkeit zu bestimmen; die Frage, «ob die *Geltung* rechtlicher Normen von ihrem moralischen bzw. ethischen Gehalt abhängig ist, so dass der *moralische* Unrechtscharakter einer Norm diese rechtlich außer Geltung setzt»;<sup>29</sup> das Problem, ob «die *Rechtssetzung* und die Praxis der *Rechtsanwendung* sich auch von moralischen Erwägungen leiten lassen sollten»,<sup>30</sup> oder die Frage, ob und wie sich die transkulturelle Geltung natur- oder vernunftrechtlicher Prinzipien in einer globalen Welt nicht nur postulieren, sondern begründen lasse.*

Die Probleme spitzten sich zu, wenn man positives Recht von natur- bzw. vernunftrechtlichen Prinzipien nicht nur unterscheidet, sondern nach den Folgen der Positivierung dieser Prinzipien fragt. Was man im 17. Jahrhundert in Dokumenten wie der *Petition of Right* (1628) oder der *Habeas-Corpus-Akte* (1679) als individuelle Freiheitsrechte betonte,<sup>31</sup> wurde im Gefolge der Revolutionen in England, Frankreich und den USA seit dem 18. Jahrhundert als Menschenrechte rechtlich positiviert. Wie ist dieser Vorgang zu verstehen? Offenkundig ist es eines, sich auf *Menschenrechte* zu berufen, für die unabhängig von jeder staatlichen Festlegung und Anerkennung Geltung beansprucht wird und die deshalb staatlich auch nicht eingeschränkt oder aufgehoben werden können, ein anderes, sie in justizialen *Grundrechten* (wie Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit; Freiheit der Person; Gleichheitsrechte; Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit; Meinungs- und Pressefreiheit; Freiheit der Kunst und der Wissenschaft usf.) zu kodifizieren, die staatlich gesetztes Recht sind.<sup>32</sup>

29 J. Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002, 264.

30 AaO.

31 In der *Bill of Rights* (1689) geht es anders als in der *Virginia Bill of Rights* (1776) in erster Linie um Rechte des Parlaments, nicht um die des Individuums. Vgl. H. Dreier (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, Bd. 1 (Art. 1-19), Tübingen<sup>2</sup>2004, Vorb. Rn. 11.

32 Vgl. M. Kriele, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Wiesbaden<sup>6</sup> 2003, 132; H. E. Tödt, Menschenrechte Grundrechte, in: Ders., Perspektiven theologischer Ethik,

Man kann auch, wie es die katholische Kirche lange tat, auf der universal geltenden *Menschenwürde* insistieren, die man in der Gottebenbildlichkeit begründet sieht,<sup>33</sup> ohne daraus *Menschenrechte* abzuleiten oder diesen im verpönten Aufklärungsdenken verankerten Begriff auch nur positiv aufzugreifen.<sup>34</sup> Erst im 20. Jahrhundert ist im Gefolge des 2. Vaticanum auch in der katholischen Theologie positiv von Menschenrechten die Rede,<sup>35</sup> die in Korrektur früherer Äußerungen jetzt auch dem Naturrecht subsumiert werden können.<sup>36</sup> Aber auch hier bleibt allerdings unklar, ob die Menschenrechte in der von ihnen unterschiedenen Menschenwürde begründet sind oder ob diese die Spitze der Menschenrechte ausmacht, also selbst zu dem gehört, was aus ihr abgeleitet wird. So oder so ist deutlich, dass das begriffliche Verhältnis zwischen *Menschenwürde*, *Menschenrechten* und *Grundrechten* nicht klar, sondern klärungsbedürftig ist, und dass das Folgen für das Verständnis und den Umfang des überpositiven Naturrechts hat.

## 2. *Gesetzliches Unrecht vs. übergesetzliches Recht*

Ein zweites Problemfeld sind die *Unrechtserfahrungen* des 20. Jahrhunderts. So geben die von G. Radbruch so wirkkräftig formulierten Widerspruchserfahrungen zwischen ‹gesetzlichem Unrecht› und ‹über-

München 1988, 135-176; F. Hufen, Entstehung und Entwicklung der Grundrechte, NJW (Neue Juristische Wochenschrift) 1999, 1504-1510. Grundrechte, so definiert das Bundesverfassungsgericht, sind «in erster Linie dazu bestimmt, die Freiheitssphäre des Einzelnen vor Eingriffen der öffentlichen Gewalt zu sichern; sie sind Abwehrrechte des Bürgers gegen den Staat.» (BVerfGE 7, 198 [204 f.].

- 33 Mit dem die Freiheitssphäre des Einzelnen gegen Ein- und Übergriffe des Staates sichernden Konzept der Menschenwürde im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat das für sich genommen wenig zu tun.
- 34 Noch R. Weiler, Wiederkehr des Naturrechts (Fn. 1), 88 sieht in den amerikanischen und französischen Erklärungen der Menschenrechte keine Konkretion des Naturrechts, sondern im Gegenteil gerade einen Abfall von ihm, der den Weg zu den Ideologien des Nationalsozialismus, Rassismus und Sozialismus eröffnet habe.
- 35 In Dignitas humanae (DH 4240-4245) wird das Recht auf Religionsfreiheit ausdrücklich mit der Menschenwürde begründet.
- 36 Vgl. Johannes Paul II., Redemptor Hominis (1979). Der Papst tritt hier ausdrücklich für Menschenrechte ein, die in der Menschenwürde fundiert gesehen werden.

gesetzlichem Recht<sup>37</sup> immer wieder Anlass zur Debatte um ein Naturrecht und Sittengesetz, das vor aller staatlichen Setzung für alle Menschen uneingeschränkte und uneinschränkbare normative Verbindlichkeit besitzt. Die Legalität von Gesetzen ist nicht ipso facto hinreichend, auch die moralische Legitimität des damit Gesetzten zu begründen, weil ein extremes Unrecht nicht Recht sein kann, auch wenn dieses Recht korrekt gesetzt ist. Was gezielt gegen die Gerechtigkeit verstößt, kann nicht Recht genannt werden, auch wenn es ordnungsgemäß gesetzt ist.

Doch das kann nicht heißen, dass die Geltung des Rechts von seiner ethischen Begründung abhängt: das liefe auf eine Aufhebung der Differenz zwischen Moral und Recht und eine Auflösung des Rechts hinaus. Aber gerade wenn man diese Differenz und damit auch die zwischen Moralität und Legalität betont, ist festzuhalten, dass gesetztes Recht moralischer Beurteilung nicht entzogen werden kann. Es ist immer eine sinnvolle und berechtigte Frage, ob das, was geltendes Recht ist, auch moralisch richtig ist, und zwar unabhängig davon, ob man der Auffassung ist, Recht sei als solches mit einem Anspruch auf Gerechtigkeit verbunden oder nicht.<sup>38</sup> Aber es ist auch eine nicht von der Hand zu weisende Erfahrung, dass die Relativierung der Geltung von Gesetzen im Namen einer ihnen vor- und übergeordneten Werteverordnung die Gerechtigkeitslage einer Gesellschaft nicht stärkt, sondern schwächt, wenn sie zur Willkür in der Achtung und Handhabung der Gesetze führt.

37 Vgl. *G. Radbruch*, Rechtsphilosophie, Stuttgart <sup>8</sup>1973, 339-350. *H. Dreier*, Gustav Radbruch und die Mauerschützen, *JZ* (Juristenzeitung) 52, 1997, 421-434 weist mit Recht auf die fragwürdigen Folgen dieser Formel und ihrer rechtlichen Inanspruchnahme hin: In Abweichung von allen naturrechtlichen Traditionen wird das Naturrecht zur Begründung der Strafbarkeit von Individuen herangezogen (428 f.); zu dieser Strafbarkeit kommt es entgegen dem Rückwirkungsverbot, indem bestimmte Rechtsnormen richterlich nicht angewendet werden (431 f.); «extremes Unrecht mutiert zu Nichtrecht» (423), so dass – darauf hatte schon *G. Grünwald*, Zur Kritik der Lehre vom überpositiven Recht, Bonn 1971, 14 hingewiesen – «die Welt geltenden Rechts ... immer eine heile Welt» ist, wie abscheulich die bestehenden Gesetze auch sein mögen.

38 Vgl. *Fischer*, Theologische Ethik (Fn. 29), 271.

Die Unrechtserfahrungen in den Zeiten des Nationalsozialismus und Kommunismus unterstreichen jedenfalls einerseits, wie wichtig es ist, Moral und Recht klar zu unterscheiden, um das Recht gegenüber moralischer Beurteilung offen zu halten: gesetztes Recht muss moralisch beurteilbar bleiben, und dafür ist eine klare Unterscheidung von Recht und Moral die Voraussetzung. Sie machen aber andererseits auch deutlich, wie gefährlich es ist, das Recht gegenüber einem vorrechtlichen Wertekanon zu relativieren. Die Rechtspraxis wird fundamental unsicher, wenn staatliche Instanzen jeweils nach eigenem Gutdünken zwischen gesetzeskonformer und wertorientierter Rechtsanwendung entscheiden können. So wenig das Recht moralischer Beurteilung entzogen werden kann, so wenig darf es daher durch moralisierende Relativierung des Rechts im Namen einer höherrangigen Werteordnung dazu kommen, dass der legitimierte Wortlaut des Gesetzes im Namen der Moral ignoriert und die demokratische Legitimation des Rechts damit unterminiert wird. Die *Rechtmäßigkeit der Rechtssetzung* und die *Rechtheit des gesetzten Rechts* sind zwar stets zu unterscheiden, aber auch immer beide zu wahren und nicht zum Schaden des Rechts gegeneinander auszuspielen.

### 3. Menschenbild und Vernunftverständnis

In den Diskussionen der *protestantischen Rechtsethik* ist das zentrale Problemfeld schließlich das ambivalente Verhältnis protestantischer Theologie zur Tradition naturrechtlichen und (in anderer Weise) auch zur Tradition vernunftrechtlichen Denkens. Die Differenzen betreffen vor allem zwei Punkte. Einerseits geht es um das vorausgesetzte *Menschenbild*: Kann man wirklich von einer ‹Natur› des Menschen bzw. von einem «Wesen des Menschseins» reden, aus dem verbindliche Werte folgen, die «für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind», wie Kardinal Ratzinger es formuliert hat?<sup>39</sup> Andererseits geht es auch um das in Anspruch genommene *Vernunftverständnis*: Gibt es eine

39 Ratzinger, Was die Welt zusammenhält (Fn. 6), 44.

allen Menschen gemeinsame Vernunft, die an Gottes Vernunft und Wahrheit partizipiert, so dass «das göttliche Licht der Vernunft ... als ein Kontrollorgan anzusehen» ist, von dem her sich alles Wahre, Gute und Schöne verbindlich beurteilen lässt?<sup>40</sup> Kann ein solches Vernunftverständnis angesichts der kulturellen Pluralität philosophisch überhaupt noch sinnvoll vertreten werden? Und ist es theologisch angesichts der Realität der Sünde und der faktischen Gottesblindheit der Menschen nicht schon immer obsolet?

#### IV. Protestantische Naturrechtsdebatten der Gegenwart

Die Virulenz der Differenzen im Menschenbild und im Vernunftverständnis zeigt sich in allen Phasen der theologischen Auseinandersetzung mit den Naturrechtstraditionen seit der Reformationsepoke bis in die Gegenwart.<sup>41</sup> So reicht das Spektrum der wichtigsten theologischen Stellungnahmen zu diesem Thema in den letzten 15 Jahren in Deutschland<sup>42</sup> von der differenzierten Rekonstruktion des <langen

40 AaO. 56.

41 Vgl. aus der umfangreichen Literatur bes. *H. Steubing*, Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus, Göttingen 1932; *J. Ellul*, Die theologische Begründung des Rechts, München 1948; *E. Wolf*, Recht des Nächsten. Ein rechts-theologischer Entwurf, Frankfurt a. M. 1958; *K. Peschke*, Naturrecht in der Kontroverse: Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit, Salzburg 1967.

42 Ich beschränke mich auf drei charakteristische Positionen, um die Debatte nicht unübersichtlich werden zu lassen. Vgl. darüber hinaus u.a. *Th. Herr*, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, München u.a. 1972; *W. Pannenberg*, Christliche Rechtsbegründung, in: HCE 2, <sup>2</sup>1989, 232-338; *Chr. Frey*, Brauchen wir ein evangelisches Naturrecht? in: Moderne Zeiten – soziale Gerechtigkeit?, hrsg. v. U. Claussen, Bochum 1989, 114-120; *H. R. Reuter*, Rechtsethik in theologischer Perspektive, Gütersloh 1996; *W. Huber*, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh <sup>2</sup>1999; *Fr. Lohmann*, Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, Berlin/New York 2002.

Schattens des Naturrechts» bei Klaus Tanner<sup>43</sup> über vorsichtige «Erwägungen zu einem konstruktiv-kritischen Umgang mit dem Naturrecht in der evangelischen Theologie» bei Peter Darbrock<sup>44</sup> bis zur vehementen Ablehnung jeder Annäherung an diesen katholischen Topos, mit dem «das Letzte» aufgegeben würde, «was innerhalb des Protestantismus verteidigt werden muß» bei Jochen Bohn.<sup>45</sup> Ich charakterisiere diese drei Beiträge in knappen Zügen.

### *1. Hermeneutisch-empirisches Naturrechtsverständnis*

Tanner sucht zu zeigen, dass sich der Protestantismus dem Schatten des Naturrechts nur schwer entziehen könne, weil die damit aufgeworfenen Fragen der Geltungsuniversalität, Objektivität, Plausibilität und allgemeinen Kommunikabilität ethischer Grundentscheidungen nicht zu umgehen seien. Unter der «Chiffre ‹Naturrecht›» versteht er also im Kern nur die Frage nach der Vereinbarkeit geschichtlich-partikularer Normen und allgemeiner Vernunft. Dieser Frage müsse sich auch eine protestantische Ethik stellen. Zwar hätten sich alle Versuche einer vernunfttheoretischen Letztbegründung als aporetisch erwiesen, aber die Alternative sei keine relativistische Beliebigkeit.<sup>46</sup> Stattdessen plädiert Tanner dafür, sich nicht länger auf «dogmatische Grundlegungsprobleme» zu konzentrieren, sondern lieber eine «Hermeneutik ethischer Urteilsbildung» zu praktizieren und «empirisch orientierte Analysen konkreter ethischer Diskurse in Angriff» zu nehmen.

43 K. Tanner, Der lange Schatten des Naturrechts, Stuttgart 1993. Vgl. ders., Ethik und Naturrecht – eine Problemanzeige, ZEE (Zeitschrift für evangelische Ethik) 34 (1990), 51-61.

44 P. Darbrock, Erwägungen zu einem konstruktiv-kritischen Umgang mit dem Naturrecht in der evangelischen Theologie. Thesen vorgelegt zur Disputation im Rahmen des Promotionsverfahrens an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 24.06.1999, [www.staff.uni-marburg.de/~darbrock/naturrecht.html](http://www.staff.uni-marburg.de/~darbrock/naturrecht.html), 1-10.

45 Bohn, Herrschaft ohne Naturrecht (Fn. 3), 14.

46 Tanner, Der lange Schatten (Fn. 43), 219-234.

men.<sup>47</sup> Nicht das Auftreten der vernunftrechtlichen Frage nach den «Normen für Normen»<sup>48</sup> sei die Form, in der man in der protestantischen Theologie von einer «Wiederkehr des Naturrechts» sprechen könne, sondern dieses sei nie abwesend gewesen. «Naturrechtliche Denkformen sind ... in allen ethischen Entwürfen protestantischer Theologie des 20. Jahrhunderts da präsent, wo das Wissen nicht ignoriert wird, dass in ethischer Urteilsbildung mehr als nur die eigenen dogmatischen Überzeugungen im Spiele sind.»<sup>49</sup> Christliche Ethik sei «in Theorie wie Praxis Bildung von Kompromissen» und deshalb habe sie unaufhebbar eine naturrechtliche Dimension.<sup>50</sup>

## 2. Fundamenteethisches Naturrechtsverständnis

Für Darbrock ist das eine viel zu verschwommene Position. Im Gegensatz zu J. Fischer<sup>51</sup> hält er an der begründungstheoretischen Frage nach den «Normen für Normen» fest, obgleich auch er die Reduktion des Problems auf diese Kernfrage des Vernunftrechts für unzureichend hält. Damit werde allenfalls ein Teilaspekt des traditionellen Naturrechts erfasst. Doch der «klassische Gedanke der inclinationes naturales verlangt zusätzlich, sich Rechenschaft über die leibliche Verfasstheit der Vernunft abzulegen». <sup>52</sup>

Eben das versucht Darbrock, indem er beide Aufgaben eng verknüpft. So verwirft er zwar das *relative Naturrecht*, also den Versuch, die Frage nach den Normen, mit denen Normen für die «leiblichen

47 AaO. 231.

48 Chr. Frey, Evangelisches Naturrecht (Fn. 42), 114-120.

49 AaO. 232.

50 AaO.

51 Fischer, Theologische Ethik (Fn. 29), versteht «Theologische Ethik als Auslegung des christlichen Ethos» (97-195) und grenzt sie gegen ein an Begründungsfragen orientiertes «normativistische[s] Missverständnis theologischer Ethik» (83-88) scharf ab, wie es nicht nur in der katholischen Tradition dominiert. Vgl. A. Pieper, Einführung in die Ethik, Stuttgart<sup>3</sup>1994; J.-C. Wolf, Ethik aus christlichen Quellen, in: A. Holderegger (Hrsg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg 1996, 126-152.

52 Darbrock, Erwägungen (Fn. 44), 2.

Grundvollzüge menschlichen Zusammenlebens (Sexualität, Gemeinschafts- und Gesellschaftsbeziehungen)» legitimiert und limitiert werden können, durch Verweis auf eindeutige, unveränderliche und übergeschichtliche Wertmaßstäbe im Sinne des klassischen metaphysischen Naturrechts zu beantworten.<sup>53</sup> Das sei heute weder kulturhermeneutisch noch ethnomethodologisch, wissenssoziologisch oder sozialpsychologisch noch vertretbar. Aber er hält die Frage des *absoluten Naturrechts*, ob nicht «dennoch unbedingt gültige Aussagen zur Normengenerierung und Normenlegitimation nötig oder möglich sind», für durchaus berechtigt. Diese Frage zielt auf eben dieselben Begründungsprobleme der universalen Geltung und moralischen Rechtheit des Rechts, die Tanner herausgestellt hat. Allerdings sucht Darbrock die Antwort im Anschluss an Argumentationsfiguren des transzendentalen Vernunftrechts: «Es müssten Axiome transzendentalen Status sein, d.h. noch ihre Leugnung (im Gesagten) müsste die Anerkennung im Sprechakt selbst voraussetzen.»<sup>54</sup> Solche Axiome sieht er etwa im Gesetzestratkat von Thomas von Aquins in dem analytisch unbestreitbaren Naturrechtsgrundsatz «Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen». Um darüber hinaus der leiblichen Situiertheit der Vernunft in zwischenmenschlicher Kommunikation Rechnung zu tragen, sucht er selbst ein entsprechend absolut geltendes Axiom im Anschluss an E. Levinas aus dem unabweisbaren Anspruch zu gewinnen, der mir im Antlitz des Anderen als die unbedingte Verpflichtung entgegentritt, ihn nicht zu töten. «Die Feststellung: «Das Antlitz des anderen bedeutet mir: „Du sollst/wirst mich nicht töten“ benennt eine nur um den Preis des performativen Widerspruchs der praktischen Vernunft negierbare Grundlage von Recht, Moral und Sitte»<sup>55</sup> und stellt damit das gesuchte fundamentalethische Prinzip dar.

53 AaO.

54 AaO.

55 AaO. 4.

### *3. Theologischer Verzicht auf eine theologische Rechtslehre*

Darbrock bleibt ganz im Horizont der ethischen Problemstellung, ohne die theologischen Hintergründe zu erhellen.<sup>56</sup> Bohn dagegen wendet sich dezidiert theologischen Sachverhalten zu. So konstruiert er in teilweise abenteuerlicher Argumentation ein fundamentales Dilemma, in dem sich der Protestantismus verfangen habe, und von dem er ihn durch radikale Umbauvorschläge zu kurieren sucht. Diese sind seiner eigenen Auskunft zufolge «nicht mehr Theologie und noch nicht Philosophie»<sup>57</sup> und in der Tat gelingt es ihm weder theologisch noch philosophisch zu überzeugen. Dennoch wird man diese jüngste Monographie zum Thema differenziert beurteilen müssen. Während Bohns Konstruktion der Problemlage, in der er die protestantische Tradition verfangen sieht, höchst fragwürdig ist, weil grundlegende theologische Sachverhalte nur unzureichend verstanden werden, weist sein Lösungsvorschlag in die richtige Richtung, auch wenn er problematisch zugespielt ist.

«Der Protestantismus», so argumentiert er, habe «ein Problem mit der Welt», weil die reformatorische Theologie mit ihrer Behauptung eines «dreifachen SOLA» – Gnade, Glaube, Schrift – die Kirche aus der Welt herausbreche, ihr aber »über das schlichte Glaubensbekenntnis hinaus keine echten Kommunikationsmöglichkeiten» eröffne.<sup>58</sup> «Unter reformatorischen Bedingungen müssen Überlegungen zu Staat, Recht und Gerechtigkeit» infolgedessen «ohne ein theologisch begründetes Naturrecht auskommen»<sup>59</sup>, weil der reformatorische Bruch zwischen Kirche und Welt jeden «Anschluss an die vermittelnde Naturrechtstradition verhindert» habe.<sup>60</sup> Damit bleibe «der protestantischen Rechtslehre» nur

56 Das gilt sowohl im Blick auf die begründungstheoretisch gefasste Naturrechtsproblematik als auch im Blick auf Levinas. Vgl. I. U. Dälfert, Freiheit und Liebe. Selbstwerdung nach Levinas und Rosenzweig, *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 5, 2006, 45–67.

57 Bohn, Herrschaft ohne Naturrecht (Fn. 3), 16.

58 AaO. 13; vgl. auch 227.

59 AaO. 14.

60 Verlagswerbung für Bohns Buch.

ein «geradezu tragisches Dilemma»: Entweder «Weltflucht», also der Rückzug aus der bösen Welt, oder «christlich-despotischer Herrschaftsanspruch», also die unerbetene Beglückung der Welt, indem «bürgerliche Gemeinschaften unter eine christliche Gerechtigkeitsidee» gestellt werden, um sie so «mit christlichen Mitteln des christlichen Glücks teilhaftig werden zu lassen».<sup>61</sup> Zum ersten neige die lutherische Tradition, zum zweiten die reformiert-calvinistische.

Bohn plädiert demgegenüber für einen dritten Weg, der sich an zwei Grundsätzen orientiert: Zum einen seien die Operationsformen von *Glauben* und *natürlicher Vernunft* scharf zu scheiden:<sup>62</sup> Im Umgang mit der Welt, also bei der Bemühung, das Vergängliche mitzugestalten, «muss der Glaube schweigen und an seine Stelle das vernünftige, das der Welt zugängliche Argument treten».<sup>63</sup> Zum andern sei eben deshalb auf jede theologische Begründung des Rechts zu verzichten, ja noch mehr: Protestantische Theologie müsse «eine *theologielose Rechtslehre* ... entwickeln, die *aus Glauben* vertreten werden kann».<sup>64</sup> Das heißt: Sie soll sich mit theologischen Gründen aus der Rechtsbegründung zurückziehen und das der Philosophie überlassen.<sup>65</sup>

Doch darauf zu verzichten, das Recht theologisch zu begründen, ist etwas anderes als eine theologische Begründung für einen solchen Begründungsverzicht zu fordern. Nicht dass das für sich genommen

61 Bohn, Herrschaft ohne Naturrecht (Fn. 3), 14.

62 Nicht nur zu unterscheiden: Bohn spricht von «zwei grundsätzlich voneinander geschiedene[n] Formen der Kommunikation mit der Welt» (15). Damit bleibt er der von ihm kritisierten Tradition aber stärker verhaftet, als er bemerkt, weil er Glauben und Vernunft als verschiedene kognitive Operationsformen fasst und nicht beachtet, dass beides eben deshalb theologisch zu unterscheiden ist, weil es nicht auf derselben Ebene steht. *Glaube* unterscheidet sich theologisch von *Unglauben*, nicht von Vernunft. Und *Vernunft* tritt als «Operationsform» sowohl im *Glauben* als auch im *Unglauben* auf, ist also stets situierte und damit qualifizierte, aber nie «reine» Vernunft. Vgl. I. U. Dalferth, Die Vernunft des Glaubens – eine evangelische Position, in: M. Delgado/G. Vergauwen (Hrsg.), Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, Fribourg 2003, 191–214.

63 Bohn, Herrschaft ohne Naturrecht (Fn. 3), 15.

64 AaO. 15.

65 AaO. 16.

abwegig wäre. Aber weil er das Verhältnis von Glauben und Vernunft nur unzureichend klärt, verschärft und verlängert Bohns Lösungsvorschlag das Problem, das er zu lösen sucht. Denn während seine Lösung keineswegs neu, sondern seit dem 19. Jahrhundert wohl vertraut ist, ist das Problem, das er mit seinem als ‹neu› deklarierten Weg<sup>66</sup> zu lösen beansprucht, zu gutem Teil selbst erzeugt. Seine Meinung, dass dem Protestantismus mit der Wende gegen das Naturrecht eine ‹Brücke zur Welt› verloren gegangen sei, die es dringend, wenn auch auf andere Weise wieder zu rekonstruieren gelte, lässt jede kritische Reflexion darauf vermissen, was hier eigentlich mit ‹Kirche› und ‹Welt› gemeint wird, um das Problem auch nur so beschreiben zu können. Wann und wo war die protestantische Theologie und Kirche jemals außerhalb der Welt? Und wo steht man denn, wenn man ihr das abstrakte Dilemma von Weltflucht oder christlicher Despotie zuschreibt? Dass es hier andere Möglichkeiten gibt, wusste schon Hegel besser, der allerdings (wie viele andere auch) von Bohn nicht erwähnt wird.<sup>67</sup> Das «Problem mit der Welt», das Bohn im Protestantismus findet, ist zum guten Teil seiner abwegigen Konstruktion des «dreifachen SOLA – Gnade, Glaube, Schrift» als Indiz protestantischer Weltflucht, anstatt als Ausdruck einer anderen Welteinstellung zuzuschreiben. Aber das ist nicht den Reformatoren, sondern Bohns Wiedergabe ihrer Ansichten anzulasten.

Gerade weil Bohns Problematisierung theologischer Rechtsbegründungen theologisch und philosophisch einen wichtigen Punkt trifft, lohnt es sich, hier noch einmal nachzufragen und auf einige grundlegende Fragen hinzuweisen, ohne die die Zurückhaltung protestantischer Theologie gegenüber naturrechtlichen Denkfiguren und Theorieansätzen unverständlich bleiben muss oder missverstanden wird.

66 AaO. 14 f.

67 Es ist kein Zufall, dass Hegel und die Folgen ebenso wenig erwähnt werden wie Schleiermacher, Schelling oder Rothe.

## V. Versionen des Naturrechts

Halten wir zunächst zwei Selbstverständlichkeiten fest. Die erste ist die Tatsache, dass die Debatte um Naturrechtsfragen von Anfang an mit der Suche nach dem gleich bleibend Verbindlichen angesichts der kulturellen Vielfalt positiver Rechtstraditionen verbunden ist, und dass die Lösung dieses Problems ontologisch in der Vernunftnatur des Menschen gefunden wird. Seit in der ionischen Naturphilosophie der homerische Rekurs auf die *dike*-Ordnung des Zeus als kosmische Letztbegründung geltenden (Adels-)Rechts abgelöst wurde durch die Entgegensetzung von Natur (*physis*) als der allgemein verbindlichen Wirklichkeit und von menschlichem Gesetz (*nomos*), das von Staat zu Staat wechselt und dessen Gültigkeit auf bloßer Konvention beruht, wurde *Natur* immer wieder in doppelter Hinsicht zum maßgeblichen Orientierungs- und Rechtsprinzip. Auf der einen Seite wurde die *Natur* als der kosmische Gesamtzusammenhang dessen, was ist und sein kann, als die maßgebliche Ordnung verstanden, die allem Einzelnen und Besonderen seinen ihm zustehenden Ort vor- und zuschreibt. Auf der anderen Seite wurde in der *Natur jeder einzelnen Sache* und insbesondere in der Natur des Menschen in fragwürdiger Nichtunterscheidung biologischer Entelechie und moralischer Teleologie normativ das gesehen, was für Entitäten der entsprechenden Art fest-schreibt, was diese sein können und sollen. In der stoischen Zu-spitzung dieser Zugangsweise durch die Verknüpfung und Korrespon-denz makrokosmischer und mikrokosmischer Ordnungen wird das kosmische Vernunftprinzip zugleich als Grundprinzip menschlicher Lebensführung und als Basisprinzip konventioneller Gesetzgebung verstanden, insofern es in allen Bereichen menschlichen Lebens um nichts anderes gehe als um das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (*homologoumenos te physei zen*) bzw. *naturae convenienter vivere*. Aber eben das gilt für alle Lebewesen im Kosmos, und in diesem Sinn konstatiert Ulpian im 3. Jahrhundert. nach Christus als verbindliche

Grundeinsicht: «Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet».<sup>68</sup> Für den Menschen besagt das, dass man in dem für ihn Spezifischen, nämlich seiner *ratio*, das suchen und finden muss, was für ihn verbindliches Recht ist. Nicht erst in der Neuzeit, sondern schon seit der Antike kann man auf die Natur des Menschen nur rekurrieren, indem man zugleich und wesentlich von seiner Vernunft spricht: Naturrecht ist für den Menschen das, was jeder aufgrund seiner Vernunft als verbindlich für sich und alle anderen erkennen kann, denn die Vernunft des Menschen ist der Ort, an dem die Vernunft des Kosmos zur Einsicht ihrer selbst kommt.

Die zweite Selbstverständlichkeit ist, dass es «Naturrechtsdenken» und «Naturrechtstradition» nicht im Singular, sondern nur im Plural gibt.<sup>69</sup> Was wir aus der Geschichte kennen, sind verschiedene *Naturrechtsversionen*, die unter ‹Naturrecht› das im Wesen bzw. der Vernunft des Menschen fundierte Recht verstehen, «das als höchstrangige Rechtsquelle zur Legitimierung des positiven Rechts dient».<sup>70</sup> Für höchstrangig wird es gehalten, weil es unwandelbar und universal gültig sei, und für unwandelbar und universal gültig, weil die Natur bzw. die Vernunft des Menschen so sei.

Beides, wir wissen es, ist nicht nur fragwürdig, sondern falsch. Weder die Natur (wenn es sie denn gibt) noch die Vernunft des Menschen (wenn er sie denn hat) ist unwandelbar, allgemein und überall identisch. Das zeigt sich von den Geschlechterdifferenzen über die biologischen Variationen des Menschseins bis zur Geschichts- und Kultur-

68 Vgl. Ph. Delhaye, Naturrecht, <sup>2</sup>LThK (Lexikon für Theologie und Kirche) VII, 821-825. In Übereinstimmung damit konstatiert das Decretum Gratiani für den Menschen: «Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.»

69 Vgl. E. Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung, Karlsruhe <sup>3</sup>1964, 27 ff., 125 ff., der zwölf Begriffe von Natur und zehn Begriffe von Recht in den Naturrechtstraditionen identifiziert. Vgl. auch den materialreichen Überblick über die vielfältigen Verständnisse von Naturrecht im Art. Naturrecht, HWP (Historisches Wörterbuch der Philosophie) 6, 1984, 560-623.

70 Art. Naturrecht, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Mannheim 2001.

abhängigkeit aller charakteristischen Züge des menschlichen Lebens. Der Rekurs auf Unveränderliches ist der Rekurs auf nichts Lebendiges, sondern Idealisiertes. Denn nur von dem gilt, was Leibniz als Identitätsprinzip formuliert hat: dass es ist, was es ist, und nichts anderes. Doch eine idealisierte Vernunft ist ebenso unzureichend zur Begründung der Rechtheit positiven Rechts wie eine idealisierte Natur des Menschen. Wer daran zweifelt, ob ein bestimmtes positives Recht nicht nur rechtmäßig gesetzt (also legal), sondern gerecht und richtig (also legitimiert) ist, der wird aufgrund solcher Idealisierungen seine Zweifel kaum verlieren.

Doch auch hier muss man differenziert urteilen. Die Idee eines überpositiven Rechts zur Legitimierung des positiven Rechts ist nicht schon dadurch widerlegt, dass die dafür gebotene Begründung sich als hinfällig erweist. Brüchig oder unhaltbar gewordene Begründungen können durch andere ersetzt werden, ohne dass das zu Begründende aufgegeben werden müsste. Das ist in der Geschichte des Naturrechtsdenkens immer wieder geschehen, besonders deutlich beim Umbau des *Naturrechts* zum *Vernunftrecht* in der (frühen) Neuzeit, als man im Rahmen einer neuen philosophischen Grundorientierung nicht mehr ontologisch auf die *Natur*, sondern epistemologisch auf die *Vernunft* des Menschen als universale Begründungsinstanz zu rekurren beginn.

Doch weder die (durchaus berechtigte) Kritik des Naturbegriffs in seinen vorsokratischen, aristotelischen, stoischen oder sonstigen Versionen, noch die (nicht weniger berechtigte) Kritik des Vernunftbegriffs in seinen vormodernen, modernen und postmodernen Ausprägungen muss notwendig zur Verabschiedung der Idee dessen führen, was unter dem Begriff ‹Naturrecht› bzw. ‹Vernunftrecht› zu denken versucht wird. Es geht vielmehr um eine rechtstheoretische Denkfigur, die unter verschiedenen Signaturen schematisiert wird – als der Gegensatz *physei/thesei; physis/nomos; natürlich/positiv; unveränderlich/veränderlich; universal/lokal; geworden/gemacht; sein/gesetztsein usf.* Diese Unterscheidungen sind der Sache nach keineswegs identisch, sondern markieren verschiedene Arten von Differenzen, die sich nicht ineinander aufheben lassen.

Man muss die *Naturrechtssemantik* daher von der *Naturrechtsproblematik* unterscheiden und die Irrmeinung vermeiden, mit der Kritik einer bestimmten semantischen Version des Prinzips sei auch die Problematik erledigt, zu deren Lösung es aufgestellt wird. In jeder dieser semantischen Schematisierungen besteht das Kernproblem vielmehr darin, das, was als Recht gilt oder gelten soll, mittels eines davon verschiedenen und für alle verbindlichen Prinzips auf seine Rechtheit (*rectitudo*) hin beurteilbar zu machen.<sup>71</sup> Dieses Prinzip kann seine Funktion nur erfüllen, wenn es *unabhängig* und *uneingeschränkt* gilt. Das heißt,

1. es darf selbst nicht nur so gelten, wie das, dessen Rechtheit es erweisen soll: Seine Geltung muss *unabhängig* von der Geltung sein, die es als recht erweisen soll;
2. es muss eine für alle, oder wenigstens alle Betroffenen, verbindliche Geltung besitzen: Seine Geltung muss *uneingeschränkt* sein, und zwar sowohl in Hinsicht auf *das*, dessen Geltung es erweisen soll (Geltung von ...), als auch in Hinsicht auf *die, für die* es diese Geltung erweisen soll (Geltung *für* ...).

Formuliert man die Problematik so, dann stellen sich folgende Fragen: (1) Gibt es ein solches Prinzip? (2) Gibt es mehr als ein solches Prinzip? (3) Ist dieses Prinzip begründungsbedürftig? (4) Ist es begründungsfähig? (5) Ist es auf nur eine oder auf verschiedene Weise begründbar? Naturrechtsverteilter müssen sich all diesen Fragen stellen. Wer dagegen schon die erste Frage verneint, für den erledigen sich auch alle anderen. Aber auch wer sie verneint, muss nicht das Problem bestreiten, das zur Aufstellung eines solchen Prinzips Anlass gibt, und die Lösung dieses Problems für unmöglich halten. In diesem Sinn hat

71 Das ist nicht einzuschränken auf den Fall der *Begründung* positiven Rechts durch überpositives Natur- oder Vernunftrecht. Auch wenn man mit guten Gründen das theoretische Begründungspostulat zurückweist, weil eine solche Forderung nach Letztbegründung auf einen Regress, eine zirkuläre Scheinbegründung oder einen willkürlichen Begründungsabbruch hinauszulaufen droht, bleibt die pragmatisch berechtigte Frage, wie und auf welche Weise im Streitfall zu entscheiden ist, ob gesetztes Recht gerecht ist oder nicht.

die evangelische Theologie in ihrer Geschichte das Naturrechtsdenken nicht nur immer wieder kritisiert, sondern für die Probleme, um die es dabei geht, andere Lösungen gesucht.

## VI. Kritik des Naturrechts

Die protestantische Kritik am Naturrechtsdenken rekapituliert in der Regel eine ganze Reihe von Kritikpunkten, die auch von anderer Seite vorgebracht werden, verwickelt sich damit aber auch immer wieder in die dort geführten Diskussionen.

### 1. Philosophische Kritik

Das gilt exemplarisch von der *philosophischen Kritik*, der Begriff ‹Natur› sei vieldeutig und ein kulturelles Konstrukt,<sup>72</sup> weil beim Menschen das, «was als ‹natürlich› gilt, notwendigerweise stets das Produkt ‹kultureller Normen›» sei.<sup>73</sup> Das ist zwar richtig, aber es schließt nicht aus, dass es ein Prinzip geben könnte, das positives Recht auf seine Rechtheit hin zu prüfen erlaubt und selbst nicht nur formal, sondern aufgrund seines moralischen Gehalts gilt. Ein solches Prinzip wird als absolutes Naturrecht mit transzendentalen Argumenten des Vernunftrechts oder mit fundamentalethischen Argumenten mittelmenschlicher Lebenspraxis zu erweisen gesucht. Beides bleibt dogmatistisch, solange auf der einen Seite vernunftrechtlich unterstellt wird, dass es nur ein derartiges Prinzip geben könne (Singularitätsanspruch) und nicht für verschiedene Fälle verschiedene Prinzipien, oder dass jedes derartige Prinzip uneingeschränkt gültig sein müsse (Universalitätsanspruch) und nicht nur jedes Prinzip für Fälle einer bestimmten Art Geltung besitze; oder solange auf der anderen

72 Tanner, Der lange Schatten (Fn. 43), 40 f.

73 F. X. Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: F. Böckle (Hrsg.), Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongress der deutschsprachigen Moraltheologie 1965 in Bensberg, Düsseldorf 1966, 16-60, 26.

Seite phänomenologisch davon ausgegangen wird, dass eine bestimmte mitmenschliche Grundsituation (das ‹Antlitz des anderen›) allen anderen gegenüber normative Priorität besitze (Singularitätsanspruch) und für alle Lebenssituationen ethisch maßgeblich sei (Universalitätsanspruch). Es gibt nicht nur die Alternative zwischen natur- bzw. vernunftrechtlicher Letztbegründung oder moralischer Beliebigkeit des Rechts, weil es auch ohne Rekurs auf ein stabiles Konzept des Natürlichen oder Vernünftigen und ohne begründungstheoretischen Dogmatismus möglich ist, die Rechtheit von Recht und die moralischen Grenzen gesetzlicher Regelungen kritisch zu prüfen und auszuweisen – die Verfassungsgarantien von Menschenrechten und Menschenwürde in demokratischen Rechtsstaaten belegen es.<sup>74</sup>

## 2. Rechtliche Kritik

Entsprechendes gilt von der *rechtlichen Kritik*, die Kategorie des Naturrechts sei inhaltlich variabel und damit rechtstheoretisch unbrauchbar. Begründet wird das einerseits formal, weil Naturrechtsprinzipien wie *Bonum est faciendum, malum vitandum*, oder *Suum cuique tribuerre*, oder *Quod tibi non vis fieri etc.* nur analytische Sätze und damit inhaltsleere Formeln seien: «Die naturrechtlichen Kategorien sind ... ein System von Leerformeln, das jede Gesellschaftsgruppe mit den ihr genehmen Gehalten erfüllen kann», wie E. Topitsch<sup>75</sup> im Gefolge H. Kelsens<sup>76</sup> schreibt. Begründet wird es aber andererseits auch inhaltlich, da man mit Naturrechtsverweisen sowohl die Sklaverei wie die

74 Diese verdanken ihre moralische Relevanz nicht ihrer verfassungsrechtlichen Positivierung, aber erst durch diese erhält ihre moralische Relevanz einklagbare rechtliche Geltung.

75 E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, 1958, 292. Vgl. kritisch dazu J. Messner, Sind die Naturrechtsprinzipien inhaltsleere Formeln?, in: Ders., Menschenwürde und Menschenrecht (Fn. 18), 50-70.

76 Vgl. H. Kelsen, Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, Charlottenburg 1928; ders., Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einleitung hrsg. v. E. Topitsch, München 1989.

absolutistische Herrschaft und die liberale Demokratie begründet habe.<sup>77</sup>

Das ist richtig, aber im Unterschied zu positiven Erfahrungsprinzipien zeichnet es kategoriale Vernunftprinzipien gerade aus, dass sie inhaltlich unbestimmt und nur formal sind, weil sie nur so unbedingt und universal gelten können. Das gilt für das klassische Widerspruchsvermeidungsprinzip ebenso wie für die Kantische Universalisierungsmaxime oder das Prinzip der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Sie alle sind keine Prinzipien, denen sich direkt unstrittige inhaltliche Normen entnehmen ließen,<sup>78</sup> sondern sie fungieren nur als notwendige Kriterien, denen inhaltliche Normen genügen müssen, wenn sie überhaupt Geltung beanspruchen wollen. Sie sind keine Quellen, sondern Kriterien des Rechts.

Das wird dort anders gesehen, wo man sie nicht als Vernunft-, sondern als ontologisch fundierte Erfahrungsprinzipien deutet, ihre Gene-

- 77 *Tanner*, Der lange Schatten (Fn. 43), 40. Vgl. *S. Breuer*, Die Metamorphosen des Naturrechts. Zur sozialen Funktion vorbürgerlicher und bürgerlicher Rechtsbegründungen, in: Ders., Aspekte totaler Vergesellschaftung, Freiburg 1985, 156–175.
- 78 Eben das motivierte Hegels Kritik an Kants Formalismus, und ähnlich wird auch dem Konzept der Menschenwürde immer wieder vorgeworfen, in normativer Hinsicht ein Leerbegriff zu sein. Wenn dagegen gehalten wird, dass aus der Menschenwürde im Blick auf Folter oder extreme Demütigung doch direkt inhaltliche Normen folgen würden, so belegt das nur, dass dieses Konzept nie bloß als formales Prinzip, sondern stets konkret in einem bestimmten inhaltlichen Verständnis fungiert, wie vage seine Ränder auch immer bestimmt sein mögen. Das Konzept der Menschenwürde ist stets in eine kulturelle Verständnistradition eingebunden, von der es nicht abgelöst werden kann, ohne seine inhaltliche Bestimmtheit zu verlieren. Kulturelle Traditionen aber differieren, und mit ihnen auch das in ihnen fungierende Verständnis von Menschenwürde. Das gilt diachron innerhalb einer kulturellen Tradition, wie die Geschichte der Menschenwürdeverständnisse belegt, als auch synchron zwischen verschiedenen kulturellen Traditionen. Eben deshalb kann man in interkulturellen Kontroverssituationen nicht ohne weiteres auf <die Menschenwürde> rekurren, sondern muss divergierende und nicht ohne weiteres zu homogenisierende Verständnisse dieses Konzepts in Rechnung stellen. Vgl. *S. Heuser*, Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Münster 2004.

se zum notwendigen Bestandteil ihres Gehalts erklärt und sie nicht als analytische Tautologien, sondern als «aus der Erfahrung gewonnene und daher inhaltlich bestimmte Sätze» ausgibt.<sup>79</sup> Doch damit werden sie zu Wertüberzeugungen neben anderen, bei denen nicht klar ist, warum gerade sie und nicht andere kriteriologische Funktion haben sollten, und die diese auch nur so lange erfüllen können, als die zum Ausgang genommenen Erfahrungen der «*Wirkweise der Menschennatur*» tatsächlich gemacht werden und es die «eigene[...] Einsicht des einzelnen Menschen in diese Wirkweise» gibt.<sup>80</sup> Da die Belege für diese «Wirkweise der Menschennatur» vor allem in der Lebensgenossenschaft der Kleinfamilie gefunden werden,<sup>81</sup> die sich gesellschaftlich im Auflösungszustand befindet, bietet dieser Zugang aber schon lange keine hinreichende Sicherung naturrechtlicher Überzeugungen mehr.

### 3. Soziologische Kritik

Auch die schon zitierte *soziologische Kritik* Max Webers, das Naturrecht sei eine »spezifische Legitimitätsform der revolutionär geschaffenen Ordnungen«,<sup>82</sup> die ein höheres Recht beanspruchten als die abgelösten alten Ordnungen, geht nicht auf den normativen Kern des Problems ein, sondern beschreibt nur die Verschiebung und Ablösung positiver Rechtsordnungen durch andere und neue Rechtsordnungen, die nicht weniger positiv sind als die alten. Radikaler noch ist der von E. Topitsch vehement vorgetragene Einwand, der Naturrechtsgedanke sei eine bloße Ideologie, die weder selbst zu begründen sei noch zur Rechtsbegründung tauge.<sup>83</sup> «Die Naturrechtslehren stellen ... im wesentlichen Systeme von Zirkelschlüssen und Leerformeln dar, die zur

79 Vgl. Messner, Sind die Naturrechtsprinzipien inhaltsleere Formeln? (Fn. 75), 51 f.

80 AaO. 64.

81 AaO. 68.

82 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Fn. 11), 496.

83 E. Topitsch, Das Problem des Naturrechts, in: W. Maihofer (Hrsg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Bad Homburg<sup>2</sup>1996, 159-177.

Verteidigung oder Bekämpfung jeder nur denkbaren, bestehenden oder erwünschten Rechts- und Sozialordnung gebraucht werden können und dieser ihrer uneingeschränkten Manipulierbarkeit ihren unbestreitbaren geschichtlichen Erfolg verdanken.»<sup>84</sup>

#### 4. Historische Kritik

Zu einem negativen Resultat kommt auch die *historische Kritik* von Ernst Troeltsch, der die Geschichte des Naturrechtsdenkens zum zentralen Argument gegen seine universalen Geltungsansprüche macht.<sup>85</sup> So entsteht Troeltsch zufolge das Problem aus der Übernahme des stoischen Naturrechtsverständnisses in das christliche Denken und prägt sich in einer Folge distinkter Typen aus: im ontologischen Stufenkompromiss von Natur und Gnade im Thomismus; in der Verinnerlichung dieses Kompromisses in der Unterscheidung von Person und Amtsmoral im Luthertum; in der Übernahme des Naturrechts in den christokratischen Reformaktivismus des Calvinismus; im kompromisslosen Naturrechtsdenken in der radikalen Frömmigkeit des Sektentypus; und in der Auflösung des Naturrechtsdenkens in plurale Formen in der Neuzeit.<sup>86</sup> Was Troeltsch damit skizziert, ist eine bloß historische Typologie ohne Prognosekraft, die zwar vorgibt, nur deiktiv zu sein, faktisch aber ein legitimatorisches Interesse verfolgt. Die ganze Geschichte des Naturrechtsdenkens im Christentum wird als Problem der Übernahme von nichtchristlichem Gedankengut in das christliche Denken dargestellt, ohne dass das damit gestellte Kernproblem der Rechtsgeltung als solches erörtert wird. Doch wie immer man Troeltschs historische Typologie beurteilen mag, die Problematik

84 E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1971, 36 f.

85 E. Troeltsch, Das christliche Naturrecht, in: Ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. v. H. Baron, Tübingen 1925, 156-166; ders., Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, in: Ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. v. H. Baron, Tübingen 1925, 166-199.

86 Vgl. Tanner, Der lange Schatten (Fn. 43), 59-163.

des Naturrechts ist theologisch nicht dadurch gelöst, dass man es als nichtchristlichen Import darstellt. Geschichtsdarstellung erledigt keine Geltungsfragen und trägt als solche auch nichts zur Klärung der Rechtheit des Rechts bei.<sup>87</sup>

### 5. Konfessionelle Kritik

Unzureichend ist schließlich aber auch die *theologisch-konfessionelle Kritik*, die das Naturrechtsdenken zur katholischen Eigenart erklärt und die damit verbundene Problematik allein im katholischen Strang des westlichen Christentums finden zu können meint. In pointierter Weise betonte so Erik Wolf: «a) das ev. Prinzip *sola gratia* schließt die natürliche Theologie als Quelle der Naturrechtserkenntnis aus; b) das ev. Prinzip *sola fide* lässt eine Begründung natürlicher Rechtsordnung nur *«von oben»* her (durch Glaubensanalogie), nicht *«von unten»* her (durch Seinsanalogie) zu; c) das ev. Prinzip *sola scriptura* macht eine kirchlich-autoritative Lehrtradition des Naturrechts unmöglich».<sup>88</sup> Es ist genau diese Argumentation, von der sich die neuere protestantische Debatte um das Naturrecht bei Tanner, Darbrock und Bruhns abzusetzen versucht. Es lohnt sich daher, sie etwas genauer zu betrachten.

## VII. Theologische Neuzeitkonstruktion

Wolfs Kritik mit ihrer Wendung gegen natürliche Theologie, Seinsanalogie und kirchlich-autoritative Lehrtradition trägt nicht nur deutlich den Stempel der theologischen Lage ihrer Zeit. Hinter dieser Sicht steht eine verbreitete, aber problematische Konstruktion der Kontraste

87 Tanner, aaO. 159 spricht übervorsichtig von einer deskriptiven «Herabstufung von Geltungsansprüchen».

88 E. Wolf, Naturrecht V. Die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. V, Freiburg 1960, Sp. 965-971, 966.

und Kontinuitäten zwischen katholischem Mittelalter, protestantischer Reformation und säkularer Neuzeit:

1. Das christliche Mittelalter identifizierte das transpositive Naturrecht der Antike mit dem universalen Gotteswillen und betrachtete es als Reflex des göttlichen Schöpfungsplanes in der Vernunft des Menschen.
2. Die Reformatoren dagegen unterschieden die *lex naturae* strikt vom Gotteswillen, indem sie die naturrechtlichen Prinzipien nicht der Schöpfung, sondern genauer der *gefallenen* Schöpfung zuschrieben, also nicht in der Natur des Menschen, sondern in seiner *Sünde* verankert sahen.
3. In Renaissancehumanismus und Aufklärung wurde im Rückgriff auf die antiken Naturrechtstraditionen der Naturrechtsbegriff neu aufgegriffen und als universalmenschliches Vernunftrecht propagiert (F. Suárez, H. Grotius, S. von Pufendorf, J. Althusius), das man zu einem alle anderen Rechtsgebiete umfassenden System von absolut gültigen Gesetzen auszuarbeiten suchte (C. Thomasius, C. Wolff), ehe Montesquieus Nachweis der historischen Relativität des Naturrechts die Ablösung naturrechtlichen Denkens durch die historische Schule des Rechtspositivismus einleitete.

In dieser Konstruktion der Entwicklungsgeschichte werden zwei wesentliche Kontraste im Verständnis des Menschen zur Unterscheidung und Beziehung der Epochen in Anspruch genommen: der Kontrast zwischen *Schöpfung und Sünde*, und der zwischen *Natur und Vernunft*. So wird der Kontrast zwischen *katholischem Mittelalter* und *protestantischer Reformation* am Leitfaden der Differenz zwischen *Schöpfung und Sünde* konstruiert: Nicht die Vernunftnatur des Menschen als *imago dei*, sondern die Sündenwirklichkeit des *homo incurvatus in se* ist der Anknüpfungspunkt reformatorischen Naturrechtsdenkens. Die *lex naturae* wird dementsprechend nicht positiv zur Erhaltungsordnung der guten Schöpfung, sondern negativ zur Schutzordnung der gefallenen Schöpfung und zur Abwehrordnung gegen die Sünde gerechnet.

Dagegen wird der Kontrast zwischen *christlichem Mittelalter* und *säkularer Neuzeit* am Leitfaden der Differenz zwischen *Natur und*

*Vernunft* konstruiert. In Absetzung von einem schöpfungstheologisch modifizierten Aristotelismus und Neuplatonismus wird das Wesen des Menschen im Rückgriff auf stoisches und platonisches Gedankengut in seiner *Vernunft* gesehen, diese aber nicht mehr als geschaffene, sondern als schaffende und schöpferische Natur verstanden. Das Naturrecht wird dementsprechend als Vernunftrecht konzipiert,<sup>89</sup> und dieses wird seinerseits nicht mehr schöpfungstheologisch begründet, sondern als freie Setzung einer sich transzental selbst begründenden Vernunft verstanden.<sup>90</sup>

Ungeklärt bleibt in dieser doppelten Konstruktion das Verhältnis von *reformatorischem Denken* und *säkularer Neuzeit* und damit auch das Verhältnis der beiden Leitdifferenzen *Schöpfung/Sünde* und *Natur/Vernunft* zueinander. Während die katholische Tradition ihr schöpfungstheologisches Naturkonzept zum autonomen Vernunftdenken der Neuzeit nach der Regel *gratia non tollit sed perficit naturam* in ein konstruktives Verhältnis setzen konnte, auch wenn das erst im Gefolge des 2. Vaticanum erreicht wurde, scheint sich reformatorisches

- 89 So werden etwa die bei Wilhelm von Ockham angeführten drei »natürlichen Rechte« *Leben*, *Freiheit* und *Eigentum* bei J. Locke vernunftrechtlich säkularisiert und in das Zentrum der frühbürgerlichen Staatstheorie gestellt.
- 90 Auf klassische Weise hat Hegel den Grund für die Wende von der Natur zur Vernunft zur Darstellung gebracht. «Wenn von einem natürlichen Recht, vom Recht in einem Naturzustand gesprochen wird, so ist ein solcher Naturzustand unmittelbar ein sittliches Unding». G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (1837), Werke Bd. 19, hrsg. v. K. M. Michel und E. Moldenhauer, Frankfurt am Main 1971, 107. Vgl. ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss (1830), Dritter Teil, § 502, Werke Bd. 10, aaO., 311 f. Denn: «Die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit ist nicht durch die Natur, sondern durch die Freiheit hervorgebracht. Die natürlichen Dinge bleiben wie sie sind, haben sich nicht vom Gesetz losgemacht, um sich selbst Gesetze zu machen. Der Geist aber reißt sich von der Natur los und erzeugt sich seine Natur, seine Gesetze selbst. Also ist die Natur nicht das Leben des Rechts.» G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831, § 3, Edition und Kommentar von K. H. Ilting, Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, 239. Das «Rechtssystem» ist vielmehr das «Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur». G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 4, in: Werke Bd. 7, hrsg. v. K. M. Michel und E. Moldenhauer, Frankfurt am Main 1971, 46.

Denken in einer doppelten Aporie zu verfangen: Seine radikale Sündenbetonung<sup>91</sup> blockiert nicht nur eine unmodifizierte Aufnahme und einlinige Fortsetzung schöpfungstheologischer Begründungsfiguren der vorreformatorischen Zeit, sondern erschwert es ihm nicht weniger, sich in ein undifferenziert zustimmendes Verhältnis zur Vernunftemphase der Neuzeit zu setzen.

Denn es sieht ganz richtig, dass sich theologisch von der *Schöpfung* nur unter Bedingungen der Gott ignorierenden und von Gott zurecht gebrachten Schöpfung reden lässt, und auch von der *Vernunft* nur unter Bedingung der Sünde und ihrer Überwindung durch Gott. Es gibt keine Schöpfung als solche, die Menschen zugänglich wäre, und es gibt auch keine reine Vernunft, auf die Menschen sich berufen könnten. Beides sind wirklichkeitfremde Abstraktionen, die übersehen oder unterschätzen, dass Schöpfung immer nur durch die eigene menschliche Existenz zugänglich ist und dass auch Vernunft immer existentiell situiert und damit qualifiziert ist.<sup>92</sup> In der Sicht katholischen Schöpfungdenkens wird Sünde nicht primär als Charakterisierung der Existenzsituation des Menschen *coram deo* verstanden, sondern als Beeinträchtigung der Vernunftnatur des Menschen und als Behinderung seiner moralischen Selbstbestimmung. Und auch in der diese Sicht säkularisierenden neuzeitlichen Vernunftphilosophie wird Sünde nur moralisch oder gar moralistisch verstanden, nämlich als moralische Verkehrung des Willens im Handeln und als dogmatische

91 Radikal ist sie, recht verstanden, nicht als Ausdruck einer ‹negativen Anthropologie›, die dem Menschen nichts Positives zutraut, sondern allein deshalb, weil Sünde ganz und ausschließlich rechtfertigungstheologisch verstanden wird, also theologisch nur als *überwundene* Sünde thematisch wird: Weil das Gute Gottes uneingeschränkt *allen* Menschen zugute kommt, ist kein Mensch so zu denken, dass sein Leben dadurch nicht besser und reicher würde. Jeder Mensch ist daher so zu denken, dass er durch Gottes Güte unendlich gewinnt – und eben das wird unter dem Titel der *Sünde* gedacht.

92 Es ist unmöglich, die Welt als Schöpfung zu verstehen, aber sich selbst nicht als Geschöpf. Und es ist abwegig, sich auf Vernunft zu berufen und zu bestreiten, dass es Vernunft immer nur in lebenspraktischen Konkretionen gibt (als theoretische Vernunft, praktische Vernunft, Urteilskraft, ästhetische Vernunft, lebensweltliche Vernunft, religiöse Vernunft usf.).

Verblendung der Vernunft im Denken. Katholisches und säkulares neuzeitliches Denken treffen sich so darin, die Sünde als moralisches Übel zu verstehen, die menschliche Vernunft dagegen als Basis moralischer Grundprinzipien, auch wenn sie das verschieden begründen.

Angesichts dieser Sachlage verwundert es nicht, dass die Wiederaufnahme naturrechtlicher Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg auf katholischer und protestantischer Seite ganz verschieden verlief. Für Johannes Messner, dessen Hauptwerk *«Das Naturrecht»* 1949 erschien und 7 Auflagen erlebte, ist »das Naturrecht in der Schöpfungsordnung Gottes verankert. Es erwächst aus der Frage nach dem Wesen der Dinge, nach dem Wesen des Menschen, nach dem Wesen der Gesellschaft« und kann von der menschlichen Vernunft verlässlich erkannt werden.<sup>93</sup>

Auf protestantischer Seite dagegen war der Rekurs auf Schöpfungsordnungen gerade deshalb fundamental fragwürdig geworden, weil eben das in der Zeit des Nationalsozialismus zum Einfallstor faschistischen Gedankenguts geworden war und zur Überformung und Pervertierung christlicher Überzeugungen geführt hatte. Es hatte sich als Grundirrtum herausgestellt, auf die Einsicht der Vernunft und einen Kanon allgemein einsichtiger Werte zu setzen. Werte bieten keinen Schutz vor der privaten und politischen Pervertierung menschlichen Lebens, sondern dazu bedarf es durchsetzungsfähiger Gesetze, die den Gebrauch der Macht unter das Maß des Rechts stellen. Aber auch Gesetze sind nicht allein deshalb recht, weil sie ordnungsgemäß gesetzt und rechtmäßig zustande gekommen sind, sondern sie bedürfen einer kritischen Prüfung und Beurteilung ihrer Rechtheit. An diesem Punkt stimmen katholisches Naturrechtsdenken und protestantisches Rechtsdenken überein. Aber in der Frage, wie das umzusetzen und durchzuführen sei, scheiden sich die Wege. Denn hier kommen fundamentale Differenzen im Menschenbild und im Vernunftverständnis ins Spiel.

93 Vorwort der Herausgeber, in: *J. Messner, Menschenwürde und Menschenrecht* (Fn. 18), VIII-IX.

## VIII. Das vernünftige Tier als Bild Gottes

Das gängige christliche Verständnis des Menschen ist das instabile Resultat eines komplizierten Rezeptionsprozesses verschiedener Denktraditionen.

### 1. Das vernünftige Tier

Im antiken Kosmosdenken wurde der Mensch als *Lebewesen* bestimmt, das sich von anderen Lebewesen durch seine *Vernunft*, Rationalität und Sprache unterscheidet. Mit den Tieren teilt er das *Pathische*, die Fähigkeit zu Leiden und Leidenschaft, von ihnen unterscheidet er sich durch *Logos* und *Ethos*, wahrheitsfähige Vernunft und vernunftgeleiteten Willen. *Logos* und *Ethos* wurden bei der Bestimmung des Menschen nicht deshalb gegenüber dem *Pathos* in den Vordergrund gerückt, weil die pathische Seite des Menschen vergessen worden wäre, sondern weil sie so präsent war, dass man angesichts der individuellen und kollektiven Eruptionen von Leidenschaft und Leiden, Pathos und Passion das Eigentliche des Menschen in der Fähigkeit sah, diese als zerstörerisch erfahrenen Kräfte unter Kontrolle zu halten, sie durch Vernunft und vernunftbestimmten Willen, Logos und Ethos zu zügeln. Der Geist trat so in Kontrast zum Körper, die auf das Allgemeine gerichtete Vernunft in Kontrast zu den auf das Eigene gerichteten Wünschen, der vernunftgeleitete Wille in Kontrast zum sinnlichen Begehrten. Wenn menschliches Leben in einer hoch gefährdenden Umwelt nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein sollte, dann war es unabdingbar, über die Bedingtheiten der konkreten Situation hinaus zu denken und sein Wollen und Handeln nicht vom Pathos der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen, sondern am Vernunftsinn des Logos auszurichten.<sup>94</sup>

94 Daran knüpfte die christliche Theologie an, indem sie im *Pathischen*, Sinnlichen, Körperlichen das Übel der Sünde verortete, im *Logos* dagegen den Gottesbezug und die Ausrichtung auf das Gute, Wahre und Schöne, und im *Ethos* das diesem entsprechende gute Wollen und wahre Leben. Zu diesen Anknüpfungen und Ver-

## 2. Bild Gottes

Das Christentum hat diese klassische Sicht des Menschen auf seine Weise rezipiert und im Licht des biblischen Schöpfungsdenkens umgebaut. So wird der Kosmos theologisch *als Schöpfung* und das animal rationale *als Bild Gottes* und damit als Ziel und Krone der Schöpfung bestimmt: der Mensch ist das, um dessentwillen alles geschaffen ist, und er ist dazu geschaffen, den Schöpfer zu loben und zu ehren.

Damit rückt der Mensch an die Spitze der Schöpfung. Von allen übrigen Geschöpfen unterscheidet er sich als *Bild Gottes*, von Gott dagegen als dessen geschaffenes *Bild*. Indem man den Bildgedanken nach der Logik von Urbild und Abbild deutet, werden Vernunft und Wille des Menschen als das endliche und unvollkommene Abbild der vollkommenen Vernunft und des unendlichen Willens Gottes verstanden. Entsprechend hat sich die Theologie lange dazu verleiten lassen, in Phänomenen wie Vernunft, Geist, Gewissen, Sprachfähigkeit usf., in denen sich Menschen angeblich kategorial von anderen Lebewesen unterscheiden, auch das zu sehen, worin sich ihre Gottesnähe manifestiert. Und eben das wurde als die unvergleichliche Würde der Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen herausgestellt.

Evolutions- und neurobiologische Einsichten in die nur graduelle Verschiedenheit von Menschen und anderen Primaten sind für diese Sichtweise eine Provokation: Sie stellen nicht nur die Gottebenbildlichkeit der Menschen in Frage, sondern lösen auch die anthropologische Basis für die Erkenntnis des Willens Gottes und eine darin fundierte menschliche Wertorientierung auf. Wer wir sind, wird konsequent von der biologischen Evolution des Lebens her beantwor-

starkungen konnte es aber nur kommen aufgrund einer fragwürdigen Deutung des Gedankens der Gottebenbildlichkeit. Diese ist das, was den Menschen von allen anderen Geschöpfen unterscheidet: Als Mann und als Frau ist er allein zum Bild Gottes bestimmt, wie es in Auslegung von Gen 1,27 («Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie») heißt. Zugleich wird sie in dem gesehen, was ihn *von anderen Lebewesen unterscheidet*: in seiner Vernunft, seinem aufrechten Gang, seiner Fürsorgepflicht gegenüber den übrigen Geschöpfen und seinem Herrschaftsauftrag über sie.

tet, in der immer neue Formen des Lebens emergieren, also frühere Lebensformen voraussetzen, aber aus diesen kausal nicht ableitbar sind. Das, was bis ins 19. Jahrhundert hinein ein unerklärliches Rätsel war, wie denn das Tier zum Menschen, wie aus animalischem Leben menschlicher Geist werden könne, wird mit dem Emergenzgedanken ohne Rekurs auf eine göttliche Herkunft des Geistes oder einen Schöpfer des Menschen erklärbar. Sind Vernunft, Geist, freier Wille aber *Emergenzphänomene* und damit Evolutionsprodukte, dann sind sie nicht mehr Anzeichen des Göttlichen im Menschen, und daran ändern auch epizyklische Rettungsversuche wie das anthropische Prinzip, *fine-tuned universe*<sup>95</sup> oder *intelligent design*-Entwürfe nichts.

### *3. Korrektur des traditionellen Verständnisses der Gottebenbildlichkeit*

Es hat wenig Sinn, diese Entwicklung zu beklagen und sich ihr gegenüber auf das klassische christliche Menschenbild zu berufen. Dieses Bild verdankt sich einer fragwürdigen und korrekturbedürftigen Interpretation des Gedankens der Gottebenbildlichkeit. Das gilt vor allem für ihren Kernpunkt, die kurzschlüssige Identifikation dessen, was Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, mit dem, was sie mit Gott gemeinsam haben. Dass diese Sichtweise theologisch ein Holzweg ist, liegt schon lange auf der Hand. Wenn Gott das vollkommen sein soll, was Menschen nur unvollkommen sind, dann wird aus der biblischen Auszeichnung des Menschen durch Gott die dogmatische Okkupation Gottes durch den Menschen. Das ganze Gedankengefälle führt dann nicht dazu, den Menschen von Gott, sondern Gott vom Menschen her zu bestimmen: Was Menschen im Unterschied zu anderen Wesen sind, ist Gott im höchsten Maße. Das Lob der Größe Gottes – das hat Feuerbach durchaus richtig gesehen – wird so unter der Hand zum Selbstlob des Menschen.

95 V. J. Stenger, Is the Universe Fine-Tuned For Us?, PDF file, 21: «The universe is not fine-tuned for humanity. Humanity is fine-tuned to the universe.»

Darwin hat solchem Denken den Boden entzogen, und das wird als fundamentale Kränkung empfunden.<sup>96</sup> Doch das ist ein Missverständnis. Wenn sich Menschen von allen übrigen Geschöpfen dadurch unterscheiden, dass sie *Bild Gottes* sind, Vernunft, Rationalität, Selbstbewusstsein, Wille usf. aber nur eine graduelle und keine kategoriale Differenz zwischen Mensch und Tier markieren, dann ist das *keine Infragestellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, sondern theologisch gilt genau der umgekehrte Schluss: *dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht in diesen mentalen Fähigkeiten besteht*. Was Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, ist nicht das, was sie als Bild Gottes auszeichnet; und was Menschen als Bild Gottes auszeichnet, ist mit nichts unvereinbar, was sie mit anderen Lebewesen teilen.

#### 4. Orientierung an Gott

Was aber besagt dann *Gottebenbildlichkeit*? Das erschließt sich nicht aus dem Vergleich mit anderen Geschöpfen, sondern allein im Blick auf Gott. *Gott* ist der maßgebliche Orientierungspunkt zur theologischen Bestimmung des Menschen, nicht der Rest der Schöpfung.

Das macht die Sache nicht einfacher. Ohne Gott zu kennen, kann man den Menschen dann nicht bestimmen. Gotteserkenntnis aber ist ein notorisch kontroverses Terrain, das verschiedene Religionen verschieden bestellen. Zwar gibt es Gottesbilder in Hülle und Fülle, aber Feuerbachs Vermutung, dass Menschen damit nur ihr eigenes Wunschbild in den Himmel projizieren, legt sich zumindest nahe.

Theologisch wurde daher stets betont, dass es verlässliche Gotteserkenntnis nur gibt, wo Gott sich selbst so erschließt, dass menschliche Gottesprojektionen sich daran reiben können und korrigieren lassen. Nach christlicher Überzeugung ist das zentral bei Jesus Christus

96 Ch. Darwin, «Notebook C», in: Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries, hrsg. von P. Barrett u. a., Cambridge 1987, 237-328, hier 300 [1838]: «Man in his arrogance thinks himself a great work. worthy the interposition of a deity, more humble & I believe true to consider him created from animals.»

der Fall. Nicht von ungefähr wird das Bild-Gottes-Prädikat im Neuen Testament zuerst und vor allem ihm zugeschrieben.<sup>97</sup> Dabei geht es um nichts, was Menschen von anderen Geschöpfen unterscheidet, sondern allein darum, dass Gott sich hier so erschließt, dass er für andere in seiner verlässlichen Zuwendung zu ihnen zugänglich und verständlich wird: als der ‹Vater, der für sie da ist und sie zu seinen Erben macht›, um es mit einem zentralen neutestamentlichen Bild zu sagen.

Man muss nur an diesen neutestamentlichen Kernpunkt erinnern, um die Fragwürdigkeit der klassischen christlichen Sicht des Menschen zu sehen. Vieles unterscheidet Menschen von anderen Lebewesen, und vieles haben sie mit ihnen gemein, aber ausgezeichnet sind sie ihnen gegenüber nur als Bild Gottes, und diese Auszeichnung besteht allein in dem, was sie durch Gottes Zuwendung *werden*, was ihnen *widerfährt*, was ihnen von Gott her *zugute kommt*: dass Gott sich ihnen und durch sie anderen als der erschließt, der sie werden lässt, was für sie das Beste ist.

Bild Gottes *ist* man daher nicht, sondern man *wird* es, und Menschen *werden* Gottes Bild, indem sie so zum Ort seiner Gegenwart werden, dass ihr Leben dadurch zum Ort der Gottesgegenwart *für andere* wird. Wo das geschieht, ändert sich das Leben, weil eine neue Sicht der Dinge das Leben orientiert. Menschen sehen dann sich und die Welt anders als zuvor, und deshalb leben sie auch anders als zuvor. Sie erleben die Welt als Schöpfung, und sie leben in der Welt als Geschöpfe.

97 Vgl. I. U. Dalferth/E. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft, Bd. 24, Freiburg 1981, 57-99, bes. 70-86.

## *5. Schöpfung als Ort der Gegenwart Gottes*

Dass die Welt Gottes Schöpfung ist, ist ihr nicht anzusehen.<sup>98</sup> So wenig es in der Welt links und rechts gibt, weil im räumlichen Nebeneinander erst durch unseren Orientierungsbedarf diese Unterscheidung virulent wird, so wenig erweist sich die Welt als Schöpfung ohne Bezug auf jemanden, der sie so erlebt und bekennt, sich also in ihr so orientiert, dass er sich und alles im Licht von Gottes Gegenwart versteht.

Dass die Welt Schöpfung ist, ist daher kein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Und dass der Mensch Geschöpf ist, lässt sich an keinem Zug seines Lebens ablesen, auch nicht an seiner Vernunft oder an den Werten, an denen er seinen Lebensvollzug orientiert. Wissenschaftlich erforschen lässt sich nur, was durch Veränderungen Differenzen setzt, die beobachtet werden können und Erklärungsbedarf aufwerfen. Aber nichts in der Welt unterscheidet sich von anderem dadurch, dass es geschaffen ist. Es gibt nicht einiges, das geschaffen ist, und anderes, das nicht geschaffen ist, sondern entweder ist alles geschaffen oder nichts.<sup>99</sup> Und umgekehrt gibt es auch nicht einige Werte, die Menschen sich als Orientierungspunkte ihres Lebens selbst setzen, und andere (Grundwerte), die ihnen von Gott gesetzt sind, sondern alle Werte werden von Menschen gesetzt, um sich im Leben an ihnen orientieren.

Weder die Differenz zwischen *Finden* und *Erfinden* noch die zwischen *geschaffen* und *nicht geschaffen* sind in diesem Zusammenhang also orientierungstauglich. Die einzige Differenz, die durch das

- 98 Welche Phänomene auch immer man nennen mag – die Ordnungen des Universums, das Wunder des Lebens, die Unwahrscheinlichkeit, dass es Leben und Bewusstsein in der Welt gibt –, stets können Gegenrechnungen aufgemacht werden: die unübersehbare Unordnung, das Üble und Böse, das unvermeidbare und das vermeidbare Vernichten von Leben im Prozess der Erhaltung von Leben, die sinnlosen Naturkatastrophen und die Irrelevanz menschlicher Bemühungen angesichts des unaufhaltsam nahenden Endes des Universums.
- 99 Man könnte sich in der Welt im Bezug auf Gott nicht orientieren, wenn einiges als orientierungsirrelevant ausgespart würde.

Schöpfungsprädikat markiert wird, ist die zwischen Schöpfer und Geschöpf: Die Welt wird als Schöpfung gesehen, die sich Gott verdankt, und Gott wird als der gesehen, dem die Welt zu verdanken ist. *God makes creatures make themselves* (A. Farrer), und dazu gehört, dass Menschen die Werte, an denen sie sich orientieren, nicht gesetzt bekommen, sondern selbst setzen – und sei es so, dass sie ihrem Setzen das *voraus* setzen, was dieses verbindlich normieren soll.

Damit wird die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht eingezogen. Denn während das Machen des Geschöpfes ein Verwirklichungsprozess in der Zeit ist, zeigt sich das Machen des Schöpfers im Zuspiel der Möglichkeiten, ohne die es keine Verwirklichungsprozesse in der Zeit geben könnte. Zeit ist die Struktur, in der Menschen werden und vergehen, Schöpfung das immer neue Zuspiel von Möglichkeiten, durch deren Zusammenwirken kreativ Neues entsteht und ohne die es kein Werden und Vergehen in der Zeit gäbe.

Doch das ist keine Weltbeschreibung, sondern eine Orientierungsaussage. Ohne sich selbst als Geschöpf, als Ort der kreativen Gegenwart Gottes zu verstehen, erschließt sich einem die Welt nicht als Schöpfung. Im Licht dieses Selbstverständnisses aber bekommt alles, nicht nur das Außerordentliche, sondern auch Alltäglichkeiten wie «Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind» (Luther) und alles Übrige, was zum Leben gehört, einen anderen Glanz. Wer sich als Geschöpf versteht, nimmt zum Guten wie zum Schlechten im Leben eine andere Haltung ein: Es wird als Gottes gute Gabe erlebt, für die man dankt, als dunkle Belastung, über die man klagt, oder als Anlass, sich in Bitte und Fürbitte an Gott zu wenden. Wer sich als Geschöpf versteht, der sieht Gott überall im Spiel, und wer es nicht tut, nirgends.

## 6. Aktive Kreativität und kreative Passivität

Wer also sind die Menschen – theologisch gesprochen? Im katholischen Paradigma ist das klar: Sie sind *Vernunftwesen* und als solche *endliche Abbilder* des unendlichen Schöpfers: *geschaffene Schöpfer*. Und auch in säkularisierter Form kommen Menschen zwar nicht mehr

als Geschöpfe, aber nach wie vor als *Schöpfer* in den Blick, und heute zunehmend als *Selbstschöpfer* mit offenem Ausgang.

Im evangelischen Paradigma dagegen dominiert eine andere Blickrichtung. Nicht woher die Menschen kommen, sondern wozu sie werden, definiert das Menschsein. Wer Menschen sind, ist nicht durch ihre Herkunft festgelegt, sondern wird sich in ihrer Zukunft zeigen. In säkularer Sicht und in protestantischer Perspektive wird das allerdings unterschiedlich akzentuiert. Im einen Fall wird auf die *aktive Kreativität* der Menschen abgehoben, ihr *Werden* also als *Machen* verstanden, im anderen dagegen auf die sie definierende *creative Passivität*, ihr *Werden* also als *Begabung* und *empowering* gedacht.

In säkularer Sicht werden Menschen, wozu sie sich machen. Doch so gewiss sich menschliches Leben aktiv durch Entscheidungen vollzieht, so gewiss besteht es nicht nur aus Entscheidungen. Nur weil uns Möglichkeiten zugespielt werden, können wir entscheiden, und indem wir entscheiden, wird immer wieder manches unmöglich, und anderes möglich, verändern sich also die Spielräume unseres Lebens, die das Zuspiel von Möglichkeiten uns eröffnet.

Allerdings: Nicht die Knappheit, sondern die Fülle der uns zugespielten Möglichkeiten ist das Grundproblem. Sie nötigt uns zur Wahl und Entscheidung. Wäre das anders, müssten wir nicht wählen, und müssten wir nicht wählen, wäre das Leben keine existentielle Herausforderung. Aber wir können nicht nur wählen, sondern wir müssen es tun, und wir tun es jederzeit, indem wir so und nicht anders leben.

Die Aktivität und Kreativität der Menschen wird aus evangelischer Sicht also nicht bestritten, doch im Fokus der theologischen Aufmerksamkeit steht das, was diesen vorausgeht und sie begleitet: das Zuspiel von Möglichkeiten, ohne das es diese Aktivitäten nicht geben könnte. Nicht das Machen der Menschen entscheidet, wer sie werden, sondern die konkreten Möglichkeiten, die ihnen je und je zugespielt werden und auf deren kreatives Potential ihr Machen unablässig angewiesen bleibt.

Dieses unverfügbare Einbrechen und überraschende Zufallen von kreativen Lebensmöglichkeiten heißt theologisch Schöpfung. Schöpfung ist Gabe, die eine Lebenseinstellung der Dankbarkeit und Neu-

gier auf Neues provoziert. Die entscheidende Voraussetzung christlicher Lebensorientierung, Lebenssicht und Lebensweise ist aus protestantischer Sicht deshalb nicht, dass Menschen freie Akteure sind, die sich an göttlich offenbarten Werten orientieren können, sondern *dass Gott, die Wirklichkeit des Möglichen, im Zuspiel kreativer Lebensmöglichkeiten gegenwärtig ist* und so zum verantwortlichen Gebrauch von Freiheit provoziert – und das heißt: ihn gleichermaßen ermöglicht und unvermeidlich macht.

Entsprechend steht auch anthropologisch im Zentrum theologischer Aufmerksamkeit nicht die Aktivität und Kreativität der Menschen, sondern ihre radikal verstandene *Passivität*, ihr Leben aus Gottes Kreativität, der sie nicht nur verdanken, *dass* sie überhaupt sind und nicht vielmehr nicht, sondern auch, wer sie *sein können* und *sein werden*. Die Passivität der Menschen markiert deshalb keinen Mangel, sondern *eine elementare Befähigung und Begabung*. Sie mängelanthropologisch als schlechthinige Abhängigkeit, existentielle Mangelhaftigkeit oder geschöpfliche Unvollkommenheit zu bestimmen, verdunkelt ihre Pointe. Solange sie so verstanden wird, lässt sich die Bestreitung des Geschöpfseins als Befreiung des Menschen zur Autonomie propagieren, wie man nicht nur bei Nietzsche sieht. Doch das ist ein Missverständnis. Die kreative Passivität des Menschen ist kein Merkmal ontologischen Mangels, sondern im Gegenteil Kennzeichen besonderer *Begabung*: Geschöpfsein heißt, von Gott begabt und beschenkt werden im Zuspiel von Lebensmöglichkeiten, über die man niemals selbst verfügt, sondern die einem ermöglichen, Mensch zu werden und als Mensch mit anderen zusammen zu leben, ohne dass aus der eigenen Herkunft extrapoliert werden könnte, wozu man dabei wird.<sup>100</sup>

100 Zum Ort der Gegenwart Gottes (also zum Geschöpf) kann niemand sich selbst machen. Zu diesem Ort kann man nur werden, und dieses Werden ist keine Sache eigener Entscheidung, sondern verdankt sich dem göttlichen Zuspiel von Lebensmöglichkeiten und Lebenschancen, durch die Menschen zu Menschen werden, indem sie als Menschen leben können. Erst an diesem Ort gibt es eigenes Wählen, Entscheiden und Handeln, aber an diesen Ort kommt man nicht durch eigenes

## 7. Evangelisches Menschenbild

*Wer wir sind*, entscheidet sich daher primär an dem, was uns zugespielt wird und was wir auf dieser Basis *für andere werden* – für andere Menschen, für andere Geschöpfe, und für Gott. Was das sein wird, ist nicht festgelegt durch ein Wesen, das Menschen haben, oder eine Natur, die sie sind, sondern wir *werden* es durch die Möglichkeiten, die uns zugespielt werden und die uns zur Autonomie und eigenverantwortlichen Selbstständigkeit provozieren: Sie ermöglichen uns, so oder anders zu leben, aber sie nötigen uns auch dazu.

Menschen können und müssen selbstständig und in eigener Verantwortung entscheiden, wer sie sein und wozu sie werden wollen. Insofern ihnen diese Möglichkeiten und diese Unvermeidlichkeit bewusst werden, sind sie *Gewissenswesen*. Das besagt, dass das Gewissen nicht nur als Vollzug eines Urteils über den moralischen Wert einer Handlung zu verstehen ist, wie es Thomas von Aquin definierte,<sup>101</sup> sondern dass das Gewissen eine Form des Mit-Wissens mit sich selbst (*conscientia*) ist, in der sich der Mensch in bestimmter Weise weiß, indem er sich auf etwas anderes als sich selbst hin relativiert. Als Gewissen sieht der Mensch nicht sich selbst, sondern etwas anderes als die maßgebliche Instanz seines Lebens an, sieht sich also so, wie er von dieser (seiner Vermutung oder Überzeugung nach) angesehen wird.

So verstanden *haben* Menschen kein Gewissen, sondern sie *sind* es, d.h. als Gewissen kennen sie sich als die, die aufgrund des jeweiligen Wissens um ihre Situation im Bezug auf eine von ihnen unterschiedene Instanz so oder anders leben können, aber auch nicht vermeiden

Wählen, Entscheiden und Handeln. Wie sich niemand selbst zum Erben machen kann, sondern nur, wenn er Erbe wird, sich dazu verhalten, sein Erbe also annehmen oder ablehnen kann, so kann sich auch niemand zum Ort der Gegenwart Gottes machen, sondern sich nur deshalb, weil er dazu wird, in Zustimmung oder Ablehnung dazu verhalten.

101 S.Th. I/II q.19 a.5. Vgl. L. Honnefelder, *Conscientia sive ratio*. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs, in: J. Szővérffy (Hrsg.), Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins. Mittelalterliches Kolloquium im Wissenschaftskolleg zu Berlin, Berlin 1983, 8-19.

können, so oder anders zu leben. Sie sind Gewissen, insofern sie um die Möglichkeit und Unausweichlichkeit von Entscheidungen wissen, denen sie sich angesichts der ihnen zugespielten Möglichkeiten nicht entziehen können und für die sie eben deshalb anderen gegenüber die Verantwortung tragen. Der letzte Rekursgrund in Angelegenheiten, die Menschen selbst zu verantworten haben, sind daher sie selbst als Gewissen: «Auch wenn andere anders könnten: Ich kann nicht anders». Als Gewissen sind Menschen nicht beliebig frei, sondern in spezifischer Weise gebunden: Sie können nicht alles Mögliche in gleich gültiger Weise, sondern manches gerade nicht, auch wenn das im Prinzip nicht unmöglich ist und von anderen tatsächlich auch getan wird. Jeder ist als Gewissen daher gebunden, aber nicht jeder inhaltlich in derselben Weise. Luthers notorischer Rekurs auf sein Gewissen am 18. April 1521 auf dem Reichstag zu Worms war keine heroische Manifestation seiner Freiheit, unter identischen Umständen auch *anders* zu können, sondern gerade umgekehrt Ausdruck seiner Bindung, auch unter anderen Umständen *nicht* anders zu können, weil sein «Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist».<sup>102</sup> *Gewissen* und *Wort Gottes* fallen damit gerade *nicht* zusammen. Der Ruf des Gewissens ist nicht gleichzusetzen mit der Stimme Gottes,<sup>103</sup> sondern die Ausrichtung des Gewissens am Wort Gottes ist gerade das, was sich *nicht*

102 M. Luther, WA 7, 838, 6-9: «Victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit.» Nach der Übersetzung in: M. Luther, Ausgewählte Schriften, hrsg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. I: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 1995, 269: «Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund widerlegt werde – denn allein dem Papst oder den Konzilien glaube ich nicht; es steht fest, dass sie häufig geirrt und sich auch selbst widersprochen haben –, so bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte überwunden. Und da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.»

103 Es ist eben nicht so, dass der Mensch im Gewissen zwangsläufig das Echo der Stimme Gottes vernähme, wie J. H. Newman meinte, oder dass sich in ihm das göttliche Gesetz manifestierte, dem jeder Mensch gehorchen muss. Dazu ist die faktische Vielfalt dessen, was Menschen als ihre Gewissensbindung oder Gewissensbestimmung zum Ausdruck bringen, viel zu groß und zu widersprüchlich.

von selbst versteht. Niemand muss daher lernen, ein Gewissen zu sein, wohl aber, sich als Gewissen an Gottes Wort zu orientieren und sich von ihm und nicht von etwas anderem bestimmen zu lassen.

Das Gewissen als letzter Rekursgrund eigener Verantwortung ist deshalb nicht als solches religiös, kein Inbegriff absoluter Werte göttlichen Ursprungs und kein allgemeinmenschliches Organ zur Wahrnehmung des eigenen Gottesbezugs. Es ist das schon deshalb nicht, weil es gar kein besonderes Organ ist, sondern den Menschen in einer bestimmten Selbstwahrnehmung bezeichnet, in der er sich von etwas unterscheidet, an dem er sein Leben orientiert: als das zur Eigenverantwortung genötigte Möglichkeitswesen, das verantworten muss, was es tut, weil es angesichts der ihm zugespielten Möglichkeiten immer mehr könnte, als es tatsächlich tun kann, und sich durch sein faktisches Verhalten Möglichkeiten unzugänglich macht, die ihm zugänglich gewesen wären, aber jetzt nicht mehr sind.

Weil es den ganzen Menschen in bestimmter Hinsicht meint, tritt das Gewissen nicht eigenständig oder isolierbar als besonderes anthropologisches Phänomen auf, sondern ist stets mitwissende Begleiterscheinung des Fühlens, Wissens, Wollens und Begehrens der Menschen, durch die sich ihr Selbstbild im Licht dieser sich ständig verändernden Lebensphänomene bildet. Diese Begleiterscheinung ist weder intrinsisch religiös noch wesentlich nichtreligiös. Sie bietet keine inhaltlich festgelegte universale Wertorientierung, kein prinzipielles Wissen um gut und böse,<sup>104</sup> sondern stellt eine Beurteilungsinstanz des Lebens dar, die so oder auch anders ausgerichtet sein kann.<sup>105</sup> Wie bei Thomas versteht auch Luther das Gewissen nicht als «Kraft des Handelns» (*virtus operandi*), sondern als «Kraft des Urteilens» (*virtus iudicandi*) über Handlungen, allerdings mit dem Unterschied, dass es sich inhaltlich nicht an sich selbst, sondern an Maßstäben orientiert,

- 104 Vgl. zur paulinischen Sicht dieses Sachverhalts *J. Eckstein*, Der Begriff Syneisis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‹Gewissensbegriff›, Tübingen 1983, 312.
- 105 Vgl. *R. Anselm*, Art. Gewissen, in: Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe, hrsg. von A. Christophersen und S. Jordan, Stuttgart 2004, 131-133, 132.

die dem Menschen *ab extra* gesagt sind.<sup>106</sup> Das Gewissen urteilt nicht ipso facto richtig, wenn man es nur nicht unterdrückt oder übertönt,<sup>107</sup> sondern es urteilt richtig oder falsch je nach dem, ob ihm Richtiges oder Falsches gesagt ist: «Quale enim est verbum, ... talis conscientia».<sup>108</sup> Nicht das, was das Gewissen sagt, ist entscheidend, sondern das, was dem Gewissen gesagt ist. Und deshalb muss man sich im Konfliktfall nicht auf das verängstigte oder schlechte Gewissen berufen, sondern «contra conscientiam deum invocare».<sup>109</sup>

Auch als Gewissen weiß der Mensch daher nicht, wer er ist und wie er leben soll, sondern allenfalls, dass «es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun.»<sup>110</sup> Nicht das Gewissen, sondern die Verlässlichkeit dessen, woran es sich orientiert, entscheidet über die Zuverlässigkeit seiner Orientierung. Niemand muss wissen, dass er *coram deo* lebt, um es zu tun, und niemand muss fühlen, dass er Geschöpf ist, um es zu sein. Wenn das wahr ist, gilt es auch unabhängig von allem Wissen und Fühlen. Wer allerdings darauf aufmerksam

- 106 M. Luther, De votis monasticis Martini Lutheri iudicium (1521), WA 8, 606, 32. Vgl. E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 193-196.
- 107 Man kann daher gerade nicht sagen, wie I. Kant, Metaphysik der Sitten, AA 6, 401, «ein irrendes Gewissen» sei «ein Unding».
- 108 M. Luther, Operationes in Psalmos (1519-21), WA 5, 259, 18 f. Es ist eine Folge dieser Einsicht, dass es theologisch falsch ist, Sünde gewissensbezogen zu definieren: «peccatum non est nisi contra conscientiam», wie es P. Abaelardus vorschlug (Ethica seu liber dictus: scito te ipsum, c. 13, in: Petrus Abaelardus, Opera, Bd. 2, hrsg. v. Victor Cousin, 1970, 593-642, 615 f.). Nicht nur ist nicht nur das Sünde, was gegen das Gewissen getan wird, sondern auch das kann Sünde sein, was mit einem guten Gewissen getan wird, wenn dieses falsch bestimmt ist und sich an Falschem orientiert. Umgekehrt kann aus demselben Grund gerade das, was gegen das Gewissen getan wird, keine Sünde sein, weil es gegen dessen falsche Bestimmtheit opponiert.
- 109 M. Luther, WA 5, 93, 37. Vgl. E. Wolf, Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht (1954), in: Ders., Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, 81-112.
- 110 M. Luther, WA 7, 838, 6-9. Mit gutem Grund schließt Luther unmittelbar daran an mit «Gott helfe mir». Denn nicht im Gewissen, sondern in der Orientierung, die Gott durch sein Wort dem Gewissen bietet, sieht er den eigentlichen und letztgültigen Maßstab des Lebens.

wird und die Möglichkeiten wie die Nötigung zur eigenen Lebensgestaltung als Gabe Gottes begreift, die Menschen instand setzt zu werden, was sie sein können, aber noch nicht sind, der wird anders leben und sich in seinem Gewissen auch anderes bestimmen als zuvor – sein Leben also anders orientieren und verantworten.

In diesem Sinn sind Menschen Möglichkeitswesen, die sind, was sie werden, aber immer mehr werden, als sie wurden oder selbst aus sich zu machen vermögen. Nichts, was sie sind, weder Vernunft noch Willen noch Gefühl noch Gewissen noch was immer sonst sie in gradueller Differenz mit anderen Lebewesen teilen, manifestiert als solches ihre Gottebenbildlichkeit. Sie besteht nicht in ihrem Vermögen zur Freiheit, zur Wahrheitserkenntnis, zur Wertorientierung oder zur Selbstbestimmung, und sie wird deshalb auch nicht durch die evolutionsbiologische Bestreitung der Besonderheit dieser Vermögen in Frage gestellt. Sie besteht vielmehr gerade in dem, was Menschen passiv zu dem macht, wozu sie sich durch keine Aktivität selbst machen können: dass sie im Zuspiel unverfügbarer Möglichkeiten zum Ort der kreativen Gegenwart Gottes werden, und zwar so, dass sie sich dazu nicht nur verhalten können, sondern faktisch immer auch verhalten, indem sie diese Gegenwart *für andere verdunkeln* oder *erhellen*, für diese also zum Bild Gottes werden oder eben nicht.

In diesem Sinn werden Menschen in protestantischer Perspektive nicht primär als *geschaffene SCHÖPFER*, sondern als *zur Selbständigkeit und Eigenverantwortung befreite GESCHÖPFE* gesehen. Das klingt ähnlich, aber die Akzentverschiebung von der Aktivität zur Passivität des Menschen hat weit reichende Folgen, die auch die unterschiedliche Sicht und Gewichtung naturrechtlichen Denkens in katholischer und protestantischer Perspektive prägen.

## IX. Die katholische Denkform: Glaube als Wertorientierung

Auf katholischer Seite wird vom früheren Präfekten der Glaubenskongregation exemplarisch so argumentiert:<sup>111</sup> Es gibt kein menschliches Zusammenleben, das nicht durch Machtverhältnisse bestimmt wäre. Diese stehen in Gefahr, missbraucht zu werden und zu Gewalt und Willkür zu entarten. Um das zu verhindern, ist es eine zentrale politische Aufgabe, den Gebrauch von Macht durch das Recht zu regeln und «Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen».<sup>112</sup> «Nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Stärke des Rechtes muss gelten.»<sup>113</sup> Das aber heißt, dass das Recht «als Ausdruck einer im Dienst aller stehenden Gerechtigkeit» erscheinen muss.<sup>114</sup> Doch: «Wie entsteht Recht, und wie muss Recht beschaffen sein damit es Vehikel der Gerechtigkeit und nicht Privileg derer ist, die die Macht haben, Recht zu setzen?» Der Verweis auf den demokratischen Willensbildungsprozess und seine Instrumente genügt nicht, weil «das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig» lässt.<sup>115</sup> Man muss vielmehr darauf setzen, dass es etwas gibt, «was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss.»<sup>116</sup> Eben das wurde traditionell unter dem Titel des Natur- oder Vernunftrechts zu denken versucht, also «in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind.»<sup>117</sup> Es mag schwierig sein, diese interkulturell verbindlich zu bestimmen, wie die Debatte um die Menschenrechte belegt. Und es ist nicht zu bestreiten, dass die biotechnischen Möglichkeiten die Men-

111 Dass es innerhalb der katholischen Theologie auch andere Argumentationsmuster gibt, wie eingangs kurz skizziert wurde, sei noch einmal ausdrücklich in Erinnerung gerufen.

112 Ratzinger, Was die Welt zusammenhält (Fn. 6), 42.

113 AaO.

114 AaO.

115 AaO. 43.

116 AaO.

117 AaO. 44.

schen inzwischen instand setzen, selbst «Menschen zu machen, sie sozusagen im Reagenzglas zu produzieren.»<sup>118</sup> Der Verweis auf die Vernunft allein genügt daher heute nicht mehr, und auch die Natur bietet keinen verlässlichen Maßstab mehr. Angesichts dieser hybriden «*Pathologien der Vernunft*», aber auch der nicht weniger gefährlichen «*Pathologien in der Religion*», hält es Kardinal Ratzinger vielmehr für notwendig, heute nicht mehr allein auf Natur und Vernunft, sondern auf Glauben und Religion zu setzen und einer «notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glauben, Vernunft und Religion» das Wort zu reden.<sup>119</sup> Denn nur der Glaube kennt unverrückbare Werte. Diese braucht die Vernunft, um die Rechtheit des Rechtes zu beurteilen. Das wird benötigt, um den Gebrauch von Macht sinnvoll zu ordnen. Und auf Macht ist im Zusammenleben der Menschen nicht zu verzichten.

Der Preis für diese konzise Argumentation ist es, Religion als Wertespeicher zu verstehen, Vernunft als »Kontrollorgan« des Lebens im Licht fundamentaler Wertüberzeugungen<sup>120</sup> und den christlichen Glauben als Orientierung an verbindlichen Wertprinzipien, die universale Geltung beanspruchen kann, weil sie Gottes Willen zum Ausdruck bringen. Werte sind nicht Ausdruck menschlicher Wertorientierungen, sondern göttlicher Willensäußerungen, sie werden vom Glauben nicht erfunden, sondern gefunden.<sup>121</sup> In diesem Sinn vertritt der christliche Glaube verbindliche Werte, deren Geltung sich keiner menschlichen Setzung verdankt und die auch in einem säkularen Rechtsstaat zur Regulierung des Rechts und damit indirekt auch zur politischen Regulierung der Macht durch das Recht unverzichtbar sind.

Doch wie lassen sich *gefundene* Werte von *erfundenen* Werten unterscheiden? Auch wer sagt, Werte nicht erfunden, sondern gefunden zu haben, bringt für andere zunächst nur seine eigene Überzeugung zum

118 AaO. 47.

119 AaO. 56 f.

120 AaO. 56.

121 Vgl. aaO. 51.

Ausdruck, die diese nicht teilen müssen. Für sie sind Werte, die als gefunden vertreten werden, von erfundenen Werten nicht zu unterscheiden. Im Diskurs ist der Rekurs auf Werte immer ein Rekurs auf strittige Werte, und das gilt auch für Grundwerte wie Menschenwürde, Freiheit oder Recht auf Leben. «Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden», wie Kardinal Ratzinger richtig einräumte.<sup>122</sup>

Rechtlich wirksam werden diese Werte zudem nur, insofern sie in die Rechtsordnung einer Gesellschaft aufgenommen und in ihr justizierbar zum Zuge gebracht werden, wie es in Verfassungen von Staaten oder Ländern der Fall ist.<sup>123</sup> Damit verändern sie aber ihren Status von vorpositiven moralischen Wertorientierungen zu positivierten Normen, die «wie alle anderen Normen des positiven Rechts *lege artis* zu interpretieren sind».<sup>124</sup> Nicht die Menschenwürde als moralisches «Naturrechts-Surrogat»,<sup>125</sup> sondern ihre Umsetzung in grundlegende Rechtsnormen, an denen sich die Gesetzgebungsverfahren verbindlich zu orientieren haben, ist das, woran sich die Rechtheit gesetzten Rechts entscheidet.

122 AaO. 55.

123 Verfassungen sind in der Regel in Dokumenten (Verfassungsurkunden) niedergelegt. In Staaten wie Großbritannien oder Neuseeland mit ihrem historisch gewachsenen Ensemble von Gesetzestexten und Gerichtsentscheiden ist die Lage komplizierter. Aufgrund des Fehlens einer kodifizierten Verfassung gibt es keinen klaren Vorrang der Verfassung auch gegenüber dem einfachen Gesetzgeber wie in Deutschland (Art. 1 III, 20 III GG) oder, deutlich seit 1806 (*Marbury v. Madison*), in den USA. In Großbritannien ist keine Verfassungsurkunde, sondern der «King in Parliament» und damit die formell unbeschränkte Parlamentssouveränität die oberste Rechtsinstanz. Vgl. zu den sich aus dem Vorrang der Verfassung ergebenden Problemen *H. Dreier*, Grenzen demokratischer Freiheit im Verfassungsstaat, JZ 49, 1994, 741–752.

124 *Dreier*, Rez. R. Weiler (Fn. 16), 720.

125 AaO.

## X. Rechtsetzung als Gesetzgebung und Verfassungsgebung

Die Rechtheit des Rechts ist verlässlich nicht durch die Fremdkontrolle säkularer Rechtsnormen durch Werte zu garantieren, die religiös im Glauben fundiert sind, sondern durch die Selbstrelativierung des Rechts, das sich darauf festlegt, seine positiven Setzungen (Gesetze) durch demokratisch legitimierte Kontrollinstanzen prinzipiell und geregelt an positiv gesetzten Kontrollnormen (Grundrechten) prüfen und gegebenenfalls nach formellen Verfahren korrigieren und revidieren zu lassen. Gesetze gelten nur, wenn sie den Grundsätzen der Verfassung nicht widersprechen, also formell im von der Verfassung vorgesehenen Gesetzgebungsverfahren erlassen wurden und materiell mit den grundlegenden Rechtssätzen der Verfassung nicht im Konflikt stehen. Im Streitfall haben das die Gerichte zu klären. Und deren Entscheide sind nicht an moralische Werte, sondern die Grundrechte der Verfassung gebunden.

Gesetzgebungsakte können freilich nur unter grundlegenden Normen der Verfassung stehen, wenn es solche Verfassungsnormen gibt.<sup>126</sup> Die Akte der Gesetzgebung sind daher von prinzipiell anderer Art als der Akt der Verfassungsgebung. Dieser markiert rechtlich ein Erstes, jene ein Zweites, das das Erste voraussetzt. Für beide Akte und ihre Folgen gelten deshalb verschiedene Rechtfertigungsbedingungen. Während die Rechtheit von Gesetzen an den Grundrechten der Verfassung gemessen werden kann und muss, gibt es für die Rechtheit der Verfassungsgrundrechte keine entsprechend grundlegenderen Rechte, aber sie können auch nicht in analoger Weise an natur- oder vernunftrechtlichen Werten gemessen oder aus ihnen gewonnen werden. Das wäre der abwegige Versuch, vor das rechtlich Erste ein anderes Erstes zu setzen, von dem her es rechtlich zu legitimieren sei. Doch das ist widersprüchlich. Auf der einen Seite könnte ein solcher Legitimierungsversuch immer nur eine moralische und keine rechtliche

126 Wichtige Anstöße für die folgenden Überlegungen verdanke ich den Anfragen und Einwänden von H. Dreier in der Diskussion meines Vortrags.

Rechtfertigung sein, da er sich nicht auf rechtliche, sondern überrechtliche Prinzipien bezieht. Auf der anderen Seite kann sich die Frage moralischer Rechtfertigung nicht nur bei grundlegenden Rechtssätzen, sondern bei allen Rechtssätzen stellen, so dass der Kreis des moralisch Legitimierbaren bzw. zu Legitimierenden viel weiter ist.

Der Akt der Verfassungsgebung ist singulär und insofern nicht mit anderen Rechtssetzungsakten vergleichbar, als er überhaupt erst die Voraussetzung dafür schafft, geregelt zwischen *Moral* und *Recht* unterscheiden zu können. Erst unter seiner Voraussetzung kann sowohl *Recht durch Recht* als auch *Recht durch Moral* beurteilt und damit zwischen rechtlicher und moralischer Rechtfertigung unterschieden werden. Auf der einen Seite gibt es ohne Rechtssetzung kein objektives Recht, sondern allenfalls mögliches Recht, das moralisch beurteilt werden könnte. Auf der anderen gibt es erst mit der Setzung von Verfassungsrecht rechtliche Normen für die künftige Setzung und rechtliche Beurteilung von Recht. Unterschieden sind Akte der Gesetzgebung und der Akt der Verfassungsgebung nicht unter moralisch-naturrechtlichen, sondern allein unter rechtlichen Gesichtspunkten: für die einen (Gesetze) gibt es eine *rechtliche* Legitimation, für die anderen (Verfassung) nicht. Doch so wenig das erste die Moralität von Gesetzen garantiert, so wenig schließt das zweite die Moralität von Verfassungen aus, und so wenig die moralische Beurteilung von Gesetzen ihre rechtliche Legitimation ersetzt, so wenig kann bei Verfassungen die nicht vorhandene rechtliche Legitimierung durch naturrechtlich-moralische Begründung ersetzt werden. Naturrechtliche Rechtfertigung kann in keinem Fall an die Stelle rechtlicher Legitimierung treten, auch nicht im Fall der rechtlich nicht legitimierten Verfassung.<sup>127</sup>

127 Ein Mangel ist das nur, wenn man Verfassungen bzw. Verfassungsgrundrechte für *rechtlich begründungsbedürftig* und *rechtlich begründungsfähig* hält. Aber genau das ist der strittige Punkt. Zum einen geht es nicht um die moralische, sondern rechtliche Legitimation bzw. darum, ob in diesem besonderen Fall die moralische Legitimation im Rekurs auf natur- oder vernunftfrechtliche Prinzipien die Funktion einer überpositiven *rechtlichen* Legitimierung erfüllen könne. Zum an-

Der naturrechtliche Rekurs auf moralische Werte verstellt daher das Problem eher als dass er es löst. Nicht unantastbare Werte normieren das positive Recht, sondern Recht wird allein durch Recht wirksam normiert und kontrolliert, und das auch dann, wenn die Verfassungssetzung selbst nicht durch grundlegendere Rechte rechtlich normiert und normierbar ist, weil sie die Voraussetzung für die rechtliche Normierung von Rechten überhaupt erst schafft. Wie das Prinzip der Gewaltenteilung nicht seinerseits in einem höherrangigen Prinzip begründet sein muss, um legitim und recht zu sein, sondern genau dadurch wirksam ist, dass sich Legislative, Exekutive und Judikative gegenseitig tatsächlich in geregelter Weise benötigen und limitieren, so ist die Rechtheit des Rechtes von Verfassungen nicht durch den Überstieg in eine naturrechtliche Wertemoral zu legitimieren, sondern allein dadurch, dass *in und von diesen* Rechtsnormen zur Kontrolle von Rechtsnormen und Rechtsinstitutionen sowie Rechtsverfahren zur Kontrolle von Rechtsetzungs- und Rechtspraxisverfahren etabliert und praktiziert werden. Nicht der Rekurs auf moralische Werte, sondern nur Recht kann rechtlich und nicht nur moralisch über Recht entscheiden. Das geschieht entweder so, dass sich die Setzung von Recht (Gesetzte) an Rechtsprinzipien (Verfassung) misst, mit denen sie konform sein müssen, um Geltung beanspruchen zu können. Oder es geschieht im Fall der Verfassungsprinzipien so, dass zwar deren *Setzung* nicht rechtlich normiert oder legitimiert ist, diese als *Gesetzte* aber so beschaffen sein müssen, dass sie auf sich selbst angewendet werden können und damit sich selbst an denselben Grundsätzen messen lassen, an denen sie alle anderen Normen messen.

deren geht es darum, ob sich das aufgeworfene Problem damit überhaupt lösen lässt. Auch wer sich zur Begründung von Verfassungsrechten auf ein überpositives *Recht* beruft, also auf Rechtssätze, denen unabhängig von aller konkreten Setzung Geltung zukommen soll und die durch Akte der Rechtssetzung nicht geschaffen werden, aber auch nicht außer Kraft gesetzt werden können, nimmt auf etwas Bezug, was seinerseits begründungsbedürftig und begründungsfähig ist oder selbst nicht so angesehen wird. Damit wiederholt sich das Problem auf der Ebene des überpositiven Rechts, oder es stellt sich schon auf der Ebene positiven Verfassungsrechts nicht.

Nicht die Normierung durch moralische Werte, die inhaltlich immer strittig sind, aber auch nicht die rechtliche Herleitung aus fundamentaleren Rechten, die aus formalen Gründen unmöglich ist, sondern die geregelte Selbstprüfung durch kritische Selbstanwendung ist das Prinzip, an dem die Rechtheit positiven Rechts auf der Ebene der Verfassung hängt: Sie ist diejenige Setzung von Recht, die sich rechtlich zwar nicht begründen, wohl aber rechtfertigen lässt – deren Geltung sich also nicht im begründungstheoretischen Rückgang auf fundamentalere Rechtsprinzipien ausweisen lässt, weil es diese *per definitionem* nicht gibt, sondern die sich rechtlich nur aufgrund der rechtlichen Möglichkeiten, die diese Verfassung eröffnet, und der Auswirkungen, die sie rechtlich hat oder verhindert, rechtfertigen lässt.<sup>128</sup>

Verfassungsgebung schafft Recht, das den Maßstab bildet, an dem alles andere Recht in der Folge dieser Verfassung gemessen werden muss. Die Rechtheit dieses Maßstabs ist rechtlich nicht direkt zu erweisen, sondern nur indirekt über die Folgen, die seine Anwendung zeitigt: Sind Rechtssätze, die verfassungskonform und damit rechtens sind, in der Regel unter moralischem Gesichtspunkt kein ‹gesetzliches Unrecht›,<sup>129</sup> dann sind das auch die Rechtssätze der Verfassung nicht, denen sie entsprechen, so dass man sich ihnen gegenüber auf ein übergesetzliches ‹Recht› berufen könnte, das es als Recht nicht gibt. Sind verfassungskonforme Rechtssätze dagegen ‹gesetzliches Unrecht›, dann ist das Anlass, darüber nachzudenken, wie die Verfassung rechtlich so gebraucht oder ausgestaltet werden kann, dass solche

- 128 Deshalb sind die Grundrechte der Verfassung gerade und nur so wirksam, dass sie ständig neu aktualisiert, interpretiert und angewandt werden. Grundrechte sind also nicht ein für alle mal unveränderlich gesetztes, sondern der Prozess ihrer interpretierenden Inanspruchnahme führt dazu, sie immer wieder zu präzisieren, zu pointieren und ggf. auch auszudifferenzieren und durch neu hinzutretende Grundrechte zu ergänzen und fortzubestimmen. Die Geltung von Grundrechten geht zwar auf einen anderen Akt zurück als die Geltung von grundrechtsbestimmtem Gesetzten. Aber das heißt nicht – darauf hat mich H.-P. Großhans zu Recht hingewiesen –, dass sie jeder Rechtsfortschreibung entzogen und jeder Veränderung, Verbesserung und Erweiterung entnommen wären. Vgl. dazu auch Dreier, Grenzen (Fn. 123), bes. 744–750.
- 129 ‹Unrecht› fungiert in dieser Formel als moralische, nicht als rechtliche Kategorie.

Auswirkungen ausgeschlossen werden. Das kann durch die Setzung von bisher nicht garantierten Grundrechten geschehen, die Präzisierung ihrer Formulierung, oder die Unterscheidung zwischen unverwirkbaren und durch Gesetz einschränkbaren Grundrechten. So garantiert das Grundgesetz die Glaubens- und Gewissensfreiheit unverwirkbar und ohne Gesetzesvorbehalt,<sup>130</sup> während andere Freiheits- und Mitwirkungsrechte wie die Pressefreiheit, die Lehrfreiheit oder die Versammlungsfreiheit verwirkt werden können, wenn sie «zum Kampfe gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung missbraucht» werden.<sup>131</sup>

Dass Glaubens- und Gewissensfreiheit als unverwirkbares und unantastbares Grundrecht gesetzt werden, ist Ausdruck einer Selbstbeschränkung des Staates, die aus historischer Erfahrung zu erklären ist und deutlich macht, dass der Staat «das Gewissen als ihm vorgegebenes, unverfügbares Zentrum personaler Identität» anerkennt und «der Mensch nicht seiner Rolle als Staatsbürger aufgeht, sondern sich in individueller Freiheit und Verantwortlichkeit betätigen kann.»<sup>132</sup> So gewiss Recht und Moral daher zu unterscheiden sind, so offenkundig erfolgt die Setzung von Recht nicht unabhängig von moralischen Orientierungen und historisch gewachsenen moralischen Überzeugungen, die angesichts der Erfahrungen der Geschichte dazu führen, bestimmte Rechtsnormen als verfassungsmäßige Grundrechte zu setzen, um bestimmte Absichten zu verwirklichen oder bestimmte Erfahrungen künftig zu vermeiden. Dass in modernen Verfassungen

130 Art. 4 I GG. Grenzen dieses Grundrechts (und entsprechender anderer wie etwa der Kunst- oder Wissenschaftsfreiheit) sind die Wahrung der entsprechenden Grundrechte der anderen sowie der Verfassungsordnung, unter deren Bedingungen diese Grundrechte von allen in gleicher Weise rechtlich in Anspruch genommen werden können. Allerdings kommt bei der Bestimmung dieser Schranken das Verhältnismäßigkeitsprinzip zum Zug und dadurch wird die Differenz zwischen Grundrechten ohne einen und mit einem förmlichen Gesetzesvorbehalt im praktischen Vollzug faktisch insignifikant.

131 Art. 18 GG.

132 Gewissensentscheidung und Rechtordnung. Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD, EKD-Text Nr. 61, 1997, These 36 und 37.

der einzelne Mensch mit seiner Würde und seinem Freiheitsanspruch im Zentrum steht, versteht sich nicht von selbst. Es ist eine Setzung, die sich aus bestimmten Erfahrungen zur Sicherung bestimmter Güter und zum Ausschluss bestimmter Übel ergeben hat. Von diesen Erfahrungen zehrt zwar die Plausibilität, nicht aber die Geltung des Rechts, das im Verfahren der so motivierten Verfassungsgebung gesetzt wurde. Auch wer nicht an seiner Setzung mitgewirkt hat oder sich nicht der Erfahrungen erinnert, die zu dieser Setzung motiviert haben, ist durch die gegebene Verfassung verbindlich gebunden – solange sie gilt.

## XI. Die protestantische Denkform: Glaube als Neuorientierung des Lebens

In diese pragmatische Richtung der differenzierten rechtlichen und moralischen Beurteilung von Akten der Gesetzgebung und Verfassungsgebung zielen typische Überlegungen zur Rechtheit des Rechts von protestantischer Seite.<sup>133</sup> In reformatorischer Tradition wird Glaube theologisch nicht als menschliche Wertorientierung, sondern als göttliche Lebenserneuerung verstanden. Die für die neue Lebensorientierung des Glaubens entscheidende Aktivität wird also nicht auf Seiten des Menschen, sondern auf Seiten Gottes gesehen, aber so, dass nicht etwa Gott die Werte setzt, denen Menschen zu folgen haben, sondern dass Menschen von Gott dazu ermächtigt und befreit werden, sich selbst die Werte zu setzen, an denen sie sich orientieren wollen. Für sie gilt, was Paulus den Korinthern schreibt: Alles ist erlaubt, aber

133 Dass protestantische Theologie alles andere als einheitlich ist und auch zur Naturrechtsproblematik nicht nur auf eine Weise Stellung nimmt, ist kaum besonders in Erinnerung zu rufen. Aber dass es ähnliche Argumentationsmuster auch in der katholischen Tradition gibt, sollte ebenfalls nicht vergessen werden. Die paradigmatisch präsentierte Differenz der Denkformen ist im konkreten Fall in mehr oder weniger deutlicher Ausprägung in beiden konfessionellen Traditionen zu finden, auch wenn die theologischen Denkansätze gerade in anthropologischer Hinsicht ihre Herkunft in der Regel unübersehbar zum Ausdruck bringen.

nicht alles dient zum Guten und nicht alles baut auf (1 Kor 10,23). Weil den Menschen alles erlaubt ist, müssen sie selbstständig und in eigener Verantwortung entscheiden, was im konkreten Fall gut ist und getan werden kann, ohne die Gewissen der anderen unnötig und vermeidbar in Bedrängnis zu bringen.<sup>134</sup> Dazu gehört es, nicht zu vergessen, dass man diese Freiheit nicht sich selbst, sondern Gott verdankt, dem sie gleichermaßen auch alle anderen verdanken. So verstandene Freiheit ist nicht die individuelle Willkürfreiheit zu wollen, was man kann, und zu tun, was man will, sondern die Freiheit von Gleichen, die ihre eigene Freiheit in der Anerkennung der gleichen Freiheit der anderen praktizieren. Diese Anerkennung zeigt sich darin, dass man die Freiheit der anderen nicht nur negativ als Grenze der eigenen Freiheit versteht, sondern positiv als Bereicherung der eignen und Erweiterung der gemeinsamen Freiheitsmöglichkeiten, und deshalb seine eigene Freiheit zur Förderung der Freiheit der anderen einsetzt. Das ‹Alles ist erlaubt› so als Freiheit zur Nächstenliebe zu verstehen, versteht sich ebenso wenig von selbst, wie die eigene Freiheit in Anerkennung der Freiheit des anderen zur Förderung von dessen Freiheit zu praktizieren. Das innere Maß der Freiheit zu allem ist daher, diese Freiheit nicht als menschliche Selbstverständlichkeit hinzunehmen, sondern als ganz und gar unselbstverständliche Gabe zu begreifen, die

134 Dieser Grundgedanke bestimmt Luthers Doppelthese in seinem Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 21 f.: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.» Das erste ist die Folge dessen, dass Gottes Liebe Menschen dazu befreit, in Freiheit zu lieben. Das andere ist der Ausdruck dessen, dass man diese Freiheit dann lebt, wenn man aus freien Stücken jeden liebt, den Gott liebt. Auf der einen Seite gründet die Freiheit des Menschen in Gottes Liebe, der Menschen so zur Freiheit herausfordert, dass sie nicht leben können, ohne sie zu praktizieren. Auf der anderen Seite kann man diese Freiheit so oder anders praktizieren, sie also so leben, dass sie die Freiheit anderer Menschen befördert oder behindert. Im Modus menschlichen Freiheitsgebrauchs zeigt sich deshalb, ob die Freiheitsintention von Gottes Liebe zum Ziel kommt oder nicht. Zum Ziel kommt sie dann, wenn der Mensch den in Freiheit liebt, dem er seine Freiheit verdankt, und das ist dann der Fall, wenn er alle, die Gott liebt, so liebt wie sich selbst – als Menschen, die von Gott dazu befreit sind, andere, Gott und sich selbst aus Freiheit zu lieben.

sich der freien Zuwendung Gottes verdankt, der die Menschen dazu befähigt und ermächtigt, sich in der Zuwendung zu anderen selbst Werte zu setzen und Recht zu schaffen, um in der Freiheit von Gleichen in eigener Verantwortung gemeinsam leben zu können.<sup>135</sup> An die Stelle des Begründungsaufstiegs von der Macht über das Recht zu den gottgesetzten Werten des Menschseins im katholischen Paradigma tritt so in der protestantischen Denkform die Fundierung des positiven Rechts in der göttlichen Gabe der Freiheit zur menschlichen Selbstbestimmung.<sup>136</sup>

Dass der Gebrauch von Macht durch das Maß des Rechtes legitimiert, geordnet und limitiert werden muss, ist in beiden theologischen Paradigmen unstrittig. Aber Recht muss nicht in universalverbindlichen moralischen Vernunftseinsichten oder in einer unerschütterlichen göttlichen Moralordnung fundiert sein, um gerechtfertigt zu sein. Ob gesetztes Recht gerecht ist, ist weder im Rekurs auf ein transpositives Natur- oder Vernunftrecht zu entscheiden noch im Rekurs auf einen Wertekanon, der allen aus eigener Vernunftseinsicht zugänglich wäre und in dem sich Gottes guter Wille für die Menschen manifestiert. Die Rechtheit des Rechts bemisst sich nicht nach einem Kanon unveränderlicher *Grundwerte*, sondern nach Maßgabe von *Grundrechten*, an denen sich Rechtssetzungen je und je zu prüfen und auszurichten haben.<sup>137</sup> Diese Grundrechte sind den Menschen nicht einfach ‹angeboren›,<sup>138</sup> so dass man sie nur entdecken und auflisten müsste, sie

135 AaO. 82-99.

136 Vgl. zu diesem Problemkomplex *F. Gogarten*, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953.

137 In diesem Sinn kann man in der Tat mit *M. Moxter*, Unterwegs zum Recht. Eine Vorerinnerung an die Horizonte des Würdebegriffs, in: P. Bahr/H. M. Heinig (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven, Tübingen 2006, 73-91, 90 sagen: «Die Würdekategorie repräsentiert *im Recht* die Grenze des Rechts[,] und zwar als Norm für Rechte.»

138 Vgl. § 16 des Österreichischen Bürgerlichen Gesetzbuches, demzufolge jeder Mensch angeborene, durch die Vernunft eingegeben Rechte hat. Das ist eine fragwürdige Formulierung der richtigen Einsicht, dass eine demokratische Rechtsordnung damit steht und fällt, ‹unmittelbar geltendes Recht› (Art. 1 III GG)

lassen sich auch nicht aus einem «Recht Gottes auf den Menschen» deduzieren, wie es manche in der reformierten Tradition meinen,<sup>139</sup> sondern sie müssen von Menschen für Menschen mit den Einsichtsmöglichkeiten ihrer falliblen Vernunft erfunden, gesetzt, vertreten und in jeder Generation wieder neu angeeignet werden – mit allen Risiken, die in Akten der Verfassungssetzung in Kauf genommen werden müssen, um Akte der Gesetzgebung an Verfassungsnormen rechtlich ausrichten und prüfen zu können.

Zu den notwendigen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit etwas zu Recht als Grundrecht bezeichnet werden kann, gehört deshalb *nicht*, dass es nicht ‹positiv› gesetzt, sondern ‹natürlich› mit der Vernunftnatur des Menschen gegeben ist, sondern gerade umgekehrt, dass es als positivierte Rechtsnorm dem formalen Prinzip der Selbstanwendbarkeit genügt, also eben den Geltungskriterien genügt, die es für anderes setzt: Es ist selbst nach denselben Kriterien zu beurteilen, mit denen in seinem Licht andere Rechte und Gesetze beurteilt werden. Es steht nicht über, sondern unter seiner eigenen Norm, wie der konstitutionelle Monarch in einem Rechtsstaat nicht über, sondern unter dem Gesetz steht.

von dadurch gebundenem Recht zu unterscheiden. Denn zum einen ist ‹unmittelbar geltend› nicht dasselbe wie ‹angeboren›, sondern zielt primär darauf, auch den parlamentarischen Gesetzgeber zu binden. Zum anderen wird die Unterscheidung zwischen unmittelbar geltendem und dadurch gebundenem Recht ihrerseits im Rahmen positivierten Rechts und damit von diesem selbst gemacht: Es setzt Rechte, an die es sich in all seinem Rechtsetzen, Rechtvollziehen und Rechtsprechen unbedingt gebunden zu sein verpflichtet, anerkennt also Grundrechte, die es zwar setzt, deren Geltung es aber seiner eigenen Verfügbarkeit entzieht, indem es sich ganz und uneingeschränkt ihrer Geltung unterstellt. All das kann und muss gesagt werden, ohne es natur- oder vernunftrechtlich fundieren zu müssen.

139 Vgl. J. Moltmann, Wer vertritt die Zukunft des Menschen? Fragen zur theologischen Basis der Menschenrechte, EvKom (Evangelische Kommentare) 5, 1972, 399-402, 401: «Wir sehen den grundlegenden Beitrag des christlichen Glaubens ... in der Begründung der fundamentalen Menschenrechte aus dem Recht Gottes auf den Menschen». Dass hier der Ausdruck ‹Recht› äquivok gebraucht wird, springt in die Augen.

Ein wesentlicher Grund für dieses Postulat und die damit verbundene Forderung einer Transformation von Werten in selbstanwendbare Rechte in demokratisch legitimierten Rechtssetzungsverfahren ist die formale Erfordernis, die in einem demokratischen Rechtsstaat an das Recht zu stellen ist: Es muss es ermöglichen, dass Menschen mit unterschiedlichen Wertorientierungen und Wertüberzeugungen friedlich und frei zusammen leben können. Keine für alle verbindliche Wertordnung, sondern nur ein für alle verpflichtendes Recht kann das leisten. So wenig es eines moralischen Weltethos bedarf, damit Menschen friedlich zusammen leben können, so wenig bedarf es eines moralischen Staatsethos, das von allen anerkannt und getragen werden müsste. Der Staat kann Loyalität für seine Gesetze einfordern, aber er darf keine Wertebekenntnisse abverlangen.<sup>140</sup>

Es ist genau die Selbstenthaltung des Staates, sich nicht zum Agenten der Wertüberzeugungen einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zu machen, dem sich die Freiheit und Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger mit unterschiedlichen und oft konträren Wertorientierungen verdankt. Das Prinzip, das historisch an der Etablierung der allgemeinen Religionsfreiheit und der Selbstfestlegung des Staates auf weltanschauliche Neutralität erprobt wurde, sollte entsprechend für alle grundlegenden Wertorientierungen gelten: Der Staat ist für das Recht, nicht die Werte zuständig, und er nimmt seine Zuständigkeit für das Recht so wahr, dass er dafür sorgt, dass Werte in Recht transformiert und dass Recht durch Recht kontrolliert werden kann. Das erste leistet er, indem er Verfahren etabliert, wie zivilgesellschaftliche Wertkontroversen und Wertediskurse auf demokratisch legitimierten Wegen zur Setzung von Rechten führen können, die für alle Geltung besitzen (parlamentarische Gesetzgebungsprozesse). Das andere, indem er Institutionen einrichtet, deren Recht und Pflicht es ist, die Grundrechte angesichts sich verändernder gesellschaftlicher Lagen

140 Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Wie können die Religionen friedlich und frei beisammen leben? Über den säkularen Staat, seine Neutralität und die Probleme, mit denen er im 21. Jahrhundert konfrontiert ist, NZZ (Neue Zürcher Zeitung), 23. Juni 2007.

immer wieder neu zu interpretieren und zu aktualisieren (Bundesverfassungsgericht) und das zur Setzung vorgesehene und gesetzte Recht (Gesetzesvorlagen und Gesetze) am vorausgesetzten Recht (Verfassungsgrundrechte) nach geordneten Verfahren zu prüfen und zu kontrollieren (Gerichts- und Verfassungsgerichtsverfahren). In beiden Hinsichten schreibt er selbst keine Werte vor, sondern schafft die rechtlichen Rahmenbedingungen dafür, dass alle Bürgerinnen und Bürger ihren jeweiligen Wertorientierungen gemäß im Rahmen des für alle verpflichtenden Rechts leben können und rechtlich die gleichen Möglichkeiten haben, sich an der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um Werte und die Bemühung um ihre Transformation in Rechte und Pflichten zu beteiligen.

Diese staatliche Enthaltsamkeit gegenüber der Propagierung bestimmter Werte und Wertüberzeugungen hat aus protestantischer Sicht nicht nur wohl begründete historische, sondern auch gute theologische Gründe. Menschen sind von Gott als Prozesse mit offenem Ausgang und nicht mit einem stabilen Wesen geschaffen, aus dem sich ein Kanon in sich stehender Werte ableiten ließe, die für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind. Menschen sind von Gott aus ihrer Gottferne auch nicht dadurch herausgerufen, dass ihnen Gottes Wille als ein verbindlicher Moralkodex erschlossen würde, den sie in ihrem Leben nur zu befolgen hätten, um gottgefällig zu leben. Die Offenbarung von Gottes Willen in Schöpfung und Erlösung erschließt kein verpflichtendes Gesetz, sondern eine befreiende Gabe:<sup>141</sup> die Begabung des Menschen, in eigener Freiheit leben und sich in Verantwortung vor Gott und seinen Nächsten selbst die Regeln seines Lebens nicht nur geben zu können, sondern auch geben zu müssen.

Der Mensch wird im Glauben nicht dem Dekalog unterstellt, wie Luther betonte, sondern er wird im Glauben dazu befreit, selbst neue Dekaloge zu schaffen – neue Dekaloge, die besser sind als der von

141 Vgl. H.-P. Großhans, Die Wahrheit wird euch frei machen. Zum Verhältnis von Religion, Wahrheit und Macht, ZThK (Zeitschrift für Theologie und Kirche) 104, 2007, 336-356.

Moses.<sup>142</sup> Dekaloge aber haben ihre Pointe im ersten Gebot und damit darin, dass Menschen sich selbst von dem unterscheiden, dem allein uneingeschränkte Verehrung gebührt. Das einzige prinzipiell geltende Gebot ist deshalb das erste Gebot: ‹Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst (brauchst!) keine anderen Götter neben mir haben.› Es ist auch das einzige, das faktisch nie eingehalten wird. Alle anderen Gebote kennen ihre situations- und fallbedingten Ausnahmen. Deshalb werden sie meist eingehalten – bis die Ausnahmesituation eintritt. Diese Ausnahmesituationen zu definieren, liegt in menschlicher Verantwortung. Ausnahmen für das erste Gebot dagegen gibt es nicht, und nur deshalb können die Regelungsmaterien aller anderen Gebote in die Freiheit der Selbstregulierung der Menschen gestellt werden. Denn im ersten Gebot wird Gott nicht als einer präsentiert, der ein Rechtsverhältnis zum Menschen etabliert und sein Recht auf den Menschen anmeldet (Gesetz), sondern als der, der den Menschen seine Hilfe anträgt und sich selbst als Herr und Helfer den Menschen zuspricht (Evangelium). Alles, was Menschen sind und haben, verdankt sich dieser Gabe Gottes, auch die Freiheit, ihr Leben an Werten zu orientieren, die sie sich selbst setzen und an denen sie sich in eigener Verantwortung orientieren.

Die Verbindlichkeit von Gottes gutem Willen für das menschliche Leben besteht also nicht darin, dass Menschen sich heteronom an einem Wertekanon orientieren müssten, der ihnen gesetzt ist, und sei es in theonome Heteronomie, sondern dass sie *coram deo* autonom leben. Sie sollen von sich aus wollen, was für sie gut ist und Gott für sie will, und sie tun das nach christlicher Überzeugung dann, wenn sie sich aus freien Stücken zu einem Leben in freier Liebe zu Gott und den Nächsten bestimmen. Denn nur so geht es: Auch ein (abstrakt verstanden<sup>143</sup>) allmächtiger Gott kann nicht bewirken, dass Menschen ihn oder andere aus freien Stücken lieben. Freiheit lässt sich nicht erzwingen, sondern nur selbst praktizieren, und Liebe auch.

142 M. Luther, Thesen de fide (1535), WA 39 I, 47, 25–36.

143 Abstrakt deshalb, weil Gottes Allmacht theologisch konkret als Merkmal seiner Liebe, also als *allmächtige Liebe* zu verstehen ist.

Protestantische Theologie hat deshalb eine andere Einstellung zur Autonomie des Menschen und zur Säkularität des modernen Rechtsstaates als die katholische Tradition lange hatte und zuweilen auch heute noch hat. Weder die Autonomie des Menschen noch die Säkularisierung des Rechts noch die Säkularität und weltanschauliche Neutralität des Staates sind *als solche* theologisch fragwürdig, was immer im Einzelnen als verbesserungsfähig und korrekturbedürftig angesehen werden mag. Im Gegenteil. Diese Entwicklungen der Neuzeit sind nicht in Kauf zu nehmen, weil man sie nicht ändern oder aufhalten kann, sondern *sie sind positiv zu unterstützen*. Anders als von (manchen) kirchlichen Traditionen gilt vom christlichen Glauben, dass er nicht tolerant erträgt, was nicht mehr zu verhindern ist, sondern dass er sich aktiv dafür einsetzt, dass Menschen autonom über sich selbst und ihr Zusammenleben entscheiden. Es ist gerade die Würde des Menschen, dem Gott seine Lebensgemeinschaft anträgt, dass er *autonom* über sich selbst und sein Zusammenleben mit anderen entscheiden kann, aber auch muss. Es steht nicht fest, wer wir sind und wie wir leben sollen. Wir bekommen es aber von Gott, der Kirche oder der Theologie auch nicht gesagt, sondern nach evangelischer Überzeugung ist es gerade die Pointe des Glaubens, dass jeder Mensch das nach seinem Gewissen und in eigener Verantwortung vor Gott und seinen Mitmenschen zu entscheiden hat und es faktisch durch die Art und Weise, wie er lebt, auch entscheidet.

Diese Gleichheit der Existenzsituation aller ist im reflektierten Handeln und Entscheiden eines jeden jederzeit zu beachten. Deshalb ist im Zusammenleben der Menschen Macht durch Recht zu kultivieren und Recht durch Recht zu limitieren und zu legitimieren – durch *positives* Recht, das Menschen sich selbst verbindlich setzen, und nicht bloß durch überpositives Naturrecht, das zwar Geltung für alle zu haben beansprucht, rechtlich aber unverbindlich bleibt.



### Prof. Dr. Dr. h.c. Ingolf U. Dalfether

Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich

9. Juli 1948	geboren in Stuttgart; verheiratet, zwei Söhne
1968-1975	Studium der evangelischen Theologie, Philosophie, Linguistik und Anglistik in Tübingen, Edinburgh, Wien und Cambridge/UK
1971-1973	Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes
1974-1979	Assistent am Institut für Hermeneutik der Universität Tübingen
1977	Promotion zum Dr. theol. bei Prof. Dr. Eberhard Jüngel in Tübingen
1980-1986	Hochschulassistent; stellvertretender Leiter des Instituts für Hermeneutik
1982	Habilitation bei Prof. Dr. Eberhard Jüngel in Tübingen
1986-1987	Universitätsprofessor für systematische Theologie in Tübingen
1987-1989	Hulsean Lecturer an der Universität Cambridge/UK
1988-1990	Außenplanmäßiger Professor an der Universität Tübingen
1988	Gastprofessur für Religionsphilosophie an der Universität Uppsala
1990-1995	Professur für Evangelische Theologie (Dogmatik) und Religionsphilosophie in Frankfurt am Main
1995	Samuel Ferguson Lecturer an der Universität Manchester/UK
seit 1995	Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie in Zürich
1996-1998	
und 2004 – 2006	Präsident der Europäischen Gesellschaft für Religionsphilosophie
seit 1998	Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie in Zürich
seit 1999	Präsident der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie
seit 2000	Hauptherausgeber der Theologischen Literaturzeitung (Leipzig)
seit 2004	Permanent Fellow am Collegium Helveticum in Zürich
2005	Dr. h.c. der Theologischen Fakultät Uppsala
2005-2006	Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin
2006	Dr. h.c. der Theologischen Fakultät Kopenhagen
ab 2008	zusätzlich zur Professur in Zürich: Danforth Professor of Philosophy of Religion in Claremont/CA

### *Wichtige Veröffentlichungen*

Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, herausgegeben, übersetzt und mit einer Einleitung versehen, München 1974.

Religiöse Rede von Gott. Studien zur Analytischen Religionsphilosophie und Theologie, München 1981.

Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984.

Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg 1991.

Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992.

Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg 1993.

Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.

Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997.

Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meissener Erklärung, Leipzig 2002.

Theology and Philosophy, Eugene OR 2002.

Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Forum zur Theologischen Literaturzeitung 11/12, Leipzig 2004.

Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen 2006.

Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006.

Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God, Leuven/Paris/ Dudley 2006.

Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008.