

BEITRÄGE

ARNO ANZENBACHER

Sozialethik als Naturrechtsethik

Man kann fragen, ob es überhaupt zweckmäßig sei, den Namen ›Naturrecht‹ weiterhin affirmativ zu verwenden, ja ihn als Etikette der eigenen Position anzuheften. Denn da das differenzierte Problembewusstsein, auf welches der Name verweist, oft fehlt, läuft diese Etikettierung ständig Gefahr, missverstanden zu werden. Wie immer man es jedoch mit dem Namen halten mag, der mit dem Namen intendierte Begriff scheint für jede Sozialethik unverzichtbar zu sein, zumal für eine christliche. Doch ist auch der Name respektabel. Er verweist nicht nur auf Aristotelismus, Hoch-, Spät- und Neuscholastik, sondern auch auf die Rechtsphilosophie der deutschen Aufklärung und des Deutschen Idealismus. Ich gliedere die folgenden Überlegungen in fünf Schritte. Im ersten geht es um eine einführende Begriffsbestimmung. Im zweiten werfe ich einen Blick auf das klassische Naturrecht, vor allem auf *Thomas von Aquin*. Im dritten möchte ich, besonders mit Bezug auf *Immanuel Kant*, auf das neuzeitliche Naturrecht eingehen. Im vierten Schritt zeige ich an einigen Problemen, dass die neuzeitliche Naturrechtskonzeption an Grenzen stößt, die, wie ich meine, Rekurse auf das klassische Naturrecht erforderlich machen. Im abschließenden fünften Schritt beziehe ich mich kritisch auf das neuscholastischen Naturrecht.

1. BEGRIFFSBESTIMMUNGEN

Sozialethik verstehe ich als Ethik des Sozialen, also jener institutionellen Gebilde, zu denen sich Interaktionen von Personen verdichten und verfestigen. Die zentrale sozialethische Frage lautet: *Sind gegebene institutionelle Gebilde gerecht?* Es geht also darum, soziale Ordnungen, Verhältnisse, Strukturen, Regelsysteme etc. auf Grund moralischer Kriterien bezüglich ihrer Gerechtigkeit zu beurteilen und Vorschläge zu ihrer Verbesserung zu machen. Dagegen geht es der *Individualethik* um die moralische Qualität individuell zurechenbarer Handlungen und Haltungen und um deren Regelung.

Folgt man dieser Begriffsbestimmung, so ist klar, dass innerhalb der Sozialethik dem *Gerechtigkeitsbegriff* zentrale Bedeutung zukommt. Er legt ja die Kriterien fest, nach welchen soziale Institutionen beurteilt werden sollen, und gibt an, worauf in dieser Beurteilung zu rekurrieren ist. Objekt der Gerechtigkeit ist aber nach einer oft zitierten Aussage des Thomas von Aquin das *Recht*.¹ Insofern setzt der Begriff der Gerechtigkeit den des Rechts voraus. Die sozialethische bzw. rechtsphilosophische Frage nach der Begründung bzw. Legitimation des Rechts leitet aber direkt zum *Naturrechtsthema* über. Das zeigte sich bereits in der Frage der vorsokratischen Sophisten, ob der *nómos*, also Gesetz und Recht, lediglich *théseis*, also auf Grund letztlich willkürlicher, positiv-herrschaftlicher Setzung gelte, oder aber *phýseis*, also so, dass sein Geltungsgrund auf natural-unbeliebige Kriterien verweise.² Im ersten Fall gründet das Recht in der Macht, die es faktisch zur Geltung bringt und durchsetzt. Legitimität wird auf positive Legalität reduziert. Im zweiten Fall hängt die Legitimität des positiven Rechts von präpositiven Kriterien ab, deren Geltung nicht von der Macht, sondern von der *phýsis*, der Natur abhängt. Dabei war mit ›Natur‹ in vielfältigen Varianten und Kontexten letztlich immer und primär das Wesen, der Begriff des Menschen, also die *natura humana* gemeint bzw. das, was daraus folgt, etwa bezüglich der Stellung des Menschen in Gesellschaft, Kosmos und gegenüber dem Heiligen sowie bezüglich dessen, was seine Bestimmung ist. Die so verstandene *phýsis* wurde präpositiv normativ gefasst und damit kriteriell Prüfstein allen Rechts und aller Moral.

Vielleicht lässt sich der allen Naturrechtstheorien gemeinsame Kern etwa so als These umschreiben: *Für die Legitimation des positiven Rechts und die Entfaltung eines Begriffs der Gerechtigkeit stellt der ethische Rekurs auf das Wesen und die Bestimmung des Menschen eine notwendige Bedingung dar.* Das heißt aber, dass jede Naturrechtstheorie einen normativen anthropologischen Rekurs und damit eine mehr oder weniger starke und explizite weltanschauliche Perspektive enthält und dass es in den Begründungsfragen von Recht und Gerechtigkeit um wahrheitsfähige Geltungsansprüche geht. Fassen wir den Naturrechtsbegriff in dieser skizzierten Allgemeinheit, in welcher er alle antiken, mittelalterlichen, neuzeitlichen und aktuellen Varianten abdeckt, so gibt

¹ *Ius est obiectum iustitiae.* Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II.II. 57,1.

² Vgl. Georg B. Kerferd/Hellmut Flashar, *Die Sophistik*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie (begr. v. F. Ueberweg)*, Basel 1998, Bd. 2/1, 11–21.

es letztlich nur eine Alternative zur Naturrechtsethik, nämlich den *Rechtspositivismus*, für den die herrschaftlich garantierte Faktizität des positiven Rechts zugleich dessen zureichende Legitimation darstellt: *Auctoritas, non veritas, facit legem*, sagt eine *Thomas Hobbes* zugeschriebene Sentenz. Wenn allerdings Normativität durch Faktizität ausreichend legitimiert ist, dürfte sich Sozialethik erübrigen.

Noch ein Wort zu dem für jedes Naturrecht typischen anthropologischen Rekurs! Hier sind zwei Dinge zu unterscheiden. Inwieweit das Wesen des Menschen *an sich*, also ontologisch, etwa im Sinne der *phýsis* als *ousía* bei *Aristoteles*, geschichtlich ist, weiß ich nicht. Glaubt man den Ethologen, so hat sich unsere natürliche Grundverfassung seit der Steinzeit kaum verändert. Zweifellos geschichtlich ist jedoch der *Begriff*, den wir uns von der *natura humana* bilden. Er variiert sowohl auf Grund der sich wandelnden soziokulturellen Kontexte, als auch deshalb, weil die Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« immer auch davon abhängt, wie sich der, der die Frage stellt, selbst als Mensch versteht und entwirft. Dabei wird man allerdings zu bedenken haben, dass die diversen Variationen des Begriffs stets das Wesen an sich intendieren und darum in kollektiven und individuellen Abschattungen Facetten des Begriffs zum Ausdruck bringen können, die über die Kontexte hinaus Interesse verdienen.

Bei der Frage nach der Natur, auf welche eine jede Naturrechtstheorie anthropologisch rekurriert, geht es also um Folgendes: Die in den diversen Begriffen des Menschen zur Sprache gebrachten Sinnansprüche sind zunächst zu beachten und in ein differenziertes Problembewusstsein zu integrieren, wobei allerdings auch manches als zeitbedingt, überholt oder als offenkundig irrig auszuschneiden ist, man denke nur an die prekären Versuche, das Wesen der Frau zu bestimmen. Dann gilt es, sie systematisch so aufeinander zu beziehen, dass ein im heutigen pluralistischen Kontext diskursfähiger Begriff entsteht, wobei zweifellos die methodisch-abstrakten Humanwissenschaften hilfreich sein können. Ich sage mit Absicht »diskursfähig« und nicht »konsensfähig«. Denn ein solcher Begriff des Menschen ist immer weltanschaulich bestimmt, im Fall einer christlichen Sozialethik christlich, und insofern auch stets kontrovers. Gefragt ist aber nicht der kleinste gemeinsame Nenner, sondern eine gediegen differenzierte Position mit Profil, die sich im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs der pluralistischen Gegenwart glaubwürdig vertreten lässt.

2. KLASSISCHES NATURRECHT

Paradigmatisch für die klassische Form des Naturrechts ist die Aussage des Aristoteles, *die Natur sei Zweck* (*phýsis télos estín*). Erläuternd heißt es: »Denn die Beschaffenheit, die ein jedes Ding aufweist, nachdem seine Entwicklung zu Ende gekommen ist, nennen wir die Natur eines jeden.«³ Bezüglich des Menschen heißt das, dass wahres Ethos und gerechtes Recht sich aus der Entelechie der menschlichen *phýsis* aufweisen lassen. Wenn auch Aristoteles diese menschliche Entelechie klar von der vormenschlichen zu unterscheiden weiß, so ist doch die Analogie offenkundig. Von seiner *phýsis* her ist der Mensch teleologisch auf die *eudaimonía* des guten Lebens hin angelegt, das nur ein vernunftgeleitetes und darum tugendhaftes Leben sein kann, sei es als *bíos theoretikós*, sei es als politischer *bíos praktikós*. Aus der natürlichen Verfasstheit des Menschen folgt, dass ein solches Leben zugleich aus sich selbst Freude, *hedoné*, bewirkt, so dass nur der Tugendhafte im Vollsinn gut zu leben und glücklich zu sein vermag. Das Recht, der *nomos*, und die institutionellen Gebilde bis hin zum Staat sind insofern von Natur, als sie als notwendige Bedingungen guten Lebens das *agathòn koinè symphéron*, das dem Gemeinschaftlichen zuträgliche Gut, also das Gemeinwohl bilden.⁴ Dabei fasst Aristoteles die Bestimmung des Menschen zur Eudämonie strikt diesseitig; es geht um das Leben in dieser Welt. Zudem fasst er sie nicht universalistisch; nicht jeder kann das *télos* erreichen, auf das hin der Mensch seiner *phýsis* nach eigentlich angelegt ist, sondern nur der, der über die dazu erforderlichen Voraussetzungen verfügt.

In der christlichen Rezeption dieses Ansatzes bei Thomas von Aquin wird die natürliche Bestimmung des Menschen zur Eudämonie universalistisch gefasst, wobei allerdings der *ultimus finis* dieser Bestimmung die Bedeutung der jenseitigen *beatitudo* in der *visio beatifica* erhält. Der Inbegriff des Diesseitigen, vor allem die menschliche Praxis und ihre Institutionen, rücken damit als *media ad finem* in die Ordnung der Mittel. Dabei erweisen sich freilich die Möglichkeiten der *natura humana* hinsichtlich des letzten Ziels als prinzipiell defizitär. Um zielführend zu sein, bedürfen sie der Gnade Gottes. Im Lex-Traktat sind darum *lex naturalis* und *lex humana* gewissermaßen eingespannt zwischen die schöpfungstheologische *lex aeterna* und die offenbarungstheologische *lex divina*, wobei sich letztere in der *lex nova* des Evangeliums als die Gnade des Heiligen Geistes erweist. Darum wird man den in der *lex naturalis*

³ Aristoteles, Politik, I 1252b 32.

⁴ Vgl. ders., Politik III 1282b 14–18.

und der *lex humana* rezipierten naturrechtlichen Ansatz stets von der *lex aeterna* her und auf die *lex divina* hin, also immer auch theologisch lesen müssen. Die Natur des Menschen ist in einem heilsgeschichtlichen Kontext begriffen und interpretiert.

Wir können hier diese Bezüge nicht im Einzelnen erörtern.⁵ Ich möchte aber doch ein Missverständnis abwehren. Die thomanische *lex naturalis* ist kein natural vorgegebener Komplex subsumtionsallgemeiner Regeln, etwa in Analogie zu naturwissenschaftlichen Naturgesetzen. Thomas fasst hier ›Gesetz‹ primär als *aliquid rationis*⁶, also als Setzung durch die gesetzgebende Ratio des Menschen. Die *lex naturalis* ist genau insofern Partizipation des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Kreatur⁷, als der Mensch nicht wie die anderen irdischen Kreaturen darin aufgeht, in seinem Verhalten durch die *lex aeterna* natural festgelegt und geregelt zu sein; vielmehr ist er als Vernunftwesen ermächtigt, selbst gesetzgebend zu bestimmen und zu regeln, »indem er für sich und andere Vorsehung übt«.⁸ Wir können die Grundstruktur der *lex naturalis* folgendermaßen zusammenfassen:⁹ In der Bestimmung des Guten bzw. Gerechten geht die Ratio systematisch so vor, dass sie zunächst in einem anthropologischen Rekurs die *natura humana* interpretiert und sie auf ihre natürlichen Inklinationen hin entfaltet, deren Korrelate die *bona humana* sind, also die für die Entfaltung des Menschseins notwendigen Güter. Die *praecepta legis naturae*, also die moralischen und rechtlichen Normen, erzeugt die Ratio, indem sie die Inklinationen und Güter auf jene umfassenderen Ziele hinordnet, um die es in der Bestimmung des Menschen geht, etwa auf die eigene Vollkommenheit, auf das *bonum commune societatis* und schließlich auf den *ultimus finis* selbst.¹⁰ Insofern ist auch bei Thomas Naturrecht Vernunftrecht. Das Gute bzw. Gerechte ist das Vernunftgemäße, also das, was *secundum rationem* Geltung beansprucht.¹¹

⁵ Vgl. dazu Arno Anzenbacher, Wahrheit und Gewissheit in der thomanischen Ethik, in: Wilfried Härle u. a. (Hrsg.), Befreiende Wahrheit, FS Eilert Herms, Marburg 2000, 77–93.

⁶ Vgl. Thomas, STh. I.II. 90,1.

⁷ participatio legis aeternae in rationali creatura, STh. I.II. 91,2.

⁸ Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. STh. I.II. 91,2.

⁹ Vgl. dazu auch Wilhelm Korff, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), 285–296.

¹⁰ Vgl. Thomas, STh. I.II. 94,2.

¹¹ Vgl. ebd., I.II. 18,5.

Meines Erachtens hat die Krise der klassischen Naturrechtsethik ihren Grund weder in einer vermeintlichen Geschichtsvergessenheit noch in einem naturalistischen Essentialismus. Beide Einwände sind haltlos. Ich sehe die Krise des Ansatzes vor allem in folgendem Sachverhalt: Aristoteles und noch mehr Thomas entfalten ihre Naturrechtstheorien in einem kulturell-weltanschaulich homogenen, im hegelschen Sinn sittlich-substanziellen soziohistorischen Kontext. Die Ratio, welche die *praecepta legis naturae* vermittelt und entwirft, ist nicht die individuelle des modernen Subjekts, sondern die für diesen Kontext repräsentative Ratio, bei Thomas die christlich geprägte, an der *doctrina ecclesiae* orientierte Vernunft. Die Krise wird vor allem in der *lex humana* deutlich, wo es für Thomas klar ist, dass sich das positive Recht letztlich an dieser materialen Entfaltung der *natura humana* und ihres Endziels zu orientieren hat. Darum besteht die Aufgabe der *lex humana* nicht nur in der Gewährleistung von *iustitia* und *pax*, also einer Rechts- und Friedensordnung, sondern darüber hinaus und letztlich vor allem in der Förderung der *perfectio virtutis*. Die zwangsbewehrte *disciplina legum* soll *per vim et metum*, also durch Gewalt und Furcht, die Menschen zur Tugend erziehen. Dabei ist vorausgesetzt, dass die herrschaftliche Ratio, welche Gesetze gibt und durchsetzt, im Besitz der sittlich-substanziellen, die christliche Orthodoxie einschließenden Wahrheit ist. Zwar kennt Thomas durchaus die Differenz von Recht und Tugend und weiß, dass die *disciplina legum* direkt nur auf das *forum externum* Zugriff hat und nicht auf das tugendrelevante *forum internum* als solches. Aber die *disciplina legum* kann, so meint er, immerhin zu äußerem tugendgemäßem Verhalten zwingen, das dann durch Gewöhnung allmählich zur *virtuositas* internalisiert wird.¹² Die Konsequenz dieser Position zeigte sich am Paradigma des Ketzers.

Vielleicht kann man den Graben zwischen klassischem und neuzeitlichem Naturrecht etwas überbrücken durch den Versuch, das neuzeitliche Naturrecht aus dem thomanischen Ansatz zu rekonstruieren. Gehen wir aus vom *liberum arbitrium*, der dem Menschen wesentlichen Freiheit des Willens, die bei Thomas sogar den springenden Punkt der Gottebenbildlichkeit ausmacht.¹³ An sich wäre es vom Ansatz her systematisch nahe liegend, dieses *liberum arbitrium* als Basis einer natürlichen Inklinatation zu fassen, die darauf abzielt, der Freiheit des Willens einen Spielraum der Entfaltung zu schaffen. Ein solches Motiv ist Tho-

¹² Vgl. ebd., I.II. 95,1.

¹³ Vgl. ebd., I.II. prol.

mas nicht einmal völlig fremd. Wenn er im Kontext der *lex divina* das Gesetz des Evangeliums als *lex libertatis* der alttestamentlichen *lex vetus* gegenüberstellt, »die vieles bestimmte und nur wenig der Freiheit der Menschen zu bestimmen überließ«, bejaht er die Freiheit eines jeden, »über das zu bestimmen, was ihm zu tun oder zu meiden förderlich ist«. ¹⁴ Würde allerdings eine solche natürliche Inklinaton angenommen, so wäre ihr Korrelat ein äußerer Spielraum der Willkür als *bonum humanum*, aus dem dann ein universeller freiheitsrechtlicher Status folgen müsste. Damit würde der Formalismus des Rechts konstitutiv für die Konzeption des *bonum commune* bzw. der Gerechtigkeit. Eine solche neuzeitliche Konsequenz war Thomas allerdings ebenso fremd wie Aristoteles. Der Grund liegt nicht im naturrechtlichen Ansatz als solchem, sondern im soziohistorischen Kontext des Integralismus der antiken bzw. feudalen Ständegesellschaft, die man für naturgegeben und unverfügbar hielt und die ein auf formaler Freiheit und Gleichheit basierendes Menschenrechts- bzw. Gerechtigkeitskonzept ausschloss. Erst der Aufstieg des Bürgertums bot dem philosophischen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit in Form des bildungs- und besitzbürgerlichen Freiheitsinteresses die materielle und soziale Basis. Nimmt man die Geschichtlichkeit des Naturrechts ernst, konnte es auch gar nicht anders sein.

3. NEUZEITLICHES NATURRECHT

In Kants *Metaphysik der Sitten* findet sich das neuzeitlich-liberale Paradigma in seiner gediegensten Form. Recht und Tugend, die im klassischen Naturrecht, etwa bei Thomas, zwar unterschieden, aber doch ineinander verschränkt waren, werden nun konsequent voneinander getrennt und bilden als Rechtslehre und Tugendlehre die beiden Teile des Werks. Zusammen decken sie ihrem Anspruch nach den ganzen Horizont der thomanischen *lex naturalis* ab, jedoch im Modus der Separation. Diese ergab sich im Sinne der skizzierten Rekonstruktion daraus, dass die moralisch relevante Freiheit der autonomen Selbstbestimmung, also das thomanische *liberum arbitrium* in kantischer Gestalt, jetzt tatsächlich so gefasst wird, dass sie zur naturrechtlichen Basis eines formal-gleichen Freiheitsrechts wird, das dann die ganze Rechtslehre fun-

¹⁴ nam vetus lex multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda; – et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, STh. I.II. 108,1.

diert. »*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür) sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.«¹⁵

Das politisch-rechtliche System wird so zum formalen *Koordinationsystem der Freiheit*, deren menschenrechtliche Bewandnis sich in der weiteren Theorieentwicklung freiheits- und bürgerrechtlich entfaltet. Damit setzt es die Personen als Rechtspersonen und Bürger frei und eröffnet ihnen maximale Spielräume der Willkür, in denen sie ihr Leben nach eigenem Ermessen frei führen können. Die daraus folgende *Trennung von Staat und Gesellschaft* ermöglicht innerhalb dieses rechtlichen Koordinationssystem freie Gesellschaftstätigkeit in den Bereichen Familie, Religion und Weltanschauung, Wissenschaft und Technik sowie in der Wirtschaft, wo die Freiheit der Person, des Eigentums und des Vertrags die natur- bzw. menschenrechtliche Basis der freien marktwirtschaftlichen Koordination bilden. Rechtliche Grenzen der Freiheit sind nur dort legitim, wo die Willkür des einen die des andern defektiert, beide also nicht »nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden«¹⁶ können.

Dieses für die Moderne richtungweisende Programm ist durch und durch naturrechtlich, d.h. es beruht im Sinne des kantischen Naturrechtsbegriffs »auf lauter Prinzipien a priori«¹⁷, die sich aus dem Begriff des Menschen als selbstzweckhaft-autonomer Person ergeben und insofern Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Menschseins darstellen. Darum wird auch der Gesellschaftsvertrag naturrechtlich als »Idee der Vernunft« gefasst, die den freiheits- und bürgerrechtlichen Status der Person zum Ausdruck bringt und zeigt, nicht wie der Staat entstanden ist, sondern wie er sein soll, etwa indem sie auf die Verpflichtung des Gesetzgebers verweist, »daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können«¹⁸. Die kontraktualistische Idee wird also naturrechtlich prozeduralisiert und verweist so auf die Demokratisierung der Legislative im bürgerlich-republikanischen Zustand als Bedingung der Freiheit; die freiheitsbegrenzende Koordination der Freiheit durch das Recht soll selbst

¹⁵ Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg 1797, AB 45.

¹⁶ Ebd., AB 33.

¹⁷ Ebd., AB 44.

¹⁸ Ders., Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, A 250, Werkausgabe (hg. von Wilhelm Weischedel) Bd. 11, Frankfurt a.M. 1968, 153.

durch freiheitliche Prozeduren, d. h. demokratisch erfolgen. Das Programm legt insofern die Forderung des kategorischen Imperativs als Rechtsimperativ institutionell aus, nämlich: die Menschheit »in der Person eines jeden andern« »niemals bloß als Mittel«¹⁹ zu gebrauchen. Damit wird das gemeinwohl- bzw. gerechtigkeitsbezogene materiale *bonum humanum* der thomanischen *lex naturalis* naturrechtlich formalisiert. Sein materialer Gehalt wird um der Freiheit willen so weit wie möglich ausgeklammert. Kein Ketzer braucht mehr zu brennen. Aber der materiale Gehalt geht nicht verloren, sondern wird jenseits des Rechts in den Spielräumen der Willkür sittliche Aufgabe der Freiheit.

Die *Tugend* bzw. die materialen Wert- und Sinnoptionen des *guten Lebens* werden damit privatisiert bzw. der freien kommunitären Gesellschaftstätigkeit und ihrem Ethos zugeordnet. Kant denkt hier vor allem an die Kirche als »Volk Gottes unter ethischen Gesetzen«, welche die Menschen aus dem »ethischen Naturzustand« in ein »ethisch gemeines Wesen« führen soll in Analogie zum Übergang vom »rechtlichen Naturzustand« zum »politisch gemeinen Wesen«²⁰. Im Unterschied zu *Jürgen Habermas*, welcher die Wert- und Sinnoptionen des guten Lebens als nicht moralisierungsfähig und »nur *innerhalb* des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung«²¹ einer rationalen Erörterung zugänglich fasst, ist Kants Tugendlehre universalistisch und rational. Ihr zentraler Begriff der materialen »Zwecke, die zugleich Pflichten sind,«²² ist eng verwandt mit den thomanischen *inclinationes naturales*. Sie sind natural unbeliebige, aus dem Wesen des Menschen folgende sittliche Zwecke. Einerseits geht es dabei um die »eigene Vollkommenheit«, d. h. die Kultivierung der eigenen Vermögen und die Vervollkommnung der moralischen Gesinnung, also um Pflichten gegen sich selbst, und andererseits um »fremde Glückseligkeit«, d. h. um das Wohl der Mitmenschen über das hinaus, was wir ihnen rechtlich schulden, also um die Achtung ihrer Würde und darum, dass ich hilfsbereit ihre Zwecke »auch zu den meinigen mache«²³ im Sinne des kategorischen Imperativs, der als Tugendimperativ gebietet, die Menschheit »sowohl in deiner Person, als in der

¹⁹ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785, AB 66 f.

²⁰ *Ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Auflage, Königsberg 1794, B 131–144.

²¹ *Jürgen Habermas*, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 118.

²² *Kant*, Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg 1797, A 7–14.

²³ *Ebd.*, A 13–18.

Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck«²⁴ zu betrachten. Dabei betont Kant, dass die Tugendethik nicht wie das Recht »in enger Verbindlichkeit« Gesetze für konkrete Handlungen vorgibt, sondern nur für die Maximen der Handlungen »in weiter Verbindlichkeit«, so dass sich ein frei zu gestaltender Spielraum der Möglichkeiten eröffnet.²⁵ So etwa gebietet die Rechtspflicht, Geliehenes zurückzugeben, eindeutig, was konkret zu tun ist, während die Tugendpflicht, die eigenen Vermögen zu kultivieren, die Wahl zwischen vielen Möglichkeiten der Bildung und Ausbildung freigibt; dennoch verpflichtet die Maxime als solche kategorisch.

So wird also im neuzeitlichen Naturrecht kantischer Prägung das klassisch-naturrechtliche Motiv *phýsis télos estín* in einen rechtlich-formalen und in einen sittlich-materialen Teil aufgespalten, die beide miteinander, wenn auch in veränderter Systematik, den gleichen Rahmen füllen sollen, um den es im klassischen Naturrecht ging. Im Wesentlichen folgen auch die zeitgenössischen Enkel Kants, z. B. *John Rawls* und *Jürgen Habermas*, diesem Projekt, und auch eine christliche Sozialethik dürfte dazu keine prinzipielle Alternative besitzen. Eine Alternative wäre der Verzicht auf den Anspruch der Ethik, den Gesamttraum menschlicher Praxis, einschließlich des institutionellen Bereichs, Kriterien der Menschenwürde, der Menschenrechte bzw. der Gerechtigkeit zu unterwerfen, d. h. die Kapitulation vor der Positivität des Faktischen, etwa gegenüber der naturwüchsigen Faktizität teilsystemischer Autopoiesen. Aber dazu, wie schon gesagt, braucht es keine Sozialethik.

4. PROBLEME

Zweifelloos stellt das skizzierte neuzeitliche Naturrecht, das sich durch die freiheitsbedingte Scheidung von Recht und Tugend, Gerechtigkeit und gutem Leben, sowie durch die Menschenrechtsidee und das Demokratieprinzip im so genannten Projekt der Moderne nachhaltig ausgewirkt hat, einen wohl irreversiblen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit dar. Dennoch sind wir immer wieder mit Problemen konfrontiert, welche die Grenzen der Problemlösungskapazität dieses Paradigmas zeigen. Ich halte nichts davon, angesichts solcher Probleme nach einer neuen Ethik zu rufen, und wüsste auch nicht, wo eine solche zu finden wäre. Ich meine vielmehr, dass die Transformation des klassischen in das

²⁴ *Ders.*, Grundlegung (Anm. 19), AB 66.

²⁵ Vgl. *ders.*, Tugendlehre (Anm. 22), A 18–23.

moderne Naturrecht nur zum Teil aufgeht. Es scheint Sinnansprüche des klassischen Naturrechts zu geben, die sich nicht transformieren lassen und die in derartigen Problemen virulent werden. Darum vermittelte auch *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) Recht und Moralität dialektisch auf einen Begriff der Sittlichkeit hin, der auf Aristoteles und damit auf das klassische Naturrecht verweist. In den letzten Jahrzehnten brachte vor allem der Kommunitarismus aristotelische Motive ins Gespräch. Ich möchte im Folgenden kurz auf einige dieser Probleme hinweisen, die solches erforderlich machen.

Das Verhältnis der Menschenrechte zum Demokratieprinzip ist im neuzeitlichen Paradigma, vor allem bei *John Locke* und *Immanuel Kant*, so konzipiert, dass die Menschenrechte einerseits das aus ihrem bürgerrechtlichen *status activus* resultierende Demokratieprinzip so begrenzen, dass die Volkssouveränität an naturrechtliche Normen gebunden bleibt, also über Menschenrechte nicht abgestimmt werden kann, während andererseits durch das Demokratieprinzip die Menschenrechte zu justiziablen Grundrechten positiviert und interpretiert werden. Dabei war vorausgesetzt, dass der Sinngehalt der Menschenrechte im Wesentlichen eindeutig sei. Solange die Menschenrechtsidee freiheits- und bürgerrechtlich formal gefasst wurde, war das auch ziemlich unproblematisch. Das änderte sich aber, als die Menschenrechtsidee zunehmend materiale Gehalte in sich aufnahm, vor allem soziale Anspruchsrechte des *status positivus*, also Rechte, welche die materialen Bedingungen der Verwirklichung von Freiheits- und Bürgerrechten betreffen, eben das, was Hegel im Unterschied zur formal-abstrakten Freiheit die *konkrete* Freiheit nannte. Diese materiale Entfaltung der formalen Menschenrechtsidee und die Verhältnisbestimmung von formaler und materialer Freiheit und Gleichheit war von Anfang an kontrovers und ist es noch heute. Man denke an die Kritik *Jean Jacques Rousseaus* an Locke, an die Kritik der bürgerlich-liberalen Menschenrechte durch *Karl Marx* in der *Judenfrage* (1843)²⁶ oder aber an die libertäre sowie die kommunitaristische Kritik am politischen Liberalismus von Rawls. Die Kontroversen zeigen, dass hier wesentlich weltanschauliche Fragen ins Spiel kommen, letztlich Fragen nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, welche die Menschenrechtsidee in der Spannung zwischen formaler Freiheit und materialer Gleichheit kontrovers pluralisieren.

²⁶ Vgl. *Karl Marx*, Zur Judenfrage, in: *Karl Marx/Friedrich Engels*, Werke, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) 1956/83, Bd. I, 347–377.

Werfen wir einen Blick auf einige konkretere Probleme! Sobald es darum geht, etwa im Sinne des *Sozialstaatsprinzips* des Grundgesetzes (Art. 20 Abs. 1) materiale Bedingungen menschenwürdiger Freiheitsverwirklichung sozialrechtlich zu positivieren, z. B. im Fall der Sozialhilfe oder des Familienlastenausgleichs, reicht offenbar das Paradigma der bloß formalen, weltanschaulich neutralen Koordination der Freiheit nicht mehr zu. Das formale Lohnabstandsgebot etwa, so berechtigt es in Grenzen sein mag, ist für die Bestimmung konkreter Freiheit und Chancengerechtigkeit wenig hilfreich. Je mehr es sozialpolitisch darum geht, Menschenwürde kulturspezifisch zu garantieren, kommen auf der Ebene der Politik und des Rechts materiale Fragen nach Konstanten der Humanität ins Spiel, sowohl bezüglich des persönlichen wie auch des familialen guten Lebens, also klassisch naturrechtliche Fragen, die das neuzeitliche Paradigma kantischer Prägung eigentlich aus dem Recht auszuklammern und zu privatisieren suchte. Erst recht relevant werden Fragen dieser Art etwa im Bereich der Sozialarbeit. Auch die Rechtsstellung der Person in der Wirtschaft hängt davon ab, ob man sie einfach der teilsystemischen ökonomischen Autopoiese überlässt oder aber Gesichtspunkte ins Spiel bringt, die auf Konstanten der Humanität verweisen, etwa die Subjektstellung des Menschen in der wirtschaftlichen Kooperation, die personale Bedeutung der Arbeit oder die kontributive Gerechtigkeit im Sinne des Wirtschaftshirtenbriefs der US-Bischöfe²⁷. Ebenso setzt die Rede von der Sozialen Marktwirtschaft einen material-sachhaltigen Begriff des Menschen voraus, wenn erklärt werden soll, was hier ›sozial‹ bedeutet.

Meines Erachtens mit Recht kritisiert *Martha Nussbaum*, dass Rawls die Grundgüter, um die es in der urzuständlichen Verteilung geht, vorwiegend quantitativ-materiell und nicht praktisch bestimmt, also nicht bezogen auf natürliche Bedürfnisse, Fähigkeiten und Tätigkeitsbereiche, also das, was *Johannes Messner* die *existentiellen Zwecke* des Menschen²⁸ nannte. *Nussbaum* selbst versucht »in ihrer starken vagen Theorie des Guten« im Rekurs auf Aristoteles und das klassische Naturrecht die Grundstruktur der menschlichen Lebensform bzw. die konstitutiven Bedingungen des Menschseins material aufzuweisen in der Überzeugung, dass ohne eine solche Grundlegung echte Sozialpolitik eigentlich

²⁷ Vgl. *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Hirtenbrief der Katholischen Bischöfe der USA, 1986, Sonderausgabe: Die neue Ordnung, 1987, 71 f.*

²⁸ Vgl. *Johannes Messner, Das Naturrecht, 5. Aufl., Innsbruck 1966, 43–48.*

gar nicht möglich sei.²⁹ (Kant konnte zu seiner Zeit noch den größten Teil der Materien, die heute Thema der Sozialpolitik sind, aus der Rechtslehre heraushalten und der Tugendlehre zuordnen, näherhin der Nächstenliebe innerhalb des ethisch gemeinen Wesens, was heute nicht mehr möglich ist.) Ganz im Sinne von Nussbaum fasst *Amartya Sen* mit Blick auf die Dritte Welt den Entwicklungsbegriff von einem Freiheitsverständnis her, das gerade nicht bloß formal-abstrakt auf freie, global deregulierte Märkte und deren Selbstheilungskräfte setzt, sondern das material-konkret auf »menschliche Verwirklichungschancen« hin ausgelegt wird, also auf reale Möglichkeiten wirtschaftlicher, sozialer und politischer Tätigkeiten von Personen und Gruppen hin.³⁰ Wir sehen, wie hier überall klassisch-naturrechtliche Motive ins Spiel kommen.

Analoge Probleme treten auf, wenn wir einen Blick auf die Menschenrechtsmaterien *Erziehung und Bildung* werfen. Die Begriffe implizieren wesentlich einen intentionalen Gehalt, ein *télos*, auf das hin zu erziehen und zu bilden ist, also eine Vorstellung dessen, was menschlich-personale Verwirklichung und Entfaltung teleologisch meinen, denn, wie ein aristotelischer Grundsatz besagt, die Ordnung der Mittel lässt sich nur bestimmen, wenn man das Ziel kennt. Dem dazu erforderlichen Begriff des Menschen und seiner Bestimmung eignet jedoch zweifellos eine materiale, weltanschaulich-kulturelle bzw. religiöse Tragweite. Nun wird aber ein Großteil der außerfamilialen Erziehung und Bildung von öffentlichen Einrichtungen wahrgenommen; etwa von Schulen. Dann allerdings stellt sich die Frage, wie denn staatliche Erziehungs- und Bildungsträger, die im neuzeitlichen Paradigma zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet sind, überhaupt erziehen und bilden können, wenn sie als solche über keinen derartigen Begriff rechtlich verbindlich zu verfügen vermögen, ein Problem, das sich etwa für kirchliche Träger so nicht stellt, da diese ja ihr *télos* klar als christliches deklarieren können. Wenn sich die öffentlichen Träger nicht darauf beschränken wollen, Erziehung und Bildung auf den Bedarf der diversen Teilsysteme hin zu instrumentalisieren, sondern wenn sie bestrebt sind, darüber hinaus ganzheitlich zu erziehen und zu bilden, Wert- und Sinnoptionen sowie Grundorientierungen des guten Lebens zu vermitteln, dann stellt sich die Frage nach ihrer diesbezüglichen Kompetenz in der weltanschaulich

²⁹ Vgl. *Martha C. Nussbaum*, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M. 1999, 24–130.

³⁰ vgl. *Amartya Sen*, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2000.

pluralistischen modernen Gesellschaft, ein Problem, auf das *Eilert Herms* eindringlich und meines Erachtens mit Recht hinweist.³¹

Aber auch die *Basis* der Menschenrechtsidee als solche ist längst problematisch und kontrovers. So zeigen die Diskussionen über Abtreibung, Euthanasie, verbrauchende Embryonenforschung oder therapeutisches Klonen, dass kein Konsens bezüglich der Frage besteht, ob der menschenrechtliche Status schlechthin allem menschlichen Leben zukomme oder nur dem in bestimmter Weise qualifizierten. Auch hier geht es offenkundig um eine weltanschauliche Frage, die mit dem Begriff des Menschen zugleich auch die Extension der Menschenrechte betrifft. Oder man denke an den aktuellen bewusstseinsphilosophischen Diskurs, in dessen Rahmen naturalistische Positionen das freie, geistig-selbstbewusste mentale Erleben auf Determinismen physiologischer, zuletzt physikalisch-chemischer Prozesse reduzieren und so der Rede von der Menschenwürde jeden sinnhaften Gehalt nehmen. Wird aber diese Rede von der Menschenwürde zur Leerformel, dann ist nicht mehr einzusehen, warum überhaupt der Mensch im Unterschied zu anderen Lebewesen und zur Künstlichen Intelligenz beansprucht, Menschenrechtssubjekt zu sein.

Die Beispiele zeigen Grenzen des neuzeitlich-naturrechtlichen Modells und verweisen auf klassisch-naturrechtliche, letztlich weltanschauliche Fragestellungen. Die Protagonisten des neuzeitlichen Naturrechts setzten offenbar eine an sittlichen, weltanschaulichen und religiösen Ressourcen reiche Lebenswelt voraus, als sie auf der Basis der Menschenrechte das Recht als Koordinationssystem der Freiheit formalisierten und die sittlichen, weltanschaulichen und religiösen Materien als Fragen des guten Lebens der freien Gesellschaftstätigkeit zuwiesen bzw. privatisierten. Mit der Erosion dieser Lebenswelt bzw. ihrer ›Kolonialisierung‹ durch teilsystemische Autopoiesen wird aber zunehmend deutlich, dass die rechtliche Koordination der Freiheit ohne weltanschaulich erschlossene materiale Perspektiven der Humanität in allen Interaktionsbereichen zu Problemen führt. Für eine christlichen Sozialethik ergeben sich daraus meines Erachtens *drei Konsequenzen*:

1. Die neuzeitlich-naturrechtliche Scheidung von formalisierter Gerechtigkeit und privatisierten Wert- und Sinnoptionen des guten Le-

³¹ Vgl. *Eilert Herms*, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen, 1991, vor allem 56–94, sowie *ders.*, *Kirche für die Welt, Lage und Aufgabe der evangelischen Kirche im vereinigten Deutschland*, Tübingen 1995, vor allem 388–431; dazu auch: *Anzenbacher*, *Bildungsbegriff und Bildungspolitik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 40 (1999) 12–37.

bens funktioniert nur in einem, beide Bereiche umgreifenden Horizont einer *Konzeption des Guten*, die je nach Akzentuierung als Gemeinwohl, konkrete Freiheit oder als Idee des guten Lebens gefasst werden kann und letztlich weltanschaulich auf einen Begriff des Menschen und seiner Bestimmung verweist. Die Menschenrechte, ihre Interpretation und ihre rechtliche Entfaltung gründen letztlich in einer solchen Konzeption des Guten, wobei ich zustimmend auf *Charles Taylors* großes Werk *Die Quellen des Selbst*³² verweise. In diesem Sinne verstehe ich auch die viel zitierte Aussage von *Gaudium et spes*: »Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt.« (GS 26) Ich sehe in dieser umgreifenden Konzeption des Guten ein Grundmotiv klassischen Naturrechts. Vielleicht lässt sich das Verhältnis von klassischem und neuzeitlichem Naturrecht sozialetisch als Subsidiarität bestimmen: So viel neuzeitliches Naturrecht wie möglich, so viel klassisches wie notwendig.

2. Diese Konzeption des Guten ist im modernen *weltanschaulich-pluralistischen* Kontext kontrovers, wobei allerdings jede der kontroversen Positionen unvermeidlich eine Konzeption des Guten impliziert, wenn auch oft nur undifferenziert und vage oder ohne sich dessen bewusst zu sein. Jede Position, sei sie ökonomistisch, naturalistisch, sozialistisch, libertär, rechtsextrem, postmodern, christlich oder was immer, operiert letztlich mit einer gewissen weltanschaulich relevanten Vorstellung vom Wesen und der Bestimmung des Menschen. Natürlich ist dieser Pluralismus in hohem Grad politisch bedeutsam. Auch Rawls weiß, dass seine Gerechtigkeitstheorie nur greift, wenn es einen tragfähigen *overlapping consensus* der gesellschaftlich relevanten Positionen gibt.³³ Auch der weltanschaulich neutrale Staat müsste um der Konsensfähigkeit seiner menschenrechtlich und demokratisch legitimierten Politik willen eigentlich kulturpolitisch größtes Interesse haben an weltanschaulich differenzierenden öffentlichen Diskursen, nicht zuletzt, um die Verbreitung trivial-populistischer Positionen zu vermeiden. Er sollte deshalb größtes Interesse an jenen gesellschaftlichen Kräften haben, die solche Diskurse pflegen und institutionell organisieren. Dazu gehören vor allem die Kirchen und – nicht zuletzt – die theologischen Fakultäten. Denn auch eine

³² Vgl. *Charles Taylor*, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1994 (engl. 1989).

³³ Vgl. *John Rawls*, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1992, 255–363.

pluralistische Gesellschaft ist nur insofern eine Gesellschaft, als sie nicht pluralistisch ist, sondern zumindest in einer schwachen gemeinsamen Konzeption des Guten sittliche Substantialität bzw. Identität besitzt.

3. In diesem pluralistischen Kontext ist es Aufgabe einer christlichen Sozialethik, die Frage nach der Gerechtigkeit sozialer Institutionen aus einem christlichen Vorverständnis heraus zu stellen und aus einem solchen Begriff des Menschen und seiner Bestimmung eine Konzeption des Guten als Gemeinwohl, konkrete Freiheit und gutes Leben zu entfalten. Das braucht nicht in einer spezifisch theologischen Sprache zu geschehen. Wenn das Vorverständnis christlich ist, dann artikuliert sich auch in der philosophischen Sprache naturrechtlichen Argumentierens eine christliche Position, etwa im Sinne des Wortes von *Johann Gottlieb Fichte*, welche Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei.³⁴ Diese Position gilt es wissenschaftlich zu differenzieren und in den pluralistischen Diskurs einzubringen. Dabei wird man andere Positionen, die ihre weltanschaulichen Voraussetzungen oft nur vage reflektieren, auffordern, diese differenziert zu explizieren, also zu zeigen, wie sie jene grundlegenden Fragen beantworten, die, wie ich meine, letztlich naturrechtliche Fragen sind.

5. NEUSCHOLASTISCHES NATURRECHT

Unter ›Neuscholastik‹ versteht man gemeinhin jene Renaissance der Scholastik, vor allem des Thomismus, die etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend bedeutsam wurde und vor allem seit der Enzyklika *Leos XIII. Aeterni Patris* (1879) bis zum II. Vatikanum die katholische Theologie maßgeblich bestimmte. Auch die katholische Soziallehre war in dieser Epoche vorwiegend neuscholastisch geprägt und zwar primär im Sinne einer mehr oder weniger neuthomistischen Naturrechtskonzeption. Das gilt sowohl für die lehramtliche Sozialverkündigung, man denke etwa an die Staatslehre Leos XIII. oder an die einschlägigen Ansprachen *Pius XII.*, als auch für die Sozialethik als theologische Disziplin, deren Kompendien noch in der Zeit zwischen dem II. Weltkrieg und dem II. Vatikanum vorwiegend neuscholastisch konzipiert waren.³⁵

³⁴ Vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Gesamtausgabe (hg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften) Bd. I, Stuttgart 1970, 4, 195.

³⁵ Näheres dazu: *Anzenbacher*, Christliche Sozialethik, Paderborn 1998, 125–154.

Die *positive Bedeutung* des neuscholastischen Naturrechts wird deutlich, wenn wir an die ideologische Konstellation des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts denken. Sie war, stark vereinfacht, gekennzeichnet durch die Konfrontation zweier abstrakter Konzeptionen. Auf der einen Seite vertrat ein libertär profilierter Liberalismus auf der Basis des neuzeitlichen Naturrechts ein politisch-rechtliches System, das vor allem ökonomisch auf die möglichst deregulierte Koordination der formal-abstrakten Freiheit setzte. Auf der anderen Seite plädierte ein doktrinärer Sozialismus für ein System material-abstrakter Gleichheit. Mit ihrem neuscholastisch-naturrechtlichen Rekurs brachten die christlich-sozialen Bewegungen im Gegenzug zu diesen Abstraktionen einen material-sachhaltigen Begriff der menschlichen Person und eine darauf basierende, solidarisch zu verwirklichende Gemeinwohlkonzeption ins Spiel, die weder libertär-freiheitlich noch egalitaristisch war, sondern einen Status konkreter Freiheit für alle forderte. Diese analoge Idee des Gemeinwohls als des personalen Wohls aller Gesellschaftsglieder galt naturrechtlich als der im Wesen des Menschen fundierte, aller Gesellschaftstätigkeit und Politik normativ vorgegebene Sozialzweck. Bei aller heute üblichen und zum Teil berechtigten Kritik an der Neuscholastik im Allgemeinen und ihrem Naturrecht im Besonderen sollte man diese positive Bedeutung nicht verschweigen, auch nicht, dass sie bedeutende Leistungen hervorbrachte.

Mein zentraler Einwand gegen das neuscholastische Naturrecht ist folgender: Die Neuscholastiker tendierten zu der Auffassung, man könne in einem philosophischen Zugriff objektiv das ungeschichtliche Wesen des Menschen in einer so umfassenden materialen Differenziertheit erfassen, dass sich die Regelung sowohl des individualethischen Bereichs der Moral als auch die des sozialetischen Bereichs der Institutionen daraus ableiten lasse. In der Überzeugung, dass dieser Anspruch in einem Rekurs auf das vorreformatorisch heile Mittelalter realisierbar sei, verzichtete die Neuscholastik weitgehend auf eine ernsthafte Rezeption der Neuzeit und geriet so ins Abseits der Ungleichzeitigkeit, was zuletzt im theoretischen Kontext der 68er-Bewegung überdeutlich wurde.

Ich wies bereits einleitend darauf hin, dass meines Erachtens der Begriff des Menschen wesentlich geschichtlich ist. Einerseits weil er sich immer nur in soziohistorischen und soziokulturellen Kontexten bildet, andererseits aber auch, weil sich die Frage nach dem Menschen nicht erschöpfend in einer Objektivität beantworten lässt, die von dem absieht, der die Frage stellt, also vom konkreten Menschen, seinem Selbstverständnis als Mensch und seiner praktischen Autonomie. So gesehen ist

die Frage nach dem Menschen zwar in vieler Hinsicht sachhaltig beantwortbar, man denke nur an die Humanwissenschaften, sie muss aber immer zugleich auch (etwa im Sinne von *Helmuth Plessner*) eine *offene Frage* bleiben. Dennoch ist es notwendig, die Frage immer neu zu stellen; nicht weil im Lauf der Zeit eine definitive Antwort zu erwarten ist, sondern weil wir uns nur im Pluralismus der Antworten, vielleicht in deren *overlapping consensus*, darüber einigen können, wie wir Humanität, Menschenrechte und Gerechtigkeit verstehen wollen, aber auch weil wir selbst, etwa als Christen, diesbezüglich nach einer möglichst differenzierten Position suchen sollten.

Das neuscholastische Naturrecht war bestrebt, diese freiheitsrelevante Offenheit der Frage nach dem Menschen so weit wie möglich durch material-naturrechtliche Wahrheitsansprüche zu schließen bzw. einzuschränken. Hier liegt auch der Grund für das langwierige Misstrauen des Lehramts gegenüber dem formalen Aspekt der Menschenrechtsidee, vor allem gegenüber den kulturellen Freiheitsrechten, aber auch gegenüber dem Demokratieprinzip und dem neuzeitlichen Naturrecht überhaupt. Aus der Sicht des lehramtlichen Anspruchs, im Besitz der authentischen naturrechtlichen Wahrheit zu sein, galt der freiheitsrechtliche Status vor allem als Freiheit des Irrtums, die unter Umständen zwar toleriert, aber nicht als Menschenrecht anerkannt werden kann.

Dazu kommt, dass sich das neuscholastische Naturrecht überwiegend nicht als christlich-theologische, sondern als philosophische Theorie verstand, die nicht Offenbarung und Glauben, sondern nur das allgemeinmenschliche *lumen naturale intellectus* voraussetzt und darum über die Grenzen religiöser bzw. weltanschaulicher Überzeugungen hinaus einen universellen Wahrheitsanspruch erhebt. Ein solches Selbstverständnis ignoriert die eigene hermeneutische Bedingtheit durch den christlichen Glauben, aber auch jene durch den faktischen kirchlich-lehramtlichen Kontext. Aber nicht nur das. In seinem eigentümlichen Rationalismus konnte das neuscholastische Naturrecht nicht sehen, dass die diversen Positionen im Sinne des oben zitierten Fichte-Wortes aus diversen Grundüberzeugungen resultieren, und dass darum unter den Bedingungen der Freiheit notwendigerweise ein legitimer Pluralismus entsteht, der sich nicht glatt auf den Nenner von Wahrheit und Irrtum bringen lässt.

So weit einige skizzenhafte Hinweise. Wenn ich also für Sozialethik als Naturrechtsethik plädiere und die Partie des klassischen Naturrechts im Sinne von Aristoteles, Thomas, Hegel und etlichen gegenwärtigen Denkern nicht für verloren, sondern für unverzichtbar halte, vorausgesetzt

dass das klassische systematisch auf das neuzeitliche Naturrecht im Sinne von Locke, Rousseau, Kant und Rawls bezogen wird, dann betriebe ich gewiss keine Renaissance des neuscholastischen Naturrechts. Dennoch meine ich, wir sollten dessen Leistungen im Auge behalten und kritisch bedenken.

Arno Anzenbacher, Prof. Dr., ist Professor für Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.