

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine akzeptierte Manuskriptfassung des Titels Naturrecht heute von Werner Wolbert, welche veröffentlicht wurde in Ethik im transdisziplinären Sprachgebrauch hrsg. von Michael Fischer/Kurt Seelmann in der Buchreihe Ethik transdisziplinär.

Das Originalwerk kann unter dem folgenden Link aufgerufen werden:

<https://www.peterlang.com/document/1104809>

© Peter Lang, 2008

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team



Naturrecht heute **von Werner Wolbert**

Vor inzwischen mehr als 30 Jahren hatte ein katholischer Moraltheologe vor einer überwiegend protestantischen Zuhörerschaft zu reden. Er sprach zum Thema Naturrecht, hatte aber von einem anderen katholischen Kollegen den Rat bekommen, den Terminus selbst nicht zu verwenden, was er auch konsequent tat. Einer seiner Zuhörer gab anschließend seinem Erstaunen Ausdruck, dass der Vortragende als katholischer Theologe das Naturrecht verabschiedet habe. Diese Begebenheit sei an den Anfang gestellt, um von vornherein die vielfach gemachte falsche Voraussetzung des *unum nomen, unum nominatum* zurückzuweisen.

Wenn also in der philosophischen und theologischen Ethik heute sich die Vokabel ‚Naturrecht‘ nicht so häufig findet, bedeutet das noch nicht, dass die Sache nicht vorhanden ist. Es könnte sein, dass man anderen Termini den Vorzug gibt. Umgekehrt mag heute folgender Titel eines Handbuchs philosophischer Ethik erstaunlich klingen: „Institutiones iuris naturalis seu Philosophiae Moralis“¹; der Titel klingt erstaunlich, weil man oft einen engeren Begriff von ‚Naturrecht‘ hat. Gemäß der einleitenden Erläuterung des Artikels „natural law“ der „Encyclopedia of Ethics“ wird der Terminus meistens mit zwei Dingen assoziiert: mit der katholischen Lehre vom Naturrecht und mit der Idee eines höheren Rechtes oder Gesetzes, wovon die katholische Lehre das prominenteste Beispiel sei und wogegen eine positivistische Rechtsphilosophie opponiere. Historisch und philosophisch sei Naturrecht aber „a good deal richer“². Das lässt sich verdeutlichen, indem man – mit John Finnis³ - zunächst negativ herausstellt, was mit ‚Naturrecht‘ *nicht* gemeint sein *muss*, nämlich dass bestimmte normative Propositionen

- aus der Natur abgeleitet oder aus der Natur der Dinge abgelesen sind;
- sich aus bestimmten (empirischen) Naturgesetzen ergeben;
- einen paradiesischen Urzustand (Goldenes Zeitalter) widerspiegeln.

Positiv dürften Naturrechtstheorien dagegen behaupten, dass diese normativen Propositionen

- sich nicht aus Direktiven eines Individuums, einer Gruppe oder einer Konvention ergeben;
- einen höheren Standard beinhalten als positive Gesetze und Praktiken, somit die Standards bieten für deren Kritik, Zurückweisung oder Bekräftigung;

¹ Von Th. Meyer SJ gemäß Schüller, Naturrecht 61.

² Haakonssen 1205.

³ Leider präsentiert Finnis im weiteren Verlauf seines Artikels einseitig seine eigene Naturrechtsversion; vgl. dazu kritisch Mommsen.

- objektiv sind in dem Sinne, dass derjenige irrt, der sie nicht teilt;
- mit der Bestimmung des Menschen und einem geglückten Leben zu tun haben.

Zunächst zum Kennzeichen der Objektivität.

1. Die sittliche Forderung als kategorische.

Auf metaethischer Ebene kann ‚Naturrecht‘ zunächst für eine kognitivistische metaethische Theorie stehen im Gegensatz zu non-kognitivistischen Theorien. Von letzteren sind vor allem zwei bemerkenswert: der Emotivismus und der Dezisionismus. Während ersterer sittliche Urteile als Ausdruck einer Emotion versteht⁴, gehen für den Dezisionismus sittliche Urteile letztlich auf eine subjektive Entscheidung zurück nach dem Motto: *sic volo, sic iubeo*. Damit ist die sittliche Forderung als rein hypothetische verstanden. Der Mensch ist nicht mit einem unbedingten (kategorischen) Sollen konfrontiert, vielmehr beruht jede Verpflichtung letztlich auf Selbstverpflichtung. Wer der moralischen Forderung nicht folgt, handelt dann nicht unmoralisch, sondern schlicht nicht-moralisch. Theologisch könnte es dann keine Sünde geben, wenn es keine vorgegebene Forderung gibt. R.M. Hares Buchtitel „Freiheit und Vernunft“ (Freedom and Reason) macht das deutlich: An erster Stelle steht nicht eine Erkenntnis (dann müsste es „Vernunft und Freiheit“ heißen), sondern eine freie Entscheidung. Ebenso bezeichnend ist der Untertitel der Ethik von J.L. Mackie „Inventing Right and Wrong“; kognitivistisch müsste es heißen: „Discovering Right and Wrong“⁵. Die moralische Motivation ergibt sich für den Dezisionisten aus der Erkenntnis des Wertes der guten Gesinnung, sondern beispielsweise aus der Tatsache, dass der Mensch nicht außerhalb der menschlichen Solidargemeinschaft stehen möchte.

2. Autonomie vs. Heteronomie

‚Naturrecht‘ steht ebenso gegen eine Theorie, die die sittliche Forderung auf ein souveräne Entscheidung eines göttlichen Gesetzgebers gründet. Eine naturrechtliche Theorie entscheidet das Euthyphron-Dilemma zugunsten des *praeceptum, quia bonum (prohibitum quia malum)* gegen das *bonum quia praeceptum (malum quia prohibitum)*, wie es etwa Ockham (wenn auch wohl nicht ganz konsequent) vertreten hat. Die sittliche Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen ergibt sich demnach jeweils aus der ‚Natur‘ der Sache selbst, nicht aus einem

⁴ Hier sind vor allem Ayer und Stevenson zu nennen.

⁵ So der Untertitel bei Pojman.

positiven (willkürlichen) Wollen. Letzteres gibt es freilich auf jeden Fall im Bereich des Rechts in solchen Fällen, wo eine Sache unterschiedlich geregelt werden könnte, wo die erste Dringlichkeit aber darin besteht, dass sie überhaupt geregelt wird. Ob es auch im ethischen Bereich im Einzelnen ein *ius divinum positivum* geben könnte (etwa das Sabbatgebot des AT), ist hier nicht zu diskutieren. „Naturrecht“ lässt sich auf dieser Ebene noch sehr unspezifisch als die Summe der sittlichen Gebote verstehen, die der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten, sprich: mit seiner Vernunft, erkennen kann. In diesem Bereich wäre er nicht auf den Glauben, also auf die Autorität einer Offenbarung zur Erkenntnis des sittlich Richtigen angewiesen. In der deutschsprachigen moraltheologischen Diskussion der 60-er und 70-er Jahre haben einige Autoren auch den Standpunkt einer sog. Glaubensethik vertreten, nach der einige für den Christen geltende sittliche Forderungen sich erst aus dem Glauben ergeben. Diese Position hat sich aber nicht durchgesetzt. Entsprechen hat auch die Tradition formuliert, Christus habe der *lex naturalis* kein weiteres positives Gesetz hinzugefügt⁶. Entsprechend gilt für den Naturrechtler Autonomie, nicht Heteronomie, „womit die axiologische Differenz zwischen Gut und Böse zugleich nach ihrem subjektiven Erkenntnisprinzip wie nach ihrem objektiven Geltungsgrad gekennzeichnet wird“⁷. Der Theologe kann dabei an die Aussage des Paulus im Römerbrief (2,14) anknüpfen:

„Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.“

„Autonomie“ ist hier im grundlegenden Sinne zu verstehen als Handeln gemäß eigener innerer Einsicht, nicht in einem abgeleiteten Sinn des „informed consent“, wie in der Medizin- oder Bioethik⁸.

Allerdings wird man nicht jede kognitivistische Theorie als naturrechtlich bezeichnen. Das gilt etwa für eine Diskursethik à la Apel und Habermas, aber auch für eine prozedurale Ethik

⁶ Vgl. Schüller, autonome Moral.

⁷ Schüller, Naturrecht 65.

⁸ Diese Bedeutung wird oft unreflektiert mit dem kantischen Anliegen gleichgesetzt, wie mir vor kurzem wiederum bei der Lektüre einer bioethischen Dissertation aufgegangen ist, die sich u.a. kritisch mit den „Principles of Biomedical Ethics“ von Tom L. Beauchamp und James F. Childress befasste. Der Autor formulierte Kritik am ersten der dort dargelegten Prinzipien, dem der Autonomie (oder: respect for autonomy), das er immer wieder mit dem Namen Kant in Zusammenhang brachte. Hier hat etwa Onora O’Neill kritisch bemerkt (23):

“Although many protagonists of autonomy in bioethics claim to derive their moral reasoning either from Mill or from Kant ... it seems to me likely that prevailing views of autonomy as independence owe as much or more to twentieth-century conceptions of character and individual psychology and to studies of moral development than they do to older traditions of moral philosophy.” Und (30): “Contemporary admiration for individual or personal autonomy still owes, I believe, far more to Mill than to Kant.”

Und auch Beauchamp und Childress betonen ihre Inspiration von Kant und Mill; letzterer “was primarily concerned about the ‚individuality‘ of autonomous agents” (64). Bemerkenswert ist dabei aber, dass Mill den Terminus ‚Autonomie‘ für Individuen nicht verwendet zu haben scheint.

wie die von Rawls⁹. Ein wichtiger Unterschied zu naturrechtlichen Ansätzen ist hier, dass es nicht so etwas wie Pflichten gegen sich selbst gibt (wie sie etwa ein I. Kant sehr wohl kennt). Pflichten ergeben sich aus den Diskursbedingungen bzw. aus einem (fiktiven) Vertrag. Erst das Zusammenleben von Menschen macht moralische Regeln notwendig. Zwar wird hier auch vielfach an Kant angeknüpft. Aber dass man nach Kant auch die Menschheit in der eigenen Person als bloßes Mittel behandeln kann, erscheint eher als rätselhaft¹⁰. Das hängt u.a. mit dem geänderten Verständnis von ‚Natur‘ zusammen. Traditionell meint der Terminus ‚naturgemäß‘: gemäß dem besten, dem idealen Zustand, dem Telos, der Finalität eines Wesens. Heute versteht man darunter spontan: gemäß der Methodologie der Naturwissenschaften. ‚Natürlich‘ ist dann, was häufig unter bestimmten Bedingungen eintritt¹¹. Diese Natur hat kein inneres Telos, keinen Zweck, ist in diesem Sinne amoralisch. In diesem Fall würde damit auch die letzte der oben genannten Charakteristika naturrechtlichen Denkens so nicht zutreffen, nach dem Moral etwas mit der Bestimmung des Menschen und einem geglückten Leben zu tun hat.

3. ‚Natur‘ als dem Menschen äußerlich

Eine andere mit dem Terminus ‚Natur‘ verbundene Vorstellung stellt einen zentralen Diskussionspunkt gegenwärtiger moraltheologischer Kontroversen dar. E. Chiavacci formuliert sie folgendermaßen¹²:

„Eine von den ersten Jahrhunderten des Christentum (!) bis zur stoischen Tradition zentrale Idee ist die Natur als etwas dem Menschen Äußerliches, etwas von Gott Geschaffenes, das insofern auch den Willen des Schöpfers reflektiert. Die Achtung vor der Natur wird hier verstanden mehr als eine Pflicht denn als eine Aufgabe: Der Mensch hat die Aufgabe seine Seele zu retten (durch Übung der Caritas) und die Pflicht, das in Respekt vor der Natur zu tun. Die Pflicht der Caritas und die Pflicht der Achtung vor der Natur sind weitgehend unabhängig voneinander konzipiert. Im allgemeinen verbindet man die Pflicht der Caritas mit der Liebe zum Nächsten und die Pflicht der Achtung vor der Natur mit der Liebe zu Gott als Schöpfer. Dabei hat offensichtlich die zweite Pflicht gegenüber der ersten das größere Gewicht. Bei der großen Mehrzahl der Autoren hat die Pflicht, nicht zu lügen, größeres Gewicht als die Pflichten der Liebe gegenüber dem Nächsten, weil jede ‚locutio contra mentem‘ eine Verletzung der Natur ist: die Natur gibt dem Menschen die Sprache, damit er durch sie ausdrückt, was er in

⁹ Freilich formuliert Rawls (Gerechtigkeit 549 Anm. 30): „Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß hat also die kennzeichnenden Eigenschaften einer Naturrechtstheorie. Sie gründet nicht nur Grundrechte auf natürliche Eigenschaften, die sie von gesellschaftlichen Normen unterscheidet, sondern sie schreibt den Menschen auch Rechte gemäß den Grundsätzen der gleichen Gerechtigkeit zu, die ein besonderes Gewicht haben, gegen das sich andere Werte gewöhnlich nicht durchsetzen können.“ Das spätere Werk „Political Liberalism“ kann freilich wohl kaum noch als naturrechtlicher Ansatz qualifiziert werden.

¹⁰ Vgl. M.G. Singer 236: „Note that I have eliminated any reference to ‚mistreating humanity in one’s own person‘; for I do not see how anyone can treat himself as a mere means.“

¹¹ Pope 149.

¹² Chiavacci 124f.

seinem Verstand hat. Deswegen ist die Falschaussage eine Verletzung des Willens Gottes als des Schöpfers.“

Der Terminus ‚Naturrecht‘ verbindet sich oft mit solchen Gedanken von der Naturgemäßheit bzw. Naturwidrigkeit bestimmter Handlungen. Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, dass es jetzt nicht mehr, wie bisher, um die sittliche Forderung *als ganze* geht, sondern um bestimmte *einzelne* als naturwidrig geltende Handlungsweisen. Bisweilen scheint man darin sogar eine besondere Pointe naturrechtlichen Denkens zu sehen, so etwa, wenn E. Schockenhoff ein entsprechendes Kapitel überschreibt¹³: „Die naturrechtlichen Verbote oder die in sich schlechten Handlungen“. Diese Version naturrechtlichen Denkens ist heute besonders umstritten. Der Sache nach handelt es sich hier um deontologische Normen, die oft (und auch in der genannten Überschrift) leider fälschlicherweise mit der Kategorie der „in sich schlechten“ Handlungen, die einen ganz anderen Sitz im Leben hat¹⁴, gleichgesetzt werden. Außerdem gibt es in der Tradition zwei deontologische Argumentationstypen, von denen einer einen gewissen positivistischen „touch“ hat, nämlich das der fehlenden Berechtigung (*defectus iuris in agente*). Wenn Gott sich, wie in der traditionellen Fassung des Tötungsverbots¹⁵, die Entscheidung über Leben und Tod vorbehält, erscheint er zu sehr nach Analogie eines irdischen Gesetzgebers, der sich bestimmte Entscheidungen vorbehält und andere delegiert. Da man aber natürlich voraussetzt, dass dieses letztlich zum Wohle der Menschen geschieht, ist das nur ein Schein von Positivismus.

Das Argument der Naturwidrigkeit bestimmter Einzelhandlungen setzt dagegen die Idee einer bestimmten immanenten Finalität (Teleologie) voraus, speziell im Fall menschlicher Sexualität und menschlicher Sprache. Diese wird u.a. ins Feld geführt sowohl in Fragen der Empfängnisverhütung als auch in Fragen künstlicher Reproduktion. So wurde schon gegen die künstliche Insemination ins Feld geführt, diese Form entspreche nicht der Vollkommenheit der (vom Schöpfer gestifteten) natürlichen Methode. Dies braucht man gar nicht zu bestreiten; aber der Einwand verschiebt die Fragestellung: Es geht nicht darum, nach Belieben statt der natürlichen die künstliche Methode zu verwenden; die Frage ist, was der Mensch tun darf, wenn die natürliche Methode (die weise Einrichtung des Schöpfers) nicht zum Ziel führt. (Dies gilt zunächst nur für die künstliche Insemination; im Fall der IVF gibt es freilich noch andere, ethisch durchaus problematische Gründe für ihre Anwendung.)

Zu dieser Art Berufung auf die Natur gibt es u.a. folgende Bedenken:

¹³ Schockenhoff 197.

¹⁴ Vgl. Schüller, Quellen, Wolbert, Tendencies

¹⁵ Vgl. Wolbert, Du sollst nicht töten.

1. Wie im obigen Zitat von Chiavacci angedeutet, ergibt sich hier ein gewisser Widerspruch zum Liebesgebot. Nach Röm 13,8-10 sind alle Einzelgebote zusammengefasst in dem einen: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Demnach wäre jede Pflicht, von der der Mensch betroffen ist, als Ausfaltung, Konkretisierung des Liebesgebotes zu verstehen. Wer aber in Fällen, wo die Wahrheit tödlich wäre (etwa im Fall der Auskunft an Schergen eines Terrorregimes) die natürliche Finalität der Sprache anführt, bringt ein vom Liebesgebot unabhängiges Kriterium ins Spiel (auch wenn man in diesem Fall fast immer eine mit dem Liebesgebot vereinbare restriktive Interpretation dieses Kriterium gefunden hat).

2. Wo man die überlegene Weisheit des Schöpfers anführt, auch wo diese nicht zum Ziele führt oder zu ethisch unplausiblen Ergebnissen bzw. wo der Mensch der Unvollkommenheit der Natur nachhelfen könnte, beruft man sich nicht auf die *offenbare*, sondern die *verborgene* Weisheit des Schöpfers, ohne dass dieser Übergang kenntlich gemacht wird. Die Berufung auf die verborgene Weisheit Gottes hat aber an sich einen anderen (legitimen) Sitz im Leben, wie die folgende bei Herodot überlieferte Begebenheit deutlich macht.

Die von Griechen bewohnte kleinasiatische Stadt Knidos liegt auf einer etwa 100 km langen Halbinsel nördlich von Rhodos. Sie war in der Antike sehr reich und berühmt durch eine Aphrodite des Praxiteles. In den Perserkriegen war sie bedroht und die Knidier kamen auf die Idee, ihre Halbinsel an der engsten Stelle (5 Stadien = 1 km) durchzustechen und so zu einer Insel zu machen, um sich leichter verteidigen zu können. Bei diesem Unternehmen verunglückten nun eigenartigerweise viele Männer, so dass die Knidier beschlossen, das Orakel in Delphi nach den Gründen zu fragen. Herodot (I 174) wörtlich:

„Die Knidier erzählen selbst, die Pythia habe ihnen in einem Trimeter folgende Antwort gegeben:

„Ihr sollt am Isthmos Turmwerk nicht noch Graben baun!

Zeus schuf ihn ja zur Insel, hätt' er's nur gewollt.“

Als die Knidier diesen Orakelspruch der Pythia hörten, stellten sie den Grabenbau ein und ergaben sich kampflos dem Harpagos, als er mit dem Heer heranzog.“

Ähnlich soll seinerzeit Mrs. Wilson (wohl zum Scherz) gegen den Beitritt Großbritanniens zur (damaligen) EG argumentiert haben:

„Britain is an island and if God had meant us to be joined to the continent, he would have joined us on.“

Bei Mrs. Wilson ist das ein Scheinargument. Im Fall der Knidier liegt nun eine solche Aussage nahe. Alle ihre Bemühungen waren fruchtlos, sie sind mit ihrem Latein am Ende, sie beugen sich höherer Gewalt. Ein ähnliches Problem gab es im 16. Jahrhundert in Spanien¹⁶. Man hatte

¹⁶ Vgl. Elliott 296f.

versucht, den Tajo schiffbar zu machen, um eine direkte Schiffsverbindung von Toledo nach Lissabon zu haben. Der mit dem Projekt beauftragte italienische Ingenieur starb 1587. Zum Ende des Jahrhunderts wurde die Sache aufgegeben. Unter Philipp IV gab es dann das Projekt eines Kanals zwischen Tajo und Manzanares. Eine Gruppe von Theologen erklärte, wenn Gott diese Flüsse hätte verbinden wollen, hätte er es gleich so getan. (Hier spielten allerdings auch die Sonderinteressen Sevillas eine Rolle, das an einer Aufwertung Lissabons nicht interessiert war.)

Wo der Mensch keinen Ausweg mehr weiß (etwa auch in unheilbarer Krankheit), beugt er sich dem Willen Gottes, und zwar als dem Schöpfer, der ihn sterblich erschaffen hat, wie auch dem moralischen Gesetzgeber, der ihn heißt, sich willig ins Unausweichliche zu schicken. Dies wird besonders im Schluss des Buches Ijob deutlich (38,1-42,6). Aber mit Schüller (229) ist zu betonen:

„Es ist die moralische Unabänderlichkeit einer Situation, die den ethischen Appell ergehen läßt, diese Situation als Fügung anzunehmen; nicht aber umgekehrt der Appell zu geduldiger Hinnahme, was die moralische Unabänderlichkeit einer Situation zur Gewißheit macht.“

Für die Annahme eines besonderen göttlichen Plans und einer entsprechenden Unverletzlichkeit der Natur lassen sich reichlich Beispiele aus der Antike bringen: der Bart des Mannes (Epiktet¹⁷), die Haare der Frauen (Paulus¹⁸), der Gebrauch von Kosmetika (Tertullian¹⁹).

3. Der Verweis auf die Natur dient hier dazu, eine bereits anderweitig gewonnene Einsicht zu untermauern, wie das bereits H. Welzel in seiner klassischen Monographie formuliert hat²⁰:

„Das Naturgemäße ist immer der beste Zustand eines Dinges. Der teleologische Naturbegriff ist also eine Funktion des Wertbegriffs, nicht aber umgekehrt der Wertbegriff eine Funktion des (teleologischen) Naturbegriffs. Dennoch ist mit dem teleologischen Naturbegriff ein gefährlicher Doppelsinn in den Begriff der ‚Natur‘ hineingetragen. Da der Naturbegriff im Sinne der äußeren Wirklichkeit, welche Zweckmäßiges und Zweckwidriges, Sinnvolles und Sinnwidriges gleichermaßen umfaßt, weiter als der teleologische Naturbegriff und selbstständig diesem gegenüber ist, wird der Anschein erweckt, als würde durch den Begriff des ‚Naturgemäßen‘ auch gegenüber dem Wertbegriff etwas Selbständiges, Neuartiges ausgesagt und als wäre die Inhaltsbestimmung des Wertbegriffes eine Funktion des Naturbegriffs. Man gerät also in jenen Zirkel, das, was man sich wünscht oder für gut hält, für das ‚Naturgemäße‘ zu erklären und dann hinterher das Gute aus diesem Naturgemäßen herauszuholen. Das Naturgemäße, das in Wirklichkeit nur eine Funktion des Guten ist, wird scheinbar zum Real- und Erkenntnisgrund des Guten. Das Naturgemäße, das nur vom Guten bestimmt wird, wird zum scheinbaren Bestimmungsgrund des Guten umgewandelt.“

¹⁷ Epiktet, Diatriben I 16.

¹⁸ Zu 1 Kor 11,1-16 vgl. Gielen

¹⁹ Vgl. Tertullian, de cultu feminarum I 8; II 5.8; de corona militum 5.

²⁰ Welzel 30f.

Und Noonan urteilt²¹:

„Bei jeder einzelnen Bedeutung des Begriffs wurde von Fall zu Fall entschieden, was ‚natürlich‘ war. Ein landwirtschaftliches Phänomen wurde in Betracht gezogen, wo eine menschliche Anstrengung durch physische Kräfte ergänzt wurde; das Beispiel von Menschen, die einen Fluß eindämmen, um eine Überschwemmung zu verhüten, wurde nicht als Beispiel für ‚Natur‘ gebraucht. Nicht jedes tierische Verhalten galt als nachahmungswert; so war die Hyäne, von der der Volksglaube annahm, sie hätte eine Reihe von Organen, die nur einem sexuellen Zweck, aber nicht der Fortpflanzung dienen, ein Beispiel, dem man nicht folgen durfte (Klemens, *Paidagogos* 10,85, GCS 12,209). Die Geschlechtsorgane des Menschen dienen einer Reihe von Zwecken; einige davon galten als ‚unnatürlich‘.

Sich auf eine gegebene ‚Natur‘ zu berufen war wohl ganz offenkundig eine pädagogische Methode. Das Zeugnis der Natur diene dazu, einen bereits gewonnenen Standpunkt zu untermauern. Das ‚Natürliche‘ unterschied sich vom ‚Unnatürlichen‘ durch oft nicht näher bezeichnete Kriterien vorwiegend religiöser und philosophischer Art. Wenn man einen Akt als natürlich bezeichnete, brachte man damit eine sittliche Forderung an den Menschen zum Ausdruck, aber nicht, was die Tiere wirklich taten oder was bestimmte Organe leisten konnten.“

Der vielfach erhobene Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses dürfte hier allerdings unberechtigt sein. Man hat hier nicht eine bestimmte naturgegebene Gesetzmäßigkeit als solche für verbindlich erklärt; sie gilt als verbindlich, weil man darin in einer qualifizierten Weise die Weisheit des Schöpfers erkennt, der der Mensch den Vorrang vor seiner eigenen fehlbaren Einsicht zu geben habe. Freilich haben die entsprechenden Überlegungen Humes und Moores auf ein Problem aufmerksam gemacht, das man vorher nicht so klar gesehen oder für nicht so wichtig gehalten hat. Wo man vor allem die Einheit und Verwurzelung aller Gesetze in dem eine göttlichen betont (so schon Heraklit), kommt dieses Problem nicht in den Blick. Entsprechend fällt dann oft die (für eine korrekte ethische Argumentation sehr relevante) Homonymie der Termini ‚Naturgesetz‘ und ‚Wille Gottes‘ nicht auf, wie etwa ein Vergleich der lateinischen Fassung einer Passage der Enzyklika *Humanae Vitae* (Nr. 11) mit der deutschen Übersetzung deutlich macht (eigene Hervorhebungen):

„Deus enim *naturales leges* ac tempora fecunditatis ita sapienter disposuit, ut eadem iam per se ipsa generationes subsequentes intervallent. Verumtamen Ecclesia, dum homines commonet de observandis praeceptis *legis naturalis*, quam constanti sua doctrina interpretatur,...“.

In der deutschen Übersetzung sind unterschiedliche Termini gewählt:

„Gott hat ja die *natürlichen Gesetze* und Zeiten der Fruchtbarkeit in seiner Weisheit so gefügt, daß diese schon von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen. Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten *natürlichen Sittengesetzes* anhält,...“.

In diesem Fall hat die Übersetzung den Text verbessert, die Homonymie des Terminus *lex naturalis* ist deutlich gemacht. In ähnlicher Weise wird bei der Rede vom ‚Willen Gottes‘ oft

²¹ Noonan 86.

nicht unterschieden der Wille Gottes als Schöpfers (creator) und als sittlichen Gesetzgebers (legislator). Wenn das auch in Gott irgendwie eins ist, ist dieser Unterschied dennoch in ethischen Argumentationen strikt zu beachten.

Man hat also bei Berufungen auf die Natur zu prüfen, ob hier wirklich ein Argument vorliegt oder ob nur eine bereits anderweitig gewonnene Einsicht in die Natur projiziert wird. In diesem Fall wären Termini wie ‚naturgemäß‘ oder ‚naturwidrig‘ letztlich synonym mit ‚sittlich richtig‘ oder ‚sittlich falsch‘. Diese Möglichkeit erklärt wohl auch die Tatsache, dass sich im sozialetischen Kontext sowohl ein konservatives²² wie ein revolutionäres Naturrecht²³ finden.

Während also naturrechtliches Denken Sinn zu machen scheint, wo es um die sittliche Forderung als ganze geht, also auf der metaethischen Ebene, scheint die Berufung auf die Natur in Einzelfragen normativer Ethik nach dem bisher Gesagten eher ins Leere zu gehen bzw. auf Tautologien hinauszulaufen. Dennoch gibt es hier neue Ansätze.

4. Neuere Ansätze

Eine neuere Richtung verbindet sich mit den Namen Germain Grisez und John Finnis sowie deren Schülern. Um den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu vermeiden, gehen sie von der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft aus; erstere leitet moralische Normen nicht von Fakten über die menschliche Natur ab, sondern Einzelnormen von mehr generellen Normen. Das erste Prinzip der praktischen Vernunft ist sowohl normativ wie unableitbar. Diese praktische Vernunft identifiziert verschiedene Basisgüter wie Leben, Erkenntnis, Freundschaft, Spiel, Religion etc. Diese Reihe war einigen Veränderungen unterworfen, was eine gewisse Willkür offenbart und mit ihrer Einordnung als Basisgüter schwer zu vereinbaren ist. Diese sind in sich wertvoll und allgemein anerkannt. Entscheidend ist dabei die These, dass man niemals die Zerstörung eines dieser Güter direkt intendieren darf. Man kann nicht alle dieser Güter in gleicher Weise schützen und bewahren. Man mag sein Leben opfern, darf aber niemals eine direkte Intention gegen das Leben fassen; verboten ist nicht „to kill“, sondern: „to choose to kill“. Damit hat das traditionelle Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung eine Uminterpretation und Ausweitung auf die genannten Basiswerte erfahren. Die Kennzeichnung

²² Dieses gibt es nicht nur in katholischer Version mit Betonung auf Familie, Privateigentum etc. (vgl. Honecker 109f), sondern auch in lutherischer mit Betonung auf die Verbindlichkeit irdischer Ordnungen (vgl. Bexell/Grenholm 221-225; Brunner 205f). Über Luther vgl. Andersen 359: „Luther does not think of natural law as a number of principles from which practical reason can deduce right concrete actions. Natural law according to Luther is summarized in the *Golden Rule*“.

²³ So etwa bei Bloch.

als Basisgut meint offenbar nicht, wie man zunächst denken könnte, ein fundamentales Gut (wie Leben und Gesundheit), das Grundlage für die Verwirklichung höherer Güter ist; vielmehr sind diese Güter elementare Bestandteile eines gelungenen Lebens, des „human flourishing“. Dass man niemals eine Intention gegen eines dieser Güter fassen dürfe, scheint aber mit der Erfahrung tiefgehender moralischer Konflikte nicht leicht vereinbar. Wo es konkret wird, weist diese Theorie übrigens eine nahtlose Übereinstimmung mit geltenden kirchlichen Positionen auf, wobei die beigebrachten Argumente meist eher dürftig erscheinen²⁴.

Diese Position teilt mit der moraltheologischen Tradition die Fundierung der sittlichen Forderung auf die Idee des Guten im Unterschied etwa zu einer formalistischen Ethik im Stile Kants, für die die Idee der Pflicht grundlegend ist. ‚Naturrecht‘ in diesem Sinne besagt, dass die menschliche Natur auf das Gute hingebordnet ist, sowohl im Sinne spezifischer Güter als auch im Sinne des Guten als solchen²⁵. Schließlich wird als erstes Prinzip formuliert, das Gute sei zu tun und das Böse zu lassen.

Statt der Berufung auf die Natur findet man neuerdings häufiger die auf die Person, was natürlich als Korrektur der Vorstellung von Natur als dem Menschen äußerlich nahe liegt. So bezeichnet denn L. Janssens seine (teleologische) Position als ethischen Personalismus. Unter diesem „umbrella term“ vereinigen sich aber sehr unterschiedliche Positionen. Dabei ergibt sich bei der Berufung auf die Person oft dasselbe Problem wie bei der auf die Natur, dass man nämlich auch hier aus der Idee der Person das herausholt, was man vorher hineingelesen hat. Pope formuliert diese Position so²⁶:

„nature is creation, the human creature must be understood in personal terms, and the person must always act in accordance with the plan of the Creator.“

Was der Plan des Schöpfers ist, ergibt sich dabei aus einer bereits implizierten ethischen Überzeugung.

Ein interessantes Beispiel für eine Rückkehr zu einer Art Naturrecht ist in diesem Zusammenhang der geistige Weg von A. MacIntyre²⁷: In seinem Werk *After Virtue* versucht er noch, eine aristotelische Tugendethik ohne dessen „metaphysische Biologie“ zu entwickeln. Die Tugend ist zu begründen in der Praxis einer community. Die Identität einer Person ergibt sich aus der narrativen Tradition innerhalb solcher community. Damit ist ein grundlegendes Anliegen einer Naturrechtsethik für nicht realisierbar erklärt: eine kultur- und community-

²⁴ Vgl. Pope 156.

²⁵ Vgl. Pope 161.

²⁶ Pope 158.

²⁷ Vgl. Pope 159f. Zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang auch Martha Nussbaum, für die die „menschliche Natur“ eine Grundlage für die Ethik liefert (vgl. die Einleitung von H. Pauer-Studer in Nussbaum 11).

übergreifende Ethik. In *Whose Justice? Which Rationality* nähert sich MacIntyre der scholastischen Naturrechtstradition an. In *Dependent Rational Animals* widerruft er sein Desinteresse an der Biologie und unterstreicht die kulturübergreifende Realität menschlicher Verletzbarkeit und Behinderung; die damit gegebene Abhängigkeit wird grundlegend für sein Tugendverständnis. Ähnlich unterscheidet etwa die pluralistische Ethikkonzeption von John Kekes primäre und sekundäre Werte, wobei die ersteren sich auf die gemeinsame menschliche Natur stützen; letztere ist vor allem durch menschliche Grundbedürfnisse und Verletzbarkeit charakterisiert ist. So heißt es bei Kekes²⁸:

“The distinction between primary and secondary values is drawn by appealing to human nature ...

We are human beings, and thus we are members of the same species. Consequently, there are bound to be many similarities among us, including many things that would be beneficial or harmful for any human being in the normal course of events. Circumstances would have to be exceptional for it not to be harmful for us to be tortured, maimed, or deprived of our legitimate livelihood, and it requires similarly unusual events for physical security, the availability of opportunities, or being justly appreciated not to be beneficial.”

Und²⁹:

“The fact remains, however, that ,human nature, conceived in terms of common human needs and capacities, always underdetermines a way of life, and underdetermines an order of priority among virtues, and therefore underdetermines the moral prohibitions and injunctions that support the way of life.“”

Bei dieser gemeinsamen Charakteristik aller Menschen der Abhängigkeit und Verwundbarkeit und der damit gegebenen Unrechtserfahrungen knüpft auch das Ethos der Menschenrechte an. Wo man aus der Natur des Menschen sittliche Einzelnormen ableiten will, scheint das heute am ehesten in dieser „unterdeterminierten“ Weise möglich zu sein. Entsprechend legt sich die Idee eines Rechts, das höher steht als das geltende Gesetz, vor allem unter dem Eindruck der Verbrechen diktatorischer Regime wie etwas des Nationalsozialismus nahe³⁰. Wie geltendes Recht unter solchen Umständen zur Sanktionierung des Unrechts dienen kann, wird illustriert durch die von Desmond Tutu beschriebene Erfahrung der Auswirkungen des Apartheidregimes³¹:

„Weiße Südafrikaner begingen unter der Apartheid den Fehler, ‚Legalität‘ mit ‚moralischem Recht‘ zu verwechseln. Daher begannen sie zu schwitzen, wenn ich oder andere sagten, ungerechte Gesetze verpflichten nicht zum Gehorsam. Sie erregten sich über die Kampagne der Kirchen und des *Mass Democratic Movement*, die dazu aufriefen, sich ungerechten Gesetzen zu widersetzen. Viele Weiße dachten, dass ‚illegal‘ gleichbedeutend mit ‚unmoralisch‘ war. Wenn du auf die Gesetze aufmerksam machtest, welche die Übernachtung mit der eigenen

²⁸ Kekes 39.

²⁹ Kekes 78; das Zitat ist aus Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Oxford 1983, 155)

³⁰ Vgl. Honecker 108f.

³¹ Tutu 186.

Ehefrau zu einem Verbrechen erklärten, verstanden sie nicht, dass es die erste Pflicht eines jeden Christen ist, den Gesetzen Gottes zu gehorchen, und nicht denen der Menschen. Und das Gesetz Gottes besagt, was Gott zusammengebracht hat, soll der Mensch nicht trennen.“

Die Überwindung des Unrechtsregimes bestärkt Tutu aber auch in der Überzeugung, „dass wir in einem moralischen Universum leben“; das ist eine naturrechtliche Kernidee. In dieser Überzeugung hat ihn seine Arbeit in der Wahrheits- und Versöhnungskommission bestärkt; deshalb gilt auch³²:

„this universe has been constructed in such a way that unless we live in accordance with its moral laws we will pay the price for it“.

³² Engl. Ausgabe 196, zitiert nach Pope 153. Die deutsche Übersetzung klingt mir zu moralisierend (206): „Richtig und falsch sind von Bedeutung, und wenn du gegen die moralischen Regeln des Universums verstößt, dann wirst du eines Tages dafür bezahlen.“

Bibliographie:

Andersen, Svend, *Theological Ethics, Moral Philosophy, and Natural Law: Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001) 349-364.

Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth 1980 (=1971)

Beauchamp, Tom L./Childress, James F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford ⁵2001.

Bexell, Göran/Grenholm, Carl-Henric, *Teologisk Ethik. En introduktion*, Stockholm 1997.

Bloch, Ernst, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt (Main) 1961.

Brunner, Emil, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Tübingen 1932.

Chiavacci, Enrico, Für eine Neuinterpretation des Naturbegriffs, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits. Antworten auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Freiburg 1994, 110-128.

Elliott, J.H., *Imperial Spain 1469-1716*, Harmondsworth 2002.

Finnis, John, „Natural Law“ in: Routledge Encyclopedia of Philosophy ...

Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.

Gielen, Marlis, Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechterrollensymbolik in 1 Kor 12,1-16: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 90 (1999) 220-249.

Grisez, Germain, *The Way of the Lord Jesus I. Christian Moral Principles*, Chicago 1983.

Haakonssen, Knud, „natural law“, in: Lawrence C. Becker/Charlotte B. Becker (eds), *Encyclopedia of Ethics*, New York/London 2001, 1205-12012.

Honecker, Martin, *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin 1990.

Hughes, Gerard J., *Natural Law*, in: Bernard Hoose (ed.), *Christian Ethics. An Introduction*, London 1998, 47-56.

Janssens, Louis, *Personalist Morals*, *Louvain Studies* 3 (1970) 5-16.

Kekes, John, *The Morality of Pluralism*, Princeton 1993.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London ² 1982.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality*, London 1988.

MacIntyre, Alasdair, *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*, London 1999.

Mackie, John L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977.

Mommsen, Wolfgang, *Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alain Donagan*, Altenberge 1993.

Noonan, John T. Jr., *Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht*, Mainz 1969.

Nussbaum, Martha C. *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt (Main) 1999.

O' Neill, Onora, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge 2002.

Pojman, Louis P., *Ethics. Discovering Right & Wrong*, Belmont (CA) ⁴2002.

Pope, Stephen, Reason and Natural Law, in: Gilbert Meilaender/William Werpehowski (eds.), The Oxford Handbook of Theological Ethics, Oxford 2005, 148-167.

Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (Main) 1979
(A Theory of Justice, Oxford 1971).

Rawls, John, Politischer Liberalismus, Frankfurt (Main) 1998
(Political Liberalism, New York 1993).

Schockenhoff, Eberhard, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.

Schüller, Bruno, Eine autonome Moral, was ist das?: Theologische Revue 78 (1982) 103f

Schüller, Bruno, Naturrecht und Naturgesetz, in: W. Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Leipzig 1989 (= Würzburg 1989), 61-74.

Schüller, Bruno, Die Quellen der Moralität: Theologie und Philosophie 59 (1984) 535-559.

Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Münster ³1987.

Singer, Marcus George, Generalisation in Ethics, New York ²1971.

Stevenson, Charles L., Facts and Values, New Haven 1966.

Stevenson, Charles L., Ethics and Language, New Haven 1944.

Tutu, Desmond, Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf 1999.
(original: D. Tutu, No Future without Forgiveness, New York 1997)

Welzel, Hans, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen ⁵1980.

Wolbert, Werner, Naturalismus in der Ethik. Zum Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“: Theologie und Glaube 79 (1989) 243-267.

Wolbert, Werner, „Naturalistische Ethik“ in: Theologische Realenzyklopädie XXIV 113-118.

Wolbert, Werner, Tendencies in Catholic Moral Theology as reflected in *Veritatis Splendor*: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47 (2000) 220-245.

Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2000 (= Studien zur theologischen Ethik Bd. 87).

PS.

Vgl. mit D. Tutu folgende Äußerung von
John P. Burgess, *Against Ethics*: ETMP 10 (2007) 427-439, hier 438:

“Music critics don’t write for the sort of people who prefer Muzak to music, Bacharach to Bach. Nor need moral philosophers write for those who take no interest in human survival and happiness. For those of us who do, adding the epithets ‘vicious’ or ‘depraved’ to a factual account of Nixon’s or Hitler’s career adds nothing, or nothing but a misleading suggestion that the universe disapproves of these thugs as much as we do. The human race has no agreed upon purposes, aims, goals – No, not even its own survival – no common values and ideals, no shared principles and standards. Nor does the universe take sides in human affairs. There’s no use kidding ourselves.’