

³ Vgl. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Grand Rapids 1997, 262-265.
⁴ Vgl. Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of Anathemas*, Washington D.C. 1999.
⁵ Vgl. Michael S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics*, New York 1996, bes. Kap. 7.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Natürliches Gesetz und Theologie im säkularen Kontext

Andrés Torres Queiruga

Es ist ein Gemeinplatz zu behaupten, dass das „natürliche Gesetz“ alles sein kann: revolutionärer Impuls ebenso wie absolutistischer Bremsklotz. Viele betrachten es als eine wahre „Wachsnase“, die sich je nach Interessen verformt, und andere meinen, es sei ein so vieldeutiger Begriff, dass er letztlich leer sei. Seine lange Geschichte zeugt von diesem Phänomen. Konkret: Die Säkularisierung der Moderne bedeutet eine radikale Veränderung der Perspektive, die ein neues Verständnis sowohl des Begriffes selbst als auch seiner theologischen Konsequenzen erfordert. Beim Versuch, dies zu leisten, werde ich mir die Veränderung der *wissenschaftstheoretischen* Perspektive und ihre ethischen Konsequenzen sowie jene des Offenbarungsbegriffes und dessen Folgen für das Verhältnis von Ethik und Lehramt vor Augen halten. (Ich werde im Folgenden die Ausdrücke „Moral“ und „Ethik“ synonym verwenden.)

I. Die traditionelle Erfahrung in säkularer Perspektive

Die Erfahrung einer tiefliegenden Ordnung, die die Wirklichkeit als *maat, rita, tao, lógos* ... bestimmt, findet sich in allen Kulturen. Trotz zahlreicher Mängel wird die Natur als ein Kosmos - und nicht als ein Chaos - betrachtet. Der Mensch verwirklicht sein Leben dann in richtiger Weise, wenn er sich ihr anpasst oder sie fortsetzt. Genauso wie wir nicht alles essen können, weil unsere „biologische Natur“ das verhindert, so können wir uns auch nicht einfach irgendwie verhalten, denn unsere „Sozialnatur“ verlangt nach Normen, die ihre echte Verwirklichung ermöglichen. Der Stoizismus, den Cicero bei den Römern populär gemacht hat, formulierte den Grundsatz: In Übereinstimmung mit der Natur leben ist gleichbe-

deutend mit: in Übereinstimmung mit dem *lógos* leben. Die ethischen Normen und die Gesetze des Staates stellen seine Konkretionen dar. Der Platonismus mit seinem an der Exemplarursächlichkeit orientierten Denken sagte im Grunde dasselbe. Das Christentum trat das Erbe dieser Sichtweise an und betonte dabei den der biblischen Offenbarung eigenen Personalismus. Und die Scholastik, vor allem Thomas von Aquin, brachte dies in die Form eines Systems, das die Theologie nachhaltig prägt.

Es ist ein Gemeinplatz, diesen Prozess in Erinnerung zu rufen, doch dies war nötig, um die radikale Wende, die sich mit der Moderne vollzogen hat, einzuordnen. Diese Wende betrifft zwei grundlegende Aspekte:

1. Die Säkularisierung vollzog den Bruch mit der bis dahin als fraglos und unauflösbar geltenden Ableitung des menschlichen Gesetzes vom göttlichen Gesetz: *etsi Deus non daretur*.
2. Die Bibelkritik führte zu einem veränderten Offenbarungsverständnis: Gott hat die Gebote nicht „diktiert“. Wenn man dieser Veränderung nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt, führt dies zur Verwirrung. Denn die Lösung liegt nicht darin, dass man an Thomas von Aquin „Verbesserungen“ vornimmt. Die Forschungsarbeiten, die seinen Reichtum und sein Potential aufzeigen, sind nützlich und sogar notwendig, doch sein Denken gehört dem vorsäkularen Paradigma an. Der Wandel betraf nicht einfach Akzentsetzungen und Detailfragen, es handelte sich vielmehr um eine Veränderung der Gesamtkonstellation. Eine erneute Aufarbeitung des Problems insgesamt ist nötig, sodass es im Kontext der säkularisierten Kultur verankert wird.

Bei meinem Klärungsversuch werde ich mich an die Analyse von Ángel Amor Ruibal (Santiago de Compostela, †1930), einem Denker, der ebenso unbekannt wie genial ist, anlehnen. Er – der sich sehr mit der modernistischen Problematik beschäftigte und nach einer tiefgreifenden Erneuerung der Theologie suchte – sichtet die klassische Theologie ausgehend von deren Verhältnis zur Philosophie gründlich und erkennt an, dass das Erreichte „so groß war, wie es damals nur sein konnte“. Doch seine allgemeine Diagnose lautet, dass „man nicht nur nicht zu einem inkohärenten und künstlichen Synkretismus der vorgefundenen philosophischen Gedanken zurückkehren darf [...] mit der nicht weniger künstlichen unvermeidlichen Alternative zwischen Platon und Aristoteles, sondern dass *eine tiefgreifende Veränderung in der Theorie vom Sein und vom Erkennen nötig ist*, wobei mit Letzterer begonnen werden muss“¹.

Auf unser Thema bezogen, weist er auf die Notwendigkeit hin, den „platonischen Exemplarismus“ zu überwinden, der – insgeheim oder offen – das zuinnerst zugrundeliegende Schema darstellt, welches die traditionelle Interpretation bestimmt und zwingend zu einer absteigenden Stufung führt: Genauso wie für Platon die Dinge einen Abglanz der Ideen darstellen, so wäre demnach auch das *ewige Gesetz* das Urbild des *natürlichen Gesetzes*. Auf diese Weise wird ein grundlegend deduktives Denken etabliert, das zur Folge hat, dass sich schließlich die Unbeweglichkeit, Universalität und Unantastbarkeit des ewigen Gesetzes im natürlichen Gesetz widerspiegeln.

Die Analyse geht viel stärker ins Detail², doch sie legt den Akzent darauf, die *Verkehrung* des realen Prozesses aufzudecken, denn „das natürliche Gesetz (und das auf ihm begründete Moralbewusstsein) darf nicht als Kopie eines Abstraktums in uns verstanden werden, sondern umgekehrt: Die Abstraktion ist unsere Leistung, sie ist abgeleitet vom Plan der Natur, der sich unserer Wahrnehmung der wirklichen Welt erschließt“ (342). Das heißt: Das, was die Kopie eines vollkommenen und ewigen göttlichen Urbildes zu sein schien, wird als tastende und sich nach und nach entwickelnde Deduktion des Menschen entlarvt. Er begründet auf diese Weise eine realistische Reflexion, die direkt zur Reflexion im säkularen Kontext hinführt, denn *in der Welt als solcher* - das heißt auch „ohne an die Gottheit zu denken, ohne das Universum oder sich selbst als göttliches Werk zu verstehen“ (341) - müssen die moralischen Werte, welche das Gesetz begründen, aufgefunden werden.

II. Realismus im Grundlegenden und Flexibilität in der Auslegung

Dieser radikale Perspektivenwechsel definiert die gegenwärtige Situation. Als Erstes begreift man, dass man in der Ethik oder der Moral nicht im eigentlichen Sinne vom „*natürlichen* Gesetz“ sprechen kann, sondern von „*menschlichen* Gesetzen“, die die natürliche Dynamik interpretieren, deren wahren ethischen Gehalt wir selbst entdecken müssen. Man sollte das betonen, denn die Sprache ist nicht unschuldig. Angesichts der Intensität des Bewusstseins, das unsere Kultur von der *Evolution* in der Natur und vor allem von der Geschichtlichkeit in der menschlichen Welt erlangt hat, gibt es keine feststehenden, als unmittelbar einsichtig eingeschriebenen Gesetze, sondern Dynamik und Beziehungen, die man deuten muss und die von ihrem Wesen her offen und in ständiger Anpassung an neue Situationen begriffen sind. Dies hat zwei entscheidende Konsequenzen:

Wenn man vom „*natürlichen* Gesetz“ spricht, dann kann man damit nur menschliche Normen in Bezug auf die grundlegende Dynamik meinen, die sich als Anforderungen für die echte Verwirklichung einer jeden Person in jedweder Situation erweisen können. Doch allein diese Aussage zeigt unsere Distanz zu jener leichtfüßigen Sicherheit, mit der die Alten - auch die ersten Aufklärer - von natürlichen, unmittelbar einsichtigen (evidenten) und universalen Geboten sprechen konnten.

Es taucht das Problem auf, wie man einerseits die objektive Grundlage der Normen gegen jeden Voluntarismus und Rechtspositivismus gewährleisten und andererseits gegenüber einem jeden objektivistischen Absolutismus die *historische Veränderlichkeit* anerkennen kann. Dies ist möglich (gegen den Vorwurf des „*naturalistischen* Trugschlusses“) dank des spezifischen, irreduziblen Charakters der ethischen Intentionalität. Denn die Ethik gehört zum Bereich der ursprünglichen Erfahrungen, welche die Phänomenologie (man denke an das „*Prinzip aller Prinzipien*“) als solche aufgewiesen hat, die sich von sich aus

zeigen und dadurch ihre Legitimität erweisen. Doch, aufruhend auf der Ebene des *Vorverständnisses*, zeigen sich solche Erfahrungen niemals in reinem Zustand, als Begriffe für sich, sondern als „Momente“ an den konkreten Begriffen. Dies wird nur mittels einer zweifachen Dialektik verständlich: der *transzendentalen* der begründenden Erfahrungen und der *kategorialen* der positiven Konkretionen.

Dies ist eine schwierige Dialektik, besonders im Bereich des Gefühls und des Willens, dem die Ethik angehört. Deshalb empfiehlt Ricoeur, sie mithilfe der Intentionalität des Erkennens zu erläutern, die stets klarer ist.³ Wenn Amor Ruibal nun vom *Sein* spricht, sagt er, dass es kein „Begriff“, sondern eine „Notion“ ist, das heißt eine ursprüngliche, athematische, höchst universale und unbegrenzte Erfahrung. Als solche kann sie nicht in reinem Zustand gegeben sein (es gibt kein „Sein als solches“); doch genau darum kann es sich als ein in jedem Begriff enthaltenes „Moment“ konkretisieren (alles, was wir kennen, „ist“). Über die Notion des Seins hinaus erforscht er auch noch die „Notionen zweiter Ordnung“ oder „notionalen Kategorien“ wie etwa das „Leben“ oder das „Bewusstsein“. Sie stellen Vektoren der Dynamik des Seins dar, die sie, sobald sie in Erscheinung treten, orientieren und qualifizieren, aber niemals konkrete Verwirklichungen festlegen. Deshalb können sie sich als „Momente“ in stets neuen Konkretionen ohne von vornherein festgesetzte Grenze verwirklichen: als pflanzliches Leben, animalisches Leben, göttliches Leben (derselbe *notionale* Wert - Leben - ist hier in unterschiedlichen *Begriffen* enthalten).⁴

Wenn man dies auf die Gotteserkenntnis anwendet, dann stellen sich Realismus und Flexibilität gleichermaßen ein: „So erscheint zum einen Teil die Möglichkeit, dass die menschlichen Begriffe etwas im Hinblick auf Gott ausdrücken können, indem sie die notionalen Werte des Seins und jener Vollkommenheiten als *etwas Absolutes* wiedergeben; und andererseits die Unmöglichkeit, dass die Vorstellungen - wenn nur verhältnismäßig und unter Wahrung *unendlicher Distanzen* - die Erhabenheit Gottes mittels der Winzigkeit der Kreaturen und ihrer begrifflichen Darstellungen bezeichnen können.“⁵

Es ist sicherlich erhellend, dieselbe Dialektik auf die ethische Intentionalität anzuwenden. Tatsächlich ist es bezeichnend, dass Jacques Maritain, wenn auch in anderem Zusammenhang, fast gleichlautend von den ursprünglichen moralischen Regulierungen spricht als „einfachen Formen oder allgemeinen tendenziellen Bildern [...] *dynamischen Schemata* von moralischen Regeln in dem Maß, in dem die ersten oder ‚ursprünglichen‘ Notionen der Erkenntnis durch Konnaturalität in ihrem ersten Hervorbrechen dazu fähig sind“⁶.

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in A Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 lehrte er Fundamentaltheologie und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist Mitbegründer der Spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Auf Deutsch zugängliche Veröffentlichungen: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (Frankfurt am Main 1996); *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion* (Darmstadt 2008). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt: *Monotheismus und Gewalt kontra Monotheismus und universale Brüderlichkeit* in Heft 4/2009. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, Praza de Mazarelos, 15 782 Santiago, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Das kontrovers diskutierte Problem der Existenz eines „in sich Bösen“, das heißt eines intrinsischen Bösen, erfährt von daher eine realistische und flexible Lösung. Gegenüber einem willkürlichen Voluntarismus vertritt Amor Ruibal die These: Ausgehend „von einem organischen Begriff der Welt“ ist es logisch, dass „sich die Normen des Naturrechts in mehr oder weniger bestimmter Form dem Geist auferlegen, in der Weise, wie sich die Gesetze der physikalischen Natur in ihrem Bereich durchsetzen“ (354). Doch der Realismus in der Grundlage selbst schließt jeden Absolutismus in der konkreten Verwirklichung aus, denn „der relative Charakter der Schöpfungsordnung muss zumindest auch den Begriff des natürlichen Rechts und der natürlichen Pflicht relativieren“ (ebd.). So wie in der Ordnung des Seins gibt es auch in der Ordnung des Sollens lediglich die formale *Unwandelbarkeit* des Prinzips vom (Nicht-)Widerspruch: das Gute tun und das Böse meiden (340). Alles Übrige bleibt der radikalen Kontingenz dieser Schöpfung und dem geschichtlichen Wandel der Normen unterworfen, welche die Freiheit entdeckt, wenn sie auf die Dynamik antwortet, die der echten Verwirklichung des Menschen besser entspricht.

Um konkret zu werden: *An sich* gültig bleibt immer die grundlegende moralische Forderung: Wir müssen das Gute tun und das Böse meiden. Dagegen zu verstoßen wäre gleichbedeutend damit, der ethischen Intentionalität selbst zu widersprechen. Gültig bleiben auch die ersten Werte, aus denen diese Intentionalität entspringt, wie etwa das Leben zu respektieren oder die Gleichheit anzuerkennen. Doch hier bezieht sich die Absolutheit nur auf den „notionalen Gehalt“, nicht auf alle konkreten Verwirklichungen, die bereits „begriffliche“ Deutungen darstellen und je nach Umständen unterschiedlich sein können.

Dies bedeutet keinen Relativismus, denn es bleibt der *objektive* notionale Wert bestehen, der auf die Wirklichkeit verweist, um der Moralität seiner Verwirklichung als Maßstab zu dienen. Unter denselben Umständen ist *nur* jene Entscheidung moralisch richtig, die den notionalen Wert am besten verwirklicht. Dies formuliert Friedo Ricken gut: Er nennt die Umstände p und q , und die Entscheidung nennt er ϕ . *Ein deontisches allgemeingültiges Urteil muss lauten: „Jeder, für den ausschließlich p und q zutreffen, soll ϕ tun.“*⁷

Weit davon entfernt, einen Relativismus zu befördern, ist das, was ausgeschlossen wird, lediglich ein abstrakter Apriorismus, denn er zeigt, dass *jede konkrete Entscheidung* in sich gut oder schlecht ist, andernfalls wäre sie widersprüchlich: Gerade deshalb, weil die Moralvorstellungen einen metaphysischen Wert darstellen, ist es nötig, dass sie sich dem Widerspruchsprinzip unterwerfen, sobald sie sich in einer gegebenen Ordnung von ethischen Beziehungen konkretisieren.“ (346)⁸

III. Autonomie der Moral

Seit Platons *Euthyphron* und dem althergebrachten „Es ist befohlen, weil es gut ist“ war die induktive Auffassung von der Ethik als Entdeckung der in der

Dynamik der Natur eingeschriebenen Gesetze immer präsent. Doch erst seit dem *Etsi Deus non daretur* der Aufklärung hat sie sich effektiv als unmittelbar einleuchtend durchgesetzt. Es war gut, dass dies der Christ Hugo Grotius so zum Ausdruck gebracht hat, um zu betonen, dass die Formulierung *an sich* nicht atheistisch ist, sondern den Glauben an die *Schöpfung* widerspiegelt, sofern diese der Erkenntnis und Freiheit des Menschen anheimgegeben wurde. In Wirklichkeit war dies die aus der *Autonomie* der Schöpfung logisch entspringende Formulierung - die Autonomie, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur in Bezug auf die „geschaffenen Dinge“, sondern auch in Bezug auf „die Gesellschaft selbst“ feierlich verkündet wurde; denn sie haben „ihre eigenen Gesetze und Werte ..., die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss“ (*Gaudium et spes*, 36).

Anfangs fiel es schwer, daraus die Konsequenzen zu ziehen, auch in Bezug auf die *Wissenschaft*, wie dies die Konflikte um Galileo Galilei und Charles Darwin zeigten. Doch heute ist es klar: Es gibt weder eine „religiöse“ Astronomie noch Biologie. Und darüber hinaus wissen wir den *religiösen* Gewinn zu schätzen, der sich aus dem Verständnis ergibt, dass die Bibel kein wissenschaftliches Buch ist. Dasselbe hat sich mit der Moral zu vollziehen: Da sie gleichermaßen in der Schöpfung begründet ist, ist es die Aufgabe des Menschen, ihre Gesetze aufzuspüren. Sie erfordert es nicht, zwischen Gläubigen und Atheisten zu unterscheiden, sehr wohl aber verlangt sie die gemeinsame Anstrengung auf der Suche nach gemeinsamen Ergebnissen. Dies bedeutet *Autonomie der Moral*.

Was die Inhalte betrifft, muss man, auch wenn es zunächst befremden mag, folgende Konsequenzen ziehen:

1. Genauso wie für die Astronomie gilt auch hier, dass es keine „religiöse Moral“ gibt. Im Prinzip haben ein Christ und ein Atheist keinen Grund, verschiedene Normen zu befolgen.
2. Wie die Bibel kein Astronomie- oder Biologielehrbuch ist, ist sie auch kein Moralhandbuch. Direkter Gegenstand der *Offenbarung* sind genauso wenig die moralischen Inhalte wie die Astronomie Josuas, sondern vielmehr die *Motivation* in Form des Rufes Gottes und seiner Hilfe, um sie zu erfüllen. Gott hat dem Mose die Gebote (die so sehr von der Umwelt beeinflusst sind) nicht „diktiert“, und Paulus hat die Ethik der Stoa übernommen. Doch beide haben zu deren Erfüllung ermahnt.

Dennoch erweist sich das, was für die Wissenschaften bereits erreicht ist, für die Moral als nicht so leicht umzusetzen. Tatsächlich, so stellt Alfons Auer fest, verbleiben die offiziellen katholischen Dokumente „hinsichtlich des Bereichs des Sittlichen im Wesentlichen bei der herkömmlichen Auffassung“⁹. Das ist verständlich: Einerseits löst ein solch tiefgreifender Wandel der herkömmlichen Gewohnheiten die Angst aus, dass die Kirche ihrer Autorität beraubt und die Moral sich selbst überlassen wird; andererseits wäre es - ohne die Parallele zu leugnen - zu einfach, den Unterschied zu ignorieren, denn die gelebte religiöse Praxis ist unlösbar mit der Moral verbunden.

Deshalb ist es unverzichtbar, die grundlegende *Unterscheidung zwischen den Inhal-*

ten und der Motivation einzuführen. Die vorherige Aussage muss ergänzt werden: Es gibt keine „religiöse Moral“, aber es gibt *eine religiöse Weise, die Moral zu leben*.¹⁰ Die Religion diktiert nicht die Inhalte, doch sie verankert sie in einem spezifischen Kontext und begründet auf besondere Weise deren Erfüllung. Ob das Klonen moralisch gut ist, steht nirgendwo geschrieben, auch nicht in der Bibel. Dies herauszufinden stellt eine solidarisch zu erfüllende menschliche Aufgabe dar, der man sich im interdisziplinären Gespräch widmen muss, in dessen Verlauf Prozesse, Ziele und Folgen eingeschätzt werden. Doch zu wissen, *was* moralisch ist, ist keineswegs ohne Weiteres gleichbedeutend mit der *Entscheidung*, danach zu handeln. Das weiß sehr wohl jeder, der sich der Kapitalflucht schuldig macht, und auch jeder Vergewaltiger. Jede Weltanschauung motiviert und begründet auf je andere Weise die Erfüllung der Moral.

IV. Die Rolle der Religion in der Moral

Das, was – wie es hinsichtlich der Wissenschaften der Fall war – wie ein Verlust aussehen kann, erweist sich in Wahrheit als Gewinn: Es erfordert einfach, dass man die Art und Weise seiner Präsenz neu bestimmt. Das *Respektieren der Inhalte* bedeutet auch nicht, sie sein zu lassen, sondern mit vollem Recht am Dialog teilzunehmen. Das Neue besteht in der Anerkennung des Unterschieds zwischen *Entdeckung* und *Begründung*. Die Gründe einer moralischen Norm müssen ihre Basis in der eigenen Intentionalität haben. Habermas hat Recht, wenn er fordert, dass im öffentlichen Dialog auch die ethischen Wahrheiten, die im religiösen Kontext entdeckt wurden, ethisch *argumentativ begründet* werden müssen.

Deshalb kann die Kirche nicht das Deutungsmonopol für das (sogenannte) „natürliche Gesetz“ für sich beanspruchen. Dies bedeutet aber nicht, ihren Einfluss auszuschalten. Als historische Geburtsstätte vieler moralischer Entdeckungen hat die Religion einen enormen Reichtum beizusteuern. Sie aus der öffentlichen Debatte auszuschließen wäre ein schwerwiegender Verlust. Es kommt darauf an, die Polemik zu vermeiden und sie durch den Dialog zu ersetzen, indem man Beiträge leistet und lernt. Es gibt zum Beispiel Aspekte wie die Gleichheit, den absoluten Wert der Person oder die Vergebung, die leichter vom Bekenntnis zu einem Gott als Vater und Mutter her wahrgenommen werden. Doch auch die Religion kann lernen. Die Verwiesenheit auf das Absolute, das sie hinsichtlich bestimmter Aspekte so empfindsam macht, kann sie hinsichtlich anderer auch blind machen: Das zeigten die Widerstände des Lehramtes im 19. Jahrhundert gegen die Idee der Toleranz oder die Gewissensfreiheit.

In jedem Fall wird die *direkte und spezifische Beziehung zum Ethischen* auf der Ebene der Motivation hergestellt.¹¹ Man kann nicht an einen Gott glauben, der die Liebe ist, und dabei nicht alle Menschen, Mann und Frau gleichermaßen, als Geschwister behandeln. Man könnte sogar behaupten, dass das „Liebesgebot“ die christliche Variante des Kant'schen *factum morale* darstellt. Hier ist die Verbindung zwischen Religion und Ethik nicht nur direkt und unauflöslich, sondern sie ermöglicht auch die Wiedererlangung ihres wahren Sinngehalts.

Die Auffassung von der Moral als Offenbarung von Inhalten hat faktisch dazu geführt, dass sie als von außen auferlegte Verpflichtung angesehen wurde, die sehr stark auf die Verteidigung der „Rechte Gottes“ und auch der Kirche ausgerichtet war. Auf diese Weise bewirkte sie eine heteronome Auffassung der Motivation moralischen Handelns, die auf die Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe fixiert war. Das religiöse Interesse und die menschlichen Interessen erschienen so entgegengesetzt und unversöhnbar: Das für den Menschen Gute wäre so nicht immer das für Gott Gute, und der Wille Gottes wurde tendenziell als auferlegte Bürde, Bedrohung oder auch Verneinung des Menschlichen angesehen. Der ureigene Sinn der nachdrücklichen Betonung der Moral durch die Religion blieb so verdunkelt: die wahre Verwirklichung des Menschen anzumahnen und zu unterstützen.

Die Unterscheidung macht es möglich, den ursprünglichen Sinn wiederzuerlangen. Der Gott, der aus Liebe seine Schöpfung ins Dasein ruft, sucht nichts für sich selbst, sondern einzig und allein das Wohl der Schöpfung. Seine Ehre ist „das Leben des Menschen“ (Irenäus von Lyon), und wir beleidigen ihn nur, „wenn wir gegen unser eigenes Wohl handeln“ (Thomas von Aquin). So vieler Entstellungen im Lauf der Geschichte zum Trotz: Die gelebte sittliche Praxis der Christen ist es, dass *alles und allein das*, was für uns gut ist, auch für Gott gut ist. Jeder menschliche Fortschritt, ob nun auf kulturellem oder gesellschaftlichem Gebiet, im Bereich der Wissenschaften wie auf dem Gebiet der Nahrungsmittelproduktion oder der Befriedung der Welt, stellt gleichzeitig die Verlängerung des göttlichen Schöpfungs- und Heilshandelns dar.¹²

Wie der zwangsläufige Verzicht auf den Kirchenstaat ermöglicht es auch die Anerkennung der Autonomie der Inhalte sittlichen Handelns der Kirche, sich auf ihre spezifische Sendung zu konzentrieren: auf die Erfüllung jener ethischen Normen zu drängen und sie zu unterstützen, die wir gerade *in ihrer Eigenschaft als menschliche Normen* als die besten erkennen. Der anfängliche Widerstand, die Menschenrechtscharta zu unterzeichnen, weil sie Gott nicht erwähnt, machte sich diese Unterscheidung nicht bewusst. Deshalb konnte berichtigt werden: Die Zustimmung betrifft die *Inhalte*, die Kirche hat das Recht, an ihrer spezifischen *Motivation* festzuhalten.

V. Das Lehramt und der ethische Dialog

Eine andere Frage stellen die konkreten Probleme dar. Die Klarheit im Prinzipiellen stößt oftmals auf die Schwierigkeit der Verständigung über die Inhalte, denn auch die Ethik unterliegt dem „Konflikt der Interpretationen“. Dieser Pluralismus ist ihr inhärent. Die Grenze verläuft hier nicht zwischen Glaube und Unglaube. Doch es kann vorkommen und es kommt tatsächlich vor, dass die Kirche einen bestimmten Inhalt als so eng mit Gott als der Grundlage der Motivation verbunden betrachtet, dass sie dessen Verneinung nicht akzeptieren kann. Dies war zum Beispiel beim Widerstand gegen die Kindstötung der Fall, der im Brief an Diognet erwähnt wird.

Leider sind nicht alle Fragen so eindeutig wie diese. Deshalb tauchen genau hier die wahren Probleme auf, und so führt allein der realistische und von gegenseitigem Respekt geprägte Dialog weiter. Die Kirche muss in Treue an der religiösen Intentionalität festhalten und vor ihrer umfassenden geschichtlichen Erfahrung profitieren. Sie muss diese Erfahrung als erhellendes Licht nutzen und nicht als Vorbehalt, um dabei gut zwischen Inhalten und Motivation zu unterscheiden. Die modernen Stolpersteine hinsichtlich dieser Inhalte erfordern eine Änderung von Haltungen, die unter dem Deckmantel einer „religiösen“ Schlussfolgerung ein bloß kulturelles Erbe darstellen könnten, das heute nicht mehr legitim ist. Der Fall der Enzyklika *Humanae vitae* wurde zum paradigmatischen Warnruf.

Die Zurückhaltung, was den *indirekten* Bezug auf die Inhalte betrifft, und die Konzentration auf den *direkten* Bezug zur Motivation wird die Glaubwürdigkeit der Kirche erhöhen. Für sich selbst die Rolle des solidarischen Teilnehmers am Dialog anzuerkennen ohne so zu tun, als hätte man immer schon die Lösung für Probleme, die so neu sind wie die im Bereich der Bioethik, der neuen Sexualität, der Gleichberechtigung der Frau oder der Verteilung des weltweiten Reichtums, ist weit davon entfernt, ihrem Ansehen zu schaden; im Gegenteil: es würde ihre Autorität steigern. Zuzugeben, dass sie auch „Lernende“ ist, was die neuen menschlichen Weisheiten betrifft, würde es erleichtern, dass sie als „Magistra in Menschlichkeit“ aus der eigenen spezifischen Perspektive anerkannt wird. In der Tat eröffnet sich hier ein besonders lebhaftes Feld für den ethischen Dialog innerhalb der gegenwärtigen Kultur. Ich werde auf drei Punkte hinweisen, die eine detailliertere Erörterung verdienen würden.

Erstens: Die Schwierigkeit, die richtige Lösung für die neuen Probleme zu finden, erscheint so als ein allgemeines Problem der Menschheit, und eine Rechtfertigung kann sie lediglich ausgehend vom Gemeinwohl finden, nicht in der Auseinandersetzung zwischen partikularen Interessen oder dem Streit zwischen dem „fortschrittlichen Denken“ und der Religion. Sehr schwerwiegende Fragen wie etwa die der Abtreibung oder der Geburtenkontrolle werden davon mit Sicherheit profitieren.

Zweitens würde der spezifische Beitrag der Religion zur *Letztbegründung* der ethischen Motivation klarer hervortreten. Als Sigmund Freud sich die Frage stellte, warum man moralisch handeln soll, wenn es zum eigenen Schaden ist, gestand er ein: „... dann weiß ich allerdings keine Antwort. Vernünftig war es natürlich nicht.“¹³ Max Horkheimer bestand unermüdlich darauf, dass die Antwort nur von einem absoluten Fundament her möglich ist.¹⁴ Und selbst Jürgen Habermas stellt fest: „In *dieser* Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel.“¹⁵ Als Gesprächsangebot, ohne jeden Monopolanspruch, hat die Religion hier eine unzweifelhaft fruchtbare Möglichkeit.

Schließlich - und das ist vielleicht das Wichtigste - würde eine Zweideutigkeit beseitigt, die, so scheint es mir jedenfalls, den Dialog zwischen Philosophie und Theologie erschwert. Der Respekt der Religion gegenüber der ethischen Intentionalität macht gleichzeitig die Notwendigkeit des ethisch-philosophischen

Respekts vor der religiösen Intentionalität deutlich. Andernfalls erweist sich Klarheit als unmöglich. Der Dialog zwischen Marcel Gauchet und Luc Ferry¹⁶ hat mir das ins Bewusstsein gerufen. Beide stimmen darin überein, dass sie die dauerhafte Existenz des Religiösen aus Erfahrung behaupten. Und Ferry behauptet auch gegenüber Gauchet, dass die religiösen Werte *irreduzibel* sind, doch er kann diesen irreduziblen Charakter schwer mit der „Transzendenz in der Immanenz“ begründen, die ins bloß Ethische zurückzufallen droht.

Das stellt man auch bei Habermas fest. In seiner jüngsten Veröffentlichung stellt er die überraschende Kontinuität seines Gedankens in dieser Hinsicht fest und behauptet eine „methodische Grenze zwischen Glauben und Wissen“¹⁷. Er bekennt, dass er, ebenso wie Max Weber, vorschnell die „Privatisierung der Glaubensmächte“ und deren Auflösung „in die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik“ verkündet habe.¹⁸ Doch er fokussiert die Diskussion letztlich immer auf die ethisch-politische Wertigkeit. Ich glaube, dass damit ein echter Dialog unmöglich wird, denn wie im Fall des Szientismus taucht hier die typisch reduktionistische Dialektik wieder auf: Je mehr Fortschritte die Ethik macht, umso mehr weicht die Religion zurück. Schließlich tendiert sie gegen Null. In Spanien hat dies José Antonio Marina deutlich zum Ausdruck gebracht: Als Abkömmling der Religion wäre die Ethik deren „Vatermörder“.¹⁹

Die harten Lehrjahre, welche die Religion durchlaufen musste, bis sie die Autonomie der Wissenschaften und der Ethik respektierte, können heute die Aufforderung dazu sein, dass auch diese ihr ihrerseits Respekt erweisen. Dies wäre ein Gewinn für alle Seiten zum Wohl der Menschheit.

¹ Ángel Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, 10 Bde.; Bde. I-VI: Santiago 1914-1921; Bde. VII-X: Santiago 1933-1936. Ich zitiere nach der neuen Ausgabe: Bd. VII, Santiago 2000, 277.

² Vgl. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales*, aaO., Bd. II, 295-360; ich führe die entsprechenden Seitenzahlen im Text in Klammern an. Vgl. auch José Manuel Caamaño, *Necesidad y libertad. La ley natural en la obra de Ángel Amor Ruibal*, in: *Estudios Eclesiásticos* 320 (2007), 39-83.

³ Vgl. Paul Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. I, Freiburg 1971, 110f.

⁴ Dies erläutere ich in: *Dieu comme „personne“ d'après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal*, in: Marco M. Olivetti (Hg.), *Intersubjectivité et Théologie philosophique* (Archivio di Filosofia), Padua 2001, 699-712.

⁵ Unveröffentlichter Text; die Hervorhebungen stammen von mir.

⁶ Jacques Maritain, *L'Homme et l'état*, Paris 1953, 86.

⁷ Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart³1998, 184 (§ 239).

⁸ Letztlich anerkennt dies auch die Internationale Theologenkommission (1980, Nr. 80): „Gewiss ist jede Sünde *contra naturam*, insofern sie sich dem rechten Vernunftgebrauch widersetzt und die echte Entwicklung der menschlichen Person behindert.“

⁹ Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 160; vgl. 160-163.

¹⁰ Dies habe ich untersucht in: *Moral e relixión. Da moral relixiosa á visión relixiosa da moral*, in: *Encrucillada* 28/136 (2004), 5-24 (ins Kastilische übersetzt und systematisiert: *Moral y*

religi6n. *De la moral religiosa a la visi6n religiosa de la moral*, in: *Selecciones de Teologfa* 44 [2005], 83–92).

¹¹ Das trifft bereits auf die ethische Intentionalitat zu. Die Vorstellung von der Sch6pfung als freier Entscheidung Gottes zum Wohl der Menschen macht deutlich, dass die Wirklichkeit *an sich selbst* zur ethischen Verwirklichung berufen ist. Damit steht sie im Widerspruch zur positivistischen Auffassung einer „axiologischen Neutralitat“, welche nur mittels des naturalistischen Fehlschlusses zum Ethischen gelangen w6rde.

¹² Dies bringt wundersch6n der Theonomie-Begriff im Verst6ndnis von Paul Tillich zum Ausdruck: F6r ihn ist sie die „autonome Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe verbunden ist“: Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 103. Wenn man die Wirklichkeit als Sch6pfung aus Liebe versteht, dann ist die Theonomie die Synthese von Autonomie und Heteronomie, sodass ein und dasselbe moralische Handeln in zwei unterschiedlichen Sprachspielen zum Ausdruck gebracht werden kann: als Gutes f6r den Menschen im s6kularen Sprachspiel und als Wille Gottes im religi6sen.

¹³ Brief an James J. Putnam vom 8. Juli 1915, in: Sigmund Freud, *Briefe 1873–1939*, ausgew. u. hg. von Ernst und Lucie Freud, Frankfurt am Main 1968, 321.

¹⁴ Er zeigt auf, dass der Kernbestand der Moral letztlich auf einer theologischen Basis aufr6hrt. Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vortr6gen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt 1974, passim, z.B. im Beitrag „Religion und Philosophie“, 235f.

¹⁵ J6rgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 110–126, hier 125.

¹⁶ Marcel Gauchet/Luc Ferry, *Le religieux apr6s la religion*, Paris 2004.

¹⁷ J6rgen Habermas, *Philosophische Texte*, Bd. 5, Frankfurt am Main 2009, 32.

¹⁸ Habermas, *Philosophische Texte*, aaO., 433.

¹⁹ Vgl. Andr6s Torres Queiruga, *6tica y religi6n: “v6stago parricida” o hija emancipada?*, in: *Raz6n y Fe* 249/1266 (2004), 295–314.

Aus dem Spanischen 6bersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Ein transzendentalphilosophischer Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin

Eberhard Schockenhoff

In der Tradition der katholischen Moraltheologie bezeichnet der Begriff einer „Naturrechtsethik“ eine kognitive Moraltheorie, die an der Wahrheitsf6higkeit und universalen Geltung sittlicher Urteile festh6lt. Ihre normativen Aussagen