

# Hat naturrechtliches Denken eine Zukunft?

## Ein hermeneutischer Vorschlag

Jean-Pierre Wils

### Neun Einwände gegen das Naturrecht

Die Sprache des *Naturrechts* scheint unter einem mehrfachen ideologischen Vorbehalt zu stehen. Ich nenne hier nur die wichtigsten Bestandteile dieser Kritik. Erstens: Die behauptete *Invarianz* gewisser grundsätzlicher Rechtsprinzipien, die mit dem Naturrecht einhergeht, kontrastiert mit der Erfahrung der grundsätzlichen *Wandelbarkeit* des Rechts unter den Bedingungen der Moderne. Zweitens: Eine Variation dieser Spannung ist die *Langsamkeit* bzw. die Dauergeltung, die dem Naturrecht eigen ist, und die dieses zu einem ungeeigneten Instrument für die moralische und juristische Bewältigung von Problemen macht, die in einer *beschleunigten* Gesellschaft anfallen. Drittens: Der hohe *Abstraktionsgrad* des Naturrechts widerspricht der Auffassung, das Recht müsse *konkrete* Schlussfolgerungen zulassen. Viertens: Im Begriff des Naturrechts wird die *Konfusion* zwischen Fakten und Normen auf Dauer gestellt, während sowohl aus ethischen als auch aus rechtlichen Gründen deren *Entzerrung* Not tut. Fünftens: Angesichts der Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung des Naturrechts in der Zeit der Aufklärung kommt eine weitere Komplikation hinzu: die *Gleichsetzung* von Vernunft und Natur steht in einem scharfen Kontrast zu der Positionierung der Natur als *Gegenstand* einer interventionistischen Rationalität. Sechstens: Naturrecht impliziert einen *Universalismus*, der sich nicht verträgt mit der Pluriformität von Kulturen und der Vielfalt regionaler Moral- und Rechtssysteme - mit einem erforderlichen *Partikularismus*. Siebtens: Im Begriff des Naturrechts sind die *Grenzen zwischen Recht und Moral* zu unscharf gezogen, um in einer komplexen und ausdifferenzierten Gesellschaft noch funktionsfähig sein zu können. Achters: Das Naturrecht hat eine *teleologische* Auffassung der menschlichen Natur zur Voraussetzung, die unter den Bedingungen einer radikal ent-teleologisierten Auffassung von der Natur überhaupt keine Sonderstellung beanspruchen kann. Neuntens: Das Naturrecht beansprucht - zumindest im sogenannten „unwandelbaren Naturrecht“ - gleichsam ein „A priori“ zu sein. In Wirklichkeit ist das Naturrecht ein „A posteriori“ - es ist das *Ergebnis* einer langwierigen Kampfes um Maßstäbe, deren Gültigkeit in zahlreichen moralischen Konfliktsituationen erwiesen worden ist.

Diese neun Einwände sind unterschiedlichster Art. Sie zu verteidigen oder zu

widerlegen würde weit über die Möglichkeiten, die ein Beitrag wie dieser bietet, hinausgehen. Sowohl aus historischer als auch aus systematischer Sicht wäre manche Differenzierung nötig. Dennoch können die genannten Einwände die hohe Ideologiefähigkeit des Naturrechts eindrucksvoll aufzeigen. Im Folgenden werde ich mich der Naturrechtskritik des Soziologen und Systemtheoretikers Niklas Luhmann in der gebotenen Kürze zuwenden. Etliche der neun Einwände werden dort – teils in anderer Formulierung – wieder auftauchen. Im letzten Teil des Artikels werde ich mich mit dem Universalismusproblem genauer auseinandersetzen. Im Anschluss an einige Überlegungen Michael Walzers werde ich die These vertreten, dass das Universalismusproblem die Erbschaft des Naturrechts antreten kann – allerdings unter der Bedingung einer hermeneutischen Fassung des Universalismus.

## Dekonstruktion des Naturrechts: Niklas Luhmann

Von Niklas Luhmann stammt der Satz, demzufolge „die Menschenrechte das Resultat der Dekonstruktion des Naturrechts sind“ (Luhmann 2005, 218f.). Dekonstruktion heißt hier im Übrigen nicht, dass die Menschenrechte das Naturrecht in einer modernitätskompatiblen Form ablösen, sondern dass sie ein dem Naturrecht inhärentes Problem zum Ausdruck bringen und damit dieses Recht unter gewandelten Bedingungen weiterführen. Sobald nämlich die Menschenrechte in die Verfassungstexte einbezogen werden, damit sie die Stabilitäts Garantien einer Verfassung genießen, werden sie juristisch gewissermaßen „normalisiert“. Damit aber entstehe, so Luhmann, ein „Paradox“ – „in der Form der Positivierungsbedürftigkeit des vorpositiven Rechts“ (Luhmann 2005, 211). Die Menschenrechte scheinen an den Geschicken des Naturrechts zu partizipieren. Auch das Naturrecht, so könnte man behaupten, wird in der Praxis des modernen, überwiegend positiven Rechts „normalisiert“. Was bedeutet dies?

Die Trennung zwischen Moral und Recht ist das Ergebnis einer neuzeitlichen Entwicklung. Auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Steuerung verliert die Gleichung von Recht und Moral im Begriff des Gesetzes (*lex*) zunehmend an Bedeutung. Mit Kant gesprochen: Rechtspflichten und Tugendpflichten sind nun nicht länger deckungsgleich. Oder systemtheoretisch gedacht: „Das Recht passt sich wenn nicht Geboten der Humanität so doch Erfordernissen einer funktional differenzierten Gesellschaft an.“ (Luhmann 2006, 115) Dabei ist es vor allem der Begriff des Naturrechts, der einen Anpassungsdruck zu spüren bekommt, der ihn am Ende zu radikalen Transformationen nötigt. Aus der Perspektive einer „funktional differenzierten Gesellschaft“ mit ihren distinkten Subsystemen von Recht, Moral, Religion und Politik verliert der Begriff der Natur seine Steuerungsfunktion: Die Subsysteme beruhen auf einer jeweiligen Basiskodierung – der Kodierung von Recht und Unrecht, Gut und Böse, Heil und Unheil, Macht und Ohnmacht –, die im Wesentlichen keine Anleihen bei anderen Kodierungen benötigt, sondern die (relative) Autonomie des betreffenden Subsystems sichert. Im Kon-

text der genannten Subsysteme wird der Naturbegriff überflüssig. „Im Begriff der Natur ist [...] die systemexterne Zurechnung, also die Leugnung der Eigenkausalität des zurechnenden Systems das Entscheidende – ein Ordnungsbehelf, der für noch relativ einfache Systeme typisch ist.“ (Luhmann 2006, 186)

Der Begriff des Naturrechts hatte lange Zeit als eine Art Klammer zwischen Recht und Moral gegolten. Aber in beiden Bereichen wird er immer mehr als eine bestenfalls dekorative Floskel empfunden, die in den Semantiken von beiden Subsystemen der Gesellschaft zum Verschwinden gebracht wurde. In modernen Gesellschaften regieren nicht die Essenzen, sondern die Funktionen. In den Bereichen von Recht und Moral sind Grenzen zu ziehen – „generalisierte Verhaltenserwartungen“ bzw. Normen sind hier selbstverständlich erforderlich, aber diese sind nun „Schranken, die nicht mehr mit als Natur begriffener Selbstverständlichkeit als Wesen der Sache gelten, sondern als normative Regelungen, Leistungspflichten, Zumutbarkeiten, Prioritäten“ (Luhmann 2006, 192). Die Geschichte des Naturrechts ist lang (und kurvenreich). Die Stabilität, die dem Naturrecht häufig attestiert wurde, beruht jedoch auf einer Simplifizierung. Luhmann hat in diesem Zusammenhang auf die nominalistischen Kritiken des Mittelalters gewiesen, die sowohl durch ihre Hervorhebung des Willens Gottes bzw. seiner *potestas* einerseits als auch durch ihre anti-realistische Ontologie andererseits die stabilen Fundamente eines jeden künftigen Naturrechts bereits angetastet hatten. Es lohnt sich, zwei längere Zitate Luhmanns genauer zu lesen, damit die Tragweite dieser Kritik sichtbar wird.

*„Als [...] bedeutsam erwies sich die christliche Überarbeitung des antiken Naturrechts. Sie verschob die Grundlage allen Rechts aus den Institutionen in den Willen Gottes, aus der Tradition in die Transzendenz – praktisch also in die Ebene theologisch disputierbarer Prinzipien. Damit wurde die überspitzte Abstraktion, mit der die Theologen die Absolutheit göttlicher Allmacht und ihre Konsequenzen für die natürliche Ordnung der Welt diskutierten, für das Recht relevant. Eine beträchtliche Verunsicherung des Rechtsgefüges ließ sich in religiösen Grundlagen nicht mehr abfangen. [...] Im Abstraktionsgrad der theologischen Diskussion bereitete sich die Trennung von Religion und Recht schon vor. Der Gedanke göttlicher Schöpfung des Rechts [...] ließ alles Recht als kontingent, als auch anders möglich erscheinen und brauchte nur noch auf das menschliche Subjekt, auf die Vernunft, das Gewissen, den Gesetzgeber übertragen zu werden. [...] Die theologische Begründung der Invarianz rechtlicher Norminhalte war nun nicht mehr möglich.“* (Luhmann 2006, 198)

Zentral ist natürlich die Beobachtung, dass die Fixierung auf den Willen Gottes – also auf seine *setzende Macht* – den Gedanken des positiven Rechts bereits gehaltvoll vorwegnahm. *Kontingenz* lautet hier das Stichwort. Damit war aber auf eine geradezu dramatische Art und Weise der Zweifel gesät, ob das mögliche Anderssein (Kontingenz) von Recht und Moral mit der Vorstellung invarianter Inhalte überhaupt noch in Verbindung gebracht werden könne. Darüber hinaus bietet die Verknüpfung von Recht und Schöpfung im Gedanken der *Rechtsschöp-*

fung, so lässt sich trefflich schlussfolgern, allerlei Anschlussmöglichkeiten an, die in den von Luhmann genannten Kandidaten dann auch tatsächlich auf die Bühne kommen. Natürlich war diese nominalistische Kritik nicht gänzlich neu. Anhaltspunkte lassen sich bereits in der sophistischen Aufklärung im antiken Griechenland finden. Aber die Wirkungsmächtigkeit der neuen Kritik kann nicht überschätzt werden. Auch die Verbindung von Willen und Kontingenz gibt dem Naturrecht einen entscheidenden Stoß: in der Vorstellung, Recht beruhe auf Entscheidung. Die spätere Positivierung des Rechts beruht nämlich zu einem großen Teil auf dem Gedanken der *Entscheidung*. Die Geltung des Rechts wird „auf einen variablen Faktor bezogen [...], auf eine Entscheidung“. „Positiv“, so Luhmann, gilt Recht nur, „wenn das Recht kraft dieser Entscheidung als geltend, als Auswahl aus anderen Möglichkeiten und somit als abänderbar erlebt wird. Das historisch Neue und Riskante der Positivität des Rechts ist die *Legalisierung von Rechtsänderungen*.“ (Luhmann 2006, 209)

Es lässt sich leicht vorhersagen, dass eine solche „Legalisierung von Rechtsänderungen“ alsbald in Konflikt gerät mit der Auffassung, das Recht verkörpere zumindest in seinen Grundzügen einen Kanon moralischer Grundregeln, von denen traditionell angenommen wird, sie seien eben invariant. Die Diskussionen über das Verhältnis von positivem Recht zu vor-positivem bzw. Naturrecht veranschaulichen die Problemlage. Unstrittig dürfte die Feststellung sein, dass die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral nicht implizieren kann, dass das Recht keinerlei Rücksichten auf die Moral nimmt. Recht, das sich in einem Dauerkonflikt mit moralischen Intuitionen und Überzeugungen befindet, wird als Unrecht erfahren. Aber viel strittiger dürfte die genauere Austarierung ihres Verhältnisses sein. Die Frage nämlich, „ob positives Recht in seiner normativen Gültigkeit moralischen - oder doch einigen minimalen moralischen - Normen unterworfen sei, die dann Naturrecht heißen; oder ob, ungeachtet der Sollgeltung aller moralischen Vornormierung des positiven Rechts, dessen Verbindlichkeit eigenständig und von Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung mit der Moral unabhängig sei“, lässt sich keineswegs leicht beantworten.

Angesichts der Versuchung, „durch Berufung auf einen Restbestand an invarianten Grundlagen, auf wenigstens einige absolute Werte oder auf ein ethisch-naturrechtliches Minimum an Normen“ einer angeblich drohenden Beliebigkeit oder einem Relativismus zu entgehen, schreibt Luhmann: „Wenn man jedoch davon ausgehen muss, dass reflexive Mechanismen unentbehrlich sind, um das gewonnene Niveau gesellschaftlicher Komplexität zu halten, werden solche Rückgriffe auf vorreflexive Ordnungsvorstellungen fragwürdig. Die Sicherheit, die sie verheißen, wird zuneh-

*Jean-Pierre Wils, geb. 1957 in Geel, Belgien, studierte Philosophie und katholische Theologie in Leuven und Tübingen und ist Ordinarius für Kulturtheorie der Moral unter besonderer Berücksichtigung der Religion an der Radboud-Universität Nijmegen, Niederlande, und Dekan der Fakultät der Religionswissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: Nachsicht. Studien zu einer ethisch-hermeneutischen Basiskategorie (Paderborn 2005); ars moriendi: Über das Sterben (Frankfurt am Main 2007); Gotteslästerung (Frankfurt am Main 2007). Anschrift: Stiftsgasse 1, 47559 Kranenburg, Deutschland.*

mend illusionär. [...] Sie sind nicht instruktiv genug, um den Prozess laufender struktureller Variationen wirklich steuern zu können. Sie schließen zu wenig aus, enthalten keine ausreichenden Hinweise auf jeweils brauchbare Lösungen. Sie werden gerade durch die ihnen zugeschriebene Invarianz überdehnt und praktisch unwichtig. Damit wird fraglich, ob Maß und Sicherheit der Bewegung weiterhin im Unbeweglichen zu suchen sind.“ (Luhmann 2006, 215f) Damit scheint ein (vorläufig) letztes Wort über das Naturrecht gesprochen zu sein. Dennoch finden sich in dieser Absage an das Naturrecht Stichworte, die uns helfen können, ein Grundanliegen dieses Rechts zu schützen. Es sind die Stichworte „Unbewegliches“ und „reflexive Mechanismen“. Im Folgenden werde ich sie in Verbindung mit dem „Universalismus“ bringen, der in einer jeden Fassung von Naturrecht enthalten ist.

## Ein beweglicher Universalismus

Michael Walzer hat in seiner kleinen, aber einflussreichen Abhandlung aus dem Jahre 1990 mit dem Titel *Nation und Welt* eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Universalismus eingeführt. Zunächst ist da der „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“ („covering-law universalism“): Hier wird davon ausgegangen, „dass es *einen* Gott und - *weil und insofern* es einen Gott gibt - ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens, der guten Gesellschaft oder der guten Regierungsform, eine Erlösung, einen Messias [...]“ (Walzer 1996, 140). Dieser Universalismus ist in der Tat tief verwurzelt in der jüdischen und christlichen Religion: Das Christentum ohnehin, aber auch ein wesentlicher Traditionsstrang im Judentum versteht sich als Religion mit einer jeweils weltpolitischen, also einem universalistischen Anspruch. Daneben existiert im Judentum allerdings eine zweite Tradition, die zwar nicht partikularistisch im strengen Sinne des Wortes ist, aber auch keinem abstrakten Universalismus huldigt. Zwei Stellen bei den Propheten Amos und Jesaja sind ausschlaggebend: „Seid ihr mir nicht genauso viel wert, wie die Äthiopier, ihr Kinder Israels? [...] Hab ich nicht Israel aus dem Lande Ägypten herausgeführt, doch auch die Philister aus Kaphor und die Aramäer aus Kir?“ (Amos 9, 7) Und bei Jesaja heißt es: „Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbbesitz.“ (Jes 19, 10)

Beide Bibelstellen, die für Walzer von entscheidender Bedeutung sind, lassen mit für das jeweilige Volk aufwertender, aber auch egalisierender Intention eine *vergleichbare* Erfahrung und eine *vergleichbare* Gunst sehen - die Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung (im Falle von Amos) und die Fürsorglichkeit Gottes (im Falle von Jesaja). Universell sind Erfahrung und Gunst, aber jeweils anders und partikulär sind Geschichte und Kontext. Es existiert demnach Universelles, aber nur im Modus der jeweiligen Wiederholung. Walzer spricht deshalb von einem „wiederholenden Universalismus“ („reiterative universalism“) und was diesen vom „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“ unterscheidet, „ist

seine partikularistische Blickrichtung und seine pluralisierende Tendenz“ (Walzer 1996, 144). Man könnte hier auch von einem besonderen oder „individuellen Allgemeinen“ (Manfred Frank) sprechen, denn der Universalismus lässt sich offenbar nur im Modus seiner besonderen oder individuellen Wiederholung beobachten.

Für Walzer tauchen die beiden Formen von Universalismus gleichsam als zwei historische Optionen auf. In diesem Falle sind die Verweise auf Amos und Jesaja demnach keine bloßen Illustrationen von moralphilosophischen Problemen, sondern liefern Einblicke in deren historische Genese und in deren Kontext, ohne die wir beide Universalismen kaum *verstehen* könnten. In beiden Fällen lernen wir etwas über das *Entstehen* von moralischen Prinzipien. Der „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“ ist genauso das Produkt einer partikularen Geschichte wie der „wiederholende Universalismus“, aber während Ersterer das Besondere dem Allgemeinen subordiniert und dann gleichsam abstreift, ist für Letzteren das Besondere Ausgangspunkt und Rückkehr, während das Universelle dasjenige ist, das in der jeweils lokalen Erfahrung im Modus der *Wiedererkennung* vorliegt. Das *Entstehen* von Prinzipien lehrt uns demnach – sofern wir die hermeneutische oder verstehende Einstellung teilen – auch etwas über deren *Gültigkeit*. Während der „abstrakte“ Universalismus eine kontextfreie Gültigkeit prätendiert, die erst in zweiter Instanz eine kasusgerechte Anwendung erfahren soll, behauptet der „konkrete“ Universalismus, dass Prinzipien lediglich in konkreten und somit pluralistischen Umgebungen existieren und gedeihen können. Sie erhalten und erweisen ihre Geltung im Kontext.

Walzer zufolge weisen auch hier die verschiedenen Traditionen des Judentums verschiedene Wege. Die „Bürde des monotheistischen Gottes“ liegt in seiner scheinbar essentiellen Verknüpfung mit dem abstrakten Universalismus. Aber Walzer wird nicht müde, darauf hinzuweisen, dass es gleichsam heterodoxe Traditionen gibt, die auf der Verschiedenheit und Vielgestaltigkeit Gottes bestehen. Diese Sichtweise färbt sofort ab auf die Kontur des Subjekts der Moral: „Was die Menschen gemeinsam haben, ist eben diese schöpferische Kraft, und sie ist nicht die Kraft, dasselbe auf gleiche Weise zu tun, sondern die Kraft, viele verschiedene Dinge auf verschiedene Weise zu tun: Sie ist die (schwach) widergespiegelte, verteilte und partikularisierte Allmacht Gottes.“ Von einem moralischen *Selbst* zu sprechen hat demnach nur dann Sinn, wenn wir diesem Selbst genügend Spielräume des Verhaltens zubilligen – genügend Kontexte, in denen es in kultureller und gesellschaftlicher Besonderheit die allgemeinen Prinzipien und Kategorien im Gestus der Wiederholung sichtbar und verständlich machen kann. „Allumfassende Gesetze oder ein Bündel von Gesetzen, die eine hinreichend vollständige Vorlage für unsere Arbeit oder die ihrige liefern, existieren einfach nicht.“ Und ebenso wenig kann „eine substantielle Nachahmung an die Stelle prozeduraler Wiederholung treten“ (Walzer 1996, 149ff).

Auf diesem Hintergrund vermag Walzer eine ebenso knappe wie überraschende moralphilosophische Deutung des Verhältnisses zwischen Universalismus und Partikularismus zu geben. Moralische Begriffe (wie auch Prinzipien) können

jeweils eine minimale und eine maximale Bedeutung haben. Je nach Kontext neigen solche Begriffe dazu, „dünn“ (thin) oder „dick“ (thick) zu sein. Weil wir in konkreten und partikulären Bedeutungskontexten sozialer, politischer und kultureller Art leben, spiegeln auch unsere Begriffe auf eine kompakte Weise diese Lebensverhältnisse wider. Sie tun das *normalerweise*, denn in Konfliktsituationen, also in a-normalen Lebenslagen, schärfen wir unsere Begriffe und Prinzipien an, was zur Folge hat, dass sie abstrakter bzw. dünner werden. Im Konfliktfall beziehen wir uns beispielsweise auf *die* Gerechtigkeit oder auf *die* Menschenwürde. Dieser zwischenzeitliche „Minimalismus“ beinhaltet dasjenige, was wir „wieder erkennen“, also eine gewisse Gemeinsamkeit, obwohl wir ansonsten in durchaus unterschiedlichen Umgebungen wohnen, in denen die dort konkret oder „maximalistisch“ ausgefüllten Begriffe jeweils andere Bedeutungen und Anwendungen besitzen können.

„Unter minimaler Moral verstehe ich die Summe all dessen, was wir wieder erkennen. Ich möchte betonen“, so Walzer weiter, „dass ‚Minimalismus‘ nicht eine Moral bezeichnet, die inhaltlich nachgeordnet oder emotional seicht ist. Das Gegenteil ist eher wahr: ‚Minimalmoral‘ - das ist Moral pur. Kaum etwas ist von größerer Bedeutung als eine derart minimalistisch verstandene ‚Wahrheit‘ und ‚Gerechtigkeit‘. Die minimalen Forderungen, die wir im sozialen Zusammenhang aneinander stellen, werden, sobald irgendwer sich ihnen verweigert, mit leidenschaftlicher Beharrlichkeit wiederholt. Im moralischen Diskurs gehen also ‚Dünnheit‘ und Intensität Hand in Hand, während mit der ‚dichten Beschreibung‘ auch Einschränkungen, Komplexität und Meinungsverschiedenheiten ins Spiel kommen.“ (Walzer 1996, 19) Gleichwohl lassen sich die „dünnen“ und die „dichten“ Begriffe und Prinzipien nicht einfach trennen: Der Universalismus der „dünnen“, minimalistischen Begriffe bezieht sich auf eine geteilte Menschlichkeit, der Partikularismus der „dichten“, maximalistischen Begriffe bezieht sich auf die Lokalität, auf die konkrete Gesellschaft, in der wir jeweils leben. Aber der Universalismus wird erst sichtbar *in* den partikulären moralischen Lebenswelten. Die Vorstellung, als ginge dem Partikularismus eine universale, minimalistische, für alle verbindliche und verständliche Basismoral voraus, trägt also: Der Maximalismus geht dem Minimalismus voraus. Diese Tatsache ist nun von großer *hermeneutischer* Relevanz. Denn die philosophisch verbreitete Vorstellung, zuerst käme eine universalistische Minimalmoral, die anschließend konkretisiert und angewandt werden muss, müsste zunächst erklären, weshalb Menschen eine solche primäre Minimalmoral überhaupt *verstehen* und *nachvollziehen* können. Wenn wir, wie Walzer sagt, „die Abstraktion [der Minimalmoral] dennoch verstehen“, dann hat dies mit dem Sachverhalt zu tun, dass „sie sich einer spezifischen historischen Konstellation verdankt“ (Walzer 1996, 35).

Es gibt demnach einen *Primat* der hermeneutischen Erfahrung in Sachen Moral. Dass die historischen und kulturellen Kontexte die Entstehungshorizonte unserer Moralsprache bilden, ist selbstverständlich. Alle Begriffe, die wir in unserer Moralsprache verwenden, haben eine spezifische Genese. Dass aber die *Geltung* dieser Sprache ebenfalls *unhintergebar* kontextualisiert ist, hängt mit der Fest-

stellung zusammen, dass wir nur so *verstehen* können, was wir tun. Walzer scheut sich nicht, in solchen Zusammenhängen auch von „Relativismus“ zu sprechen, obwohl es sich nur um einen partiellen Relativismus handelt. Das universalistische Moment der Minimalmoral ist nämlich ein wesentlicher Bestandteil der Kontexte: dieser *interne* Universalismus wird wiederholt in jenen Situationen, in denen die Kontexte temporär konfliktgeladen sind. Aber wir verstehen die Minimalmoral nicht, die wir in jenen Konflikten und Spannungen mobilisieren, wenn wir sie nicht ständig in der maximalistischen Version der Moral durchexerzieren. Der zu bewandelnde Weg der Moralphilosophie ist daher der „Pfad der Interpretation“. Nicht der „Pfad der Entdeckung“ wie beispielsweise bei den Moralkonzepten, die von einer Offenbarung ausgehen, und auch nicht der „Pfad der Erfindung“, der uns zu Konstruktionsverfahren (wie etwa bei Rawls und Habermas) verführen möchte, an deren Ergebnis „wir das Leben jeder Person und die Praktiken jeder Gesellschaft messen können“ (Walzer 1993, 21). Die moralische Welt von keinem *bestimmten* Standpunkt (vgl. Nagel 1992 und 1998) anvisieren zu wollen, wie es in den Konstruktionsverfahren üblich ist, käme somit der Entwicklung eines moralischen Esperanto gleich, einer leiblosen Kunstsprache, die jene moralische Welt idealisieren möchte. Im folgenden Zitat wird Walzers eigener Ansatz besonders deutlich:

*„Eine Interpretation“, so Walzer, ist „ein Urteil, also die Arbeit einer eigenen rechtsprechenden Gewalt [...]. Der Anspruch der Interpretation liegt einfach in folgender Annahme: dass weder Entdeckung noch Erfindung notwendig sind, weil wir bereits über das verfügen, was sie uns zu beschaffen versprechen. Anders als die Politik bedarf die Moral weder einer Gewalt der Exekutive noch einer systematischen Gesetzgebung. Wir müssen die moralische Welt nicht erst entdecken, da wir immer schon in ihr gelebt haben. Wir brauchen sie nicht zu erfinden, weil sie bereits erfunden wurde - wengleich nicht gemäß irgendeiner philosophischen Methode. Kein Konstruktionsverfahren wachte über ihren Aufbau (design), und das Ergebnis ist zweifellos unstrukturiert und ungewiss. Doch es ist auch ein sehr dichtes Ergebnis: Die moralische Welt hat eine bewohnte Qualität [...]. Das gesamte Gebäude - als ein Ganzes betrachtet - fügt sich weniger einem abstrakten Modell als vielmehr einer dichten Beschreibung. In einem derartigen Milieu hat moralisches Argumentieren den Charakter einer Interpretation; es ähnelt der Arbeit eines Rechtsanwalts oder Richters, der sich abmüht, in einem Morast konfligierender Gesetze und Präzedenzfälle einen Sinn herauszufinden.“* (Walzer 1993, 29)

Hier wird eindrucksvoll an die moralphilosophische (und rhetorische) Tradition seit Aristoteles erinnert, der zufolge moralische Urteile die Folge einer topischen und indizienorientierten Interpretation bestimmter Fälle sind, wobei jene Urteile im kompakten Milieu ihrer Entstehung eine starke Verankerung besitzen, gleichwohl aber einen bloßen Wahrscheinlichkeitsstatus haben. Walzer spricht zu Recht davon, dass ein moralisches Urteil gleichsam das vorläufige Ergebnis einer komplexen Interpretation darstellt und den „Sinn“ eines moralischen Konfliktes

auf dem Hintergrund einer jeweils konkreten gesellschaftlichen oder kulturellen Konstellation darstellt. Die „Entdeckung“ (die Exekutive) kommt gewissermaßen zu spät, denn die Gesetze sind schon längst promulgiert; die „Erfindung“ (die Legislative) kommt ebenfalls zu spät, denn schon längst leben ihre Adressaten in kompakten moralischen Welten, und je konkreter die Kodifikation hier wird, umso mehr nähert sie sich der „Interpretation“, also der Judikative. Das moralische Argumentieren *in casu* bildet somit das Ausgangsmodell bei Walzer: Wir argumentieren, sobald wir einen Fall nicht länger problemlos einordnen können, sobald unser herkömmliches moralisches Verstehen irgendwie blockiert ist. Um dieser Obstruktion zu entkommen, führen wir eine Beratung durch, in der die bestehenden Gesetze, Prinzipien und Kategorien einer kritischen Bestandsaufnahme unterworfen werden. Aber eine solche Sichtung benötigt weder eine neue noch eine distanzierte Ethik, die sich traditionsvergessen und mit gleichsam revisionistischem Gehabe an die Arbeit macht.

Natürlich kann Walzer nicht leugnen, dass universale und minimale Verbotskataloge, also kleine Kodices elementarer negativer Pflichten existieren. Aber zu Recht weist er darauf hin, dass auch sie weder entdeckt noch erfunden wurden. Wir müssen sie uns als „allmählich hervortretende Verbote vorstellen, als das Ergebnis vieler Jahre, von Versuch und Irrtum, von immer wieder scheiterndem, partiellem und unsicherem Verstehen“ (Walzer 1993, 34). Der Prozess moralischer Urteilsbildung wie auch der Prozess moralischer Kodifizierung vollzieht sich demnach in drei Phasen: Am Anfang steht die *Obstruktion* des Verstehens angesichts einer neuartigen, konfliktgeladenen Situation. Darauf folgen die *Identifikation* des Problems auf dem Hintergrund bestehender, also traditionsverhafteter Interpretationen und schließlich die *Modifikation* des Falls im Verlauf einer kritischen Neuinterpretation. Darüber hinaus müssen auch jene Verbotskataloge im Sinne des *wiederholenden Universalismus* immer wieder hermeneutisch durchgearbeitet werden. Ihr universalistisch anmutender Minimalismus entsteht, wie wir gesehen haben, in den maximalistischen Versionen und geht in diese vielfältigen Versionen schließlich wieder ein. In diesem Sinne könnte man in der Tat schlussfolgern, dass die Pfade der Entdeckung und der Erfindung letztlich nur kaschierte oder sich missverstehende und ausgedünnte Interpretationen darstellen.

Wie lautet das Ergebnis dieser kleinen Walzer-Lektüre in Hinblick auf das Problem des Naturrechts? Die Diskussion über das Universalismusproblem hat uns die Einsicht vermittelt, dass es *gleichartige*, aber nicht gleiche Erfahrungen sind, die dazu führen, gewisse Prinzipien - universalistisch angelegte Grundregeln - zu konstruieren, die das Gemeinsame unter zeitweiligen Absehen von dem, was trennt bzw. in der jeweils neuen Erfahrung partikulär ist, zum Ausdruck bringen. Die Prinzipien können als *zugespitzte* Maßstäbe in Krisensituationen aufgefasst werden, wobei unter Krise hier das (vorläufige) Fehlen eines hinreichend konkreten moralischen Urteils verstanden werden sollte. In Walzers „wiederholendem Universalismus“ wird angemessen gewürdigt, dass auch jene Prinzipien, denen wir eine Art apriorische Vernünftigkeit unterstellen, das *Resultat*

einer konkreten und also partikulären Geschichte, häufig einer Leidensgeschichte bilden. Sie sind samt und sonders „a posteriori“. Auch Naturrechtsprinzipien können so aufgefasst werden: Sie stehen am (wiederum vorläufigen) Ende eines Streites der Interpretation. Sie fassen zusammen, was sich bisher als gültig erwiesen hat. Aber in neuen Situationen werden wir sie erneut *investieren* müssen – in den Streit um eine *neue* Interpretation. Es lässt sich schwer vorstellen, dass bewährte Prinzipien ihre Gültigkeit in einem solchen Streit ganz und gar verlieren könnten. Ihre *Bedeutung*, ihr *Verständnis* muss allerdings immer wieder neu konstruiert werden. Es wird den jeweiligen Konfliktlagen *abgerungen*. Auf diese Art und Weise wird das Naturrecht *beweglich*, es wird *reflexiv* und vermag es, etlichen der anfangs formulierten Einwände zu begegnen. Es gibt offenbar ein Erbe des Naturrechts jenseits des Naturrechts.

### Literatur

- Luhmann, Niklas: *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, in: ders., Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden 2005, 218–225
- Luhmann, Niklas: *Rechtssoziologie*, Wiesbaden 2008
- Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. Main 1992 (Original: *The View from Nowhere*, New York/Oxford 1986)
- Nagel, Thomas: *Die Möglichkeit des Altruismus*, Mainz 1998 (Original: *The Possibility of Altruism*, Princeton 1970)
- Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt am Main 1993 (Original: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass./London 1987)
- Walzer, Michael: *Lokale Kritik - globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996 (Original: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994; *Nation and Universe*, Salt Lake City 1990)

## Feministisches Naturrecht

Cristina L. H. Traina

Warum sollte eine katholische Feministin, die etwas auf sich hält, weiterhin eine auf dem Naturrecht beruhende Einstellung zur Ethik verteidigen? In den zwölf Jahren seit meiner ersten Verteidigung dieses Ansatzes<sup>1</sup> hat sich die Lehre der römisch-katholischen Kirche vermehrt zu den evangelischen Räten hin- und von der liberalen, durch die Aufklärung beeinflussten Vernunft wegbewegt, die anglo-amerikanische Katholiken und Katholikinnen so angezogen hat. In der gleichen Zeit haben viele säkulare feministische Wissenschaftlerinnen ihren zweifachen