

Das natürliche Sittengesetz in einem Dokument der »Internationalen Theologischen Kommission«

Von Giovanni B. Sala SJ, München

In der ersten Hälfte des Jahres 2009 hat die »Internationale Theologische Kommission« mit Genehmigung ihres Vorsitzenden, Kardinal William J. Levada, eine kleine Schrift zum Thema »lex naturalis« veröffentlicht¹. Die Einleitung legt die Gründe dar, derentwegen die Kommission beauftragt worden ist, nochmals auf das Thema einer »universalen Ethik« einzugehen. Infolge der gegenwärtigen kulturellen und technischen Entwicklung seien sich die Menschen dessen bewußter geworden, daß sie eine einzige, die ganze Welt umfassende Gemeinschaft bilden. Deswegen trügen sie alle Verantwortung dafür, daß in der Welt Frieden und eine menschenwürdige politische Ordnung herrschten, daß die materiellen und geistigen Güter gerecht verteilt würden, daß die Natur als Umfeld menschlichen Lebens bewahrt werde, usw.

Aber alle Anstrengungen in dieser Richtung könnten nicht gelingen, wenn sie nicht auf Werten gründeten, die der Natur des Menschen und damit seinen tiefsten Streben entsprechen. Unter den jüngeren Versuchen, eine universelle Ethik zu definieren, nennt das Dokument die »Universale Erklärung der menschlichen Rechte« der »Ver-einten Nationen« (1948) als Reaktion auf den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts, welcher in einem rein positivistischen Recht gründete. Denn die unveräußerlichen Rechte des Menschen, die das positive Gesetz des Staates übersteigen, ergäben sich aus der Anerkennung der Würde, die allen Gliedern der menschlichen Familie innewohnte. Gerade die Würde des Menschen als Person steht im Zentrum der Untersuchung, die die Kommission vorgenommen hat, um ein moralisches Verhalten aller Menschen vorzulegen, das zwar Züge der »westlich-christlichen« Kultur tröge, das aber keiner anderen Kultur in dem Maße von außen her aufgezwungen werde, in dem sie den Menschen als rationales Wesen betrachten, das mit Dynamismen und Fähigkeiten ausgestattet sei, welche zeigen, was für den Menschen gut ist.

Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert. Im vorliegenden Aufsatz wird der erste Teil des Dokument in seinem Inhalt darlegen. Der zweite Teil wird aus der vielfältigen Problematik des Naturgesetzes insbesondere auf seine Begründung in der Natur selbst eingehen und so zeigen, daß es der menschlichen Vernunft zugänglich ist.

Erster Teil: Inhalt des Dokuments

1. »Übereinstimmungen«

Das erste Kapitel stellt eine Art phänomenologische Untersuchung der ethischen Ansichten dar. Die vielfältigen Kulturen, die nach und nach entwickelt wurden, hät-

¹ Commissione Teologica Internazionale, »*Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*«, Libreria Editrice Vaticana 2009, 108 S. Das Buch ist bisher in italienischer und französischer Sprache erschienen. Der Text wurde auch in: *La Civiltà Cattolica* vom 16. Mai 2009, 341–398, veröffentlicht.

ten im Laufe der Jahrhunderte Erfahrungen dessen gemacht und zur Sprache gebracht, was sich für ein »gutes« Leben des Menschen sowohl als einzelner Person wie auch als Mitglied einer Gesellschaft günstig oder aber hinderlich erwiesen habe. Oft handelte es sich um Erfahrungen, die in einem religiösen Rahmen gemacht und ausgedrückt wurden. All dies stelle eine Art »kulturelles Kapital« dar, das uns in unserer gegenwärtigen Suche nach einer gemeinsamen Weisheit zur Verfügung stehe und auf dessen Grundlage wir den gegenwärtigen ethischen Herausforderungen begegnen könnten.

Man denke z. B. an die sogenannte »goldene Regel«, die in den meisten Weisheitstraditionen zu finden ist. Das Kapitel stellt einige der wichtigsten Weisheitstraditionen vor, die uns historisch bekannt sind und bis in die Gegenwart reichen, wie sie nämlich im ganzen Kosmos und in den menschlichen Gesellschaften eine Ordnung oder ein Grundgesetz ermittelt haben. Das Buch zeigt, wie dies in der hinduistischen Kultur, im Buddhismus, im Taoismus, in den afrikanischen Kulturen und schließlich im Islam der Fall ist. Besondere Aufmerksamkeit widmet die Studie den griechisch-römischen Quellen dessen, was wir mit der Redewendung »natürliches Sittengesetz« bezeichnen. Es handelt sich um Verhaltensnormen, die sämtlichen positiven Normen vorausgehen und in diesem Sinne ein »Naturrecht« darstellen.

Die Tragödie »Antigone« von Sophokles ist das klassische Beispiel einer solchen Idee. Plato und Aristoteles unterscheiden die Gesetze, die aus einer bloßen Übereinkunft von Menschen stammen, und jene, die aus der Natur selbst stammen (*kata physin*). Näherhin ist für Aristoteles der höchste Maßstab der Moralität das, was der »Form«, dem »Wesen« der Dinge entspricht. Für die Stoa »idem est beate vivere et secundum naturam« (Seneca). Das natürliche Sittengesetz wird bei den Stoikern zum Schlüsselbegriff einer universalistischen Ethik.

In Israel stellt das Gesetz – der Dekalog als Geschenk Gottes am Sinai – den Kern seiner religiösen Erfahrung dar. Neben dem Thema des Bundes Gottes mit seinem auserwählten Volk kennt die Heilige Schrift des Alten Bundes auch eine Weisheitsliteratur, die darüber reflektiert, wie man das Leben führen soll. Diese Literatur speist sich sowohl aus dem Wort Gottes als auch aus der Beobachtung der Natur des Menschen.

Das Reich Gottes, das Jesus verkündete, ist eine wesentliche Quelle einer Moralität, in deren Mitte die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes steht: Es ist der Höhepunkt einer dem Menschen als Adoptivkind Gottes entsprechenden Moral. Direkt in bezug auf das natürliche Sittengesetz ist eine Stelle zu Beginn des Römerbriefes höchst wichtig. Dort lehrt Paulus, daß »wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind diejenigen, die das Gesetz nicht haben, *sich selbst Gesetz*« (2, 14 f.), d. h. sie vermögen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Mehr noch: alle Menschen sind imstande, von der Schöpfung her zu einer natürlichen Erkenntnis Gottes, dem Ursprung und Ziel des Menschen, zu gelangen (1, 19 f.). Damit ist nicht nur eine moralische Dimension behauptet, die konstitutiv für den Menschen ist, sondern auch gesagt, daß die Moral ihr letztes Fundament und ihr adäquates Ziel im Horizont der Transzendenz hat.

Auf der Linie des Apostels Paulus liegt auch die Lehre der Kirchenväter: ihnen zufolge weisen Natur und Vernunft darauf, worin unsere moralischen Pflichten beste-

hen, so daß das »sequi naturam« der Stoiker der »sequela Christi« des christlichen Glaubens nicht widerspricht. Im Mittelalter wird die »klassische« Lehre des natürlichen Sittengesetzes entwickelt, die die Grundlage für sämtliche Diskussionen zu diesem Thema bis auf den heutigen Tag bildet. Eigens zu erwähnen ist, daß bei der Entdeckung Amerikas diese Lehre den spanischen Theologen ermöglichte, die Basis eines internationalen Rechts zu legen, das als universale Norm für die Beziehungen der Völker und der Staaten untereinander dienen sollte.

Zugleich aber stellten neue philosophische Ideen ein Hindernis für die Annahme eines »natürliches« Gesetzes dar. Insbesondere gilt dies für den sogenannte »Voluntarismus« der Spätscholastik, zunächst in bezug auf die Sicht Gottes, dessen Freiheit verabsolutiert wurde, so daß die Entscheidungen Gottes von seiner Weisheit (der »lex aeterna«) isoliert und mehr und mehr als bloße Willkür mißverstanden wurden. Dem fügte sich eine einseitige Hervorhebung der »Freiheit als Indifferenz« hinzu, so daß das menschliche Subjekt von seinen natürlichen »Neigungen« und somit von einem objektiven Gut (das Gute des mit solchen Neigungen ausgestatteten Menschen) getrennt wurde. Kurzum, das Gesetz wurde seiner inneren Intelligibilität beraubt, so daß die Moral auf den Gehorsam gegenüber dem Gesetzgeber reduziert wurde.

Das Buch erwähnt weiter die Säkularisierung der Idee eines natürlichen Sittengesetzes in der Neuzeit, unter anderem als Reaktion auf die Religionskriege in Europa. Hinzu sei der moderne Rationalismus gekommen, der als Essentialismus eine absolute und normative Ordnung der unserer Vernunft zugänglichen intelligiblen Essenzen der Dinge auf Kosten des Bezugs auf Gott als letzten Grund des Sittengesetzes hervorhob.

In diesem neuen säkularisierten Klima sei es verständlich, daß das kirchliche Lehramt nicht nur eingreifen mußte, um einzelne moralische Fragen zu lösen, sondern sich auch viel expliziter auf das natürliche Sittengesetz berief – so vor allem Papst Leo XIII. in der Enzyklika »Libertas praestantissimum« und Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika »Pacem in terris«, während das natürliche Sittengesetz den Päpsten Pius XI. und Paul VI. als entscheidendes Kriterium für die Ehemoral galt. Auf einer umfassenderen Ebene sind der »Katechismus der Katholischen Kirche« (1992) und die Enzyklika »Veritatis splendor« (1993) Meilensteine in der kirchlichen Lehre von einer natürlichen moralischen Norm. Mit ihnen ist die Kirche dem Auftrag ihres göttlichen Stifters nachgekommen, und zwar im Kontext einer regelrechten Revolution der Sitten und einer im Horizont der Immanenz nicht minder radikalen Ablehnung von Normen, die vom transzendenten Wesen abhängen.

2. »Die Erkenntnis der moralischen Werte«

Wie erfassen wir die moralischen Werte, die uns in die Pflicht nehmen?

Als Antwort verweisen die Autoren der Studie auf die Gesellschaft, die, insbesondere durch die Sprache, den jungen Menschen Orientierung bietet, daß bestimmte Verhaltensweisen Werte darstellen, die befolgt werden sollen, daß es Normen gibt, die einzuhalten, und Beispiele, die nachzuahmen sind. Zugleich fahre der Mensch einen inneren Ruf, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Denn er vernehme das

sittlich Gute als eine Verwirklichung seines eigenen Wesens: Sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen, sei das Gesetz seines eigenen Wesens anzuerkennen.

Welche nun die Vorschriften des Sittengesetzes sind, wird erläutert anhand der klassischen Lehre von Thomas von Aquin über die »lex naturalis« (Summa theol. I.II, qq. 90–94), über die »inclinationes naturales« (q. 94, a.2). Denn was unserem Wesen konform ist, erkennen wir aufgrund der sinnlichen und geistigen Dynamismen dieses Wesens. Aufgabe der praktischen Vernunft sei es, den »finem proprium« der einzelnen Strebungen zu erkennen und mit Bezug auf die Totalität der Person als leib-geistiger Wesenseinheit zu ermitteln, wie dieses Ziel verwirklicht werden solle, so daß es als ein Gut der Person, also als ein »finis debitus« verwirklicht wird (q. 91, a.2).

Genau die so aufgefaßten Vorschriften des natürlichen Gesetzes weisen zugleich eine historische Dimension auf. Denn die Beurteilung und die Berücksichtigung der anzustrebenden Gesamtordnung der Neigungen hängen von der jeweiligen Kultur und von der Auffassung des Menschen ab – Kultur und Auffassung des Menschen können unterschiedlich und trotzdem authentisch sein. Eine solche Geschichtlichkeit des Sittengesetzes widerspreche im Prinzip seiner Unbedingtheit und Allgemeinheit (für die Menschen der betreffenden Kultur!) nicht; sie ermögliche zugleich – bis zu einem gewissen Grad –, ein Werturteil über den moralischen Stand einer Kultur und ihren Fortschritt (oder aber Rückschritt) zu fällen.

Das Kapitel spricht am Ende von den moralischen Anlagen und dem Handeln der Person. Das handelnde Subjekt müsse fähig sein, die allgemeinen Vorschriften des Gesetzes zu konkretisieren und sie damit an die tatsächliche Lage des Lebens in dessen kulturellem Kontext anzupassen. Dafür müsse es Klugheit besitzen, wobei diese Tugend keinen bequemen Kompromiß, sondern die Forderungen der moralischen Wahrheit besage. Ganz allgemein erwähnen die Autoren die heutzutage wiederentdeckte »Tugendethik« aristotelischer Prägung, die bei Thomas modellhaft ausgeführt worden sei (Summa theol. II.II, qq. 47–170). Die Tugenden seien die erworbene Verfassung der geistigen sowie auch der nicht-vernünftigen natürlichen Neigungen des Menschen. Durch sie werde sein ganzes Strebevermögen, einschließlich seiner Begierden und Affekte, mit der Vernunft in Einklang gebracht und so in den Dienst eines richtigen Verhaltens gestellt. Dadurch würden sämtliche Dynamismen in die Subjektivität der handelnden Person integriert und zu Prinzipien unseres Handelns gemacht.

3. »Die theoretischen Fundamente des natürlichen Sittengesetzes«

Zwei Stufen werden unterschieden: auf einer ersten Stufe geht es um die Beobachtung der anthropologischen Konstanten, deren Verwirklichung ein gelungenes, echt menschliches Leben ermöglicht; auf einer zweiten Stufe (der Stufe der Metaphysik) werden diese Konstanten und damit das Sittengesetz, wie schon die ganze endliche Wirklichkeit, auf Gott zurückgeführt. Denn sie verdanken ihre Intelligibilität der Weisheit und ihre Existenz der Schöpfermacht Gottes.

Demnach definiert Thomas die »lex naturalis« als »participatio legis aeternae in rationali creatura« (Summa theol., I.II, q. 91, a. 2), wobei die Spezifizierung »in ra-

tionali creatura« hervorheben will, daß während die bloß sinnenbegabten Lebewesen das Gesetz ihres Wesens kraft ihrer Instinkte (‘‘quasi ab alio ducta«, *ibid.* q. 1, a. 2) verwirklichen, der Mensch das in ihm eingeschriebene Gesetz erkennt und frei und verantwortlich erfüllt. Historisch gesehen besteht kein Zweifel, daß es das Christentum gewesen ist, das infolge der Offenbarung die »physis« der klassischen Antike, insbesondere der Stoa (mit dem ihr innewohnenden unpersonalen Logos), in einer umfassenderen und tieferen Sicht der Wirklichkeit verstanden hat. Für das Christentum liegt einerseits der Ursprung des Universums in einem transzendenten Schöpfer, der das Weltall aus Liebe erschaffen hat, andererseits ist der Mensch als Person Abbild (»imago«) Gottes: Er kann erkennen und lieben, er ist mit Freiheit ausgestattet, er ist fähig, mit anderen Menschen zu kommunizieren, er ist von Gott zu einem Ziel berufen, das die materielle Natur transzendiert.

Eine solche christliche Weltanschauung als Bestandteil der Kultur hat in der Moderne ihre Rolle eingebüßt: Die Seinsmetaphysik, die imstande ist, die differenzierte Einheit von Geist und Materie im Menschen zu erklären, ist der Univozität des Seins und dem Nominalismus gewichen, während der Voluntarismus und die damit verbundene Verabsolutierung des Subjekts zusammen mit der Konzeption der Freiheit als bloßer Indifferenz den Übergang von der Erkenntnis des Seins zur Erkenntnis moralischer Pflichten verdunkelt und statt dessen zu einem radikalen anthropologischen Dualismus geführt haben, der die Rede von einem natürlichen Sittengesetz entleert und die letzte Gründung der Moral im transzendenten Schöpfer als »Heteronomie« ablehnt. Zur dualistischen Auffassung vom Menschen gehört heute auch die Gender-Ideologie, für die es keine natürliche Differenz von Mann und Frau gibt.

4. »Das natürliche Gesetz und die Stadt«

Die bisherigen Überlegungen kreisten um die menschliche Person als Individuum, dessen Verhaltensnorm in seinem Gewissen eingeschrieben ist. Aber dieselbe Person ist auch ein soziales Wesen. Denn gerade als Individuum entwickelt sich die Person und erreicht ihre volle menschliche Existenz innerhalb mannigfaltiger Beziehungen, die in zunehmend umfangreichen Kreisen die Familie, die Verwandten und Bekannten, die Nachbarn bis hin zur ganzen Menschheit umfassen sowie auch die gesamte Natur. Wie die Menschen berufen sind, in einer Gesellschaft zu leben, so nehmen sie gemeinsam an jenem Inbegriff von Gütern und Werten teil, die das Gut einer Gesellschaft, das Gemeinwohl, ausmachen.

Der Übergang von der Person zur Gesellschaft bringt mit sich den Übergang vom natürlichen Sittengesetz zum »Naturrecht« im spezifischen Sinne von »ius naturale«. Die Werte und Güter, die das Naturrecht fördert, betreffen sämtliche Mitglieder der (politischen) Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, die unter positiven, von einer öffentlichen Autorität erlassenen Normen steht. Wie aber die Person vor der Gesellschaft vorhergeht, so ist die Gesellschaft wirklich menschlich und vermenschlichend, wenn sie den Erwartungen entspricht, die in der Person als sozialem Wesen eingeschrieben sind. Das Dokument nennt hierzu vier Werte: Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Solidarität.

Das natürliche Sittengesetz drückt sich als Naturrecht aus, wenn man die Beziehungen von Gerechtigkeit zwischen den Menschen betrachtet: zwischen den physischen und moralischen Personen, zwischen den Personen und der öffentlichen Autorität, zwischen allen und den positiven Gesetzen. Von der anthropologischen Kategorie des Sittengesetzes geht man somit zur politischen und juristischen Kategorie der Organisation der »Stadt« über. Das Naturrecht stellt die Verankerung der Gesetze der »Stadt« im natürlichen Gesetz dar. Das Naturrecht besagt also das, was vor jeglicher juristischen Formulierung von sich aus recht ist. Damit ist auch gesagt, daß es nicht der bloße Wille des Gesetzgebers ist, der das Gesetz und so das Recht schafft. Wie schon vom Sittengesetz bemerkt wurde, daß es innerhalb gewisser Grenzen veränderlich und damit historisch ist, so gilt dasselbe auch für das Naturrecht als Ergebnis einer rationalen Beurteilung der sich ändernden Lage, in der sich eine Gesellschaft befindet.

Das positive Recht einer »Stadt« hat im Naturrecht seinen Maßstab und sein Ideal, dem es sich möglichst nähern soll. Die positiven Gesetze, die die politische Autorität erläßt, verpflichten die Bürger im Gewissen, insofern sie sich wirklich aus dem Naturrecht ergeben. Das Kapitel schließt mit einer Überlegung, die besagt, daß »die politische Ordnung keine eschatologische Ordnung ist«. Die Geschichte kenne viele Fälle, in denen die politische Ordnung als ein mehr oder weniger direkter »Reflex« einer transzendenten und göttlichen Ordnung aufgefaßt wurde. Nach solchen politischen Theologien fiel dem »Souverän« die Aufgabe zu, den Zusammenhang des Kosmos mit der menschlichen Welt zu sichern. Nach dem Monotheismus der Bibel gehorche das ganze Universum den Gesetzen des Schöpfersgottes, wobei die Ordnung der »Stadt« mit der Befolgung der im Herzen der Menschen eingeschriebenen Gesetze zusammenhänge. Die Bibel habe die menschliche Gewalt als eben eine Gewalt des Menschen entsakralisiert. Da aber im AT das von Gott stammende Gesetz zugleich das Gesetz des Volkes war, habe es in Israel eine Art Theokratie gegeben, die den wesentlichen Unterschied von politischer und religiöser Ordnung verdunkelte. Erst der neue Bund in Jesus Christus habe eine klare Trennungslinie gezogen und die relative Autonomie beider Ordnungen gelehrt. Allerdings habe sich eine kohärente Umsetzung dieser Unterscheidung und gegenseitiger Autonomie in den christlichen Ländern nur langsam durchsetzen können.

Die Neuzeit habe, mit dem abnehmenden Einfluß von Transzendenz und Kirche, einen gegenteiligen Trend eingeleitet: Nicht die Religion habe die zivile Gesellschaft »sakralisiert«, sondern die moderne Kultur habe die religiöse Dimension des Menschen »säkularisiert«. Denn wegen ihres Ignorierens der Transzendenz neigt diese Kultur dazu, den Bürgern eine globale Ideologie aufzuzwingen, die beansprucht, den letzten Sinngehalt der menschlichen Existenz zu vermitteln. Dieses Phänomen habe vielfache Formen angenommen. Eine besondere Form dieser Säkularisierung seien die verschiedenen totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, in denen Staat und Politik die Aufgabe übernommen hätten, ein »regnum hominis« mit Zügen jenes eschatologischen Reiches Gottes aufzurichten, von dem die Religionen auf verschiedene Weise sprechen.

5. »Jesus Christus als Vollendung des natürlichen Sittengesetzes«

Ein bekanntes Prinzip von Thomas sagt, daß »die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern zur Vollendung führt« (Summa theol. I, q. 1, a. 8 ad 2). Wenn auch das natürliche Sittengesetz Ausdruck der allen Menschen gemeinsamen Vernunft ist und deshalb philosophisch auf eine wahre und kohärente Weise dargelegt werden kann, so ist es der Ordnung der Gnade doch nicht fremd. Die hier gemeinte Gnade ist keine andere als die Gnade Christi, dessen neues Gesetz, das Gesetz des Evangeliums, im Heiligen Geist selbst besteht, der in den Gläubigen wirkt, um sie zu heiligen. Das neue Gesetz Christi zielt darauf hin, die Menschen am Leben des dreieinigen Gottes teilhaben zu lassen, indem es zugleich das natürliche Sittengesetz aufnimmt und zur Vollendung führt. Denn die Gnade erleuchtet die von der Sünde verdunkelte Vernunft des Menschen, stärkt seinen geschwächten Willen und verleiht ihm so die tatsächliche Fähigkeit, den Erfordernissen des natürlichen Sittengesetzes vollkommen zu entsprechen.

Indem der »Logos« Gottes die menschliche Natur angenommen hat, hat er im Menschen das Bild Gottes wiederhergestellt. In diesem Sinne lehrt das II. Vatikanische Konzil, daß Christus »dem Menschen den Menschen selbst voll kund macht und ihm seine höchste Berufung erschließt« (GS 22). Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist das »neue Gebot« (Joh 13, 34), das das Gesetz und die Propheten zusammenfaßt (Mt 22, 40). Kein Wunder deshalb, daß die christliche Tradition im Dekalog des Alten Bundes einen privilegierten und immer gültigen Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes gesehen hat. Das natürliche Sittengesetz behält also eine fundamentale Verbindung mit dem neuen Gesetz des Heiligen Geistes; als natürliches Gesetz stellt es zugleich eine umfassende Grundlage für den Dialog mit Menschen anderer Orientierung auf der Suche nach dem Gemeinwohl dar.

Der »Abschluß« der Studie verdient, zumindest zum Teil, wörtlich wiedergegeben zu werden: »Die katholische Kirche ist sich der Notwendigkeit bewußt, zusammen mit anderen Menschen die Regeln für ein gemeinsames Leben in Gerechtigkeit und Frieden zu suchen. Demnach möchte sie mit den Religionen, den Weisheiten und den Philosophen unserer Zeit die Ressourcen des natürlichen Sittengesetzes teilen. Wir nennen natürliches Gesetz das Fundament einer universalen Ethik, das wir durch Beobachtung und Reflexion über die uns allen gemeinsame menschliche Natur auszuarbeiten versuchen. Es handelt sich um das im Herzen der Menschen eingeschriebene Sittengesetz, dessen die Menschen sich im Verlauf der Geschichte zunehmend bewußt werden. Ein solches Naturgesetz hat in seinem Ausdruck [!] nichts Statisches; es besteht nicht in einem Inbegriff endgültiger und unveränderlicher Vorschriften². Es ist eine Quelle der Inspiration, die stets hervorsprudelt, indem wir ein

² Die Vorschriften des Naturgesetzes sind nicht endgültig, insofern sie im Laufe der Zeit »entdeckt« worden sind und immer noch entdeckt werden. Nun aber ist die Einsicht, aus der sie hervorgehen, durch die begrenzte Kultur der jeweiligen Zeit bedingt und deshalb nicht exhaustiv. Demnach bleibt ein Wachstum derselben Einsicht im Prinzip möglich, das seinerseits eine Änderung der Vorschrift im Sinne einer Vertiefung und auch Präzisierung ihres Anwendungsbereichs nach sich zieht. Was aber wahr ist, bleibt wahr, also endgültig und unveränderlich.

objektives Fundament für eine universale Ethik suchen. Es ist unsere Glaubensüberzeugung, daß Christus die Fülle des Humanum offenbart, das er in seiner Person verwirklicht. Aber eine solche Offenbarung, obwohl sie spezifisch ist, erreicht und bestätigt Elemente, die bereits im rationalen Denken der Weisheiten der Menschen vorliegen. Der Begriff eines natürlichen Sittengesetzes ist deshalb zuerst philosophisch und ermöglicht als solcher einen Dialog, der, bei Respektierung der religiösen Überzeugungen eines jeden, sich auf das beruft, was in jedem Menschen als universelles Humanum vorhanden ist. Eine Mitteilung auf der Ebene der Vernunft ist möglich, wenn es darum geht, das zu erfahren und auszudrücken, was allen mit Vernunft ausgestatteten Menschen gemeinsam ist, und das festzulegen, was das Leben in einer Gesellschaft verlangt [...] Vorliegender Beitrag verfolgt kein anderes Ziel, als eine Hilfe im Hinblick auf eine Reflexion über diese Quelle der persönlichen und kollektiven Sittlichkeit anzubieten« (106 f.).

Die letzten Sätze leiten aus dem Vorgetragenen ein konkretes Arbeitsprogramm ab, indem sie »die Experten und die Wortführer der großen Traditionen von Religion, Weisheit und Philosophie der Menschheit einladen, von den eigenen Quellen ausgehend, eine ähnliche Arbeit zu unternehmen, um zu einer gemeinsamen Anerkennung universaler ethischer Normen, die auf einer *rationalen Auffassung der Wirklichkeit gründen*« (107 f.), zu gelangen. Dieses Programm drängt sich von selbst auf, nachdem die Autoren bei einem offenen Bekenntnis zu ihren christlichen Glaubensüberzeugungen einen Diskurs entwickelt haben, der auf einer rationalen Analyse der menschlichen Natur gründet.

Zweiter Teil: Einladung zu einer gemeinsamen Anerkennung universaler moralischer Normen

6. Ziel und Eigenart des Dokuments

Die Behandlung des natürlichen Sittengesetzes – kurz auch »Naturgesetz« oder auch »Naturrecht«³ genannt – durch die der Glaubenskongregation zugeordneten »Internationalen Theologischen Kommission« könnte die Vermutung wecken, daß dieses Gremium eine eingehende (philosophische) Untersuchung eines höchst aktuellen Themas vorlegen wollte. Im Jahre 1993 hat Papst Johannes Paul II. die Enzyklika »Veritatis splendor« veröffentlicht. Mit ihr beabsichtigte er, »einer globalen und systematischen Infragestellung der sittlichen Lehrüberlieferung aufgrund bestimmter anthropologischer und ethischer Auffassungen« zu begegnen. Dabei handelte es sich um Auffassungen, die »die menschliche Freiheit der Verwurzelung in dem ihr wesentlichen und für sie bestimmenden Bezug zur Wahrheit beraubten«. Konkret nannte der Papst die Ablehnung der »herkömmlichen Lehre über das Natur-

³ In dieser Redewendung ist »Recht« nicht im eigentlichen Sinne des »Rechts« als von der »Moral« verschieden zu nehmen, also nicht ausschließlich auf ein menschliches Verhalten bezogen, das eine *äußerliche*, andere Menschen tangierende Dimension hat und von seiten der öffentlichen Autorität erzwingbar ist.

gesetz, über die Universalität und bleibende Gültigkeit seiner Gebote« (4). Genau aus diesem Grund argumentierte die Enzyklika zwar in einem theologischen Rahmen, aber weitgehend philosophisch, um die rationale Unhaltbarkeit der Gründe zu zeigen, die gegen die Morallehre der Kirche vorgebracht werden. Es ging in der Enzyklika um die Analyse des menschlichen Phänomens einer sittlichen Verpflichtung und um die Fähigkeit des Menschen, zu einer objektiven Erkenntnis dessen zu gelangen, was sittlich gut ist, und dies bedeutet: das, wozu der Mensch als Mensch, d. h. in all seinen Aspekten genommen, bestimmt ist.

Die Krise der kirchlichen Morallehre gilt ebenfalls, *mutatis mutandis*, weltweit und in zunehmendem Maße für das gelebte Ethos und damit für die ihm zugrundeliegende Auffassung des natürlichen Sittengesetzes. Daß eine regelrechte Revolution im Bereich der herkömmlichen Sitten stattgefunden hat, darüber sind Befürworter wie Gegner einig. Der gegenwärtige Nachfolger Petri hat sich wiederholt zu dieser Revolution geäußert. Insbesondere sieht er sie in Verbindung mit dem in der westlichen Kultur (als einer Kultur, die Einfluß auch auf andere Kulturen ausübt) *herrschenden Relativismus*, also mit der Auffassung, daß die Wahrheit uns letztlich nicht zugänglich ist. Denn damit wäre die Möglichkeit eines Zugangs zur Wirklichkeit bestritten, zu dem also, was den Maßstab für unser verantwortliches Handeln bildet, und damit zum natürlichen Sittengesetz.

Wenn nun Menschen und Kulturen, die bis in die jüngste Zeit hinein voneinander getrennt existierten und wirkten, weitgehend inzwischen wirtschaftlich, technisch und in der Kommunikation immer näher zueinander rücken, so stellt sich die Frage, wie diese heterogenen Kulturen und Gesellschaften friedlich und solidarisch miteinander kooperieren und der sie in die Pflicht nehmenden planetarischen Verantwortung gerecht werden können. Diese Frage ist auch deswegen besonders drängend, weil der Einigungsprozeß Kulturen und Gesellschaften zwar in vieler Hinsicht einander nähergebracht, sie aber auch sich ihrer eigenen Identität bewußter gemacht hat und so die Frage hat aufkommen lassen, wie diese Identität vor einer Auflösung zu retten sei. Es ist nicht abwegig zu behaupten, daß die vermehrten Konflikte zwischen den Kulturen in jüngerer Zeit auch in einer solchen existentiellen Sorge ihren Ursprung haben.

In diesem gegenwärtigen Kontext, der in der Einleitung des Dokuments erwähnt wird, wurde die gegenständliche Studie über das »Naturgesetz« konzipiert. Ihr Titel selbst, der den Akzent eher auf »eine *universale* Ethik« als auf »das Naturgesetz« setzt, legt diese Interpretation nahe. In der Tat findet man darin keine vertiefte Untersuchung der vielfältigen spekulativen Probleme, die sonst in den Schriften zum Naturrecht diskutiert werden, etwa: Was ist hier mit der Natur (des Menschen) gemeint? Welche sind ihre Anforderungen? Da nun ein formuliertes »Naturgesetz« dem Menschen nirgends vorgelegen hat, wann und wie wurden seine Gebote entdeckt? Wie ist die Geschichtlichkeit des Naturgesetzes mit seiner Unbedingtheit und Unwandelbarkeit zu vereinbaren?

Ausgehend vom Faktum, daß zum Menschen wesentlich eine ethische Dimension gehört und daß deshalb das Leben des Menschen sowohl als Individuum als auch als Mitglied einer Gesellschaft dem Sittengesetz konform sein soll, sind die Autoren be-

müht gewesen, ein solches universales Gesetz zu umreißen, das allein imstande wäre, ein menschenwürdiges Leben in einer Welt zu garantieren, die keine isolierten Kulturen mehr kennt.

Solange man sich mit einer allgemeinen Feststellung dessen begnügt, was in den Weisheiten und Religionen der Welt (Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, die Kulturen Afrikas, Islam) an positiven ethischen Elementen – vor allem die sogenannte »goldene Regel« – zu finden ist, kann man mit einer gewissen Plausibilität von einer Grundlage für die heute dringend nötige »universale Ethik« sprechen. Die Frage aber ist, ob diese Grundlage allein ausreicht, um die beabsichtigte universale Ethik zu erarbeiten, zumal wegen der komplizierten und schwierigen Probleme, die die gegenwärtige Kultur, insbesondere ihr wissenschaftlicher Zustand, aufwirft. Es geht ja um jene *rationale* Ethik, wofür die Autoren mit ihren Überlegungen plädieren. Denn nur als auf die menschliche Vernunft gegründet, könnte eine Ethik von den Menschen aller Kulturen angenommen werden, ohne daß sie die je eigene gewachsene, individuelle und gemeinschaftliche, Lebensweise zugunsten einer fremden Ethik aufgeben müßten.

7. Das Naturrecht in der griechischen Kultur und im Christentum

Es ist bezeichnend, daß die Verfasser des Dokuments im Kapitel über die »Übereinstimmungen«, die in den oben genannten religiösen und kulturellen Traditionen vorliegen, und noch bevor sie die ethische Lehre der jüdisch-christlichen Heiligen Schrift zur Sprache bringen, auf die »griechisch-römischen Quellen des Naturgesetzes« eingehen. Denn erst in ihnen taucht »die [explizite] Idee eines Naturrechtes auf, das den juristisch-positiven Bestimmungen vorausgeht«. Ein solches Recht wird zwar von Sophokles auf »die ungeschriebenen und unwandelbaren Gesetze der Götter« zurückgeführt, aber schon bei Plato und Aristoteles gilt es als »Gemeingesez« im Sinne von »mit der Natur übereinstimmend« (*kata physin*) und von allen Menschen erkennbar. Das Sittengesetz einzuhalten bedeutet, die Form als metaphysischen Bestandteil der Dinge⁴ zu verwirklichen, wobei für Aristoteles die Metaphysik die allumfassende, bis auf den Grund vorstoßende rationale Erkenntnis der Wirklichkeit ist, zu der unsere Vernunft fähig ist.

Erst danach geht das Dokument zur ethischen Lehre der Heiligen Schrift über. Diese Lehre wird anhand des Alten und Neuen Testaments dargelegt und endet mit der Lehre des Völkerapostels, der am meisten dazu beigetragen hat, daß das Christentum von Anfang an den Schritt von seiner ursprünglichen begrenzten Kultur in die Welt hinaus tat – einen Schritt freilich, der im Missionsbefehl Christi selbst enthalten war. Durch diesen Schritt habe sich die Frühkirche an eine Kultur gewandt, die als Kultur des *Logos* die Fähigkeit hatte, eine *universale*, allen Menschen zugängliche Kultur zu werden, und die zugleich, weil sie auf der uneingeschränkten

⁴ Das natürliche Sittengesetz besagt ja, daß die die Dinge konstituierende Intelligibilität das Kriterium darstellt, demgemäß der Mensch mit den Dingen umgehen soll, wobei die Intelligibilität als metaphysischer Bestandteil der Dinge einen ethischen Wert in ihrer Beziehung zum Menschen als höchstem Ziel der materiellen Welt erhält.

Reichweite der menschlichen Vernunft⁵ gründete, im Prinzip all ihre verschiedenen zeitlich und örtlich bedingten rationalen Gestalten umfassen könne, d. h. bewahren und in ihren Grenzen übersteigen.

Die tausendjährige Lehrtradition des Christentums ist die Geschichte der Mühe sämtlicher aufeinanderfolgenden Generationen, die göttliche Offenbarung zu verstehen, um sie sich rational und verantwortlich zu eigen zu machen. Gerade deshalb wurde das so Angeeignete zu einem wesentlichen Bestandteil der jeweiligen Kultur. Was für den dogmatischen Inhalt der christlichen Lehrtradition in den ersten Jahrhunderten bestimmend war, galt ebenfalls für die Moral. Denn das »neue Gesetz« des Evangeliums ist zwar der in den Gläubigen innewohnende Heilige Geist, aber aufgrund des Bandes zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung umfaßt es das ganze natürliche Sittengesetz. Indem die Gnade Christi dem Willen des Menschen beisteht, damit er das Sittengesetz einhalten kann, erleuchtet sie seinen Verstand, damit er die Vorschriften des Gesetzes richtig erfassen kann.

Es ist kein Zufall, daß gerade in der rationalen Tradition des Christentums der für die moralische Dimension des Menschen fundamentale Begriff der Person als Bezeichnung des menschlichen Individuums entstanden ist. Und ebenfalls in dieser Tradition fand im 18. Jahrhundert während der Aufklärung – ein Kulturphänomen, das nur im Bereich des Christentums erklärbar ist – die erste ausdrückliche Formulierung der Menschenrechte statt. Diese »Erklärung« krönte eine nicht geradlinige, erkämpfte kulturelle Entwicklung: Sie war das Ergebnis der »in der Fülle der Zeit« (Gal 4, 4; Eph 1, 10) heraufgeführten Kultur des *menschlichen Logos*, die von der Vorsehung bestimmt war, die natürliche Verbündete der Religion des *menschgewordenen Logos Gottes* zu sein.

Eine Kultur des menschlichen Logos bezeichnet hier nicht bloß die Kultur als Werk rationaler Wesen. Gemeint ist vielmehr eine Kultur, in der einer ersten Stufe der Vermittlung der Erkenntnis der Wirklichkeit durch wahre Aussagen, zu denen die Vernunft spontan tendiert, eine zweite Stufe hinzukam – die Stufe der Grammatik, der Logik, der Hermeneutik und der Metaphysik. Diese zweite Stufe reflektiert über die sprachlichen Propositionen und hält sie damit unter Kontrolle. Genau darin bestand das epochale griechische »Wunder«, das die Überwindung des Mythos durch den Logos herbeiführte⁶.

8. Die Frage nach den rationalen Instrumenten für die Erarbeitung einer universalen Ethik

Das Ziel, das die päpstliche Theologenkommission durch ihre Untersuchung der Kulturen in ihren ethisch-religiösen Inhalten und durch eine erste Reflexion über diese Inhalte im Hinblick auf eine rationale Ethik, die den Anspruch erheben kann, universal zu sein, anstrebt, wird am Ende des Buches in dem Appell formuliert, daß »Fachleute und Wortführer der großen Traditionen der Menschheit von Religion,

⁵ Aristoteles spricht vom Verstand als »potens omnia facere et fieri«, *De Anima*, II, 5: 43a 14 f.; Thomas von Aquin, *Ibid.*, nn. 728–731.

⁶ B. Lonergan SJ, »The Dehellenization of Dogma«, in: *A Second Collection*, London 1974, 19 f.

Weisheit und Philosophie, von ihren je eigenen Quellen ausgehend, eine ähnliche Arbeit tun mögen, um zu einer gemeinsamen Anerkennung universaler moralischer Normen zu gelangen, die auf einer rationalen Auffassung der Wirklichkeit gründen« (107 f).

Inwieweit ist dieses Ziel realistisch? Daß der Konsens rational begründet sein muß, ist unbestreitbar; denn es geht um einen Konsens unter Subjekten, die ihre Rationalität nicht ablegen können, ohne darauf zu verzichten – falls es ihnen gelingen würde – zur Spezies »Homo sapiens« zu gehören. Andererseits bedeutet dies an sich keineswegs, sie sollten ihre eigenen, verschiedenen Kulturen, insbesondere ihre religiösen »Traditionen« beiseite schieben. Man sieht nicht ein, warum ein Leben der künftigen vereinten Menschheit in Frieden und Wohlstand (soweit möglich) religiös aseptisch sein müßte; man sieht vielmehr ein, daß dies eine radikale Verarmung an Menschlichkeit wäre. Den Autoren geht es offenkundig um eine Erweiterung, Vertiefung und auch *Reinigung* der in den existierenden Traditionen vorhandenen ethischen Elemente, um der in diesem Ausmaße nie vorher dagewesenen Herausforderung der nahegerückten und voneinander abhängigen Kulturen zu begegnen.

Dies zu tun, ist Aufgabe der Vernunft, näherhin der Kultur schaffenden Menschen, bei denen sich die allen Menschen gegebene Vernunft durch Studium und reflektierte Erfahrung die dafür nötigen rationalen Instrumente zugelegt hat. Die allgemeine »schulische« Kultur ist zweifellos eine Voraussetzung dafür, daß die noch festzulegende Lehre einer universalen Ethik verstanden und angenommen wird, aber sie allein ist einer solchen Aufgabe nicht gewachsen. Welche angemessenen rationalen Instrumente stehen heute den Gelehrten und in der Öffentlichkeit Verantwortlichen realistischweise zur Verfügung?

Eine erste naheliegende Antwort wäre der Verweis auf die spezifische Rationalität der Naturwissenschaft, die gerade zur modernen Globalisierung der Gesellschaft entschieden beigetragen hat. Nun aber ist sie zu ihren großen Resultaten gelangt, weil sie in der Neuzeit zu einer Experimentalwissenschaft geworden ist. Sie hat nämlich ihre Erkenntnisse auf die sinnlich erfahrbare Welt beschränkt: Ihre Fragen betreffen nur Dinge bzw. Phänomene, die direkt oder indirekt von unseren Sinnen wahrnehmbar sind. Es handelt sich also um eine empirische Wissenschaft, und zwar so, daß ihre Fragen durch Beobachtung oder Experiment beantwortet werden müssen. Sie hat sich eine methodologische Selbstbeschränkung auferlegt, die durchaus sinnvoll ist; denn sie strebt nach einer Erkenntnis der materiellen Natur in den sie konstituierenden Bestandteilen und Gesetzen. Aber daraus dürfen keine logischen Fehlschlüsse gezogen werden. So z. B. kommen innerhalb der Grenzen der Naturwissenschaft Fragen auf, die diesem Kanon nicht genügen, etwa ethische Fragen. Daraus folgt aber nicht unmittelbar, daß solche Fragen sich unserer Vernunft überhaupt nicht stellen. Probleme, die nicht durch Beobachtung oder Experiment gelöst werden können, können durch eine empirische Methode nicht gelöst werden. Aber daraus folgt nicht unmittelbar, daß sie überhaupt nicht gelöst werden können. Dies bedeutet, daß die der Naturwissenschaft eigene Rationalität nicht die einzig gültige Gestalt der menschlichen Rationalität ist. Infolge eines Fehlschlusses hat sich die

empirische Naturwissenschaft zum irrationalen Prinzip des Empirismus (= empiristische Wissenschaft) verleiten lassen, wobei dieses Mißverständnis sich auf breiter Front durchgesetzt hat. Für das Gelingen der Suche nach einer universalen Ethik stellt dies ein unüberwindliches Hindernis dar.

Die Frage nach dem natürlichen Sittengesetz betrifft keine in ihrem Kern materiellen Phänomene, wenn sie auch solche mit einschließen kann. Es ist vielmehr die Frage nach *moralischen* Normen, die als Normen für ein »gutes (menschliches) Leben« in der Natur des Menschen als Person begründet sind. Deswegen beschäftigt sich die Ethik, als Geisteswissenschaft, mit der »menschlichen Welt« oder »Kulturwelt«. Eine solche Welt ist durch Sinngehalte konstituiert und durch Werte (Sinngehalte auf der Ebene der Moral) motiviert, deren Quelle im menschlichen Geist liegt, insofern er von seinem Wesen her intelligent, rational und moralisch ist. Weil aber der Mensch kein reiner Geist ist, sondern eine Wesenseinheit von Geist und Leib, brauchen die Sinngehalte, die er erdenkt, ein entsprechendes Material, in dem sie dadurch verwirklicht werden, daß sie sich in ihm äußern. Als Wissenschaft darf sich die Ethik nicht bei einer, freilich unverzichtbaren, deskriptiven oder phänomenologischen Erfassung dieser Welt, d. h. »der Ordnungen des Lebens in Staat, Gesellschaft, Sitten, Erziehung, Wirtschaft, Technik und der Deutungen dieser Welt in Sprachen, Mythos, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft«⁷ stehenbleiben. Von dieser ersten Erkenntnis muß sie zu der Quelle dieser Phänomene vorstoßen. Ein letztes Verständnis der menschlichen Welt verlangt ein entsprechendes Verständnis der Wirklichkeit des Menschen, eine metaphysische Anthropologie, innerhalb derer die Ethik die Aufgabe hat, das freie und verantwortliche Verhalten zur Förderung des Menschen zu bestimmen. Die Ethik hat also mit Sinngehalten und Werten zu tun, die für den Menschen förderlich sind.

9. Die Philosophie vor der Herausforderung einer universalen, von allen Menschen annehmbaren Ethik

In diesem Zusammenhang gilt es zunächst zu fragen: Was ist der Mensch? Woher kommt er und wohin ist er unterwegs? Woher stammt die unbedingte Verpflichtung zum sittlich Guten, die jeder Erwachsene in seinem Gewissen erfährt? Kann der Mensch als kontingentes Wesen von sich allein Ursprung von etwas Absolutem sein?⁸

⁷ E. Rothacker, »Logik und Systematik der Geisteswissenschaften«, in: *Handbuch der Philosophie*, Abt. III, Beitrag C, 1927, 3. ND, Darmstadt 1970.

⁸ Dazu schreibt Thomas: »Nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit« (Summa theol. I.II, q. 93, a. 5). In einer Auseinandersetzung mit dem Autonomiegedanken Kants (cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 87 f.; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 58 f.) schreibt H. Krämer: »Der endliche, menschliche Wille erzeugt wie der göttliche ein *unbedingtes* Sollen und wendet es dann in eigentümlicher Zirkularität auf sich selbst an. Daß ein *Bedingtes*, Partikuläres aus sich selbst eine *unbedingte* Forderung hervorbringt und auf sich selbst bezieht, ist nicht einsichtig zu machen. Der endliche Wille kann aus sich heraus eine solche exzessive Leistung schwerlich erbringen, ohne daß die Gefahr einer Münchhausen-Situation heraufbeschworen wird. Die Rede vom unbedingten Selbstbefehl und Selbstgehorsam ist keine sinnvolle Rede«, »Antike und moderne Ethik?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983) 184–203, hierzu 187 f.

Ist der Mensch mit dem Tod zu einer endgültigen »Nichtigkeit« (Kant, Kritik der Urteilskraft, B 428) verdammt? Dann aber stellt sich die Frage, ob eine unbedingte Verpflichtung im Horizont der Endlichkeit überhaupt möglich ist. Denn dies würde bedeuten, daß die Einhaltung wie die Nicht-Einhaltung des Sittengesetzes schließlich zum selben Ziel führen würde: zum Nichts. Kann aber das Nichts uns eine unbedingte Verpflichtung auferlegen?

Diese und ähnliche Fragen, die hier im einzelnen nicht diskutiert werden können, sind Fragen, die mit jener *Rationalität* zusammenhängen, die die Theologen zu Recht von einer universalen Ethik verlangen. »Wir müssen so weit kommen – schreiben sie –, daß wir uns *jenseits unserer religiösen Überzeugungen und verschiedenen kulturellen Voraussetzungen* darüber verständigen, welche die Grundwerte für unsere gemeinsame Menschheit sind, so daß wir gemeinsam zur Förderung von gegenseitigem Verständnis, Anerkennung und friedlicher Zusammenarbeit aller Mitglieder der menschlichen Familie beitragen« (108, auch 11 f.). Wo sind nun die zu einem solchen Vorhaben nötigen rationalen Instrumente zu finden?

Im ersten Kapitel hat das vatikanische Dokument die vielfältigen Formen von Weisheit untersucht, die in den Weltkulturen und -religionen ihren Ausdruck gefunden haben. Diese Weisheit als Produkt eines eher spontanen Vollzugs der Vernunft weist prinzipiell in die richtige Richtung. Aber sie allein ist nicht imstande, die sehr differenzierten Lösungen zu geben, die gegenwärtige ethische Probleme verlangen. Bekanntlich hat z. B. die neuere Molekularbiologie die Frage nach der Zulässigkeit eines Verbrauchs menschlicher Embryonen zur Gewinnung von Stammzellen aufkommen lassen. Eine solche Frage hängt mit der Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens zusammen. Zur Klärung letzterer wurden die Traditionen der genannten Kulturen und Religionen befragt. Das Resultat war eine derartige Verschiedenheit von Auffassungen, daß der ethische Relativismus, dem sowieso viele Forscher huldigen, keine bessere Bestätigung hätte finden können.

Neben den Traditionen von Religion und Weisheit nennt das vatikanische Dokument die Ethik, die jenen Bereich der Philosophie umfasst, der sich direkt mit dem Menschen selbst und der menschlichen Welt befaßt. Denn sobald unsere Intentionalität in ihrem erkenntnismäßigen Vollzug uns mit einer Wirklichkeit oder einer realen Möglichkeit konfrontiert hat, stellt sie die moralische Frage: »Was soll ich tun?«, d. h. »Wie soll ich mit dieser Wirklichkeit umgehen?« In dieser Frage wirken die konstitutiven Elemente der Moralität: die Freiheit des Willens, die transzendente (d. h. allumfassende vorwegnehmende) Notion des Guten und die unbedingte Verpflichtung zum Guten.

Kant eröffnet seine »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« mit der berühmten Schilderung des guten Willens als des einzigen an sich und unbedingten Guts. Diesem Lob auf den guten Willen ist nichts hinzuzufügen. Aber »der gute Wille ist nie besser als die Intelligenz und die Vernunft, die sie durchführt. Ja, in der Tat, wenn Pläne und Programme nur vermeintlich intelligent und vernünftig sind, ist der gute Wille, der sie so getreu und energisch ins Werk setzt, in Wirklichkeit damit beschäftigt, systematisch immer weitere Übel den schon müden Schultern der Menschheit

aufzubürden. Und wer wird denn sagen, welche Pläne und welche Programme in Wahrheit intelligent und vernünftig sind, und welche nicht?«⁹

Auf diese Frage soll die Ethik eine Antwort geben. Es verwundert deshalb nicht, daß gerade in der westlichen Kultur, die zur Globalisierung und zu der gegenwärtigen Umwälzung in fast allen Bereichen des menschlichen Lebens entscheidend beigetragen hat, die Ethik heutzutage einen ungeheueren *Boom* erfährt. Aber zu welchem Resultat für eine universale, menschenwürdige und der Komplexität der Probleme gerechten Lösung! Es geht ja, wie die Autoren des Dokuments klar gesehen haben, um »universale moralische Normen, die auf einer rationalen Erfassung der Wirklichkeit gründen« (108). Die Schlüsselworte sind hier »Rationalität« und »Realität« – was exakt dem Programm eines kritischen Realismus entspricht, demzufolge wir die Wirklichkeit durch ein Urteil erkennen, das nur dann rational ist, wenn es ein korrektes Verständnis der Wirklichkeit bejaht.

Wie steht es nun mit der Rationalität? An sich gibt es diesbezüglich keine Differenzen zwischen den Menschen aller Orte und aller Zeiten. Alle sind mit einem Geist ausgestattet, der intelligent, rational und moralisch ist. Sämtliche Differenzen betreffen vielmehr die Entfaltung, Umsetzung und Thematierung seiner Potentialitäten im Erkennen und Wollen. Hierin können die Differenzen sehr groß sein, und von ihnen hängen Umfang, Qualität und objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis der Wirklichkeit ab. Es ist Aufgabe der Philosophie, diese Entfaltung in einer expliziten Theorie der Erkenntnis und des Seins zu verobjektivieren.

Die nicht-westlichen Kulturen und Traditionen tun sich schwer, soviel ich beurteilen kann, mit der Thematisierung einer solchen Entfaltung der Vernunft und damit mit einer »wissenschaftlichen« Philosophie, die imstande wäre, eine universale Ethik zu entwickeln. In ihrer Untersuchung der großen Traditionen moralischer Weisheit im ersten Kapitel haben die Autoren bestimmte gemeinsame allgemeine Lehrstücke hervorgehoben, die auf ein authentisch moralisches Ideal hinweisen. Aber dies liefert noch keinen theoretischen umfassenden Rahmen zur Anwendung der genannten Lehrstücke auf die gegenwärtige, vielfältige kulturelle Situation, um konkrete, sachgerechte Normen zu ermitteln. Und auch angenommen, daß solche Normen gefunden würden, würden sie unterschiedlich erklärt und gerechtfertigt – was den Dialog zwischen den Traditionen erschweren würde (45 ff.).

Bei aller Anerkennung des in den verschiedenen Traditionen vorhandenen philosophischen Denkens, das auch tiefe Einsichten über den Menschen, seinen Ursprung und seinen Platz im Kosmos sowie über seine Bestimmung jenseits des gegenwärtigen irdischen Lebens, über Gut und Böse in seinem verantwortlichen Verhalten enthalten, handelt es sich doch um ein Denken, das die Stufe des Mythos bzw. einer affekt- und bildgeladenen Vorstellungs- und Argumentationsweise kaum überschreitet.

⁹ B. Lonergan, *Insight*, 629 f., ⁵652. Im Dokument wird dazu (S. 5) gesagt, daß die Bemühungen der »Vertreter der Religionen und der geistigen Traditionen [...] nur dann zum Ziel [einer menschenwürdigen Zukunft] führen werden, wenn die guten Absichten sich auf einem festen Grundeinverständnis über die Güter und die Werte stützen, die die tiefsten Sehnsüchte des Menschen als Individuum und als Glied der Gesellschaft darstellen«, 5. Genau in diesem Grundverständnis liegt das Problem einer universalen Ethik.

Im zweiten Kapitel des Dokuments findet der Leser hilfreiche Überlegungen darüber, wie wir zur Erfassung moralischer Werte und damit zu den entsprechenden Normen gelangen. Zu dieser Erfassung, heißt es, trägt die Gesellschaft entschieden bei, in der ein Mensch geboren und erzogen wird, so wie auch die Muttersprache, die er lernt. Damit »entdeckt« der Mensch sich selbst als ein »moralisches Wesen« (47) und erkennt das in allen Kulturen vorhandene erste Gebot der Moral: »Tu das Gute und meide das Böse«. Dieses moralische Prinzip hat im Bereich des sittlichen Handelns den Stellenwert, den das Nicht-Widerspruchsprinzip im Bereich der Erkenntnis einnimmt. In dieser, an sich richtigen Lehre vom Ursprung moralischer Normen steckt aber die Gefahr einer irreführenden, oft vorkommenden Auffassung des ersten Prinzips als einem kategorialen Prinzip, das als solches einen eigenen bestimmten, objekthaften, wenn auch allgemeinsten Inhalt hätte. Diese Auffassung führt dann zur ebenfalls falschen Auffassung, daß die Spezifizierung des Prinzips in beiden Bereichen auf dem Weg einer logischen Ableitung geschieht.

In der Tat aber ist in beiden Fällen das erste Prinzip rein subjektiv, d. h. bloß vorwegnehmend: Es ist das konkrete Subjekt in der Intelligenz und Rationalität seiner unbegrenzten Intentionalität auf der Suche nach dem Intelligiblen und dem Wahren, um dadurch zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen; es ist das Subjekt in der Moralität derselben Intentionalität auf der Suche nach dem Guten als dem, was zum Menschen als Menschen paßt. Erst kraft dieser Dynamik als intelligent und moralisch vermag der Inhalt der Erfahrung (wozu auch das gehört, was ein Mensch durch die Vermittlung der Gesellschaft und der Sprache empfängt) zu Einsichten über die Intelligibilität einer konkreten Wirklichkeit bzw. eines konkreten Wertes zu führen, und als rational weiter zur Erkenntnis der Existenz dieser Wirklichkeit bzw. dieses objektiven Guts.

Die Entdeckung des Geistes¹⁰ in der klassischen Antike führte über die biblische Offenbarung mit ihrer Auffassung des Menschen als Person, die von Gott als ihrem Ursprung und Ziel angesprochen wird, und über die Kirchenväter und die Meister der mittelalterlichen Theologie- und Philosophie und schließlich über die »Wendung zum Subjekt« in der Neuzeit zu jener wissenschaftlichen Ethik, die dem vatikanischen Entwurf einer universalen Ethik zugrundeliegt. Wir können sie eine christlich-westliche wissenschaftliche Ethik nennen, wenn auch diese Bezeichnung in mancher Hinsicht nicht unproblematisch ist.

10. Welche philosophische Ethik soll dem Beitrag anderer Traditionen zu einer universalen Ethik zugrunde liegen?

Sollen die Gelehrten und Vertreter anderer Kulturen sich nun doch als Modell an den Entwurf der universalen Ethik wenden, wie ihn die Autoren des Dokuments auf der Basis ihrer christlichen (in der Tat auch deutlich katholischen) Tradition umrissen haben, also auf eine im christlichen Kulturraum gewachsene Philosophie? Wenn

¹⁰ So lautet der Titel eines bekannten Buchs von Bruno Snell (1896–1986): »Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen«, Hamburg 1946.

es aber um eine Anlehnung an die westliche »wissenschaftliche« Philosophie geht, so ist es viel realistischer anzunehmen, daß Experten und Vertreter der Kulturen zur gegenwärtigen, am meisten bekannten Philosophie greifen werden, so wie sie in den »weltlichen« Lehranstalten gepflegt und in deren Fachorganen verbreitet wird, in denen sich tatsächlich Denker aller Welt zu Wort melden. Es gilt deshalb hier in aller Kürze darauf hinzuweisen, was die in Frage kommenden Experten und Verantwortlichen auf dem weltweiten Markt der Fachphilosophie heute feilgeboten finden können.

Ein Grundmerkmal des gegenwärtigen philosophischen Denkens ist der Horizont der Immanenz, unter dem dieses Denken weitgehend gepflegt wird. Darin darf man die tiefe Spur sehen, die Kant, wenn auch nicht er allein, in der Philosophie der vergangenen zwei Jahrhunderte hinterlassen hat. Gemeint ist der »transzendente Idealismus« seiner »Kritik der reinen Vernunft«, deren Hauptzweck die »Grenzbestimmung« im Sinne der »Einschränkung all unserer spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung« war (A 395, 468 usw.). Die spezifische Form und die argumentative Begründung des kantischen Idealismus ist heute ein Reservat im Innenbetrieb der Kant-Gelehrten, aber ihr Resultat, die Beschränkung unserer Erkenntnis auf die Welt, gilt als eine derart selbstverständliche Voraussetzung, daß keine Sorge um die Stichhaltigkeit dieser These aufkommt, und jegliche Mühe, sie zu beweisen, für überflüssig gehalten wird.

Dieser Beschränkung liegt als deren Erklärung eine sensualistische Auffassung der menschlichen Erkenntnis zu Beginn der »Kritik der reinen Vernunft« (A 19 f.) zugrunde, die nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrigläßt. Nach Kant ist die Anschauung – verstanden als die Erkenntnis unserer verschiedenen Sinne – die einzige Art von Erkenntnis, die aus ihrer Natur heraus eine Brücke zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt schlägt. Alle anderen Erkenntnishandlungen (die des »Denkens«) beziehen sich nur *mittelbar* auf das zu erkennende Objekt. Ihr Beitrag zu einer Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes besteht darin, daß sie dem von den Sinnen gelieferten Material ein formales Element *hinzufügen* (»hineinlegen«, B XI–XVIII, von Begriffen a priori gesagt). Ja eine solche Hinzufügung von seiten des Subjekts geschieht schon bei der Handlung der Sinne, die eigene ordnende Anschauungen a priori (Raum und Zeit) beisteuern (A 20 f.). Dadurch weist das von uns erkannte Objekt den ontologischen Stellenwert einer »Erscheinung« auf, d. h. dessen, was bloß »in mir« ist, weil es in »Bestimmungen meines identischen Selbst« besteht (A 128–130).

Diese Sonderlehre von apriorischen konstitutiven Elementen – zumindest die der kantischen Erkenntnistheorie – wurde bald danach fallengelassen; nicht aber das Mißtrauen gegen jegliche Aussage, die trotz all ihrer Grenzen beansprucht, wahr und damit endgültig zu sein (denn »wahr« ist nicht dasselbe wie »exhaustiv«). Auf diesem Mißtrauen gründet der heute in unserer Kultur herrschende Relativismus.

Außer dem soeben besprochenen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Innatismus der Kritik der reinen Vernunft gibt es bei Kant Lehrstücke, die direkt seine Ethik kennzeichnen und die, insofern sie in den gegenwärtigen ethischen Theorien weiterwirken, ein Hindernis für die Ermittlung »universaler moralischer Normen

darstellen, die auf einer rationalen Erfassung der Wirklichkeit gründen (108). Solcherart ist der *Formalismus*, demzufolge das Wesen eines moralischen Gesetzes in der logischen (!) Form der Allgemeinheit besteht (cfr. GMS, A 12–17), wobei jeglicher Inhalt als Bestimmungsgrund der Handlung von Kant für eine egoistische Motivation gehalten und deswegen abgelehnt wird¹¹.

Kant baut seine Ethik auf einer ausgesprochen *dualistischen Auffassung* auf, die dem Menschen als leib-geistiger Wesenseinheit nicht gerecht wird. Ein solcher Dualismus erhält gelegentlich auch eine prinzipielle Formulierung, dergemäß unser eigentliches Ich nur Intelligenz ist (vgl. GMS A 118, 123)¹². Eine solche verkürzende »spiritualistische« Auffassung vom Menschen führt zwangsläufig dazu, »die sittliche Bedeutung des Leibes und der sich auf ihn beziehenden Verhaltensweisen« zu verkennen¹³. Daß die zeitgenössische sexuelle Revolution, die, zunächst in der westlichen Welt, sämtliche herkömmlichen moralischen Normen hinweggefegt hat, mit dieser Sicht vom Menschen zusammenhängt, liegt auf der Hand.

Als weiteres Kennzeichnen der Ethik Kants ist die *Autonomie* zu erwähnen, die Kant für den Menschen als moralisches Wesen reklamiert, und zwar eine absolute, so daß sie Grund, Norm und Ziel der Moralität im Menschen ist. Die Autonomie ist »das alleinige Prinzip der Moral«, und zwar so, daß »ein kategorischer Imperativ nichts mehr oder weniger als diese Autonomie gebietet« (GMS A 87 f., auch 85 f.). Die *Würde*, die Kant mit Nachdruck der Person zuschreibt, erhält ihren eigentlichen Sinn von einer so aufgefaßten Autonomie oder Freiheit, nämlich daraus, daß der Mensch »keinem anderen Gesetz gehorcht als dem, das er zugleich selbst gibt« (GMS A 77). Infolgedessen zählt Kant den Verweis auf Gott als letztes Fundament der Verbindlichkeit des Gesetzes zu den unechten Prinzipien der Moralität, zur »Heteronomie« (GMS A 58, KpV A 70). Der Einfluß des kantischen Gedankens von der Autonomie auf die modernen ethischen Theorien ist offenkundig: Gott, der höchste und ursprüngliche Gute, von dem die natürliche Tendenz unseres Wesens zum Guten und zugleich der verbindliche Charakter dieser Tendenz stammen, wird heute im besten Fall mit Stillschweigen übergangen, vielfach geradezu abgelehnt.

Im Anschluß an die Ethik Kants hat man seit Jahrzehnten die sogenannte »Diskursethik« entwickelt¹⁴, die auch die Verfasser des gegenständlichen Dokuments

¹¹ Daß Kant de facto *volens volens* für die Beurteilung der Moralität einer Handlung ihren Gegenstand berücksichtigt, erhellt aus seinen Beispielen konkreter Handlungen und prinzipiell aus der zweiten Formel des kategorischen Imperativs. Denn der Mensch, der als »Grund eines [...] praktischen Gesetzes« genommen wird, ist kein formales Prinzip. Das Merkwürdige bei Kant liegt darin, daß er auf dieses ganz andere Kriterium rekurriert, indem er immer wieder auf der Allgemeinheit des Gesetzes als notwendiger und *zureichender* Bedingung einer sittlich guten Handlung besteht.

¹² Thomas anerkennt nicht weniger als Kant, daß »homo maxime est mens hominis« (Summa theol. I.II, q. 29, a. 4). Aber diese Stellung des Geistes, dessentwegen der Mensch Person ist, ergibt sich aus einer Anthropologie, deren metaphysische Basis der Hylemorphismus ist. Der Geist ist also eine Komponente einer einzigen leib-geistigen Substanz. Was dies bedeutet, erhellt am deutlichsten daraus, daß im Zentrum seiner Erkenntnislehre das »intelligere in sensibili« (ibid. I, q. 84, a. 7) steht und daß seiner Lehre von der »lex naturalis« (ibid. q. 94, a. 2) die geistigen wie die sinnlichen »inclinationes naturales« zugrunde liegen.

¹³ Enzyklika »Veritatis splendor« (VS), 49.

¹⁴ Vgl. die zusammenfassende Darlegung von K.-O. Apel und W. Kuhlmann in: K.-O. Apel (Hrsg.), *Funkkolleg praktische Philosophie, Ethik*, Weilheim 1984, vor allem die Studieneinheiten 4.2, 19 und 20.

kurz erwähnen (8 f.). Dahinter steht die Absicht, den Solipsismus des kantischen kategorischen Imperativs zu überwinden, in dem der einzelne gleichsam im Namen aller die Norm aufstellt. Es geht dieser Ethik darum, anhand eines herrschaftsfreien Diskurses aller Betroffener und durch die Einhaltung der Prozedur, die in einem rationalen Argumentieren schon immer anerkannt wird, einen vernünftigen Konsens in praktischen Fragen zu suchen. Woher aber nimmt die Argumentationsgemeinschaft den Maßstab, anhand dessen sie die Handlungsnorm herbeiführen wird? Die Philosophen, die diese Methode ausgedacht haben, lehnen die Idee einer *natürlichen* Bestimmung des Menschen sowie ein *metaphysisches* Verständnis der Natur ab. Der Machtanspruch der Kommunikationsgemeinschaft, wenn sie die Ansprüche der Betroffenen ausdiskutiert und zum Konsens gebracht hat, tritt an die Stelle eines »ontologisch begründeten letzten Zwecks« und ermöglicht somit, zu Handlungsnormen zu gelangen. Damit ist der Weg einer Ethik der Emanzipation zu Ende gegangen, den Kant mit seinem Prinzip der Autonomie eingeschlagen hatte. Der Mensch setzt in einem gewaltfreien Diskurs fest, wozu des Menschen Leben da ist und welche kategorischen Imperative ihn überhaupt verpflichten, d. h. verpflichten dürfen! Von diesem Ansatz her sehen die Vertreter der Kommunikationsethik die metaphysischen Voraussetzungen der Moralität fallen, die Kant in den Postulaten auf seine Weise noch zum Ausdruck gebracht hatte. Aber damit stellt sich erneut die Frage nach Möglichkeit und Sinn einer im Horizont der Endlichkeit *absoluten* Verpflichtung.

Mit dem hier eher über den negativen Einfluß der Philosophie Kants auf die moderne Ethik Gesagten will ich keineswegs verneinen, daß die Ethik, die ihm (sowie auch der Aufklärung seiner Zeit) vorschwebte, in der Tat inhaltlich weitgehend die christliche Ethik war und damit die Ethik des natürlichen Gesetzes, das genau zu jener Zeit (1776), was die Menschenrechte betrifft, in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung seine politisch-juridische Formulierung gefunden hatte. Nun aber können wir nicht voraussetzen, daß Philosophen und Vertreter anderer Kulturen diese Ethik aufgrund der (christlichen) Tradition annehmen, in der Kant und seine Zeit standen und die ihrer Auffassung der Ethik eine Selbstverständlichkeit verlieh, die nicht notwendig von ihren eigenen philosophischen Argumenten getragen war.

11. Zum gegenwärtigen Status der Ethik in der »westlichen« Kultur

Die bisherigen Überlegungen wurden in einer zweifachen Richtung entwickelt. Zum einem ging es darum, die Ethik zu analysieren, die das vatikanische Dokument seiner »erneuten Betrachtung« des natürlichen Sittengesetzes zugrunde gelegt hat, um eine »universale Ethik« zu entwerfen. Diese soll sich der Herausforderung einer kulturellen Situation stellen, welche dahin tendiert, eine die ganze Welt umfassende Gesellschaft zu bilden. Wir haben gesehen, daß es sich um eine philosophische Auffassung des Naturgesetzes handelt, die aus der Begegnung der klassischen griechisch-römischen Kultur mit dem Christentum hervorgegangen ist.

Zum anderen ging es um dieselbe »westliche« Ethik in ihrer weiteren, modernen Entwicklung, d. h. in einem Kontext, der, global gesprochen, durch eine »Wendung zum Subjekt« gekennzeichnet ist. Wir können die höchste Leistung dieser Entwick-

lung idealiter zum einen in der zuerst amerikanischen und zum anderen in der französischen Erklärung der Menschenrechte sehen.

Hinsichtlich der Ethik der zwei letzten Jahrhunderte bin ich etwas näher auf die Philosophie Kants eingegangen, der wie kein anderer Denker dieser Periode die Ethik beeinflusst hat. Hierzu habe ich zunächst seine Erkenntnislehre herangezogen, die mit ihrer Beschränkung der Reichweite unserer Vernunft auf die Welt den Horizont der Immanenz über unserer Kultur heraufbeschworen und damit dem Relativismus Vorschub geleistet hat¹⁵.

Direkt zur Ethik Kants habe ich vor allem Formalismus und Autonomie zur Sprache gebracht. Was den ersteren betrifft, haben sich die darauffolgenden Denker die Lehre vom Menschen als »Zweck an sich selbst« (die an die traditionelle Lehre vom Menschen als »norma objectiva proxima moralitatis« anknüpft), auf die Kant unter der Hand verwiesen hatte (GMS A 64), explizit zu eigen gemacht, weil ja das Kriterium der Allgemeinheit allein nicht dazu taugt, gute von schlechten Handlungen zu unterscheiden.

Welche sind dann die Handlungen, die der Mensch als sittlich gut ansehen kann? Hierzu hilft die Ethik Kants nicht, weil sie kaum eine eigene Handlungstheorie kennt. Zur Antwort auf diese Frage hat die neuere Philosophie den sogenannten *Teleologismus* entwickelt, der als eine Wiederaufnahme des traditionellen Utilitarismus angesehen werden kann. Das wesentliche Kennzeichen dieser Theorie besteht darin, daß ihr gemäß die moralische Qualifikation einer Handlungsweise *ausschließlich* von ihren Folgen (Resultat) abhängt. Diese Folgen werden zunächst als nicht-sittliche oder vormoralische Güter¹⁶ betrachtet, so daß eine Handlung für *sittlich richtig* gehalten wird, wenn sie »im Vergleich zu ihren Alternativen mehr zum Wohl aller beiträgt und weniger Schaden anrichtet«¹⁷. Die Handlung, die diesem Kriterium Genüge tut, gilt dann als *sittlich gut*. Dies bedeutet, daß die menschliche Handlung zuerst von außen her wie ein Ereignis in der Natur (»in genere naturae«, cfr. Summa theol. I,II, qq. 19 und 20) betrachtet wird, ohne der inneren Einstellung der handelnden Person Rechnung zu tragen. Dadurch wird sie zuerst »naturalisiert«, d. h. moralisch »neutralisiert«; erst nachträglich wird sie auf der Grundlage des »finitis operantis«, nämlich der Resultate und Folgen, moralisch gerechtfertigt.

Dem ist entgegenzuhalten, daß eine *menschliche* Handlung von vornherein ein bewußter *moralischer* Akt ist, weil sie nach einem Objekt strebt, welches als etwas

¹⁵ Letztere Behauptung mag auf den ersten Blick unhaltbar erscheinen, da es ja die ausgesprochene Absicht des »kritischen« Denkens war, das Dilemma entweder Dogmatismus oder Skeptizismus zu sprengen, um »den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen« (KrV B VII). In der Tat aber konnte sich seine paradoxe Lehre von einer »sicheren« Erkenntnis, die zu dem gelangt, was sie selbst schafft, die Erscheinung« (KrV A 128–130), nicht durchsetzen. Der Relativismus erschien deshalb eine akzeptable Alternative zu sein, weil er sich dem allzu großen Anspruch der Wahrheit entzieht, indem er den ontologischen Stellenwert dessen, was wir erkennen, in einem Halbdunkel beläßt, der unsere Freiheit, wie wir mit ihm umgehen sollen, nicht präjudiziert.

¹⁶ Es sind »physische«, »naturhafte«, »ontische« Güter. Güter also im Sinne von »gut« als einem der transzendenten Eigenschaften des Seins: »omne ens est unum, verum et bonum«.

¹⁷ Bruno Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973, 109.

Gutes von der Vernunft erfaßt und vom freien Willen gewollt wird. Demnach ist ihr eigentliches Objekt ein *intentionales* (kein vormoralisches!) Objekt, das der Handlung ihre erste, fundamentale moralische Qualifikation verleiht (VS 78). Sie ist also von Anfang an »in genere moris«, d. h. gut oder böse je nachdem, ob ihr Gegenstand (der »finis operis«) zum Menschen als Menschen paßt oder nicht. Es ist nicht das Resultat der Handlung, das Ziel einer *hinzukommenden* Intention (der »finis operantis«), der eine Handlung erst moralisch qualifiziert. Damit bricht die Grundlage des Teleologismus zusammen.

Wenn nun die erste Qualifikation der Handlung diejenige einer moralisch schlechten Handlung ist, so ist die Handlung »in sich schlecht«. Es gibt also »Handlungen, die durch sich selbst und in sich, unabhängig von den Umständen, wegen ihres Objekts immer« schlecht sind. Für diese Handlungen gibt es kein »proportioniertes« Ziel oder Resultat, das sie zu sittlich guten Handlungen machen könnte. Hier ist keine Aufrechnung eines Gutes gegen ein anderes Gut möglich! Und falls es sich um eine gravierende Schlechtigkeit handelt, sind solche Handlungen »immer *schwerwiegend* unerlaubt« (VS 80). Daß der Teleologismus für eine universale menschenwürdige Ethik nicht geeignet ist, dürfte einleuchtend sein. Den Vertretern anderer Kulturen würde er keinen guten Dienst erweisen.

Aber es gibt auch andere Gründe, die an der Eignung der gegenwärtigen wissenschaftlichen Ethik im Westen zweifeln lassen, den Vertretern und Verantwortlichen anderer Kulturen als Grundlage für ihre Teilnahme an der Ausarbeitung einer universalen Ethik dienen zu können. Gemeint ist nicht nur, daß die westliche Kultur heute gravierende, negative Elemente in ihrer Philosophie aufweist, sondern auch daß sich in ihr individuelle und gesellschaftliche Weisen moralisch-rechtlicher Praxis zusehends durchsetzen, die im Gegensatz zur ihrer eigenen Tradition stehen. Es handelt sich um eine Tradition, die griechische Rationalität und römisches Recht unter einem umfassenden christlichen Humanismus vereint hat.

Höchst bezeichnend ist z. B., daß in der Verfassung der Europäischen Union jegliche Erwähnung des Christentums als der tiefen Wurzel ihrer Kultur und damit ihrer Identität absichtlich ausgelassen wurde. Allerdings stellt eine solche Verdrängung der eigenen Ursprünge von seiten ihres höchsten legislativen Gremiums den Ausdruck einer Entfremdung dar, die weite Teile der europäischen Bevölkerung erfaßt hat. Dies zeigt sich beispielsweise und am deutlichsten im Bereich von Ehe und Familie, den Grundzellen der menschlichen Gesellschaft, in denen tiefgreifende Änderungen stattgefunden haben und sich ausbreiten, welche der Natur dieser Institutionen entgegengesetzt sind. Dabei wird der Sittenverfall von den Massenmedien durch ihre Informationspraxis kräftig vorangetrieben. Mehr noch, Teile der Rechtswissenschaft, der Justiz und schließlich der gesetzgebenden Gewalt neigen dazu, unter Berufung darauf, daß sie den gesellschaftlichen Fakten Rechnung tragen müssen, sich der sogenannten »normativen Kraft des Faktischen« zu beugen, anstatt sich Mühe zu geben, echte menschliche Werte von den Unwerten zu scheiden. Hat man einmal diesen Weg eingeschlagen, kommt eine Folge immer mehr beschränkter Gesichtspunkte zustande, für die die Vernunft und der Sollensanspruch immer weniger mit dem tatsächlichen Verlauf der Dinge zu tun hat. »So gibt es eine zunehmende Forderung

nach weiteren Schrumpfung der Ansprüche der Intelligenz, nach weiterem Falllassen alter Grundsätze und Normen, nach einer engeren Anpassung an eine wachsende, vom Menschen selbst geschaffene Inkonsequenz, die den Tatsachen inneohnt.«¹⁸ Der »Realismus« einer solchen gleitenden Anpassung der Normen an das tatsächlich, statistisch feststellbare Verhalten, ist es, der die Verachtung erklärt, die nicht selten von seiten anderer Kulturen dem »Westen« entgegengebracht wird. Menschen anderer Kulturen haben handfeste Gründe, an Europa als einer Wertegemeinschaft zu zweifeln.

Ein anderer Bereich, in dem die westliche Kultur sich selbst diskreditiert, ist die Achtung vor dem menschlichen Leben. Die Unantastbarkeit des Lebens steht an der Spitze der in der Verfassung vieler Staaten anerkannten Menschenrechte. Zugleich aber koexistiert dieses Recht seit einigen Jahrzehnten in denselben Staaten mit einer »legalen« Möglichkeit der Abtreibung. Die zunächst als straffrei deklarierte Tötung unschuldiger Menschen, die vom Staat selbst unterstützt wird, ist vielfach in der Praxis und in der öffentlichen Meinung zu einem »Recht auf Abtreibung« geworden.

Das Gesagte über die Abtreibung gilt ebenfalls für die in der Biologie jüngst eingeführte Stammzellforschung, die menschliche Embryonen zur Gewinnung von Stammzellen »verbraucht«. Da wissenschaftlich kein Zweifel darüber besteht, daß beim ehelichen Akt mit der Befruchtung der Eizelle individuelles menschliches Leben entsteht, handelt es sich um den Gebrauch unschuldiger Menschen als Material zur Heilung anderer Menschen.

In der Debatte um die sogenannte »Ethik der Heilung«, die von den neuesten biologischen Kenntnissen veranlaßt wurde, ist die Berufung auf Kant fast obligatorisch geworden. Denn er hat mit Nachdruck auf die »Würde eines vernünftigen Wesens« (GMS 77) bzw. auf die »Würde der Menschheit« in der Person eines jeden Menschen (KpV A 157) hingewiesen, die dem Menschen als »Zweck an sich selbst« einen »absoluten Wert« (GMS A 64) verleiht. Welche Konsequenzen ziehen nun die Philosophen, die Politiker, die unzähligen »ethischen Räte« in ihrer Rhetorik mittels der großen Worte Kants daraus? Kaum eine unzweideutige Ablehnung von Abtreibung und verbrauchender embryonaler (menschlicher!) Stammzellforschung. In der Tat nennt der Begriff der Menschenwürde zwar eine fundamentale Realität, eben den Menschen, aber sein Inhalt ist in der gegenwärtigen Kultur ebensoviel und ebenso wenig bestimmt wie der Begriff des Menschen selbst. Nun aber kommt es genau auf den Inhalt an, also auf eine positive Klärung dessen, was der Mensch in seinem Wesen ist, wenn es darum geht, den Begriff der Menschenwürde in konkrete Handlungsnormen umzusetzen. Gerade für diese Klärung ist Kants dualistische Auffassung vom Menschen kaum hilfreich; hinzu kommt eine als absolut verstandene Autonomie des Menschen in der Ethik sowie eine Erkenntnislehre, die die menschliche Vernunft auf die Immanenz beschränkt. All dies ist nicht geeignet, unantastbare und unveräußerliche Rechte und die entsprechenden Pflichten in einem Absoluten zu verankern.

¹⁸ Lonergan, *Insight*, 231.

Damit erweist sich die Ethik Kants (wohl gegen seine Intention) als gut für eine vollmundige Rhetorik, in der von Vernunft und Strenge die Rede ist. Weniger gut ist dieselbe Ethik für die Suche nach stichhaltigen Argumenten zugunsten absoluter Gebote und Verbote. Denn dafür ist die Lehre einer objektiv gültigen Erkenntnis der (kontingenten!) Wirklichkeit samt ihrem transzendenten (absoluten!) Fundament nötig.

12. Die Rolle der Religion in dem Dialog auf der Suche nach einer universalen Ethik

Im vorliegenden Aufsatz habe ich hauptsächlich über die philosophische Grundlage der vom Dokument befürworteten Suche nach einer universalen Ethik reflektiert. Denn das zu erarbeitete natürliche Sittengesetz, in dem sich sämtliche Weltkulturen begegnen sollen, gehört zu der Wirklichkeit, die der menschlichen Vernunft zugänglich ist; deshalb ist der Begriff dieses Gesetzes »vor allem philosophisch, und als solcher erlaubt er einen [weltweiten] Dialog« (106). Zu diesem Dialog sollen die großen Traditionen von Religion, Weisheit und Philosophie beitragen. Meine bisherigen Überlegungen kreisten fast nur um *Weisheit* und *Philosophie*, die von ihrem Selbstverständnis her direkt für diesen zunächst philosophischen Dialog zuständig sind. Denn die in Frage stehende Ethik soll in der Wirklichkeit des Menschen und, zusammen mit ihr, in der gesamten Natur ihr Fundament haben. Nun aber erkennen wir die Wirklichkeit mittels der Vernunft¹⁹.

Die *Religion* kommt im geplanten rationalen Dialog primär als eine eigene Quelle von Werten vor, dessen also, was das Sittengesetz von uns fordert. Auf den Beitrag der Religionen sind die Verfasser des Dokuments vor allem im ersten Kapitel eingegangen, wo sie die weltweit wichtigsten religiösen Traditionen untersucht haben. Hier beschränke ich mich auf einen einzigen Aspekt dieses Beitrags. Daß Religionen und Moral in einer engen Verbindung stehen, ist, wenn auch auf verschiedene Weise, allgemeine Erfahrung. Das Besondere der Religion liegt darin, daß ihre ethische Botschaft mit dem zusammenhängt, was den Menschen unbedingt angeht. Denn die Frage nach Gott als Ursprung des Universums ist zugleich die Frage nach dem, woher wir kommen und wohin unsere zeitlich begrenzte Existenz, nach dem Plan des Schöpfers, unterwegs ist. Dadurch erhalten die Werte, die den Menschen als rationa-

¹⁹ Dabei soll nicht unterschätzt werden, daß eine objektiv richtige Erkenntnis moralischer Normen keine Angelegenheit einer reinen Rationalität ist. Denn die Erkenntnis überhaupt ist die Leistung eines Subjekts, das mit Vernunft, freiem Willen und (sinnlichen und geistigen) Affekten ausgestattet ist. Die Beteiligung eines so vielschichtigen Subjekts in der Ganzheit seiner Person ist um so größer, je existentiell relevanter die Wirklichkeit ist, um die es geht. Die Erkenntnis des sittlich Guten ist deshalb von vornherein eng mit der eigenen gelebten Moralität verbunden. Genau darin liegt m. E. (zumindest teilweise) die Erklärung für die auffallende Abstinenz der gegenwärtigen Ethik hinsichtlich der Behandlung weitverbreiteter, vor allem persönlicher, sittlich bedenklicher Verhaltensweisen sowie auch die Erklärung der praktischen Bedeutungslosigkeit dieser Ethik trotz ihrer quantitativen Explosion. Dieser Aspekt der Ethik, den auch das Dokument erwähnt (es spricht von einer »Bekehrungserfahrung«, 6), kann hier nicht weiterverfolgt werden. Zum Thema Erkenntnis der Wirklichkeit erlaube ich mir, auf meinen soeben erschienenen systematischen Traktat hinzuweisen: *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnistheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

les Wesen in Anspruch nehmen, einen persönlichen und tiefen Charakter, der einer rein philosophischen Reflexion abgeht.

Aber aus derselben Verbindung von Religion und Moral ergeben sich auch eigene Probleme. Diese behandelt das Buch am Ende des vierten Kapitels unter dem Titel: »Die politische Ordnung ist keine eschatologische Ordnung« (91 ff.), so wie auch, eher indirekt, im letzten Kapitel über »Jesus Christus als Vollendung des natürlichen Sittengesetzes«. Man merkt leicht im ganzen Dokument, daß die Autoren nichts anderes tun wollten und tatsächlich getan haben, als die im katholischen Denken traditionelle Lehre vom Naturrecht vorzulegen, und zusammen damit die Lehre von der religiösen und der politischen Ordnung in ihrer Unterscheidung und gegenseitigen Autonomie, so wie dies heute von der Kirche verstanden wird. Sie haben dies getan, indem sie die kulturelle, religiöse und auch (zumindest implizit) politische Situation der Welt berücksichtigt haben, so wie diese Situation seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, infolge des sich zusehends beschleunigenden Prozesses zur Einheit der menschlichen Welt, geworden ist.

Genau dieser Trend zur Einheit hat die großen kulturellen und vor allem religiösen Traditionen vor die Notwendigkeit gestellt, sich selbst in dem, was ihnen eigen ist und sie von anderen Kulturen und Religionen unterscheidet, zu hinterfragen. Daraus hat sich das Bewußtsein des Eigenen verschärft, und die Differenzen, ja auch die Gegensätze bis zu zerstörerischen Konflikten, sind in den Vordergrund getreten (vgl. hier oben, Nr. 6, 3. Absatz). Das zunächst einmal rein »akademische« Gespräch über das Naturrecht tangiert also ein Anliegen, das Millionen von Menschen existentiell angeht. Dies trifft am schärfsten ihre religiöse Identität. Denn die religiösen Überzeugungen haben von ihrer Natur her den Charakter des Absoluten. Sie sind für den jeweiligen Glauben kein »optional«, das Gegenstand von Verhandlungen sein könnte. An Gott zu glauben, seinen Willen zu tun bzw. den Weg zu gehen, den er uns gewiesen hat, steht den Gläubigen nicht zur Disposition. Ist also in der eins gewordenen Welt ein spezifischer »Kampf der Religionen« als Teil des viel diskutierten »Kampfs der Kulturen« unvermeidlich?²⁰

Hinzu kommt der *Nationalismus*. Im 19. Jahrhundert hat er Europa heimgesucht und ihm im darauffolgenden Jahrhundert Kriege von einem nie dagewesenen mörderischen Ausmaß beschert. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, am Ende der

²⁰ Zum Problem von Glaubenswahrheiten einerseits und verantwortlichem Verhalten in einer religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaft andererseits hat Papst Benedikt XVI. in einem Brief an Marcello Pera, Philosoph und Mitglied des Senats der italienischen Republik, zu dessen Buch »Perché dobbiamo dirci Cristiani« (»Warum wir uns Christen nennen müssen«, Milano 2008) folgendes geschrieben: »Sie zeigen mit großer Klarheit, daß ein interreligiöser Dialog im eigentlichen Sinne des Wortes nicht möglich ist. Um so notwendiger ist ein interkultureller Dialog, der die kulturellen Konsequenzen der religiösen Grundentscheidung vertieft. Während ein wahrer Dialog über diese Grundentscheidung nicht möglich ist, ohne den eigenen Glauben in Klammern zu setzen, müssen die kulturellen Konsequenzen der religiösen Grundentscheidung im öffentlichen Gespräch angegangen werden. Hier sind der Dialog und eine wechselseitige Korrektur sowie eine gegenseitige Bereicherung möglich und notwendig.« Schon vorher hatte der Papst am 12. September 2006 in seiner »Regensburger Vorlesung« für »Mut zur Weite der Vernunft« gegen die »uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft« plädiert und eine Absage an Zwang und Gewalt in Sachen der Religion angemahnt.

Kolonialzeit in Europa, ist der Nationalismus auf viele Länder Asiens und Afrikas übergeschwappt und hat sich mit den einheimischen Religionen verbunden, die angesichts der neuen Situation einer sich vereinigenden Welt in eine Identitätskrise geraten sind. Aus dieser unseligen Allianz ist eine Vermengung von Religion und Politik in den großen und alten Religionen, wie Buddhismus und Hinduismus, vor allem aber im Islam, entstanden. In diesem letzten hat sich eine starke extremistische Bewegung gebildet, dessen gravierende Erscheinung die heute treibenden Kriegsherde in Afrika und Asien sind. Der immer stärker werdende Druck des Islams auf die angestammten, lange vor ihm ansässigen christlichen Kirchen im Nahen und Mittleren Osten hat diese Kirchen zahlenmäßig stark schrumpfen lassen, während die Christen im ganzen Nordafrika schon viel früher fast zum Verschwinden gebracht wurden.

Gerade hinsichtlich des Islams erscheint ein Dialog, näherhin die vorgeschlagene Begegnung auf der Basis einer universalen Ethik, äußerst schwierig. Es fehlt nämlich, soviel ich sehen kann, bei ihm ein geeignetes rationales philosophisches Instrumentarium, um ernsthaft und konkret über die Auffassung vom Menschen und den daraus resultierenden Kodex eines sittlich verantwortlichen Verhaltens nachzudenken²¹. Andererseits darf man nicht, um der Ehrlichkeit willen, unerwähnt lassen, daß es im heiligen Buch, auf dem der Islam Religion, Recht und Politik gründet, Stellen gibt, die zur »universalen Ethik«, die die Autoren des Dokuments vorgeschlagen haben, in Gegensatz stehen.

Da nun der Wortlaut des Korans nach islamischem Glauben auf Gott selbst zurückgeht, wäre seine Interpretation auf der Grundlage einer Vernunft, die im Sinne des natürlichen Sittengesetzes, wie es hier oben dargelegt wurde, argumentiert, nicht ohne Grund dem Verdacht einer aufklärerischen Uminterpretation ausgesetzt, die für einen orthodoxen Muslim dem Unglauben gleichkommen würde. Ähnliches gilt auch für die Religionen anderer alter Kulturen.

Soll man also auf eine areligiöse Kultur nach dem Modell des im Westen herrschenden Trends zur Entchristlichung hinwirken? Dies wäre eine Lösung schlimmer als das Übel, das man beseitigen möchte, insofern sie die Menschen jener Offenheit zur Transzendenz berauben würde, auf der ihre Würde als Person gründet. Mit der Beseitigung bestimmter Schwierigkeiten, die mit dem religiösen Glauben zusammenhängen, würde der Begegnung zwischen den Völkern die Verankerung im Absoluten fehlen. Eine Welt ohne Gott wäre aber auf lange Sicht nicht besser als die gegenwärtige konfliktbeladene Situation.

Zusammen mit einer Kritik durch die Vernunft, also philosophischer Kritik an der Tradition der je eigenen Kultur, ist eine *Reinigung* des religiösen Glaubens nötig, aber ohne die Religion selbst in ihrer natürlichen und auch übernatürlichen Wahrheit – wie ein Christ infolge des universalen Erlösungswerks Christi glaubt – aufzuheben.

Die gegenwärtigen Voraussetzungen für den Dialog, zu dem sämtliche Kulturen aufgefordert werden, lassen den Dialog viel schwieriger erscheinen, als man nach ei-

²¹ Eine Anlehnung an die gegenwärtige westliche Philosophie bzw. eine Ausleihe aus ihr kann, wie oben bemerkt, nicht ohne weiteres hilfreich sein.

ner ersten Lektüre des vatikanischen Dokuments denken möchte. Der vom Papst angestoßene Dialog hat bisher sehr dürftige Resultate gezeitigt. Über bloße Absichtserklärungen, die oft die eigentlichen Probleme mit Stillschweigen übergehen, ist er nicht hinausgegangen; Schwierigkeiten wurden nicht selten mit zweideutigen Aussagen zugedeckt, anstatt sie unmißverständlich zu benennen und durch konkrete Maßnahmen anzugehen.

Dennoch, eine akzeptable Alternative zu einem offenen und ehrlichen Dialog gibt es nicht. Die hier vorgelegten, rhapsodischen Überlegungen, die eher auf die Schwierigkeiten des Dialogs hingewiesen haben, bedeuten keine Absage an den Dialog. Es gilt »contra spem in spem« zu hoffen (Röm 4, 18). Eine Hoffnung, die auf der Vernunft gründet, mit der jeder Mensch von Natur her ausgestattet ist, und die, trotz unzulänglicher oder geradezu falscher »wissenschaftlicher« Philosophie, letztlich nicht niedergehalten werden kann. Eine Hoffnung, die zugleich auf Gott gründet, in dessen Weisheit, Güte und Allmacht das Schicksal der Völker liegt.