

# Naturrecht und christliche Ethik

Von Peter Bubmann

Die Konsonanz »Naturrecht *und* christliche Ethik« ist keineswegs unumstritten, das verbindende »und« wurde und wird bisweilen durch ein schroff disjunktives »Naturrecht *oder* christliche Ethik« ersetzt. Die Frage nach dem Stellenwert naturrechtlichen Denkens erweist sich möglicherweise auch heute noch als eine teils verschämt verschwiegene, teils offen angesprochene Gretchenfrage theologischer Ethik. Ihre Beantwortung wirft in jedem Falle Licht auf das theologische Design der Antwortenden. Im Prisma des Lichtkegels werden die Farben unterschiedlicher theologischer Fraktionen erkennbar. Die Fraktionsgrenzen sind allerdings nicht einfach mit denjenigen der kirchlichen Großkonfessionen identisch. Im Streit um den methodischen Aufbau christlicher Ethik haben sich eigene ethische Konfessionen gebildet<sup>1</sup>. Die Vermutung liegt nahe, daß sich in protestantischen Ethikkonzeptionen »hinter anderen Sprachregelungen wie Ordnungen, Mandate oder Institutionen dieselben Sachverhalte verbergen, mit denen es auch das katholische Naturrecht zu tun hat<sup>2</sup>«.

Das Zitat suggeriert, das katholische Naturrecht sei eine festumrissene Größe. Bereits ein kurzer Blick in die Geschichte des Begriffs belehrt jedoch darüber, in welchem unterschiedlichen Kontexten der Terminus zur Anwendung kam und wie vielschichtig der Natur-Begriff ist<sup>3</sup>. Das Bedeutungsspektrum des »Naturrechts« reicht von biologisch-physikalischen Gesetzmäßigkeiten über die Grundaxiome einer metaphysischen Anthropologie bis zu den transzendentalen Grundregeln der praktischen Vernunft.

In der katholischen deutschsprachigen Moraltheologie und Sozialethik bahnte sich nach dem II. Vatikanum und insbesondere nach dem Schock der Moralenzyklika »*Humanae vitae*« (1968) eine fundamentalethische Neuorientierung an. Galt bislang nahezu unangefochten die neuscholastisch-metaphysische Naturrechtslehre bzw. Anthropologie, die von unveränderlichen, objektiv feststehenden Wesenseigenschaften des Menschen ausgeht, von denen sich die ethischen Konkretionen kasuistisch ableiten lassen<sup>4</sup>, so tritt jetzt die autonome, vom Schöpfer eingestiftete Rationalität des Menschen ins Zentrum des Interesses einer neuen Generation katholischer Ethiker. *Alfons Auer* legt 1971 sein Programm einer »Autonomen Moral im christlichen Kontext«<sup>5</sup> vor, es folgen Studien zu ethischen Grundlegungsfragen von *Bruno Schüller*<sup>6</sup> und *Franz Böckles* »Fundamentalmoral«<sup>7</sup>, die eine Zusammenschau von Naturrechts-, Vernunft- und Freiheitsethik versucht. *D. Mieth* führt das Konzept fort und erweitert es zu einer die narrative Methodik integrierenden, von ethischen Modellen ausgehenden Erfahrungsethik<sup>8</sup>. In jüngster Zeit wenden sich die Vertreter der »Autonomen Moral« wieder bewußt der Naturrechtsproblematik zu<sup>9</sup>. Sie unterstreichen – meist mit Bezug auf *Thomas von Aquin* – die Kontinuität zu Grundanliegen der moraltheologischen Tradition. So kann der eigene Ansatz schließlich »als legitime Fortsetzung des Naturrechtsdenkens unter dem Vorzeichen des modernen Freiheitsbewußtseins«<sup>10</sup> interpretiert werden.

Eine engagierte Reformulierung naturrechtlichen Denkens unter neuzeitlichen Bedingungen bietet insbesondere der Münchner Sozialethiker und Mitherausgeber des Handbuchs der christlichen Ethik, *Wilhelm Korff*, der die biopsychischen Rahmenbedingungen sittlicher Vernunft zum Thema erhebt und damit – inspiriert durch *Wolfgang Kluxens* Thomas-Deutung<sup>11</sup> – die thomanische Lehre vom Naturgesetz weiterführt. Während innerkatholisch in erster Linie A. Auers Konzeption der »Autonomen Moral« den Widerspruch der (alsbald so

titulierten) »Glaubensethiker« hervorrief<sup>12</sup>, könnte sich im ökumenischen und innerprotestantischen Disput über die Bedeutung des Naturrechts die Auseinandersetzung mit W. Korffs Konzeption als fruchtbar erweisen.

Seinem Naturrechtsverständnis wird daher im folgenden die bereits klassische Kritik *Karl Barths* am Naturrechtsdenken gegenübergestellt. Eine dritte Position zwischen naturrechtlicher Vernunft- und christozentrischer Glaubensethik bringt unter Aufnahme Barthscher Impulse der an der Gregoriana in Rom lehrende Moraltheologe *Klaus Demmer* in die Diskussion ein. Um einige weiterführende Gesichtspunkte zu gewinnen, wird abschließend auf seine Interpretation des Naturrechts näher eingegangen.

## 1. Aufnahme und Weiterführung der Naturrechtsethik durch Wilhelm Korff

Im Zentrum der ethischen Konzeption W. Korffs steht der Normbegriff<sup>13</sup>. Damit Leben glücken und das menschliche Wesen sich verwirklichen kann, bedarf es der Normsetzung durch die subjektive Entscheidungsvernunft der Menschen. Korff lehnt rein metaphysische Herleitungen von Normen und rechtspositivistische Positionen gleichermaßen ab. Ihm geht es im Anschluß an eine bestimmte Richtung philosophischer Ethik um die Rehabilitierung der praktischen Vernunft.

Wissenschaftliche Ethik muß nach Korff zunächst die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und die Grundstruktur normativer Vernunft offenlegen. Der Erkenntnis- und Handlungsspielraum sittlicher Rationalität soll ausgeleuchtet werden. Die Aufgabe der Ethik besteht dementsprechend zunächst darin, »jene menschliches Handeln durchwaltenden Gesetzmäßigkeiten ans Licht zu heben, die als unabdingbare Dispositionsfaktoren dieses Handeln erst zu einem humanen Handeln machen, es unbeliebig gestalten, der Willkür entziehen und darin zugleich auf die Vielfalt seiner tatsächlichen konstruktiven Verwirklichungen hin entwurfsoffen halten«<sup>14</sup>. Theologische Ethik beweist ihre Wissenschaftlichkeit dadurch, daß sie die Frage nach den Dispositionsfaktoren sittlichen Handelns bzw. der normativen Vernunft zu ihrem Thema erhebt, um dann nach dem letzten Grund aller Vernunft weiterzufragen. Auf diesem Wege wird die Differenz zwischen Gott als sinnstiftendem Grund und der menschlich-geschöpflichen Vernunft benennbar. Der Rekurs auf die empirischen Grundlagen der Vernunft dient in diesem Zusammenhang dazu, die theologische Ethik gegen ideologische Überhöhungen spekulativ entfalteter Wesensbestimmungen des Menschen abzusichern.

Korff stützt sich bei der Entfaltung seiner Konzeption auf die Gesetzeslehre des *Thomas von Aquin*<sup>15</sup>. Thomas vermeidet nach Korff jede heteronome göttliche Gebotsethik, indem er die Vernunft als wesenhaft gottgewollte Schöpfungsanlage sittlicher Autonomie versteht und der Theonomie strukturell einordnet. Gott regiert durch seine vorsehende Vernunft und Weltherrschaft alles Seiende und bestimmt dessen Ziel. Als Krone der Schöpfung Gottes ist der Mensch *imago Dei*, Abbild der vernünftigen, freien Selbstursächlichkeit Gottes. Diese menschliche Vernunftfähigkeit ist zwar durch die Sünde geschwächt, aber nicht zerstört. Der Mensch entspricht dem Willen Gottes, wenn er seiner eigenen, gottgegebenen Vernunft folgt.

Die Zuordnungslogik von göttlicher und menschlicher Vernunft referiert Korff anhand der thomanischen Dreiteilung des Gesetzes in das ewige Gesetz Gottes (*lex aeterna*), das natürliche Gesetz (*lex naturalis* in Verbindung mit den natürlichen Neigungen = *inclinationes naturales*) und das menschliche Gesetz und Recht

(*lex humana*, bzw. *ius humanum*). Gottes Vernunft, die Struktur seiner Weltregierung und Vorsehung ist die *lex aeterna*. Als der schlechthin unüberbietbare Ausdruck letzter Seinsordnung übersteigt sie das Erkenntnisvermögen des Menschen und ist ihm nur in ihren abgeleiteten Formen der *lex naturalis* (Naturgesetz) und *lex divina* (Offenbarungsgesetz) partiell zugänglich. Unter dem Begriff der *lex naturalis* wird jene spezifische Weise der *lex aeterna* verstanden, in der das Prinzip des ewigen Gesetzes im Menschen wirksam wird. Der Kern dieser *lex naturalis* liegt in der »sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden praktischen Entscheidungsvernunft des Menschen, die sich als solche notwendig und immer in einer vom generellen Kriterium menschlicher Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unvernunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturlogik bewegt«<sup>16</sup>. Die formale Fähigkeit des Menschen zur Differenzierung in Gut und Böse (entsprechend der wahrnehmenden Unterscheidung in wahr und falsch) ist damit das erste praktische Prinzip der handlungsleitenden Vernunft. Zur konkreten Füllung des obersten Prinzips ist die praktische Vernunft auf die menschliche Natur, die sich in den *inclinationes naturales* ausdrückt, verwiesen. Auch diese »natürlichen Neigungen« haben ihren Ursprung in der *lex aeterna* und stellen deren Transformation in die menschliche Lebenswirklichkeit dar. Durch die empirischen Faktoren wird dem konkreten Handeln eine Zielgerichtetheit eingestiftet, die es der Beliebigkeit entzieht. *Inclinationes naturales* sind bei Thomas zum Beispiel der Selbsterhaltungstrieb, die Arterhaltung, das Leben in Gesellschaft, die Neigung zum rationalen Erfassen der Wirklichkeit und zur Erkenntnis der Wahrheit über Gott. Diese natürlichen Neigungen normieren allerdings nicht unmittelbar das Handeln. Sie haben den methodischen Status von Metanormen, die der normativen Konkretion bedürfen. Dies leistet die menschliche Klugheit.

Somit stehen drei Elemente der *lex naturalis* in einem spannungsreichen Wechselverhältnis: das oberste Prinzip (Gutes tun, Böses lassen), die natürlichen Neigungen und die praktische Vernunft als Klugheit. Diese drei Elemente bilden nach Thomas (und Korff) die Grundlage und Metanorm der Rationalität und des menschlichen Verhaltens und damit auch der positiven menschlichen Gesetzgebung.

Heutige theologische Ethik muß – versteht sie sich als »Integrationswissenschaft«<sup>17</sup> – in den Dialog mit den Humanwissenschaften eintreten. Um zu einer ethisch relevanten Anthropologie zu gelangen, genügt der Rückgriff auf die thomanische, vorreflexive Lehre von den *inclinationes naturales* nicht mehr. Der Mensch ist nach heutiger Sicht durch ein kompliziertes Regelfeld von sich gegenseitig begrenzenden Faktoren bestimmt. Diese »bio-psychischen Antriebsstrukturen ... prädisponieren sowohl den inneren Aufbau menschlicher Personalität als auch die Formen menschlicher Vergesellschaftung und terminieren damit den Spielraum möglicher Moralen«<sup>18</sup>. Unter Heranziehung der Forschungsergebnisse von *A. Portmann/I. Eibl-Eibesfeld/K. Lorenz* gelangt Korff zur anthropologischen Grundformel: »Der Mensch ist dem Menschen Bedürfniswesen, Aggressor und Fürsorger zugleich.«<sup>19</sup> Erst in der »Perichorese«<sup>20</sup>, also der gegenseitigen Durchdringung dieser Komponenten werden die naturalen Bedingungsfaktoren zur Metanorm, die die Identitätsbildung des Individuums steuert. Als anvisiertes Ziel gilt das »Fließgleichgewicht«<sup>21</sup>, eine ausgewogene Mischung bzw. ein harmonisches »Zusammenspiel«<sup>22</sup> dieser Faktoren.

Mit der Herausarbeitung der »naturale(n) Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität«<sup>23</sup> geht es Korff auch um die Rehabilitierung der Natur als ethischer Grundkategorie. Dabei weiß er sehr wohl, daß die spät- und neuscholastische Naturrechtslehre mit ihren metaphysischen Engführungen den Rückgriff auf den Begriff der Natur innerhalb der Ethik heute weithin unmöglich gemacht hat. Korff grenzt sich gegen solche metaphysische Naturrechtslehren scharf ab. Die Natur im biologischen oder metaphysischen Sinn entläßt nicht schon unmittelbar aus sich heraus sittliche Normen. Diese Natur wirkt nur insoweit auf die von der Vernunft zu gestaltende Sittlichkeit ein, als sie die Vernunft selbst in ihrer Struktur und Verfaßtheit bestimmt<sup>24</sup>. Mit dem Terminus »Naturrecht« geht Korff entsprechend vorsichtig um: Er bezieht

ihn zum einen im engeren Sinne auf das kodifizierte Recht als Derivat der *lex naturalis*<sup>25</sup>, zum anderen deutet er ihn im Sinne eines personalen Vernunft- und Menschenrechts um: »Von Natur aus gerecht ist, was dem Menschen als Person gerecht wird. Hier liegt der Ansatz für die neuzeitliche Entwicklung der *Menschenrechte*.«<sup>26</sup> Kurz: »Naturrecht ist Personrecht.«<sup>27</sup> Als Grundprinzip dieses Naturrechts gilt Korff die Forderung der Nichtwidersprüchlichkeit der Vernunft. Erst durch die Unterstellung des Handelns unter die eigene Vernunft wird der Aufbau ethischer Identität ermöglicht. Alles verantwortliche Handeln ist an das vernünftige Personsein zurückgebunden. Das Personsein schließt die Sozialität der Menschen selbstverständlich mit ein. Korff verknüpft deshalb das Personprinzip eng mit dem Prinzip universeller Solidarität.

Wie steht Korff zu anderen Traditionen des Naturrechts?<sup>28</sup>

An *Augustin* und *Gratian* kritisiert er, sie ersetzen die Natur letztlich durch die Offenbarung; die spät- und neuscholastische Naturrechtslehre hingegen erstarre zum Postulat einer objektiv vernünftig einsehbarer metaphysischen Wesensnatur des Menschen. Die protestantischen Positionen verlegen nach Korff zwar die sittliche Begründung ins einzelne Subjekt, trennen jedoch dichotomisch zwischen heilsirrelevanter Weltvernunft und allein entscheidendem Rechtfertigungsglauben. So kann es nicht zur theologischen Legitimierung der Vernunft kommen. Diese ist daher allein auf den Bahnen des *Thomas von Aquin* zu erreichen. Der neueren katholischen Kritik am naturrechtlichen Denken vor allem von seiten eschatologisch orientierter, politischer Theologien hält Korff entgegen, sie befinde sich ihrerseits in der Gefahr theologischer Schwärmerei. Er beharrt darauf, daß es »übergreifende schöpfungstheologisch gesetzte Maßstäbe, elementare sozialanthropologische Gesetzmäßigkeiten und daraus resultierende naturrechtlich fundierte handlungsleitende Prinzipien, ohne deren Respektierung sich in Wahrheit keine dauerhafte menschengerechte gesellschaftliche Ordnung zu entwickeln vermag«<sup>29</sup>, geben muß. Doch sind alle Ordnungen notwendig geschichtsverwoben und also nicht statisch-objektivistisch mißzuverstehen.

Sittliches Handeln kann sich auch gegen Normen richten. Korff erkennt in der klassischen Lehre von der rechten und »billigen« Anwendung der Normen im Einzelfall (*Epikie*) und der Lehre von den Umständen bei der Beurteilung der Gültigkeit von Normen (*circumstantiae*-Lehre) positive Bemühungen, die Grenzen normativen Denkens zu markieren<sup>30</sup>. In der Neuzeit ist der Begriff des Gewissens zu Recht in die Position eines notwendigen Korrektivs Normen gegenüber eingerückt. Korff will dies in seinem Konzept einer teleologischen Verantwortungsethik im Sinne einer »offenen Moralkasuistik«<sup>31</sup> berücksichtigen und entwickelt in der Auseinandersetzung mit konkreten Themen, etwa der Beurteilung der Kernenergie, ein komplexes Schema ethisch-normativer Urteilsbildung<sup>32</sup>. Da letzte Gewißheit nicht erreichbar ist, muß das Risiko des Schuldigerdens immer eingerechnet werden. Verantwortungsethik ist letztlich nur denkbar als Ethik des Kompromisses.

Bezüglich der Zuordnung von Glaube und Vernunft bleibt Korffs Ansatz ganz im traditionell scholastischen Schema von Natur und Übernatur: Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern vollendet sie<sup>33</sup>. Entsprechend sind nach Korff die mit der praktischen Vernunft erkannten empirischen Grundlagen des Handelns bzw. die *lex naturae* überhaupt, mit den ethischen Inhalten der Offenbarung (dem »Hochethos Jesu«<sup>34</sup>) zu korrelieren. Der Bezug auf Gott und seine Offenbarung sichert dabei gerade die Eigenständigkeit der Vernunft. Denn ethische Rationalität kann nur dann für sich unbedingte Geltung reklamieren, wenn diese Unbedingtheit garantiert ist durch die Affirmation der menschlichen Vernunft durch das Absolute, also durch Gottes Ja zum Menschen. Die *lex divina* als geoffenbartes Gesetz hat dann die Aufgabe, der Vernunft des erbsündlich geschwächten Menschen wieder zu ihrer ursprünglichen, natürlichen Bestimmung zu verhelfen. Was die theologische Ethik als Proprium in den ethischen Diskurs einzubringen hat und worauf letztlich jede Ethik angewiesen ist, ist der Verweis auf den letzten sinnstiftenden Grund allen Seins und Handelns. Gott als diesen Grund zu verkünden ist die Aufgabe des Lehramtes, nicht hingegen die Erstellung einer materialen Moralkasuistik.

Korffs Neuinterpretation des Naturrechts bzw. Naturgesetzes hat Folgen für die materiale Ethik, zum Beispiel für die Sexualethik. Er wehrt hier jeden Rekurs auf die normative Kraft des Faktischen ebenso deutlich ab wie eine auf der Metaphysik des geschlechtlichen Aktes basierende, naturrechtliche Ehe- und

Sexualethik<sup>35</sup>. An der biblischen Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe wird festgehalten, die Ehe jedoch nicht biologistisch-naturrechtlich als Fortpflanzungsinstitut verstanden. Hiergegen wendet Korff gerade kritisch die neutestamentliche Relativierung der Koppelung von Ehe und Nachkommenschaft. Sexualität dient primär der von Jesus geforderten personalen Gegenseitigkeit. Die Gleichberechtigung von Mann und Frau und die geschlechtliche Partnerschaft auf Lebensdauer leitet Korff überwiegend aus Jesusworten (Mk 10,9) her.

Korffs Aufnahme der thomanischen Gesetzeslehre und deren Modifikation in Richtung einer neuzeitlichen, subjektzentrierten Rationalitätsethik liegt ganz auf der Linie der Entwicklung einer »Autonomen Moral« durch *A. Auer/F. Böckle* und andere. Gemeinsam ist diesen Ansätzen die Betonung der Vernunft, deutlicher: eine »gewisse Vernunft euphorie«<sup>36</sup>. Dieser Vernunftethik wird die klassische Naturrechtslehre eingegliedert und verliert dadurch ihre metaphysische Statik. Aber es bleibt (in Parallele zum neuscholastischen Naturrecht) bei formalen obersten Prinzipien und dem Aufweis von naturalen Regelstrukturen, die in den Kompromiß aller am ethischen Ereignis beteiligten Faktoren eingehen. In den Begründungen kasuistischer Moralzuspitzungen wechselt Korff entsprechend, bisweilen etwas undurchsichtig, zwischen biblischer Begründung des konkreten Ethos (zum Beispiel Ehe), vorrangig empirischer Legitimation (Friedensfähigkeit und -pflicht als Ausfaltung des Fürsorgeimpulses) und formallogischer Argumentation (Fließgleichgewicht bzw. rechtes Maß im Abwägen der verschiedenen Entscheidungsfaktoren, zum Beispiel beim Thema Kernenergie). Von einem feststehenden, deduktiv aus obersten Prinzipien gewonnenen Katalog von Naturrechtssätzen kann bei Korff keine Rede sein. Als Kern seiner Konzeption bleibt, daß sich alles sittliche Handeln durch die ethische Reflexivität der Vernunft des handelnden Subjektes vermittelt weiß. Naturrecht ist gleichbedeutend mit Vernunft- bzw. Personenrecht, wobei die Tätigkeit der praktischen Vernunft entscheidend durch die naturalen Unbeliebigkeiten des Handelns mitbestimmt wird. »Natur« bezeichnet so zum einen das Wesen des Menschen (er ist wesenhaft, das heißt von Natur aus vernünftig), zum anderen die biologischen Anlagen (*inclinationes naturales*), die die Vernunfttätigkeit prädisponieren.

Korff denkt die Schöpfung und Heilsoffenbarung in einem Ergänzungsverhältnis. Die Offenbarung in Jesus erfüllt (und korrigiert gelegentlich) die natürliche Vernunftansicht. Vom Bezug der Ethik zur Christologie, Pneumatologie und Eschatologie ist wenig die Rede.

An dieser Stelle mag es nützlich sein, sich der Einwände Karl Barths gegen das Naturrechtsdenken zu erinnern.

## 2. Die offenbarungstheologische Infragestellung des Naturrechts durch Karl Barth

Barths offenbarungstheologischer Denkansatz verbindet sich mit seinem lebenslangen Kampf gegen jede Form natürlicher Theologie: Gott kann nur in seinem Wort, nur durch Gottes eigenes Wirken im Heiligen Geist erkannt werden. Abgelehnt wird jede theologische Systembildung, die an der Offenbarung in Jesus Christus vorbei zur Auslegung der göttlichen Offenbarung gelangen will<sup>37</sup>. Ein solches Unternehmen ist für Barth Ausdruck der religiösen Selbstmächtigkeit des Menschen und damit des Widerspruchs gegen die Gnade.

Auch die sogenannte »Lichterlehre«<sup>38</sup> Barths enthält letztlich keine Revision dieser theologischen Grundlinie. Zwar wird hier die Möglichkeit von wahren Worten durch Menschen, die der Offenbarung in Christus fernstehen, zugestanden. Barth fragt darüber hinaus nach »Lichtern« (vgl. Gen 1,14f.) in der Welt, die nicht unmittelbar in Bezug zur Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus stehen. Im Bereich der Schöpfung, des Kosmos, der Natur trifft man auf Stetigkeiten, Linien und Konstanten, die mit der Versöhnung nicht direkt etwas zu tun haben, ihr vielmehr lediglich als Ort und Raum zugrundeliegen. Diese vom Menschen mit seiner Vernunft wahrnehmbaren Kontinuitäten und kosmischen Verhältnisse sind jedoch weder Prophetie noch Offenbarung. Wie verhalten sich diese »Weltlichter« zum einen Licht in Jesus Christus? Jedenfalls dürfen beide nicht diastatisch voneinander getrennt werden, da ja die Schöpfung auch vom Versöhnungsgott geschaffen ist, also derselbe Gott waltet. Die Würde des Weltlichtes ist jedoch lediglich eine vom Christuslicht abgeleitete Würde. Der beschränkte Dienst der Weltlichter besteht in erster Linie darin, Gottes Treue zum Geschöpf aufzuzeigen. Den Weltlichtern fehlt es allerdings an Endgültigkeit und Verbindlichkeit, sie treffen nicht persönlich-existentiell, sondern zeigen nur allgemeingültige Eigenschaften auf. Daher kann es sich bei den menschlich erkannten »Konstanten des intelligiblen und intelligenten kosmischen Seins«<sup>39</sup> immer nur um »Hypothesen« und »vorläufige Annahmen«<sup>40</sup> handeln, die ein Weiterlaufen des Gespräches über diese Erkenntnisse verlangen, und also nie letztgültige Auskunft über Fragen moralischer, ästhetischer und anderer Art geben können.

Für Barth fallen – entsprechend der Ablehnung bzw. offenbarungstheologischen Relativierung natürlicher Gotteserkenntnis – die eigenmächtigen Versuche des Menschen, zum guten Handeln ohne die Offenbarung zu finden, und damit auch das Naturrecht »genau mit dem Begriff der *Sünde* zusammen«<sup>41</sup>. Hat man sich erst einmal auf die *lex naturae* eingelassen, dann spielen das Rechtfertigungsgeschehen, die Auferstehung Jesu Christi und das Urteil des Heiligen Geistes bald keine Rolle mehr.

Wenn es trotzdem so etwas wie einen »*sensus communis*«<sup>42</sup> geben kann, dann nur, weil es sich dabei um eine dem Menschen von Gott zugesprochene und ihn beherrschende Erkenntnis handelt. So erklärt sich auch, daß das Gebot der positiven Offenbarung mit dem Gebot des Naturrechts zusammenfallen kann. Für das Verhältnis der theologischen zur philosophischen Ethik hat dies zur Konsequenz, daß theologische Ethik »komprehensiv«<sup>43</sup> Fragestellungen der allgemeinen Ethik aufgreifen kann, sich jedoch exklusiv gegenüber einer nicht von der Theonomie des Lebens ausgehenden Ethik verhalten muß. Die katholische Zuordnung von Natur und Gnade wehrt Barth ab, weil hier letztlich Natur und Vernunft den Ausgangspunkt des ganzen Systems bilden.

Ethisches Handeln beruht nach Barth auf dem Hören des aktuellen Gebotes Gottes. Das Wort Gottes fordert immer neu die gehorsame Antwort des freien Menschen. Das Gebet, insbesondere die Bitte um den Heiligen Geist, gilt Barth dabei als Grundakt christlichen Lebens. Trotz dieser aktualistischen Tendenzen kennt Barth innerhalb seiner speziellen Ethik auch Konstanten und Stetigkeiten des Handelns<sup>44</sup>. Die Vertikale des Gebotes Gottes trifft auch auf eine Horizontale der »Kontinuität des göttlichen Gebiets sowohl wie des menschlichen Handelns«<sup>45</sup>. Diese horizontale Konstanz des ethischen Ereignisses ergibt sich aus der dauerhaften Beziehung Gottes zum Menschen in der Heilsgeschichte. Gott ist immer Schöpfer, Versöhner und Erlöser des Menschen, der Mensch entsprechend Gottes Geschöpf, begnadigter Sünder und Gottes Kind, das auf Erlösung hofft. Spezielle Ethik besteht im Hinweis auf diese Gliederung des Gotteshandelns. In der Begegnung von Gott und Mensch werden bestimmte Bezirke und Verhältnisse sichtbar, in denen das göttliche Gebieten und das menschliche Handeln stattfinden. Im Bereich des Schöpferwirkens Gottes sind dies zum Beispiel die Ich-Du-Beziehung, die Leib-Seele-Einheit, die Endlichkeit der Menschen. Die Ich-Du-Beziehung ist Grundlage aller Humanität, sie leitet sich aus dem innertrinitarischen Gegenüber von Gott-Vater-und -Sohn, sowie vom Gegenüber Christus-Gemeinde analogisch ab. Jesu vollendeter Einheit mit dem Vater entspricht seine unbedingte Zuwendung zu den Menschen. Daraus ergibt

sich wiederum die Forderung der Mitmenschlichkeit. Barth gelangt also zu ethischen Grundoptionen durch die Methode der Analogie: Er sucht nach Entsprechungen des menschlichen Handelns und Seins zum innertrinitarischen Sein, und zum heilsgeschichtlichen Handeln Gottes. Grundlage der Ethik ist keine naturrechtliche, sondern eine offenbarungstheologisch begründete, methodisch der analogia fidei verpflichtete Anthropologie<sup>46</sup>.

Die von Barth analogisch bestimmten konkreten Handlungsoptionen und Normen provozieren kritische Rückfragen hinsichtlich der Stringenz ihrer Herleitung – und dies insbesondere im Blick auf die differenzierten natur- bzw. vernunftrechtlichen Theorien ethischer Urteilsbildung, wie sie von W. Korff und anderen vorgelegt wurden<sup>47</sup>. Barth läßt eine konsistente Theorie ethischer Urteilsbildung, die seine Konkretionen wirklich abdeckte, vermissen. Letztlich vertraut er auf die prophetischen Einsichten (d. h. Analogiebildungen) einzelner Menschen die sich dem Wagnis einer Entscheidung auf der Grenze zwischen Welt und Gottesreich stellen<sup>48</sup>.

Barths Einwände treffen nicht allein das von W. Korff ja ebenfalls abgelehnte statisch-metaphysische Naturrecht, sondern auch alle von der Offenbarung abstrahierenden Versuche eines Vernunft- oder Personrechtes. Naturrecht in diesem Sinne kann es für Barth nicht geben, weil der Mensch damit in eine falsche Subjektstellung einrücken würde: Statt lediglich auf Gottes Wort zu antworten, würde er den Erkenntnisakt selbst eigenmächtig eröffnen. Die Differenz zu Korff läßt sich schon daran erkennen, daß bei Korff und anderen Vertretern der »Autonomen Moral« das Gebet so gut wie keine Rolle spielt. Barth nimmt jedoch naturrechtliche Fragestellungen in dreierlei Weise auf:

(1) Einmal indem er das Subjektsein, die verantwortliche Personhaftigkeit und die Vernünftigkeit des Menschen in der Kontroverse mit *E. Brunner* als Selbstverständlichkeiten akzeptiert (»Der Mensch ist auch als Sünder der Mensch und keine Schildkröte.«<sup>49</sup>) Diese Person- und Vernunfthaftigkeit ermöglicht jedoch nicht aus sich heraus und also von der Gnade und dem Wort Gottes unabhängig irgendwelche (und seien es rudimentäre) Erkenntnisse über Gottes Willen und Gebot.

(2) Zum zweiten lehnt Barth keineswegs die Vernunftkenntnis der natürlich-geschöpflichen Strukturkonstanten des Lebens und Handelns ab, ebensowenig das Phänomen eines mit Gottes Willen zusammen-treffenden »common sense« bzw. des »gesunden Menschenverstandes«. Deren Erkenntnisse lassen sich jedoch erst im Blick auf die Offenbarung Gottes hermeneutisch eindeutig entschlüsseln und bewahren. Ihr Status kann höchstens derjenige vorläufiger und überholbarer Hypothesen sein. Deutet sich hier nicht doch eine mögliche Nähe zum erneuerten katholischen Naturrechtsdenken im Sinne Korffs an? Hat H.-H. Schrey also Recht, wenn er diagnostiziert: »Bei Barth wird der Sachgehalt des Naturrechts im Grunde nicht umgestoßen, sondern es wird nach der theologischen Bedingung seiner Möglichkeit gefragt«?<sup>50</sup> Das mag für die Frage nach dem Realgrund naturrechtlich, das heißt offenbarungsunabhängig gewonnener Einsichten zutreffen: Wahre Erkenntnis und gutes Handeln abseits der Offenbarung sind nach Barth möglich, weil auch dort Gott wirkt. Die charakteristische Hauptlinie des alten wie neuen katholischen Naturrechtsdenkens liegt jedoch in dem von Barth abweichenden Erkenntnisweg: Während Korff der glaubensunabhängigen menschlichen Vernunft eigenständige Einsichten in sittlich gutes Handeln zutraut, die durch das offenbarungstheologische donum superadditum gelegentlich veredelt und korrigiert werden, klärt sich nach Barth der Wert vernünftiger Einsichten erst und einzig von der Christusoffenbarung her.

(3) Schließlich konstruiert Barth drittens in seiner Schöpfungslehre ausgehend von den innertrinitarischen Relationen bzw. vom Offenbarungshandeln Gottes ein analogisch gewonnenes relationales Strukturgitter menschlichen Seins und Handelns. Diese Konstanten des ethischen Ereignisses (also etwa die Mitmenschlichkeit, exemplarisch in der Mann-Frau-Beziehung) erinnern hinsichtlich ihrer Funktion als Metanormen des konkreten ethischen Handelns von ferne an die thomanischen inclinationes naturales. Nur sind es eben bei Barth nicht von Natur aus evidente, sondern erst aus der Offenbarung erkannte und von ihr her normierte

»Neigungen« bzw. Beziehungsverhältnisse, also eine Art offenbartes Naturrecht. Es darf wohl weiter darüber gerätselt und gestritten werden, welche Rolle bei der Bestimmung dieser Konstanten der »gesunde Menschenverstand« Karl Barths spielte. Könnten Barths Äußerungen zur Geschlechterbeziehung nicht auch als offenbarungstheologisch überformte Naturrechtseinsichten eines durch die Ich-Du-Philosophie geprägten, leicht patriarchalisch belasteten Schweizers gelten?

Gerade Ethik-Konzeptionen, die sich dem Erbe Karl Barths verpflichtet fühlen, werden über die methodische Insuffizienz der barthschen Analogiemethode hinauszuschreiten versuchen. Barths ethische Konkretionen könnten jedoch dazu ermutigen, das Verhältnis offenbarungstheologisch gewonnener Handlungsoptionen zum »common sense« bzw. zum »gesunden Menschenverstand« als ein reziprokes zu denken: Die Alltagsweisheit hilft, richtige Fragen und Antworten im Wort Gottes zu entdecken, das Wort Gottes stiftet zur Umgestaltung geltender Sitten und ethischer »Evidenzen« an.

Anregungen zum Weiterdenken könnten von solchen katholischen Ethikkonzeptionen ausgehen, die die Alternierung von Vernunft- und Glaubensethik konstruktiv zu überwinden trachten, indem sie die Einwirkung des Glaubens auf die Vernunft hermeneutisch differenzierter aufschlüsseln.

### 3. Naturrecht als anthropologisches Deutungsprojekt glaubensbestimmter Vernunft bei Klaus Demmer

Bereits in seiner Dissertation widmet sich Klaus Demmer der Naturrechtsthematik. Gleichzeitig setzt er sich darin intensiv mit der Theologie Karl Barths auseinander<sup>51</sup>. Er kennt die wichtigsten protestantischen Ethikkonzeptionen der Gegenwart und will – jedenfalls in den früheren Werken der siebziger Jahre – ausdrücklich »die ›christologische Engführung‹ K. Barths in Katholisches Denken hinein ... integrieren«<sup>52</sup>. Sein eigener theologischer Ansatz verbindet Impulse der Transzendentaltheologie *Karl Rahners* mit Grundeinsichten hermeneutischer Theologie und dem geschichtlich-dynamischen Naturrechtsdenken seines Lehrers *Josef Fuchs*<sup>53</sup>.

Demmer zufolge hat die christliche Ethik eine doppelte Aufgabe: »An den Glaubenden gewandt, sucht die Moralthologie den vollen Reichtum der in Jesus Christus geschenkten Daseins- und Handlungsmöglichkeiten zu ergründen; an den Nicht-Glaubenden gewandt läßt sich die Moralthologie von der Sorge leiten, das Band zum allgemeinen ethischen Dialog nicht abreißen zu lassen.«<sup>54</sup> Die erste Aufgabe nötigt dazu, Leit- und Zielvorstellungen gelungenen Lebens zu entwickeln und Erfahrung in Form von handlungssichernden Normen festzuhalten. Dabei liegt der Schwerpunkt moralthologischer Arbeit auf ersterem, also darauf, »die Handlungsrelevanz des Glaubens über Basiselemente einer theologischen Anthropologie sicherzustellen«<sup>55</sup>. Das kann nur gelingen im Vertrauen darauf, daß sich der Glaube denkerisch entschlüsseln läßt.

Die zweite Hauptaufgabe der Moralthologie, also die Bemühung um den Dialog mit den Nichtchristinnen erfordert die Auseinandersetzung mit der Naturrechtstradition<sup>56</sup>. Demmer will auf den Begriff der »Natur« nicht verzichten, ihn jedoch präziser fassen und verschiedene Ebenen des Begriffs unterscheiden. Zunächst gilt als »Natur« das Ensemble der begehrenden biologisch-



empirischen Fakten. Diese stellen selbstverständlich Vorgaben für die sittliche Vernunft dar. Die empirisch-biologische Natur des Menschen hat eine unverzichtbare »Hinweisfunktion«<sup>57</sup> für das Verständnis des Menschen als Person, sie ist das »Rohmaterial« für den Deutungsakt<sup>58</sup>. Das Aufschlüsseln der naturalen Bedingtheiten der Existenz und des Handelns bedroht die Autonomie der Menschen nicht, sondern ermöglicht erst die realistische Wahrnehmung menschlicher Freiheit. Im übrigen sind all diese empirischen Daten bereits durch den Filter einer grundlegenden Wirklichkeitsdeutung gegangen. Auch die »bruta facta« sind gedeutete Tatsachen.

In dieser Deutungsleistung liegt daher das eigentliche Proprium eines sittlich relevanten Natur-Begriffs. »Natur« bezeichnet also zweitens eine objektivierte Sinnwahrheit als Deutungsprojekt der sittlichen Vernunft, sie ist »festgehaltener Sinn«<sup>59</sup>. An die empirisch-gegenständliche Natur werden dabei Kriterien herangetragen, die nicht allein aus ihr selbst abzulesen sind. So wird ein normatives »Projekt der Freiheit«<sup>60</sup> erstellt, werden also sittliche Einsichtsschwellen fixiert, die menschliche Handlungsmöglichkeiten unter dem Begriff der »Natur« abspeichern. Daran ist die sittliche Kommunikationsgemeinschaft selbstverständlich mitbeteiligt. Denn die Positivierung individueller Einsichten durch die Interpretation einer Natur des Menschen dient gerade der Ermöglichung einer »gemeinsame(n) Einsichts- und Freiheitsgeschichte«<sup>61</sup>. »Naturrecht« bezeichnet ein in einem kommunikativen Prozeß erstelltes kulturelles Projekt von Verpflichtungszusammenhängen, ein geschichtlich sich entfaltendes und daher veränderbares anthropologisches Programm. Das Naturrecht ist somit in den Fortschritt der sittlichen Erfahrung eingelassen. Für dem in Rechtssätzen ausformulierten Teil des Naturrechts gilt im übrigen, was von allen Normen zu sagen ist: Sie stützen erreichte Freiheitsstände ab und dienen »kommunikativer Sicherheit«<sup>62</sup>. Sie gewähren Schutz vor Über- wie Unterforderung und laden zum Ausschöpfen der eigenen Freiheitsmöglichkeiten ein.

Wie verhält sich der Glaube zu einem solchermaßen verstandenen Naturrecht?

Theologische Grundlage bleibt für Demmer die *analogia entis*. Mit der Lehre von der Seinsanalogie »steht und fällt«<sup>63</sup> die katholische Theologie. Die Transzendenzverwiesenheit und -eröffnethet menschlichen Erkennens gilt als schöpfergegeben. Denn in der Schöpfung ist »die analoge Vorentscheidung für die Offenbarung gefallen ...«<sup>64</sup>. Gottes Wirken gipfelt in einem geschichtlichen Ereignis von ontologischer Einzigartigkeit, in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Alle Geschichte ist auf dieses Offenbarungsereignis hin orientiert. Das Jesusereignis ist daher der Realgrund und das Zentrum aller christlichen Wahrheitserkenntnis und der Sittlichkeit.

Dualistischen Theorien, die dem Glauben lediglich eine stimulierende Funktion bei der Motivierung des sittlichen Handelns zugestehen, die Richtigkeit dieses Handelns jedoch allein von der autonomen Vernunft bestimmt sein lassen, setzt Demmer das Modell einer »relationale(n) Autonomie«<sup>65</sup> von Glaube und Vernunft entgegen. Die glaubende Begegnung mit Jesus Christus liegt dem Vernunftgebrauch voraus, ohne diesen in seiner Strukturlogik zu zerstören, umgibt also die Vernunft wie eine Hülle und weist ihr die Richtung. So wahrt die Vernunft eine gewisse Autonomie, wird jedoch gleichzeitig vom Glauben beeinflusst. Denn es gibt letztlich keine sittliche Vernunft, die nicht in einen wie auch immer gearteten Glauben eingebettet wäre.

Allerdings existiert eine gewisse »Arbeitsteilung« zwischen Glaube und Vernunft: Während

der Glaube ursprünglich den Intentionalitätszusammenhang erstellt, der als Vorentschiedenheit alle Erkenntnis steuert, ist die konkretisierende, normethische Reflexion zuerst der Vernunft aufgetragen. Der dazu nötige Rückbezug der Vernunft auf den Glauben ist am »hehesten als ein Einsehen von Entsprechungen zu kennzeichnen, und dieses Einsehen ist nicht ablesender, sondern entwerfender Natur«<sup>66</sup>. So legt der Glaube die Vernunft »auf Basiselemente einer theologischen Anthropologie fest und zeigt ihr so die Richtung des Fragens an«<sup>67</sup>.

Das geschilderte Verhältnis von Vernunft und Glaube hat Folgen für das Verständnis des Naturrechts. Auch unter Absehung vom geschichtlichen Jesusgeschehen gab und gibt es richtige sittliche Erkenntnis; auch in nicht-christlichen Anthropologien sind »anonym« Basiselemente christlicher Anthropologie enthalten. Allerdings stehen solche, auf der Erkenntnisebene unabhängig vom Offenbarungseignis gewonnenen Erkenntnisse ontologisch gesehen in Abhängigkeit vom Christusereignis. Wahre Naturrechtserkenntnis gilt Demmer als »analoger ›Vorentwurf‹ jener konkreten Fülle, die in Jesus Christus geschichtliches Ereignis geworden ist«<sup>68</sup>. Die letztgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus bedarf ihrerseits des naturrechtlichen »Materials«, also der vernunftgesteuerten Erkenntnis, um ins Konkrete vorzustoßen. In der Inkarnation liegt der Auftrag beschlossen, der Einheit der Menschheit und damit der universalen sittlichen Kommunikation zu dienen. Daher legt sich die im Glauben erleuchtete Vernunft auch über das Naturrecht aus. Im Glauben an Jesus Christus wird das Naturrecht in seinem eigentlichen Sinn entschlüsselt, gelangt das universal-vernünftige »Vorwissen« zu seiner offenbaren Vollendungsform. Insofern »setzt sich der Glaube an die Stelle des Naturrechts; er übt im Hinblick auf dieses eine umfassende Stellvertretungsfunktion aus«<sup>69</sup>.

#### 4. Kritischer Ausblick

Es ist ein besonderes Verdienst der Fundamentelethik K. Demmers, den Naturbegriff hermeneutisch erhellt und damit die Vorstellung eines übergeschichtlich-metaphysischen Naturrechts oder einer apriori evidenten rationalen Sittlichkeit entmythologisiert zu haben. Damit folgt er zunächst der Grundlinie der »Autonomen Moral im christlichen Kontext«. Die Natur erscheint als menschliche Deutungsleistung, als Kulturprodukt. Stärker als bei Auer und Korff wird jedoch die sittliche Vernunft als geschichtlich geformte und immer von einem Glauben umfaßte Größe situiert und somit die Abhängigkeit der sittlichen Vernunft vom Glauben deutlicher herausgearbeitet. Die Einwände Barths gegen die katholische Naturrechtstradition treffen ein solcherart geschichtlich verstandenes, in augustiner Tradition christologisch zentriertes Naturrecht nicht mehr in voller Schärfe. Zumal dann nicht, wenn die natürlich-sittlichen Einsichten sich dem annähern, was Barth als natürliche »Lichter« beschrieben hat, deren Wert jedoch – wie auch Demmer betont – erst im Licht der Offenbarung eindeutig erkannt wird.

Die Frage, die sich von Demmer aus an Barth stellt, lautet demnach: Kann eine theologische Ethik ohne den Rekurs auf eine als weithin evident geltende Prinzipienethik (Naturrecht) auskommen, wenn sie dem universalen Anspruch des Glaubens gerecht werden will?

Verneint man diese Frage im Sinne Demmers, dann bleibt dennoch zweifelhaft, ob ein Festhalten am mißverständlichen Begriff des *Naturrechts* der Sache wirklich dienlich ist. Hat

nicht im allgemeinen Sprachgebrauch und Bewußtsein das *Menschenrecht* die Nachfolge des Naturrechts bereits angetreten? Verbinden sich nicht – jedenfalls im deutschen Sprachraum – mit dem Begriff des Naturrechts geradezu notwendig die Vorstellungen naturalistischer oder rationalistischer Fehlschlüsse bzw. eines ungeschichtlich-metaphysischen Wesensrechtes?

Gegen die Aufgabe des Naturrechtsbegriffs sprechen nun allerdings zwei Gründe: Einerseits ermöglicht dieser Begriff den Anschluß an die einflußreichste katholische Tradition der Moralthologie. Das ist ökumenisch relevant, weil das ökumenische Gespräch nie mit der Forderung nach Verzicht auf die je eigenen theologischen Denkkategorien einsetzen kann. Zum anderen verweist der Naturbegriff immerhin noch darauf, daß die menschliche Sittlichkeit und also die Freiheit des Menschen eingebunden ist in übergreifende Schöpfungsstrukturen. Es ist die Analogie des Naturbegriffs, der einerseits die biologische Natur und andererseits rationale menschliche Deutungsprojekte (i. S. von »Wesens«-Natur) bezeichnet, die Demmer mit gewissem Recht am Begriff festhalten läßt. Daß es Freiheit nur in und mit der natürlich-geschöpflichen Umwelt gibt, klingt im Naturrechtsbegriff anders als im Begriff des Menschenrechtes immerhin noch an.

Ob allerdings ein hermeneutisch und ökologisch verstandener Naturrechtsbegriff über die Einseitigkeiten eines zu anthropozentrisch geratenen Menschenrechtes hinauszuführen vermag, muß aufgrund der Altlasten des Naturrechtsbegriffs bezweifelt werden. Weil die Interessen der Natur und ihr mitgeschöpflicher Status nur wirksam bewahrt werden können, wenn der Mensch seine Subjektstellung und Freiheit im Kosmos realistisch wahrnimmt und verantwortlich gestaltet, liegt es näher, die Verpflichtung zur Wahrnehmung wie Wahrung der natürlichen Existenzgrundlagen in den Menschenrechtsgedanken zu integrieren.

Der Naturrechtsbegriff wird sicher auch in Zukunft eine heuristische Hilfe im akademisch-theologischen und insbesondere im ökumenischen Fachgespräch bleiben. Weil er jedoch selbst den in ihm implizierten Anspruch auf allgemeine Kommunikabilität nicht mehr entspricht, weil er also von Nichttheologinnen (und nicht nur von diesen!) fast zwangsläufig mißverstanden werden muß, ist anderen Leitbegriffen, etwa dem Begriff eines Personenrechtes der Vorzug zu geben. Die ethischen Konfessionen des Christentums werden sich dann an der Frage scheiden, auf welchem Weg es zur Identität der Person und zu ihrem Recht (also zu Anrechten und Verpflichtungen) kommen kann: Ob sich die strukturell-normativen Unbeliebigkeiten des Personseins primär aus einem Fließgleichgewicht der rational erkannten naturalen Bedingungen ergeben; ob die Konstanten personal-sittlichen Handelns allein aus dem geschichtlichen Offenbarungshandeln Gottes ablesbar sind; oder ob sich diese Konstanten einem komplexen, letztlich trinitarisch begründeten Deutungsprojekt der glaubensbestimmten Vernunft verdanken, wobei sich – eingebettet in den Diskurs der christlichen Glaubensgemeinschaft und bezogen auf die universale Kommunikationsgemeinschaft – naturale, erfahrungs- und heilsgeschichtliche Faktoren der ethischen Urteilsbildung wechselseitig erschließen.

*Peter Bubmann*  
*Kisselgasse 1*  
*69117 Heidelberg*

## Abstract

In the current discussion about the foundation of Christian ethics some German Catholic theologians try to renew the natural law ethical system by interpreting it as a complex system of human moral rationality. Referring to the Thomasian doctrine of the »inclinationes naturales« and integrating the results of the modern human sciences W. Korff wants to analyse the conditions of ethical reasoning. His argumentation is confronted with K. Barths emphatic rejection of any natural law ethics. But Barth himself does not explain exactly, how living in faith (as obedience to God's will) relates to »natural« wisdom (and »common sense«). Therefore we suggest to notice the helpful hermeneutical reflections of K. Demmer: He understands the »nature« of man as human cultural product and as the result of a process of selfinterpretation, in which faith takes a fundamental place by defining the basic principles of anthropology. But why should we use the term »natural law« (or »natural rights«) instead of »personal« or »human rights«, in order to indicate the basic norms of theological anthropology and ethics?

## Anmerkungen

1. Verwiesen sei nur auf die Parallelen zwischen der ethischen Theologie *T. Rendtorffs* und den katholischen Entwürfen einer Autonomien Moral (*A. Auer/F. Böckle* u. a.), die Rendtorff selbst andeutet, vgl. *ders.*: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 1, (Theologische Wissenschaft; 13,1), Stuttgart/Berlin/Köln, 2. überarb. und erw. Aufl. 1990, 44 ff., 125 f. (vgl. noch deutlicher in der 1. Aufl. von 1980, 34). Vgl. auch den positiven Bezug auf *W. Korffs* Interpretation des Naturrechts als Personenrecht, in: *T. Rendtorff*: Begründungsmodelle evangelischer Sozialethik. Ein Kommentar, in: *G. Baadte/A. Rauscher* (Hg.): Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung (Kirche heute; 3), Graz/Wien/Köln 1989, 83–106, 85 u. 104. Hierher zu rechnen sind auch die Bemühungen Klaus Tanners um eine Würdigung des Anliegens der Naturrethik innerhalb der protestantischen Ethik, vgl. *K. Tanner*: Ethik und Naturrecht – eine Problemanzeige, in: *ZEE* 34 (51–61), 60 f.
2. *H.-H. Schrey*: Diskussion um das Naturrecht 1950–1975, in: *ThR NF* 41 (1976), 59–93, 84.
3. Vgl. *E. Wolf/R. Brand* u. a.: Art. Naturrecht, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von *J. Ritter* und *K. Gründer*, Bd. 6, Darmstadt (Basel) 1984, Sp. 560–623; *F. Böckle* (Hg.): Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 124), Düsseldorf 1987; *B. Fraling* (Hg.): Natur im ethischen Argument (Studien zur theologischen Ethik; 31), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br./Wien 1990; *B. Schüller*: Naturrecht und Naturgesetz, in: *W. Ernst*: Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Würzburg 1989, 61–74.
4. Selbstverständlich ist das neuscholastische Naturrecht in sich differenzierter, als es hier angezeigt werden kann. Als letztes einflussreiches Werk dieser Tradition kann für den deutschen Sprachraum gelten: *J. Messner*: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984<sup>7</sup> (1950<sup>1</sup>).
5. Diese Formulierung hat D. Mieth zur Charakterisierung von Auers Ansatz eingeführt, vgl. *D. Mieth*: Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik in: *Orientierung* 40 (1976), 31–34; vgl. *A. Auer*: Autonome Moral und christlicher Glaube, Nachdruck der 2. um einen Nachtrag erw. Auflage von 1984, Düsseldorf 1989 (1971<sup>1</sup>).
6. *B. Schüller*: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf 1973 (1987<sup>3</sup>).
7. *F. Böckle*: Fundamentalmoral, München 1977 (1985<sup>4</sup>).
8. *D. Mieth*: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik; 2), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1977 (3. erw. Aufl. 1982). Zu B. Häring/A. Auer/F. Böckle und D. Mieth vgl. *W. Nethöfel*: Moralthologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (Kirche und Konfession; 26), Göttingen 1987.
9. Vgl. die Sammelbände: *B. Fraling* (Hg.): Natur im ethischen Argument (s. o. Anm. 3); *M. Heimbach-Steins* (Hg.): Naturrecht im ethischen Diskurs (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften; 21), Münster 1990; sowie B. Schüllers Beitrag »Naturrecht und Naturgesetz« (s. o. Anm. 3).
10. *K.-W. Merks*: Naturrecht als Personenrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, in: *M. Heimbach-Steins* (Hg.): Naturrecht im ethischen Diskurs, aaO., 28–46, 45.
11. Vgl. *W. Kluxen*: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Walberger Studien, Philosoph. Reihe; II), Mainz 1964 (2., erw. Auflage Hamburg 1980). Auch die Beiträge *Ludger Honnefelders* stehen im Kontext dieser Thomas-Interpretation.
12. Vgl. *B. Stoeckle*: Grenzen der autonomen Moral, München 1974; *J. Ratzinger* (Hg.): Prinzipien christlicher Moral, unter Mitarbeit v. *H. Schürmann* u. *H. U. v. Balthasar* (Kriterien; 37), Einsiedeln 1975. Eine wichtige Aufarbeitung

- der Problematik des Autonomie-Begriffs leistet *Konrad Hilpert*: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik (Moraltheologische Studien; 6), Düsseldorf 1980; zusammenfassend zur Debatte um die Autonome Moral: *E. Gillen*: Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie, Würzburg 1989; weiterführend mit Blick auf die Diskursethik: *H. Hirschi*: Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept (Studien zur theologischen Ethik; 45), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br./Wien 1992.
13. Vgl. vor allem: *W. Korff*: Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Tübinger Theologische Studien; 1), Mainz 1973 (2. neu eingeleitete Aufl. München 1985); ders.: Theologische Ethik. Eine Einführung. Unter Mitarbeit von *W. Fürst* und *J. Torggler*, Freiburg/Basel/Wien 1975 (1979<sup>2</sup>); ders.: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik (Serie Piper), München/Zürich 1985; vgl. zu Korff insgesamt: *W. Kluxen*: Affirmation des Humanen. Zu Wilhelm Korffs theologischer Ethik, in: Markierungen der Humanität. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend (Festschrift W. Korff zum 65. Geburtstag), hg. v. *G. Mertens*/*W. Kluxen* u. *P. Mikat*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992, 17–28.
  14. Norm und Sittlichkeit, Vorwort zur 1. Aufl., 10; vgl. ebd., 41.
  15. Vgl. ebd.; 42–62; Theologische Ethik, 79 ff.; *W. Korff*: Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), 285–296.
  16. Theologische Ethik, 82f.
  17. *W. Korff*: Wege empirischer Argumentation, in: Handbuch christlicher Ethik, Bd. I, hg. von A. Hertz u. a., Freiburg/Basel/Wien/Gütersloh 1978, 83–107, 85.
  18. Norm und Sittlichkeit, 78.
  19. Ebenda, 91.
  20. Ebenda, 97. Vgl. die programmatischen Ausführungen in Korffs Tübinger Antrittsvorlesung von 1973: Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft, in: ThQ 153 (1973), 305–322, hier 316f.
  21. Norm und Sittlichkeit, 81.
  22. Ebenda, 95.
  23. Ebenda, 76.
  24. Vgl. *W. Korff*: Natur oder Vernunft?, in: ders., Wie kann der Mensch glücken?, 260–271, hier 268.
  25. Vgl. Norm und Sittlichkeit, 54, wo Korff die Identifizierung von *lex naturalis* und *ius naturalis* kritisch hinterfragt, vgl. Der Rückgriff auf die Natur, 290f.
  26. *W. Korff*: Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: *G. Baadte*/*A. Rauscher* (Hg.): Christliche Gesellschaftslehre (s. o. Anm. 1), 31–62, 33.
  27. Ebenda.
  28. Vgl. *W. Korff*. Art. Natur/Naturrecht, in: *P. Eicher* (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, erweiterte Neuauflage in 5 Bänden, Bd. 3, München 1991, 439–452.
  29. Wie kann der Mensch glücken, 117.
  30. Vgl. Theologische Ethik, 62ff.
  31. *W. Korff*: Kernenergie und Moraltheologie, Frankfurt/M. 1979, 80.
  32. Vgl. ebd., 29–40, 68–90.
  33. Vgl. ebd., 22f.; Norm und Sittlichkeit, 7, 198f.; Theologische Ethik, 36f.
  34. Wie kann der Mensch glücken?, 29.
  35. Vgl. Norm und Sittlichkeit, 138; Zweierlei Sexualethik. Kritische Bemerkungen zur »Erklärung« der römischen Glaubenskongregation »Zu einigen Fragen der Sexualethik«, verfaßt von *A. Auer*/*W. Korff* und *G. Lohfink*: in: ThQ 156 (1976), 148–158, 151f.; Wie kann der Mensch glücken?, 135f., 157ff.
  36. *J. G. Ziegler*. Die deutschsprachige Moraltheologie vor dem Gesetz der Polarität von Vernunft und Glaube, Eine Übersicht, Teil II, in: StMor 25 (1987), 185–210, 203.
  37. Vgl. *K. Barth*: Nein! Antwort an E. Brunner (TEH; 14), München 1934, 11f.
  39. Vgl. *K. Barth*: Die Kirchliche Dogmatik, München/Zürich 1932ff. (=KD), IV/3, 1. Hälfte, 122–188. Vgl. Barths Rede vom ambivalenten Bekanntsein Gottes in der Welt, in: ders.: Das christliche Leben, KD IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961 (KBGA II Akademische Werke), hg. von *H.-A. Drewes* u. *E. Jüngel*, Zürich 1979<sup>2</sup>, 196ff.
  39. KD IV/3, 1. Hälfte, 185f.
  40. Ebenda, 186.
  41. KD II/2, 574, vgl. KD IV/1, 154, 412f.
  42. KD II/2, 580.
  43. Ebenda, 585.
  44. Zum folgenden vgl. KD III/4, 1–50.
  45. Ebenda, 18.

46. Vgl. *E. Jüngel*: Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, in: *ders.*: Barth-Studien (Ökumenische Theologie; 9), Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 210–232.
47. Besonders deutlich (und problematisch) wird Barths ethische Analogie-Methode in der Verhältnisbestimmung von Mann und Frau als Vor- und Nachordnung. Barth begründet die Vorordnung des Mannes vor der Frau in der Überordnung Christi über seine Gemeinde (vgl. KD III/4, 188–202). Auch das Recht und der Staat werden von Barth christologisch-analog legitimiert. Entscheidendes und höchstes Recht muß das Recht der göttlichen Barmherzigkeit sein (vgl. KD III/2, 582; vgl. *K. Barth*: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt 104), Zürich 1979).
48. Vgl. *K. Barth*: Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens (TEH NF; 34), München 1952, 9 ff. Die politische Entscheidung im Glauben kann nur dort gelingen, »wo der gesunde Menschenverstand die Sprache des Heiligen Geistes und der Heilige Geist die Sprache des gesunden Menschenverstandes redet« (ebd., 15).
49. *K. Barth*: Nein! Antwort an E. Brunner (TEH; 14), München 1934, 16. Vorsichtiger formuliert Barth in der Schöpfungslehre seiner Kirchlichen Dogmatik: Der Beweis, »daß der Mensch ein Vernunftwesen ist«, wird »erst damit schlechthin schlüssig und bündig (...), daß er *theologisch* geführt wird« (KD III/2, 505).
50. *H.-H. Schrey*: Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?, in: ZEE 5 (1961), 339–358, 350.
51. Vgl. *K. Demmer*: *Ius caritatis*. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre (Analecta Gregoriana; 118; Series Facultatis Theologicae: sectio B, n. 40), Rom 1961.
52. *K. Demmer*: Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 38), Paderborn 1976, 240. 1976 betont Demmer stärker als in seinen späteren Büchern die ökumenische Dimension einer christologisch-anthropologischen Fundierung der Moraltheologie und führt einen solchen Ansatz kritisch gegen ein geschichtsvergessenes Naturrecht ins Feld (vgl. ebd., 12 Anm. 12, den ausdrücklichen Verweis auf K. Barths christozentrische Erkenntnislehre).
53. Instruktiv zur Naturrechtsthematik und für den Vergleich mit Demmer ist *J. Fuchs'* Beitrag: Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß?, in: *ders.*: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik, Bd. I: Normative Grundlegung (Studien zur theologischen Ethik; 25), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1988, 291–312.
54. *K. Demmer*: Das Selbstverständnis der Moraltheologie, in: *W. Ernst* (Hg.): Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 9–25, 10.
55. Ebenda, 14.
56. Vgl. zum folgenden: *K. Demmer*: Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denksatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufbau der Fundamental-moral, München 1971, 59–65; *ders.*: Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamental-moral, Düsseldorf 1980, 66–79; *ders.*: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental-moral (Studien zur theol. Ethik; 15), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br./Wien, 1985, 131–168; *ders.*: Leben in Menschenhand, Grundlagen des bioethischen Gesprächs (Studien zur theol. Ethik; 23), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br./Wien 1987, 43–47; *ders.*: Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung, in: *B. Fröling* (Hg.): Natur im ethischen Argument (s. o. Anm. 3), 55–86; *ders.*, Moraltheologische Methodenlehre (Studien zur theol. Ethik; 27), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br./Wien 1989, 178–192; *ders.*: Die Herausforderung der Moraltheologie durch die Biologie. Erwägungen zum Naturbegriff, in: *Gregorianum* 70,3 (1989), 495–519; *ders.*: Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns, Freiburg/Basel/Wien 1991, 46–91.
57. Die Wahrheit leben, 49.
58. Sittlich handeln aus Verstehen, 66; vgl. Natur und Person, 60f.
59. Sittlich handeln aus Verstehen, 66; vgl. Hermeneutische Probleme der Fundamental-moral, 106.
60. Die Wahrheit leben, 77.
61. Sittlich handeln aus Verstehen, 76. »Naturrechtliche Sittlichkeit« ist »per definitionem an Interpersonalität gebunden« (Sein und Gebot, 107); vgl. Die Wahrheit leben, 77, mit Verweis (Anm. 12) auf *J. Habermas* und *K. O. Apel*.
62. Die Wahrheit leben, 65.
63. Ebenda, 93; inwieweit Demmers Analogie-Verständnis der *analogia fidei* Barths nähersteht als etwa dem Analogie-Verständnis *E. Przywaras*, kann hier nicht weiter erörtert werden.
64. Sein und Gebot, 125.
65. Sittlich handeln aus Verstehen, 136; vgl. Deuten und handeln, 80–82; vgl. Die Wahrheit leben, 115.
66. Die Wahrheit leben, 116.
67. Ebenda, 27.
68. Entscheidung und Verhängnis, 130.
69. Sein und Gebot, 130.