Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 26 (1979)

Heft: 2-3

Artikel: Philosophie und christliche Ethik : Überlegungen zu einem neuen Handbuch

Autor: Höffe, Otfried

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761321

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Otfried Höffe

Philosophie und christliche Ethik: Überlegungen zu einem neuen Handbuch *

Fragen der Sittlichkeit und der Ethik stoßen heute weltweit auf großes Interesse. Dies gilt ebenso für den Bereich der persönlichen wie den der gesellschaftlichen und der politischen Sittlichkeit. Ob es um Umweltschutz, Lebensqualität oder Strafrechtsform, ob es um die Grundstruktur von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik oder um neue Formen sinnvoller Existenz geht – in all diesen Bereichen hat die Frage nach dem sittlich guten und gerechten Leben eine zentrale Bedeutung. Die methodische Erforschung der Frage geschieht aber in der Ethik einschließlich der normativen Rechts- und Staatsphilosophie.

In dieser Situation einer weltweiten Nachfrage nach Sittlichkeit und Ethik ist auch der Beitrag des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen gesucht: Die christliche Ethik hat eine neue Chance und Aufgabe. Eben diese Ethik befindet sich aber in einer tiefgreifenden Neuorientierung, die es schwierig macht, die Chance und Aufgabe schon jetzt voll zu erfüllen:

Bis vor wenigen Jahren erweckte die christliche, insbesondere die katholische Ethik den Eindruck eines feststehenden Systems unbedingt geltender Normen. Dieser Eindruck war jedoch für einen hohen Preis erkauft, für den Preis einer ungeschichtlichen Selbstdarstellung und einer weitgehenden Abschirmung gegenüber neueren Erkenntnissen der Humanwissenschaften und der Philosophie. Seit einigen Jahren hat sich diese Lage radikal verändert. Die christliche, gerade auch die katholische Ethik besinnt sich wieder auf ihre differenziertere und keineswegs kontroverslose Geschichte. Vor allem stellt sie sich der Herausforderung, die von der philosophischen und der sozialwissenschaftlichen Forschung ausgeht. Die neue intellektuelle Öffnung und Orientierung hat sich in einer Fülle von Diskussionsbeiträgen niedergeschlagen. Zu den wichtigsten Versuchen einer Neuformulierung der christlichen Ethik auf dem wissenschaftlichen Niveau der Zeit gehören im

* *Handbuch der christlichen Ethik*. Hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. – Freiburg, Basel, Wien: Herder; Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn (1978). 2 Bde. 519/559 S.

deutschsprachigen Raum von katholischer Seite die Beiträge von Alfons Auer, Franz Böckle und Johannes Gründel, von Wilhelm Korff, Dietmar Mieth und Bernhard Schüller [1].

In dieser Situation einer doppelten Herausforderung der christlichen Ethik durch die weltweiten Probleme der Gegenwart einerseits und durch die Erkenntnisse der Humanwissenschaften und der Philosophie andererseits sucht ein zweibändiges Handbuch die Einsichten und Überzeugungen der christlichen Ethik vorzustellen. Es handelt sich um das erste Handbuch in evangelisch-katholischer Zusammenarbeit, das unter der Herausgeberschaft von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorf und Hermann Ringelin Beiträge von fast vier Dutzend christlicher Theologen und Philosophen vereint. Das Handbuch unternimmt den Versuch, auf der Grundlage der wissenschaftlichen Neuansätze der letzten Zeit eine konkrete handlungsleitende Ethik zu entwerfen, die sich der christlichen Botschaft verpflichtet weiß. Dieses Unternehmen soll im folgenden unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden: Erstens wird untersucht, inwieweit die christliche Ethik tatsächlich die neuere, vor allem die philosophische Ethikdisskusion aufgreift, zweitens, inwieweit ihr angesichts der weltweiten Probleme konkrete Handlungsorientierungen, drittens, inwieweit ihr allgemeingültige Antworten gelingen.

I. ZUR AUFNAHME PHILOSOPHISCHER ETHIK

1. Grundformen heutigen ethischen Argumentierens

Seit einigen Jahren gehört die philosophische Ethik einschließlich der normativen Rechts- und Staatsphilosophie wieder zu einem Schwerpunkt der internationalen philosophischen Diskussion. Die vor allem durch englisch- und deutschsprachige Beiträge bestimmte weltweite «Rehabilitierung der praktischen Philosophie» hat eine Fülle von klassischen und neuen Argumentationsformen und Einsichten in die Diskussion gebracht. Obwohl diese Diskussion in vielen Bereichen noch kontrovers ist, bahnt sich doch so etwas wie ein internationaler Minimalkonsens an. Zu den Elementen dieses Minimalkonsenses gehören die Überzeugungen, (1) daß eine philosophische Ethik, die wissenschaftlich sein will, nicht ohne analytisches Rüstzeug möglich ist, (2) daß die Prinzipien- oder Normenbegründung den naturalistischen Fehlschluß vermeiden muß, (3) daß es zu den Merkmalen der Sprache der Moral gehört, präskriptiv und universalisierbar zu sein, (4) daß eine

[1] A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971; F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1977; J. Gründel/H. v. Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums, Freiburg-Basel-Wien 1970; W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973; D. Mieth, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Ü. – Freiburg i. Br. 1977; B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973.

utilitaristische Moralbegründung vielleicht notwendig, auf keinen Fall aber zureichend ist.

Im Handbuch wollen G. W. Hunold, F. Böckle und W. Korff in einem eigenen Kapitel *Grundformen heutigen ethischen Argumentierens* die Argumentationsformen der zeitgenössischen Ethik darstellen. Bei aller Kritik gegenüber manchen Einzelheiten dieses Kapitels zeigt es doch insgesamt eine prinzipielle Offenheit der christlichen Ethik gegenüber der zeitgenössischen philosophischen (und auch humanwissenschaftlichen) Diskussion. Gerade auch die katholische Ethik versperrt sich nicht länger der neuzeitlichen Geistesgeschichte.

Der erste Abschnitt *Wege transzendental-anthropologischer Argumentation* von Hunold stellt drei angeblich transzendentale Problembezüge vor: (1) den existenzialen Problemzugang Martin Heideggers, (2) den dialogischen von Martin Buber, Ferdinand Ebner und Eberhard Griesebach sowie (3) den gesellschaftlich-dialektischen Problemzugang der kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno. In diesem Abschnitt vermißt man aber sowohl – unter dem anthropologischen Gesichtspunkt – die neuere philosophische Anthropologie, vor allem Gehlen, als auch – unter dem transzendentalen Aspekt – neuere Entwicklungen, die mindestens ebensogut Anspruch auf den Begriff des Transzendentalen erheben können wie die Dialogphilosophie und die kritische Theorie, nämlich Apel, Habermas, die Erlanger Schule und Rawls. Überhaupt wird der Ausdruck 'transzendental' fast ohne begrifflich-methodische Klärungen verwendet. Die beiden aufgeführten Merkmale: (1) die Negation von Objektivationen und (2) die Frage nach dem Menschsein des Menschen, sind keineswegs spezifisch. Wirklich transzendentalphilosophisch ist erst ein Denken, das nach den Bedingungen der Möglichkeit einer menschlichen Grunderfahrung, hier der Erfahrung des Sittlichen fragt, ein Denken, das nach Apriori-Bedingungen dieser Erfahrung sucht und das im Bereich der transzendentalen Ethik die These von der Autonomie des Willens vertritt oder sich zumindest mit ihr auseinandersetzt.

Nach der insgesamt zutreffenden Darstellung der drei Problembezüge folgen zwei Kritikpunkte. Hunold kritisiert den transzendentalen Ansatz erstens, weil er keine Möglichkeit enthalte, konkret zu werden, und zweitens, weil er gegen positive Normen mißtrauisch sei. Diese Kritik erscheint aber weder historisch (man denke an Kants und Fichtes Rechtsbegründungen, die zu spezifischen Rechtsgrundsätzen führen [2]) noch sachlich als zutreffend.

Der zweite Abschnitt über *Wege analytischer Argumentation* von Böckle macht im Gegensatz zu häufigen Verkürzungen der analytischen Ethik innerhalb der deutschen Diskussion auf ihre beiden Aspekte aufmerksam: sowohl auf den sprachanalytischen als auch auf den normanalytischen Ansatz. Obwohl der Abschnitt äußerst gedrängt geschrieben ist, kommen in ihm doch mit Moore, Wittgenstein und dem Wiener Kreis, mit Ayer, Ste-

[2] I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre.

venson und Hare wesentliche Vertreter der sprachanalytischen Richtung zu Wort. Man vermißt allenfalls Hinweise auf die Analyse des 'moral point of view' sowie auf die deontische Logik. Im normanalytischen Teil werden sowohl der Utilitarismus als auch kommunikationstheoretische Ansätze (Lorenzen, Schwemmer, Habermas und Apel) vorgestellt. Der entscheidende Gegenspieler zum Utilitarismus, der zudem seit mehreren Jahren weltweit diskutiert wird, John Rawls, kommt mit seiner Gerechtigkeitstheorie allerdings nicht vor.

Wenn Böckle die «Gemeinsamkeit zwischen utilitaristischer und theologischer Ethik ... in der Überzeugung (sieht), daß die normativen Urteile über das richtige Handeln im zwischenmenschlichen Bereich teleologisch und nicht deontologisch zu begründen seien» (I 75), so wird diese These weder legitimiert noch ist sie unmittelbar einsichtig. Abgesehen davon, daß die utilitaristische Maxime selbst eher einen deontologischen als einen teleologischen Status hat, erscheinen wesentliche Elemente der christlichen Moral, so zum Beispiel der Dekalog oder die Bergpredigt, eher deontologischer Natur zu sein. Überdies wäre es empfehlenswert, den Wert der Unterscheidung 'deontologisch – teleologisch' noch einmal zu überprüfen.

Der dritte Abschnitt, Korffs *Wege empirischer Argumentation*, wirft leider das methodische Zentralproblem dieses Argumentationstyps, das des naturalistischen Fehlschlusses, nicht auf. Damit bleibt dieser Argumentationstyp in seiner Struktur höchst fragwürdig, auch wenn Korff zu Recht von einer problemadäquaten Ethik Bezüge auf die evolutive, sozioökonomische und psychosoziale Dimension menschlichen Handelns verlangt und wichtige Hinweise auf diese Bezüge gibt. –

Insofern das Kapitel über die Grundformen heutigen ethischen Argumentierens mit Heidegger, der Dialogphilosophie und der kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno auch auf Diskussionen verweist, deren Grundansatz in die Vorkriegsjahre zurückreicht, vermißt man umso mehr zwei andere Richtungen, die nicht nur in den 50er und 60er Jahren bedeutsam gewesen sind, vielmehr bis in die Gegenwart ihre Relevanz behaupten: die hermeneutisch-topische Methode sowie die phänomenologische Ethik. Dieses Defizit ist umso überraschender, als der größte Teil der Handbuchbeiträge selbst mehr oder weniger der hermeneutisch-topischen Methode zuzurechnen ist. So bleibt das eigene Verfahren der christlichen Ethik weitgehend ohne Begründung, Rechtfertigung – und ein Stück methodischer Selbstkritik.

Ebenfalls fehlt eine Reflexion auf das Problem, wie sich eine methodisch orientierte Ethik gegenüber der Vielzahl der dargestellten Methoden verhalten soll, überdies von Methoden, die in der Regel je für sich einen universalen Anspruch erheben, jedenfalls die meisten anderen Methoden mehr oder weniger ausdrücklich verwerfen. Ohne eine Besinnung auf die Chancen, aber auch Grenzen sowie auf die Möglichkeit einer wechselseitigen Ergänzung der verschiedenen Methoden bleibt dieses Kapitel des Handbuchs philosophisch unverbindlich.

Unverbindlich bleibt das Kapitel auch in einem anderen und gravierenderen Sinn: Die Grundformen heutigen ethischen Argumentierens werden

zwar im ersten Teil des Handbuches vorgeführt, die Vorführung bleibt aber für die weiteren Teile folgenlos. Im Sachteil *Verfassung, Politik und Recht* (II 215–242) zum Beispiel finden sich weder genuin transzendental-anthropologische noch analytische Argumentationen. Darin kann aber der Sinn einer Öffnung der christlichen Ethik zur neueren Philosophie nicht liegen, daß die Theologie die philosophischen Argumentationsmethoden bloß zur Kenntnis nimmt, um dann wieder in derselben keineswegs durch und durch methodischen Weise Prinzipien und Grundsätze der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Sittlichkeit zu behaupten wie bisher.

2. Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen: das Beispiel des christlichen Naturrechts

Im Kapitel *Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen* (I 317–385) zeichnet einer der Herausgeber des Handbuchs, Anselm Hertz, die Geschichte des christlichen Naturrechts nach. Hertz bemüht sich um eine differenzierte Darstellung, wobei er sich keineswegs bloß auf die thomistische und neuthomistische Seite beschränkt. Der insgesamt recht instruktive Beitrag verzichtet allerdings auf jegliche Belege, so daß man seine Aussagen nicht nachprüfen kann. Darüber hinaus geht Hertz nicht auf den – methodisch gesehen – wichtigsten Vorwurf gegen das Naturrecht ein, nämlich auf den naturalistischen Fehlschluß. Schon deshalb kann dieser Beitrag das Naturrecht nicht gegen die neueren formallogischen oder semantischen Vorwürfe rehabilitieren [3]. Zudem machen sich bei Hertz sprachliche Nachlässigkeiten bemerkbar, so wenn er zunächst zwei Kriterien des Naturrechts aufstellt: die «Natur der Sache» und die menschliche Vernunft, wenige Zeilen später aber nur noch von einem Kriterium spricht und behauptet, «daß sich die Normativität des Naturrechts unmittelbar aus der Natur der Dinge ergäbe» (I 329). Schließlich macht Hertz zwar auf die Bedeutung der spätscholastischen Naturrechtslehre für die Entwicklung des neuzeitlichen autonomen und autarken Naturrechts aufmerksam. Aber die neuere und zeitgenössische Entwicklung (etwa Hobbes, Kant und Rousseau; Rawls und Hart) wird weder vorgestellt noch auf ihre Chancen und Grenzen hin diskutiert.

II. ZUM ANSPRUCH AUF KONKRETE HANDLUNGSORIENTIERUNG

Die Herausgeber beanspruchen in ihrer Einleitung für die christliche Ethik ausdrücklich konkrete Handlungsleitung (I 6). Sosehr ein solcher Anspruch angesichts der drängenden Weltprobleme willkommen ist, so schwierig ist es, ihn tatsächlich einzulösen. Gelingt es dem Handbuch – wie angekündigt – die Schwierigkeiten zu überwinden?

[3] Vgl. dazu VERF., Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß, in: Verhandlungen des IVR Weltkongresses 1979, 1980.

1. Handlungsorientierung?

Unter dem Titel *Verfassung, Politik, Recht* wendet sich das Handbuch den Problemen der Grundordnung von Recht und Staat zu. Zur Handlungsorientierung, die man hier erwartet, gehören Antworten oder Lösungsvorschläge auf Fragen wie zum Beispiel: Warum braucht es überhaupt einen Staat? Was sind die Grundprinzipien von Staat und Recht? Wo liegen die freiheitsermöglichenden, wo die freiheitsgefährdenden Aspekte des Sozialstaats? Unter dieser Perspektive wird man durch die Beitrage aber enttäuscht.

Im Abschnitt *Das Verfassungsprinzip der Neuzeit* von T. Rendtorff vermißt man Überlegungen zur Herkunft des neuzeitlichen Verfassungsstaates aus der geschichtlichen Erfahrung der Bürgerkriege, die zum großen Teil konfessionelle Bürgerkriege waren. Unter dem Gesichtspunkt der konfessionellen Bürgerkriege wäre zum Beispiel die Ablehnung jener Säkularisierungsform zu problematisieren, die als «*Verlust* eines ursprünglich religiösen Orientierungsrahmens» (II 217) verstanden wird. Denn es war die Tragik der konfessionellen Bürgerkriege, daß hier im Namen einer Religion der Nächstenliebe, eben des Christentums, die Menschen sich mit einem selten grausamen und unversöhnlichen Haß bekämpft haben. Erst die religiöse Neutralisierung des Staates führte aus dieser Situation heraus.

Ferner: Wenn Rendtorff über die Grundrechte spricht, auf historisch-theologische Hintergründe aufmerksam macht sowie die Freiheitsrechte und die Sozialrechte erwähnt, so bleiben doch wichtige Gesichtspunkte aus dem Problemkomplex 'Menschenrechte – Grundrechte' unerörtert. Das Diskussionsdefizit wird zwar etwas gemildert, aber keineswegs behoben, wenn man den Beitrag von H. Zillessen über *Die politische Form* mit hinzunimmt. Dort findet sich das Stichwort 'Demokratie'. Aber die methodisch wichtige Unterscheidung von Menschenrechten (als den *philosophisch* begründbaren Rechten jedes Menschen als Menschen) und den Grundrechten (als der *positivrechtlichen* Institutionalisierung von Menschenrechten) wird ebensowenig diskutiert wie die Frage, inwieweit den politischen Mitwirkungsrechten und damit auch der Demokratie selbst der Rang von Menschen- und Grundrechten gebührt. Auch das Problem möglicher Spannungen zwischen den Freiheits- und den Sozialrechten wird nicht erörtert. Insgesamt erreichen die Ausführungen über die Menschenrechte/Grundrechte und die Demokratie nicht jenes Maß an konkreter Handlungsorientierung, das nach dem gegenwärtigen Stand der philosophisch-juristisch-politischen Diskussion schon möglich wäre.

Ähnliches gilt für die Abschnitte von W. Kerber über *Positives Recht versus Naturrecht?* und von F. Böckle über *Strafrecht und Sittlichkeit.* Gewiß werden in beiden Beiträgen mit viel Sachkenntnis und Umsicht einige Gesichtspunkte herausgearbeitet, die für das jeweilige Problemfeld von Bedeutung sind. Kerber behandelt die Vieldeutigkeit des Naturrechtsbegriffes, die Bedeutung des Naturrechts als Vernunftrechts, die beiden Aspekte des Naturrechts als objektiven und als subjektiven Rechts sowie das Problem eines Konflikts zwischen positivem Recht und Naturrecht; Böckle

geht auf die Rechtsgrundlage des Strafrechts in der Verfassung, auf den subsidiären Charakter der Strafordnung und auf die sittenbildende Kraft des Strafrechts ein. Die tatsächliche naturrechtliche Begründung (a) der Notwendigkeit von Recht überhaupt und (b) von höchsten Grundsätzen sittlich richtigen Rechts entfallen aber bei W. Kerber ebenso wie bei F. Böckle nähere Bestimmungen zu den Fragen fehlen: (a) warum es überhaupt ein Strafrecht braucht, (b) welche Bereiche strafrechtlich zu regeln, welche freizustellen sind und (c) nach welchen Kriterien das Strafmaß festgelegt und der Strafvollzug durchgeführt werden soll.

2. Gerechtigkeit (Menschenrechte) in der Kirche?

Die Prinzipien der politisch-sozialen Gerechtigkeit sind Grundsätze, nach denen die politische Ordnung menschlichen Zusammenlebens gestaltet werden soll, sofern es die Qualität des Sittlichen verdient. Auch wenn die Gesetze und Institutionen einer Gemeinschaft noch so gut Koordination, Effizienz und Stabilität verbürgen, zugleich aber als ungerecht erkannt werden, sind sie aufzuheben oder zu verändern – vorausgesetzt, daß man überhaupt nicht bloß pragmatische, sondern – wie die christliche Ethik – auch sittliche Forderungen stellt. Sittliche Richtigkeit (politisch-soziale Gerechtigkeit) ist der höchste Anspruch, den wir gegenüber der Verfassung, der Politik und dem Recht einer Gemeinschaft erheben.

Insoweit auch christliche Gemeinden und Kirchen neben ihrem religiös-charismatischen Charakter eine politisch-soziale Seite haben, insofern auch sie institutionelle Formen menschlichen Zusammenlebens sind, stellt sich die Frage, inwieweit sie den sittlichen Kriterien der Gerechtigkeit unterworfen sind.

Das Handbuch christlicher Ethik diskutiert zwar sittliche Verbindlichkeiten für Leben und Gesundheit, für Ehe und Familie, für Verfassung, Politik und Recht, für Wirtschaft, Arbeit und Kultur. Die Frage, inwieweit auch die christlichen Gemeinden und Kirchen unter Kriterien der Gerechtigkeit zu stellen sind und was die Anwendung solcher Gerechtigkeitsprinzipien für ihre Struktur bedeuten würde, wird aber nicht einmal aufgeworfen, geschweige denn zu lösen gesucht. Die Frage zum Beispiel, ob es auch *innerhalb* der christlichen Kirchen Menschenrechte und Grundrechte gibt oder ob die Menschenrechte und Grundrechte nur eine Forderung sind, die die Kirche an andere, aber nicht an sich selbst zu stellen hat, vermißt man ebenso wie die Frage nach Demokratie und Mitbestimmung *innerhalb* und nicht nur außerhalb der Kirche. Solche Überlegungen fehlen übrigens häufig auch in kirchenamtlichen Verlautbarungen über Gerechtigkeit und Menschenrechte [4].

Welche Gründe kann das Fehlen solcher Überlegungen haben? Da es kaum pures Vergessen ist, läßt sich vermuten, daß dieses Problem *entweder*

[4] Vgl. dazu VERF., Papst Johannes Paul II. und die Menschenrechte: Philosophische Überlegungen, in: O. HÖFFE, A. MACHERET, C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Freiburg i. Ü. – Freiburg i. Br. 1979.

ein zu heißes Eisen ist, das selbst umsichtige christliche Ethiker in gefährliche Kollisionen mit ihren Kirchen bringen könnte, *oder* aber daß selbst bei «fortschrittlichen Theologen» (was immer auch das heißen mag) die Vorstellung vorherrscht, die Kirchen seien ein rechts-, verfassungs- und politikfreier Raum, so daß die Anwendungsbedingungen von Gerechtigkeit und Menschenrechten vollständig entfielen. Das aber würde der (von einem der Autoren: Böckle selbst zitierten) Einsicht in die Natur der Sittlichkeit widersprechen, nämlich dem Charakter der *Selbst*verpflichtung: Sittliche Forderungen gelten nicht bloß für den, gegenüber dem sie erhoben werden; sittliche Forderungen gelten immer auch, vielleicht sogar in erster Linie für den, der sie erhebt.

III. CHRISTLICH ODER ALLGEMEINGÜLTIG? – EIN DILEMMA CHRISTLICHER RECHTSBEGRÜNDUNG

Dort, wo die christliche Ethik substantielle Aussagen über die (persönliche, gesellschaftliche und politische) Sittlichkeit machen will, befindet sie sich in einem Dilemma. Auf der einen Seite läßt sich nicht leugnen, daß im zeitgenössischen Konzept der Kulturen, Weltanschauungen und Religionen das Christentum nur eine Stimme unter vielen darstellt, insofern partikular ist. Auf der anderen Seite ist ein Beitrag gefragt, der nicht bloß die (praktizierenden) Christen, sondern der tendentiell alle, die Gläubigen wie die Nichtgläubigen, anspricht. Zudem wird die Forderung nach allgemeingültigen Aussagen an die christliche Ethik nicht bloß «von außen» herangetragen. Sie gründet nicht allein in der besonderen geschichtlich-gesellschaftlichen Situation unserer Zeit, der zunehmenden wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Verflechtung aller Gruppen und Staaten. Sie ist der christlichen Ethik auch immanent, und zwar gilt dies in einem doppelten Sinn. Erstens ist der Allgemeinheitsanspruch der christlichen Ethik immanent, insofern sie Ethik ist; denn es gehört zum Wesen der «Sprache der Moral», von universaler Gültigkeit zu sein. Zweitens ist er ihr immanent, insofern sie christlich ist; denn seit seinen Anfängen zielt das Christentum auf Universalität ab.

Sosehr die Herausgeber in ihrer Einführung den Universalitätsanspruch des Christentums gesehen haben, so sehr fehlt ihnen dort eine Einsicht in den komplementären, den partikularen Aspekt einer christlichen Moral und damit in ihre insgesamt dilemmatische Situation. Am Beispiel einer «christlichen Rechtsbegründung mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit» (Pannenberg: II 327) möchte ich das grundlegende Dilemma näher untersuchen.

Die christliche Rechtsbegründung wird vor allem von zwei Begründungstypen bestimmt, die in der Regel getrennt, je für sich allein auftreten: von einem (aristotelisch-stoisch-thomistischen) Naturrechtsdenken, das die natürliche Vernunft als zureichende Erkenntnisquelle erkennt, und von einer offenbarungstheologischen Rechtsbegründung, die sich auf die Heiligen Schriften des Alten und insbesondere des Neuen Testaments beruft. Im

Handbuch steht für das Naturrechtsdenken außer dem Beitrag von W. Kerber (Positives Recht versus Naturrecht? II 300–312) vor allem der schon erwähnte Abschnitt von A. Hertz, während die offenbarungstheologischen Rechtsbegründung in W. Pannenbergs Abschnitt *Christliche Rechtsbegründung* (II 323–342) zur Sprache kommt, ohne daß Pannenbergs Abschnitt sich darauf verkürzen ließe. Beide Begründungstypen, der naturrechtliche und der offenbarungstheologische, haben ihre eigenen methodischen Schwierigkeiten, den doppelten Anspruch zu erfüllen, sowohl christlich als auch allgemeingültig zu sein.

In dem Maße, wie das Naturrechtsdenken die Chancen und Ansprüche der natürlichen Vernunft ernst nimmt, ist es offen für die Entwicklung der menschlichen Vernunftmöglichkeiten und ihrer methodischen Ausarbeitung durch die Philosophie. Es ist offen für die Grundformen neuzeitlichen und zeitgenössischen ethischen Argumentierens, dann auch für die neueren Ergebnisse empirischer Forschung. Diese Offenheit für die natürliche Vernunft, für Philosophie und Einzelwissenschaften gibt dem Naturrechtsdenken die Chance zu allgemein überzeugenden Erkenntnissen. Zugleich befürchten aber Skeptiker, daß das Naturrechtsdenken zur «bloßen Philosophie degradiere», in der das spezifische Christliche entweder verloren gehe oder zumindest seine offenkundige Gegenwart verliere. Die Allgemeingültigkeit scheint tendentiell zu Lasten des Christlichen zu gehen.

Um dieser Gefahr zu entkommen, hat das neuere katholische Naturrechtsdenken sich auf den Philosophen berufen, der sich in exemplarischer Weise der Aufgabe gestellt hat, Philosophie und Christentum zu vermitteln, nämlich auf Thomas von Aquin. Das neuthomistische Naturrechtsdenken ist insofern christlich, als es sich auf einen christlichen Denker, insbesondere auf Thomas, beruft. Damit läuft aber das Naturrechtsdenken Gefahr – abgesehen von der häufig ahistorischen Berufung auf Thomas –, daß der philosophische Anspruch verloren geht, Erkenntnisse durch Argumentation allein, ohne *letzte* Berufung auf Autoritäten, zu gewinnen. Schon die großenteils imanente Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie aus Fragestellungen und Aporien des mittelalterlichen Denkens, so etwa des Nominalismus, wird dort, wo diese Entwicklung über den thomasischen Stand an philosophischer oder auch nur an empirischer Erkenntnis hinausführt, aus methodischen oder inhaltlichen Gründen verworfen – oft genug ohne die neueren philosophischen und empirischen Forschungen hinreichend zur Kenntnis zu nehmen. Diese Haltung vieler Neuthomisten führt zu dem paradoxen Resultat, daß gerade der genuin philosophische, eben der naturrechtliche Ansatz christlicher Rechtsbegründung, sich der neueren Philosophiediskussion weitgehend versperrt.

Für den anderen Begründungstyp ist von vornherein ein Offenbarungselement konstitutiv. Damit gilt die blosse Erkenntnis der natürlichen Vernunft entweder als unmöglich oder als unangemessen oder zumindest als unzureichend. Durch den konstitutiven Rückbezug auf urchristliche Elemente (letzlich die Botschaft Jesu Christi in ihrer neutestamentlichen Überlieferung samt ihren alttestamentlichen Wurzeln) enthält die offenbarungstheologische Rechtsbegründung von vornherein ein genuin christliches

Element, zugleich aber auch einen philosophiekritischen oder philosophierelativierenden Zug. Sofern man aber – wie in der neueren protestantischen Diskussion etwa Karl Barth – «von der Positivität der göttlichen Offenbarung in Christus ausgeht», besteht die «Hauptschwäche einer theologischen Rechtsbegründung ... darin, daß sie über den Rechtspositivismus nur insofern hinausgelangt, als die positivistische Setzung um eine Stufe zurückverlegt wird – von staatlicher Gesetzgebung auf die Positivität einer religiösen (oder theologischen) Offenbarungbehauptung. Der Positivismus als solcher wird dabei nicht überwunden» (Pannenberg: II 327). In Umkehrung der Schwierigkeit des Naturrechtsdenkens läuft die bloß offenbarungstheologische Rechtsbegründung Gefahr, mit ihrem spezifisch christlichen Element zugleich den Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu opfern.

Pannenberg sucht dieser Gefahr im Durchgang durch eine allgemeine Reflexion auf das Verhältnis von Recht und Religion zu entgehen. Die neueren religionsphänomenologischen und ethnologischen Forschungen lassen sich – so Pannenberg – dahingehend interpretieren, daß *einerseits* eigene, von der Religion unabhängige anthropologische Wurzeln des Rechtslebens anzunehmen sind, was das generell zu findende Rechtsprinzip der Gegenseitigkeit belegt, daß aber *andererseits* ein Bedürfnis nach religiöser Legitimation der tatsächlichen Rechtsordnung besteht: «Der erste Gesichtspunkt erklärt die allgemeine Verbreitung weitgehend ähnlicher Rechtsauffassungen im menschlichen Zusammenleben bei gleichzeitig divergierenden religiösen Überzeugungen. Der zweite läßt der ebenso allgemeinen Überzeugung von der Heiligkeit der überlieferten Sitten und ihrer häufigen Zurückführung auf die (göttlichen) Urheber der kosmischen wie der gesellschaftlichen Ordnung Gerechtigkeit wiederfahren» (II 329).

Obwohl die These von der engen Zusammengehörigkeit von Recht und Religion oft bestritten wird (so etwa von dem bekannten Vertreter des metaethischen Emotivismus, P. H. Nowell-Smith) scheint die These in der Pannenbergschen Interpretation doch sehr plausibel. Gleichwohl stellt sich noch die Frage, welche Bedeutung die religionsphänomenologische und ethnologische These hat. Es handelt sich nämlich um eine kulturgeschichtliche, also empirisch-deskriptive These, die – sofern richtig – beobachtbare historische Tatbestände generalisiert. Die These hat für Überlegungen zur eventuellen Notwendigkeit einer religiösen (theologischen) Begründung von Recht einen heuristischen, keinesfalls aber einen legitimatorischen Wert. Aus der Tatsache eines häufigen, vielleicht sogar bis heute generellen Zusammenhangs zwischen Recht und Religion folgt nicht, daß das Recht dieser religiösen Begründung auch wirklich bedarf. Die Berufung auf religionsphänomenologische und ethnologische Tatbestände schafft nur eine weitere Form von Positivismus: Neben der Positivität staatlicher Gesetzgebung und der einer religiösen (theologischen) Offenbarungsbehauptung steht als dritte Variante die Positivität eines kulturgeschichtlichen Tatbestandes. Auch die Spezifizierung der allgemeinen kulturgeschichtlichen These auf die besondere Situation des Volkes Israel, also die Tatsache, daß der «Gott Israels ... in besonderer Weise ein Gott des Rechts» ist (II 332), führt ebensowenig aus der kulturgeschichtlichen Positivität heraus wie Pannenbergs wichtiger

Hinweis darauf, daß im «Gegensatz zum Traditionalismus der jüdischen Gesetzlichkeit ... Jesu Gesetzauslegung durch einen traditionskritischen Zug gekennzeichnet» ist (II 333).

Für eine «christliche Rechtsbegründung mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit» systematisch bedeutsamer als die geschichtliche Frage ist daher die Sachfrage, «ob ein Strukturzusammenhang zwischen Recht und Liebe besteht» (334). Pannenberg verweist hier auf Erik Wolfs *Recht des Nächsten* (1958, ²1966) als einen neueren Versuch, die Liebe «als Grund und Mitte des Rechts» (Wolf) zu denken. Über Wolf hinaus fordert Pannenberg, den Strukturzusammenhang von Recht und Liebe nicht bloß in theologischer Setzung zu behaupten, sondern ihn auch als allgemeingültige strukturelle Bedingung von Rechtsverhältnissen aufzuweisen. Die von Pannenberg gebrachten Hinweise darauf, daß «alle Rechtsbeziehungen als durch Akte der *Anerkennung* begründet zu verstehen sind», (336) scheinen allerdings unzureichend, weil unspezifisch zu sein. Mit dem der Philosophie vertrauten (nämlich schon etwa durch Aristoteles und das neuzeitliche Vertragsdenken implizit anerkannten und durch den Deutschen Idealismus nachdrücklich herausgestellten) Moment der Anerkennung ist weder das Spezifische von Liebe noch das Besondere eines genuin christlichen, über das Jus talionis hinausgehenden Rechts benannt.

Die Liebe ist nicht irgendeine Form von gegenseitiger Anerkennung. Vielmehr kann man erst dort von Liebe sprechen, wo zwischenmenschliche Beziehungen im Unterschied zu *bloßen* Rechtsbeziehungen auf freier Zuneigung beruhen und wo das von der Liebe bestimmte Handeln über das hinausgeht, was man dem Mitmenschen schuldet. Deshalb liegt nur dann ein Strukturzusammenhang zwischen Recht und Liebe vor, wenn man nicht an irgendeine Rechtsordnung, sondern an eine besondere, an ein Mehr denkt. Insofern aber dieses Mehr nicht für Recht überhaupt charakteristisch ist, scheint mit dem spezifisch Christlichen der Anspruch auf Allgemeingültigkeit verloren zu gehen. Pannenbergs Ansatz wird dem selbstgesetzten Anspruch, Christentum und Allgemeingültigkeit zu vermitteln, nicht gerecht.

Ist der doppelte Anspruch vielleicht in sich widersprüchlich? Die Antwort hängt davon ab, was man unter allgemeiner Gültigkeit versteht. Eine «christliche Rechtsbegründung mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit» ist nur dann möglich, wenn man im Begriff der Allgemeingültigkeit eine Differenzierung vornimmt. Eine Rechtsbegründung kann erstens allgemein heißen, weil sie – etwa in einer analytisch-transzendentalen Reflexion – auf begriffliche Elemente und Konstitutionsmomente aufmerksam macht, die für jedes Recht gültig sind, weil sie nämlich zum Wesen, zum Begriff und zur Natur des Rechts gehören. Eine Rechtsbegründung kann man aber auch dann allgemein nennen, wenn sie eine Rechtsordnung entwirft, die über das für jedes Recht Notwendige hinausgeht, die Bedingungen für das Recht also verschärft, in diesem Hinausgehen und Verschärfen aber nicht partikularen Interessen einzelner Gruppen, Klassen oder Schichten, vielmehr dem Wohlergehen aller dient.

Die beiden Begriffe von Allgemeingültigkeit stehen nicht beliebig nebeneinander, vielmehr setzt der zweite Begriff den ersten voraus. Denn nur dort,

wo die Bedingungen von Recht überhaupt erfüllt sind, kann man an eine Verschärfung oder Verbesserung dieser Bedingungen denken.

Gemäß der doppelten und zugleich aufeinander bezogenen Bedeutung von Allgemeingültigkeit wäre eine «christliche Rechtsbegründung mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit» zweistufig durchzuführen. In einem ersten Schritt wäre die Anerkennung als Konstitutionsmoment von Recht überhaupt aufzuweisen, mindestens von einem Recht, das sich unter den Anspruch sittlicher Verbindlichkeit (politisch-sozialer Gerechtigkeit) stellt. Geschichtlich-politisch gewendet, hätte die christliche Ethik als erstes von jeder Rechtsordnung die Minimalbedingung einzufordern, dem Prinzip wechselseitiger Anerkennung zu genügen. Von dieser Idee wechselseitiger Anerkennung her ließen sich Grundsätze von Rechts- und Verfassungsstaaten legitimieren: Zum einen die prozeduralen Elemente von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, zum anderen die substantiellen Elemente wie die persönlichen Freiheitsrechte, die politischen Mitwirkungsrechte und – mindestens zum Teil – die sozialen Grundrechte. Insofern eine solche Rechtsbegründung das Konstitutionsmoment von Recht überhaupt herausarbeitet und von diesem allgemeinen Konstitutionsmoment her Rechtsgrundsätze entwickelt, ist sie allgemeingültig. Sie ist überdies in dem Sinn christlich, daß die wechselseitige Anerkennung ein notwendiges (generisches), wenn auch nicht zureichendes (zugleich spezifisches) Element des christlichen Prinzips der Nächstenliebe darstellt. Dieser erste Schritt der christlichen Rechtsbegründung braucht aber nicht auf besondere offenbarungstheologische Elemente zurückzugreifen; er gehört zum allgemein philosophischen Naturrechtsdenken [5].

In einem zweiten Schritt könnte die christliche Rechtsbegründung darauf aufmerksam machen, daß seit dem Christentum das menschliche Zusammenleben unter der Forderung der Nächstenliebe steht und daß diese Forderung eine über das allgemeine Rechtsprinzip hinausgehende Verbesserung der politisch-sozialen Welt erfordere. Eine Rechtsordnung stehe seither nicht bloß unter der Minimalbedingung gegenseitiger Anerkennung, sondern auch unter einer verschärften Bedingung, der der Nächstenliebe, einer Bedingung, die sich etwa in der intranationalen und auch internationalen Wirtschaft- und Sozialpolitik niederschlage und die insbesondere die Solidarität mit den (physisch, psychisch und intellektuell, wirtschaftlich und sozial) Schwächeren zu einem weiteren Ordnungs- und Gestaltungsprinzip der Rechtsordnungen erkläre.

Weil die Forderung nach Solidarität über die Konstitution von Recht überhaupt reicht, ist sie nicht in demselben Maß von den Menschen und ihrer Rechtsordnung einzufordern wie die Minimalbedingung politisch-sozialer Gerechtigkeit: die gegenseitige Anerkennung. Während die gegenseitige Anerkennung zu dem gehört, was jeder Mensch seinen Mitmenschen schuldet, von jedem also einzufordern ist, während Übertretungen wie Mord, Totschlag,

[5] Vgl. VERF., Politische Gerechtigkeit – Grundzüge einer naturrechtlichen Theorie, in: Studia Philosophica 38, 1979, 107–134.

Vergewaltigung und Raub strafrechtlich sanktioniert werden können und sollen, reichen die Forderungen der Solidarität über die Dimensionen des Geschuldeten in eine Dimension von freier Zuneigung und von Mehrleistungen hinein. Es wäre die Aufgabe einer christlichen Ethik, über die Minimalbedingungen von Recht überhaupt auf Verbesserung der Rechtsordnungen aufmerksam zu machen, die sich unter den Anspruch der Solidarität stellen, und zugleich zu zeigen, daß mit diesem Anspruch keineswegs partikular-christliche, insbesondere kirchliche Interessen ins Spiel kommen, vielmehr ein höheres Maß an Menschlichkeit im Zusammenleben erreicht wird: Das Prinzip der Nächstenliebe (Solidarität) kommt einem jedem zugute, ist daher im zweiten Sinn allgemeingültig.

Das Prinzip der Solidarität und seine Auffächerung in verschiedene Grundsätze menschlichen Zusammenlebens kann sich ebenso auf offenbarungstheologische Elemente wie auf philosophische Überlegungen berufen. Beide Arten von Überlegungen schließen sich nicht gegenseitig aus, ergänzen vielmehr einander. Obwohl mit dem offenbarungstheologischen Moment methodisch nicht ein allgemeingültiger, sondern ein partikularer Gesichtspunkt hereinkommt, ist die entsprechende Rechtsbegründung insgesamt doch allgemeingültig, weil sie nicht christlichen Partikularinteressen, vielmehr dem Wohlergehen aller Menschen dient.

Die hier experimentell angesetzte Zweistufigkeit einer christlichen Rechtsbegründung könnte auch die Tatsache verständlich machen, daß es sowohl im Rahmen der christlichen Ethik wie auch in der allgemein politischen Diskussion Rechtsgrundsätze unterschiedlicher Gültigkeit gibt: sowohl Rechtsgrundsätze, die die Minimalbedingungen von Recht überhaupt aussprechen, als auch Rechtsgrundsätze, die einem Mehr dienen.