

62. Die Leiter der katholischen Schulen und Institute mögen dafür sorgen, daß den Amtsträgern einer anderen Gemeinschaft die Möglichkeit gegeben wird, ihren Gläubigen, die katholische Institute besuchen, geistliche und sakramentale Hilfe zu leisten. Diese Hilfe darf unter Umständen gemäß Nummer 61 auch im katholischen Gebäude geleistet werden.

63. In den Krankenhäusern und ähnlichen Einrichtungen, die von Katholiken geleitet werden, sollen die Leiter dafür Sorge tragen, daß die Amtsträger der getrennten Gemeinschaften rechtzeitig von der Anwesenheit ihrer Gläubigen unterrichtet werden und diesen zum Besuch, zur geistlichen und sakramentalen Betreuung Gelegenheit verschafft werde.

Das vorliegende Direktorium hat Papst Paul VI. in der Audienz, die er am 28. April 1967 dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen gewährte, approbiert und auf Grund seiner Autorität bestätigt und promulgieren lassen. Dadurch sind alle entgegenstehenden Bestimmungen aufgehoben.

Rom, Pfingstsonntag, den 14. Mai 1967.

Augustin Kardinal Bea
Präsident des Sekretariates
zur Förderung der Einheit der Christen

Johannes Willebrands
Sekretär

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Zur gegenwärtigen Diskussion um das Naturrecht

Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Feststellung trifft, es gebe kaum einen Problemkreis innerhalb der katholischen Sozialethik und Moraltheologie, auf den man sich so sehr beruft, der aber zugleich so ungeklärt und kontrovers bleibt, wie die Frage nach dem Wesen, der Reichweite, dem „Umfang“ und der Erkennbarkeit des Naturrechts und seiner formalen wie materialen Verbindlichkeit. Karl Rahner hat bereits 1955 in einigen kritischen Bemerkungen zu dem damals erschienenen Werk von J. Fuchs (*Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955), auf den unbefriedigenden status discussionis hingewiesen („Orientierung“, 30. 11. 55). Rahner beklagte damals die Vorherrschaft einer „höchst empiristischen Vorstellung von der Abstraktion“, von der Bildung allgemeiner Wesensbegriffe, wie sie bei einem Teil der Theologen und Sozialethiker noch üblich sei. Die katholische Naturrechtsethik dürfe sich ihre Aufgabe nicht zu leicht machen, denn bei dem, was sie zum Naturrecht aussage, handle es sich doch immerhin um Sätze, die die Unveränderlichkeit des Menschenwesens mit aussagten: „Wir stellen ein Wesensgesetz auf, das zwar nicht besagt, daß dieses Wesensfeld mit existierenden Verwirklichungen dieser Wesensidee besetzt ist, aber wir behaupten, daß, wenn wir überhaupt einmal auf diesem Wesensfeld angesiedelt worden sind, man sich aus ihm weder selber noch in seinen Nachkommen herausentwickeln, aus ihm gleichsam wegfließen, weggeschwemmt werden könne auf dem Strom des Werdens, der Zeit und der geschichtlichen Veränderungen.“ Die Naturrechtsethik wage immerhin zu sagen, „daß alle geschichtliche Veränderung sich nur innerhalb dieses apriorisch schon abgesteckten Wesensfeldes abspielen könne, daß ein Ausbruch aus ihm auch eo ipso die Aufhebung, nicht die Veränderung einer bleibenden Geschichte ... also Schöpfung, nicht Evolution wäre“ (S. 240).

Unzulängliche Argumentation

Wenn man schon von diesem Anspruch ausgehe, so dürfe man de facto dann doch nicht so argumentieren, als ob die Bildung von Wesensverhalte ausdrückenden Allgemeinbegriffen nichts anderes sei als die „Verallgemeinerung des faktisch Angetroffenen“. Eine solche Argumentation bleibe unzulänglich und vermöge weder wissen-

schaftlich noch außerwissenschaftlich dem Durchschnittsmenschen einzuleuchten. Dieser habe nun einmal „von der modernen Naturwissenschaft und Biologie her den fatalen Eindruck, daß im Grunde doch alles aus allem werden könne, daß alle konkreten Gebilde ... doch nur zeitlich gewordene, im Grunde zufällige Bildungen aus einer Grundsubstanz von einer absoluten Plastizität seien, die man beliebig zu allem ummodellieren könne, vorausgesetzt nur, man sei hinter die Technik dieser Umwandlungen gekommen“ (ebd.).

In diesen Feststellungen drückte sich ein Zweifaches aus: das Bewußtsein ungenügender metaphysischer Begründungen von naturrechtlichen Wesensaussagen über den Menschen und die mit seiner Existenz, seiner „Natur“ mitgegebenen Sozialbezüge und das Mißtrauen oder besser die Einsicht, man sei auf dem Wege der Deduktion „naturegebener“ Normen aus den naturrechtlichen Wesensaussagen ein gutes Stück zu weit gegangen, die naturrechtlich abgeleiteten Einzelnormen über das sittliche Verhalten des Menschen oder die sittliche Relevanz gesellschaftlicher Sachbereiche oder Sachfragen seien durch das, was wir über die Natur, das Wesen des Menschen als sittlichem Wesen auszusagen vermögen, nicht hinlänglich gedeckt. Nicht alles Faktische an einem Seienden gehöre ja deswegen schon zu seinem Wesen, weil es empirisch als universal nachgewiesen werde.

Zur Überwindung eines vor allem in der suarezianischen Tradition weiterlebenden naturrechtlichen Essentialismus forderte Rahner eine vertiefte Besinnung auf den Kern des Naturrechts mittels transzendentaler Deduktion, denn nur von den Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins und Sollens her ließen sich das Bleibende, das schlechthin zu seiner Identität Gehörende über den Menschen aussagen. In seinem kurzen Beitrag im Band 7 des Lexikons für Theologie und Kirche über die heutigen Aufgaben in der Deutung des Naturrechts kommt Rahner auf sein Anliegen zurück: „Das wirklich bleibende, sein sollende Wesen ... kann nur in einer transzendentalen Erkenntnis als solcher erfaßt und von dem bloß Universal-Faktischen an ihm abgehoben werden.“ Es müsse genau unterschieden werden zwischen einer bloß physisch-physiologischen Struktur des faktischen Menschen und einer als sein sollend transzendental nachweisbaren Struktur im menschlichen Seinsgefüge. Auf diese Weise müßte dann geprüft werden, „ob von da aus jene Konkretheit der sittlichen Normen erreicht werden kann, die

die Schultradition als noch unter das Naturrecht fallend betrachtet“, oder ob solche mehr konkreten Normen nicht in einer „mehr sekundären und abgeleiteten Weise an das ‚transzendente‘ Naturrecht gebunden werden müßten“ (Sp. 827).

Gründe eines Wandels

Hat die seither unvermindert andauernde Diskussion diese Forderungen nun im wesentlichen erfüllt, oder haben sich die Voraussetzungen der Diskussion und damit die Schwerpunkte der Auseinandersetzung verschoben? Man wird diesen Eindruck kaum gewinnen, wenn man die auch innerhalb der katholischen Naturrechtsethik nach wie vor divergierenden Meinungen überblickt. Eine doppelte Akzentverschiebung läßt sich aber sehr wohl feststellen. Man wird sagen müssen, die Forderung nach einer Überprüfung des gesamten naturrechtlich verstandenen Gedankengefüges, des bis ins Detail und in den einzelnen Akt hin ausgeprägten und kasuistisch abgesicherten Normensystems hat sich auch in der innerkirchlichen Diskussion verschärft.

Dafür gibt es verschiedene Gründe: Die naturwissenschaftliche Anthropologie hat Einsichten in das physisch-biologische Baugesüge des Menschen vermittelt, die es der heutigen Moraltheologie und dem kirchlichen Amtschwermachen, als unwandelbar und deswegen wesentlich am Menschen zu verteidigen, was sich naturwissenschaftlich durchaus als wandelbar, einer möglichen oder tatsächlichen Evolution unterworfen herausstellt. Damit geraten aber Sachverhalte ins Wanken, die bisher als solide Stütze für die Formulierung konkreter ethischer Grundsätze zur Regulierung „naturgegebener“ Pflichten angesehen wurden. Die Einsicht in die bio-physische Struktur des Menschen, wie sie durch den heutigen wissenschaftlichen Befund vermittelt wird, erweist diese als bedeutend umweltöffener, plastischer und in ihren Reaktionen variabler, als ihn ein statischer, nur philosophisch überformter Naturbegriff darzustellen vermag. Die Soziologie, die die Strukturgesetze der Gesellschaft empirisch analysiert und die die Gebundenheit des Individuums in den gesellschaftlichen Organisationsformen aufzeigt, hat die Naturrechtsethik zu vorsichtigerem Urteilen über Bleibendes, von „Natur“ aus Vorgegebenes und das in Raum und Zeit Wandelbare veranlaßt. Die Kultursoziologie und Ethnologie verweisen auf die lokale oder regionale Stammes- oder Kulturkreisgebundenheit vieler als faktisch-universal angesehener Phänomene, Einrichtungen oder Verhaltensnormen. Der Einblick in die Evolutionsfähigkeit von Mensch und Welt, die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen, seiner Haltungen und Anschauungen bilden ein weiteres Moment solchen Umdenkens.

Akzentuierung der Geschichtlichkeit

Gerade die Neuakzentuierung der Geschichtlichkeit ver trägt sich immer weniger mit einem rein statischen, der Dynamik und Wandelbarkeit allen Geschehens zuwiderlaufenden Naturbegriff und zwingt die Naturrechtsethik zu einer gründlicheren Auseinandersetzung mit dem, was Geschichtlichkeit für das Wesensverständnis des Menschen bedeutet. Daher der Vorwurf, „Allgemeinheit und Unveränderlichkeit“ seien im Verständnis der klassischen Naturrechtstheorien vielfach „vom konkreten Geschehen entbundene Eigenschaften der platonischen Ideen“; sie bewerteten „Welt als die ständig sich ändernde letztlich nur als zweitrangig“, sie ließen den Faktor Zeit außer

acht (vgl. J. A. Stüttler im „Echo der Zeit“, 26. 3. 67). Innertheologisch befindet sich die primär statisch konzipierte Naturrechtsethik in einem offensichtlichen und noch keineswegs geklärten Gegensatz zum heilsgeschichtlichen „Weltgeschehen“.

Vom Geschichtlichen her gesehen, krankt diese weitgehend daran, daß sie das Geschichtliche am Menschen als eben Wandelbares nur als etwas ihm von außen her Zukommendes, nicht in seinem Wesen selbst Gründendes, verstanden hat. Man darf wohl auch nicht übersehen, daß durch die Beschleunigung des Kulturwandels in der Gegenwart, durch die qualitative Veränderung des gesamten Entwicklungs- und Geschichtsprozesses, der uns wieder den Sinn für die Bedeutung des Geschichtlichen überhaupt geschärft hat, ein rein abstrakt-deduktives Naturrechtsdenken besonders verwundbar geworden ist. So trifft zwar zu, daß sich mehr oder weniger vergebene Mühe macht, wer auf empirisch-historischem Weg Aufschluß über die Natur, die natürliche Sittlichkeit und das Naturrecht sucht (vgl. J. Messner, Sind die Naturrechtsprinzipien Lehrformeln?, in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, S. 318 ff.), aber diese Mühe ist wenigstens insofern kaum nutzlos, als der geschichtlich-empirische Befund sehr wohl dazu beitragen kann, soweit das nicht bereits die Vertreter der empirischen Anthropologie zu manchem Kummer der Ethiker und Theologen ohnehin besorgen, den Sinn für die empirischen Grenzen für die Aussagebarkeit naturrechtlicher Normen zu schärfen.

Geschichte als Reflexionshilfe

Gewiß trifft auch zu, was der junge Frankfurter Moraltheologe B. Schüller vor zwei Jahren ausgeführt hat, man sollte sich die Arbeit nicht allzu schwer machen, um herauszufinden, anhand welcher Kriterien sich zeitliche und überzeitliche sittliche Normen voneinander unterscheiden lassen; denn es sei für den Menschen nicht unbedingt wichtig, was Gottes Wille für die vergangenen Generationen war, wenn man nur wisse, was er heute von uns fordert (Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren? „Lebendiges Zeugnis“, März 1965, S. 41 ff.). Dennoch bildet gerade der Einblick in die Geschichte, nicht zuletzt der Einblick in die Geschichte der Interpretation und der Anwendung naturrechtlicher Normen, die Geschichte der theologischen Ethik selbst einen der hervorragenden Zugänge für ein vertieftes und zugleich eingeschränktes Verständnis des Naturrechts und der von ihm abgeleiteten Normen.

Das meint letzten Endes wohl Schüller selbst, wenn er das kirchliche Lehramt apostrophiert und dabei feststellt: „Mittlerweile hat das authentische Lehramt seit nahezu 2000 Jahren das Gesetz Gottes verkündet und ausgelegt. Müßte man nun nicht einmal versuchen, in einem geschichtlichen Rückblick festzustellen, was von seinen einmal gefällten authentischen (nicht unfehlbaren) Lehramtsentscheidungen sich im Lauf der Zeit als Irrtum herausgestellt hat, und zwar auch nach dem Urteil dieses selben authentischen Lehramtes“ (ebd., S. 64). Aber zum Vordringen von Empirie und Geschichtlichkeit — auf die damit zusammenhängenden Fragen nach der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes in Naturrechtsfragen, besonders auf die diesbezügliche von J. David SJ ausgelöste Diskussion, sei am Schluß noch hingewiesen —, kommt ein zweites Moment, das gegenwärtig den Naturrechtsethikern zu schaffen macht, und das von

kaum geringerer Bedeutung sein dürfte als das bisher Gesagte, das aber zugleich eng damit zusammenhängt: das wachsende Mißtrauen gegenüber metaphysischen Wesenseinsichten im Rahmen naturrechtlichen Denkens als Teilaspekt der Infragestellung abendländischer Metaphysik überhaupt. Dieses Mißtrauen schließt Vorbehalte gegenüber der von Rahner und anderen Vertretern neuscholastischer Transzendentalphilosophie geforderten Deduktion aus den transzendentalen Sollensstrukturen des Menschen mit ein.

Interpretationsversuche

Angesichts dieser Problematik verdienen die auf dem Kongreß deutschsprachiger Moraltheologen 1965 gehaltenen Referate Beachtung, die Ende 1966, herausgegeben und „zur Diskussion gestellt“ von F. Böckle, beim Patmos-Verlag in Düsseldorf in Buchform erschienen sind. Man kann gewiß bezweifeln, ob die Naturrechtsdiskussion durch die Aussagen dieser Referate in ihrer inhaltlichen Problematik und nicht nur in ihrer äußeren Eingrenzung ein Stück weitergekommen ist. Sie spiegeln aber doch einige prägnante Meinungen wider, wie sie vor allem im Rahmen einer mehr existenzethischen Interpretation des Naturrechts sowohl unter empirischem wie unter philosophischem Aspekt zum Ausdruck kommen. Die hier angedeuteten Vorbehalte werden bereits in der Einleitung von Böckle deutlich sichtbar, sie beherrschen die Referate selbst und kehren wieder in der ebenfalls von Böckle gebotenen thematischen Zusammenfassung des Kongresses. Leider hat man auf eine umfassende Wiedergabe der Diskussionsinhalte verzichtet. Die Referate liefern somit möglicherweise ein etwas einseitiges Bild. Bereits in der Einleitung meldet Böckle Zweifel an der Gangbarkeit des metaphysischen Weges an. Er fragt zunächst, was Natur und naturgemäß bezogen auf sittliches Handeln bedeute. Es könne nicht einfach heißen, vernunftgemäß handeln, denn dem müßte der Empiriker entgegenhalten, es gebe nur sehr wenige Gegebenheiten, „die sich in allen Kulturen nur auf eine einzige Weise vernünftig regeln lassen“. Ob aber mit Natur das metaphysische Wesen des Menschen gemeint sei? Dann stelle sich jedoch die Frage, wie man „erkenntnistheoretisch sauber“ zu dieser Wesenserkenntnis komme. Dazu brauche man so etwas wie einen archimedischen Punkt des kultur- und geschichtsgebundenen Denkens, den es aber nicht gebe. Zudem ließen sich aus einer solchen Wesensdefinition nur allgemeinste Handlungsprinzipien deduzieren. „Also ist“, so schließt Böckle etwas unvermittelt, „mit Natur vielleicht doch eher eine gewisse Abstraktion der konkret erfahrbaren Wirklichkeit gemeint, die man als Schöpfungsordnung deutet...“ Aber dann müßte man sich der geschichtlichen und kulturellen Implikationen solcher Deutungen sehr bewußt sein.

Forderungen des Empirikers

Dieser Forderung verleiht der erste Beitrag (von Fr. X. Kaufmann) vom Standpunkt des Empirikers bzw. des vergleichenden Sozialanthropologen aus besonderen Nachdruck. Auch wenn sich seine Ausführungen auf die Ehe im interkulturellen Vergleich beschränkten, und er als Empiriker die Naturrechtsproblematik mehr von ihren Grenzen als von ihrer inneren Thematik her sichtbar machte, war der Beitrag von Kaufmann offenbar doch der wichtigste der Tagung. Die Sinnspitze des Themas deutet Kaufmann selbst an, wenn er feststellt: „Während die aristotelisch-scholastische Philosophie von der Vor-

aussetzung ausgeht, daß die zu erkennende Wirklichkeit in einer Weise beschaffen sei, daß sie vom menschlichen Erkenntnisvermögen in eindeutiger Weise begriffen werden könnte, offenbart gerade der Kulturvergleich die Problematik dieser Voraussetzung“ (S. 17).

In bezug auf die Ehe stellt Kaufmann fest: In keiner Gesellschaft würden zwar diejenigen Beziehungen zwischen Mann und Frau, mit denen Fortpflanzung intendiert werde, dem Belieben der Individuen überlassen. „Sie sind stets gesellschaftlich normiert, ja in primitiven Kulturen bildet die Institution der Ehe, deren Zentralnorm das Inzestverbot zu sein scheint, die Basis der gesamten gesellschaftlichen Organisation.“ Aber trotz der Universalität der Funktionen seien kaum inhaltlich gleiche Normen in allen Kulturen als verbindlich nachzuweisen. Die „Natur der Sache“ lasse an sich die verschiedenartigsten kulturellen Normierungen zu. Nur müßten die Normen aufeinander bezogen sein, sie könnten nicht unabhängig voneinander variiert werden. Welche Lebensbereiche im Hinblick auf dieses Leitbild besonders tiefgreifend geregelt seien, variere von Kultur zu Kultur. Nach unserem heutigen Eheverständnis, nach dem die sozial-organisatorischen Funktionen der Ehe und die von Fortpflanzung und Erziehung unabhängigen Funktionen der Familie stark zurückgetreten sind, erscheine der Bereich des Geschlechtlichen als am stärksten normiert. Unter anderen sozialen Verhältnissen unterliege aber beispielsweise die Arbeitsteilung oder die Partnerwahl viel stärkerem sozialem Druck. Welches konkrete Verhalten dadurch gefördert werde, sei auf Grund der Analyse der jeweiligen Sozialstrukturen meist einsichtig zu machen. Die kulturspezifische Unbeliebigkeit der Normen sei auf jeden Fall mit ihrer interkulturellen Verschiedenheit durchaus vereinbar.

Kulturspezifische Begrenzung

Diese Verschiedenheit wird anthropologisch abgeleitet von der Tatsache, daß der Mensch von Natur aus auf eine kulturelle Überformung seiner Antriebskräfte angewiesen ist, denn nur auf Grund solcher Überformung sei der Mensch als „Naturwesen“ lebensfähig. Deswegen könne man auch von der Empirie her den Menschen als moralisches Wesen kennzeichnen. Was aber jeweils als konkrete Norm zu gelten habe, sei von Kultur- zu Kulturkreis durchaus verschieden. Die Zahl der Gegebenheiten, deren Regelung nur in einer für alle Kulturen gleichen Weise möglich scheint, bleibe außerordentlich beschränkt. Kaufmann sieht solchen Nachweis (in bezug auf die Ehe) auf die Existenz der Kernfamilie und das Inzestverbot beschränkt. Gerade deswegen sieht er sich veranlaßt, vor einer allzu bereitwilligen Verwendung ethnologischen Materials zur Stützung universal gültiger Normen zu warnen. Wenn Vertreter der Moraltheologie — Kaufmann zitiert Häring, Soziologie der Familie, Salzburg 1954 — in der Polygamie hauptsächlich eine Verdrängung personaler Gattenliebe zugunsten zweitrangiger gesellschaftlicher Rücksichten sehen würden, so gingen sie dabei vermutlich nicht nur von einem kultur-, sondern auch zeitspezifischen Idealbild der Ehe aus, genauer von der „spätbürgerlichen Intimauffassung der Ehe als einem im wesentlichen auf emotionalen Bindungen beruhenden Paarverhältnis“. Daraus schließt Kaufmann, „daß von einer bestimmbareren, möglicherweise normativen ‚Natur‘ des Menschen bestenfalls in einem jeweils kulturspezifischen Sinne gesprochen werden

kann“, wobei die Geschichtlichkeit jeder Kultur noch als zusätzliche Dimension eingeführt werden müßte. Eine absolute Legitimation einzuhaltender Normen sei im interkulturellen Vergleich nicht zu gewinnen.

Darin zeige sich das Dilemma moralischer Reflexion der Gegenwart: der Widerspruch zwischen dem wenigstens bisher nahezu universellen Bedürfnis nach absoluter Gültigkeit moralischer Normen einerseits und der Relativierung bisheriger Begründungen für diese Normen andererseits. Die Eigenart der bisherigen Begründungen liege in „einer weitgehenden Amalgamierung theologischer, metaphysisch-deduktiver und empirisch induktiver Argumentationen“. Damit sei zwar eine „imponierende Deutung innerweltlichen Geschehens in einer einheitlichen Weltsicht“ gelungen, doch sei dieser Zusammenhang durch den empirischen Befund inzwischen „uneinsichtig“ geworden.

Geschichtliche Bedingtheit, nicht Beliebigkeit

Davon ausgehend, stellt Kaufmann die anthropologische These auf, „daß es dem Wesen des Menschen entspricht, sein eigenes Wesen selbst festzustellen und zu deuten, und zwar in einer seinen jeweiligen sich wechselnden Existenzbedingungen entsprechenden Weise“ (S. 57). Er fordert die Naturrechtsethik auf, „die Kultur- und Geschichtsgebundenheit menschlichen Denkens und menschlicher Erkenntnis bereits in ihren philosophischen und möglicherweise auch theologischen Ansatz einzubeziehen“ (S. 58). Die Legitimierung einer als gültig vorgestellten Norm wäre dann nicht oder nur in den ihr zugrunde liegenden allgemeinen Axiomen auf ein möglicherweise Unwandelbares des Menschen bezogen, sondern jede Legitimation würde auf ihre eigene Kultur- und Geschichtsbedingtheit (im Gegensatz zur Beliebigkeit) verweisen. Auf diese Weise könnte sich das „Wesentliche“ der Ehe im Verlauf der Geschichte durchaus gewandelt haben.

Kaufmann weist darauf hin, daß z. B. nach unserem heutigen Verständnis die eheliche Fruchtbarkeit nicht mehr bloß eine Frage der Kinderzahl, sondern auf Grund der psychologischen Einsichten in die Bedeutung des elterlichen Einflusses auf das Schicksal der Kinder eine Frage der Kindererziehung sei, daß die Eltern nicht nur die physiologische, sondern auch die „sozio-kulturelle Geburt“ des Kindes zu leisten haben. Man könnte freilich bezweifeln, ob dieses Beispiel zur Demonstrierung des Wandels des „Wesentlichen“ der Ehe gut gewählt ist, denn es ist doch sehr zu vermuten, daß zwar so in den katholischen Normbegründungen bis in die Gegenwart die zweite Komponente von der ersten sehr überdeckt wurde, daß man sich aber doch beider Komponenten bewußt war, was wiederum nicht bedeutet, daß man nicht sehr einseitige Konsequenzen daraus gezogen hat. Weiter könnte man gegen die Ausführungen von Kaufmann einwenden, ob man von seiten der Empirie nun nicht gerade demselben Fehler verfallt, den man einem statischen Naturrechtsdenken zu Recht vorwirft, nämlich allzu schnell oder illegitim aus empirischen Einsichten auf Wesenszusammenhänge zu schließen oder solche auf Grund des empirischen Befunds auszusagen. Ist die Funktion der Empirie in der Erklärung des Naturrechts nicht eine wesentlich negative, insofern sie zeigen kann, wo die Ethiker zwar vorgeben, Wesensaussagen zu machen, im Grunde aber nur Universal-Faktisches, oder was man dafür hält, feststellen? Kaufmann weist selbst auf diese nicht mehr

durchreflektierte Grenze hin, wenn er zu bedenken gibt, daß die Relativierung sittlichen Normenbewußtseins gegenwärtig dennoch wahrscheinlich „nicht primär die Folge der erfahrungswissenschaftlichen Horizonterweiterung, sondern einer Erschütterung metaphysischer Glaubensüberzeugungen in weiten Kreisen unserer Kultur“ sei, und daß ohne diese Erschütterung der empirische Befund „vermutlich als unerheblich für die eigenen Überzeugungen“ der Nichtbeachtung anheimfallen würde.

Überholte naturwissenschaftliche Vorstellungen?

Man würde nun wohl von den nächsten Beiträgen erwarten, sie setzten sich thematisch mit der eigentlich naturrechtlichen Fragestellung auseinander, indem sie aufzeigten, wie die Existenz und die Erkennbarkeit fundamentaler naturrechtlicher Prinzipien unabhängig vom empirischen Befund aus dem ontologischen Selbstverständnis des Menschen positiv aufgewiesen werden kann. Doch bleibt es auch in diesen Beiträgen, beide von Holländern, dem Naturphilosophen A. G. M. van Melsen und dem Moraltheologen J. T. C. Arntz, bei Versuchen negativer Eingrenzung und bei der Entflechtung eines vom Naturrechtsdenken mehr oder weniger illegitim besetzten bzw. in der Argumentation mißbrauchten empirischen Feldes. Van Melsen unterbaut die gewiß von den meisten Naturwissenschaften geteilte These, daß das, was die Theologie mit Hilfe der Naturrechtsethik über den Menschen aussage, so sehr von überholten naturwissenschaftlichen Auffassungen imprägniert sei, daß sie mehr denn je der Naturwissenschaften bedürfe, um zu klären, was naturgegeben und bleibend und was wandelbar sei. Er deutet im Sinne eines evolutiven Naturverständnisses dieses nicht als fertige Gesamtgegebenheit, sondern als aufgegebene Möglichkeit. Ethisch relevant und deswegen für das Verständnis des Naturrechts von Belang könne nur die Richtung sein, in welcher der Mensch seine Potenzen entwickeln soll. Bei der Bestimmung dieser Richtung verweist van Melsen sehr allgemein auf das Prinzip der Selbstverwirklichung des Menschen. Für ihn gilt das Axiom: „Alles, was seine Selbstrealisierung, seine Selbsterkenntnis und seine Freiheit fördert, ist gut. Alles, was seiner Selbstrealisierung schadet, ist böse“ (S. 83). Dabei handelt es sich allerdings nicht nur um die eigene Selbstrealisierung, sondern auch um die seiner Mitmenschen. Aber das fundamentale Problem des Naturrechts ist ja nicht die Selbstrealisierung des Menschen in sich, als vielmehr die Frage, ob es denn letzte Normen gebe, die dem Menschen mit letzter Evidenz deutlich machen, in welcher Weise diese Selbstrealisierung zu geschehen habe bzw. was unumstößlich zu beachten sei, damit diese Selbstrealisierung nicht in die Auflösung seiner Selbstidentität umschlage. Es genügt ja wohl kaum, hier einfach zu sagen, die Möglichkeiten des Menschen seien a priori nicht festgelegt, die Ethik müsse daher offenbleiben (vgl. auch Böckle in der Einleitung, S. 12).

Es fehlen letzte Begründungen

Auf diese Frage enthält auch der dritte Beitrag von J. T. C. Arntz, der den geschichtlichen Weg, vor allem die Entwicklung des Naturrechtsdenkens seit der Spätscholastik in der katholischen Tradition, aufzeigt, keine sehr befriedigende Antwort, wenn er auf dem gleichen spekulativen Niveau wie van Melsen auf die „Urevidenz“ der Mitmenschlichkeit als den Ausgangspunkt der Ethik verweist, ohne daß er Mitmenschlichkeit einerseits zu be-

gründen bzw. zu erklären, andererseits zu konkretisieren sucht. Auch Arntz verbleibt sehr deutlich im Stadium der Destruktion überkommener Vorstellungen, wenn er modo historico zu zeigen versucht, welchen Gefahren ein deduktives Normsystem, sobald es auf die konkrete Wirklichkeit angewendet werde, ausgesetzt sei (vgl. dazu vom selben Autor, Naturrecht und Geschichte, „Concilium“, Mai 1965, S. 383 ff.). Die Feststellung: „Wie immer es auch um die Unwandelbarkeit des Naturgesetzes selbst beschaffen sein mag, die Auffassungen darüber haben sich jedenfalls sehr gründlich gewandelt“, mag ebenso einleuchtend wie nichtssagend sein. Sie ist jedenfalls für das Bemühen einer positiven Begründung des Naturrechts oder bei Unmöglichkeit einer solchen Begründung für seine ‚Aufhebung‘ wenig erhellend. Und genügt der Verweis auf die Mitmenschlichkeit als Ausgangspunkt? Kommt man in der Begründung der Ethik bzw. beim Aufweis der Struktur der praktischen Vernunft, die auf das Handeln gerichtet ist, überhaupt aus, ohne zu bestimmen, welche von der Selbstidentität her notwendigen Verhaltensweisen realisiert werden müssen, um dieser Urevidenz gerecht zu werden.

Gerade die hier nur kurz apostrophierten Beiträge zeigen, wie groß die Unsicherheit auf naturrechtlichem Gebiet geworden ist, wie wenig die Aufgabe sowohl philosophisch wie theologisch bewältigt ist. Vielfach fehlt es noch an der Vorklärung der Begriffsinhalte und ihrer gegenseitigen Verquickungen. Es ist deshalb ein gewiß dankenswertes Bemühen, wenn Böckle in seiner Zusammenfassung erst einmal versucht, die in der Naturrechtsdiskussion verwandten Naturbegriffe zu spezifizieren. Er analysiert dabei vier verschiedene Naturbegriffe, die für die katholische Naturrechtsdiskussion kennzeichnend und geschichtlich nachweisbar sind.

Verschiedene Naturbegriffe

Ein erster Naturbegriff ist gnoseologischer Natur und meint das „Angeborene“ in der menschlichen Erkenntnis (als ratio ut natura). In Funktion dieser angeborenen Erkenntnis ist aber der menschliche Verstand „kein bloßes Ableseorgan einer vorgegebenen Ordnung“, sondern hat selbstordnende Funktion. Das so Angeborene, die ersten Befehle der praktischen Vernunft erfährt der Mensch trotz seiner Autonomie als transzendentalen Sollensanspruch. Ihre Bedeutung werde ungenügend gesehen, wenn man sie bloß als erste normative Grundsätze des sittlichen Handelns werte. Ihre Bedeutung liege vielmehr im transzendenten Sollensanspruch zur Selbstverwirklichung. Es handelt sich dabei um kein „formuliertes“ Gesetz, sondern um die Möglichkeitsvoraussetzungen sinnvoller menschlicher Existenz, die es konkret zu realisieren gelte. Deswegen bestehe der eigentliche Sinn des Naturrechts weder in der Formulierung noch in der Tradierung allgemeiner, immer gültiger Rechtssätze, aus denen jederzeit konkretes Recht herzuleiten wäre. Die Idee des Naturrechts liegt „a) im Gedanken des unbedingten Verpflichtetseins einer Rechtsordnung und b) in der Begründung dieser Verpflichtung aus dem Sinn des menschlichen Daseins“ (S. 126/127).

Weiter wird Natur verstanden als „metaphysische Wesensnatur des Menschen“, womit jene Wirklichkeit gemeint ist, „die gegeben sein muß, damit wir vom ‚Menschen‘ sprechen können, gleichgültig in welchem geschichtlichen Zustand ... dieses Menschsein wirklich ist“ (nach J. Fuchs, Lex naturae, S. 53). Dieser Naturbegriff steht

wenigstens seit der Spätscholastik im Zentrum der moraltheologischen Naturrechtslehre. Böckle meldet nun, wie schon weiter oben erwähnt, Zweifel an der Möglichkeit an, „das metaphysische Wesen des Menschen in sauberer philosophischer Methode inhaltlich zu definieren“. Der Weg einer transzendentalen Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins, der einzige, der sich bei solcher Methode anbietet, führe im Ergebnis doch nur zu den allgemeinen ersten Prinzipien der Vernunft. Das sei zwar nicht wenig, genau genommen sogar das Entscheidende, aber es sei doch nicht viel für einen „moraltheologischen Deduktionismus“, der aus der Wesensschau des Menschen auch möglichst konkrete Konsequenzen ableite. De facto müsse man dann doch auf das „universal-faktische“ Verständnis des Menschen zurückgreifen, und das sei auch ganz legitim, man dürfe nur nicht mit metaphysischer Absolutheit argumentieren, wo es in Wirklichkeit um geschichtliches Selbstverständnis des Menschen gehe.

„Negative Philosophie“

Böckle begrüßt in diesem Zusammenhang den wachsenden „Trend“, Grundaussagen des Naturrechts in Form von Imperativen auf „negative Grenzziehungen“ zu beschränken — er spricht hier von einer „negativen Philosophie“ —, sieht aber darin wohl zu Recht keine Lösung, weil man aus dem Grundübel des Deduktionismus nicht herauskommt, und weil man beim ständigen Versuch, eine Summe von Sätzen bereitzustellen, „das große Feld des nicht absolut Nachweisbaren den Vertretern des Relativismus und Positivismus überlassen“ müsse. Man könne diesen ja nicht wehren, indem man das geschichtlich Veränderliche am Menschen möglichst gering veranschlage. Das erreiche man besser, wenn man sich genauer auf die Korrelation von Sein und Sollen besinne, denn dieses Axiom mache keine Aussage über „Stetigkeit oder Veränderung des menschlichen Seins, sondern nur über seine absolute Geltung“ (vgl. Schüller, a. a. O., S. 55). Absolutheit besage eben nicht Unveränderlichkeit, „sondern verpflichtende Vor- und Aufgegebenheit im Bereich des personalen Seins“. Die Relativität sei keine zu überwindende Sache, sondern die notwendige Struktur der geschichtlichen Endlichkeit des Menschen.

Als dritten Naturbegriff nennt Böckle das Verständnis der Natur als Natur der menschlichen Handlung, genauer die „im menschlichen Tun vorgefundene intelligible Wesensstruktur der menschlichen Handlung“. Die so verstandene Natur führe aber allzu leicht zu einem isolierten Verständnis des menschlichen Aktes: das bisherige Grunddilemma in der Diskussion um die Geburtenregelung, auf das Böckle auch ausdrücklich verweist. Der einzelne Akt erhält ja nur innerhalb und als Teil oder Moment menschlicher Gesamtverwirklichung seine spezifische und deswegen ethisch relevante Bedeutung.

Mit diesem primär auf die Handlung als solche gerichteten Naturverständnis ist der vierte von Böckle angeführte Naturbegriff verwandt. Natur verstanden als die „vorgegebenen biologisch-physiologischen Ordnungen des Menschen“. Der Rückgriff auf die Natur der Handlung führe zu einer immer stärkeren Vermischung des Wesens mit rein faktischen Gegebenheiten und zur Verwechslung des „Naturgemäßen“ mit den biologisch-physiologischen Strukturen. Naturgemäß handeln heiße dann, „biologische Vorgänge bewahren und vielleicht korrigieren oder nachahmen“.

Diese „Abwärtsentwicklung“ über das Medium der hier

genannten Naturbegriffe zeigt tatsächlich eindrucksvoll den breiten Problemrahmen gegenwärtiger Diskussion und das Ausmaß notwendiger Korrekturen geschichtlicher Fehl- oder geschichtlich bedingter Überinterpretationen des Naturrechts. Trotzdem vermag auch die Darstellung von Böckle nicht ganz befriedigen, so auch nicht seine letzten Ausführungen zur Frage, was denn die Kirche und ihre Theologie nun eigentlich zum Naturrecht beizutragen hätten (S. 140—150). Bei aller Richtigkeit, Legitimität und Notwendigkeit seiner Aussagen über die ethischen Imperative des Neuen Testaments muten seine Ausführungen doch zugleich mehr als ein nicht ganz befriedigender Ausweg, denn als Lösung des Naturrechtsproblems und seiner kirchlich-biblischen Relevanz an. Und enthält seine Begründung nicht doch einen gedanklichen Bruch, wenn er zwar den transzendentalen Sollensanspruch zur verantwortlichen Selbstverwirklichung als Basis der Naturrechtsbegründung anerkennt, dann aber doch auf das universal-faktische Verständnis des Menschen ausweicht mit der Begründung, dieser Sollensanspruch und die darin mitgeteilten „prima principia“ enthielten zu wenig, um konkretes ethisches Handeln zu begründen bzw. zu erklären.

Folgerungen . . .

Ergebe vielleicht eine transzendente, nach den Bedingungen seiner Möglichkeit fragenden Analyse menschlichen Selbstbewußtseins und menschlicher Selbstverwirklichung nicht einen möglichen Weg, nicht nur die Geltung des Naturrechts zu spezifizieren, sondern auch um seine Grenzen aufzuweisen? Selbstverständlich kann das nicht geschehen, in vollem Umfang und mit allen Konsequenzen nicht geschehen ohne ständige selbstkritische Orientierung an den empirischen Daten. Wenn aber Geschichtlichkeit konstitutiv und nicht nur akzidentell zum Menschen gehört, so müßte doch eine letzte Integrierung von geschichtlichem und transzendentalem Selbstverständnis des Menschen und deshalb auch seiner Sollensantriebe möglich sein. Müßten dann aber diese Sollensantriebe

nicht in erster Linie und im eigentlichen Sinne als in konkreten Verhaltensweisen ausgedrückte ethische Imperative verstanden werden, die dann gemäß der je eintretenden Situation, gemäß dem je zu setzenden Akt verwirklicht werden müssen. Um es zu verdeutlichen: Gerechtsein ist ohne Zweifel ein solcher Imperativ. Damit aber etwas gerecht sei, bedarf es nicht der bloßen Verwirklichung vorgängiger Prinzipien oder nach solchen Prinzipien geformter Institutionen, sondern der Abwägung aller die Handlung konstituierender und mitbestimmender Faktoren. Hierin zeigt sich durchaus eine legitime Verbindung eines metaphysischen Naturrechtsverständnisses mit den Anliegen der Existenzialethik, für die der sittliche Imperativ als Aufruf zum konkreten Handeln immer eine inhaltliche Fülle besitzt, die eine rein deduktive Bestimmung überschreitet (vgl. Böckle, Art. Existenzialethik, Lexikon für Theologie und Kirche, Band 3, Sp. 1304).

Für das kirchliche Lehramt ergibt sich daraus, daß es im Sinne eines recht verstandenen Naturrechts weniger bemüht sein wird, bestehende oder idealtypische Einrichtungen „naturrechtlich“ zu sanktionieren, als vielmehr Weisungen zu erteilen und Haltungen vorzubereiten, die ein gerechtes Handeln und deswegen auch „gerechte“ Institutionen hic et nunc ermöglichen. Auf Grund dieser Tatsache und der Verwiesenheit auf die konkrete Situation und das Urteil der Fachleute verdient auch die Forderung, die Interpretation naturrechtlicher Leitlinien, die nicht mit Offenbarungsinhalten identisch sind, mehr als Aufgabe der Pastoral, des Hirtenamtes als des Lehramtes zu betrachten, besondere Beachtung. — J. David SJ hat in letzter Zeit mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen (vgl. „Orientierung“, 15. 6. 66; ausführlicher: Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre, Bergen-Enkheim 1966, S. 71 ff.). Gerade nach einer nicht rein deduktiven, sondern existentialen Interpretation des Naturrechts sind verbindliche Aussagen des Lehramtes weniger notwendig als Entscheidungshilfen für ein selbständig handelndes, aber normgebundenes Gewissen.

Die Kirche in den Ländern

Katholische Schulen in den USA

Die katholische Hierarchie hat wiederholt, zuletzt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Bedeutung der katholischen Schulen betont. Im Dekret über die christliche Erziehung werden die Eltern ermahnt, ihre Kinder, wann und wo immer es möglich ist, in katholische Schulen zu schicken und diese nach Kräften zu unterstützen (Abschnitt 8). (Das Konzil hatte dabei allerdings Systeme katholischer Privatschulen und nicht die die gegenwärtigen schulpolitischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik bestimmende Ausnahmesituation der konfessionellen Staatsschule im Auge.) Trotz dieser auch im Konzil nicht unangefochtenen Forderung kommen kritische Stimmen auch in den USA nicht zum Schweigen, die der Meinung sind, daß gerade die nachkonziliare innerkirchliche Erneuerung die katholische Schule überflüssig mache (vgl. R. D. Corss, *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958).

Die Soziologen sind hinsichtlich der Möglichkeit, daß

formaler Schulunterricht wertbezogene Einstellungen und Verhaltensformen vermitteln kann, skeptisch. Der Soziologe betrachtete die Auffassung, daß die Schule als ein allseitiges Sozialisierungsmedium dienen kann, als eine übertriebene Einschätzung der Möglichkeiten, welche der Schulunterricht bietet. Die Schule kann sicherlich Kenntnisse und Fertigkeiten vermitteln, sie kann auch den Sozialisierungsprozeß als Übergang von der Familie in die Gesamtgesellschaft fördern. Aber daß die Schule viel Einfluß auf die Vermittlung von geistigen und kulturellen Werten nimmt, ist nicht erwiesen. Andrew M. Greeley und Peter H. Rossi haben 1966 in Chicago die Ergebnisse einer repräsentativen, im Rahmen des National Opinion Research Center durchgeführten Studie publiziert, die aufschlußreiche Daten über den Wirkungsgrad des katholischen Schulwesens in den USA enthält (A. M. Greeley und P. H. Rossi, *The Education of Catholic Americans*, Chicago 1966).

Als wohl bemerkenswertestes Ergebnis dieser von einem Jesuiten und katholischen Hochschullehrer (Greeley) und einem sich selbst als Atheisten bezeichnenden Soziologen