
NATURRECHTLICHER WANDEL ZUR GERECHTIGKEITS-ETHIK. ANSATZ EINER PLURALISMUSFÄHIGEN CHRISTLICHEN ETHIK

Elke Mack

1. Einleitende Systematisierung

Der Gedanke des Naturrechts gilt heute als eine katholische Sonderlehre, über die außerhalb des katholischen Raums zu diskutieren nicht lohnen würde, so dass man sich schon beinahe schämt, das Wort überhaupt zu erwähnen.¹

Naturrecht gilt als katholische Besonderheit in einer pluralistischen globalen Welt, so Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011. Insofern ist eine wissenschaftliche Debatte über das Naturrecht auf katholischer Seite mehr als überfällig.

Die Naturrechtsdebatte bricht in der Moraltheologie bezogen auf die Sexualethik an, in der erkannt wird, dass das «naturrechtliche Argumentationsmodell [...] dem Phänomen menschlicher Liebe nicht gerecht»² werde. Diese Debatte innerhalb der Moraltheologie ist eine verspätete Reaktion auf die zeitgenössische philosophische Kritik am klassischen Naturrecht, die durch ihren starken Wahrheitsanspruch, vor dem Hintergrund erheblicher Metaphysik-, Vernunft- und Subjektkritik durch die Philosophie und der Krise normativ-verbindlicher Aussagen in der modernen Geisteswissenschaft erfolgt. Die Kernpunkte der Kritik sind folgende: der Essentialismusvorwurf und der theologische Positivismusvorwurf, ein in Kauf genommener naturalistischer Fehlschluss, theologische Metaphysikverhaftetheit in moralisch-praktischen Problemfragen ebenso wie eine objektivistische und paternalistische Normbegründung, die kein ausreichendes Ernstnehmen des freien Individuums und anderer Weltanschauungen erkennen ließe. Darüber hinaus wird befürchtet, dass menschliche Erfahrung und die zeitgeschichtliche Kultur und Sozialität eine zu geringe Wertschätzung erfahren, wodurch sich die geringe Moralrezeption und teilweise dezidierte Missachtung kirchlicher Lehre durch die Gläubigen erklären ließe. Demgegenüber steht auf der anderen Seite die ernsthafte Befürchtung des kirchlichen Lehramts, einer Diktatur des Relativismus» (Benedikt XVI.) und dem säkularen Zeitgeist zu verfallen, würde man deutlich stärker auf die Befindlichkeiten einer modernisierten pluralistischen Gesellschaft eingehen.

1 Papst Benedikt XVI. in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.9.2011 in Berlin, abgerufen am 26.09.2011 unter <http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/gastredner/benedict/rede.html>.

2 S. ORTH, *Durchbruch für die Beziehungsethik?*, in: HerKorr 65/6 (2011), 307.

Angesichts dessen ist die Fragestellung für die Christliche Ethik mehr als opportun: Wie sollte eine christliche Ethikbegründung aussehen, die die vielfältige moralphilosophische Kritik am Naturrecht ernst nimmt? Wie kann christliche Ethik angesichts dessen pluralismusfähig werden, ohne sich gegen ihre eigene Tradition zu wenden? Folglich ist zu prüfen, ob und inwieweit am Naturrecht festgehalten werden kann, das früher die Verallgemeinerbarkeit und den Vernunftbezug hergestellt hat. Denn wenn katholische Ethik im Wort-Sinn umfassender Reichweite verstanden werden soll, muss sie auch für alle Menschen guten Willens einsichtig sein, die nicht von einem binnenkirchlichen Verständnis von Moral ausgehen.³ Die Antwort ist in jedem Fall in einer substantiellen Reform desselben zu suchen. In jedem Fall bedarf es grundsätzlicher Differenzierungen und einer methodischen Erneuerung innerhalb der christlichen Ethik.

Detailkritik liegt bereits vor. Bernhard Fraling kritisiert beispielsweise die «Gefangenschaft von Festlegungen»⁴ in der Moralthologie, ein Vorwurf, mit dem er insbesondere materiale Verbindlichkeiten meint, die gerade in Bezug auf die Sexualmoral als deontologisch verpflichtend gelten sollen. Auch die grundsätzliche Kritik, dass nicht ein unkritisches Konzept der «Normalität» eine unumstößliche Maßgabe für Moral sein darf, ist mehr als berechtigt. So verstandene Normalität gilt für viele als Ausdruck einer Moral der Fremdbestimmung und paternalistischen Uniformität, die sie sich selbst nicht mehr zum Maßstab des Lebens machen wollen. Einerseits wird eine überbordende Deontologie für konkrete Handlungstypen und Handlungsakte festgelegt, andererseits werden weite Bereiche möglicher Handlungs- und Wertorientierungen nicht theologisch-wissenschaftlich bearbeitet, weil sie jenseits dieser festgelegten Deontologie liegen. Dieses Vakuum bereitet nicht nur Schwierigkeiten für die pastorale Praxis, sondern führt auch zu Orientierungslosigkeit bei den Gläubigen, die sich nicht selten aufgrund konkreter Lebensumstände außer Stande fühlen, im Rahmen einer festgelegten Hochmoral zu interagieren.

Eine erste Anfrage muss dementsprechend lauten: Wo ist das Bewusstsein geschichtlicher Variabilität und wo sind die moralischen Freiheitsgrade in der christlichen Ethik (geblieben)? Die Beantwortung dieser Frage ist umso dringlicher, als individuelle Konzeptionen des guten Lebens in der modernen westlichen Gesellschaft plural, individualisiert, variabel, subjektiv bestimmbar geworden sind. Dies lässt sich zwar beklagen, aber auch christliche Ethik lässt sich nicht gegen die Ergebnisse europäischer Aufklärung, verfassungsrechtlich verankerte individuelle Rechtsansprüche sowie gesellschaftliche Liberalisierungs- und Individualisierungsprozesse machen.⁵

3 Vgl. E. MACK, *Christlich und universal zugleich?*, in: J. FREITAG/C.-P. MÄRZ (Hg.), *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*, Leipzig 2006, 77–89.

4 B. FRALING, *Moralverkündigung zwischen Dialog und Dissenz*, in: A. BONDOLFI/H. J. MÜNK (Hg.), *Theologische Ethik heute*, Zürich 1999, 102.

5 Selbstverständlich ist ein völlig liberalistischer Freiheitsbegriff vonseiten christlicher Theologie abzulehnen. Allerdings wird auch von theologischer Seite kaum bestritten, dass sich die

Wenn christliche Ethik innerhalb pluralistischer Gesellschaften Wirkung erzielen will, wird sie dennoch einige erkenntnistheoretische Prämissen ihrer Tradition kaum aufgeben können, die auch von Teilen einer säkularen universalen Moralphilosophie als Bedingungen der Möglichkeit anerkannt werden, überhaupt noch eine verallgemeinerbare wissenschaftliche Ethik zu begründen. Beizubehalten bleibt in diesem Sinne ein erkenntnistheoretischer Realismus und Kognitivismus, d. h. die Annahme, dass eine verallgemeinerbare, kulturübergreifende, normative Ethik möglich bleibt, die für alle Menschen einsichtig und akzeptanzfähig ist und über positives Recht hinausgeht. Darüber hinaus ist der ursprüngliche Sinn des Naturrechtes, nämlich eine *rationale Verallgemeinerbarkeit* jenseits offenbarungs- und schriftbezogener Aussagen herzustellen, als Orientierungsmaß beizubehalten, der die christliche Ethik für ein säkulares Umfeld verständlich und akzeptanzfähig macht.

Eine Möglichkeit, diesen vernunftgemäßen moralischen Anspruch beizubehalten, ist in der christlichen Ethik seit der Aufklärung und ihrer Rezeption durch das Zweite Vatikanische Konzil allerdings immer weniger ein rechtsverbindlicher Begriff der Natur als «Physis», sondern vielmehr die unbedingte Personalität des Menschen als oberstes Moralprinzip, verbunden mit dem Rekurs auf die Würde menschlicher Person (Vat.II GS 25-26). Diese gründet sich auf die unbedingte Liebeszusage durch einen personalen, menschengewordenen Gott als theologischen Urgrund ihrer Unverletzlichkeit. Die Heilzusage Gottes an den Menschen macht den Status der Schutzwürdigkeit von menschlich-personalem Leben zur unhintergehbaren Prämisse jeglicher christlichen Ethik, die noch über einen säkularen Menschenrechtsschutz hinausgeht.

Dass sich dieses Personenprinzip erkenntnistheoretisch-formal in der Annahme der formalen Verallgemeinerbarkeit von personenorientierter Rechtsmoral niederschlägt, ist kein christliches Sondergut, sondern wird auch von denjenigen Ansätzen säkularer Moralphilosophie geteilt, die sich als *normative Ethik* verstehen. Hier ist zum Beispiel die Tradition der Diskursethiker nach Jürgen Habermas und die Tradition der Gerechtigkeitstheoretiker nach John Rawls zu nennen, der Großteile der politischen Philosophie anhängen. Es ist allerdings auch die moderne Tradition des Neoaristotelismus, wie ihn Martha Nussbaum vertritt, zu nennen, die noch weniger Probleme mit verallgemeinerbarer Materialität hat als die erstgenannten. Das Bewusstsein, dass Menschen Träger unverletzlicher Rechte und Pflichten sind, wurde in den genannten Ansätzen als Extrakt einer allgemeinen Menschenrechtsethik rezipiert, ob sie nun vertragstheoretisch rekonstruiert oder als vorstaatliches Recht anerkannt wird. Auch wenn die Menschenrechtsethik rechtsethische Prämissen westlicher Provenienz enthält, wird in der neueren Ethikforschung davon ausgegangen, dass diese normativen Regeln uni-

Grenzen der Freiheit durch die Freiheiten anderer bestimmen und selbst die Bindung an bestimmte Werte in innerer Freiheit erfolgen muss.

versalgültige Bestände aufweisen und von kulturell anders geprägten Ethiken geteilt werden können.⁶

Angesichts dieser anerkannten Grundlagen allgemeiner und normativer Moralbegründung in pluralistischen modernen Gesellschaften gilt es nun, die Unterscheidung dessen, was in freier Wahl und was zur verbindlichen Moral erklärt werden kann, methodisch von Seiten der christlichen Ethik auszuarbeiten und systematisch korrekt zu beantworten.

2. Abgrenzung der ethischen Theorieebenen

Zunächst erscheint die Unterscheidung zwischen einer umfassenden theologischen Hermeneutik, einer ethischen Wert- bzw. Tugendtheorie und einer ethischen Normtheorie unumgänglich und sinnvoll. Denn es ist methodisch von entscheidender Wichtigkeit, die Normfrage nicht begründungstheoretisch mit einer christlichen Tugend- und Werttheorie kurz zu schließen.⁷ Moralische Normen müssen universal begründbar sein, während Tugenden und Werte lebensweltlichen Orientierungscharakter haben dürfen und deshalb weitaus materialer sein können als strikt verbindliche Normen. Noch offener für spirituelle Interpretation und individuelle Glaubensorientierung scheint eine umfassende theologische Hermeneutik und Existenzialethik zu sein.

Als eine erste Arbeitsregel für die Abgrenzung kann deshalb formuliert werden: Moraltheilige Verbindlichkeit wird dann problematisch hinsichtlich ihrer Begründbarkeit, wenn moralische Regeln nicht eindeutig eine *rechtsethische* Frage berühren.⁸ Denn seit Kant wissen wir, dass Rechte als strikt verbindlich gelten können, wenn sie sich ex negativo durch negative Rechtspflichten begründen lassen, weil ihre Unterlassung Menschen in ihrer Würde und in ihrem Freiheitsanspruch verletzen würde. Dies gilt auch in praktischer Hinsicht. Immer dort, wo Menschen instrumentalisiert, misshandelt, in ihrer Würde getroffen werden, ist Moral eindeutig und kaum umstritten (z. B. Pädophilie, Zwangsprostitution, Vergewaltigung, Misshandlungen, Missbrauch, Menschenrechtsverletzungen). Ob eine vergleichbare Verbindlichkeit für den gesamten Bereich der Strebens-, Tugend- und Existenzialethik gelten kann, muss auch für die christliche Ethik ernsthaft in Frage gestellt werden. Hier reicht allerdings die Bandbreite der Möglichkeiten von einer weichen Geltung von Wertvorstellungen und Regeln, über eine prinzipielle Offenheit für persönliche Interpretation und Abwägung bis hin zu einer grundsätzlich

6 Vgl. A. SEN, *The Idea of Justice*, London 2010; D. MOELLENDORF, *Cosmopolitan Justice*, Boulder/London 2002; C. BROZIES/H. HAHN (Hg.), *Globale Gerechtigkeit*, Berlin 2010; J. RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.) 1999.

7 Vgl. F.-J. BORMANN, *Naturrecht in neuem Gewand*, in: J. SCHUSTER (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Freiburg i. Ue. 2010, 81–104.

8 Dies erklärt, warum Fragen der Sexualmoral in vergangenen Jahrzehnten so umstritten waren. Die rechtsethische Relevanz freiwilliger sexueller Handlungen in erwachsenen, dauerhaften, partnerschaftlichen Beziehungen ist für viele Menschen nicht erkennbar.

freien Wahl und Gewissensentscheidung in allen Fragen des guten Lebens. Dort, wo Moral ein Liebesgebot darstellt, unterscheidet bereits Thomas von Aquin ein primäres und ein sekundäres Naturrecht (S. Th. I-II, Q. 94 a. 3), wobei das sekundäre nicht für sich in Anspruch nehmen kann, Quasi-Rechtsnormen aufzustellen.⁹ Dies kann anders formuliert werden: Liebe lässt sich nicht verordnen und nur bedingt in bestimmten Handlungsakten oder auch Rechtsinstituten verorten! Wir werden uns beständig frei für sie entscheiden müssen und die Mittel sowie die Intensität ihrer Entäußerung interpersonell und gegenüber dem konkreten Gegenüber ausbalancieren müssen.

Eine erste Voraussetzung zur ethischen Systematisierung wäre es deshalb, grundsätzlich – auch in der Moralthologie, nicht nur in der Sozialethik – eine klare methodische Trennlinie zwischen den folgenden Bereichen zu ziehen:

2.1 DER RECHTS- UND GERECHTIGKEITSBEREICH VON *«ETHIK ALS NORM»*

Hier können elementare Gerechtigkeitsforderungen als normativ verbindlich ausgewiesen werden, wenn ihre Unterlassung widerspruchsfrei und eindeutig als eine Verletzung der sie betreffenden Menschen ausgewiesen werden kann. Theoretische Vorsicht ist jedoch geboten, auch hier weiterhin ein *«materiales Sittengesetz»* jenseits der Ebene einer Menschenrechtsethik, fundamentaler Subsistenz- und Inklusionsrechte bzw. grundlegender Gerechtigkeitsprinzipien als strikt verbindlich oder deontologisch ausnahmslos gültig erklären zu wollen. Denn die Verbindlichkeit muss in modernen Gesellschaften neu begründet werden, wie im Weiteren argumentiert werden soll.

2.2 DER WERT- UND TUGENDBEREICH VON *«ETHIK ALS ANGEBOT»*

Der Wert- und Tugendbereich, in dem *«Ethik als Angebot»* formuliert werden sollte, darf einen gewissen weichen Verbindlichkeitscharakter innerhalb der gläubigen Gemeinschaft für sich in Anspruch nehmen. Klaus Demmer fordert in diesem Sinne eine personenorientierte Ethik, in der das Naturrecht *«bescheidener»*¹⁰ werden müsse und einen *«weiten Spielraum des Ermessens»*¹¹ erhalten solle. Innerhalb dieses Wert- und Tugendbereichs kann darüber hinaus zwischen der Idealfolie einer christlichen Hochmoral unterschieden werden: ethische Ideale, die sehr anfordernd sind (z. B. Zielgebote). Weiter kann die wissenschaftliche Begründung einer *«zweitbesten»* Moral unterschieden werden, die im Sinne pastoraler Praxis lebbar und im lebensweltlichen Kontext realistisch ist. Diese zweitbeste Moral darf allerdings nicht als mangelhaft oder moraltheoretisch minderwertig gelten, denn

9 Das Thomanische Naturrecht wird in dieser Hinsicht interpretiert von: K. DEMMER, *Naturrecht zwischen den Extremen*, in: FZPhTh 56/1 (2009), 194–211.

10 K. DEMMER, *Naturrecht zwischen den Extremen*, in: FZPhTh 56/1 (2009), 194–211.

11 K. DEMMER, *Naturrecht und Offenbarung*, in: M. HEIMBACH-STEINS/A. LIENKAMP/J. WIE-MEYER (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik*, Freiburg i. Br. 1995, 29–44.

sie ist anschlussfähig an eine lange Reihe von moraltheologischen Traditionen der Gradualität, der Güterabwägung, der Gewissensentscheidung und der lebensweltlichen Moral hinsichtlich vielfältiger kultureller, individueller und sozialer Differenzierungen. Gerade der letztere Bereich entspricht den wissenschaftstheoretischen Gepflogenheiten moderner Gesellschafts- und Sozialwissenschaften, in denen Diversität, Uneindeutigkeiten, Komplexitäten und die Pluralität von Erfahrungswelten berücksichtigt werden. Weiterhin erhöht sich die Glaubwürdigkeit einer theologischen Moralbegründung bei den Gläubigen und bei einer nach Orientierung suchenden säkularen Gesellschaft, wenn Interpretations- und Freiheitspielräume von Menschen eröffnet und kenntlich gemacht werden. Dies lässt sich dann umso glaubwürdiger mit der Orientierungskraft bestimmter christlicher Tugend- und Wertmodelle verbinden. Denn die Geltung von Normen kann nur durch moralpragmatische Gültigkeit eingeholt werden, die aber wiederum erst durch eine breite Akzeptanz und die moralpragmatische Einsicht der Betroffenen entstehen kann.

Diesbezüglich können die fundamentalethischen Innovationen des Naturrechtes aufgenommen werden, die sich in den Jahren nach dem Konzil von einem starren materialen Sittengesetz lösten und sich durch einen Wandel zu einem *neuzeitlich formalen Naturrecht* auszeichnen.¹² Im Zuge dessen wird die Natur der Dinge nicht mehr ontologisch durchdrungen und auf ihre Wesensbestandteile hin analysiert sowie Aspekte von Normalität gesucht. Vielmehr werden Normen auf den innerweltlich obersten Bezugspunkt hin fokussiert: die menschliche Person angesichts eines liebenden Gottes und angesichts ihrer interpersonellen Wirklichkeit in menschlichen Gesellschaften. Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet in *Gaudium et Spes* die Person als «ontologisch primär» (GS 26) und vollzieht so eine anthropologische Wende für das Naturrecht in der christlichen Ethik. Denn auf die Person hin und von ihr her sei jegliche Moral zu begründen. Die Natur des Menschen ist seine Würde und die hieraus entstehenden fundamentalen Ansprüche und Rechte.

Wenn das Naturrecht in seinem universalen Anspruch, auch auf kosmopolitischer Ebene, aufrecht erhalten werden kann, muss es in der konkreten Methode auf alle betroffenen Individuen hin und auf deren Würdeansprüche, die sich immer intersubjektiv konstituieren, fokussiert werden. Eine Reform des Naturrechtes ist deshalb in zweierlei Hinsicht gefordert: Aus Respekt vor der Freiheit der Einzelnen bedarf es einer Bescheidenheit bezüglich materialer Festlegungen von Seiten der theologischen Wissenschaft und es bedarf der substantiellen Einbeziehung dieser Freiheiten in die Begründung selbst. Aus Respekt vor den grundlegenden Ansprüchen und Rechten der einzelnen Personen muss allerdings eine personenorientierte universale Normativität beibehalten werden. Strikt verallgemeinerbare Normen werden, wie bereits angesprochen, auf die Ebene der Rechts- und Prinzi-

¹² Vgl. A. ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1989, 66 ff.

pienfragen bezüglich menschlicher Personalität beschränkt und nur dort zustimmungsfähig sein.¹³ Gerade wenn die Eindeutigkeit der Personalität und ihres Beginns in Frage steht, so kann es im Sinne dieser Bescheidenheit nur bedeuten, wissenschaftlich-empirische Erkenntnisse der Medizin und Humanbiologie im Sinne eines kritischen Realismus ernst zu nehmen und den Schutz menschlicher Personalität zwar in Maßen tutoristisch (z. B. durch die PIK-Argumente), aber nicht fundamentalistisch zu schützen.

In diesem Sinne argumentiert Bruno Schüller bereits 1989 für die Einschränkung des Naturrechtes auf elementare Gerechtigkeitsforderungen.¹⁴ Arno Anzenbacher setzt diese Argumentation fort, in dem er festhält, dass das neuzeitliche Vernunftrecht die Gestalt einer formalen Gerechtigkeitstheorie auf menschenrechtlicher Grundlage einnehme.¹⁵ Dies entspricht auch der Intention von Thomas von Aquin, der es in der Interpretation Norbert Brieskorns als Preis des Naturrechtes ansah, es auf «die äußerste Formalität oder Allgemeinheit der Prinzipien»¹⁶ hin zu reduzieren.

Mit einer solchen Spezialisierung christlichen Naturrechtes kann sich christliche Ethik auf moralphilosophische Forschung hin öffnen, die nicht selten – theologisch gesprochen – eine gewisse, wenn auch kritisierbare, Fremdprophetie für sich in Anspruch nehmen darf.¹⁷ So wurde die Diskursethik von Jürgen Habermas in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts von der Christlichen Sozial-ethik stark rezipiert, weil sie unvergleichlich deutlich macht, wie Menschen Normen durch interaktive Abstimmungsprozesse universal begründen können.¹⁸ Seit der Jahrtausendwende wird auch die Gerechtigkeitstheorie Rawls'scher Provenienz stärker rezipiert und John Rawls als vernachlässigter Gesprächspartner der Moralthologie wahrgenommen.¹⁹ In den säkularen Sozial- und Gesellschaftswissenschaften sowie in der internationalen Politischen Philosophie hat die Strömung des «Politischen Liberalismus» eine so dominante Rezeption erfahren, dass auch die christliche Ethik nicht umhin kann, sich mit ihr oder gegen sie zu positionieren und die ihr nachfolgenden Gerechtigkeitstheorien zu rezipieren (Pogge, Beitz, Berry, Sc-

13 Es ist zu beachten, dass es gerade am Beginn des Lebens Grauzonen gibt, weil die Prozesshaftigkeit im Werden von Leben sich auf die Statusfrage niederschlägt. Vgl. J. SEIDEL, *Schon Mensch oder noch nicht?*, Stuttgart 2010.

14 Vgl. B. SCHÜLLER, *Naturrecht und Naturgesetz*, in: W. ERNST, *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*, Würzburg 1989, 61–74.

15 Vgl. A. ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1989, 66 ff.

16 N. BRIESKORN, *Wofür benötigen wir überhaupt Naturrecht?*, in: B. VOGEL/W. HÄRLE (Hg.), *Vom Rechte, das mit uns geboren ist*, Freiburg i. Br. 2007, 106.

17 Vgl. hier auch Beiträge von G. F. GAUS, *The Blackwell Guide to Epistemology*, London 1999; P. FOOT, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004.

18 Vgl. H.-J. HÖHN, *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn 1997.

19 Vgl. F.-J. BORMANN, *Theologie und «autonome Moral»*, in: ThPh 77/4 (2002), 481–505; M. ROSENBERGER, *Determinismus und Freiheit*, Darmstadt 2006; E. MACK, *Gerechtigkeit und Gutes Leben*, Paderborn 2002.

anlon, Nagel, Dworkin, Nussbaum, Sen). Diese Rezeption ist möglich, ohne das christliche *Proprium* aufgeben zu wollen, weil es sich bei allen genannten Autoren um eine an der menschlichen Würde orientierte Ethik mit universalem Anspruch handelt, die mit der christlichen Tradition erklärtermaßen kompatibel ist²⁰ und selbst methodisch mit einem von der christlichen Ethik modifizierten formal-naturrechtlichen Ansatz verzahnt werden kann.

3. Die Methode einer christlich-hermeneutischen Gerechtigkeitstheorie

Wissenschaftstheoretisch betrachtet krankt die wissenschaftliche christliche Ethik stark an einer uneinheitlichen Methode, die in sich oft widersprüchlich wirkt, weil sie von deontologischen Pflichtenethiken bis hin zu einer weiten theologischen Existentialmoral reicht. Die Sozialethik besitzt immerhin noch die Methode des ‹Sehen, Urteilen, Handelns›, die wissenschaftstheoretischen Standards entsprechend die Schritte ‹Analyse, Theoriebildung, Operationalisierung› abbildet.²¹ Wenn wir die sozialwissenschaftlichen Erfordernisse einer Einbeziehung der empirischen Problemstellung berücksichtigen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil von der christlichen Ethik fordert, dann muss in einem ersten methodischen Schritt die Analyse der moralischen Problemstellung erfolgen. Wir wären jedoch keine Theologen, würde nicht gleichzeitig auch eine theologisch-hermeneutische Vergewisserung erfolgen und nicht das zu lösende moralische Problem angesichts des *Propriums christlicher Ethik* betrachtet. Erst in einem zweiten Schritt kann dann die eigentliche normative Theoriebildung erfolgen, nämlich der Versuch einer universalen Normbegründung mit dem Ziel einer *pluralismusfähigen Ethik*. In einem dritten und letzten Schritt sollte dann die Umsetzung und Implementierungsfähigkeit der zu begründenden Normen von statten gehen, wobei ein solcher Praxistest für Normen gleichzeitig eine *lebbare Ethik* garantieren sollte.

3.1 THEOLOGISCHE HERMENEUTIK

Da hier nicht fall- bzw. problembezogen argumentiert werden soll, sondern meta-ethisch und methodisch, wird es nicht um ein konkretes moralisches Problem gehen, sondern es wird der allgemeine Referenzpunkt und Ausgangspunkt der Methode zu suchen sein. In unserem Fall ist dies die hermeneutische Vergewisserung im Christentum, die an erster Stelle steht, einfach weil auch eine im naturrechtlichen Sinne verallgemeinerbare Ethik ein legitimes Vorverständnis im Sinne Hans Georg Gadammers besitzt, das es als methodisch rational auszuweisen gilt. Es wird hierbei vorausgesetzt, dass eine christliche Moral geschichtlich und erfahrungsbezogen zu verstehen ist²² und dies im Rahmen einer theologischen Reflexion auf

20 Vgl. J. RAWLS, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sinn and Faith*, Cambridge (Mass.) 2009.

21 Vgl. R. MARX/H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2002, 50.

22 Vgl. D. MIETH, *Moral und Erfahrung I*, Freiburg i. Ue. 1999; D. MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002), 217–240.

die christliche Offenbarung, die biblischen Schriften, die Tradition der Kirche und vielfältige christliche Erfahrungswelten geschieht. Christliche Ethik vergewissert sich ihres Propriums durch eine Orientierung im Glauben und seiner rationalen Aufarbeitung in der Theologie. Hierdurch können die an Moral interessierten und von Moral betroffenen Personen ihre Identität stärken, eine sinnvolle Selbstreflexion durchführen, sich anthropologische Erkenntnisse aneignen und durch den Gottesbezug einen *Sinn* von Moral erkennen. Im Sinne einer ›umfassenden Ethik des Guten‹ ereignet sich in dieser moraltheologischen Reflexion eine glaubensbezogene *Sinnbegründung*, die wiederum personale Verantwortung und Modelle gelingenden Menschseins anregt.

Eine christliche Hermeneutik, die in einem guten naturrechtlichen Sinne das Allgemeine in ihrer theologischen Normbegründung zum Ausdruck bringen will, muss sich allerdings auch bereits in ihrem christlichen Vorverständnis an bestimmten methodischen Bedingungen orientieren, von denen ich nur drei herausgreifen möchte:

a) Es besteht ein Kompatibilitätserfordernis mit einer verallgemeinerbaren säkularen Rechtsethik nach der allgemeinen logischen Maßgabe ›Gegen das Rechte geschieht nichts Gutes.‹²³ Christliche Sondermoral im Bereich der Rechtsethik lässt sich im Höchstfall mit einer tutoristischen Vorsicht begründen, die dann jedoch kaum allgemein begründbar sein wird.

b) Moralische Werte und Tugenden müssen im Sinne *christlicher Grundoptionen* interpretierbar und aufgrund fundamentaler Gewissensfreiheit wählbar sein sowie eine Offenheit für personale Interpretation besitzen.²⁴

c) Religiöse Moral sollte mit Hilfe ›öffentlicher‹ *Vernunft*²⁵ übersetzbar sein, sonst bleibt sie in der Binnenstruktur ihrer Kirche verhaftet und ist nicht allgemein kommunikel, geschweige denn in einem fundamentalmoralischen Sinn verallgemeinerbar für alle Menschen.

In der christlichen Ethik kann eine hierzu erforderliche Abwägung zwischen situativ-zeitgeschichtlich Bedingtem und überzeitlicher Rechtsgutorientierung immer dadurch gelingen, dass personenbezogen und betroffenenorientiert eine Orientierung an den Schwächsten und den Armen aus einem Horizont einer Hermeneutik der Liebe (Lk 6,20-36) erfolgt. Es geht hierbei um den berechtigten christlichen ›Bias‹ der Verletzbarkeit und des Wohls der am wenigsten Begünstigten, der

23 Vgl. E. MACK, *Gerechtigkeit und gutes Leben*, Paderborn 2002, 208–211.

24 Vgl. K. DEMMER, *Naturrecht und Offenbarung*, in: M. HEIMBACH-STEINS U.A. (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik*, Freiburg i. Br. 1995, 29–44.

25 Öffentliche Vernunft ist ein vielseitig interpretierbarer Begriff, der aus der Gerechtigkeitstheorie stammt und grob zusammengefasst meint, dass jegliche normative Begründung öffentlicher Rechtfertigungserfordernissen unterliegt. Vgl. J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1993; R. FORST, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt a. M. 2007; E. MACK, *Gerechtigkeit und gutes Leben*, Paderborn 2002, 257 ff.

auch von einer allgemeinen Menschenrechtsethik²⁶ und der modernen Gerechtigkeitstheorie geteilt und bestätigt wird.²⁷ So begründet auch Jürgen Habermas die Notwendigkeit einer Moraltheorie mit der potentiellen «Versehrbarkeit von Lebewesen»²⁸ und «der extremen Verletzbarkeit von Personen»²⁹, die sie kompensieren soll. Dies ist ganz im Sinn einer christlichen Hermeneutik.

Durch Orientierung an den (Minimal-)Bedingungen menschlicher Würde im Lichte der Offenbarung entstehen gehaltvolle und sozial überzeugende Vorschläge für den öffentlichen Diskurs von Moral, die nicht nur Schwellenwerte individueller Entwicklung, sondern auch die Bedingungen der Möglichkeit für gelingendes Leben deutlich machen. Hier lassen sich seitens der theologischen Ethik Analogien und Ähnlichkeiten zur aristotelischen Gerechtigkeitsethik Nussbaumscher Provenienz ausmachen.³⁰ Moralthologisch lassen sich durchaus spezifisch christliche Schwerpunktsetzungen und christliche Grundoptionen als anschlussfähig an moderne Moralphilosophie ausweisen, sodass ein genuin christliches Vorverständnis von Moral nicht zum Kontrahenten einer universalen Moral wird, sondern zu dessen Motivationsfaktor, Kooperationspartner und Protektor.³¹

3.2 UNIVERSALE NORMBILDUNG: NICHTWIDERSPRÜCHLICHKEIT VON PERSONALEM NATURRECHT UND GERECHTIGKEITSETHIK

Der Grund für eine Rezeption einer Gerechtigkeitsethik ist nicht etwa eine Anbiederung an den Zeitgeist oder an gegenwärtige dominante Ethikströmungen in der Moralphilosophie. Das Aufnehmen einer Gerechtigkeitsethik ist vielmehr in der theologischen Einsicht begründet, dass Menschen auch im Methodenzuschnitt der Ethik *die* zentrale Rolle spielen müssen. Denn sie sind nicht nur als Objekte moralischer Normen, sondern als ihre Subjekte und Souveräne ernst zu nehmen – und dies noch einmal in interpersonaler Beziehung untereinander, ohne Auslassung eines einzelnen, also in der Gemeinschaft aller Menschen. Die Hauptthese ist die,

26 Vgl. T. POGGE, *World Poverty and Human Rights*, Malden (Mass.) 2002.

27 Trotz Kritik am Differenzprinzip ist die Rechtfertigung von Ungleichheiten am Wohl der am meisten Benachteiligten zur Standardgröße der Gerechtigkeitstheorie geworden, die durch Amartya Sen, Thomas Pogge, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Charles Beitz u. a. weitergeführt wird.

28 J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991, 69.

29 Ebd. 14.

30 Vgl. die zentralen menschlichen Fähigkeiten von Martha Nussbaum in: M. NUSSBAUM, *Grenzen der Gerechtigkeit*, Berlin 2010, 112–119.

31 Ich grenze mich hier von Benedikt XVI. und seiner Position zur Diktatur des Relativismus ab, weil ich keinen Gegensatz zwischen einer allgemeinen «Zivilreligion» im Sinne einer universalen Ethik und christlicher Moral sehe, insofern Spielraum und Toleranz zu wechselseitiger Kritik und Kritikfähigkeit verbleibt, vgl. BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Freiburg i. Br. 2010, 71. Des Öfteren in der Geschichte der Moralthologie ist durch Fremdprophetie das genuin Christliche erst deutlich zeitverzögert erkannt worden, so z. B. die oft irre geleitete Rezeption der Menschenrechte oder der Demokratie durch die katholische Kirche. Vgl. K. HILPERT, *Menschenrechte und Theologie*, Freiburg i. Ue. 2001.

dass der Subjektcharakter personaler Wirklichkeit erst dann wirklich moraltheoretisch gewährleistet wird, wenn auch in ihrer moraltheologischen Begründungsstruktur ein «Wechsel von der Beobachter- zur Beteiligtenperspektive»³² stattfindet, weil es keine besseren «Letztbegründer» von Normen gibt als die vom moralischen Problem Betroffenen selbst.

Dieser zu Recht geforderte Perspektivenwechsel entspricht nicht nur dem, was Gesellschaftsvertragstheorien schon lange vollzogen haben, die eine Normbildung in interaktiver Abstimmung und Zustimmung durch die Betroffenen fordern, sondern auch zutiefst der Ethik Jesu im Neuen Testament. Wer sich die Gleichnisse Jesu im Detail ansieht, wird feststellen, dass er in jedem Fall von uns eine völlige Identifikation mit den betroffenen Personen fordert, ob dies die Sünderin, der Samariter, der Bettler, die Kranken oder die Armen sind. Eine Übernahme der Rolle anderer Menschen ist bei Jesus nicht selten sogar gegenüber denjenigen Menschen gefordert, welche die jüdische Priesterschaft und Oberschicht als anstößig und skandalös empfinden (z. B. Barmherziger Samariter Lk 10,25-37).

Diese Beteiligten- oder Betroffenenperspektive kann in der Ethik des 21. Jahrhunderts nicht mehr durch die Übernahme einer theoretischen Verantwortung für Menschen ausgeübt werden, einfach weil die Betroffenen sich hierdurch nicht mehr ernst genommen fühlen. Noch abwegiger erscheint es, moralische Normen durch eine Reflexion auf das Wesen von Menschen oder Dingen oder eine Pseudonorm der Normalität herbeiführen zu wollen. Es ist einfach ein irreversibles «Zeichen der Zeit» und entspricht einem Entwicklungsstand moderner Gesellschaften, dass sich die Wende zum Subjekt auch auf die Verantwortung für Normen erstreckt und dies nicht nur im praktischen Leben, sondern auch in der theoretischen Normbegründung ein Umdenken erfordert. Eine durch Individualismus, Eigenverantwortung, Selbstständigkeit und Modernisierung unverrückbar geprägte Wirklichkeit lässt sich nicht durch theoretische Verantwortungsübernahme, abstrakte Deduktion, Metareflexion oder moralontologische Ableitung erfassen, sondern nur durch die Inanspruchnahme der in ihr selbst lebendig werdenden Universalität in Beteiligung, Interaktivität und Intersubjektivität.

Bezogen auf die klassische Naturrechtslehre des Thomas bedeutet dies nicht, dass das naturrechtlich Allgemeine aufgegeben oder preisgegeben würde. Vielmehr wird der Weg, wie das Allgemeine gefunden wird, einer intersubjektiven Wendung unterzogen und die *lex humana* durch ein Konsensfindungsverfahren repräsentiert. Denn Naturrecht ist auch im Sinne von Thomas und seiner *lex humana* erst dann «gerechtfertigt, wenn es [...] sich auch den Gegebenheiten und Mentalitäten anpasst»³³. Auch Suárez konkretisierte das Verhältnis von Naturrecht

32 «Aus der Beobachterperspektive lasen sich keine Aussagen über das Sollen eines Menschen treffen.» M. ROSENBERGER, *Determinismus und Freiheit*, Darmstadt 2006, 239.

33 N. BRIESKORN, *Wofür benötigen wir überhaupt Naturrecht?*, in: B. VOGEL/W. HÄRLE (Hg.), *Vom Rechte, das mit uns geboren ist*, Freiburg i. Br. 2007, 106.

und *lex humana* in der Weise, dass er dem Verstand die Aufgabe einräumte, «der naturrechtlichen Norm eine verbindliche kulturgeschichtliche Wirklichkeit zu geben»³⁴. Es kann im christlichen Sinn deshalb nicht um einen Ersatz des normativ Verallgemeinerbaren durch eine kontingente Ordnung gehen, sondern nur um eine neue, adäquate Suche nach moralischer Richtigkeit, um eine soziale Methode der Findung von Normen und ihre Bestätigung durch intersubjektive Korrektur, insbesondere durch diejenigen, für die moralische Normen gelten sollen.

Die Zeiten objektiver Beobachter und die Zeiten der Formulierung von Normalitäten sind deshalb vorüber, weil der Freiheits- und Selbstbestimmungsanspruch des modernen Individuums sich auch moraltheoretisch manifestieren will und muss. Sie sind auch vorüber, weil eine Rollenübernahme zwar in einem abstrakten «moral point of view» gelingen kann, jedoch nur, wenn die verschiedenen Interessen potentiell Betroffener auch tatsächlich konsensual zusammengeführt werden und nicht nur eine Güter- oder Übelabwägung im aposteriorischen Einzelfall erfolgt. Moral ist nie mehr nur individuell und vereinzelt, sondern immer auch gesellschaftlich, geschichtlich und strukturell bezogen, weshalb neben der moraltheologischen immer auch die sozialetische Vergewisserung für die allgemeine Begründungsfähigkeit moraltheologischer Normbegründung üblich sein sollte.

Wenn der theologische Einwand vorgebracht wird, dass eine sinnvolle Rollenübernahme in der Moraltheologie noch nicht bedeutet, dass moralische Normen auch von diesen Betroffenen begründet werden müssen, sondern eine Stellvertreterperspektive ausreicht, so möchte ich noch theologischer werden. Jesus Christus hat sich nicht nur mit den Menschen identifiziert, sondern ist für sie am Kreuz gestorben. Diese fundamentale Bejahung des Menschen in der Inkarnation ist nicht nur dogmatisch, sondern auch ontologisch, erkenntnistheoretisch und moraltheoretisch in dem Sinne zu interpretieren, dass Menschen Gottes Gegenwart erkennen und erfahren können und damit zutiefst wahrheitsfähig sind. Dies bedeutet auch, dass Gott jedem von uns die Nachfolge zutraut und uns dazu herausfordert: Männer wie Frauen, Christen wie Heiden, Arme und Reiche. Die Inkarnation bedeutet die letzte und endgültige Vertrautheit personaler Transzendenz mit den Menschen und eine nicht endende, unbegrenzte Bejahung ihrer Fähigkeiten und menschlichen Eigenschaften sowie die Anerkennung des Menschen und seiner Wahrheitsfähigkeit an sich. Wer wären wir, diesen von Gott geliebten Menschen nicht selbst die Begründung von Normen in personalen wie sozialen Kontexten zuzutrauen? In einer christlichen Gerechtigkeitstheorie geht es nicht darum, Normen auf dem Altar der Akzeptanz bzw. der Verhandlung zu opfern oder Moral zu funktionalisieren, sondern sie in einem formalen Verfahren, das einen neutralen «moral point of view» rekonstruiert, durch rationale und vernünftige Personen selbst zu finden. Dies geschieht aus der Einsicht heraus, dass nur diejenigen, die potentiell von Normen geschützt werden sollen, selbst den Schutzwert und die Qua-

³⁴ Ebd. 110.

lität sowie das Ausmaß der Rechte und moralischen Ansprüche beurteilen können, sodass sie diese in objektivierbare und bestätigungsfähige Normen überführen können.

Hinzu kommt eine kosmopolitische Dimension der christlichen Glaubensbotschaft. Es richtet sich die Botschaft Jesu nie nur an den einzelnen, sondern an *alle* Menschen guten Willens.³⁵ Sozialethisch würde dies bedeuten, Normen in sozialer Interaktion und durch öffentliche Rechtfertigung durch alle potentiell Betroffenen zu begründen und nie mehr solitär oder monologisch. Hierzu gibt es allerdings die Voraussetzung, dass alle gleichrangig in ihrem Mitbestimmungsrecht sind (GS 29 «Gleichheit»), sonst wäre Fairness selbst in der Ethikbegründung nicht garantiert. Christliche Ethik muss also bereits erkenntnistheoretisch und methodisch die grundsätzliche Egalität der Menschen widerspiegeln und die berechtigten Interessen aller berücksichtigen und auszugleichen versuchen.³⁶ Dies führt unwillkürlich, auch im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils, zur Anfrage einer wie auch immer begründeten Prävalenz von dogmatisch-theologischen Ansprüchen und zum Obligo einer sozialethischen Dimension jeglicher Moralbegründung.

Die wichtigste Innovation einer gerechtigkeitsorientierten Moral besteht nämlich darin, dass das Wohl menschlicher Personen nicht mehr dadurch bestimmt wird, dass Ethiker/innen die Wesensgründe der die menschliche Person begrenzenden Dinge ergründen. Die Moralbegründung geschieht vielmehr dadurch, dass Menschen als soziale Subjekte und unverletzliche Individuen die Normativität, die sie betrifft, selbst mitbestimmen und durch eine qualifizierte Zustimmung erklären, was für sie selbst würdig ist. In der Gerechtigkeitsethik macht sich – analog zur Demokratietheorie – das menschliche Subjekt zum Souverän jeglicher Regelung – allerdings sozial durch die Freiheit der jeweils anderen begrenzt, die wiederum moraltheoretisch durch bestimmte moralische Prinzipien und Rechtsnormen abgesichert werden kann.

Die eigentliche gerechtigkeits-theoretische Fragestellung einer so geformten christlichen Ethik kann dann lauten: Auf welche Normen würden sich freie und gleiche Personen in einer neutralen Situation einigen, wenn sie potentiell von ihnen betroffen wären? Was wäre dann zumutbar, gerecht, akzeptanzfähig? Die Frage nach der Akzeptanz- und Zustimmungsfähigkeit von Normen für den Einzelnen ist die neue Form der Universalisierbarkeit, die interpersonal gewendet und sozial abgesichert wird. Sowohl die Diskursethik als auch moderne Gerechtigkeitstheorien haben diese Wende bezüglich fundamentaler Normen vollzogen und haben dennoch den Anspruch auf kognitivistische Begründungsfähigkeit die-

35 Deshalb ist es im Sinne von Konrad Hilpert sinnvoll, christliche Ethik nur im Rahmen einer «Beziehungsethik» zu entwerfen. Vgl. K. HILPERT/S. LEIMGRUBER (Hg.), *Theologie im Durchblick*, Freiburg i. Br. 2008.

36 Ich halte dies Angelika Krebs entgegen, die für meine Begriffe eine falsche Gegensatzbildung zwischen Gerechtigkeit und Gleichheit, zwischen Gleichheit und Menschenwürde aufzeigt. Vgl. A. KREBS (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2000.

ser Normen nicht aufgegeben oder sogar nur deshalb in modernen Zeiten kritischer Anfechtung jeglicher universaler Normativität aufrechterhalten können.

Erkenntnistheoretisch und in Bezug auf moralische Wahrheit bedeutet eine Wende zur intersubjektiven Betroffenenperspektive nicht, dass sich die Betroffenen Würde vertragstheoretisch a posteriori zuschreiben würden,³⁷ sondern dass sie durch erneute und immerwährende intersubjektive Zuschreibung ihre ureigene Würde anerkennen, sie angemessen erfassen und sie, bezogen auf den prinzipiellen Umgang mit Menschen und angesichts historisch immer dichter Normgebung und Normbegründung unter Menschen, unangreifbar machen. Deshalb ist dem Kollegen Schockenhoff durchaus zuzustimmen, dass die Würde der Menschen ihrem Grunde nach nicht auf der Zustimmung durch andere beruht, sondern als ein vorausliegendes Fundament anerkannt, spezifiziert und normativ geschützt werden muss.³⁸ Dieser Prozess der Anerkennung kann und muss jedoch heute durch Konsensfindungsprozesse rekonstruiert werden, um ihr selbst in ihrer Verletzbarkeit gerecht zu werden.

Es ist deshalb problematisch, dass Schockenhoff in seiner Grundlegung der Ethik Konsensfindungsverfahren zurückweist, indem er den «Konsens [als] nicht von konstitutiver Bedeutung für die Erkenntnis der sittlichen Wahrheit»³⁹ erklärt. Im Konsens wird nämlich nicht angezielt, moralische Wahrheit hervorzubringen oder ihre Existenz von der Erkenntnis durch den Konsens abhängig zu machen. Vielmehr ist der Konsens ein rationales Verfahren der Erkenntnis von moralischer Richtigkeit. Durch den Konsens werden moralische Normen neu gefunden, geschärft, präzisiert, bestätigt, und sozial abgestimmt. Es ist ein vernunftgeleiteter Prozess der intersubjektiven Annäherung an moralische Wahrheit, in dem das bessere Argument obsiegt und in dem sich die Gemeinschaft der Entscheidenden wechselseitig korrigieren kann. Es geht gerade im Sinne eines modernen Naturrechtes darum, ein moralisches Problem mit Hilfe der Betroffenen oder Anspruchsberechtigten und in Korrekturoffenheit mit den potentiell Verantwortlichen sachgerecht zu erfassen sowie angemessene Prinzipien für anwendungsorientierte Moralregeln im Einzelfall zu finden und zu bestätigen.

37 Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Beruht die Menschenwürde auf einer kulturellen Zuschreibung?*, in: B. VOGEL/W. HÄRLE (Hg.), *«Vom Rechte, das mit uns geboren ist»*, Freiburg i. Br. 2007, 250.

38 Vgl. ebd.: «Keiner von uns verdankt seine menschliche Würde dem Einverständnis und der Zustimmung anderer; sie wird in einer humanen Rechtsordnung nicht gegenseitig zuerkannt [...], sondern als das allen vorausliegende Fundament anerkannt. Der wechselseitige Akt der Anerkennung, der dem Gedanken des Rechts und einer rechtsförmigen Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen zugrunde liegt, darf trotz des schöpferischen Charakters, der ihm ohne Zweifel innewohnt, nicht so verstanden werden als brächten die Partner reziproker Anerkennungsverhältnisse den Grund ihrer Anerkennungswürdigkeit durch die erfolgte Anerkennung erst hervor. Vielmehr stellt die Anerkennung des einen durch den anderen die angemessene Reaktion auf einen vorgegebenen Anspruch dar, der dieser Antwort vorausliegt und von der Person des anderen ausgeht.»

39 E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg i. Br. 2007, 329.

Spezifiziert wird der *qualifizierte* Konsens der sozialen Zustimmung dadurch, dass es nicht ausreicht, wenn er ein faktisches Verfahren im Rahmen des Status quo ist. Um zu verhindern, dass faktische Machtverhältnisse und individuelle Nutzenargumente moralische Abstimmungsprozesse dominieren, bedarf es eines Verfahrens, das einen neutralen Ausgangspunkt herstellt, in dem das allgemein geteilte Interesse aller Betroffenen, etwa ihrer Grundbedürfnisse, eruiert werden. Nur so ist davon auszugehen, dass ein hypothetischer Konsens auch in der christlichen Ethik im Sinne eines theologischen Personenprinzips zum zentralen Normbegründungsverfahren werden kann. Denn selbstverständlich bedarf jeder «moral point of view» auch gewisser prinzipieller Voraussetzungen wie beispielsweise des Subjekt- oder Personenstatus aller Beteiligten sowie deren Gleichrangigkeit im Abstimmungsverfahren. Die Annahme fundamentaler Gleichheit und Freiheit menschlicher Personen ist also unabdingbar. Genauso bedarf es der Einbeziehung aller potentiell Beteiligten, für die auch advokatorisch Parteien oder Repräsentanten entscheiden können.⁴⁰ Deshalb wird ein konsensorientiertes Verfahren jedoch noch nicht zirkulär, sondern geht von prinzipiellen Voraussetzungen aus, die moraltheoretische Ergebnisse eines kulturgeschichtlichen und moraltheoretischen Prozesses sind und wiederum als theoretische Konsenspunkte allgemeiner Art gelten können.

Ein gerechtigkeitstheoretisches Verfahren dieser Art bedeutet dezidiert keine Übernahme eines philosophischen Konstruktivismus erkenntnistheoretischer Art mit nonkognitivistischer Relativierung aller Wahrheitsansprüche. Vielmehr wird ein kognitivistischer Anspruch, dass richtige moralisch verallgemeinerbare Aussagen möglich sind, nicht-metaphysisch rekonstruiert. Die Annäherung an die Wahrheit erfolgt in diesem Verfahren intersubjektiv durch die Erkenntnisfähigkeit der Erkenntnissubjekte selbst, ohne dass moralische Wahrheit von deren Perspektivität abhängig wäre.

Wenn von Seiten der Moraltheologie starke Einwände gegen eine reine *Verhandlungsmoral* vorgebracht werden,⁴¹ so ist dem zu entgegnen, dass eine dezidiert universalistische Gerechtigkeitstheorie, wie sie hier in die Theologie eingebracht wird, nichts mit einer reinen ad hoc Verhandlung unter Betroffenen zu tun hat. Dieser Methode ist nichts ferner als eine Situationsethik oder willkürliche Präferenzen-Beliebigkeit. Denn es wird immer die gesamte Gemeinschaft potentiell Betroffener in einer vorgeschichtlichen Situation befragt und eine hypothetische Übereinstimmungsfähigkeit in neutraler Ausgangslage vorausgesetzt, der sich immer weiter verdichten und verbessern kann. Denn selbstverständlich stehen auch konsensuelle Verfahren der Normgebung nicht außerhalb der Geschichte. Sie können nicht hinter historisch und kosmopolitisch manifest gewordene moralische Kon-

40 Dies wäre beispielsweise in der Bioethik bezüglich ungeborenen Lebens denkbar.

41 Vgl. S. ERNST, *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, in: K. HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 181.

senspunkte, Prinzipien und mühsam errungene Rechtsnormen wie die allgemeinen Menschenrechte zurückfallen ohne in Selbstwidersprüche zu geraten. In Abwandlung zu Rawls muss in der Theologie ein Konsens gesucht werden, der auf moraltheoretische, bewährte Erkenntnisse aufbaut, christlich bewährte Traditionen und zivilisatorische Standards respektiert und die Person von Beginn des Lebens bis an ihr Ende advokatorisch begleitet und schützt. Hier spielen moraltheologische Erfahrungswerte, anthropologische Standards wie auch Erfahrungswerte aus der Soziologie und Soziobiologie eine Rolle, die vor allem die Dimensionen der Verletzbarkeit des menschlichen Individuums ausloten. Gerade das, was die klassische Naturrechtslehre durch die Untersuchung der Physis eruieren wollte, wird in methodisch alternativer Weise von den Betroffenen her vorausgesetzt, durchdacht und auf verallgemeinerbare Akzeptanz hin überprüft. Eine strikte Argumentation gegen die konsensorientierte Ethik würde auch übersehen, dass weiteste Teile moderner Moralphilosophen, selbst wenn sie keine Diskursethiker oder Gerechtigkeitstheoretiker sind, die vertragstheoretische Wende in der Ethik vollzogen haben, wie beispielsweise selbst neoaristotelische Ansätze von Martha Nussbaum und anderen Vertretern der politischen Philosophie.⁴² Nussbaum argumentiert naturrechtlich, ist jedoch bewusst an vertragstheoretische Ansätze anschlussfähig, indem sie Naturrecht und Vertragsrecht methodisch verknüpft und von natürlichen Ansprüchen des Menschen ausgeht, die a posteriori vertraglich gefestigt und festgelegt werden müssten.⁴³ Die christliche Ethik müsste sich hier umgekehrt rechtfertigen, würde sie diese paradigmatische Wende hin zum Vertrags- und Konsensparadigma in der modernen Ethik ignorieren und weiterhin mit monologischen und deduktiven Verfahren operieren.

Eine solche gerechtigkeitstheoretische Wende christlicher Ethik kann eine Konvergenz von Naturrecht und Vertragsrecht herbeiführen und so zu einer allgemein anerkannten Deontologie formaler Rechtsethik kommen. Sie stünde in Einklang mit einem modernen Naturrecht in ethischen Rechtsfragen, weil dieses sich gesellschaftstheoretisch rekonstruieren ließe und auf eine deutlich breitere Basis der Zustimmungsfähigkeit gestellt würde. Es wird deshalb in der moraltheologischen und sozialetischen Debatte die Hypothese zu diskutieren sein, dass von einer konsekutiven Konvergenz einer naturrechtlich-anthropologischen Hermeneutik und einer Rechts- und Gerechtigkeitsethik im Rahmen eines modernen moralischen Realismus auszugehen ist. Der Versuch einer Rekonstruktion des personalistisch orientierten Naturrechtes durch eine pluralismusfähige Gerechtigkeits-

42 Dies gilt selbst für eine neoaristotelische Ethikbegründung, in der mittlerweile moderne Vertragstheorien zwar kritisiert werden, jedoch als unverzichtbar gelten. Vgl. M. NUSSBAUM, *Grenzen der Gerechtigkeit*, Berlin 2010, 206–217; T. SCANLON, *What we owe to each other*, Cambridge 1999; B. BERRY, *Justice as Impartiality*, Oxford 1995.

43 Vgl. M. NUSSBAUM, *Grenzen der Gerechtigkeit*, Berlin 2010, 65: «Ein Vertrag ist notwendig, weil die Ansprüche nicht gesichert werden können, nicht weil es keine vorpolitischen oder dem Verfahren vorangehenden Ansprüche gibt.»

ethik im Lichte christlich-hermeneutischer Erkenntnisse ist möglich, wenn sich christliche Ethik die Wende zum intersubjektiven Ausgleich vernünftiger Moral-subjekte zutraut und nicht davon ausgeht, dass dadurch moralische Wahrheit aufgegeben, sondern vielmehr rekonstruiert, gefunden und bestätigt wird.

Diskutiert werden müsste allerdings auch, auf welchen Kernbestand von Gerechtigkeitsnormen sich die Konsenssuche erstrecken soll und in welchem Bereich sich formal naturrechtliche Standards global ausmachen lassen: z. B. allein im Bereich *formale Rechtsnormen*, die Würde und Selbstzwecklichkeit schützen? (Habermas, Rawls, Pogge, Honneth, Forst)? Oder im Bereich einer *dünnen Theorie des Guten* wie z. B. interkulturell geteilte Moral, Menschenrechte, Grundgüter, Grundbedürfnisse, Grundfähigkeiten oder ein Weltethos (Nussbaum, Sen, Küng)? Oder sogar vielleicht auch im Bereich moralischer Basisgüter, natürliche Strebenziele oder existentielle Zwecke (Thomas)? Hier müsste wohl wiederum mit abgestuften Verallgemeinerbarkeiten sowie Akzeptanzfähigkeiten gerechnet und argumentiert werden.

3.3 IMPLEMENTIERUNG UND PRAXISTEST

Dieser letzte Schritt des Praxistestes einer modernen Sozialethik oder Moraltheologie ist unverzichtbar, um zu einer Operationalisierbarkeit von Moral zu gelangen und sollte simultan mit der Begründung moralischer Normen mitbedacht werden. Wenn die Berücksichtigung der Zeichen der Zeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (GS 4, 62, 91) eine unverzichtbare theologische Reflexionsstufe ist und somit christliche Ethik einen Sitz oder eine Situierung im Leben gegenwärtiger Menschen haben soll, dann ist die wissenschaftliche Rekontextualisierung verallgemeinerungsfähiger Normen unverzichtbar. Ohne die human-, sozial-, natur- und kulturwissenschaftliche Bedingungsanalyse von Normen lassen sich diese zwar in ihrer Geltung idealiter argumentieren, werden aber noch nicht mit Gültigkeit rechnen können. Menschengerechte und zeitgerechte Moral würde beispielsweise soziologisch eindeutige Rollenveränderungen im Mann-Frau-Verhältnis, stärkere Selbstbestimmungsrechte von Individuen, humanbiologische Forschungsergebnisse und sozialwissenschaftliche Daten stärker berücksichtigen. Dies geschieht nicht, um Moral auf dem Altar des Zeitgeistes zu opfern, sondern um durch die Berücksichtigung zivilisatorischer Ergebnisse sowie die Einbeziehung von sinnvollen Erfahrungswerten den Menschen als Subjekt der Liebe in moralischer Praxis zur Geltung zu bringen. Eine solche Implementierungstheorie der theologischen Moral ist bereits an anderer Stelle und mit Hilfe moderner wirtschaftsethischer Forschung ausgeführt worden.⁴⁴

44 Vgl. E. MACK, *Theologische Wirtschaftsethik*, in: T. BESCHORNER/M. SCHMIDT (Hg.), *Integritäts- und Umweltmanagement in der Beratungspraxis*, München 2004, 139–149; DIES., *Anmerkungen zur Methode einer christlichen Wirtschafts- und Sozialethik*, in: *ZfWU* 3/2 (2002), 174–200.

4. Theologische Schlussfolgerungen

Die Methode einer christlich-hermeneutischen Gerechtigkeitstheorie kann die christliche Ethik voranbringen, ohne das christliche Proprium zu schwächen. Sie würde einerseits die prinzipielle Geltung von ethischen Rechtsnormen erhärten, andererseits die Lebbarkeit von Moral und ihre intersubjektive Bestimmtheit aus einem prinzipiellen Verständnis der Liebe zum Menschen stärker gewichten. Sie wäre als *mittlere Position* zu werten, die sich gegen einen nonkognitivistischen Konstruktivismus dezidiert abgrenzt, aber das metaphysische Naturrecht gerechtigkeitstheoretisch weiterentwickelt und damit pluralismusfähig macht.

Der theologische Hintergrund ist ein dogmatischer, nämlich dass sich die Inkarnation als radikalste Bejahung des Menschen als Mensch und Gott sich selbst als eine personale Drei-Einheit in Relation darstellt. Es wird durch die Menschwerdung Gottes deutlich, dass das eigentlich Christliche das zutiefst Menschlich bejaht und dass das Humanum als dialogisch und sozial verstanden werden muss. Wenn dies nicht nur eine dogmatische und fundamentaltheologische Einsicht bleiben, sondern Eingang in die Methode der modernen christlichen Ethik finden soll, dann darf christliche Ethik nicht bei der deduktiven und monologischen Normierung christlichen Lebens stehen bleiben. Sie muss stattdessen die einzelnen Menschen in ihrer jeweiligen Sozialität auch während und bei ihrer Normfindung zutiefst ernst nehmen und zu beteiligten Subjekten der Moralbegründung machen. Denn der Einzelne ist bereits aus schöpfungstheologischen und trinitarisch-anthropologischen Gründen in der Lage, das Gute zu erkennen, insbesondere dann, wenn er oder sie sich in neutralen Verfahren mit der Gemeinschaft aller – gleichrangig – auf moralische Normen einigt. In Analogie zum *«consensus fidelium»* werden Liebe und Gerechtigkeit auf diese Weise zum konstitutiven Element einer interpersonal gewendeten personal-naturrechtlichen und gerechtigkeitstheoretischen christlichen Ethik. Der willkommene Nebeneffekt wäre das Wiedererlangen der moralischen Glaubwürdigkeit von christlicher Ethik in einem pluralistischen und säkularen Umfeld sowie eine erhöhte Rezeption christlicher Ethik durch die eigenen Gläubigen bei gleichzeitiger Bewahrung des christlichen Propriums.

Literatur

- ANZENBACHER, ARNO, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1989.
- BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Freiburg i. Br. 2010.
- BENEDIKT XVI., Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011 [<http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/gastredner/benedict/rede.html>, 26.09.2011]
- BERRY, BRIAN, *Justice as Impartiality*, Oxford 1995.
- BORMANN, FRANZ-JOSEF, *Naturrecht in neuem Gewand*, in: JOSEF SCHUSTER (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Freiburg i. Ue. 2010, 81–104.
- BORMANN, FRANZ-JOSEF, *Theologie und «autonome Moral»*. Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in philosophischer und theologischer Ethik, in: *Theologie und Philosophie* 77/4 (2002), 481–505.

- BRIESKORN, NORBERT, *Wofür benötigen wir überhaupt Naturrecht?*, in: BERNHARD VOGEL/WILFRIED HÄRLE (Hg.), «Vom Rechte, das mit uns geboren ist». Aktuelle Probleme des Naturrechts, Freiburg i. Br. 2007, 97–126.
- BROSZIES, CHRISTOPH/HAHN, HENNING (Hg.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Berlin 2010.
- DEMMER, KLAUS, *Naturrecht und Offenbarung*, in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS/ANDREAS LIENKAMP/JOACHIM WIEMEYER (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. 1995, 29–44.
- DEMMER, KLAUS, *Naturrecht zwischen den Extremen. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56/1 (2009), 194–211.
- ERNST, STEPHAN, *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, in: KONRAD HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 162–184.
- FOOT, PHILIPPA, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004.
- FORST, RAINER, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2007.
- FRALING, BERNHARD, *Moralverkündigung zwischen Dialog und Dissens*, in: ALBERTO BONDOLFI/HANS J. MÜNK (Hg.), *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft*, Zürich 1999, 87–107.
- GAUS, GERALD F., *The Blackwell Guide to Epistemology*, London 1999.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991.
- HILPERT, KONRAD, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg i. Ue. 2001.
- HILPERT, KONRAD/LEIMGRUBER, STEPHAN (Hg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg i. Br. 2008.
- HÖHN, HANS-JOACHIM, *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn 1997.
- KREBS, ANGELIKA (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt a. M. 2000.
- MACK, ELKE, *Christlich und universal zugleich? Herausforderungen für die christliche Ethik im Pluralismus*, in: JOSEF FREITAG/CLAUS-PETER MÄRZ (Hg.), *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*, Leipzig 2006, 77–89.
- MACK, ELKE, *Gerechtigkeit und Gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2002.
- MARX, REINHARD/WULSDORF, HELGE, *Christliche Sozialethik. Konturen, Prinzipien, Handlungsfelder*, Paderborn 2002.
- MIETH, DIETMAR, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue. 1999.
- MIETH, DIETMAR, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002), 217–240.
- MOELLENDORF, DARREL, *Cosmopolitan Justice*, Boulder/London 2002.
- NUSSBAUM, MARTHA, *Grenzen der Gerechtigkeit*, Berlin 2010.
- ORTH, STEFAN, *Durchbruch für die Beziehungsethik? Die katholische Sexualmoral nach dem Missbrauchsskandal*, in: *Herderkorrespondenz* 65/6 (2011), 303–308.
- POGGE, THOMAS, *World Poverty and Human Rights*, Malden (Mass.) 2002.
- RAWLS, JOHN, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.) 1999.
- RAWLS, JOHN, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sinn and Faith*, Cambridge (Mass.) 2009.
- RAWLS, JOHN, *Political Liberalism*, New York 1993.
- ROSENBERGER, MICHAEL, *Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer*, Darmstadt 2006.

- SCANLON, THOMAS, *What we owe to each other*, Cambridge 1999.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Beruhet die Menschenwürde auf einer kulturellen Zuschreibung?*, in: BERNHARD VOGEL/WILFRIED HÄRLE (Hg.), «Vom Rechte, das mit uns geboren ist». *Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg i. Br. 2007, 248–261.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2007.
- SCHÜLLER, BRUNO, *Naturrecht und Naturgesetz*, in: WILHELM ERNST (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*, Würzburg 1989, 61–74.
- SCHÜLLER, BRUNO, *Schon Mensch oder noch nicht? Zum ontologischen Status humanbiologischer Keime*, Stuttgart 2010.
- SEN, AMARTYA, *The Idea of Justice*, London 2010.