

Zur theologischen Diskussion über die *lex naturalis*

Von Bruno Schüller, S. J.

Wer heutzutage noch entschieden zur Lehre von der *lex naturalis*¹ steht, muß ernstlich darauf gefaßt sein, nunmehr auch bei katholischen Theologen und Rechtswissenschaftlern als hinter seiner Zeit zurückgeblieben oder gar als reaktionär zu gelten. Wagt man es, daran zu erinnern, daß die Lehre von der *lex naturalis* doch immerhin eine solide Stütze im Römerbrief, vor allem in 2, 14 f., habe, so kann einem entgegengehalten werden: Diese Römerbriefstelle — wie auch andere neutestamentliche Texte — könne nicht im Sinne einer philosophischen Naturrechtslehre interpretiert werden; natürlich wisse man, daß Röm 2, 14 f. von katholischen Naturrechtlern mit Vorliebe im naturrechtlichen Sinn interpretiert worden sei und mitunter noch interpretiert werde; aber der exegetische Befund lasse eine solche Deutung nicht zu². Dieser Einwand dürfte doch wohl besagen: Nur wer nicht auf dem Stand der modernen Exegese ist oder als katholischer Theologe die Naturrechtslehre um jeden Preis, auch um den Preis unvoreingenommener Exegese, in der Schrift fundiert haben wolle, könne noch versucht sein, in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefs eine Aussage über die *lex naturae* zu lesen. Träfe das zu, so wäre damit die Frage nach dem Bestehen einer *lex naturae* theologisch zwar noch nicht negativ entschieden, wohl aber sehr ungünstig präjudiziert. Denn mit Recht hat es eine theologische Lehre bedeutend schwerer, sich zu behaupten, wenn sie außerstande ist, ein biblisches Fundament aufzuweisen.

Angenommen (*dato, non concessio*), die überkommene Lehre von der *lex naturalis* habe sich nunmehr tatsächlich damit abzufinden, in der Schrift nicht fundiert zu sein, so kann sie zu ihrer Legitimierung noch ihre Unentbehrlichkeit für die Moraltheologie vorbringen. Mit ihrem Axiom: Das Sollen gründe im Sein, macht sie eine grundsätzliche Aussage über die Art und Weise sittlicher Erkenntnis und ethischer Beweisführung überhaupt. Und da die Schrift allein zugeständenermaßen keine ausreichende Basis für den Aufbau einer speziellen Ethik bietet, meinten bislang die meisten, auch in der Moraltheologie auf naturrechtliche Argumentationen angewiesen zu sein. Aber auch in

¹ *Lex naturalis, lex naturae, natürliches Sittengesetz und Naturrecht*, werden im folgenden als Synonyma verwendet.

² So P. Mikat gegen B. Kötting bei einer Diskussion im Anschluß an ein Referat von F. Wieacker über das Naturrecht. Vgl. F. Wieacker, *Zum heutigen Stand der Naturrechtsdiskussion* (Köln 1965). Dort, S. 59, P. Mikats Diskussionsbeitrag.

dieser Meinung bleiben sie heute nicht unwidersprochen, auch „bezüglich ihrer ethischen Relevanz“ müsse die Lehre von der *lex naturae* „einem unnachsichtigen Disput unterworfen werden“, ob sie nämlich wirklich in der Lage sei, „ein wissenschaftlich unanfechtbares Kriterium für allgemein gültige Verpflichtungen“ abzugeben³.

Bisher haben die katholische Moraltheologie und Ethik einen recht umfangreichen Gebrauch von der naturrechtlichen Argumentationsweise gemacht und sind damit, wie sie meinten, besonders in der speziellen Ethik zu ganz respektablen Ergebnissen gekommen. Sollten sie dabei einer Selbsttäuschung erlegen sein? Es ist doch unwahrscheinlich, daß eine zweifelhafte Methode zu einigermaßen überzeugenden Resultaten führt. Allerdings. Und es sind nicht zuletzt einige ihrer Resultate, deretwegen die naturrechtliche Beweisführung heftig angezweifelt wird. Einmal ist es die überkommene *Ehemoral*, besonders ihre Bewertung der Empfängnisverhütung, woran man mit Recht manches auszusetzen hat. Diese *Ehemoral* wurde aber zumindest in den letzten Dezennien ständig als naturrechtlich gesichert hingestellt⁴. Besonders offen trägt die sogenannte katholische *Soziallehre* den Stempel ihrer naturrechtlichen Herkunft an sich. Nichts scheint näherzuliegen, als aufkommende Zweifel an ihrer Richtigkeit sogleich auf ihre Begründungsmethode zu übertragen. Was hier als Naturrecht ausgegeben werde, so heißt es, sei nachweislich mit einer kräftigen Dosis ideologischer Elemente durchsetzt, mit Gedankengängen der Aufklärung und des Frühkapitalismus, auch mit der Vorstellungswelt des Mittelalters, „die ihrerseits zu einem nicht unerheblichen Teil auf einer Restauration des AT“ beruhe, „das man als Gesetzbuch einer christlichen Welt betrachtete, für die das NT keine hinlänglich deutlichen Normen lieferte“⁵.

Wenn die naturrechtliche Beweisführung in sich selbst anfechtbar ist und darum zwangsläufig zu ebenso anfechtbaren Resultaten führt, wenn sie überdies besonders anfällig zu sein scheint für Ideologien, auf welche andere, bessere Weise soll denn die Moraltheologie ethische Fragen angehen, deren Lösung sich beim besten Willen nicht aus der Schrift entnehmen läßt? Ein Vorschlag lautet, solange man noch keine zuverlässigere Methode entwickelt habe, müsse für ethisch noch nicht geklärte Lebensbereiche, z. B. für Biotechnik und Anthropotechnik, „der Schritt von der Sachethik zu einer das wache Gewissen der Fach-

³ L. M. Weber, *Ethische Probleme der Biotechnik und Anthropotechnik*, in: *Arzt und Christ* 11 (1965) 230.

⁴ Vgl. statt anderer L. M. Weber, *Mysterium Magnum* (Freiburg i. Br. 1963) 9–62.

⁵ So J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: Kl. von Bismarck und W. Dirks (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie* (Stuttgart 1964) 24.

leute engagierenden Entscheidungsethik gewagt“ werden⁶. Wenngleich nicht sofort ersichtlich ist, was unter einer Entscheidungsethik des näheren verstanden sein will, so scheint sie doch eher den Charakter eines provisorischen Notbehelfs zu haben. Ein anderer Vorschlag dagegen erweckt den Eindruck, daß er eine andere als die naturrechtliche Methode enthalte, eine zuverlässigere und weniger für Ideologien anfällige. Paradigmatisch auf die Soziallehre angewendet, soll sie darin bestehen, daß die rein empirisch erhobenen und darum in sich nicht normativen „Sozialtatsachen“ auf „das Evangelium als Wertungsmaßstab“ bezogen werden, wodurch sie den ihnen jeweils zukommenden ethisch-normativen Charakter empfangen oder zu erkennen geben⁷.

Nach allem scheint es mit der Lehre von der *lex naturae* sehr schlecht zu stehen. Wie alt und ehrwürdig sie auch sein mag, sie gehört nur noch in die Geschichte der Moraltheologie und Ethik, wenn sie tatsächlich nicht in der Schrift begründet, von zweifelhafter ethischer Relevanz und außerdem durchaus entbehrlich sein sollte. Allerdings, wie es der Lehre von der *lex naturalis* um der Wahrheit willen nicht erspart bleiben darf, „einem unnachsichtigen Disput unterworfen“ zu werden, so müssen auch die Einwände, denen sie heutzutage ausgesetzt ist, kritisch auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft werden. Es könnte ja sein, daß diese Einwände gewichtiger und solider klingen, als sie es in Wahrheit sind. Zunächst also, wie steht es mit der Schrift? Gibt sie tatsächlich keinerlei Fundament her für die Lehre von der *lex naturalis*?

I

Äußert sich das NT zur *lex naturalis*?

Die Methode der Exegese ist „nichts als eine Art des Fragens“, „eine Weise des Fragestellens. Das heißt: Einen gegebenen Text kann ich nicht verstehen, ohne daß ich ihm bestimmte Fragen stelle.“⁸ Darum ist es geboten, ehe man an einen Text herangeht, sich möglichst genau darüber Rechenschaft zu geben, woraufhin man ihn befragen will. Hier soll an das NT die Frage gerichtet werden, ob und wie es zum natürlichen Sittengesetz Stellung nimmt. Somit muß im voraus geklärt werden, was des näheren unter dem natürlichen Sittengesetz verstanden werden soll und in welcher Form das NT angesichts seines kerygmatischen Charakters seiner eventuellen Stellungnahme zum natürlichen Sittengesetz Ausdruck geben könnte.

Unter dem natürlichen Sittengesetz (*lex naturalis*) sei vorerst verstanden die Gesamtheit jener sittlichen Normen, die der Mensch

⁶ L. M. Weber, *Ethische Probleme der Biotechnik ...*, a. a. O. 231.

⁷ So J. Ratzinger, a. a. O. 27 ff.

⁸ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. IV (Tübingen 1965) 165.

logisch unabhängig von der (positiven) Wortoffenbarung Gottes grundsätzlich erkennen kann. Diese Definition läßt völlig offen, wie diese Erkenntnis ihrer inneren Möglichkeit nach zu erklären sei, worin sie ihren objektiven und subjektiven Erkenntnisgrund habe. Nur ein Negatives ist von dieser Erkenntnis ausgesagt, sie stütze sich nicht auf Gottes Offenbarungswort und sei darum nicht (theologischer) Glaube. Die Lehre vom natürlichen Sittengesetz, wie sie katholischerseits gemeinhin vorgetragen wird, macht zwar auch eine klare Aussage über die Art und Weise der natürlichen sittlichen Erkenntnis, indem sie das Axiom aufstellt, das Sollen des Menschen gründe im Sein des Menschen. Aber man kann diese Aussage durchaus aus der Definition des natürlichen Sittengesetzes ausklammern, ohne daß dadurch die Definition unscharf oder gar sinnlos würde. Mehr noch, diese Ausklammerung ist angesichts des NT methodisch geboten. Denn es muß von vornherein mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das NT eine Erkenntnis des sittlichen Willens Gottes zwar auch denen zuschreibt, an die Gottes Offenbarungswort noch nicht ergangen ist, daß es sich jedoch über das logische Wie dieser Erkenntnis nicht des näheren erklärt. Auch im Hinblick auf die Diskussion mit der evangelischen Theologie kann diese methodische Ausklammerung von einiger Wichtigkeit sein. Es mag manche evangelische Theologen geben, die ohne Zögern auch denen, die nicht an Christus glauben, eine wirkliche Erkenntnis sittlicher Normen zuschreiben, während sie sich vielleicht nicht dazu verstehen können, alles Sollen des Menschen im Sein des Menschen begründet sein zu lassen⁹. Kurz, der einstweilen verwendete Begriff des natürlichen Sittengesetzes läßt es völlig offen, wie die Erkenntnis dieses Sittengesetzes ihrer inneren Möglichkeit nach zu verstehen sei, ob im Sinne einer reinen Wertethik (M. Scheler, N. Hartmann) oder einer Seinsethik (Thomas von Aquin) oder in noch anderem Sinn. Damit ist auch schon gesagt, daß das natürliche Sittengesetz hier nicht deswegen natürlich heißen soll, weil es in der „Natur“ des Menschen seinen Seinsgrund hat. Natürlich soll nur das eine bezeichnen: logisch unabhängig von der Wortoffenbarung Gottes erkennbar.

Wenn das so erkennbare Sittengesetz in der heutigen Theologie gewöhnlich natürliches Sittengesetz genannt wird, so deswegen, weil man es vom übernatürlichen Sittengesetz abheben will. Diese Unterscheidung zwischen Natürlich und Übernatürlich (Natur und Gnade) findet sich zugegebenermaßen nicht explizit in der Schrift, sondern ist das Resultat späterer theologischer Reflexion. Darum ist von vornherein nicht zu erwarten, daß das natürliche Sittengesetz unter diesem seinem heutigen Namen in der Schrift zur Sprache kommt. Gemäß

⁹ Das gilt z. B. von K. Barth und J. Ellul. Vgl. dazu B. Schüller, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht* (Rom 1963).

der vorhin gegebenen Definition des natürlichen Sittengesetzes ist vielmehr zu fragen, ob das NT eine Erkenntnis des Willens Gottes auch solchen Menschen zuspricht, an die weder das Offenbarungswort Jahwes noch das Evangelium Christi ergangen ist, die darum weder an Jahwe noch an Christus glauben, nicht Juden noch Christen, sondern Heiden sind.

Von der neueren dogmatischen Theologie her muß man allerdings ernstlich fragen, ob es angeht, die Heiden dadurch als Heiden charakterisiert zu sehen, daß sie die Wortoffenbarung Gottes in *keiner* Weise vernommen haben. Wenn Gott wirksam das Heil aller Menschen will, auch das Heil der Heiden, wenn dieses Heil aber faktisch nur in Christus besteht, wie er sich durch sein Wort den Menschen auf Glauben hin anbietet und mitteilt, dann läßt sich nicht mehr ausmachen, ob die Heiden sich bei ihrer Kenntnis von Gut und Böse nicht vielleicht doch auf das Offenbarungswort Christi stützen, ob sie nicht vielleicht nur deswegen die Gebote Gottes wissen, weil sie „anonyme Christen“ sind¹⁰. Die auch unter den Heiden allgegenwärtige Gnade Christi scheint die Folgerung nicht zuzulassen, das NT nehme der Sache nach ein natürliches Sittengesetz an, wenn es auch den Heiden eine wirkliche sittliche Erkenntnis zuschreibe. Es bleibt jedoch zu fragen, inwieweit die Exegese das Theologumenon vom „anonymen Christen“ zur Auslegung neutestamentlicher Texte heranziehen darf. Sie darf es sicherlich dort nicht tun, wo das NT selbst die besondere Situation der Heiden darin erblickt, daß sie ihr Leben nicht vom (positiven) Offenbarungswort Gottes her leben, weder im Guten noch im Bösen, daß also ihre Erkenntnis des sittlichen Willens Gottes jedenfalls nicht Glaubenserkenntnis ist. Anders dürfte es jedoch sein, wenn man aus dem NT erkennen kann, daß die Urgemeinde in ihrem theologisch nicht reflektierten Lebensvollzug auch bei den Heiden ein richtiges sittliches Urteilsvermögen voraussetzt. In diesem Falle gibt die Schrift zwar ein Faktum zu erkennen, macht es aber nicht verständlich. Darum ist es hier der Theologie nicht nur gestattet, sondern auch geboten, im Vollzug des *intellectus fidei* zur Erklärung dieses Faktums auch das einschlägige Theologumenon vom „anonymen Christen“ heranzuziehen. Das bedeutet für die Frage nach der Stellungnahme des NT zur *lex naturalis*: Mit Sicherheit anerkennt das NT nur dort die *lex naturalis*, wo es den Heiden nicht nur die Erkenntnis sittlicher Normen zuschreibt, sondern zugleich zu verstehen gibt, daß diese Erkenntnis von der theologischen Glaubenserkenntnis verschieden ist.

Das kann nun mit aller Gewißheit von den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes gesagt werden, und zwar gerade dann, wenn nicht

¹⁰ Vgl. Kl. Riesenhuber, Der anonyme Christ, nach Karl Rahner; ZkTh 86 (1964) 286—303; ferner: K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. VI (Einsiedeln - Zürich - Köln 1965) 545—554.

nur einzelne Verse isoliert ausgelegt werden, sondern der ganze Sinnzusammenhang beachtet wird, in dem diese Kapitel stehen. Alles, was Paulus von Röm 1, 18 an vorbringt, dient dem Nachweis: „Es besteht kein Unterschied; es haben ja alle gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Gerechtfertigt werden sie geschenkweise durch seine Gnade, auf Grund der Erlösung durch Christus Jesus“ (3, 22 b ff.). Die Sünde der Juden wird dadurch offenbar, daß sie zwar Hörer, aber nicht Befolger der Tora sind (2, 1—5 17—22). Die Heiden haben zwar nicht die Tora, aber sie sind durch das Medium der geschaffenen Welt in ihrer Vernunft vor Gott gebracht, vor seine ewige Kraft und Gottheit, und wissen sich dadurch auch unbedingt aufgefordert, Gott Ehre und Dank zu erweisen. Indem sie das aber nicht tun, haben sie keine Entschuldigung, sind auch sie Sünder, die der Herrlichkeit Gottes ermangeln. In den Versen 1, 18—32 ist zwar nicht wörtlich von einem Sittengesetz die Rede, das die Heiden als verbindliche Norm ihres Handelns erfassen. Aber es ist sehr deutlich gesagt, daß die Heiden, indem sie Gott erkennen, sich zugleich von eben diesem Gott unbedingt beansprucht erfahren¹¹. Das Sittengesetz ist nichts anderes als dieser Anspruch Gottes auf den Menschen, auf dessen Ehrerweisung und Dank. Und wenn Paulus V. 32 feststellt, die Heiden wüßten um die Rechtssatzung Gottes, daß sich des Todes schuldig mache, wer sich den in den VV. 29—31 aufgezählten Lastern überlasse, dann spricht er den Heiden auch eine Kenntnis jener Gebote des Sittengesetzes zu, die die zwischenmenschlichen Beziehungen ordnen¹². Ebenso klar ist aber auch, daß die den Heiden hier zugesprochene sittliche Erkenntnis von derselben Art ist wie die von ihnen ausgesagte Erkenntnis Gottes. Denn es ist ja gerade die Tatsache, daß die Heiden zwar Gott erkennen, aber nicht anerkennen, weswegen Paulus sie für unentschuldigbar erklärt (V. 21 f.). Die Gotteserkenntnis der Heiden ist aber in V. 20 in einer Weise beschrieben, daß sie sich in aller Deutlichkeit von der eigentlichen Glaubenserkenntnis unterscheidet. Mithin sagt Paulus hier von den Heiden, daß sie (logisch) unabhängig von der Wortoffenbarung Gottes eine Kenntnis des Sittengesetzes haben.

Röm 1, 18—32, ausgelegt im Zusammenhang mit den beiden folgenden Kapiteln, behauptet also mit großer Klarheit die Wirklichkeit

¹¹ R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tübingen 1953) 224 z. St.: „Vor allem aber enthält die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers in sich die Erkenntnis des Menschen, nämlich des Menschen in seiner Geschöpflichkeit und in seinem Beanspruchtsein durch Gott.“

¹² Vgl. z. St. H. W. Schmidt, *Der Brief an die Römer* (Berlin 1963) 40; C. K. Barret, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (London 1962) 41; J. Murray, *The Epistle to the Romans* (Michigan 1964) 50 ff.; F. J. Leenhardt, *L'Épître de S. Paul aux Romains* (Neuchâtel - Paris 1957) 42; P. Althaus, *Der Brief an die Römer*, 9., erw. Aufl. (Göttingen 1957) 17; ferner: H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, 12., neu bearb. Aufl. (Göttingen 1962) 178.

dessen, was vorhin als natürliches Sittengesetz bestimmt wurde; fast sogar mit größerer Klarheit, als es die meist zitierten Verse Röm 2, 14 f. tun, in denen Paulus vom „Werk des Gesetzes“ spricht, das den Heiden ins Herz geschrieben sei. Auch diese Verse können nur richtig verstanden werden, wenn genau beachtet wird, welche Bedeutung ihnen in der Gedankenführung des Apostels zukommt. Um auch die Juden zur Einsicht in ihre Sündigkeit zu bringen, ruft Paulus ihnen den Kanon der Gesetzesgerechtigkeit in Erinnerung: Gott „wird jedem vergelten nach seinen Werken“ (2, 5), dem Juden nicht anders als dem Heiden. „Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person“ (2, 11). Darum gilt: „Alle, die ‚ohne Gesetz‘ gesündigt haben, werden auch ‚ohne Gesetz‘ verlorengehen, und alle, die im Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden“ (2, 12). Die erste Hälfte dieses Verses könnte Anlaß zu einem Einwand geben. Wie kann der sündigen, dem kein Gesetz gegeben ist (vgl. 4, 5)? Um diesem Einwand zu begegnen, erklärt Paulus in 2, 14 f.: Die Heiden haben gewiß nicht die Tora; aber da sie mitunter das, was die Tora fordert, tun, geben sie zu erkennen, daß „das Werk des Gesetzes“ in ihre Herzen geschrieben ist. Damit ist ein Zweifaches gesagt, einmal, daß auch die Heiden sich vom sittlichen Willen Gottes betroffen erfahren; zum andern, daß den Heiden der Wille Gottes auf andere Weise kundgetan ist als den Juden, denen er durch die Tora angesagt wird. Worin besteht diese Andersartigkeit? Viele namhafte Exegeten schließen, die Art, wie von den Heiden gesagt werde, daß sie mitunter die Gebote Gottes erfüllen, müsse auch die Art sein, wie sie die Gebote Gottes erkennen, nämlich „physei“, von Natur aus¹³. Andere Exegeten wollen das nicht gelten lassen¹⁴. Aber wie es auch mit der Beweiskraft des Ausdrucks „physei“

¹³ Im Sinne einer *lex naturalis*, wie sie anfangs definiert wurde, wollen das ins Herz geschriebene Gesetz verstanden wissen: H. W. Schmidt, a. a. O. 47 f.; F. J. Leenhardt, a. a. O. 47; J. Murray, a. a. O. 72 f.; C. K. Barrett, a. a. O. 51 f.; Handley C. G. Moule, *The Epistle to the Romans* (Michigan o. J.) 65; C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today*, 4. Aufl. (London 1964) 65; R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. II, 4. Aufl., a. a. O. 89 f.; 123; H. Schlier, a. a. O. 178; G. Bornkamm, *Gesetz und Natur*, in: *Das Ende des Gesetzes*, 2. Aufl. (München 1958) 9—33 (dort weitere Literaturangaben). — P. Mikat, a. a. O., sagt, „von einer paulinischen Naturrechtslehre“ könne keine Rede sein. Das ist richtig, wenn man unter „Naturrechtslehre“ eine ausdrückliche Reflexion der *lex naturae* auf ihre inneren Möglichkeitsbedingungen hin versteht. Aber man kann das Bestehen einer *lex naturae* behaupten, ohne dabei eine Begründung für ihre innere Möglichkeit zu geben. Und das tut Paulus. Er tut das auch nicht nur so nebenbei, da es ihm sehr darauf ankommt, verständlich zu machen, wieso auch die Heiden ausnahmslos Sünder sind. Es ist richtig, wenn Mikat sagt, Paulus mache hier keine „rechtsphilosophische“, sondern „eine theologische Aussage“; aber es ist eine theologische Aussage über die *lex naturae*, die dem Verständnis der Rechtfertigungspredigt dient.

¹⁴ Es sind vor allem Karl Barth und offensichtlich unter seinem Einfluß stehende evangelische Theologen, die in Röm 2, 14 f. nichts von einer *lex naturae* ausgesagt wissen wollen. Vgl. K. Barth, *KD I*, 2, 3. Aufl. (Zollikon-Zürich 1945) 332; IV, 1 (ebd. 1953) 437; F. Flückiger, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden*, in: *ThZ* 8 (1952) 17—42; B. Reike, *Syneidesis in Röm. 2, 15*, in: *ThZ* 12 (1956) 157—161;

stehe, in V. 14 f. greift Paulus unter anderer Formulierung nochmals auf, was er bereits 1, 18—32 dargelegt hat: Auch die Heiden haben eine richtige Erkenntnis des Willens Gottes. Der Text gibt aber nicht den mindesten Grund ab, die in 2, 14 f. behauptete sittliche Erkenntnis der Heiden anders zu verstehen als die in 1, 18—32 behauptete. Mit-hin ist auch in 2, 14 f. von dem die Rede, was man natürliches Sittengesetz nennt.

Die hier gegebene Auslegung der beiden Kapitel des Römerbriefes ist gewiß äußerst summarisch. Aber sie darf trotzdem als hinreichend gelten, wenn zu ihrer detaillierten exegetischen Begründung auf die fachkundigen Analysen des evangelischen Neutestamentlers G. Bornkamm verwiesen werden kann¹⁵. Es ist auch keineswegs so, daß etwa mit der einen Ausnahme G. Bornkamms heutzutage nur noch katholische Theologen im Römerbrief eine Aussage über die *lex naturalis* läsen. H. W. Schmidt, F. J. Leenhardt, J. Murray, C. K. Barret, H. C. G. Moule, C. H. Dodd und R. Bultmann sind evangelische Theologen. Auch sie legen die in Frage stehenden Texte im Sinne einer *lex naturalis* aus¹⁶. Wer als katholischer Theologe nach wie vor im Römerbrief ein biblisches Fundament für die Lehre vom natürlichen Sittengesetz zu haben überzeugt ist, braucht also zumindest nicht zu befürchten, einem typisch katholischen Vorurteil erlegen zu sein oder den Anschluß an die moderne Exegese versäumt zu haben.

Es gibt noch eine Reihe neutestamentlicher Texte, die klar erkennen lassen, daß die Urgemeinde mit der größten Selbstverständlichkeit auch den Heiden ein richtiges sittliches Urteilsvermögen zusprach. Wenn z. B. die Christen zu einer sittlich tadellosen Lebensführung angehalten werden auch mit der Begründung, sie dürften ihren christlichen Glauben bei den Heiden nicht in Mißkredit bringen, sie müßten auf diese Weise Verleumdungen ihrer heidnischen Gegner widerlegen oder sie könnten dadurch vielleicht Heiden für den christlichen Glau-

J. Ellul, Die theologische Begründung des Rechts (München 1948) bes. 46 f. 68 ff.; ferner: A. Nygren, Der Römerbrief (Göttingen 1951) 94; O. Michel, Der Brief an die Römer (Göttingen 1963) 77 f. Allerdings, Flückiger, Reike und Michel lassen nicht klar erkennen, was sie eigentlich unter der *lex naturae* verstanden wissen wollen. Es könnte sein, daß sie nur die im Sinne der Stoa interpretierte *lex naturalis* bei Paulus nicht wiederfinden wollen, dagegen nicht zu bestreiten beabsichtigen, Paulus spreche den Heiden eine sittliche Erkenntnis zu, die sich wesentlich von der Glaubenserkenntnis unterscheidet. Gerade bei evangelischen Exegeten darf man keinesfalls annehmen, sie verstehen *lex naturalis* immer so wie die katholische Theologie. So schreibt etwa W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) 193, zu Röm 2, 15: „Das in die Herzen geschriebene Werk des Gesetzes ist nicht die Norm und Forderung irgendeines Naturgesetzes oder gar einer autonomen Ethik, sondern das göttliche Gesetz.“ Eine derartige Entgegensetzung von *lex naturae* und göttlichem Gesetz wäre unsinnig, wenn Schrage unter *lex naturae* das verstände, was katholische Theologie darunter versteht.

¹⁵ A. a. O.; ders., Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes, 2. Aufl., a. a. O. 9—33.

¹⁶ Vgl. Anm. 13.

ben gewinnen, dann setzt das voraus, daß die Heiden trotz ihres fehlenden Glaubens sehr wohl zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermögen (vgl. 1 Thess 4, 12; 1 Kor 10, 32; Kol 4, 5; 1 Tim 5, 14; 6, 1; Tit 2, 5 8 10; 1 Petr 2, 12 15; 3, 1 16)¹⁷. Es ist mittlerweile unter den Exegeten auch ziemlich allgemein anerkannt, daß die neutestamentliche Paränese nicht wenige materiaethische Normen enthält, die sie, teilweise wohl auf dem Umweg über das hellenistische Judentum, aus der stoischen Popularphilosophie übernommen hat. Vor allem für die Tugend- und Lasterkataloge sowie für die „Haustafeln“ hat man das nachzuweisen vermocht¹⁸. Wäre die Urgemeinde nicht davon überzeugt gewesen, daß auch die Heiden eine wirkliche Erkenntnis des Sittengesetzes haben, hätte sie von ihnen unmöglich ethische Weisungen übernehmen können. Wer diesen Vorgang rein exegetisch, d. h. ohne Rücksicht auf eine schon entfaltete systematische Theologie, beurteilt, wird darin ohne weiteres eine implizite Anerkennung des natürlichen Sittengesetzes erblicken. Tatsächlich sprechen sich in diesem Sinne auch manche evangelische Exegeten aus¹⁹. Falls man sich jedoch als katholischer Theologe die Theorie vom „anonymen Christen“ zu eigen macht, kann man nicht mehr so urteilen. Dann muß man rein exegetisch die Frage offenlassen, ob die Heiden nicht vielleicht nur deswegen den Willen Gottes erkennen, weil auch an sie schon in verborgener Weise das Offenbarungswort Gottes ergangen ist. Denn im Unterschied zu den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefs setzt die christliche Rezeption ursprünglich heidnischer ethischer Normen nur das bloße Faktum einer sittlichen Erkenntnis bei den Heiden voraus, während dabei die Frage nach der Art und Weise dieser Erkenntnis nicht gestellt zu werden braucht und darum auch nicht beantwortet wird. Allerdings, auch das bloße Faktum solcher Rezeption ist von nicht geringer Bedeutung. Es beweist nicht nur, daß die materiaethischen Normen der Christen und Heiden zumindest in vielem faktisch übereinstimmen, sondern darüber hinaus auch, daß die Christen für ihre Erkenntnis sittlicher Normen auch von Heiden lernen können.

Ziehen wir ein erstes Fazit: Versteht man unter natürlichem Sittengesetz die Gesamtheit ethischer Normen, die logisch unabhängig von der Wortoffenbarung wenigstens grundsätzlich erkannt werden

¹⁷ Vgl. zu 1 Thess 4, 12: A. Oepke, NTD, 8; M. Dibelius, HNT, 11; zu Kol 4, 5: M. Dibelius, HNT, 12; zu den Pastoralbriefen: A. Schlatter, Die Kirche der Griechen; G. Holtz, Theol. Hdk. z. NT, 13; M. Dibelius - H. Conzelmann, HNT, 13; zu 1 Petr.: J. Schneider, NTD, 10; K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Vgl. zum Ganzen W. Schrage, a. a. O. 196 f.

¹⁸ Vgl. auch dazu W. Schrage, a. a. O. 197 ff., der alle einschlägige Literatur verzeichnet.

¹⁹ Im Grunde alle in Anm. 17 zitierten evangelischen Theologen.

können, so liefert der Römerbrief den Beweis dafür, daß es ein solches natürliches Sittengesetz tatsächlich gibt.

Mit diesem Resultat kann sich die systematische Theologie noch nicht zufriedengeben. Da sie methodisch vollzogener intellectus fidei ist, stellt sich für sie nunmehr die Frage, inwiefern es möglich sei, daß das „Werk des Gesetzes“ auch von denen erkannt werde, die weder an Jahwe noch an Christus glauben. Die systematische Theologie muß demnach versuchen, den subjektiven und objektiven Erkenntnisgrund der *lex naturalis* ins reflexive Bewußtsein zu heben. Erst indem sie das tut, entwickelt sie eine theologische (= wissenschaftliche) Lehre über die *lex naturalis*. Die katholische Theologie ist dabei zu dem Ergebnis gekommen: Der subjektive Erkenntnisgrund der *lex naturalis* sei die Vernunft, ihr objektiver Erkenntnisgrund die „Natur“ des Menschen. Während das Wort Vernunft in diesem Zusammenhang eindeutig ist, kann man dem Wort Natur zwei verschiedene Bedeutungen unterlegen, die beide den objektiven Erkenntnisgrund der *lex naturalis* sinnvollerweise charakterisieren können. Natur kann einmal als Gegenbegriff zu Übernatürlich (Gnade) verstanden werden und ist dann das objektive Korrelat zur Vernunft, insofern diese vom theologischen Glauben abgehoben wird. Die Natur des Menschen sei der objektive Erkenntnisgrund des natürlichen Sittengesetzes, heißt dann, es sei das bloße Menschsein des Menschen und nicht etwa sein Sein in Christus, worauf sich beziehend die Vernunft die *lex naturalis* erfasse. Diese Einsicht führt aber über die bloße Anerkennung einer *lex naturalis* kaum hinaus. Natur kann aber auch den Menschen bezeichnen, wie er sich selber immer schon vorgegeben ist, wozu er sich also nicht erst kraft eigener freier Setzung macht. Die Natur sei der objektive Erkenntnisgrund der *lex naturalis*, meint in diesem Fall negativ: die *lex naturalis* könne ihr Dasein und Sosein nicht durch die freie Setzung des von ihr betroffenen Menschen empfangen; positiv: der Mensch erfasse die *lex naturalis*, indem er seine eigene Vorgegebenheit als seine Aufgegebenheit, sein ihm ohne sein Zutun zugeeignetes Sein als sein unbedingtes Sollen verstehe. Soll die *lex naturalis*, wie sie eingangs definiert werde, ihrem objektiven Erkenntnisgrund nach hinreichend bestimmt werden, so muß Natur sowohl im Sinne des bloßen Menschseins des Menschen als auch im Sinne der Vorgegebenheit verstanden werden: der objektive Erkenntnisgrund der *lex naturalis* ist das bloße Menschsein des Menschen, und zwar insofern, als dieses der Freiheitsentscheidung des Menschen als ihr Woraufhin vorgegeben ist.

Findet diese theologische Reflexion, die das Faktum der *lex naturalis* innerlich verstehbar machen will, eine Bestätigung in der Schrift? Sofern sie das bloße Menschsein des Menschen deutlich vom

Sein des Menschen in Christus abhebt, wohl kaum. Denn, wie schon gesagt, die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade wird in der Schrift nicht formell vollzogen. Aber kennt die Schrift vielleicht den Begriff Natur als das dem Menschen vorgegebene und aufgegebene Sein? Zwei Stellen ließen sich allenfalls anführen: Röm 1, 26 f. qualifiziert Paulus den heterosexuellen Verkehr als „natürlich“, den homosexuellen Verkehr jedoch als „widernatürlich“ und (darum) als sittlich verwerflich; 1 Kor 11, 14 scheint Paulus aus dem unterschiedlichen Haarwuchs bei Mann und Frau eine sittlich bedeutsame Lehre der „Natur“ entnehmen zu wollen. Obwohl beide Male durch das Wort Natur eine vorgegebene seinsmäßige Bestimmtheit des Menschen bezeichnet wird, die zugleich als ethisch normativ gedacht wird, kann diesen Stellen doch kein großes Gewicht beigelegt werden. Der Begriff φύσις wird zwar verwendet, aber tatsächlich nur ganz beiläufig, und auch nicht ansatzweise auf seine eventuellen grundsätzlichen Implikationen hin reflektiert. Zum andern ist die 1 Kor 11, 14 f. aus der „Natur“ entnommene Lehre gewiß nicht überzeugend.

Aber wenn auch das Wort Natur im Sinne einer normativen Vorgegebenheit in der Schrift keine Rolle spielt, so ist damit noch keinesfalls ausgemacht, daß der mit diesem Wort gemeinte Sachverhalt auch unter anderem Namen im NT nicht zur Sprache gebracht wird. Natur heißt der Mensch, insofern er seiner eigenen Freiheit immer schon vorgegeben ist, sich selbst, sein Dasein und Sosein, ganz seinem Schöpfer verdankt. Nun ist es nicht nur sein natürliches Menschsein, was der Mensch ganz Gott verdankt, sondern ebenso und erst recht sein übernatürliches Leben in Christus. Auch dieses übernatürliche Leben kann demnach dem Menschen nur als von Gott vorgegebenes aufgegeben sein. M. a. W., auch vom Sollen des Christen muß gelten, daß es nur im Sein des Christen begründet sein kann. Und wenn die Schrift das klar zum Ausdruck brächte, würde sie bestätigen, was die Naturrechtslehre für die *lex naturae* formuliert hat: Das Sollen des Menschen gründet im Sein des Menschen. Daß dieses selbe Axiom sowohl für die *lex Christi* wie für die *lex naturalis* Geltung hat, rührt daher, daß es die Existenz des Menschen als die eines personhaften Geschöpfs in *statu viae* charakterisiert. Personhaftes Geschöpf in *statu viae* ist der Mensch aber ebenso unter der Rücksicht seines natürlichen wie seines übernatürlichen Seins. Nun, wir haben schon an anderer Stelle aufgezeigt, daß die Schrift tatsächlich das sittliche Sollen des Christen im Sein des Christen begründet sein läßt (Röm 6, 8—13; 1 Kor 5, 7; 2 Kor 5, 19 f.; Gal 5, 24; Eph 5, 8—11 u. ö.; vgl. auch die Art und Weise, wie Röm 12, 1 und Eph 4, 1 der Übergang zum paränetischen Teil der Briefe begründet wird.)²⁰ Folglich ist auch das naturrechtliche

²⁰ B. Schüller, Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?, in:

Axiom, das Sollen gründe im Sein, durchaus „schriftgemäß“. Das NT konstatiert nicht nur das Faktum der *lex naturalis*, sondern gibt der Sache nach auch an, wie diese *lex naturae* allein objektiv begründet sein könne. Die katholische Lehre über die *lex naturalis* hat demnach ein recht breites und solides Fundament in der Schrift.

II

Ist die naturrechtliche Beweisführung innerhalb der Moraltheologie entbehrlich?

Um von vornherein unsere Ansicht zu sagen: Die Moraltheologie kann die naturrechtliche Argumentationsweise schlechterdings *nicht* entbehren. Diese Ansicht haben wir bereits an anderem Ort ausführlicher dargelegt²¹. Der ausschlaggebende Grund für die Unentbehrlichkeit dieser Methode ist nicht die Tatsache, daß die Schrift für die ethische Beurteilung mancher Lebensbereiche, z. B. der Politik und Wirtschaft, kaum Ansätze enthält. Die naturrechtliche Argumentation ist in der Moraltheologie nicht nur Lückenbüßer. Vielmehr ist es so: Das glaubende Verstehen der sittlichen Botschaft Christi ist nur dem möglich, der logisch vorgängig dazu sich bereits von der *lex naturalis* betroffen erfährt; wenn nun Theologie die Aufgabe hat, in ihre methodische Reflexion des Glaubens auch alles das einzubeziehen, was im Glauben selbst als dessen Voraussetzung (Möglichkeitsbedingung) impliziert ist, dann muß sie als Moraltheologie auch das im geglaubten Gesetz Christi enthaltene Verständnis der *lex naturalis* zu reflexer Bewußtheit bringen²².

Lebendiges Zeugnis (März 1965), Heft 1/2, 53 f.; vgl. dazu vor allem auch C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge 1957).

²¹ B. Schüller, a. a. O. 41—65 (in französischer Übersetzung: *NouvRevTh* 98 [Mai 1966] 449—475).

²² J. David, Kirche und Naturrecht, in: *Orientierung* 30 (Juni 1966) 131, schreibt uns die Auffassung zu, die Moraltheologie könne „ohne Rückgriff auf das Naturrecht nicht auskommen, wenn sie ein einigermaßen geschlossenes System der Moraltheologie aufbauen“ wolle. Er bezieht sich dabei auf den in Anm. 21 zitierten Artikel. Nicht ganz zu Recht. Denn dort heißt es S. 52: „Der Mensch ist nur deshalb fähig, die sittliche Botschaft Christi zu hören und glaubend zu verstehen, weil er sich (logisch) vorgängig zum Offenbarungswort Gottes in Christus immer schon von der *lex naturae* angefordert erfährt. Darum können für den Christen die Botschaft Christi und die *lex naturae* nicht zur Wahl stehen. Das glaubende Verstehen der Gebote Christi enthält in sich als seine (transzendente) Voraussetzung immer schon ein natürliches Verstehen der *lex naturae* ... *Das ist der Grund*, warum die Moraltheologie, gerade weil sie die geglaubte *lex Christi* zu ihrem unmittelbaren Gegenstand hat, es nicht unterlassen kann, auch die *lex naturae* in ihre methodische Reflexion einzubeziehen. Je besser und reiner sie die *lex naturae* versteht, desto besser ist sie auch in der Lage, rein und unverfälscht die *lex Christi* zu hören und zu begreifen.“ Jede moraltheologische, d. h. auf das Offenbarungswort sich stützende Beweisführung enthält darum notwendig als ihr inneres Moment auch eine Interpretation der *lex naturalis*. Und ebensowenig kann das kirchliche Lehramt autoritativ das geoffenbarte Gesetz Christi auslegen, ohne dabei die *lex naturalis* wenigstens insoweit auszulegen, als deren rechtes Verständnis die Möglichkeitsbedingung für ein rechtes Verständnis der *lex Christi* darstellt.

Entfaltet man diese These weiter, dann ergibt sich, daß die *lex Christi*, wofern sie im äußeren Wort ausgesprochen wird, keine anderen ethischen Normen enthalten kann als die *lex naturalis*. Allerdings, dieselben imperativischen Sätze entsprechen einander nur gleichnishaft (analog), wenn sie einmal als Inhalt der *lex Christi*, das andere Mal als Inhalt der *lex naturalis* ausgesagt werden²³. Beispielsweise gebietet sowohl die *lex naturalis* als auch die *lex Christi* die Nächstenliebe. Aber die *lex naturalis* kann ihrem Wesen gemäß nur eine bloß menschliche (natürliche) Nächstenliebe zur Aufgabe machen, während die *lex Christi* eine alles menschliche Vermögen hinter sich lassende Nächstenliebe gebietet, eben eine übernatürliche Nächstenliebe. Zwischen natürlicher und übernatürlicher Nächstenliebe besteht aber keine univoke Gleichheit, sondern nur eine Analogie. Diese Unterscheidung behält völlig ihr Recht, auch wenn die *lex Christi* nur erfüllt werden kann, indem zugleich die *lex naturalis* erfüllt wird, und wenn in unserer faktischen Heilsordnung die *lex naturalis* nur insoweit erfüllbar sein sollte, als sie in die *lex Christi* als deren Voraussetzung integriert ist²⁴.

Man könnte versucht sein, diese analoge Kongruenz der *lex Christi* mit der *lex naturalis* exegetisch und d. h. in diesem Falle historisch zu überprüfen, indem man der sittlichen Botschaft des NT die sittlichen Überzeugungen der hellenistisch-römischen Umwelt zum Vergleich gegenüberstellt. Wer so vorangehen wollte, würde eine Methode wählen, die der gestellten Frage überhaupt nicht angemessen ist. Denn er zöge zum Vergleich mit der *lex Christi* nicht die *lex naturalis* heran, sondern das, was die Menschen der hellenistisch-römischen Welt rein faktisch an sittlichen Überzeugungen zur Sprache gebracht haben.

²³ B. Häring, *Moralverkündigung nach dem Konzil* (Bergen - Enkheim 1966) 72 stellt mit Entrüstung fest: „Immer noch spukt in manchen Köpfen (auch katholischer Theologen) die unglaubliche Idee, die Sittenlehre des Neuen Testaments füge *inhaltlich* nichts Neues zum bloßen Naturrecht hinzu; sie bringe lediglich eine neue Motivierung.“ Das sei im Grunde schlimmer als die Morallehre des Pelagius. Häring nennt keine Namen. Es ist darum nicht ersichtlich, ob auch die hier dargelegte Auffassung unter dieses Verdikt fällt. Gleichviel, welcher katholische Theologe wüßte nicht, daß Gehorsam gegen Gottes Gebot nur heilsbedeutsam (*salutaris*) sein kann, insofern er in der Kraft der Gnade Christi vollzogen wird, insofern er also „geschenkweise“ empfangener Gehorsam ist? Vollends, daß evangelische Theologen in ihrer Ethik auf verkappte Weise dem Pelagianismus das Wort redeten, scheint angesichts der reformatorischen Rechtfertigungslehre äußerst zweifelhaft zu sein.

²⁴ Die hier zur Diskussion stehende Frage nach der Bedeutung der *lex naturalis* innerhalb der Moraltheologie ist völlig unabhängig von den andern Fragen, ob der faktisch vorkommende Mensch, wäre er auf seine natürlichen Kräfte allein angewiesen, die *lex naturae* erfüllen könnte, oder ob in unserer faktischen Heilsordnung ein bloß natürlich guter Akt (*actus mere honestus, non salutaris*) überhaupt möglich sei, d. h., ob vielleicht eine Erfüllung der *lex naturae* überhaupt nur möglich ist, insofern sie ein inneres Moment in der Erfüllung der *lex Christi* darstellt.

Das kann aber nicht ohne weiteres mit dem Inhalt der *lex naturalis* gleichgesetzt werden. Abgesehen davon, daß die griechisch-römische Kulturwelt nicht das gesamte Heidentum repräsentieren kann, gibt es gewichtige Gründe, die eine solche Gleichsetzung verbieten. Erstmal muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Griechen und Römer die sittlichen Normen, von denen sie sich in ihrem Gewissen betroffen wußten, nur unvollkommen oder gar nur entstellend zur Sprache bringen konnten, und zwar selbst dann, wenn sie Philosophen waren und das Phänomen des Sittlichen reflex bedacht haben. Die ethische Reflexion und darum auch das ethische Begriffs- und Sprachmaterial können durchaus hinter der ursprünglichen sittlichen Erfahrung eines Menschen oder eines Kulturkreises zurückbleiben. Sodann darf nicht übersehen werden: Die Menschen der hellenistisch-römischen Welt lebten als Gesamtheit, als Gruppen und als einzelne schon aus bestimmten geschichtlichen Entscheidungen, durch die sie sich auch in Schuld, in sittliche Voreingenommenheit und Vorurteile verstrickt hatten, ohne sich daraus nach Belieben wieder befreien zu können. Darum muß von vornherein damit gerechnet werden, daß manches, was in der hellenistisch-römischen Welt an sittlichen und rechtlichen Überzeugungen geäußert wurde, Normen der *lex naturae* mißversteht, umdeutet oder geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Schließlich ist noch zu berücksichtigen, daß auch die hellenistisch-römische Welt schon vor ihrer Evangelisierung unter der wirksamen Versöhnungsgnade Christi lebte. Darum läßt sich nicht mit Sicherheit ausschließen, daß in den sittlichen Überzeugungen der Griechen und Römer sich nicht vielleicht auf diese oder jene Weise, wenn auch noch so gebrochen, die *lex Christi* zur Sprache bringt. Nach alledem lassen sich rein historisch nur vergleichen die im NT zur Sprache gekommene Ethik mit der in der Stoa oder bei Aristoteles oder sonstwo reflektierten und formulierten Ethik, nicht aber der Inhalt der *lex Christi* mit dem Inhalt der *lex naturalis*²⁵.

Eine weitgehende, wenn nicht völlige Übereinstimmung der sittlichen Gebote des Neuen Bundes mit denen des natürlichen Sittengesetzes behauptet die überkommene scholastische Moraltheologie²⁶.

²⁵ Das übersieht z. B. R. Schnackenburg in seinem Artikel: Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: J. Stelzenberger (Hrsg.), *Moraltheologie und Bibel* (Paderborn 1964) 39—69. Er setzt die „rein natürliche Ethik“ gleich mit der griechischen Ethik, besonders mit der stoischen und aristotelischen Ethik (40).

²⁶ Vgl. z. B. Suárez, *De legibus*, 1. 10 c. 2 nr. 5—12; A. Vermeersch, I, Nr. 153; M. Zalba, I, Nr. 368; Mausbach-Ermecke, I, 9. Aufl. (Münster/W. 1959) 124; K. Martin, *Lehrbuch der kath. Moral*, 2. Aufl. (Mainz: Kirchheim 1851) 42 schreibt, das „christliche Gesetz“ sei „seinem Inhalt nach Integrierung und letzte Vollendung“ des „Naturgesetzes“. Fast wörtlich dasselbe äußert A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie* (Freiburg i. Br. 1905) 58. Aber beide geben nicht genau an, was die Integrierung und Vollendung konkret bedeutet.

Der Grund für diese Behauptung scheint das simple Faktum gewesen zu sein, daß man kein den Christen betreffendes sittliches Gebot namhaft machen konnte, das man nicht auch naturrechtlich begründen zu können meinte. Da man dabei aber in erster Linie das im äußeren Wort formulierte Gesetz vor Augen hatte, hob man nicht genug hervor, daß die gleichlautenden imperativischen Sätze nicht univok dasselbe meinen, wenn sie einmal als Inhalt der *lex nova Christi*, das andere Mal als Inhalt der *lex naturalis* aufgefaßt werden.

Da die evangelische Theologie im allgemeinen die eher ontologisch orientierte Unterscheidung zwischen Natur und Gnade nicht vollzieht oder auch ausdrücklich ablehnt, stellt sich für sie die Frage nach einem eventuellen neuen Inhalt der christlichen Ethik in anderer Weise. Es werden im Grunde vergleichend gegenübergestellt der Gerechtfertigte und der Sünder, und die Frage heißt dann: Untersteht der Gerechtfertigte inhaltlich neuen sittlichen Forderungen, von denen der Sünder nicht betroffen ist? Oder stehen der Gerechtfertigte und der Sünder vor dem inhaltlich selben Willen Gottes, allerdings der eine in Gehorsam, der andere in Ungehorsam? Die Auffassungen sind geteilt. Immerhin scheint es bemerkenswert zu sein, daß nicht wenig moderne evangelische Theologen von ihrer anderen Fragestellung her zu einem Ergebnis kommen, das mit dem der überkommenen katholischen Moraltheologie im wesentlichen übereinstimmt. So schreibt R. Bultmann²⁷: „Die sittliche Forderung hat für ihn (scil. den Glaubenden) keinen neuen Inhalt gewonnen, und sein sittliches Verhalten unterscheidet sich von dem anderer nur dadurch, daß es den Charakter des Gehorsams trägt. Gefordert ist vom Gerechtfertigten nur, was gut, wohlgefällig und vollkommen ist, was man an Tugend und Lobenswertem nennen mag (Röm 12, 2; Phil 4, 8).“²⁸

²⁷ Im Artikel „Das Problem der Ethik bei Paulus“, in: ZNW 23 (1924) 138; ders., Glauben und Verstehen, II, 125: „Es gibt, auf den Inhalt der moralischen Forderungen gesehen, keine spezifisch christliche Ethik; und wenn man etwa das Liebesgebot als ein spezifisch christliches Gebot bezeichnen wollte, so soll man bedenken, daß Paulus das Liebesgebot die Zusammenfassung der Gebote des Gesetzes nennt; diese können aber jedem Menschen bekannt sein, ehe er die christliche Verkündigung gehört hat. Jedermann hat ein Gewissen und kann wissen, was gut und böse ist. Echte christliche Verkündigung hat in bezug auf die Ethik nicht besondere Forderungen vorzubringen.“ Vgl. noch R. Bultmann, Theologie des NT (a. a. O. 1953) 565.

²⁸ Im selben Sinn sprechen sich aus: H. Greeven, ThWbNT, II, 769: „Mag das neue Leben des Christen sich auch nach seiner Begründung und seinen Kraftquellen von jeder außerchristlichen ‚Sittlichkeit‘ zuinnerst unterscheiden, über das, was als *εὐσχημον* zu gelten hat, herrscht Übereinstimmung auch mit den Heiden . . .“ O. Cullmann, Christus und die Zeit, 3., durchges. Aufl. (Zürich 1962) 201: „Die urchristliche Ethik kann nicht in neuen Geboten bestehen, sondern in der Aufforderung, von der Erfüllung aus und im Hinblick auf die Vollendung jetzt immer aufs neue in der jeweiligen Situation das Gebot der Stunde zu erkennen, und so das alte Gesetz zu ‚erfüllen‘.“ Vgl. auch R. Liechtenhan, Gottes Gebot im NT (Basel 1942) 72 f. 81; E. Dinkler, Zum Problem der Ethik bei Paulus, in: ZThK 49 (1952) 199.

Enthält die geoffenbarte *lex Christi* kein Gebot, dem nicht ein gleichlautendes Gebot der *lex naturalis* analog entspräche, dann muß es grundsätzlich möglich sein, durch eine philosophische Reflexion der *lex naturalis* zu einer speziellen Ethik zu gelangen, die ihrem materialen Gehalt nach Wort für Wort mit einer theologisch erarbeiteten Ethik übereinstimmt. Wodurch würden sich die philosophisch und die theologisch erstellte Ethik methodisch unterscheiden? Will man diesen Unterschied möglichst formal fassen, dann kann man sagen, die Theologie argumentiere von der Autorität des Wortes Gottes her, die Philosophie hingegen müsse auf jedes Autoritätsargument verzichten und alle ihre ethischen Aussagen „*ex visceribus rei*“ innerlich einsichtig machen. Das eigentlich theologische Argument für das Verbot der Lüge lautet: Gott hat es so angeordnet. Ob der Glaubende den inneren Grund dieses Verbotes einsieht oder nicht, ist für ihn nicht ausschlaggebend. Ihm genügt die Gewißheit, daß Gott es so verfügt und ihn das durch sein Wort hat wissen lassen. Sicher, auch der Glaubende kann ein sittliches Gebot nur vernehmen, indem er es versteht. Er muß beispielsweise wissen, was Lügen bedeutet und was mit dem unbedingten Sollen gemeint ist, wenn er imstande sein soll, sich glaubend das Gebot: Du sollst nicht lügen, gesagt sein zu lassen. Aber daß dieses Gebot ihn wirklich betrifft, daß es ihm tatsächlich gilt und nicht bloß einen widerspruchsfrei denkbaren imperativischen Satz darstellt, diese Gewißheit hat er, insofern er das Gebot *glaubt*, allein durch das Wort Gottes. Das eigentlich philosophische Argument für das Verbot jeglicher Lüge kann nur darin bestehen, daß der innere Grund für die Unerlaubtheit der Lüge aufgewiesen wird. Gerade das ist aber auch das Charakteristikum der sogenannten naturrechtlichen Argumentation: Sie beruft sich nicht auf die Autorität des Wortes Gottes, sondern will ethische Normen durch reflexen Aufweis ihres Grundes innerlich einsichtig machen, eine „*evidentia intrinseca*“ für deren Realgeltung schaffen.

Untersucht man die katholischen und evangelischen Handbücher der Moraltheologie daraufhin, wie sie zur Begründung einzelner material-ethischer Normen vorgehen, dann gewahrt man bald: Wofern sie wirklich argumentieren, haben sie alle die klar erkennbare Tendenz, nicht nur, sooft sie es können, das Wort Gottes als Beweis anzuführen, sondern womöglich auch den inneren Grund für die Geltung einer sittlichen Forderung aufzuzeigen. Sie sind demnach bestrebt, die glaubende Anerkennung eines göttlichen Gebotes durch eine innerlich begreifende Anerkennung gleichsam einzuholen. Da *lex Christi* und *lex naturae* ihrem Wortlaut nach kongruent sind, müßte das grundsätzlich auch jedesmal gelingen können. Aber würde dadurch die glaubende Erkenntnis sittlicher Gebote im Grunde nicht überflüssig? Wozu soll

als Gebot Gottes geglaubt werden, was ohne allen Glauben durch Hinhören auf den Spruch des Gewissens als Gebot Gottes innerlich schon begriffen ist? Sollte vielleicht die positive Offenbarung sittlicher Forderungen überhaupt nur eine Art „subsidiärer Funktion“ haben, indem sie den Menschen das glaubend erkennen läßt, was dieser zwar durch eigene Einsicht grundsätzlich erkennen könnte, aber aus irgendwelchen Gründen tatsächlich nicht erkennt, nicht mehr erkennt oder noch nicht erkennt? Nicht, als ob der Glaube prinzipiell in Vernunft-erkenntnis aufgehoben werden könne und solle. Zur Diskussion steht nur die glaubende Erkenntnis sittlicher Forderungen, nicht die Glaubenserkenntnis überhaupt. Das Evangelium von Christus, Gottes souveräne Freiheitstat seiner Aussöhnung mit den Menschen durch sein fleischgewordenes Wort, das kann der Mensch als *viator* niemals durch innerlich begreifende Erkenntnis einholen, das kann er nur glaubend erkennen und bekennen. Nicht so das Doppelgebot der Liebe. Das vermag der Mensch auch ohne Glauben als Gebot Gottes an ihn auf Grund innerer Evidenz grundsätzlich zu begreifen. Gewiß, auf diese Weise hat er unmittelbar nur den Inbegriff der *lex naturalis* erfaßt. Aber wofern er sich glaubend berufen weiß zu einem Leben in Christus, weiß er auch von vornherein, daß er Gottes Willen nicht anders als „in Christus“ erfüllen kann, daß es also um mehr geht als bloß um ein Gebot der *lex naturalis*.

Es dürfte zumindest einmal einer ernsthaften Überlegung wert sein, ob nicht wenigstens für die spezielle Moral die sogenannte naturrechtliche Argumentationsweise die eigentlich angemessene sei, während die theologische, sooft sie überhaupt möglich ist, nur eine subsidiäre Rolle spielen kann, indem sie nötigenfalls eine zusätzliche Gewißheit bietet oder die naturrechtliche Beweisführung dort vertritt, wo diese trotz ihrer grundsätzlichen Möglichkeit noch nicht gelingen will. Wie der theologische Glaube kraft seiner eigenen Dynamik sich in der eschatologischen „Anschauung“ vollendet, so scheint in analoger Weise die glaubende Erkenntnis des sittlichen Willens Gottes schon in *statu viae* darauf hin zu tendieren, sich in eine innerlich begreifende Erkenntnis dieses Willens aufzuheben, soweit eine solche innerlich begreifende Erkenntnis hinsichtlich des göttlichen Gesetzes schon in *statu viae* möglich ist. Falls diese Annahme zutreffen sollte, hätte die Theologie vom Offenbarungswort Gottes her die Berufung des Christen zu einem Leben in der Nachfolge Christi aufzuzeigen und zu erläutern. Im Anschluß daran müßte sie die Mahnung des hl. Paulus vorbringen: „Im übrigen, Brüder, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was ansprechend, was es an Tugend und löblichen Dingen gibt, darauf richtet euren Sinn“ (Phil 4, 8). Selbstverständlich bedarf auch das, „was es an Tugend und löblichen Dingen gibt“, einer

reflexen Vergewisserung. Soweit das NT sich dazu geäußert hat, muß es unbedingt gehört und ernst genommen werden. Aber die Moraltheologie müßte auf alle Fälle durch innerlich begreifendes Erkennen zu erforschen suchen, was im einzelnen „der Wille Gottes ist, was gut, wohlgefällig und vollkommen“; wissend, daß sie (wie jeder Christ) gerade auch zu diesem Werk instand gesetzt ist durch die ihr von Christus her widerfahrere Erneuerung des Denkens (vgl. Röm 12, 2).

Diese These läßt sich kaum in die Grundtendenz der heutigen katholischen Theologie einordnen, die sich mehr und mehr von der Philosophie zu distanzieren scheint und zu allen erdenklichen Themen etwas originär Theologisches sagen zu können meint. Aber sie dürfte doch dem Schriftbefund ziemlich genau entsprechen. Man lese in aller Nüchternheit die apostolische Einzelparänese, die Tugend- und Lasterkataloge, die Haustafeln, den Jakobusbrief. Welche sittlichen Weisungen findet man dort, die sich prinzipiell nicht jedermann einsichtig machen ließen? Wenn die apostolische Einzelparänese in der speziellen Moraltheologie eine verhältnismäßig nebensächliche Rolle spielt, dann dürfte das nicht daran liegen, daß die Moraltheologen die Schrift nicht studierten, sondern vielmehr an der Tatsache, daß diese Paränese weitgehend nur an das erinnert, was aller Welt als selbstverständlich gilt. Diese Feststellung darf nicht als Geringschätzung gewertet werden. Im Gegenteil, die biblische Einzelparänese hebt sich durch ihre Nüchternheit wohlthuend ab von manchem, was später Theologen zu ihrer „Vertiefung“ und „Verchristlichung“ nachholen zu müssen meinten.

Noch ein letzter Gesichtspunkt zur Bedeutung der naturrechtlichen Beweisführung. Sie will sittliche Gebote durch den reflexen Aufweis ihres inneren Grundes einsichtig machen. Dadurch hat sie auch eine unersetzliche Rolle zu übernehmen bei der Lösung einer heute oft gestellten Frage: Wie lassen sich in der Schrift überzeitliche von zeitbedingten ethischen Normen methodisch sicher unterscheiden? Nehmen wir an, die Geltung eines neutestamentlichen Gebotes lasse sich nur glaubend erkennen, nur durch die Bürgschaft, die das Offenbarungswort dafür biete, sein innerer Grund entziehe sich der Einsicht des Glaubenden. Auf welche Weise wäre es dann möglich, sicher zu erkennen, ob dieses Gebot für die Christen aller Zeiten gelte oder nur für die Christen etwa des ersten Jahrhunderts? Das wäre überhaupt nur dann erkennbar, wenn dieses Gebot selbst eine Bestimmung über die Dauer seiner Geltung enthielte. Ist die Geltung eines Gebotes nur durch die Autorität des Wortes Gottes verbürgt, dann kann auch die Dauer dieser Geltung nur so verbürgt sein, da sie ja selbst ein inneres Konstitutivum dieser Geltung ist. Welches neutestamentliche Gebot enthält aber eine derartige Bestimmung über seine überzeitliche oder

bloß zeitbezogene Verbindlichkeit? Läßt sich jedoch ein sittliches Gebot von seinem inneren Grunde her verstehen, dann ist man grundsätzlich auch in der Lage, zu beurteilen, ob es die Christen aller Zeiten oder nur einer bestimmten Epoche bindet. Denn es ist ein und derselbe Grund, dem ein Gebot seine Verbindlichkeit überhaupt und die Dauer dieser Verbindlichkeit verdankt.

Fassen wir die Gründe zusammen, die eine naturrechtliche Argumentation innerhalb der Moraltheologie unentbehrlich erscheinen lassen. Zunächst, das Phänomen des Sittlichen selbst kann dem Menschen ursprünglich nur erschlossen sein durch seine logisch unvermittelte Erfahrung des natürlichen Sittengesetzes. Von dieser Erfahrung empfangen alle sittlichen Begriffe und Vorstellungen für den Menschen erst Sinn und Bedeutung. Diese sittlichen Begriffe sind aber das einzig mögliche zeichenhafte Medium, durch das Gott in Christus das übernatürliche Sittengesetz, die *lex Christi*, offenbart. Also kann die Theologie das übernatürliche Sittengesetz nur verstehen und auslegen, indem sie auch dessen Offenbarungsmedium, die erst vom natürlichen Sittengesetz her Sinn und Bedeutung empfangenden sittlichen Vorstellungen und Begriffe methodisch und kritisch reflektiert. Zum andern, eine Offenbarung der vielen Einzelgebote der *lex Christi* scheint nicht grundsätzlich erforderlich zu sein, da diese Einzelgebote ihrem Wortlaut nach mit denen der *lex naturalis* übereinstimmen, die *lex naturalis* aber dem Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens prinzipiell kundgetan ist. Tatsächlich sind es auch nur verhältnismäßig wenige Einzelgebote, die im NT ausdrücklich zur Sprache kommen. Soweit das Offenbarungswort Einzelgebote der *lex Christi* enthält, dürfte es dem Menschen dort eine Hilfe gewähren wollen, wo es diesem noch nicht gelingt, sittliche Gebote aus ihrem inneren Grund sicher zu erkennen. Selbst wenn der Mensch es nie erreichen sollte, diese Hilfe ganz entbehren zu können, so müßte es doch sein Bestreben sein, ihrer so wenig wie möglich zu bedürfen; er müßte stets versuchen, die bloß glaubende Erkenntnis der sittlichen Gebote durch eine innerlich begreifende Erkenntnis möglichst weit einzuholen. Schließlich vermag nur eine solche innerlich begreifende Erkenntnis bei der Interpretation der Schrift (und Tradition) die notwendige Scheidung vorzunehmen, was an überkommenen sittlichen Weisungen von überzeitlicher und was von bloß zeitbedingter Verbindlichkeit ist.

Man könnte fragen, mit welchem Recht alle innerlich begreifende Erkenntnis des Sittlichen, die sich ihrer selbst reflex und kritisch vergewissert, einfachhin *naturrechtliche* Reflexion oder Argumentation genannt werde. Nun, es wäre in der Tat zu wünschen, daß das Adjektiv „naturrechtlich“ ersetzt werden könnte durch ein anderes

Adjektiv, das vom Wort „natürliches Sittengesetz“ her gebildet wäre. Aber eine solche Adjektivbildung läßt die deutsche Sprache nun einmal nicht zu. Die sachliche Rechtfertigung für die Rede von naturrechtlicher Beweisführung ist die: Die originäre Erkenntnisweise des natürlichen Sittengesetzes ist innerlich begreifende Erkenntnis, Erkenntnis des Sittengesetzes aus seinem inneren Grund und nicht aus dem Zeugnis einer Autorität; zugleich ist aber das natürliche Sittengesetz definitionsgemäß die Gesamtheit der Normen, die logisch unabhängig vom Offenbarungswort, von der „*autoritas Dei revelantis*“, grundsätzlich erkennbar sind; also ist Erkenntnis des Sittlichen aus seinem Grunde und originäre Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes ein und dasselbe. Die naturrechtlich genannte Beweisführung könnte mit der scholastischen Tradition auch als *argumentatio ex ratione* (im Unterschied zur *argumentatio ex auctoritate Dei revelantis*) bezeichnet werden. Allerdings will das Adjektiv „naturrechtlich“ auch die Grundregel angeben, wie die *argumentatio ex ratione* allein erfolgen könne, nämlich nur so, daß sie das Sollen des Menschen verständlich mache aus dem Sein des Menschen, wie es diesem als seine frei zu ergreifende Möglichkeit je vorgegeben wird. Letzten Endes kommt es auf Worte wie Naturrecht und naturrechtlich in der Moraltheologie wirklich nicht an. Von Wichtigkeit ist einmal, daß die beiden Erkenntnisweisen unterschieden werden, die Erkenntnis aus dem Zeugnis der Autorität und die Erkenntnis des Sittlichen aus seinem inneren Grunde. Sodann ist noch von Bedeutung die objektive Begründung des Sittlichen, wie sie durch das Axiom gekennzeichnet wird: Das Sollen gründe im Sein²⁹.

Es erübrigt sich, jetzt noch auf den Einwand einzugehen, der gegen die „ethische Relevanz“ der naturrechtlichen Argumentationsweise erhoben wird. Aber wie steht es mit der Zuverlässigkeit dieser Argumentation und mit ihrer Anfälligkeit für Ideologien? Eine Erkenntnis-methode kann ihrem Gegenstand aufs genaueste angemessen sein, sie führt zu einem falschen Resultat, wenn sie fehlerhaft angewendet wird. Darum wäre mit einer anfechtbaren Sexualethik oder einer zweifelhaften Soziallehre überhaupt noch nichts ausgemacht über Zu-

²⁹ Von daher erweist sich die heute oft aufgeworfene Frage als verhältnismäßig belanglos, ob nämlich der faktisch vorkommende Mensch überhaupt imstande sei, exakt zu unterscheiden, was er selbst sei nach seinem natürlichen Menschsein und was kraft seiner Berufung zu einem übernatürlichen Leben in Christus. Denn diese übernatürliche Berufung (die Gnade), so sagen manche, präge und bestimme auch das natürliche Menschsein (die Natur) des Menschen zutiefst. Nehmen wir an, diese Prägung sei tatsächlich derart, daß der Mensch nicht exakt erkennen könne, wer er selbst seinem natürlichen Menschsein nach sei. Was würde das schon für die Moraltheologie bedeuten! Für sie ist allein ausschlaggebend, ob eine ethische Norm für den Menschen, wie er faktisch vorkommt und den allein sie kennt, tatsächlich verbindlich ist oder nicht und ob sie sich dieser Verbindlichkeit vergewissern kann allein durch die Offenbarung oder durch reflexen Aufweis ihres inneren Grundes.

verlässigkeit oder Unzuverlässigkeit der naturrechtlichen Beweisführung, mit deren Hilfe man diese Sexualethik und Soziallehre zu begründen versuchte. Nur das eine wäre erwiesen: die naturrechtliche Argumentationsweise garantiert nicht, daß sie von jedermann fehlerfrei angewendet wird. Und niemand, der etwas von ethischer Begründung und ihren Schwierigkeiten versteht, wird sich im geringsten darüber wundern, daß er selbst und andere dabei auch immer wieder die Wahrheit verfehlen. Zudem kann es unter Theologen als ausgemacht gelten: Eine völlig fehlerfreie und irrtumslose Erkenntnis des Sittengesetzes ist für die Menschen dieses heilsgeschichtlichen Aons keine reale Möglichkeit, sondern pure Illusion³⁰. Das ließe sich zunächst historisch nachweisen für die Vergangenheit der Menschheit. Die Kirchengeschichte könnte für den Zeitraum, den sie behandelt, Beweismaterial in Fülle liefern. Aber es gibt auch theologische Beweise. Nur einer sei kurz angedeutet nach Art einer argumentatio a fortiori. Es gibt eine sogenannte bloß authentische Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, die ihrem Wesen nach das Gesetz Christi zwar „in der Regel“ richtig auslegt, aber „ausnahmsweise“ auch irrt, wobei sich nicht a priori angeben läßt, wie häufig der „Ausnahmefall“ des Irrtums faktisch vorkommt. Wenn aber selbst das Lehramt der Kirche, dem in besonderer Weise die Verkündigung und Auslegung des Gesetzes Christi anvertraut ist, nicht eines allzeit unfehlbar wirksamen Beistandes des Heiligen Geistes gewiß ist, um wieviel weniger alle übrigen Menschen. Die Gefahr zu irren ist für den Menschen, wie er faktisch vorkommt, allgegenwärtig. Was Wunder, wenn er dieser Gefahr immer wieder erliegt. Man hat in der katholischen Kirche nicht immer so bewußt und reflex naturrechtlich argumentiert wie in den letzten 100 Jahren. Hat die Sexualethik seit 100 Jahren die Entwicklungsrichtung vom Besseren zum Schlechteren eingeschlagen? Oder war die Sexualethik besser, ehe die aristotelische Philosophie von der mittelalterlichen Scholastik rezipiert wurde? Ob die katholische Soziallehre in der Weise von ideologischen Elementen durchsetzt ist, wie die eingangs zitierte Stellungnahme behauptet, können wir aus Mangel an Sachkenntnissen nicht beurteilen. Aber selbst wenn alles stimmen sollte, was würde das gegen die naturrechtliche Beweisführung sagen? In derselben Stellungnahme wird auch konstatiert, das Mittelalter habe das AT in fundamentaler Weise mißverstanden, indem es darin das „Gesetzbuch einer christlichen Welt“ erblickte, „für die das NT keine hinlänglich deutlichen Normen lieferte“. Demnach sind die Christen auch dann nicht vor Irrungen sicher, wenn sie sich an die

³⁰ Zur ausführlicheren Begründung dieses Satzes und der folgenden Ausführungen vgl. B. Schüller, „Die Autorität der Kirche und die Gewissensfreiheit der Gläubigen“, in: „Der Männerseelsorger“, Heft 5 (September/Oktober 1966) 130—143.

Schrift halten wollen. Die evangelische Theologie, die sich von ihren Anfängen an nur an die Schrift gewiesen sah, wird das ohne Zögern bestätigen. Und sowenig es gegen die Wahrheit des NT spricht, wenn Menschen es immer wieder mißverstehen, so wenig spricht es gegen die naturrechtliche Beweisführung, wenn sie immer wieder fehlerhaft angewendet wird.

Kann die naturrechtliche Erkenntnismethode „ein wissenschaftlich unanfechtbares Kriterium für allgemeingültige Verpflichtungen“ geben? Diese Frage geht an die Wurzel naturrechtlicher Erkenntnis, ja sittlicher Erkenntnis überhaupt. Naturrechtliche Erkenntnis ist Erkenntnis des Sittlichen aus seinem inneren Grunde. Erkenntnis ist aber nur sie selbst, insofern sie ihrer Wahrheit gewiß ist. Sie kann ihrer Wahrheit nur gewiß sein, wenn sie ein Kriterium, einen Maßstab hat, der sie Wahrheit von Irrtum unterscheiden läßt. Demnach ist die Frage nach einem „unanfechtbaren Kriterium“ für die naturrechtliche Erkenntnis gleichbedeutend mit der Frage, ob eine innerlich begreifende Erkenntnis des Sittlichen überhaupt möglich sei. Diese fundamentale Frage wird in der Moralthologie zu selten gestellt. Beantworten läßt sie sich ursprünglich nur in der philosophischen Ethik, die dabei ihrerseits auf Erkenntnistheorie und Ontologie zurückgreifen muß. Darum kann billigerweise nicht erwartet werden, daß die Antwort hier gegeben wird. Aber eines sollte klar sein: Die Frage, mittels welchen Kriteriums die Erlaubtheit der Empfängnisverhütung mit Sicherheit erkennbar sei, ist grundsätzlich keine andere als die Frage, welches „wissenschaftlich unanfechtbare Kriterium“ man habe, um die Lüge oder die Verleumdung als unerlaubt zu erkennen.

Wie steht es schließlich mit dem „Evangelium als Wertmaßstab“ für die ethische Beurteilung bloß empirisch erfaßter und darum in sich nicht normativer „Tatsachen“? Macht dieser Wertmaßstab alles naturrechtliche Reflektieren und Argumentieren überflüssig?³¹ Man kann das Evangelium auf alle Fälle nur glaubend vernehmen und verstehen. Sofort stellt sich die Frage nach dem „Vorverständnis“, das allem glaubenden Verstehen als seine Möglichkeitsbedingung immer schon zugrunde liegt. Es wurde bereits dargetan: Der Mensch ist nur des-

³¹ Möglicherweise will J. Ratzinger a. a. O. doch nicht jede naturrechtliche Normierung aus einer christlichen Soziallehre eliminiert wissen. Er gibt seine Auffassung nicht ganz klar zu erkennen. Einerseits erklärt er, eine christliche Soziallehre gründe „in der Hinordnung des Evangeliums auf die jeweiligen Sozialtatsachen“, sie resultiere aus zwei „Komponenten“, aus den „gegebenen Sozialtatsachen“ und aus dem Evangelium als „Wertungsmaßstab“. Andererseits scheint er an der überkommenen katholischen Soziallehre nicht auszusetzen haben, daß sie überhaupt naturrechtlich argumentiere, sondern daß sie sich mit naturrechtlichen Maßstäben „begnügt“, ihnen einen „zu breiten Raum“ überlassen habe. Diese Unklarheit mag daher rühren, daß R. sich nicht die wichtige Frage stellt, wie sich die glaubende Erkenntnis des Evangeliums als eines Wertungsmaßstabs zur Erkenntnis naturrechtlicher Maßstäbe verhält.

wegen in der Lage, das Evangelium als einen „Wert“ und „Wertmaßstab“ glaubend zu verstehen, weil er logisch vorgängig zu seinem Glauben immer schon durch innerlich begreifendes Erkennen weiß, was überhaupt ein ethischer Wert ist. Nun ist der logisch vorgängig zum Glauben innerlich begriffene ethische Wert nichts anderes als der Inhalt der lex naturalis. Also enthält das glaubende Verstehen des Evangeliums als eines „Wertmaßstabes“ immer schon das innerlich begreifende Verstehen der lex naturalis. Mithin geht es auch hier nicht ohne naturrechtliches Reflektieren ab. Sehen wir noch genauer zu. Wie ist das Evangelium als „Wertmaßstab“ inhaltlich zu fassen? Als Aufforderung zur Nachfolge Christi? Als das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe? Falls das „Evangelium als Wertmaßstab“ so allgemein zu formulieren wäre, würde es bei der ethischen Beurteilung empirischer Tatsachen grundsätzlich keine andere Rolle spielen als das oberste ethische Prinzip, das Gute sei zu tun und das Böse zu lassen. Wie wird aber dann die Konkretisierung eines solchen allgemeinen sittlichen Grundsatzes methodisch vollzogen? Doch nehmen wir an, das „Evangelium als Wertmaßstab“ sei gleichbedeutend mit der gesamten sittlichen Botschaft des NT. Nun, alle vorausgehenden Überlegungen haben darzutun versucht, wieso diese geoffenbarte sittliche Botschaft naturrechtliches Reflektieren und Argumentieren gerade nicht überflüssig macht, sondern im Gegenteil unbedingt fordert. „Das Evangelium als Wertmaßstab“ stellt keine Alternative zur naturrechtlichen Erkenntnis des Sittlichen dar, weil es eine solche Alternative gar nicht geben kann.

Es steht so schlecht nicht mit der überkommenen katholischen Naturrechtslehre, wie es angesichts der vielen Einwände, die neuerdings dagegen erhoben werden, scheinen könnte. Zweifellos kommt in diesen Einwänden ein sehr ernstes und schwieriges Problem zur Sprache: das Problem sittlicher Erkenntnis und ethischer Beweisführung überhaupt. Aber man darf für dieses Problem nicht die Naturrechtslehre verantwortlich machen und meinen, indem man die Naturrechtslehre destruiere, löse man das Problem.