

Elisabeth Gräb-Schmidt (Hrsg.)

# Was heißt Natur?

Philosophischer Ort  
und Begründungsfunktion  
des Naturbegriffs



VERÖFFENTLICHUNGEN DER  
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE

WAS HEISST NATUR?

VERÖFFENTLICHUNGEN DER  
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE  
(VWGTH)

Band 43

# WAS HEISST NATUR?

PHILOSOPHISCHER ORT UND BEGRÜNDUNGSFUNKTION  
DES NATURBEGRIFFS

HERAUSGEGEBEN VON ELISABETH GRÄB-SCHMIDT



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany · H 7918

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: Benjamin Häfele, Tübingen  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04158-9  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# INHALT

*Elisabeth Gräß-Schmidt*

## **ZWISCHEN FAKTIZITÄT UND GELTUNG**

Einführung in die Fragestellung der Stellung des Naturbegriffs  
in rationalen Begründungsdiskursen. . . . . 7

*Friedrich Lohmann*

## **DIE NATUR DER NATUR**

Welches Naturverständnis setzt die Naturrechtsethik voraus? . . . . . 13

*Martin Wendte*

## **RAUMZEITIMPLOSION UND SCHÖPFUNGSFÜLLE**

Soziologisches, Philosophisches und Theologisches zur gesellschaftlichen  
Gestaltung von Raum und Zeit in der Spätmoderne. . . . . 55

*Christian Schwarke*

## **TECHNIK UND NATUR**

Über Nachhaltigkeit im Umgang mit dem Bild der Natur . . . . . 83

*Anne Käfer*

## **VON MENSCHEN UND TIEREN**

Das Recht der tierischen Natur aus vernünftigem Grund . . . . . 97

*Martin Langanke*

## **WAS LEISTET DER NATUR-BEGRIFF FÜR DIE BEGRÜNDUNG TIERETHISCHER ABWEHRRECHTE?**

Zur Stellung von Zucht- und Wildformen im Tierversuchsrecht. . . . . 119

*Cornelia Richter*

**DAS SELBST ALS BALANCEAKT VON PHYSIS UND PSYCHE  
IN LEIBLICHKEIT, RATIO UND AFFEKTIVITÄT** ..... 157

*Thomas Kirchhoff*

**KONKURRIERENDE NATURKONZEPTE IN DER ÖKOLOGIE,  
IHRE KULTURELLEN HINTERGRÜNDE UND IHRE KONSEQUENZEN  
FÜR DAS ÖKOSYSTEMMANAGEMENT** ..... 175

*Christoph Baumgartner*

**NATURVORSTELLUNGEN IM ANTHROPOZÄN UND IHRE RELEVANZ  
FÜR UNSERE PFLICHTEN GEGENÜBER ZUKÜNFTIGEN PERSONEN** ..... 195

*Thomas Wabel*

**NATURVERSTÄNDNIS UND SELBSTVERSTEHEN**  
Schöpfungstheologische Implikationen von Kants Naturästhetik  
und Teleologie ..... 211

*Dirk-Martin Grube*

**NATUR UND WISSENSCHAFT**  
Die Wissenschaftsauffassung im (kognitiven und ethischen)  
Naturalismus, in der anglo-amerikanischen Wissenschaftstheorie  
und in der gegenwärtigen Diskussion um die  
Evolutionstheorie (Dawkins) ..... 241

*Hans-Dieter Mutschler*

**IST DIE NATUR NATURALISIERBAR?** ..... 277

**AUTORENVERZEICHNIS** ..... 287

# ZWISCHEN FAKTIZITÄT UND GELTUNG

Einführung in die Fragestellung der Stellung des Naturbegriffs  
in rationalen Begründungsdiskursen

*Elisabeth Gräß-Schmidt*

Die Bestimmung des Naturbegriffs ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie, so konstatiert der kanadische Philosoph Charles Taylor. Damit verweist er zugleich auf einen wunden Punkt unserer gesamten Kultur und Zivilisation. Es ist eine im Naturbegriff selbst liegende Aporie, die dessen Problematik kennzeichnet und der wir uns in Annäherung und Bestimmung zuwenden und die wir uns bewusst machen müssen. Diese Aporie ist nicht durch die Naturwissenschaften verursacht, aber insbesondere durch diese aufgebrochen.

Bereits vor nahezu einem halben Jahrhundert hat Georg Picht konstatiert, »dass die Naturwissenschaft genau deshalb, weil sie nach dem *Wesen* von Natur nicht fragt, die Natur zerstört«<sup>1</sup>. Die Aufgabe sieht Picht darin, dass man die Rede von der Natur auch für die Naturwissenschaft präsent hält. Von der Natur sei in der Naturwissenschaft nicht die Rede, und eben deshalb verfügt sie über keine Erkenntnis, die die Zerstörung der Natur aufhalten könnte. Dass das so ist, liegt aber in der Methodik der Naturwissenschaft begründet und kann nicht durch diese selbst gelöst werden.

Die Bestimmungen des Naturbegriffs machen grundsätzliche Überlegungen zum Naturbegriff erforderlich. Natur und Rationalität – diese beiden Begriffe haben ihren Ursprung in der griechisch-abendländischen Tradition. Er begleitet das westliche Denken und steht für dessen Dichotomie von Geist und Natur, Subjekt und Objekt, Freiheit und Kausalität. Es sind solche Dichotomien, die das philosophische Denken ausgerichtet haben, wobei Natur als Parameter der einen Seite in verschiedener Hinsicht fungiert: als das dunkle Andere der Vernunft, als das Unhintergehbare, als biologisches und physikalisches Fundament all unserer Vollzüge des Daseins, die auf der anderen Seite durch die Vernunft erfasst werden. Natur steht für das, was wir sind und zugleich für das, womit wir umgehen, was wir gestalten können durch Technik und Kunst, durch Kultur insgesamt. Es ist diese doppelte Relation des Naturbegriffs zu einem *Unhintergehbaren* auf der einen und einem *zu Gestaltenden* auf der anderen Seite, das die metaphysische Dignität dieses Begriffs anzeigt in einer Weise, die für unser Handeln und Denken selbst nicht überholbar ist, auch im nachmetaphysischen Zeitalter.

---

<sup>1</sup> GEORG PICHT, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart 1989, 5.



Natur und Rationalität, die in dieser Tradition als Abgrenzungsbegriffe gegeneinander gebraucht wurden, rücken in der Gegenwart aufgrund empirischer Forschung näher aneinander in verschiedener Weise. Ihre herkömmlich normative Gestalt – abgebildet im Gedanken des Naturrechts – wurde bereits in der Neuzeit brüchig und bedurfte erhöhter Ausweiskraft, die im neuzeitlichen Vernunftrecht resultierte. Was die Natur als Natur bestimmt, ist neuzeitlich der Ägide der Ratio zu entnehmen gewesen. Was aber bedeutet es für den *Begriff* der Natur, wenn für die Vernunft selbst eine naturale *Basis* in den Blick rückt? Es geht dabei nicht nur darum, dass die Rationalität in ihrer physischen Produktion im Gehirn beobachtet wird und damit selbst als Naturprodukt Gestalt gewinnt, sondern sie wird auch im Rahmen kulturtheoretischer und geschichtlicher Untersuchungen empirisch auf ihre kulturelle Bedingtheit und Geschichtlichkeit hin interpretiert. Sie gewinnt eine Geschichte<sup>2</sup>, die ihre geltungstheoretischen Ansprüche wenn nicht in Frage stellen, so doch modifizieren kann. Das Problem von Faktizität und Geltung gewinnt erneut Gewicht und fordert die Geltungsfrage in ihrer Bestimmung heraus. Woher gewinnen normative Leitlinien ihre Geltung oder müssen solche Fragen aufgegeben werden? Sollte dies nicht der Fall sein, dann stellt sich die weitere Frage: Welche Rolle spielt die Natur als Bezugspunkt normativer Orientierung, wenn diese nicht lediglich im Sinne des vormodernen Naturrechts begriffen werden soll? Kann Natur als materiale Symbolisierung des Vorgegebenen in der Bestimmung der Eigenart und Reichweite der Vernunft erfolgen?

Hinsichtlich der fundamentaltheologischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Vernunft meldet sich dabei die unabgeholte Frage der Metaphysik: Welche Rolle spielt die Natur als materiale Symbolisierung des Vorgegebenen in der Bestimmung der Eigenart und Reichweite der Vernunft? Die Natur wird dabei in ihrer doppelten Bestimmung, selbst die materiale Basis der Vernunft zu liefern und somit kulturbestimmend wirksam zu sein, in den Blick genommen, sodann aber auch als Grenzbestimmung für das »Unhintergehbare«, dessen Überschreitung immer nur in Aporien führen kann. Nur die erste Dimension ist die, die von der Naturwissenschaft betrachtet wird, was aber unter Vorherrschaft eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses Gefahr lief, zur einzigen Betrachtung zu werden. Unter Missachtung der zweiten, kosmologischen und transzendentalen Dimension der Natur hat sich nicht nur die Fragestellung der traditionellen Metaphysik, sondern die Orientierung des Wissens an einem Ganzen überhaupt verflüchtigt. Um eine solche quasi-metaphysische Frage nachneuzeitlich – und das heißt subjektivitätstheoretisch im Kleide der umfassenden Selbstbestimmung, ebenso wie kontingenztheoretisch in der Einbeziehung des Anderen – wiederzugewinnen, muss die Frage der Reichweite der Vernunft weiterhin gestellt werden. Diese Frage impliziert die Thematisierung ihres Verhältnisses zur Natur im Sinne der Repräsentation des »Objektiven« auf der einen und des »Unhintergehbaren« auf der anderen Seite.

---

<sup>2</sup> LORRAINE DASTON/PETER GALISON, *Objektivität*, Frankfurt a. M. 2007.

Doch nicht nur fundamentaltheoretisch, sondern auch für die Ethik sind diese Bestimmungen der Natur hinsichtlich folgender Fragen relevant: Was bedeutet das Natürliche? Was bedeutet die Rede vom »Natürlichen« für die gegenwärtigen Entscheidungen in der Ethik anlässlich einer noch nie dagewesenen Durchdringung von Technik und Natur? Wie gehen wir mit unseren kulturellen Fähigkeiten, zu denen auch die Symbolisierung der Natur gehört, um?

Problematisch wird mit diesen Fragen die normative Stellung des Naturbegriffs als Grund und Grenze der ethischen Orientierung im Blick auf die Richtlinien der Lebensgestaltung und des wissenschaftlichen Eingriffs in diese. Im Streit über die Bestimmung der Forschungsfreiheit ist die Klärung der natürlichen Basis menschlichen Lebens zwingend erforderlich. Die Bestimmung der kulturellen Grundlage unseres Seins in ihrem Verhältnis zur Natur – insbesondere an den Schnittstellen des Natürlichen/Kulturellen/Technischen im Blick auf das menschliche Selbstverständnis, wie es in Formen des *Human Enhancement*, der *Computer/Mind-Interfaces* etc., zum Tragen kommt – ist ein ethisch zu bestimmender Sachverhalt. Kann der Naturbegriff Orientierung bieten zur Bestimmung der Grenze technischer Eingriffe bzw. der Grenze für unseren Gestaltungsraum, dafür, was es zu bewahren gilt? Und kann die Natur des Menschen selbst zugleich berücksichtigt werden als diejenige, die bestimmungsoffen ist und die eben auch die Freiheit des Menschen einbegreift als das seine Natur Bestimmende? Dies hätte jedenfalls für die Ethik die Konsequenz, dass der Naturbegriff nicht einfach nur als Grenze der technischen Gestaltung fungiert, sondern dass die technische Gestaltung selbst sozusagen eine neue Naturqualität gewönne.

Aber damit brechen dann vielfältige Fragen auf: Was kann dann Natur meinen? Ist diese Natur, deren Ausdruck die technische Gestaltung selbst betrifft, noch in der Lage als Grenzbegriff zu fungieren? M. a. W.: Bleibt gleichwohl die Zweipoligkeit, in deren Relationen sich der Naturbegriff bewegt, dem Pol der Grenze und dem des Gestaltungsraums, erhalten, wenn die Natur selbst als diese Gestaltungsfähigkeit bestimmt wird? Kann der Begriff der Natur noch als Leitlinie normativer Orientierung in ethischen Fragen dienen? Wie ist Natur zu bestimmen im Blick auf den Menschen, im Blick auf die Kultur, im Blick auf Wissenschaft und Technik? Wie ist eine Symbolizität des Natürlichen von einem Biologismus des Natürlichen zu unterscheiden, der nicht reflektiert, wie sich Natürliches und Kulturelles, Natürliches und Technisches im menschlichen Leben zueinander verhalten.

Es werden für die Untersuchungen daher Rubriken der Gegenüberstellung von Vernunft und Natur gebildet – von einer Abgrenzung gegenüber der Natur bis zu deren Anverwandlung in Technik und Geschichte. Die Gegenüberstellung von Natur und Geschichte erweist sich dabei als der innere Motor der Veränderung des Paradigmas der Gegenüberstellung von Vernunft und Natur, insofern dabei Natur selbst dynamisiert wird. Epistemologisch gilt es dabei, den Naturbegriff von den transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis einerseits zu *unterscheiden* – eben im Sinne dessen, was selbst diesen zur Voraussetzung

gegeben ist –, ihn aber gleichwohl auf diese zu *beziehen* in der Unterscheidung von Genesis und Geltung.

Die damit angesprochenen Verhältnisbestimmungen von Vernunft bzw. Sein und Natur (trad. Metaphysik, Naturrecht), Natur und Technik (Objekt, Symbol), Natur und Geschichte werden dabei wiederum begleitet werden müssen von folgenden Fragestellungen: Was macht die Natur im Konkretionszusammenhang in der Objektbezogenheit des Wissens aus? Welche Funktion nimmt sie ein in der Frage nach einer Rekursbasis als Begründung der Geltung (Naturrecht bzw. Seinsgrundlage)? Wenn Kultur als Natur des Menschen bestimmt ist, was ist dann das Rekursfundament, das die bisherige Dichotomie ersetzt?

Die Verhältnisbestimmung von Natur und Rationalität wird in den Beiträgen in zwei Richtungen bearbeitet werden: fundamentaltheologisch und ethisch. Die fundamentaltheologische und -philosophische Aufgabe besteht hier in einer Bestimmung der Natur zwischen Vorgegebenheit, Unantastbarkeit und Heiligkeit auf der einen und technischer Reproduzierbarkeit auf der anderen Seite. Fundamentaltheologische und -philosophische Bestimmungen der Natur und ethische Bestimmungen sind also nicht voneinander zu trennen. Für beide Richtungen konzentriert sich die Frage auf das Verhältnis von Vernunft und Natur, an deren Stellung sich auch das Verhältnis zur Metaphysik bestimmen lässt. Das Bindeglied beider Aufgaben ist ein qualifizierter, ernstzunehmender Umgang mit dem Naturalismus. Dieser signalisiert eine unverbrüchliche Einbindung des Menschen, auch seiner Kulturleistungen, in die Natur und verweist so auf die Kulturalität menschlicher Natur. Insofern geht es zwar um eine kritische Infragestellung von Monopolstellungen, sei es der Vernunft oder der Natur. Die Wahrnehmung des »Natürlichen« und seiner Bestimmungen muss immer wieder neu vollzogen werden. Das Reflexivwerden der Natur in der technischen Natur des Menschen ist jedoch eine Anfrage an die Bestimmung der »Natur« als solcher. Die Themenstellung führt mithin auf den inneren Kern der neuzeitlichen Problematisierung des Verhältnisses von Vernunft zur Natur und dessen Reflexivwerden im Modus der Selbstbestimmung.

Dem hier entfalteten Rahmen ist das Thema »Natur in rationalen Begründungsdiskursen« ausgesetzt. Die folgenden Beiträge werden diese Frage der metaphysischen, biologischen und technischen Bestimmungen des Naturbegriffs mit der theologischen Selbstbesinnung dieser Frage in Verbindung bringen. Sie sollen den interdisziplinären Austausch der gewonnenen Ergebnisse fördern, um sie stärker in die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Verständnis von Natur einzubringen und um deren philosophische Rezeption zu ermöglichen.

Der Beitrag von Friedrich Lohmann stellt ganz grundlegend die Frage nach dem Naturkonzept in jenem Verständnis der griechischen *Physis* als Wesensbegriff unter dem Vorzeichen von dessen Weiterwirken im Sinne des stoischen Naturrechts als der Dimension der Natur, die hinüberreicht in das Vorgege-

bene, Ewiggültige. Damit stellt sich die Frage, wie dies in einem nachmetaphysischen Zeitalter unter der Problematisierung des Natur- und Wesensbegriffs zu verstehen sein kann. Der Beitrag von Martin Wendte widmet sich den angesprochenen Dichotomien, um sich der Thematik der begrifflichen Bestimmung der Natur hinsichtlich der in ihr liegenden Spannung in ihrer Bipolarität selbst zuzuwenden. Indem diese Spannung zugespitzt wird auf die Begriffe der Widerständigkeit und Unverborgenheit, die sich auf die Technizität der Hervorbringung und Gestaltung der Natur selbst beziehen, vermag er es, Natur und Kultur in den Horizont der Geschichte und damit der freiheitlichen Gestaltung des Menschen selbst zu stellen. Damit scheint eine Verflüssigung und Rationalisierung aufzuscheinen, die Natur und Kultur, Natur und Technik in bleibender Spannung halten kann.

Der Natur im Sinne ihrer technischen Gestaltung wendet sich dann der Beitrag von Christian Schwarke zu, wenn er die Maschinen thematisiert. Dem Thema der biologischen Natur werden zunächst die Beiträge von Anne Käfer und Martin Langanke gewidmet sein. Ihre Überlegungen zur Natur konzentrieren sich auf die Welt der Tiere und die Frage ihrer Teilhabe an Rechten. Mit diesen beiden Richtungen einer biologischen Natur auf der einen und einer kulturellen Natur im Sinne technischer Gestaltung auf der anderen Seite ist das Raster zwischen den beiden Polen der Naturbestimmung des Menschen aufgenommen, dessen biologische Natur sich mit der technischen verschränkt, insofern die technischen Fähigkeiten und Gestaltungen des Menschen zu seiner Natur gehören.

Im Beitrag von Cornelia Richter wird schließlich auch diese Möglichkeit des Menschen zur Rationalisierung und zum Begreifen der spannungsvollen Einheit von Natur und Vernunft auf die Selbstbestimmung und Selbstbezüglichkeit des Menschen bezogen als dem Ort der Freiheit, der gleichwohl über seine Leiblichkeit eingebunden bleibt in seine biologische Natur. Damit ist die Aufgabe der Begriffsbestimmung der Natur als Rekursfundament rationaler Begründung auf die argumentative Spitze getrieben, die nun sozusagen ins interdisziplinäre Spielfeld zwecks Selbstverständigung und Fremdverständigung geworfen werden kann. So werden im Beitrag von Thomas Kirchhoff Wahrnehmungen der Naturthematik durch die Ökologie, Landschaftsökologie und deren Nachhaltigkeit ergänzt, die bei Christoph Baumgartner ausgeweitet werden auf die Fragen nach der Verantwortung gegenüber zukünftigen Personen vor dem Hintergrund unserer Naturvorstellungen. Bei Thomas Wabel wird sodann der Blick auf die schöpfungstheologischen Implikationen von Kants Naturästhetik und Teleologie gelenkt, während Dirk-Martin Grube sich den wissenschaftstheoretischen Voraussetzung eines kognitiven und ethischen Naturalismus zuwendet, der vor allem auch einem Missbrauch von Wissenschaftsprädikationen vorbeugen soll, wie sie etwa in den Debatten des Kreationismus großzügig in Anspruch genommen werden. Hilfreich ist zur Beantwortung der wissenschaftstheoretischen Verständigung der Bestimmung der Natur die Frage, ob und inwiefern Natur

überhaupt naturalisierbar ist. Sie wird durch Hans-Dieter Mutschler aufgeworfen. Er betont, dass das Mensch-Natur-Verhältnis in einer hermeneutischen Weise immer zugleich von zwei Seiten zu betrachten ist, zum einen auf die Weise des Umgangs des Menschen mit dieser Natur, zum anderen auf dessen Betrachtung der Natur – auch der eigenen – in naturwissenschaftlichem Sinne. Eine solche objektivierende Sichtweise darf dann jedoch nicht übergehen, dass sie selbst reduktionistisch ist, dies aber nicht umgehen kann oder soll, sondern dass sie dem eingedenk bleiben muss, dass dies selbst eben vom Menschen aus geleistet wird. In dieser doppelten Perspektive weist sie daher auch jeden naturalistischen Reduktionismus in die ihm zukommende Perspektivität, die ihm seine begrenzte Berechtigung zusichert.

Schließlich ist noch in vielfältiger Weise zu danken. Dem Vorstand der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie bin ich sehr verbunden dafür, dass sie das Buch in die Reihe der Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh) aufgenommen haben. Dem Verlag, namentlich Annette Weidhas und Anne Grabmann, danke ich für die konstruktive Begleitung der Veröffentlichung. Benjamin Häfele, Tübingen, hat die bibliographischen Angaben vereinheitlicht und an die Reihenvorgaben angepasst sowie den Band Endkorrektur gelesen und den Satz des Bandes erstellt, Patrick Ebert, Tobias Zeeb und Timo Wöllenstein, alle Tübingen, haben die Beiträge Korrektur gelesen. Auch bei ihnen bedanke ich mich herzlich für die damit verbundene Mühe und Sorgfalt. Schließlich gilt mein Dank den Autorinnen und Autoren, die ihre Beiträge zur Verfügung gestellt haben. Ohne sie wäre dieses Buch nicht zustande gekommen.

# DIE NATUR DER NATUR

Welches Naturverständnis setzt die Naturrechtsethik voraus?

*Friedrich Lohmann*

Das Naturrecht hat innerhalb der gegenwärtigen protestantischen Ethik insgesamt keinen guten Ruf. Als Einführung in das mir gestellte Thema beginne ich nicht zuletzt deshalb meine Überlegungen mit der Darstellung der *Naturrechtskritik* im neueren deutschsprachigen Protestantismus. Schon diese ausschnittshafte Wahrnehmung – ich beschränke mich auf die Zeit seit der letzten Jahrhundertmitte und ausschließlich kritische Stimmen – wird, wie ich hoffe, exemplarisch die vielfältigen Möglichkeiten, sich mit dem Naturrechtsgedanken auseinander zu setzen, illustrieren. Nicht zuletzt soll sich in diesem Abschnitt zeigen, dass ein wesentlicher Diskussionspunkt zwischen dem Naturrecht und seinen Bestreitern die Frage nach dem Verständnis der menschlichen *Natur* ist. In einem zweiten Abschnitt werde ich daran anschließend einen systematisierenden Abriss verschiedener Naturrechtsethiken geben und dabei auf das jeweils unterschiedliche Naturverständnis fokussieren. Ein dritter Abschnitt versucht eine eigene Annäherung an den Naturrechtsgedanken, gipfelnd in der These, dass ein recht verstandener Bezug auf die recht verstandene Natur des Menschen für Ethik und Recht unabdingbar ist und daher auch von der protestantischen Ethik, über alle Abgrenzungen hinaus, festgehalten werden sollte. Damit zu Abschnitt 1, der Darstellung dieser Abgrenzungen.

## 1. NATURRECHTSKRITIK IM NEUEREN PROTESTANTISMUS

»Jesus Christus oder Naturrecht?«<sup>1</sup> – hinter dieser Alternativsetzung verbirgt sich, man kann es ahnen, eine radikale Ablehnung des Naturrechtsgedankens durch Karl Barth. Sie ist in dieser thetischen Form sicher einmalig in der protestantischen Theologie seiner Zeit, nicht jedoch in dem dahinter stehenden Argument, das man bei Barth etwa in folgenden Sätzen findet: »Es gibt kein Naturrecht, das, als solches erkennbar, zugleich göttlichen Charakter trüge, göttliche Verbindlichkeit hätte, kein Gesetz und Gebot Gottes, das in des Menschen Geschöpflichkeit als solcher vorläge [...]. Es ist vielmehr selbst schon für des Menschen Sünde charakteristisch – eine von deren Auswirkungen – wenn

---

<sup>1</sup> KARL BARTH, Ein Brief aus der Schweiz nach Großbritannien (1941), in: DERS., Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zollikon/Zürich 1945, 179–200, 192.

er ein solches ›Naturrecht‹ kennen, sich und Andere an ihm ausrichten und messen zu sollen meint.«<sup>2</sup> Typisch für die protestantische Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts ist hier zum Einen die Kritik am Naturrecht nicht von seinem Inhalt, sondern von seinem epistemischen Status her: Kritisiert wird schon, dass man ein »Naturrecht« für »als solches [sprich: abgesehen von der Offenbarung Gottes] erkennbar« hält und »zu kennen [...] meint«. Gerade hierin, in dieser epistemologischen Fehleinschätzung, spiegele sich – und dies ist der zweite charakteristische Punkt – die Sündigkeit des Menschen. »Naturrecht« ist ein Ausdruck menschlicher Hybris und damit ein typischer Ausfluss der Sünde.

Wenn man die Barth'sche Alternative zum Naturrecht – »Jesus Christus«, sprich: christozentrisch begründete Ethik – beiseite lässt, haben wir in diesen beiden Punkten ein verbindendes Moment der protestantischen Naturrechtskritik dieser Zeit. Ich illustriere das nur an *einem* anderen Theologen, an Emanuel Hirsch, um einen von Barth so weit wie möglich entfernten Vertreter protestantischer Theologie zu wählen. Wenn es bei Hirsch heißt, »es gibt kein ewig gültiges, rational entwickelbares sittliches Naturgesetz, das inhaltlich bestimmt und dennoch jenseits aller geschichtlichen Bedingtheiten vorhanden wäre«<sup>3</sup>, und an anderer Stelle: »Das die menschliche Universalgesellschaft beherrschende Ethos wäre also ein sich götzenhaft verklärendes endliches Ethos«<sup>4</sup>, so spricht sich darin die tendenziell gleiche epistemologische und hamartiologische Kritik wie bei Barth aus, nur dass Hirsch ihr nicht »Jesus Christus«, sondern die als unendliches Ethos allen menschlichen Erlösungsversuchen im Endlichen kritisch gegenüberstehende individuelle Gewissenserfahrung konfrontiert.

Klammert man diese erheblichen Differenzen in der jeweiligen konstruktiven Moralbegründung aus und konzentriert sich auf die Kritik am Naturrecht, so wird plausibel, was Erik Wolf 1960 im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft als »Hauptgründe« für die distanzierte Sicht in vielen der »evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem« zusammengefasst hat: »a) das ev. Prinzip ›sola gratia‹ [...] schließt die natürliche Theologie als Quelle der N.s-Erkenntnis aus; b) das ev. Prinzip ›sola fide‹ [...] läßt eine Begründung natürlicher Rechtsordnung nur ›von oben‹ her (durch Glaubensanalogie), nicht ›von unten‹ her (durch Seinsanalogie) zu; c) das ev. Prinzip ›sola Scriptura‹ [...] macht eine kirchlich-autoritative Lehrtradition des N.s unmöglich.«<sup>5</sup> Man beachte, dass auch in dieser Zusammenfassung vom *Inhalt* des vermeintlichen Naturrechts

<sup>2</sup> KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich 1953, 154.

<sup>3</sup> EMANUEL HIRSCH, Ethos und Evangelium, Berlin 1966, 3.

<sup>4</sup> A. a. O., 259.

<sup>5</sup> ERIK WOLF, Art. Naturrecht V. Die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem, in: Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg i. Br. <sup>6</sup>1960, 965–971, 966. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich: INGOLF U. DALFERTH, Naturrecht in protestantischer Perspektive, Baden-Baden 2008, 34.

gar nicht die Rede ist und sich die Kritik auf die *epistemologischen* Fragen der Quelle, der Begründung und der Autorisierung beschränkt. Wenn zu dieser Zeit in der protestantischen Theologie positiv vom Naturrecht die Rede war, dann war es ein solcherart *epistemologisch* bereinigtes Naturrecht: »Conditio sine qua non für ein evangelisches Naturrecht ist der Ansatz bei der biblischen Offenbarung; das bedeutet, daß nur ein biblisch-theologisches Naturrecht im Gegensatz zu einer abstrakt-philosophischen Konzeption akzeptiert werden kann. Ein solches Naturrecht ist theologisch oder biblisch zu nennen, weil es sowohl seine metaphysische Begründung als auch seine dogmatische Begrenzung durch die Fakten der Heiligen Schrift erfährt (sola scriptura). Es ist der kritischen Kontrolle der Offenbarung unterstellt, indem es Maß und Richtung nimmt an den Daten der Heilsgeschichte: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und eschatologische Vollendung. [...] Ein solches Naturrecht hat seinen Autonomieanspruch und seine Selbstüberschätzung überwunden, so daß es nicht mehr Autorität *neben*, höchstens *mit* der Offenbarung sein kann.«<sup>6</sup> Und wie um die von mir hier vorgetragene These einer *epistemologischen Engführung* der Naturrechtskritik im deutschsprachigen Protestantismus der Mitte des 20. Jahrhunderts zu bekräftigen, zitiert Theodor Herr im Schlussabschnitt seiner einschlägigen Monographie Karl-Heinz Becker mit den Worten: »Es besteht [...] kein sachlicher Gegensatz zwischen dem evangelischen Glauben und der katholischen »Naturrechtslehre« nach ihrem sittlichen Inhalt«<sup>7</sup>.

Im Jahr 1972, als Herrs (katholisch-theologische) Dissertation: »Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart« publiziert wurde, war freilich der deutschsprachige Protestantismus bereits von einer Umformungsbewegung erfasst, die man vorläufig unter das Stichwort »empirische Wende« bringen mag und die eine Neuauslegung der Rolle der menschlichen Vernunft, nicht zuletzt auf dem Gebiet der Ethik, mit sich brachte.<sup>8</sup> Kennzeichnend für die nun folgende, bis heute anhaltende protestantische

<sup>6</sup> THEODOR HERR, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, München/Paderborn/Wien 1972, 217f.

<sup>7</sup> Zit. a. a. O., 220.

<sup>8</sup> Vgl. für die Verbindung von Schriftgemäßheit und Bezug auf die empirische Wirklichkeit beispielhaft ULRICH H. J. KÖRTNER, Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen, Göttingen 2010, 74: »Schriftgemäß ist eine Theologie, die einerseits das Gesamtzeugnis der Bibel im Lichte gegenwärtiger Erfahrungen zu hören und zu verstehen versucht und andererseits die heutige Lebenswirklichkeit im Licht des biblischen Zeugnisses zu deuten wagt. Neben der Schriftgemäßheit ist darum Wirklichkeits- oder Situationsgemäßheit das zweite Kriterium theologischer Urteilsbildung.« Programmatisch formuliert ist diese Verbindung und damit die empirische Wende der protestantischen Ethik in der EKD-»Denkschriften-Denkschrift« von 1970: Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. I/1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh 1978, 43–76. Vgl. vor allem a. a. O., 70f: Es »erwächst [...] die konkrete Entscheidung aus einem



Naturrechtskritik ist nicht mehr die Kritik an einem wie auch immer gearteten »Autonomieanspruch«, sondern im Gegenteil: durch die Gleichsetzung von Naturrecht und römisch-katholischer Lehramtsmoral wird das Naturrecht nun vielmehr unter den Verdacht einer *heteronomen* Begründung gestellt. Damit verknüpfen sich nun auch inhaltliche Bedenken, derart, dass das Naturrecht mit seiner Orientierung an einer fixen Seinsordnung konservativ an den bestehenden moralischen Konventionen ausgerichtet und der protestantischen Hochschätzung für die Freiheit der individuellen Lebensgestaltung entgegengesetzt sei. Auch für diese ganz anders gelagerte Naturrechtskritik möchte ich einige Beispiele nennen. Ich beginne mit Falk Wagner, der nicht der einzige ist, der die Naturrechts-Renaissance nach 1945 mit reaktionär anmutenden Bemühungen um eine Neubesinnung auf das christliche Abendland im Sinne einer »Katholisierung des Rechtes«<sup>9</sup> in Verbindung bringt: »Die nach 1945 ausgerufene Wende zur Erneuerung eines ›christlich-abendländischen‹ Naturrechts geht folglich nicht auf neue rechtsphilosophische oder rechtswissenschaftliche Einsichten zurück; sie baut vielmehr auf einer rechtspolitischen Zielsetzung auf, nämlich die Gesetzgebung und Rechtsprechung der neu entstehenden Republik durch weltanschaulich bedingte Moral- und Naturrechtsvorstellungen nachhaltig zu beeinflussen.«<sup>10</sup> Die Rede vom »katholischen Naturrecht«, mehr oder weniger offen verbunden mit dem Vorwurf der Heteronomie und Statik, ist mittlerweile, von einigen Ausnahmen abgesehen, Standard in der deutschsprachigen protestantischen Theologie.<sup>11</sup> So beschreibt Ulrich Körtner seine Perspektive auf die Leiblichkeit des Menschen folgendermaßen: »Gegenüber einer

---

wechselseitigen Zusammenspiel von Glaubenserkenntnissen und vernunftgemäßem Erfahrungsg[e?]wissen« (a. a. O., 70) bzw. »im Hin und Her zwischen theologischen und durch Sachanalyse geleiteten Erwägungen« (a. a. O., 71).

<sup>9</sup> So schon (allerdings mit Fragezeichen): HELMUT SIMON, *Katholisierung des Rechtes? Zum Einfluß katholischen Rechtsdenkens auf die gegenwärtige deutsche Gesetzgebung und Rechtsprechung* (BensH 16), Göttingen 1962. Simon kommt zu einem abwägenden Urteil. Als erfahrungsbezogene »vorläufige pragmatische Gerechtigkeitsordnung« (a. a. O., 15) im interkulturellen Kontext habe das Naturrecht durchaus seinen Platz in der Gesetzgebung und -auslegung. »Höchst problematisch wird die Lage überall dort, wo das Naturrecht in intolerant-perfektionistischer Verabsolutierung auftritt, und vor allem dort, wo einseitige Forderungen des Kirchenrechts durchgesetzt werden sollen« (a. a. O., 50).

<sup>10</sup> FALK WAGNER, Art. Naturrecht II, in: TRE Bd. 24, 1994, 153–185, 173.

<sup>11</sup> In diesen Kontext, die Dynamik der Rechtsentwicklung zur Geltung zu bringen, gehören auch zwei neuere Versuche, einen (reflektierten) Rechtspositivismus in der protestantischen Theologie hoffähig zu machen: JOHANNES FISCHER, *Rechtspositivismus und die Begründung überpositiver Rechte*, in: WILFRIED HÄRLE/BERNHARD VOGEL (Hrsg.), »Vom Rechte, das mit uns geboren ist«. Aktuelle Probleme des Naturrechts, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 171–201; MICHAEL MOXTER, *Die Kirche und ihr Recht. Perspektiven einer theologischen Annäherung an den Rechtspositivismus*, in: ZevKR 56 (2011), 113–139. Fischer stellt die von ihm favorisierte Variante des Rechtspositivismus dem »Rechtseessentialismus bzw. Naturrecht« gegenüber (FISCHER, a. a. O., 199). Bei Moxter

naturrechtlich-konservativen und im Ergebnis einseitig technikkritischen Interpretation menschlicher Geschöpflichkeit vertritt das vorliegende Buch ein dynamisches Verständnis derselben, welches die Polarität von leiblicher Kontingenz und menschlicher Freiheit und damit einhergehend die Rechtfertigungstheologische Differenz zwischen vorfindlicher Existenz und eschatologischer Bestimmung des Menschen bedenkt.«<sup>12</sup> Hartmut Kreß argumentiert differenzierter, indem er die »eindrucksvolle *philosophische* Naturrechtstradition«<sup>13</sup> von der römisch-katholischen abhebt. Auch für Kreß gilt jedoch jenseits aller Differenzierungen: »Zu den Desideraten naturrechtlicher Ansätze gehört durchgängig, die Geschichtlichkeit und Zeitverflochtenheit der menschlichen Existenz zu vernachlässigen, um stattdessen einer abstrakten Deutung des menschlichen Seins das Wort zu reden, ja auf eine unveränderliche ›Substanz‹ oder ›Wesenheit‹ zu rekurrieren. [...] Eine Alternative zu naturrechtlichen ontologischen Argumentationen ist dem neuzeitlich-modernen Ansatz zu verdanken, der das menschliche Subjekt und dessen Autonomie in den Mittelpunkt gerückt hat.«<sup>14</sup> Und Jörg Hübner schreibt in seiner »Ethik der Freiheit«: »Eine Freiheitsbotschaft, die das neue Sein des Menschen im Geschehen der Befreiung zur Sprache bringt, verträgt sich nicht mit einer naturrechtlichen Argumentation, die nichts anderes tun kann, als die bleibenden Strukturen des Menschlichen zu entfalten. Sie ist bestenfalls dazu in der Lage, bisher Übersehenes in ethischer Perspektive neu zu beleuchten und auszulegen, aber sie kann für sich nicht den Anspruch erheben, ›neue Dekaloge‹ zu schaffen, selbst also normgebend wirksam zu werden.«<sup>15</sup>

Die ausführlichste neuere kritische Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsgedanken seitens der deutschsprachigen protestantischen Theologie hat Ingolf Dalferth in einem 2008 publizierten Vortrag unternommen. Dalferth lässt Raum für Differenzierungen; so stellt er fest, dass die »substanzontologische

---

vermute ich, dass er hinsichtlich der Naturrechtstradition mit der von ihm Cassirer zugewiesenen Position übereinstimmt: Mit seinem Dringen auf Rationalität und Einheitlichkeit war das Naturrecht ohne Zweifel entscheidend für die alteuropäische Rechtsentwicklung; heute gilt jedoch angesichts der Verselbstständigung des Rechts von der Moral: »Das Gerüst durfte und mußte abgetragen werden, nachdem der Bau errichtet war« (MICHAEL MOXTER, *Recht als symbolische Form?*, in: BIRGIT RECKI [Hrsg.], *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg 2012, 623–645, 640; Zitat: ERNST CASSIRER, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts* [1932], in: DERS., *Gesammelte Werke* Bd. 18, Hamburg 2004, 203–227, 215). Zur Korrektheit von Moxters Positionszuweisung s. u. Anm. 60.

<sup>12</sup> KÖRTNER, *Leib und Leben* (s. Anm. 8), 13.

<sup>13</sup> HARTMUT KRESS, *Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik*, Stuttgart 2012, 124.

<sup>14</sup> A. a. O., 124f.

<sup>15</sup> JÖRG HÜBNER, *Ethik der Freiheit. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive*, Stuttgart 2012, 93.

Denkweise«<sup>16</sup>, die bei der eben zitierten Kritik im Zentrum stand, nicht die einzige Variante naturrechtlichen Denkens im gegenwärtigen Katholizismus ist. Am Ende wird aber auch Dalferth kategorisch, indem er eine »katholische« und eine »protestantische« Denkform unterscheidet; eine Gegenüberstellung, die in einem eindeutigen Votum für die letztere gipfelt: »Menschen sind von Gott als Prozesse mit offenem Ausgang und nicht mit einem stabilen Wesen geschaffen, aus dem sich ein Kanon in sich stehender Werte ableiten ließe, die für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind.«<sup>17</sup> Auch die Kritik unter den Stichworten Autonomie/Heteronomie fehlt bei Dalferth nicht: »Die Verbindlichkeit von Gottes gutem Willen für das menschliche Leben besteht also nicht darin, dass Menschen sich heteronom an einem Wertekanon orientieren müssten, der ihnen gesetzt ist, und sei es in theonomer Heteronomie, sondern dass sie *coram deo* autonom leben.«<sup>18</sup>

Der letzte Satz illustriert einmal mehr, wie grundlegend sich die Einschätzung menschlicher Autonomieansprüche in der deutschsprachigen protestantischen Theologie in den letzten 70 Jahren verändert hat: Autonomiebestrebungen werden inzwischen goutiert, was aber im Blick auf die grundsätzliche Kritik am Naturrechtsgedanken keine Veränderung bewirkt hat, da sich im Blick auf dessen Einschätzung ein spiegelbildlicher Prozess vollzogen hat: Das Naturrecht gilt nicht mehr als Platzhalter für hybride menschliche Selbstbefreiung, sondern für einen repressiven »Kanon in sich stehender Werte«. Im Rahmen der »Natur«-Thematik sind Dalferths Aussagen jedoch vor allem dahingehend weiterführend, als sie wunderbar deutlich machen, wie stark die Einschätzung des Naturrechtsdenkens verknüpft ist mit unterschiedlichen Vorstellungen über die Natur des Menschen, über das, was einen Menschen ausmacht. Sind Menschen »Prozesse mit offenem Ausgang« oder sind sie »mit einem stabilen Wesen geschaffen«? Jenseits der epistemologischen Frage nach Autonomie oder Heteronomie ist der Streit um das Naturrecht ein material-anthropologischer Streit über die Natur des Menschen. Dieser These möchte ich im folgenden Abschnitt näher nachgehen. Dabei werde ich zu belegen versuchen, dass »die Natur der Natur«, also das, was als das grundsätzliche Charakteristikum der Natur des Menschen jeweils vorausgesetzt wird, nicht nur zwischen Naturrechtsbefürwortern und -gegnern, sondern schon innerhalb der Naturrechtstradition selbst höchst strittig ist.

## 2. NATURVERSTÄNDNISSE IN DER NATURRECHTSETHIK

Bevor ich drei verschiedene Grundverständnisse der Natur des Menschen darstellen werde, die verschiedenen Typen naturrechtlich begründeter Ethik das Gepräge geben, möchte ich einige Präzisierungen anbringen.

---

<sup>16</sup> DALFERTH, Naturrecht (s. Anm. 5), 10.

<sup>17</sup> A. a. O., 66.

<sup>18</sup> A. a. O., 67.

1. Ich verstehe hier und im Folgenden unter Naturrecht mehr als eine rechtsphilosophische Theorie. Es ist zwar richtig, dass der Naturrechtsgedanke gerade auf diesem Gebiet, als Gegenmodell zum Rechtspositivismus, besondere Bedeutung erlangt hat; die Argumentation mit der Natur des Menschen und daraus hergeleiteten normativen Sätzen ist aber über die Rechtsphilosophie bzw. Rechtsethik hinaus wirksam. Ich nenne stellvertretend die Bioethik, in der naturrechtliche Argumente ebenfalls eine große Rolle spielen. Deshalb spreche ich nicht bloß vom Naturrecht, sondern von der Naturrechtsethik.

2. Diese Naturrechtsethik knüpft nicht an eine Vorstellung von der Natur im Ganzen an – belebte und unbelebte Natur –, sondern an eine Vorstellung von der Natur *des Menschen*. Zwar wird der Mensch in allen Spielarten von Naturrechtsethik in einem bestimmten Verhältnis zur ihn umgebenden Natur gesehen – jede Ethik ist in diesem Sinne naturphilosophisch und ontologisch eingebettet –, doch ist das, was verschiedene Naturrechtsethiken kennzeichnet, ein bestimmtes Verständnis *des Menschen*.<sup>19</sup>

3. Dieser Bezug auf die Natur des Menschen drückt sich in der Naturrechtsethik an zwei Stellen aus, die gut voneinander unterschieden werden müssen. Ich spreche hier von einer epistemologischen und einer kriteriologi-

---

<sup>19</sup> Dass der Gedanke an eine naturrechtliche Anknüpfung an die Natur *im Ganzen* nicht unerheblich, zugleich aber nicht entscheidend ist, geht nicht zuletzt aus der viel diskutierten Bemerkung des späteren Papstes Benedikt XVI. in seinem Akademiegespräch mit Jürgen Habermas hervor: »Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen. Die Natur als solche sei nicht vernünftig, auch wenn es in ihr vernünftiges Verhalten gibt: Das ist die Diagnose, die uns von dort gestellt wird und die heute weithin unwidersprechlich scheint« (JOSEPH RATZINGER, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: JÜRGEN HABERMAS/JOSEPH RATZINGER, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hrsg. v. FLORIAN SCHULLER [2005], Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 39–60, 50f.). Ein Abschied von der Naturrechtsethik als solcher kann bei dieser Bemerkung nicht gemeint sein, denn Benedikt XVI. hat zeitlebens und auch noch während seines Pontifikats immer wieder affirmativ an die Naturrechtstradition angeknüpft. Ich deute die Bemerkung daher als Abschied von einer Anknüpfung an die Vernünftigkeit der Natur *im Ganzen*, während das Naturrecht für Ratzinger/Benedikt XVI. relevant bleibt, sofern die Rede von der Vernunftnatur sich auf die Natur *des Menschen* beschränkt. Für diese Deutung spricht auch die unmittelbare Fortsetzung des Zitats: »Von den verschiedenen Dimensionen des Naturbegriffs, die dem ehemaligen Naturrecht zugrunde lagen, ist so nur diejenige übrig geblieben, die Ulpian (frühes 3. Jahrhundert nach Christus) in den bekannten Satz fasste: ›Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet.‹ Aber das gerade reicht für unsere Fragen nicht aus, in denen es eben nicht um das geht, was alle ›animalia‹ betrifft, sondern um spezifisch menschliche Aufgaben, die die Vernunft des Menschen geschaffen hat und die ohne Vernunft nicht beantwortet werden können« (RATZINGER, a. a. O., 51).

schen Dimension des Naturrechtsgedankens.<sup>20</sup> Die epistemologische Dimension bezieht sich darauf, dass der Mensch »von Natur aus« ein Wissen um Gut und Böse hat, etwa durch das »natürliche Licht« der Vernunft. Die kriteriologische Dimension bezieht sich demgegenüber auf die Natur des Menschen als Kriterium der Moral: Gut ist, was der Natur des Menschen entspricht. Wir haben vorhin gesehen, wie im deutschsprachigen Protestantismus um die Jahrhundertmitte die Naturrechtsethik vor allem als epistemologische Theorie wahrgenommen und kritisiert wurde, und in der Tat ist der Gedanke, dass das der Natur Entsprechende auch der Erkenntnisseite der menschlichen Natur so gut entspricht, dass es unserem Erkenntnisvermögen quasi eingeboren ist, nahe liegend. In der traditionellen römisch-katholischen Naturrechtslehre werden in diesem Sinne epistemologische und kriteriologische Seite des Naturrechts exemplarisch zusammengeführt.<sup>21</sup> Das muss aber nicht so sein. Ein Gegenbeispiel liefert etwa die Ethik Karl Barths. Sie ist in der neueren angelsächsischen Barth-Forschung nah an die Naturrechtsethik des Thomas von Aquin angenähert worden; sie habe eine metaphysische Grundierung, in der das Gute dem Wirklichen entspreche.<sup>22</sup> Auch wenn der Trend zu einer katholisierenden – und komunitären – Barth-Deutung insgesamt wenig überzeugend erscheint, so lässt sich die Ethik Barths doch in der Tat so lesen, dass das ethisch vom Menschen Geforderte das der wirklichen Natur des Menschen Entsprechende ist. Nur ist bei Barth anders als in der traditionellen römisch-katholischen Lehre diese eigentliche Wirklichkeit des Menschen dem Menschen nicht »von Natur aus« ansichtig, sondern erst im Blick auf Jesus Christus als den wahren und wirklichen Menschen. Aus dieser in Band III/2 der »Kirchlichen Dogmatik« an Jesus Christus exemplifizierten und verwirklichten Natur des Menschen – etwa: Ganzheitlichkeit, Mitmenschlichkeit – werden dann die

---

<sup>20</sup> Vgl. FRIEDRICH LOHMANN, Art. Naturrechtstheorien, in: ROLF GRÖSCHNER/ANTJE KAPUST/OLIVER W. LEMBECKE (Hrsg.), Wörterbuch der Würde, München 2013, 89–91. Vgl. auch schon SIMON, Katholisierung (s. Anm. 9), 4: »Das Naturrecht ist im doppelten Sinne natürlich, da es *von* der natürlichen Vernunft und *in* der natürlichen Ordnung der Schöpfung erkennbar sein soll.«

<sup>21</sup> Vgl. z. B. JOHANNES MESSNER, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck/Wien/München <sup>3</sup>1958, 38 (»Wir fassen zusammen: Das arteigene oder spezifisch menschliche Verhalten ist das des Vernunftwesens; das vom Menschen durch die Vollwirklichkeit dieser seiner Natur geforderte Verhalten bestimmt sich nach den in den geistigen und körperlichen Trieben seiner Natur vorgezeichneten Zwecken; weil durch seine Vernunftkenntnis und seinen Vernunftwillen (Selbstbestimmung) bedingt, erhält für den Menschen das von der Vollwirklichkeit seiner Natur geforderte Verhalten das Wesen des Sittlichen. Demnach können wir definieren: Die *Sittlichkeit* besteht in der Übereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit den in seiner Natur, ihren körperlichen und geistigen Trieben vorgezeichneten Zwecken oder kurz in der ›*Triebrichtigkeit*‹.«); 86 (»Wir haben das Naturgesetz als Wirkweise der menschlichen Natur zur Herbeiführung des ihr gemäßen Verhaltens definiert. Diese Wirkweise ist die der Gewissenseinsicht und die einer Antriebskraft.«).

<sup>22</sup> MATTHEW ROSE, Ethics with Barth. God, Metaphysics and Morals, Farnham UK 2010.

inhaltlichen Leitgedanken der Ethik der »Kirchlichen Dogmatik« abgeleitet. Ich will jetzt hier nicht diskutieren, ob Barth diese Ableitung schlüssig gelingt. Deutlich ist jedenfalls, dass er dem Anspruch nach kriteriologisch mit der Natur des Menschen argumentiert, ohne epistemologisch eine natürliche Einsichtigkeit des Guten zu behaupten. Ähnlich verhält es sich mit dem »christlichen Naturrecht« Emil Brunners. Und auch die geschichts- bzw. erfahrungsorientierte Variante des Naturrechts, die ich später diskutieren werde, behauptet keine »natürliche« Einsicht in das Gute ohne Umwege. Umgekehrt setzt die Naturrechtstheorie von John Finnis epistemologisch bei normativen Sätzen an, die als »*self-evident*« gekennzeichnet werden, ausdrücklich *ohne* kriteriologisch auf die Natur des Menschen zurückzugreifen, um so dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses zu entgehen.<sup>23</sup> Ich folgere aus diesem differenzierten Befund: Epistemologische und kriteriologische Dimension des Naturrechtsgedankens können miteinander verknüpft sein, müssen es aber nicht. Ich werde bei der nun folgenden Typisierung verschiedener Varianten der Naturrechtsethik der kriteriologischen Dimension den Vorzug geben und drei verschiedene Begriffe der Natur des Menschen explizieren, auf die sich eine Naturrechtsethik im Sinne eines normativen Kriteriums stützen kann und die in dieser Weise auch real in Geschichte und Gegenwart des Naturrechtsgedankens begegnen.<sup>24</sup>

## 2.1 Der Mensch als rezeptives Glied der unwandelbaren Seinsordnung

Das »Natürliche« wird schon in der Alltagssprache gern als Gegenbegriff zum »Künstlichen« herangezogen. Daran knüpft die Verwendung in der Ethik an. Das ist schon so, als der Verweis auf die Natur erstmals in der Geschichte einer ethischen Reflexion auf die Moral begegnet, bei den Sophisten, die Platon als Gesprächspartner des Sokrates auftreten lässt. Die von ihnen verwendete Gegenüberstellung von *Physis* und *Nomos* soll die Konventionen des *Nomos* als Artefakt erweisen, das den eigentlich zum Herrschen bestimmten »Stärkeren« von der Gesellschaft übergestülpt wird, um sie am Ausleben ihrer Begierden, wie es eigentlich ihrer natürlichen Stellung entsprechen würde, zu hindern. Der platonische Sokrates antwortet darauf nicht mit einer direkten Verteidigung des *Nomos*, sondern mit einer *anderen* Reflexion auf die menschliche Natur, die nicht das ungeordnete Ausleben der Begierden, sondern deren Ordnung und Steuerung mittels der Vernunft als das eigentlich der menschlichen Natur Ge-

<sup>23</sup> Vgl. JOHN FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford/New York <sup>2</sup>2011, z. B. 416: »*Adequate knowledge of human nature is not the source of our coming to understand human ends, goods, or flourishing. Rather it is a resultant of our understanding of the intelligible objects of human willing and action, objects which are the intelligible goods (called »values« in this book).*«

<sup>24</sup> In der Beschränkung auf unterschiedliche Verständnisse der Natur *des Menschen* unterscheidet sich der vorliegende Beitrag *ab ovo* von der weitaus weiter ausgreifenden Typologie in: ERIK WOLF, *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Karlsruhe <sup>3</sup>1964. Wolf unterscheidet in der Naturrechtslehre zehn verschiedene Natur- und zehn verschiedene Rechtsbegriffe.

mäße erscheinen lässt. Mittels seiner Vernunft partizipiert der Mensch am Göttlichen und dem Kosmos als dem geordneten Sein der Wirklichkeit; ein Hören auf die Stimme der Vernunft bedeutet insofern zugleich ein Einstimmen in die natürliche Ordnung der Dinge. Als Verwirklichung der wahren menschlichen Natur führt sie zugleich zu der Glückseligkeit, die Sokrates bzw. Platon durchaus im Einklang mit ihren sophistischen Gegnern als Ziel des menschlichen Lebens betrachten. In die krude Naturrechtsethik der Sophisten kommt so ein Moment der Steuerung, das mit normativen Setzungen im Sinne eines *Nomos* verbunden ist. Es handelt sich dabei jedoch nur um eine scheinbare Künstlichkeit, da die Vernunft, die sich im recht gedachten *Nomos* ausspricht, gerade rezeptiv als Einstimmung und Teilhabe an der wahren Ordnung der Natur betrachtet wird.

Dieses im letzten Sinne *rezeptive* Verständnis der menschlichen Natur prägt nicht nur die Alltagssprache und die philosophischen Anfänge einer rationalen Naturrechtsethik. Es ist seither in immer neuen Varianten des »In-Übereinstimmung-Leben« propagiert worden. Religiös macht es sich fest als Respekt vor der Schöpfung als dem natürlich Gegebenen; aber auch ohne religiöse Begründung kann ein solcher Respekt gefordert werden, etwa in der »*deep ecology*« eines Arne Naess oder in der »*land ethic*« Aldo Leopolds. Dabei geht der Einfluss eines solchen, zumindest implizit naturrechtlichen Denkens über eine ökologische Romantik weit hinaus. So hat der von George W. Bush eingesetzte »*President's Council on Bioethics*« von einer in diesem Sinne konservativ bestimmten Vorstellung von menschlicher Identität und Würde aus zu aktuellen Kontroversen der Bioethik Stellung genommen. Die Kritik, dass der *Council* von vornherein so besetzt wurde, dass die herausgegebenen Stellungnahmen in ihrer Zurückhaltung gegenüber den neueren Biotechnologien der Meinung des Präsidenten entsprachen, mag richtig sein. Doch ist damit nur einmal mehr die auch politische Relevanz dieses Typs naturrechtlichen Denkens erwiesen.

Es ist den zitierten protestantischen Kritikern des Naturrechtsgedankens allerdings darin Recht zu geben, dass das Verständnis der wahren Natur des Menschen als einer rezeptiven, in eine natürliche Ordnung des Seins eingebundenen am deutlichsten präsent und am konsequentesten durchgeführt ist in der neuscholastischen Naturrechtslehre, wie sie die römisch-katholische Theologie lange geprägt hat und in lehramtlichen Aussagen zur Ethik weiterhin prägt. Ein gutes Beispiel findet sich in der Verlautbarung des Heiligen Offiziums über die Situationsethik aus dem Jahr 1956: »Entgegen der überkommenen Sittenlehre der katholischen Kirche und ihrer Anwendung gewinnt in vielen Gegenden auch unter den Katholiken ein Moralsystem an Boden, das man gemeinhin als ›Situationsethik‹ bezeichnet. Es erklärt sich unabhängig von den Grundsätzen der objektiven Moral (deren letzte Grundlage das Sein ist) und erhebt den Anspruch, dieser nicht nur gleichwertig, sondern überlegen zu sein. Die Autoren, die diesem System anhängen, sagen, die entscheidende und höchste Norm des Handelns liege nicht in der objektiven Ordnung, die im Naturgesetz zum Aus-

druck kommt und in ihm mit Sicherheit erkannt wird, sondern in einem individuellen Urteil und einer geistigen Erleuchtung, die zu erkennen geben, was man in der gegebenen Situation zu tun habe. [...] Nach diesen Autoren genügt der überkommene Begriff von der ›menschlichen Natur‹ nicht. Man muß zu einem Begriff der ›existierenden‹ menschlichen Natur kommen [...]. Alles, was heute als absolute Forderung des Naturgesetzes ausgegeben wird, beruht nach dieser Ansicht und Lehre tatsächlich auf dem erwähnten Begriff von der existierenden Natur, kann infolgedessen nur eine relative und wandelbare Gültigkeit beanspruchen und muß immerfort der Situation angepaßt werden. [...] Um der Gefahr einer ›neuen Moral‹ zu begegnen [...], untersagt und verbietet die oberste Kongregation des Heiligen Offiziums nach sorgfältiger Prüfung, diese Doktrin der ›Situationsethik‹, unter welchem Namen auch immer, zu lehren oder zu billigen und an Universitäten, Kollegien, Seminaren oder Ordenshochschulen vorzutragen und sie in Büchern, Abhandlungen, Kursen, Vorträgen oder auf sonstige Weise zu verbreiten oder zu verteidigen.«<sup>25</sup>

Was hier als »überkommene Sittenlehre der katholischen Kirche« der sog. »Situationsethik« entgegengestellt wird, entspricht in Form und Inhalt dem Bild einer rezeptiv gedachten, statischen menschlichen Natur, das in den oben zitierten Aussagen von protestantischer Seite kritisiert wird. Auf der Grundlage des objektiven und unwandelbaren Seins wird eine objektive und unwandelbare Moral abgeleitet, deren Forderung über-individuell einsehbar und absolut gültig ist. Auch nach 1956 hat das römische Lehramt an diesem Verständnis der menschlichen Natur und der darauf aufgebauten Naturrechtsethik festgehalten. Die Enzyklika »*Veritatis splendor*« von 1993 ist ein Beispiel, wie weiterhin gegen »modernistische« Moralthorien »die heilige und sichere Lehre der Kirche«<sup>26</sup> mit ihrer Orientierung an der Ordnung des Seins beschworen wird. Und der im gleichen Jahr erschienene »Katechismus der Katholischen Kirche« bringt einen eigenen Abschnitt zum »natürlichen Sittengesetz«, das die Teilhabe des Menschen »an der Weisheit und Güte des Schöpfers« repräsentiere, »im Herzen jedes Menschen zugegen«, »allgemeingültig« und »*unveränderlich*« sei.<sup>27</sup> Nicht nur der Mensch, sondern auch menschliche Tätigkeitsbereiche wie die Sexualität haben ihre spezifische, unveränderliche »Natur«, der es zu entsprechen gelte.<sup>28</sup> Für den zuletzt genannten Teil der lehramtlich römisch-katho-

<sup>25</sup> Herder-Korrespondenz 10 (1955/56), 401f.

<sup>26</sup> JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Veritatis splendor* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111), Bonn <sup>5</sup>1995, 63 (Nr. 64).

<sup>27</sup> Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u. a. 2003, Nr. 1954-1960.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. a. a. O., Nr. 2353: »[...] die Würde dieser Menschen und der menschlichen Geschlechtlichkeit selbst, die von Natur aus auf das Wohl der Ehegatten sowie auf die Zeugung und Erziehung von Kindern hingeordnet ist«, ganz im Einklang mit ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Gaudium et spes*, Nr. 48: »Durch ihre natürliche Eigenart sind



lischen Naturrechtstradition steht als notorisches Beispiel die »Pillen-Enzyklika« »*Humanae vitae*« aus dem Jahr 1968, in der Paul VI. aus einer »Gesamtchau des Menschen« zunächst die »Wesensmerkmale der Liebe« und sodann aus »dem Wesen und der Zielsetzung der ehelichen Akte« die Erlaubtheit »natürlicher« und die Unerlaubtheit »künstlicher« Mittel der Empfängnisverhütung abgeleitet hat.<sup>29</sup> Wenn diese Enzyklika nach Jahrzehnten von der Laienfrömmigkeit »neu entdeckt« wird, so liegt dies gerade an der dort vertretenen rezeptiven Sicht der menschlichen Natur.<sup>30</sup>

Dieses hier kurz umrissene Naturrechtsverständnis kommt der alltags-sprachlichen Unterscheidung von Natürlichkeit und Künstlichkeit sicher am stärksten entgegen und prägt daher nicht zu Unrecht das öffentliche Bild der Naturrechtsethik bei Befürwortern und Bestreitern. Doch ist damit eben nur *ein* mögliches Verständnis der menschlichen Natur und der entsprechenden Konzeption von Sittlichkeit erfasst, wie das Dekret des Heiligen Offiziums unfreiwillig deutlich macht, indem es die Forderung der »Situationsethiker« wiedergibt, den »überkommenen Begriff von der ›menschlichen Natur‹« durch einen »Begriff der ›existierenden‹ menschlichen Natur« zu ersetzen. Auch ihnen wird also ein Rekurs auf die menschliche Natur unterstellt, und das zu Recht. Denn wie jede andere Ethik kann auch die Situationsethik nur in dem Maße Plausibi-

---

die Institution der Ehe und die eheliche Liebe auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung.« Das natürliche »Hingeeordnet-Sein« des Menschen ist in dieser Ethik das Scharnier, an dem Sein und Sollen des Menschen »konnatural« (vgl. JOHANNES PAUL II., *Veritatis splendor* [s. Anm. 26], 63 [Nr. 64]) zusammen kommen.

<sup>29</sup> PAUL VI., »*Humanae vitae*« (1968), in: FRANZ BÖCKLE/CARL HOLENSTEIN (Hrsg.), Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu »*Humanae vitae*«, Zürich/Einsiedeln/Köln 1968, 9–27. Die Zitate sind die Überschriften zu den Abschnitten 7, 9 und 11 der Enzyklika. Vgl. auch a. a. O., 14 (Nr. 11) (»Indem die Kirche den Menschen die Beobachtung der Normen des Naturgesetzes einschärft, das sie durch ihre stets gleichbleibende Lehre auslegt, lehrt sie, daß jeder eheliche Akt (quilibet matrimonii usus) offen bleiben muß für die Weitergabe des Lebens.«); 15 (Nr. 13) (»So wird, wer mehr darüber nachdenkt, auch anerkennen müssen, daß der Akt gegenseitiger Liebe, der sich über die Bereitschaft zur Weitergabe des Lebens, die der Schöpfergott gemäß besonderer Gesetze in ihn hineingelegt hat, hinwegsetzt, in Widerspruch steht zur inneren Wesensstruktur der Ehe und zum Willen des Urhebers des Lebens.«); 17 (Nr. 16) (»Im ersten Fall benützen die Ehegatten eine Anlage der Natur; im andern verhindern sie den Ablauf der natürlichen Vorgänge.«).

<sup>30</sup> Vgl. FREUNDESKREIS MARIA GORETTI E. V. (Hrsg.), *Liebe, die aufs Ganze geht. »Humanae vitae« – eine abgelehnte Enzyklika wird neu entdeckt*, München <sup>2</sup>1999, z. B. 11: »GOTT nimmt uns an der Hand durch Seine wunderbaren Gebote«. Vgl. auch, mit etwas anderem Schwerpunkt, die nachträgliche Würdigung der Enzyklika durch Benedikt XVI.: »*Humanae vitae* zeigt die starken Verbindungen auf, die zwischen der Ethik des Lebens und der Sozialethik bestehen [...]« (BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* [2009], Nr. 15).

lität beanspruchen, wie sie eine Korrespondenz der explizierten ethischen Theorie mit der menschlichen Wirklichkeit plausibel machen kann. Freilich ist dieser Bezug auf eine bestimmte Vorstellung von menschlicher Natur in der Situationsethik nur implizit gegeben. Gleichwohl steht sie in Kontinuität zu einer auch expliziten Naturrechtsethik, die in vielem den Gegensatz zu der an einem statischen Begriff der menschlichen Ordnung orientierten Naturvorstellung des traditionellen römischen Katholizismus markiert. Ich werde das später als dritte Variante naturrechtlichen Denkens erläutern. Zuvor werde ich jedoch, gleichsam als Zwischenstation, auf das neuzeitliche Naturrechtsdenken eingehen, das als ausdrückliche Gegenposition zu einem konservativ-ständischen Naturrecht konzipiert wurde.

## 2.2 Der Mensch als Freiheitswesen

Die menschliche Freiheit spielt in der eben skizzierten Naturvorstellung eine wichtige Rolle; sie ist aber dem Gehorsam gegenüber den immerwährenden Forderungen der Seinsordnung unterstellt und insofern *nicht* das entscheidende Wesensmerkmal des Menschen.<sup>31</sup> Dies ist signifikant anders in einer Form von Naturrechtsethik, als deren erster Vertreter John Locke namhaft gemacht werden kann.

Die Wichtigkeit Lockes für ein alternatives, ja »revolutionäres« Naturrecht ist insbesondere von Leo Strauss hervorgehoben worden, der in seiner Apologie des klassischen Naturrechts mit dem Titel »Naturrecht und Geschichte« Locke als entscheidenden Vertreter eines »modernen Naturrechts« erscheinen lässt: »Nach Locke ist der Mensch und nicht die Natur, das Werk des Menschen und nicht die Gabe der Natur der Ursprung fast alles Wertvollen: der Mensch verdankt fast alles Wertvolle seinen eigenen Bemühungen. Nicht ergebene Dankbarkeit und Nachahmung oder gewissenhafter Gehorsam gegenüber der Natur, sondern hoffnungsvolles Selbstvertrauen und Schöpferkraft werden von nun an die Kennzeichen menschlicher Vornehmheit. Der Mensch ist wirklich von den Banden der Natur befreit, und damit ist das Individuum von den jeder Zustimmung und jedem Vertrag vorausgehenden gesellschaftlichen Banden befreit durch die Emanzipation seines produktiven Erwerbstrebens [...].«<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., *Veritatis splendor* (s. Anm. 26), 63 (Nr. 64): »Die Autorität der Kirche, die sich zu moralischen Fragen äußert, tut also der Gewissensfreiheit der Christen keinerlei Abbruch: nicht nur, weil die Freiheit des Gewissens niemals Freiheit »von« der Wahrheit, sondern immer und nur Freiheit »in« der Wahrheit ist, sondern auch weil das Lehramt an das christliche Gewissen nicht ihm fremde Wahrheiten heranträgt, wohl aber ihm die Wahrheiten aufzeigt, die es bereits besitzen sollte, indem es sie, ausgehend vom ursprünglichen Glaubensakt, zur Entfaltung bringt.«

<sup>32</sup> LEO STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956 (engl. Orig. 1953), 259. Zum »revolutionären« Charakter vgl. a. a. O., 258f: »Lockes Eigentumslehre und damit seine gesamte politische Philosophie sind nicht nur hinsichtlich der biblischen Tradition, sondern ebensosehr hinsichtlich der philosophischen Tradition revolutionär.«

Nur anmerkungsweise sei erwähnt, dass Strauss das »moderne«, individualistische Naturrecht Lockes für eine Verfallsform hält. Auch sei nur angedeutet, dass die Interpretation, die in der ökonomisch enggeführten *Eigentumslehre* die Basis von Lockes Naturrechtsbegriff und politischer Philosophie sieht und mit der Strauss in seiner Rekonstruktion vorweg nimmt, was später Lockes »*possessive individualism*« genannt worden ist, nicht stichhaltig ist.<sup>33</sup> Im Rahmen des hier zu behandelnden Themas wesentlich wichtiger ist, dass Strauss seine »revolutionäre« Deutung nur gegen eine Vielzahl traditionsaffiner Passagen in den »Two Treatises« formulieren kann. Der Versuch, den Widerspruch zwischen Interpretation und Textaussage durch Lockes »Vorsicht« – vulgo: Verschleierungstaktik – zu erklären,<sup>34</sup> überzeugt kaum. Strauss' Deutung hat daher viel Widerspruch erfahren.<sup>35</sup> Und in der Tat: So sehr Locke auch die Freiheit in seiner Sicht auf den Menschen hervorhebt,<sup>36</sup> so sehr betont er zugleich ihre Grenzen, die ihr durch das »Gesetz der Natur« vorgegeben sind.<sup>37</sup> Auch Locke geht wie die im vorausgehenden Abschnitt behandelte Lesart der Naturrechtsethik davon aus, dass die der menschlichen Natur entsprechenden moralischen Sätze Ewigkeitscharakter haben: »Thus the Law of Nature stands as an Eternal Rule to all Men, *Legislators* as well as others.«<sup>38</sup> Auch mit dem Gleich-

---

<sup>33</sup> Vgl. zu Lockes wesentlich weiterem Eigentumsbegriff vor allem den folgenden Satz: »And 'tis not without reason, that he seeks out, and is willing to joyn in Society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual *Preservation* of their Lives, Liberties and Estates, which I call by the general Name, *Property*« (JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*. Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett. Student Edition, Cambridge/New York 1988, 350 [II, 123]). Insgesamt zu Lockes Eigentumstheorie: JAMES TULLY, *A Discourse on Property*. John Locke and his Adversaries, Cambridge/New York 1980. Tullys Leitthese ist direkt gegen den vermeintlichen »*possessive individualism*« gerichtet. Vgl. z. B. a. a. O., 165: »The crucial point, however, is that community ownership of all possessions is the logical consequence of the premises of Locke's theory in the *Two Treatises*.«

<sup>34</sup> Vgl. STRAUSS, *Naturrecht* (s. Anm. 32), 217; 230.

<sup>35</sup> Vgl. nur die Zusammenstellung erster Kritiken bei: WALTER EUCHNER, *Naturrecht und Politik* bei John Locke, Frankfurt a. M. 1969, 229f. Anm. 27.

<sup>36</sup> Vgl. nur LOCKE, *Two Treatises* (s. Anm. 33), 279 (II, 17): »He that in the State of Nature, *would take away the Freedom*, that belongs to any one in that State, must necessarily be supposed to have a design to take away every thing else, that *Freedom* being the Foundation of all the rest [...].«

<sup>37</sup> Vgl. a. a. O., 269 (II, 4): »To understand Political Power right, and derive it from its Original, we must consider what State all Men are naturally in, and that is, a *State of perfect Freedom* to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man.«

<sup>38</sup> A. a. O., 358 (II, 135). Die Fortsetzung des Zitats zeigt die religiöse Grundierung von Lockes Naturrechtslehre und Philosophie des Politischen: »The *Rules* that they make for other Mens Actions, must, as well as their own and other Mens Actions, be conformable to the Law of Nature, *i. e.* to the Will of God, of which that is a Declaration, and the

heitsgedanken, der bei Locke den Primat der Freiheit flankiert, steht er in Kontinuität zur vorausgehenden, insbesondere christlichen, Naturrechtstradition.<sup>39</sup> Selbst die unmittelbar politisch revolutionär wirkenden Thesen über die Volkssouveränität<sup>40</sup> und die Rechte des Menschen als subjektiver Rechtsansprüche<sup>41</sup> sind bei Lockes Vorgängern in der Naturrechtstheorie vorbereitet.

Was bei Locke neu ist, ist die *Verbindung* all dieser Stränge der Tradition unter dem Signum einer neuen Sicht auf den Menschen, indem er »das subjektive Recht der Selbsterhaltung in einer der traditionellen Naturrechtslehre unbekanntem Weise hervorhob«<sup>42</sup>, spricht: die Natur des Menschen primär als Freiheitsnatur bestimmte. »Men being, as has been said, by Nature, all free,

---

*fundamental Law of Nature being the preservation of Mankind, no Humane Sanction can be good, or valid against it«* (ebd.).

<sup>39</sup> Gegenüber ständischen Privilegien betont Locke das gleiche Recht *jeden* Menschens auf souveräne Lebensgestaltung. Vgl. z. B. LOCKE, *Two Treatises* (s. Anm. 33), 206 (I, 87): »Every Man had a right to the Creatures, by the same title *Adam* had, viz. by the right every one had to take care of, and provide for their Subsistence: and thus Men had a right in common, *Adams* Children in common with him.« Zur religiösen Prägung dieses Gedankens und seiner Vorgeschichte vgl. MANFRED BROCKER, *Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den Levellern zu John Locke*, Freiburg i. Br./München 1995; JEREMY WALDRON, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge/New York 2002.

<sup>40</sup> LOCKE, *Two Treatises* (s. Anm. 33), 330 (II, 95): »Men being, as has been said, by Nature, all free, equal and independent, no one can be put out of this Estate, and subjected to the Political Power of another, without his own *Consent*.« Dieser Gedanke ist vorformuliert bei den reformierten Monarchomachen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts: »We have demonstrated above that God institutes kings, gives kingdoms to them, and elects them. We now say that the people constitutes kings, confers kingdoms, and approves the election by its vote. Indeed, God willed that it should be done in this way, so that whatever authority and power they have, should be received from the people after Him [...]« (STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae, contra Tyrannos*: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince. Edited and translated by GEORGE GARNETT, Cambridge 1994, 68). Vgl. insgesamt: FRIEDRICH LOHMANN, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Menschenrechtserklärungen der Moderne*, in: Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik, hrsg. v. ANTONIUS LIEDEHEGENER u. INES-JACQUELINE WERKNER, Wiesbaden 2010, 126–152.

<sup>41</sup> LOCKE, *Two Treatises* (s. Anm. 33), 323 (II, 87): »Man being born, as has been proved, with a Title to perfect Freedom, and an uncontrouled enjoyment of all the Rights and Priviledges of the Law of Nature, equally with any other Man, or Number of Men in the World [...]«. Zum Gedanken subjektiver Rechtsansprüche in der Locke um Jahrhunderte vorausgehenden scholastischen Naturrechtstheorie vgl. JEAN PORTER, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids MI/Cambridge UK 2005, 342–358, mit Verweis insbesondere auf: BRIAN TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625*, Atlanta GA 1997.

<sup>42</sup> EUCHNER, *Naturrecht* (s. Anm. 35), 9. Euchner macht sich allerdings die oben bereits abgewiesene, fragwürdige These von Locke als *dem* Philosophen des Frühkapitalismus zu eigen.

equal and independent [...].«<sup>43</sup> Es ist die Natur des Menschen, von den Banden der Natur befreit zu sein und autonom, nach dem Maßstab der Vernunftnatur, dem Naturgesetz zu folgen.

Die latente Spannung dieses Menschenverständnisses zur Tradition des Naturrechts kommt darin zum Ausdruck, dass die Philosophen des Politischen, die nach Locke auf seiner Konzeption aufbauten, ein »Naturrecht ohne Natur«<sup>44</sup> postulierten. Kant hat den Naturrechtsgedanken kritisiert, zugleich aber mit dem Gedanken einer Vernunftmoral a priori an einer von dessen tragenden Säulen angeknüpft.<sup>45</sup> Im Kant'schen Freiheitspathos, seinem Akzent auf einer *Selbstgesetzgebung* der Vernunft und dem darauf aufbauenden Gedanken der Volkssouveränität<sup>46</sup> ist dabei der Locke'sche Impuls ebenso greifbar wie in Hegels Rechtstheorie, die sich wie die Kant'sche gerade als Emanzipation von der Bindung an ein »natürliches« Recht versteht: »In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist.«<sup>47</sup>

Diese Entwicklung hin zu einem »Naturrecht ohne Natur«, die an das Locke'sche Naturrecht anknüpft, um zugleich über es hinauszugehen, und als deren Vertreter mit entsprechenden Variationen auch noch Rousseau und die von ihm beeinflussten Politiker der Revolution genannt werden können, hat in der deutschen Rechtsphilosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, gerade dort, wo sie der Naturrechts-Renaissance in Philosophie und Jurisprudenz kritisch gegenüberstand, Beifall gefunden.<sup>48</sup>

Die Frage bleibt aber, ob solche kritische Sichten auf das Naturrecht nicht mehr mit der konservativen Naturrechts-Renaissance gemein haben, als ihnen lieb ist, indem sie nämlich einen Antagonismus von Freiheit und Natur zementieren, der den Locke'schen Impuls, beide zusammenzuführen, gerade konterkariert. Der moralische und rechtsphilosophische Rekurs auf die Natur des

<sup>43</sup> LOCKE, *Two Treatises* (s. Anm. 33), 330 (II, 95).

<sup>44</sup> ERNST BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a. M. 1961, 81.

<sup>45</sup> Vgl. FRIEDRICH LOHMANN, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte* (TBT 116), Berlin/New York 2002, 202–204.

<sup>46</sup> Vgl. vor allem: IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, in: DERS., *Werke* Bd. 4: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt 2005, 303–634, 464: »[...] denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der einzelnen, als bloßer Untertanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen [...].« (Rechtslehre §52).

<sup>47</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (DERS., *Werke* Bd. 10), Frankfurt a. M. 1979, 310 (§502).

<sup>48</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS, *Naturrecht und Revolution* (1963), in: DERS., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M. 1988, 89–127; INGEBORG MAUS, *Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit*, in: *Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit*, hrsg. v. WERNER GOLDSCHMIDT u. LOTHAR ZECHLIN, Hamburg 1994, 9–18.