

# Einigung jenseits der Religionsgrenzen?

Eine Problematisierung von Weltethos- und Naturrechts-Programmen

von Felix Körner SJ

Prof. Guido Vergauwen OP zum 65. Geburtstag

Christliche Theologien äußern beim Blick über die Kirche hinaus gelegentlich den Wunsch, die Religionen der Welt sollten eine gemeinsame Ethik formulieren.<sup>1</sup> Die Wurzeln, auf denen derartige Wünsche wachsen, können auch dann ineinander verschlungen sein, wenn sich die so zu Wort kommenden Schulverzweigungen gerade voneinander absetzen wollen. Zwei religionsübergreifende Ethikprogramme sind im Folgenden vorzustellen. Möglicherweise lässt sich neuerdings eine Verwandtschaft zwischen beiden nachweisen; in jedem Fall sind sie historisch und systematisch zu befragen.

»Soll das schwierige Unternehmen einer Grundorientierung über die religiöse Situation der Menschheit gelingen, so erhoffe ich mir, daß wir [...] bei [...] den großen Weltreligionen trotz aller nur zu offenkundigen *Verschiedenheiten* eine zu fördernde *Konvergenz* zu erkennen vermögen.«<sup>2</sup> Mit diesen Worten kündigte Hans Küng im Jahre 1990 eine neue religionstheologische »Grundlagenforschung« (138) an. Er hat sein Versprechen inzwischen in beeindruckender Breite, Gestaltungskraft und Kenntnis eingelöst und Bände

1 Der Artikel geht auf meinen am 8. Mai 2009 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ü. gehaltenen Habilitationsvortrag zurück. Ich danke meinem Mitbruder P. Peter Leutenstorfer SJ für die gründliche Korrektur.

2 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990, 166; Kursives im Original fett. Vgl. auch PARLAMENT DER WELTRELIGIONEN, *Deklaration zum Weltethos = PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS, Declaration Toward a Global Ethic*, Chicago 1993. Der oben gekürzt zitierte Satz lautet vollständig: »Soll das schwierige Unternehmen einer Grundorientierung über die religiöse Situation der Menschheit gelingen, so erhoffe ich mir, daß wir  
• bei aller Verschiedenheit der Nationen, Weltregionen und Weltreligionen eine differenzierte globale Übersicht über die Lage der Religionen an der Schwelle eines neuen Jahrtausends gewinnen;  
• bei so mächtigen und vielverzweigten mehrtausendjährigen Ge-

bilden wie den großen Weltreligionen trotz aller nur zu offenkundigen *Verschiedenheiten* eine zu fördernde *Konvergenz* zu erkennen vermögen.« Seitenzahlen oben im Text beziehen sich im Folgenden auf KÜNGS *Projekt Weltethos*.

3 KÜNG, *Projekt Weltethos* (wie Anm. 2), 161: zumindest als gesellschaftliches Faktum ernstnehmen.

4 So das erklärte Motiv des Briefes *A Common Word* der 138 Muslime vom 13. Oktober 2007; seine Autoren begründen die Initiative im ersten Abschnitt: »Muslims and Christians together make up well over half of the world's population. Without peace and justice between these two religious communities, there can be no meaningful peace in the world. The future of the world depends on peace between Muslims and Christians.« Vgl. dazu FELIX KÖRNER, Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum. Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung, in: Mariano DELGADO /

Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen* (Religionsforum 5), Stuttgart 2009, 229-248.

5 Sehr scharf die Zurückweisung durch Robert SPAEMANN, *Weltethos als »Projekt«*, in: *Merkur* 50 (1996) 891-904. Die deutsch- und englischsprachige Debatte um den Ansatz dokumentiert bis ins Jahr 2005: [www.weltethos.org/pdf\\_bib/bib-we-06.pdf](http://www.weltethos.org/pdf_bib/bib-we-06.pdf).

6 KÜNG, *Projekt Weltethos* (wie Anm. 2), 83; Küng spricht offenbar das *πρέπον*, das Geziemende aus der aristotelischen Tugendlehre an. Vgl. Günther BIEN, Das Geziemende, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, 624f.

7 Vgl. Christoph BÖTTIGHEIMER / Norbert FISCHER / Manfred GERWING (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen. Vom göttlich-freien Konzept des Menschen*, Münster 2008 sowie Frido RICKEN, »Naturrecht«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 24, Berlin 1994, 132-153. Ein möglicher Einwand gegen das im Text Unter-

zu Judentum, Christentum und Islam vorgelegt sowie eine (auch nur etwas) schmalere *Spurensuche*, in der er selbst Stammesreligionen mit auf den Weg nimmt. Der Weg ist in der Programmschrift *Projekt Weltethos* von 1990 vorgezeichnet. Küng will keine »Einheitsreligion« schaffen (166), wohl aber, dem »postmoderne[n] Paradigma« (45.167) verpflichtet, eine ökumenische (109) Bewegung der Weltreligionen anzetteln und einen Konsens (121) formulieren. Küng will zwar nicht alles gelten lassen (110), jedoch bieten ihm zufolge die Weltreligionen allesamt »ähnliche *Heilswege* an: Wege aus der Not, dem Leid und der Schuld des Daseins – durch ein sinnvolles und verantwortungsbewußtes Handeln in diesem Leben – zu einem dauernden, bleibenden, ewigen Heil [...]« (161). Warum diese Ökumene? Weil wir, so Küng, ein globales Ethos brauchen; denn: »Kein Überleben ohne ein Weltethos« (19).

Hans Küng will den Weltfrieden fördern, indem er – um es doppeldeutig zu formulieren – die Religionen ins Gespräch bringt. Einerseits lädt er die Vertreter der Religionen ein, miteinander zu sprechen (125), andererseits mahnt er nichtreligiöse Zeitgenossen, die Religionen ernstzunehmen.<sup>3</sup> Im Unterschied zu Allianzen nur der Gläubigen,<sup>4</sup> werden von Küng aber die nichtreligiösen Menschen eingeladen, sich an dem Projekt zu beteiligen (60). Der Plan, ein gemeinsames Ethos für die Welt zu schaffen, klingt verheißungsvoll; und die Bewegung findet auch knapp 20 Jahre nach ihrer Gründung noch Aufmerksamkeit und Mitglieder. Küngs *Projekt* löst allerdings mitunter<sup>5</sup> katholisch-theologische Abwehrreflexe aus. Vorgebracht wurden vor allem zwei Einwände:

1 Ein Ethos kann man nicht schaffen. Es ist vielmehr das, was Menschen schon haben. Dagegen und *für* Küng ließe sich anführen, dass ein kulturübergreifender Korrekturprozess auch Ethoswandlung bewirken kann.

2 Ethik ist keinem Ziel untergeordnet, auch nicht dem Weltfrieden. Ethik bestimmt vielmehr die Ziele. Hiergegen und *für* Küng ließe sich anführen, dass das Projekt nicht einem Weltfrieden um jeden Preis untergeordnet sein muss; Hans Küng wirbt eher für sein Projekt, indem er eine wichtige davon zu erwartende oder zu erhoffende Wirkung, Weltfrieden, mitnennt. – Ein dritter Einwand bleibt jedoch bestehen, und er ist hier vorerst als Intuition zu formulieren:

3 In einem Konvergenz-Projekt kann das Christentum seine unersetzbare Besonderheit nicht heilsam zur Geltung bringen.

Dieses Unbehagen gilt es zu überprüfen. Größere Klarheit ist zu erwarten aus einer Untersuchung von Küngs Kriteriologie. Nach welchem Maßstab lässt sich ethisch verbindlich urteilen, wenn nicht mit dem Zeugnis einer bestimmten Religion? Küng bietet ein »universales Kriterium« an; es ist die »gemeinsame Menschlichkeit aller Menschen« (119). Er will ein »Grundkriterium« formulieren, das »auf dem *Humanum*, dem *wahrhaft Menschlichen*, konkret auf der *Menschenwürde* und den ihr zugeordneten *Grundwerten* beruht« (119; vgl. 53; 81; 121). Als Orientierung für die Welt formuliert er daher: »Der Mensch soll [...] wahrhaft menschlich leben« (119).

Steht Küng in einer moralphilosophischen Tradition? Einem Bekenntnis zu einer bestimmten ethischen Schule kommt er nahe, wenn er formuliert: »Ethik ist weder Thetik noch Taktik« (82). Er plädiert für eine Ethik des Angemessenen,<sup>6</sup> in der Allgemein-Konstantes und das situativ Variable verbunden sind. Was er mit seiner Ablehnung von Thetik zurückweist, ist ein Normieren  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ , »durch Setzung«, »positione«, also einen ethischen Positivismus, der für gut hält, was als solches festgesetzt ist. Damit evoziert er, ohne das Wort zu verwenden, den Gegenbegriff zur Thetik: Wenn nicht durch Setzung, dann gelten Normen  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ , von Natur aus. Man befindet sich unversehens in der Diskussion um das *Naturrecht*.<sup>7</sup>

Küng spricht allerdings nicht von Naturrecht. Das wird die folgenden beiden Gründe haben. Zum einen kommt journalistisch formulierenden Theologien die schwierige Rede von der Natur in die Quere, wenn sie von der »Bewahrung der Schöpfung« reden wollen und gerade die nicht vom Menschen gestaltete Natur meinen; der Naturbegriff des Naturrechts ist offenkundig ein anderer. Zweitens will Küng nicht im Lager derer gesehen werden, die Normen schlicht aus angeblichen Naturanlagen des Menschen ableiten. Aber anonym kommt das Naturrecht bei Hans Küng sehr wohl zur Geltung, eben in der Rede vom Humanum, von der Konvergenz aller Weltweisheiten und als Fünfgebot: Liebe zwischen Eltern und Kindern sowie Verbot von Tötung, Lüge, Diebstahl und Unzucht (82).

Hans Kungs Ethos basiert auf einer Grundentscheidung in drei Schritten.

1 Man kann per Festsetzung bestimmen, was Gut und Böse ist; weil es aber verschiedene faktische und mögliche Festsetzungen gibt, wird es dann immer Streit um Ethik geben, was selbst unethisch ist.

2 Auch die Religionen enthalten je eigene Festsetzungen über Gut und Böse; damit sind sie konfliktträchtig. Sie enthalten aber auch Gemeinsames; wo sie nicht Ethos festsetzen, sondern auf das allgemein Menschliche verweisen, sind sie lokale Motivatoren für das globale Miteinander.

3 Nicht das Kontroverse, sondern das Konvergente der Religionen muss herausgearbeitet werden; es erweist sich als das Menschliche, Angemessene, Natürliche.

Erst wenn man die gedankliche Grundlage des Weltethosprojektes so ausdrücklich macht, lassen sich Fehlerquellen benennen. Im ersten Schritt ist stillschweigend vorausgesetzt, dass Streit um Ethik vermieden werden muss. Wieso sollte eine Kontroverse nicht weiterführen? Der dritte Schritt muss voraussetzen, dass Einigkeit besteht oder herstellbar ist über das, was menschlich, natürlich und angemessen ist. Ist davon mehr zu erwarten als Banalitäten? Am wenigsten beachtet, aber theologisch am interessantesten erscheint, was der zweite Schritt voraussetzt. Religionen betreiben entweder ethische Festsetzungen: positivistisch, einzelgeschichtlich, divergent; oder sie betreiben lediglich ethische Feststellungen: das Natürliche, auch anderweitig Bekannte, das Humanum. Was eine Religion von den andern unterscheidet, ist dann durch das Weltethos zu überwinden? Und: Ist eine Ethik, die sich auf Einzelgeschichte oder auf Offenbarung beruft, wirklich immer positivistisch und damit nicht vernünftig nachvollziehbar?

Gegen diese drei Schritte und vor allem gegen den zweiten richtet sich die hier zu erarbeitende Problematisierung. Auch ihr liegt eine Annahme zugrunde, die selbst noch begründet werden muss. Sie lautet: Ein einzelnes geschichtliches Ereignis kann sehr wohl für die ethische Erkenntnis und Praxis der Menschheit von universaler Bedeutung sein.

Ein erstes Ergebnis können wir bereits festhalten. Kungs Ethikbegründung verzichtet absichtlich auf die Berücksichtigung einzelner geschichtlicher Ereignisse; denn sie sind kontroversenträchtig. Dieser Verzicht verbindet Kungs Projekt mit einem anderen ethischen Begründungsverfahren: Das so genannte Weltethos ist nicht argumentationsidentisch, aber motivgetränkt mit *naturrechtlichem* Denken.

stellte wäre: Kungs Ansatz kann schon deshalb nicht naturrechtlich sein, weil er zur Wertebegründung das theologische Argument der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die Debatte wirft (93). Aber seine Anthropologie ist christologiefrei; er könnte daher erwidern, er beziehe sich hier allein auf den natürlich

erkennbaren Gott. Jesus ist denn für Küng auch nur motivierendes Vorbild (85); übrigens nicht nur wie Buddha und Konfuzius, sondern auch wie Muhammad.

8 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle*. Nouveau regard sur la loi naturelle. Suivi de

»Pour lire le document ›A la recherche d'une éthique universelle‹ par le fr. Serge-Thomas BONINO o.p., préface par Mgr. Roland MINNERATH, Paris 2009. Nummernangaben im Text beziehen sich stets auf dieses Dokument.

9 Von ἀειδεν, vgl. »Ode«.

Die verdeckte Verschlungenheit eines Weltethos- und eines Naturrechts-Programms lässt sich neuerdings auch von der andern Seite her nachweisen: Ohne seinen Namen zu nennen, nimmt das einschlägige Dokument der Internationalen Theologischen Kommission<sup>8</sup> auf Küng Bezug (Nr. 5): Man wagt einen *Neuen Blick auf das Naturrecht*, denn man befindet sich erklärtermaßen *Auf der Suche nach einem Weltethos*. Offenbar will eine offiziellere Stimme der Kirche das von Küng ausgerufene Projekt beantworten. Ob die Antwort glückt, ist hier zu fragen. Geschichte, Gewinn und Gefahr naturrechtlicher Theologien sind neu zu bedenken.

Da naturrechtliches Denken gerade katholischerseits traditionell als vertrauenswürdig gilt, ist die Tradition selbst neu zu untersuchen; die Fragerücksicht ist durch den als Intuition formulierten Vorbehalt gegeben, ob das christlich Besondere hier heilsam zur Geltung kommen kann. Ein solcher Durchgang wird in jedem Fall nach der Problematik von bewusst nicht geschichtlichen Ethikbegründungen fragen, ob sie sich nun als Weltethos oder naturrechtlich geben. Drei klassische Autoren sollen mit der Frage nach der Problematik geschichtsfreier Ethikbegründungen konfrontiert werden. Es sind Augustinus und Thomas, aber vor ihnen ein nicht in jedem Handbuch zu Wort kommender Denker.

## 1 Philo: Plausibilität der eigenen Religion auf Kosten der Souveränität Gottes

Motive, Methoden und mögliche Mängel einer dialogisch-radikalen Begegnung von biblischem Erwählungsglauben und philosophischem Allgemeinheitsanspruch lassen sich ausgezeichnet an einem Denker beobachten, der kein Christ ist, ja, der Jesus nicht kannte, obwohl er sein Zeitgenosse war: der hellenistische Rabbiner Philo von Alexandrien (ca. 10 v. Chr. - 40 n. Chr.).

Philo betreibt in fast all seinen Werken Thora-Auslegung. Die Thora ist zwar Rechtssetzung; aber die Thora setzt das Recht auch in einen Zusammenhang. Philo ist der erste Theologe, der die Einbindung der mosaischen Gesetze in die Naturgesetze ausdrücklich macht. Philo will begründen; daher begründet er auch, warum er es für so wertvoll hält, dass die Thora bei der Schöpfung ansetzt und nicht am Sinai. Um zu zeigen, wie wertvoll dieser dem Mosesgesetz eigene kosmologische Ansatz ist, stellt er am Anfang seines Hauptwerkes eine schöne Überlegung an (*De opificio mundi* 1.1-2). Philo benennt drei Möglichkeiten, wie sich Ethos zum Logos, wie sich das Sittengesetz zur Begründung verhalten kann.

Die erste Möglichkeit ist *einfache Setzung*, Philo nennt sie »ungeschminkt-nacktes Erlassen (διάταξις)« – man könnte von »Nicht-Begründung« sprechen.

Die zweite Möglichkeit ist *mythologische Einkleidung*, Philo spricht von »schwülstigem Obskurantentum (ἐπίκρυψις)« – man könnte sie als »Pseudo-Begründung« bezeichnen.

Ersteres, die Nicht-Begründung, hält Philo für faule Kritik- und Geistlosigkeit (es sei ἄσκητον, ἀταλαίπωρον, ἀφιλόσοφον), das Zweite, die Pseudo-Begründung, für Schwindel (γοητεία).

Nun gebe es aber eine dritte Möglichkeit: die *denkerische Vorbereitung* (προτυπῶσαι τὰς διανοίας) der Hörer mittels einer ἀρχή – es ließe sich von »Konsonanz-Begründung« sprechen, denn Philo verwendet das musikologische Wort »harmonieren, zusammenklingen« συνάδειν<sup>9</sup>.

Genau diesen dritten Weg – Konsonanz-Begründung durch ἀρχή – habe in bewundernswerter Weise ein bestimmter Gesetzgeber gewählt, und zwar Mose. Er, nicht etwa Gott, ist für Philo der νομοθέτης, der Gesetzgeber.

»Dieser Anfang ist, wie gesagt, höchst staunenswert, da er eine Darstellung der Welterschöpfung enthält, um zu zeigen, dass sowohl die Welt mit dem Gesetz als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht und dass der gesetzestreue Mann geradewegs ein Weltbürger ist, da er sein Tun nach dem Willen der Natur ausrichtet, nach dem auch die ganze Welt geordnet wird.«<sup>10</sup>

Hier wird eine doppelte Genesisbegründung geboten; sie begründet, warum das Buch Genesis am Anfang steht und sie begründet das Gesetz mit der Schöpfungsordnung. Drei Wörter dieser Genesis-Begründung aus der Jesuszeit verdienen genauere Betrachtung.

1 ἀρχή. Philo liest die Thora auf Griechisch, er kann kaum Hebräisch; somit beginnt seine Thora mit den (Septuaginta-)Worten: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Wenn Philo hier also mit dem ἀρχή-Begriff »Genesis-Begründung« betreibt, so ist dies dreifach klug: a. Er zitiert stillschweigend seine Heilige Schrift und erweist damit seine Schrifttreue – ἀρχή als Zitat. b. Er zeigt, dass die mosaische Voranstellung des Schöpfungsberichts sinnvoll ist – ἀρχή bedeutet dann »Einleitung«. c. Die Schöpfung wird aber nun Begründung für die Richtigkeit des mosaischen Gesetzes – ἀρχή bedeutet also auch »Prinzip«.

2 κόσμος. Das Wort findet Philo ebenfalls in der Septuaginta vor. Als Kosmos gesehen, ist die Welt nicht geschichtlich-frei überraschend; κόσμος klingt vielmehr nach schön geregelter Ordnung.<sup>11</sup> Und da Kosmos das Universum ist, meint »Kosmopolit« hier nicht den Menschen, der jenseits nationaler Ordnungen lebt, sondern im Einklang mit der natürlichen Ordnung.

3 νόμος. Seine griechische Bibel hatte dem Alexandriner bereits die Übersetzung von *tôrâh* als »Gesetz« angeboten; und diese Entscheidung der Septuaginta war richtungweisend. Denn so legte sich schon der Gedanke nahe, bevor ihn Philo bekundete und begründete: dass der νόμος des Mose und der νόμος des κόσμος in einem Entsprechungsverhältnis zueinander stehen. Im Hintergrund seines Gesetzesbegriffs steht ein stoischer Gedanke, den beispielsweise ein Arius Didymus im 1./2. Jahrhundert nach Christus so fasst: »Der Kosmos ist sozusagen eine Stadt, aus Göttern und Menschen zusammengesetzt, wobei die Götter regieren und die Menschen die Untertanen sind. Es besteht aber eine Gemeinschaft zwischen ihnen, denn sie haben beide an der Vernunft teil, dem Naturgesetz.«<sup>12</sup>

Was »von Natur aus« (im Griechischen ein *dativus causae*) Gesetz ist, wird hier schon in der Weise der Teilhabe gedacht, wie man es später bei Thomas wiederfinden wird. Für Arius Didymus allerdings sind nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter Teilhaber

10 *De Opificio Mundi* 3: ἡ δ' ἀρχή, καθάπερ ἔφην, ἐστὶ θαυμασιωτάτη κοσμοποιίαν περιέχουσα, ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.

11 Ja, Philo versteht sogar »Schmuck« und ist hiermit ganz auf einer Linie mit den frühen Büchern der Septuaginta, z. B. Genesis 2,1. Vgl. PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos according*

*to Moses*. Introduction, Translation and Commentary by David T. RUNIA, Leiden 2001, 266.

12 Fragment 29 Diels, zit. bei EUSEBIUS, *Praeparatio Evangelica* 15.15.4-5: ὁ κόσμος οἰοεὶ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχοντων, τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων. κοινωνίαν δ' ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὃς ἐστὶ φύσει νόμος. Den Hinweis auf Arius Didymus fand ich in RUNIAS Kommentar (wie Anm. 11), 107.

13 *De Opificio Mundi* 17: ὅτι καὶ προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός· ἐπιμελεῖσθαι γὰρ αἰεὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀναγκαῖον, καθ' οὓς καὶ γονεῖς τέκνων προμηθεύονται. – Dass Philo νόμοι und θεσμοί (Bestimmungen) nebeneinanderstellt, also neben die Gesetze die »Setzungen« stellt, die dann ja gerade an das positive Recht der Theis erinnern im Unterschied zum natürlichen, liegt allein an Philos volksetymologischem Verständnis von θεσμός; es ist für ihn göttlich, θεῖος.

am Logos. Die Rede ist offenkundig nicht von dem freien Gott, den die Bibel bezeugt. Philo wird ähnlich sprechen, allerdings nicht sofort. Erst am Schluss seiner σύνταξις, seines Traktates, über die Welterschaffung, wenn er fünf Lehren zusammenstellt, die man seines Erachtens mindestens aus den ersten Kapiteln der Genesis ziehen kann, kommt Philo auf die Rede vom Naturgesetz. Die fünf Lehren lauten: Dass es Gott gibt und dass er *einer* ist, dass die Welt erschaffen ist und *eine* ist, und schließlich, dass Gott Vorsorge für die Welt trägt. »Dass nämlich der Schöpfer sich stets um sein Werk kümmert, ist nach den Gesetzen und Bestimmungen der Natur notwendig, denen zufolge auch Eltern für ihre Kinder sorgen.«<sup>13</sup>

Erst in den letzten Zeilen seines grundlegenden Werkes spricht Philo also ausdrücklich vom Naturgesetz.

Die Auseinandersetzung mit Philo hilft in der theologischen Kritik des Naturrechtsgedankens auf drei Ebenen weiter.

### 1.1 Typologie der Generalisierung

Philo genügt es nicht, überzeugt zu sein; er will begründen. Motiv und Methode der Begründung des biblischen Glaubens finden wir bei ihm grundgelegt. Ihn als Apologetiker zu stempeln bliebe an der Oberfläche. Bei Philo lässt sich lernen, die Gemengelage theologischer Motive zu benennen. Die Erwählungsgeschichte seines Volkes soll als denkerisch akzeptabel dargestellt werden. Hierfür verallgemeinert Philo. Was genau will er erreichen? Seine Intention lässt sich in fünf Motive auffächern und es fragt sich, ob diese fünf nicht nochmals mit einem einzigen Motiv zusammenzuhalten sind.

**α** Philo schreibt, um verunsicherte Mitjuden von der Konkurrenzfähigkeit des Glaubens ihrer Väter zu überzeugen.

**β** Philo schreibt, um voll-hellenisiert assimilierten Mitjuden einen herausfordernden Neuzugang zum jüdischen Ethos zu erschließen.

**γ** Philo schreibt, um bleibend ablehnenden Nichtjuden immerhin die Respektabilität des Judentums aufzuzeigen.

**δ** Philo schreibt, um Interessenten am Judentum zu einem Übertritt zu bewegen – zumindest spielt er mit dem Gedanken dieser prinzipiellen Möglichkeit.

**ε** Philo schreibt aber auch, um sich selbst über seine eigene Weltanschauung klarer zu werden, indem er seine beiden Denkprägungen experimentell zusammenbringt, nämlich Israel und Hellas.

Diese fünf Intentionen sind allesamt echt theologisch. Theologie ist das all seine schriftstellerischen Absichten zusammenhaltende Motiv. Eine derartige fünffache Ausgerichtetheit kann die Theologie spannend machen und befruchten. Sie birgt aber auch eine Gefahr.

### 1.2 Gefahr der Plausibilisierung

Am Schluss seines Traktates scheint sich zu zeigen, dass Philo mit seinem Begründungsprojekt einen fatalen theologischen Fehler begeht. Gott gehorcht »notwendigerweise« (ἀναγκάϊον, 171) den Naturgesetzen? Ist Gott ihnen unterworfen, ist Gott nicht frei, ist Gott ein Produkt des Kosmos? Philo hat sich tatsächlich missverständlich ausgedrückt; und diese Missverständlichkeit ist lehrreich. Philo will die Plausibilität des Glaubens Israels aufzeigen. Für plausibel aber hält er, was ablesbaren Regelmäßigkeiten entspricht.

Er zahlt einen hohen Preis für seine Plausibilisierung. Denn vieles, was er darlegt, wirkt gekünstelt und verquer, und vor allem: was ausrechenbarermaßen plausibel ist, wird leicht

langweilig. So zeigt er die Genialität der Siebentageordnung in seitenlangen Belegen für die Überlegenheit der Zahl Sieben. Auch mit jeder anderen Zahl kann man eindrucksvolle mathematische Kunststücke vorführen. Hier werden nur mitgebrachte Kategorien bestätigt: einmal in der terminologisierten Logik der Zahl – Sieben; einmal in der regel-empirischen Logik des Kosmos – elterliche Sorge. Dass sich in der Geschichte auch Ordnungen zeigen können, die weder terminologisiert noch regelempirischer Logik entsprechen und doch zuverlässig sind, will Philo nicht zugestehen. Um überzeugend nachweisen zu können, dass sein Glaube ganz im Rahmen der Kosmo-Logik steht, will er die Theo-Logik des Geschehens nicht sehen.

Dennoch lässt sich seine Theologie als solche retten; denn er will nicht die Frage beantworten, ob Gott frei ist, sondern ob der Glaube an ihn verstehbar ist. Er sucht Analogien im Kosmos, um klarzumachen, warum der biblische Glaube gar nicht so überraschend, fremd, unverständlich ist. Philo schreibt also Gott nicht vor, was er tun muss, sondern vollzieht denkend nach, was er in der Thora gefunden hat. Nicht Vorschreiben, sondern Nachvollzug ist Philos Denk-Bewegung; damit ist er gegen den Vorwurf einer Verweltlichung Gottes verteidigt. Jedoch zeigt er uns hier, wo genau die Gefahr solcher Plausibilisierung Gottes liegt. Die Verallgemeinerung des Glaubens kann zur Verkehrung der Schöpfungsordnung werden. Die Entscheidungsfrage lautet, ob Gott dem Denken der Welt folgt oder die Welt dem Denken Gottes. Dieser Unterschied lässt sich besonders gut an einem dritten Punkt verdeutlichen.

### 1.3 Tendenz der Enthistorisierung

Philo hat den Clou der Genesis erkannt und benannt; als Harmonie der Gesetze – als Übereinstimmen von Sittengesetz und Naturgesetz. Damit hat er sogar die Möglichkeit gegenseitigen Erschließens gesehen: Die Thora kann aufzeigen, was der eigentliche Sinn der Welt, was der ordnende Wille der Natur (τὸ βούλημα τῆς φύσεως), tatsächlich ist; so wird Philos Auslegung theologische Anthropologie. Andererseits erhellt unsere Welt-erfahrung die Worte der Thora. Die Pointe der Genesis hat Philo also erkannt. Nun leistet die Thora aber faktisch mehr; sie stellt das Gesetz ja nicht nur in den Zusammenhang der Schöpfungsordnung der Genesis, sondern auch in den Zusammenhang der Befreiungsordnung des Exodus. Das Gesetz ist ja Bundesvertrag, bei dem die eine Seite in der Präambel erinnern darf: »Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat« (Exodus 20,2). Dies aber ist für Philo keine ἀρχή des Gesetzes. Er erschließt nur kosmologisch; warum nicht auch soteriologisch? Warum wird der Exodus-Vorgang nicht ebenfalls zur Grundlegung des Gesetzes, warum wird die Mosesgeschichte auf eine Explikation der Tugendvollkommenheit des Gesetzgebers reduziert (*De vita Mosis* 1)? Einerseits will man natürlich als Jude in Alexandria die Ägypter nicht zu schlecht weg-

14 Dem entspricht auch, dass bei Philo der Volks- und Erwählungsgedanke der Thora bloß allegorisiert, nämlich als Aufräumen der Seele, vorkommt (z. B. *De Migratione Abrahami* 16).

15 Auf das Natur-Gesetz kommt Augustinus, als er zwei Schriftstellen miteinander sprechen lässt: *Enarrationes in Psalmos* 118. 25. 4. Um den Augustinusgedanken nachvollziehbar zu machen, lohnt es sich, diese beiden Bibelworte zu betrachten. Es handelt sich einerseits

um Psalm 119(118), Vers 119a, wo die Septuaginta und die Vulgata recht deutlich vom Masoretischen Text abweichen, wenn sie übersetzen:

παραβαίνοντας ἐλογισάμην πάντας τοὺς ἀμαρτωλοὺς τῆς γῆς: praevicantes reputavi omnes peccatores terrae.

Für Übertreter erachtete ich alle Sünder der Erde.

Das zweite Schriftwort stammt von Paulus, der in Römer 2 geschrieben hatte: 14 Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch natürlicher

Weise tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. 15 Sie beweisen damit, dass in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert, zumal ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigen – 16 an dem Tag, an dem Gott das Verborgene der Menschen durch Christus Jesus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt.

Augustinus empfindet eine Spannung zwischen Psalmwort und

kommen lassen; andererseits aber wehrt sich hellenistisches Naturgesetz-Denken gegen ein heilsgeschichtliches Erinnern. Denn Heilsgeschichte muss mit nicht ausrechenbaren Besonderheiten rechnen und sie nachvollziehen.<sup>14</sup> An Philo Vorgehen zeigte sich also ein großer Vorteil und ein gravierender Nachteil naturrechtlicher Darstellung. Philo betreibt in philosophisch-theologischem Interesse den Nachweis, dass die Thora universal gültig und daher überlegen ist, blendet dabei aber enthistorisierend einen biblischen Grundgedanken aus, nämlich dass Gott sich ein Zeugenvolk erwählt.

## 2 Augustinus: Autorität der Einzelgesetze durch Ableitung aus dem ewigen Formalprinzip

Augustinus ist hier deswegen von Interesse, weil er zwar wie Philo stoische Begrifflichkeit aufgreift, dies aber mit anderem Argumentationsziel tut. Er geht von einem allgemeinemenschlichen Bewusstsein aus. Man weiß, was man selbst nicht zugefügt bekommen will. Dieses Wissen ist »natürlich«. Und wenn jemand dennoch das für ihn selbst Unerwünschte einem andern zufügt?

»Damit übertritt er das Natur-Gesetz, das er auf jeden Fall kennt, weil er ja nicht will, dass ihm selbst das Unrecht zugefügt werde, das er gerade verübt.«<sup>15</sup>

Hier aber stellt sich gleich die nächste Frage. Wenn es doch jeder natürlicherweise kennt, wieso erging dann dasselbe nochmals, aber nun von Gott geschichtlich offenbart?

»Gab es nun aber dieses Natur-Gesetz nicht im Volke Israel? Selbstverständlich war es auch bei ihnen schon vorhanden, da sie ja auch Menschen sind. Nur dann wären sie ohne Natur-Gesetz, wenn es möglich wäre, dass sie außerhalb der Natur des Menschen wären. Umso mehr sind sie also durch das göttliche Recht zu Übertretern geworden, durch das das Natur-Gesetz zugleich promulgiert, gesteigert und bekräftigt ist.« (*Enarrationes in Psalmos* 118, 25, 4)

Diese letzte Wortwahl Augustins – *instaurata, aucta, firmata* – ist eine gesonderte Betrachtung wert. *Instaurare* heißt eigentlich »auf den *στανπος* stellen«. Der *στανπος* ist erst einmal nicht das Kreuz, sondern der Ständer für Kultgeräte. Es handelt sich um ein Sakralwort. Indem Gott das Gesetz durch Mose verkündigen ließ, bekam es die Autorität des Heiligen. *Augere* kann hier kaum inhaltliches »Vermehren« bedeuten, denn Augustinus will gerade die Übereinstimmung des Mosesgesetzes mit dem ewigen Gesetz unterstreichen; es wird qualitative Zunahme im Sinne einer »Erhebung« und möglicherweise »Einzelausfaltung« bedeuten. *Firmare* wird die durch diesen Autoritätsgewinn erfahrbare Überzeugungskraft bezeichnen. Das sind zwar schöne, aber keine überzeugenden Funktionsbeschreibungen der Offenbarung.

Paulustext; psalmgemäß soll es auf der ganzen Erde Gesetzesübertreter geben; nach Paulus aber haben die Heiden das Gesetz ja gar nicht. Er erklärt sich dies so:

Wenn aber Paulus (Römer 2,14) sagt, dass dem Gesetz zufolge, das Gott durch Mose zwar dem Volk Israel gab, anderen Völkern aber nicht, diese anderen Völker gesetzeslos sind, was sollen wir dann bei diesem Psalmwort verstehen: »Als Übertreter galten mir alle Sünder der Erde«? Denn wenn durch Mose kein weiteres Gesetz ge-

geben wurde, welchem Gesetz zufolge sind die Übertreter anderer Völker dann bitte Sünder? »Denn wo keine Sünde, da keine Übertretung« (Römer 2,12-14). Worin besteht dieses Gesetz, wenn nicht darin, was Paulus so beschreibt: »Die Heiden, die das Gesetz nicht haben, handeln natürlicher Weise dem Gesetz gemäß. Sie haben kein Gesetz, sie sind sich selbst Gesetz« (Römer 2,15). Einerseits kann er also sagen, »Sie haben kein Gesetz«, denn sie sündigten ohne Gesetz und werden ohne Gesetz zu-

grundegehen; andererseits aber sagt er: »Sie sind sich selbst Gesetz«, weswegen alle Sünder der Welt ganz zurecht als Übertreter betrachtet werden. Jeder nämlich, der einem andern ein Unrecht zufügt, wünscht sich doch zugleich, dass es ihm selbst nicht angetan werde.

Die Frage, warum es überhaupt ein göttliches Gesetz gibt, ist in der Moralthologie des Augustinus denn auch sekundär. Vorrangig ist für ihn, dass es ein ewiges Gesetz, eben das Natur-Gesetz gibt. Es manifestiert sich in dem allgemeinmenschlichen Wunsch, dass einem kein Unrecht zugefügt werde. Aus ihm lässt sich die Goldene Regel ableiten. Das Natur-Gesetz ist Maßstab und Grund für alle menschlichen Rechtssetzungen. Was den vielfältigen Gesetzen ihr Recht, ihre Autorität gibt, ist das eine ewig-gleiche Recht.<sup>16</sup>

Obwohl Augustinus umgekehrt fragt, lässt sich an seiner Naturrechtskonzeption zugleich eine Stärke und eine Schwäche feststellen, wie sie ähnlich bei dem Alexandriner zu benennen waren. Augustinus betreibt in philosophisch-theologischem Interesse den Nachweis, dass menschliche Rechtssetzungen und göttlich offenbartes Gesetz dem universalen, jedem erfahrbaren Gesetz entsprechen und daher überprüfbar und verpflichtend sind. Unklar bleibt in einem solchen Ansatz wiederum, welche Rolle der geschichtlich-einzelnen Offenbarung zukommt.

### 3 Thomas: Rationalität von Gesetz und Mensch

Thomas von Aquin entwickelt den Begriff des Naturgesetzes bemerkenswert weiter. Einschlägig ist eine Reflexion in der I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> seiner *Summa*. Er hatte soeben gezeigt, dass es ein »ewiges Gesetz« in der Welt gibt. Es ist das die praktische Vernunft ansprechende Vorsorgen Gottes. Daher »*tota communitas universi gubernatur ratione divina* – wird die ganze Gemeinschaft des Universums durch die göttliche Vernunft regiert« (*Summa Theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> 91.1 c). Hier lässt sich beobachten, wie ein christlicher Autor das überlieferte stoische Vokabular aufgreift, aber inhaltlich von der Stoa abweicht: Das Universum ist wie bei dem oben zitierten Arius Didymus eine *Communitas*; Regelgrund aber ist nun Gottes Ratio, nicht mehr der Logos, an dem Menschen und auch Götter teilhaben. Jedoch über das ewige Gesetz hinaus liegt Thomas nun ein weiterer Begriff vor: Soll es neben dem »ewigen« auch noch ein »natürliches« Gesetz geben? Für den Aristoteliker ist natura nicht zuerst mit Kosmos assoziiert, sondern mit dem Wesen eines Seienden. Um die Eigenbedeutung der *lex naturalis* zu erläutern, geht er (*Summa Theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> 91.2 c) von derselben Römerbriefstelle aus, die schon Augustinus in Zusammenhang mit Psalm 119(118) gebracht hatte.<sup>17</sup>

Thomas findet nun in der in Paris im 12. Jahrhundert entstandenen *Glossa Ordinaria*, die er wie viele seiner Zeitgenossen gern und mit Hochachtung nutzt, eine aus der patristischen

16 So kann Augustinus in einem Dialog mit Freund Evodius (*De Libero Arbitrio* 6. 15) formulieren:

Augustinus: Um kurz, wenn möglich, den Begriff des ewigen Gesetzes, das uns eingepägt ist, zu erklären: Durch dieses Gesetz ist es rechtens, dass alles ganz geordnet sei. Wenn du dies anders siehst, nur heraus mit der Sprache. (Ut igitur brevis aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima: tu si aliter existimas, prome.)

Evodius zeigt sich einverstanden, woraufhin sein Gesprächspartner fortfahren kann. (Quid tibi vera dicenti contradicam non habeo.)

Augustinus: Während dies also ein einziges Gesetz ist, werden all die zeitlichen Gesetze in ihrer Vielfalt aus ihm abgeleitet, um die Menschen zu bestimmen. Es selbst allerdings ändert sich ja wohl nie? (Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest?)

Evodius: Das wäre offenkundig unmöglich. Denn keinerlei Macht, keinerlei Situation, keine Katastrophe könnte je bewirken, dass es nicht rechtens wäre, dass alles ganz geordnet sei. (Intellego omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.)

17 Römer 2,14 ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος· 15 οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσιν αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμάτων κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογομένων, 16 ἐν ἡμέρα ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγελίον μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Übersetzt: 14 Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch natürlicher Weise tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. 15 Sie beweisen damit, dass in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert,

Tradition schöpfende Erklärung: Zu Römer 2: »Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch natürlicher Weise tun, was das Gesetz fordert« heißt es in der Glosse: »Auch wenn sie kein schriftliches Gesetz haben, so haben sie doch das natürliche Gesetz, durch das jeder einsehen und sich bewusst sein kann, was gut und was schlecht ist.«<sup>18</sup>

Damit hat Thomas erst einmal den Vokabelbeleg dafür, dass es über das ewige Gesetz hinaus ein natürliches gibt. Was aber soll dies sein? Die Glosse hatte ihm schon die Vorlage gegeben, dass es sich um die ethische Einsicht handelt. Thomas geht von einer einleuchtenden Beobachtung aus. Er unterscheidet zweierlei Funktionsweise eines Gesetzes, wir könnten sie »aktiv und passiv« oder »bewirkend und beurteilend« nennen.<sup>19</sup> »Da Gesetz sowohl Regel als auch Maß ist, kann es auf zweierlei Weise in jemandem wirken; entweder in jemandem, der selbst regelt und misst – oder in etwas, das geregelt und gemessen wird. Denn geregelt und gemessen wird durch Teilhabe an Regel und Maß.«<sup>20</sup>

Thomas hat hier ein neues Vollzugsmuster eingeführt, mit dem das Gesetz passiv und aktiv sowohl für das Objekt als auch für das Subjekt gilt. Dieses Vollzugsmuster ist die Teilhabe. »Folglich wird alles, was der göttlichen Vorsorge unterworfen ist, vom ewigen Gesetz geregelt und gemessen. Offenkundig nimmt alles in verschiedener Weise am ewigen Gesetz teil; und zwar tendieren alle, weil sie den Abdruck des ewigen Gesetzes tragen, zu ihrem je eigenen Tun und Ziel.«<sup>21</sup>

Das ewige Gesetz sorgt für die natürliche Neigung in allem, die Zielgerichtetheit des je eigenen Tuns. Thomas denkt also Wesen schon nicht mehr nur von einer Definition her, sondern auch auf eine Bestimmung hin. Es ließe sich allerdings fragen, ob unsere Übersetzung von *participatio* nicht übertrieben aktivisch ist, wenn wir vom »Teilnehmen« sprechen. Handelt es sich vielleicht nur um eine passive »Teilhabe«? Der unmittelbar folgende Abschnitt belehrt uns aber: Thomas meint sehr wohl auch ein tätiges Teilnehmen. »Unter den anderen Geschöpfen unterliegt das vernunftbegabte Geschöpf in bestimmter Weise mehr der göttlichen Vorsorge; insofern es nämlich selbst an der Vorsorge teilhat. Das vernunftbegabte Geschöpf sorgt ja selbst für sich und andere vor.«<sup>22</sup>

Der Mensch, das *animal rationale*, ist der Vorsorge, nämlich dem ewigen Gesetz, also der Schöpfungsweisheit, dem Gestaltungsplan Gottes, mehr »unterworfen«, was aber gerade nicht größere Passivität bedeutet; vielmehr heißt *subiacet*, wie sich soeben gezeigt hat, geradezu »er ist Subjekt«, vollzieht nämlich auf seine Weise den Schöpfungsplan als *providentia* mit, als Versorgen im Blick auf das Ziel. »Somit nimmt das vernunftbegabte

zumal ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigenden – 16 an dem Tag, an dem Gott das Verborgene der Menschen durch Christus Jesus richten wird, wie es mein Evangelium bezeugt.

**18** Rom. II, super illud, *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*, dicit Glossa, »etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est, quid sit bonum et quid malum«.

**19** Bei genauem Zusehen zeigt sich sogar: Was Thomas hier sagt, ist ein köstlich verschlungener Gedanke. Das Gesetz ist nämlich doppelwirksam nicht nur wegen seiner Bifunktionalität, sondern auch in seiner Bifunktionalität. Weil Gesetze »Soll«- und »Ist«-Aussagen ermöglichen, können sie vierfach wirksam werden, als ausrichtend und als richtend, aber nicht nur im ausrichtenden und zu richtenden Objekt, sondern auch im ausrichtenden und richtenden Subjekt!

**20** ... *lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic*

gulator vel mensurator. – In diesem letzten zitierten Wort spricht Thomas wohl zweideutig; er verwendet nicht nur das Passive »ein Ding wird geregelt und gemessen«, sondern auch das Unpersönliche »man regelt und misst«.

**21** Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquo modo legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.

**22** Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.

Geschöpf an der ewigen Vernunft teil, durch die es seine natürliche Neigung zum gesollten Tun und Ziel hat. Und dieses Teilnehmen am ewigen Gesetz, wie es im vernunftbegabten Geschöpf geschieht, heißt Natur-Gesetz.<sup>23</sup>

Bei Thomas lässt sich also ein Fortschritt im Naturrechtsdenken erkennen. Dieser Fortschritt ist nur so zu erklären, dass Thomas in seiner ethischen Theorie ein Problem mitbedenkt, das andere Ansätze bei der Fassung des Naturrechtsbegriffs nicht im Blick hatten. Es handelt sich um das von Paulus klassisch benannte Problem: »Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht« (Römer 7,18). Wie kann man dann das Gesetz noch befolgen? Den Gedanken des Naturgesetzes, d. h. der Erkennbarkeit des Ethischen in der Schöpfungsordnung, hat Thomas deswegen zur Partizipation hin radikalisiert. Diese Radikalisierung ist aber keineswegs künstlich. Denn von einer Erkennbarkeit des Ethischen lässt sich organisch übergehen zu der Einsicht, dass Ethos etwas Aktives ist. Nur ist Ethos hier nicht als Selbstbestimmung gefasst, sondern als Einstimmung; diesen konsequenten Fortschritt leistet Thomas mit der Neubestimmung des Naturgesetzes, das nun im Unterschied zur *lex aeterna* nicht mehr in der Form des Erlassens besteht, sondern in der Weise des Sich-Einlassens.

Thomas gebraucht den Begriff »Natur-Gesetz« also nicht für einen Plausibilitätsnachweis wie Philo oder für einen Autoritätsnachweis wie Augustinus, sondern für eine Theorie der Normbefolgung. Sein Partizipationsdenken bietet sogar bereits entscheidende Kategorien, die es erlauben würden, den Vorgang der Einstimmung sakramental zu fassen, wie sich in der unter seinem Namen laufenden geistlichen Poesie zeigt. Im *Adoro te devote* wird die eucharistisch verborgene (latens) Gottheit gebeten, wachsende Hoffnung und Liebe zu schenken (*fac me tibi semper magis in te spem habere, te diligere*); dies aber geschieht bei der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Ereignisses (memoriale). Soweit ich sehe, fehlt der thomanischen Teilnahme-Ethik nur *ein* entscheidender sakramentaler Zug. Einen Bezug zur Zeugnisgemeinschaft, zum persönlich anschlussfähigen *corpus mysticum*, nämlich zur Kirche kann Thomas in seinem Partizipationsdenken noch nicht herstellen.

23 Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. – Diese hochspannende Distinktion von ewigem Gesetz als Wirkplan, und Natur-Gesetz als Mitwirken expliziert Thomas nun noch an einer köstlichen Psalmstelle. In Psalm 4 heißt es:

6 Bringt rechte Opfer dar und vertraut auf den Herrn.

7 Viele sagen: »Wer lässt uns Gutes erleben?« – Herr, lass dein Angesicht über uns leuchten!

Thomas greift diesen Vers auf, um seinen neupräzisierten Gedanken des Natur-Gesetzes als Erleuchtetheit zu exemplifizieren:

Deswegen fügt der Psalmist, nachdem er gesagt hat »Bringt Opfer der Gerechtigkeit dar« auch, als ob man gefragt hätte:

»Was sind denn Werke der Gerechtigkeit?«, an: »Viele sagen: ›Wer zeigt uns das Gute?‹ Und er beantwortet die Frage mit den Worten: ›Über uns, Herr, ist das Licht deines Angesichts gezeichnet«, nämlich das Licht der natürlichen Vernunft, durch die wir unterscheiden können, was gut und böse ist. Was das Naturgesetz anbelangt, so ist es nichts anderes als der Abdruck des göttlichen Lichtes in uns. Daraus erhellt, dass das Naturgesetz nichts anderes ist als die Teilnahme am ewigen Gesetz, wie sie im vernunftbegabten Geschöpf geschieht. (Unde cum Psalmista dixisset, *sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quae- rentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quae- stioni respondens, dicit, signatum*

*est super nos lumen vultus tui, domine*, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum. Quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.)

Es handelt sich aber nicht um ein bestimmten Erwählten anvertrautes Erleuchtungsgeschenk; das »wir« im Psalmzitat sind für Thomas vielmehr alle Menschen qua vernunftbegabte.

24 So etwa Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 179 und 258.

25 Vgl. hierzu z. B. Felix KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam*. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 328.

## 4 Hans Küng: Kirche sein

Der historische Durchgang hat uns den Blick geschärft. Wenn wir uns nun nochmals den Projektentwurf Küngs vor Augen führen, so lassen sich zwei Ebenen benennen, auf denen Küngs Vorschlag ergänzungsbedürftig ist. Die beiden Ebenen können als die *theoretische* bezeichnet werden und die *praktische*. Auf jeder der beiden Ebenen lassen sich zwei Gesichtspunkte markieren, die zu einem wahrhaft christlichen Ethosprojekt notwendig dazugehören.

### 4.1 Erkenntnis

Auf der theoretischen Ebene ist zu fragen: Wie geschieht ethische Erkenntnis? Die beiden Gesichtspunkte, um die ein wirklich christlicher Naturrechts-Ansatz zu erweitern ist, bestehen in der Zumutung von Geschichte und Eschatologie.

**a** Geschichte. Aus dem, was Christen als das Humanum erkennen, lässt sich die partikuläre Geschichte der Erwählung Israels, des Lebens, Leidens und der Auferweckung Christi nicht ausklammern. Erkenntnisse kann man aus dieser Geschichte allerdings nur im Gespräch mit unserer übrigen Welterfahrung ziehen, das heißt besonders im Dialog mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Anthropologien. So lassen sich Formulierungen finden, die auch jenen Mitmenschen einleuchten können, die die Bedeutsamkeit der biblisch bezeugten Geschichte nicht sehen. So ist die offenbar Weltethos- wie Naturrechtsprogrammen zugrundeliegende Befürchtung der Exklusivität geschichtlich begründeter Ethik entschärft. Beispielshalber anzuführen wäre hier eine Ontologie der Person. Eine Person ist jene Weise zu sein, die im andern seiner selbst zu sich kommt. Diese Formulierung ist zwar biblisch angeregt, aber nicht nur christlich annehmbar.<sup>24</sup> Wegen der Ungenauigkeit jeder abstrakten Formel, muss aber deren Bedeutung immer wieder an der Einzelgeschichte, aus der sie hervorging, überprüft und überholt werden.

**b** Eschatologie. Wenn das Humanum als Leben nach der Goldenen Regel gefasst wird (*Weltethos* 84), getröstet von der Hoffnung auf eine unendliche Zukunft (86), müssen Christen Bedenken anmelden. Denn die Hoffnung auf das in Christus ermöglichte und angebrochene ewige Leben ist zugleich eine herausfordernde Neufassung der Bestimmung des Menschen: Er ist gerufen, die Überforderung anzunehmen, die schöpferische Liebe Christi zu leben, die im Anbruch der Gottesherrschaft im Auftreten und in der Auferstehung Christi offenbar geworden ist.<sup>25</sup>

### 4.2 Erfüllung

Die Frage der praktischen Ebene lautet: Wie kann man das als ethisch Erkannte leben?

**a** Soteriologie. Um unsere Berufung, die zu erfüllen wir selbst zu schwach sind, anzunehmen, muss man sich erst über die Macht der Sünde klarwerden. Sonst gerät man in Allmachtsphantasien oder eine stumpfe Betriebsamkeit. Durch Formulierung unserer gemeinsamen Pflicht werden wir den Frieden nicht schaffen. Eine wirkliche Wandlung ist nur möglich, wenn uns die Gottesherrschaft geschichtlich-tatsächlich und eschatologisch-umfassend zur Teilnahme eröffnet ist.

**b** Kirche. Wenn Menschen Verständigungsprojekte entwerfen, Ethikkommissionen und Parlamente gründen und Pflichtenkataloge im Blick auf das Gemeinwohl formulieren, dann soll die Kirche nicht bremsen. Christen kommt hier im Gegenteil eine dreifache Aufgabe zu: die kritische Befruchtung, die kompetente Beteiligung und die geduldige

Begleitung. Aber die Kirche gründet in der Erfahrung, dass Gott durch die Weise der Erwählung eines Zeugenvolkes wirken will. Daher agiert die Kirche als Kirche, nämlich als sichtbares Volk zur Heiligung der gesamten Welt. Bis zum Ende der Geschichte ist die politische Form des Evangeliums kein Menschenrechts-Komitee, keine multireligiöse Moralbesserungs-Bewegung. Die politische Form des Evangeliums lautet vielmehr, weil die Menschen sich nicht selbst verwandeln können, *ἐκκλησία* – jene sichtbare Gemeinschaft, die mit eigenen Lebensformen und eigenen Sprachformen die eschatologische Bestimmung der Menschheit zur Einheit bezeugt. Der Dialog mit dem Herrn und der Dialog mit anderen Menschen muss uns helfen, auch die Fehler der Kirche zu erkennen. Aber ihre sakramentale Verfasstheit ist nicht veraltet, wie es Küng nahelegt (68), sondern wesensnotwendig und heilsnotwendig.

## 5 Koran: Weltethos

Der Koran stellt sich als *hudā* für die Menschen vor; als »Rechtleitung« (2:2). So bietet er denn zahlreiche ethische – auch rechtliche – Anweisungen; sie aber versteht er ausdrücklich nicht als »neues Gebot«, sondern als Bestätigung (*taṣḍīq*) des zuvor Ergangenen (37:37), ja des seit je Bekannten. Demgemäß ist ein koranisches Wort für das Gesollte, Gebotene: *al-ma'rūf*, was wörtlich »das Bekannte« bedeutet.<sup>26</sup> Eine ethische Grundproblematik des Menschen, etwa erbsündlichen Zuschnitts, benennt der Koran nicht. Es verwundert daher nicht, wenn bis heute zahlreiche muslimische Theologen die koranische und ihre eigene Hauptaufgabe im Ethischen sehen.<sup>27</sup> Als Grundschwierigkeit menschlichen Lebens sieht der Koran offenkundig nicht wie Paulus, dass der Mensch das Gute nicht tun kann, sondern schlicht, dass er es nicht tut. Das Gute ist, koranisch gedacht, zwar eigentlich bekannt und erfüllbar, aber die häufigen Imperative im Koran belegen, dass er davon ausgeht: Was fehlt, ist die klarstellende und motivierende Aufforderung, das Bekannte und Erfüllbare auch zu tun. Daher wird die Frage, wie der Mensch befähigt werden kann, das als gut Erkannte zu erfüllen, lediglich pädagogisch gestellt und mit in Aussicht gestellten jenseitigen Anreizen und Abschreckungen beantwortet.<sup>28</sup> Hier läuft alles auf eine Moral mittelmäßiger<sup>29</sup> Anständigkeit<sup>30</sup> hinaus, von der man behauptet, dass die andern sie teilen.<sup>31</sup> Der Koran versteht sich selbst also als Weltethos-Projekt.

**26** Eine struktural-semantische Analyse unternimmt Toshihiko IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, Montreal 2002, 213f.

**27** Felix KÖRNER, *Rethinking Islam. Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, Würzburg 2005, 84f.

**28** Beispielsweise 4:14 im Anschluss an Anweisungen über die richtige Verteilung einer Erbschaft: »Dies sind die Schranken Gottes; und wer Gott und Seinem Gesandten gehorcht, den führt Er in Gärten ein, durch die Ströme fließen; darin sollen sie weilen; und das ist die große Glückseligkeit.«

**29** 2:143; 5:66 parr.

**30** Das ist etwa die Bedeutung von *ṣāliḥ*, vgl. IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts* (wie Anm. 26), 204-207.

**31** 19:31; 3:84.

**32** Vgl. die Unterscheidung zwischen katechetischen, ökumenischen und interreligiösen Argumentationssituationen in KÖRNER, *Kirche* (wie Anm. 25), 159f.

## 6 Die Internationale Theologische Kommission: Küng klassifiziert

Wie lässt sich anhand des bisher Erkannten das Naturrechts-Dokument der Theologischen Kommission einschätzen?

In Küngs Ablehnung von Normenpositivismus, in seinem Aufspüren von Konvergenzen der Weltweisheiten und -religionen, in seiner Formulierung von Basisgeboten und in seiner globalen Ausrichtung ist er *faktisch* naturrechtlich orientiert, aber, wie gesagt, nicht explizit. *A la recherche d'une éthique universelle* geht vor wie Küng: Aufspüren von Konvergenzen der Weltweisheiten und -religionen, Formulierung von Basisgeboten in globaler Ausrichtung; aber die Kommission spricht auch in aller Deutlichkeit von Natur; es handelt sich bei dem Dokument also um eine Rehabilitierung des Naturrechtsdenkens im Zeichen des Weltethos.

Terminologisch weicht man deutlich von Küng ab; hatte dieser formuliert »notwendig ist eine ökumenische Weltordnung« (96), so vermeidet die Theologenkommission tunlichst die Rede vom Ökumenismus jenseits der Christenheit.<sup>32</sup> Außerdem führt das Dokument eine naturrechtliche Argumentationsweise vor, die ihren Maßstab nicht im »Angemessenen« sucht, auf das sich Küng berufen hatte, sondern in einer Wesensfassung des Menschen. Die Begründungsstrategie verläuft wie folgt. In jedem Menschen seien drei Neigungen zu finden, die Neigung zu Leben, Fortpflanzung und geistiger Gemeinschaft (Nr. 48-50). Aus diesen drei Tendenzen lasse sich ein Grundwertekatalog ableiten. – Dass eine solche Übertragung vom Sein aufs Sollen nicht unmittelbar vollzogen werden kann, wissen auch die Autoren dieses Dokumentes. Denn die »Sündenstruktur« behindere in ihren psychischen und sozialen Ausprägungen die Klarheit unserer Erkenntnis und Ableitungsfähigkeit (Nr. 5). Dennoch seien die menschlichen Basisstrebungen die beste Grundlage für internationale Ethikfindung.

Hier ist Unterscheidung gefordert. Zunächst fällt auf, dass in den dritten benannten Trieb, die geistig-geistlich-wahrheitbezogene Freundschaftstendenz, allzu viel hineingepackt ist. Hierin spiegelt sich das Dilemma eines Naturrechtsansatzes wider, der meint, er könne ohne geschichtliche Offenbarung auskommen. Er verlangt inhaltlich zu wenig, weil er formal zu viel will. Er meint, die rechtsrelevante Allgemeinheit von Überlebens-, Fortpflanzungs- und Gemeinschaftstendenz müsse jeder Mensch zugeben; das wird aber nur eingestehen, wer willens ist, substanzontologisch von »dem Menschen« zu reden und bestimmte Wesenszüge als vorhanden und dann auch noch als ethosbegründend – und zwar genau als die UNO-Menschenrechte fundierend – anzuerkennen. Man sollte sich keine Illusionen machen: Dass durch reines Hinschauen, sozusagen unbeleuchtet, soviel abgelesen werden kann, akzeptieren nicht sehr viele Menschen. Das Dokument *A la recherche* will also mit seiner steilen Erkennbarkeitsthese formal zu viel. Inhaltlich aber muss gefragt werden, ob wir wirklich damit zufrieden sein können, dass die Menschheit erklärt, sie wolle überleben, weiterleben und zusammenleben. Reichen Goldene Regel und Zehn Gebote wirklich aus? Können wir uns wirklich mit einem Kompromissprojekt zufriedengeben, das auf die Konvergenztriebe zu Leben, Kindern und Gemeinschaft aufbaut? Im Ergebnis leistet eine Naturrechtsethik, wie sie sich hier äußert, nicht mehr als eine »Klassifizierung« des Weltethosprojektes, d. h. sie liefert ein klassischeres Vokabular und Argumentationsgerüst für ein inhaltlich fast identisches Menschheitsprojekt.

Wäre es nicht evangeliumsgemäß, hierbei formal bescheidener, aber inhaltlich anspruchsvoller zu sein und zu sagen: Was die Christusgeschichte als Berufung zum Menschsein erschließt, erkennen viele noch nicht; wir können es aber so zu benennen versuchen, dass Nichtchristen es ebenfalls entdecken und nachvollziehen können. Wenn man

die Christusgeschichte nicht ausblendet, kann man sich im Blick auf den misshandelten Christus das *Ecce homo* sagen lassen; an ihm können wir sowohl die Spuren des Wesens erkennen, das ihn beseitigen will, in ihm können wir aber auch die Zukunft der Menschheit erkennen. Die Fragen und Beobachtungen von Menschen, die Christus nicht als Herrn erkennen, können für Christen ebenso erhellend sein wie eine christliche Anthropologie für Nichtchristen. Wenn der Anblick Christi unseren Blick auf die Menschheit beleuchtet, können wir vorschlagen: Menschen streben nach Selbständigkeit und Selbstdurchsetzung, aber auch nach Selbstversenkung, ja nach einer Selbstaufhebung, in der sie doch nicht vernichtet sind. Wie dies möglich sein soll, wie dies zu leben ist, hat Thomas mit dem als sakramental verstehbaren *Participatio*-Gedanken anzudeuten begonnen. Die Aufgabe der Kirche ist weder, mit einer bestimmten Ontologie einem Weltethosprojekt hinterherzulaufen, noch mit einer blassen Kompromissformel voranzulaufen. Die Aufgabe der Kirche ist es, Kirche zu sein, die Zeugengemeinschaft für die universale und unersetzbare Bedeutung der Christusgeschichte.

## 7 Ergebnis

Die Heilige Schrift bezeugt, wie Gott Repräsentanten im Blick auf die Heiligung der ganzen Menschheit erwählt (1 Thessalonicher 4,3; Epheser 1,4.10; 1 Timotheus 2,4). Daher entspricht es der Eigendynamik der Theologie Israels, wenn sie verallgemeinert wird. Das biblische Zeugnis lässt sich auf dreierlei Weise verallgemeinern; es kann sich um eine relevanzbegründende Verallgemeinerung, eine normobjektivierende Verallgemeinerung oder um eine funktionsegalisierende Verallgemeinerung handeln. *Augustinus* betreibt wie viele Väter eine normobjektivierende Verallgemeinerung der biblischen Gebote, die die Gesetzesbefolgung aus Beliebigkeit und den Theologen aus der Isolation befreit. Das Naturrechts-Dokument der Internationalen Theologischen Kommission arbeitet ebenfalls auf dieser Ebene. Fraglich blieb, ob die Rolle der Offenbarung vollständig erfasst ist, wenn sie ohnehin Gewusstem nur noch Autorität verleiht. Bei *Philo* sind wir einer relevanzbegründenden Verallgemeinerung begegnet; als blinder Fleck seiner zwar kosmologisch-anthropologischen, aber nicht soteriologischen Begründung zeigte sich, dass er die politische Eigenform des Gottesvolkes nicht zur Geltung brachte; dies hätte zwar seiner Grundabsicht – die universale Relevanz der Thora zu begründen – gedient, aber auch die hohe Zugehörigkeitsschwelle deutlich gemacht. Bei *Küings* Weltethos handelt es sich um eine funktionsegalisierende Verallgemeinerung. Die beim *Philo*-Studium entwickelte Kategorie einer Enthistorisierung der Ethik wirft die Frage auf, wie man von der Erkenntnis des Guten zu seiner Verwirklichung kommt. Hier beginnt sich bei *Thomas* ein Ausweg aufzutun. Der *Aquinate* begreift Ethik als Partizipation und fragt damit, wie man das als gut Erkannte vollbringen kann; eine sakramentale Ethik deutet sich an. Das intuitive, und mitunter polemisch gegen *Küng* geäußerte Unbehagen, ließ sich nun auf den Punkt bringen: Wenn ein Naturrechtsethos nicht die Frage menschlicher Partizipationsmöglichkeit stellt, bleibt es naiv. *Küings* Vorschlag ist kirchenvergessen. Dass ihm das Naturrechts-Dokument der Internationalen Theologischen Kommission die Kirchenvergessenheit prompt nachmacht, ist bedauerlich, gibt uns aber auch guten Anlass, die Bedeutung der Heilsgeschichte für die Erkenntnis und Praxis der Ethik erneut zur Geltung zu bringen.

**Zusammenfassung**

Gesucht wird ein interreligiöses Ethikmodell. In seinem trivialen ethischen Gehalt und seiner geschichtslosen Begründung entspricht das Weltethos-Projekt Hans Küngs naturrechtlichen Ansätzen. Genügt es, die Geschichte Israels und Jesu lediglich als Beispiele mitzuführen? Nein, denn darin bezeugt die Kirche das menschliche Grundproblem und seine einzige Lösung: die Unfähigkeit, wahrhaft zu lieben, die in der sakramentalen Gemeinschaft mit Christus Heilung findet. Der Versuch Philos von Alexandrien, die universale Annehmbarkeit des Judentums zu erweisen, wird hier als enthistorisierte biblische Ethik problematisiert. Nicht die augustinische Umkehrung der Fragestellung, sondern erst die Einführung des Teilnahme-Gedankens durch Thomas von Aquin erlaubt eine substantielle Kritik heutiger interreligiöser Ethik-Entwürfe als kirchenvergessen.

**Summary**

The search here is for an interreligious model of ethics. Hans Küng's Global Ethic Project corresponds to natural-law approaches in its trivial ethical content and its ahistorical rationale. Is it sufficient to include the history of Israel and of Jesus merely as examples? No, for in these the church bears witness to the basic human problem and its sole solution: the inability to truly love which finds healing in the sacramental communion with Christ. The attempt of Philo of Alexandria to prove the universal acceptability of Judaism is discussed in its problematical nature as a de-historicized biblical ethics. It is not the Augustinian inversion of the question, but the introduction of the idea of participation by Thomas Aquinas which permits a substantial criticism of today's interreligious models of ethics as ones that are oblivious to the church.

**Sumario**

Se busca un modelo ético interreligioso. En su trivial contenido ético y en su fundamentación ahistórica, el proyecto de un etos mundial de Hans Küng converge con esbozos que parten del derecho natural. ¿Es suficiente nombrar la historia de Israel y de Jesús como ejemplos? No, pues con ello la Iglesia testimonia el problema fundamental del hombre y su única solución: la incapacidad de amar auténticamente, que encuentra su salvación en la comunión sacramental con Cristo. El intento de Filón de Alejandría para demostrar la aceptabilidad universal del judaísmo es problematizado en el artículo como una ética bíblica deshistorizada. No ya la transmutación agustiniana de la cuestión, sino la introducción de la idea de participación por Tomás de Aquino permite una crítica substancial del olvido de la Iglesia en los esbozos actuales de una ética interreligiosa.