

## Das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen und die freie Verfügung des Menschen über sich selbst

Der ständige Fortschritt der Wissenschaft stellt auch den Theologen jeden Tag vor neue Probleme. In welchem Maße kann der Mensch zum Beispiel über sich selbst verfügen? Die Offenbarung unterwirft die menschliche Kreatur der absoluten, höchsten Autorität Gottes. Außerdem verlangt die christliche Liebe das Opfer seiner selbst zu Gunsten der Nächsten; sagt uns nicht das Evangelium sogar, daß es keine größere Liebe gibt, als sein Leben zu geben? Im Gegensatz zu dem Individualismus der vergangenen Zeit hat die moderne Welt die soziale Dimension der Menschheit entdeckt. Die Menschen wollen einander begegnen, sich kennenlernen und werden sich der Solidarität bewußt, die sie verbindet. Doch wissen wir auf der anderen Seite auch, daß der Druck der sozialen Gruppen auf den Einzelmenschen die menschliche Würde und Freiheit nicht genügend zu berücksichtigen droht.

Die Theologie hat sich häufig auf das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen berufen, um dem Menschen zu helfen, daß er das Ausmaß des persönlichen Opfers zu Gunsten der Gemeinschaft herausfindet. Dieses Prinzip «behauptet, daß der Teil für das Ganze existiert und daß folglich das Wohl des Teiles dem des Ganzen untergeordnet bleibt; daß das Ganze für den Teil bestimmend ist und über diesen in seinem Interesse verfügen kann».<sup>1</sup> Ein unwandelbares Prinzip, zweifellos, «denn es ergibt sich aus dem Wesen der Begriffe und Dinge»; aber es läßt sich nicht ohne Schwierigkeiten anwenden. Tatsächlich geht es nur «da, wo sich das Verhältnis des Ganzen zum Teil bestätigt und in dem Maße, in dem es sich bestätigt».<sup>2</sup> Und Gott weiß, daß es nicht immer leicht ist, nachzuprüfen, in welchem Maße die Unterordnung des Teiles unter das Ganze zu verwirklichen ist.

Im übrigen muß zugegeben werden, daß schon der Begriff dieser Unterordnung starken Variatio-

nen unterworfen ist. Wir kennen zunächst die Gewohnheit der Philosophen und Theologen, wie auch der Juristen, ihre Grundsätze von Tatsachen ausgehend zu entwickeln. Die Anwendung der Grundsätze hängt immer auch von dem Menschenbild ab, das man hat; und diese partielle und wandelbare Konzeption führt zu variablen Anwendungen. Schließlich aber ist es bekannt, daß die Kirche sich ständig um die Wahrung der Menschenwürde sorgt; das führt sie dazu, ihre authentische Lehre entsprechend dem, was die Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft erfordert, zu adaptieren, darzulegen und bisweilen zu verteidigen. Uns scheint es daher geraten, das Prinzip vom Ganzen und seinen Teilen näher zu untersuchen, doch im Rahmen einer Gesamtschau, die uns gestattet, seine reichen Anwendungsmöglichkeiten zu entdecken.<sup>3</sup>

Die unmittelbarste Anwendung dieses Prinzips, die man von jeher anerkannt hat, betrifft die Ebene des physischen Organismus, in dem alle Teile wesentlich zu einem Ganzen vereint sind. Sie wird uns als Prototyp für die Untersuchung der ontologischen Beziehungen dienen, welche die sozialen Organismen, bis zum vollständigsten sozialen Organismus, der Menschheit, bestimmen. Wenn wir auch beim Menschen seine Würde als Persönlichkeit anerkennen, wollen wir doch versuchen, die Bande zu beleuchten, die ihn mit allen Menschen zu einer Einheit verbinden und ihn zur Zelle eines Organismus machen, der über Zeit und Raum hin lebt. Daraus ergibt sich die Zweiteilung unserer Arbeit.

### *1. Der menschliche Organismus*

Die erste Anwendung unseres Prinzips betrifft den Organismus von substanzieller Einheit: den menschlichen Körper. Wir wollen uns nicht damit

aufhalten, die Begriffe «Ganzheit» und «Teile» philosophisch zu definieren;<sup>4</sup> es geht uns vor allem darum, ihre Beziehungen zueinander tiefer zu durchschauen.

In Übereinstimmung mit den medizinischen Kenntnissen seiner Zeit wendet Pius XI. dieses Prinzip in eingeschränkter Form auf das Problem der körperlichen Verstümmelung an, «wenn es unmöglich ist, auf andere Weise das Wohl des ganzen Körpers zu sichern».<sup>5</sup> Das ist im übrigen die einzige Anwendung des Prinzips, die die Alten kannten. Pius XI. zitiert den hl. Thomas;<sup>6</sup> aber auch alle anderen Autoren sind in diesem Punkte einig, und die maßgeblichsten Moralisten des 14. und 15. Jahrhunderts, Astesanus<sup>7</sup> und Angelo Carletti von Clavasio<sup>8</sup> verdichten die gebräuchliche Lehre noch weiter.

Die Stellungnahme Pius XII. lautet indessen noch positiver. Der Mensch «kann, sooft es das Wohl des Ganzen verlangt und in dem Maße, in dem es dies verlangt, eingreifen, um einzelne Glieder zu zerstören, zu verstümmeln und vom Körper zu trennen».<sup>9</sup> Das Selbstverfügungsrecht des Menschen ist bereits noch weiter ausgedehnt und bietet sogar, je nach Interpretation der Begriffe, recht variable Möglichkeiten.

Zunächst ist zu bemerken, daß der Papst vom «Wohl des Ganzen» spricht. Wenn Pius XI. häufig den Begriff «Organismus» verwendet, so stimmen die Theologen heute dahingehend überein, daß sie das Wohl des Ganzen nicht allein im Sinne des Wohles des physischen Organismus<sup>7</sup> betrachten, sondern auch des Wohles der ganzen menschlichen Person.<sup>10</sup> Aber das Wohl der ganzen Person ist das Wohl einer «psycho-somatischen von der menschlichen Seele determinierten und gelenkten Einheit».<sup>11</sup> Es ist folglich durchaus einleuchtend, wenn wir sagen, die Teile befinden sich in einer substantiellen Beziehung zur geistigen Finalität des Menschen ebenso – und noch mehr – wie zu seiner natürlichen Finalität. In diesem Sinne drückt sich der Papst übrigens zumindest in einer seiner Ansprachen aus.<sup>12</sup> Die Stellen, an denen Christus auffordert, nötigenfalls die physischen Glieder zu opfern, um in das Himmelreich einzugehen,<sup>13</sup> sind daher nicht ausschließlich im geistigen Sinne zu verstehen. Wenn sie zunächst zeigen, mit welcher Energie der Christ das Übel bis in seine Wurzeln verfolgen soll, bestätigen sie auch ein gewisses Recht, einen Teil seines Leibes für das Wohl seiner Seele zu opfern. Werden dadurch nicht auch die durch das Apostolat oder die Übungen der Buße und Selbst-

abtötung freiwillig in Kauf genommenen Gefahren gerechtfertigt? Allerdings muß eine solche Verstümmelung sich als ebenso notwendig erweisen wie ein chirurgischer Eingriff.

Und hier treffen wir auf den zweiten Punkt, der geklärt werden muß. Die Relation der Notwendigkeit, die zwischen dem gesetzten Akt und dem gewünschten Ziel walten muß. Die christliche Tradition hat die fraglichen Texte des Evangeliums immer im übertragenen Sinne interpretiert, weil sie eine Notwendigkeit, die betreffenden Akte zu setzen, nicht kannte.<sup>14</sup> Das stimmt. Aber liegt nicht in ihnen doch bisweilen ein realer Nutzen? Noch heute verstehen ihn, obwohl Pius XII. in den meisten Fällen von Notwendigkeit spricht, die Autoren im weiteren Sinne eines realen Nutzens oder einer Zuträglichkeit. Allerdings dürfte es auch nicht in allen Fällen leicht sein, die Trennungslinie zwischen Notwendigkeit und echtem Nutzen zu ziehen.<sup>15</sup>

Nachdem diese Abgrenzungen getroffen sind, wird es möglich, die medizinischen Probleme der Lobotomie, der Elektro-Schock-Therapie, usw.<sup>16</sup> ausgehend von unserem Prinzip des Verhältnisses der Teile zum Ganzen zu lösen. Auf dieselbe Weise läßt sich eine Amputation rechtfertigen, wenn es darum geht, dem Tod zu entrinnen, oder die Sterilisation auf die Gefahr hin, daß man dadurch aus der Gesellschaft ausgeschlossen ist.<sup>17</sup> Bestimmte Fälle der Sterilisation bei der Frau verlangen allerdings eine größere Aufmerksamkeit. Sind die Organe selbst von schweren Erkrankungen befallen, bei denen man mit der Möglichkeit schlimmer Auswirkungen auf den Gesamtorganismus rechnen kann, ist ihre völlige Entfernung gestattet. Doch in dem Fall, in dem die Gefahr nur durch eine neue Schwangerschaft hervorgerufen ist, gibt Pius XII. deutlich zu verstehen, daß unser Prinzip hier nicht angewendet werden kann, denn es genügt, die Tätigkeit des Organs stillzulegen.<sup>18</sup>

Doch kann das Problem noch einen anderen Aspekt erhalten. Eine Auffassung hat sich heute weit verbreitet, die P. O'Donnel folgendermaßen rechtfertigt: «Von einem Organ, das seinem Wesen nach für eine spezielle Funktion bestimmt ist, kann man nur im Hinblick und in Beziehung auf diese Funktion sagen, ob es pathologisch ist oder nicht.»<sup>19</sup> So erweist sich also die Entfernung einer infolge ständiger Kaiserschnitte schwer geschädigten Gebärmutter als voll zu rechtfertigen. P. Tesson weist übrigens auf die Erweiterungen einer solchen Anwendung hin. Wenn man zum Beispiel

die operative Entfernung der Gebärmutter unter bestimmten Umständen bejaht, weshalb kann man dann nicht auch unter denselben Umständen eine Ligatur der Eileiter rechtfertigen? Ja, man geht noch weiter: In einem *a fortiori* ähnlich lautenden Zusammenhang, sieht man keine Schwierigkeit mehr für die Erlaubtheit einer Anwendung chemischer Mittel zur Ovulationshemmung,<sup>20</sup> jedoch natürlich unter der Voraussetzung, daß sie keine schädigende Wirkung auf den Organismus ausüben.<sup>21</sup> Und immer noch von unserem Prinzip vom Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen ausgehend, sieht man auch keinerlei Gründe mehr, die eine Anwendung auf alle pathologischen Fälle verbieten würden, in denen das Leben der Mutter durch eine neue Schwangerschaft in Gefahr gerät. Wir persönlich glauben, daß dieser Schluß annehmbar ist.

Bisher haben wir uns damit begnügt, die pathologischen Situationen zu betrachten. Können aber auch Präventivmaßnahmen sich auf diese Rechtfertigung stützen? Faktisch scheint es nicht offensichtlich, daß es sich um erkrankte Organe handeln muß.<sup>22</sup> Dann aber könnte man auch der Frau keine Vorwürfe mehr machen, die sich vor einer möglichen Befruchtung durch die Einnahme von ovulationshemmenden Mitteln schützt, wenn sie, zum Beispiel während sozialer Unruhen, mit der Möglichkeit rechnen muß, vergewaltigt zu werden.<sup>23</sup> Was aber ist zur Verwendung derartiger Medikamente zu sagen, wenn es darum geht, Werte des Familienlebens zu retten?

Ehe wir auf diese Frage näher eingehen können, müssen erst die Gründe herausgestellt werden, die die Anwendung des Prinzips vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander auf den menschlichen Körper rechtfertigen. Die Organe des menschlichen Körpers sind konstituierende Teile ihres physischen Ganzen und besitzen keinerlei Daseinsgrund außerhalb ihres physischen Organismus.<sup>24</sup> Ist diese klar umrissene Beziehung einmal hergestellt, so genügt es im großen und ganzen, die beiden termini der Beziehung genau zu bestimmen, das heißt die – kranken oder gesunden – Körperorgane und das Gesamtwohl der betreffenden Person. Doch in einem sozialen Organismus verlangt das Verhältnis der Teile zum Ganzen andere Bestimmungen und nähere Klärungen. Versuchen wir, diesen sozialen Aspekt herauszuarbeiten.

Philosophen und Theologen haben immer den Vorrang des Gemeinwohls unter Berufung auf unser Prinzip vom Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen vertreten. «Das Wohl des Einzelnen», sagt der hl. Thomas, «ist auf das Gemeinwohl als auf sein Ziel und seinen Zweck hingeordnet; denn das Sein des Teiles ist für das Sein des Ganzen da. Daraus ergibt sich, daß das Wohl des Volkes erhabener ist als das Wohl eines Einzelmenschen.»<sup>25</sup> Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, daß das gesamte noëtische System des Universums sich um die menschliche Person dreht, «das Fundament, den Grund und das Ziel aller sozialen Institutionen».<sup>26</sup>

In einer gedrängten und von großem Verständnis zeugenden Zusammenfassung hat René Coste in sehr treffender Weise von der Würde der menschlichen Person und ihrem Ruf nach einem Leben in einer allumfassenden Brüderlichkeit sowie einem übernatürlichen Organismus, dem Mystischen Leib Christi, gehandelt.<sup>27</sup> Die Auffassung Bonaventuras über die Gesellschaft knüpft die Bande der menschlichen Solidarität noch enger. Die Gesellschaft erscheint hier vor allem in der Gesamtheit einer umfassenden Vereinigung. Wie der lebende Körper die verschiedenen Lebensenergien in eine Harmonie bringt und die vollkommene Synthese der verschiedensten Tendenzen zeigt, so ist es auch mit dem sozialen Körper. Die Gesellschaft ist eine dynamische Ordnung, in der das soziale Wesen nach der vollkommensten Erreichung seines Zieles und Zweckes strebt. Sie ist daher ihrem Wesen nach hierarchisch in dem Sinne, daß sie eine Art Abhängigkeit und Verknüpfung der Menschen und ihrer Handlungen impliziert. Streng genommen bezieht diese Hierarchie sich auf Gott, das einzige Prinzip des Seins und seines Handelns. Es gibt eine Interdependenz zwischen den freiwillig in dieser sozialen Ordnung zusammengeschlossenen Menschen, so daß jeder notwendig von seinem Nächsten abhängt, den er nötig hat für die Erreichung seines persönlichen Zieles. So ergibt sich in der Menschenwelt eine Konstitution, die nicht nur auf dem Gefühl, sondern auch auf der christlichen Liebe aufbaut.<sup>28</sup> Man sieht, daß für den hl. Bonaventura die Gesellschaft eine Art lebendiger Koordinierung geistiger und zeitlicher Elemente ist, wie es im lebendigen menschlichen Körper eine Koordinierung aller geistigen und materiellen Energien gibt, die nur wirksam werden im Hinblick auf das Wohl der menschlichen Person.

Daraus darf man allerdings nicht den Schluß ziehen, daß alle Anwendungen des Prinzips vom Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen auf den menschlichen Körper sich auf sozialem Gebiet voll und ganz wiederfinden. Beim Eintritt in die Gesellschaft verliert der Mensch nicht seine personale Qualität, die sich nicht nur zum Teil dem Kollektiv entzieht, sondern unendlich darüber hinausragt. Der Widerspruch des Aristoteles ist dabei dennoch gerechtfertigt: wenn der Mensch ein substantielles Sein ist, so besitzt auch die Gesellschaft mehr als ein rein akzidentelles Sein und verlangt vom Individuum eine aktive Mitarbeit.<sup>29</sup> Zwei Folgerungen ergeben sich aus den vorhergegangenen Erwägungen. Zunächst hat der Staat nicht dieselbe Autorität über seine Mitglieder wie der Mensch über seinen Leib. «Die Gemeinschaft», sagt Pius XII., «als ein Ganzes betrachtet, ist keine physische in sich subsistierende Einheit, und seine individuellen Glieder sind keine integrierenden Teile».<sup>30</sup> Eine soziale Gruppe ist eine Gemeinschaft von Personen, von denen jede einzelne ihre Würde hat und ihre Achtung verdient. Die Autorität besitzt daher keine absolute Macht über die ihr Untergebenen.

Auf der anderen Seite aber muß zugegeben werden, daß die Person auf keinem anderen Wege so gut und leicht zu ihrer vollen Entfaltung gelangen kann als auf dem Weg über das Wohl des Ganzen. Dann aber kann sie nicht nur, sondern muß sogar in gewissen Fällen ihr Handeln dem Wohl der Gemeinschaft unterordnen, und diese Unterordnung kann bis zum Opfer des eigenen Lebens reichen. In diesen Zusammenhang gehört nach unserer Meinung auch die Berechtigung staatlicher Interventionen. Zwar ist die kluge Verwaltung seines Körpers dem Menschen persönlich anvertraut; doch in dem Falle, in dem eine entsprechende Notwendigkeit angezeigt ist, kann die öffentliche Autorität eingreifen und vom Individuum die Erfüllung seiner sozialen Verpflichtung verlangen. In den übrigen Fällen hat der Staat nur das Recht, den Einzelnen aufzufordern. Man sieht, die Vitalität der Gruppe ist vorrangig, unter der Bedingung, daß man sie von ihren wahren Werten ausgehend betrachtet.

In diesem Gedankenzusammenhang geht es zunächst um den Menschen, dann um die Gesellschaft, insofern diese für den Menschen zum Mittel der Verwirklichung seiner eigenen Zielsetzung wird. Denn gerade zur Erreichung dieser Zielsetzung muß der Mensch den Weg über das Gemeinwohl nehmen, und das Gemeinwohl läßt sich nicht ohne

eine gewisse Einschränkung der individuellen Rechte verwirklichen, nicht ohne eine gewisse Möglichkeit für das Individuum, sich zum Wohle der Gruppe einzusetzen. Die christliche Liebe läßt den Menschen sich dieser Solidarität den anderen Menschen gegenüber bewußt werden; sie macht ihn bereit zum Opfer, das für das Wohl aller erforderlich wird. In diesem Sinne führt das Leben in der Gesellschaft die menschliche Person zu ihrer Vollendung. Auf dem Weg über das Gemeinwohl muß der Mensch das wahre Wohl seiner eigenen Persönlichkeit erkennen und verfolgen, so lehrt der hl. Bonaventura.<sup>31</sup> Sagen wir also, daß der Nutzen, der sich daraus ergibt, letzten Endes dem Teil zugute kommt; doch ist dieser Nutzen nur auf dem Weg über das Ganze zu erreichen. Und das ist ein weiterer Unterschied von der Anwendung des Prinzips vom Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen auf den menschlichen Organismus, bei dem die Zielsetzung des Ganzen immer auf Kosten des Teiles verwirklicht wird.

In diesen Perspektiven hat die übertriebene Konzeption von der Staatsmacht, die die alten Philosophen vertraten,<sup>32</sup> keinen Platz, ebensowenig wie die maßlos übersteigerten Ansprüche gewisser totalitärer Staaten auf eine absolute Macht über ihre Untertanen.<sup>33</sup> Dennoch darf man auch nicht jede menschliche Initiative des persönlichen Einsatzes zu Gunsten der Gemeinschaft verurteilen. Der Bereich der wissenschaftlichen Experimentation ist ein typischer Fall. Eine enge Interpretation des Prinzips vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander anerkennt nur den Fall als berechtigt, in dem der bereits selbst erkrankte Patient in der Anwendung eines noch im Experimentierstadium befindlichen Mittels die einzige Möglichkeit für die eigene Besserung erblickt.<sup>34</sup> Die heutigen Theologen zeigen sich hier weniger streng. Damit ein solches Experiment erlaubt ist, verlangen sie die freie Zustimmung der Versuchsperson, einen hohen Grad von Erfolgchancen und die Sorgfalt, daß alle erforderlichen Vorsichtsmaßnahmen ergriffen werden.<sup>35</sup> Diese Einstellung scheint uns vollkommen übereinstimmend mit den wahren Normen unseres Grundprinzips: Achtung der Person, Anstreben eines Gemeinwohls zum letzten Nutzen der Individuen. Gewiß, das Risiko bleibt, aber eine vernünftige Verwaltung der Güter, die Gott in unsere Hände gelegt hat, schließt auch nicht jedes Risiko aus. Der heutige Reisende setzt sich auch schweren und ständigen Risiken aus. Und wer wollte die Astronauten ver-

urteilen, weil sie Risiken auf sich nehmen für den Fortschritt der Menschheit?<sup>36</sup> Die medizinischen Experimente sind in unseren Augen daher nur ein spezieller Anwendungsfall eines allgemeingültigen Prinzips.

Ein anderer praktischer Anwendungsfall ist die Verpflanzung menschlicher Körperteile auf einen anderen Menschen. Die Frage lautet dann folgendermaßen: Kann der Mensch auf Grund der menschlichen Solidarität und der Solidarität des Mystischen Leibes, dem er – zumindest seiner Berufung nach – angehört, sich freiwillig zu Gunsten eines anderen verstümmeln lassen? Vor einigen Jahren schon hat P. Cunningham, S. J. diese Möglichkeit anerkannt.<sup>37</sup> Doch haben die Theologen sich zunächst seiner These gegenüber ablehnend verhalten; jedoch nach und nach und nach verschiedenen Ausflüchten von einigen Seiten, haben sich mehrere seinen Schlußfolgerungen angeschlossen, allerdings nicht vom Prinzip des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen ausgehend.<sup>38</sup> Wir fragen uns übrigens: weshalb nicht? P. Kelly greift verschiedentlich zu einer Argumentation aus der christlichen Liebe, die den moralischen Wert eines solchen Verfahrens begründe; P. Connell desgleichen. Doch ist es eben dieselbe Liebe, die ein Individuum mit der Gemeinschaft verbindet und von da aus mit jedem Glied der Gemeinschaft. Die Hemmungen der heutigen Theologie aber haben einen ganz anderen Grund: er liegt darin, daß die christliche Tradition die Verstümmelung immer als einen in sich und seinem Wesen nach schlechten Akt angesehen hat.<sup>39</sup> Ausgehend von der Tatsache, daß Gott der Herr des Lebens ist, hat man stets den Schluß gezogen, daß er ebenso souveräner Herr aller Körperorgane im einzelnen ist.

Gott ist Herr des Lebens, zweifellos, aber dieses Leben gibt er dem Menschen zur Nutzung und legt es damit zur klugen Verwaltung in seine Hände.<sup>40</sup> Nun setzt aber eine kluge Verwaltung eine gewisse Initiative von Seiten des Menschen und eine gerechtfertigte Autorität voraus. Der Nutznießer zieht den Nutzen aus einer Sache, als wäre er der Eigentümer, wobei er jedoch verpflichtet ist, die Substanz zu erhalten. Die Verpflichtung, sein Leben zu erhalten, obliegt also dem Menschen mit strikter Verbindlichkeit. Doch die Handlungen zu seiner Verwaltung sind weitgehend seinem Ermessen überlassen: sich im Notfall einen Arm amputieren lassen, ist ein ebenso kluger Akt der Verwaltung als sich den Magen zu füllen, wenn man Hun-

ger hat. Im Falle der Transplantation von Organen geben die menschliche Solidarität und brüderliche Liebe die Richtlinien für die kluge Verwaltung ab, ohne daß sie es nötig hätten, etwas in sich Schlechtes damit gut zu machen.

Gestattet schließlich auch die Gemeinschaft der Familie eine legitime Anwendung des Grundsatzes vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander? Die soziale Liebe hatte den Menschen auf die Gesellschaft ausgerichtet; dieselbe Tendenz führt ihn zu einem anderen Menschen und bringt ihn dazu, mit ihm die Ehe zu schließen. Damit tut er einen ersten Schritt zu einer interpersonellen Vereinigung, die nicht nur der Geburt und der Aufzucht von Kindern dient, sondern auch der personalen Entfaltung der Eheleute durch die gegenseitige Ergänzung, die sie einander bringen. Bonaventura zeigt auch hier, wie die beiden Ziele der Ehe durch dasselbe Mittel erreicht werden: die gegenseitige Liebe der nach dem Ebenbild Gottes geschaffenen Ehegatten.<sup>41</sup> Die Ehe ist zunächst einmal eine echte Gesellschaft, eine Gemeinschaft von vernunftbegabten Wesen, bei denen das einigende Prinzip die Liebe ist. Als Glieder der Familie haben die Ehegatten Rechte, die aus ihrer Personalität erfließen; aber als Individuen in einer gleichen Gesellschaft haben sie auch Pflichten. Ihre Tätigkeit muß auf das Wohl der Familie gerichtet sein, selbst um den Preis individueller Opfer. Leider vergißt man zu häufig diese Grenze. Wenn man zum Beispiel über die Emanzipierung der Frau diskutiert, denkt man daran, ihr die größte Freiheit zu sichern; erinnert man sie aber auch mit dem gleichen Nachdruck daran, daß sie als Teil eines Ganzen ihre persönliche Wahlfreiheit dem Wohl des Ganzen, das heißt der Familie, opfern muß?

Derselbe Geist der Solidarität macht bei der Mutter das Risiko lobenswert, das sie durch eine Operation zum Wohl des Kindes auf sich nimmt, das sie trägt. Weshalb sollten die Ehegatten aus denselben Perspektiven keine zeitweilige Verstümmelung annehmen können oder erstreben, wenn es um das größere Wohl der Familie geht? Natürlich kann hier nicht die Rede davon sein, jeden persönlichen Egoismus zu rechtfertigen, sondern nur das Gemeinwohl (der Familie) zu fördern. Wir möchten nicht den Hauptton auf die Kasuistik verlegen, die sich hier aus dem Prinzip vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander ergibt; doch eröffnet es ganz sicher Perspektiven für das Problem, das gegenwärtig die Geister bewegt: das Problem der Geburtenregelung.

Wie man sieht, bietet das Prinzip vom Verhältnis des Ganzen und seiner Teile zueinander recht verstanden zahlreiche Anwendungsmöglichkeiten, die es dem Menschen gestatten, über sich selbst zu verfügen. Wenn in der Vergangenheit die christliche Moral seine Anwendung praktisch ausschließlich dem physischen Organismus vorbehalten hat, so können wir, wie uns scheint, einen bedeutend weiteren Gebrauch davon machen, das heißt in allen Fällen, in denen das Verhältnis eines Teiles zu einem Ganzen vorliegt, und in dem Maße, in dem sich dieses Verhältnis verifiziert. Wir geben uns jedoch gar keinen Illusionen hin über die Gefahren, die damit verbunden sind, und die vielen miß-

bräuchlichen Anwendungen, zu denen es Anlaß geben kann.

Eine andere genauere Erklärung legt sich nahe, die uns ganz besonders wichtig vorkommt: Die Erlaubtheit jener Handlungen, in denen das Individuum über sich selbst verfügt, erfließt nicht aus dem Prinzip des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen als solchem. Dieses Prinzip ist nur ein Kriterium, das dem Menschen eine Sicherheit hinsichtlich der klugen Verwaltung der Güter gewährt, die der Schöpfer ihm anvertraut hat. Die menschlichen Güter – vergessen wir das nicht! – sind für den Gebrauch des Menschen geschaffen; der Mensch aber ist für Gott geschaffen.

<sup>1</sup> Pius XII., Ansprache beim Kongreß für Histopathologie, am 13. September 1952, Acta Apost. Sedis 44 (1952), 788. Wir verwenden hier die Übersetzung, die die Mönche von Solesmes unter dem Titel *Le corps humain* (Coll. Les enseignements pontificaux), Paris, Desclée et Cie., 1956, n. 276, geschaffen haben. – J. Madiran sammelt eine Reihe von Texten aus Aristoteles und Thomas, die die Lehräußerung Pius XII. bestätigen (*Le principe de totalité*, Nouvelles Edit. Latines, 1962, 12–14). Der hl. Bonaventura und die Scholastiker greifen auf dieselben Formeln zurück.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Mehrere Autoren haben in jüngster Zeit über das Prinzip vom Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen geschrieben. Wir beziehen uns häufig auf G. Kelly, Pope Pius XII and the Principle of Totality, Theol. Stud., 16 (1955), 373–396; J. Madiran, op. cit.; M. Nolan, The Positive Doctrine of Pope Pius XII on the Principle of Totality, Augustinianum 3 (1963), 28–44, 290–324.

<sup>4</sup> Siehe zu diesem Punkt: M. Nolan, op. cit., 23 ff.

<sup>5</sup> Casti Connubii [Acta Apost. Sedis 22, (1930), 565]; vgl. *Le corps humain*, n. 23.

<sup>6</sup> Summ. Theol. II, II, 108, 4.

<sup>7</sup> Summ. Astensis, lib. I, tit. 26, ad 1 (Edit. Romae 1728, I, 87): «Licet etiam privatae personae ex voluntate ejus, cujus est membrum, vel etiam ejus, qui gerit curam ipsius praecidere membrum putridum propter salutem proprii corporis conservandam; aliter vero nunquam licet – Es ist auch einer Privatperson gestattet, ein krankes Glied zur Gesunderhaltung des Körpers zu amputieren, wenn der, dem das Glied gehört, oder der, der für diesen die Fürsorge und Pflege ausübt, dies wollen; unter anderen Umständen ist es niemals erlaubt.»

<sup>8</sup> Summ. Angelica, ad verbum «Homicidium I», ad 2 (Edit. Venetiis 1582, I, 586): «Utrum liceat alicui occidere seipsum, aut mutilare? Respondeo quod non sine mortali peccato, quia nemo membrum est dominus. Fallit hoc in mutilatione quae fit causa medicaminis: licet. – Ist es einem Menschen erlaubt, sich selbst zu töten oder zu verstümmeln? Ich antworte: nein, unter schwerer Sünde nicht, weil niemand Herr seiner Glieder ist. Das trifft nicht zu in dem Falle, in dem er es aus medizinischen Gründen tut: dann ist es erlaubt.»

<sup>9</sup> Ansprache vor dem Kongreß für Histopathologie, vom 13. Sept. 1952, Acta Apost. Sedis 44 (1952) 787 (*Le corps humain*, n. 373).

<sup>10</sup> Vgl. M. Nolan, op. cit., 295–301; G. Kelly, op. cit. 379. Der Ausdruck scheint popularisiert worden zu sein von J. Connery, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 15, (1954) 602.

<sup>11</sup> Pius XII., Ansprache vor dem Kongreß der Internationalen Gesellschaft für angewandte Psychologie vom 10. April 1958, Acta Apost. Sedis 50 (1958), 269.

<sup>12</sup> Zum Beispiel die Ansprache vor dem Kongreß des Internationalen Colloquiums für Neuro-Psycho-Pharmakologie vom 9. Sept. 1958, Acta Apost. Sedis 50 (1958), 693–694: «Zur Unterordnung der Einzelorgane unter den Organismus und seine eigene Finalität

kommt noch die des Organismus unter die geistige Finalität der menschlichen Persönlichkeit selbst hinzu.»

<sup>13</sup> Mt 5, 29: «Wenn Dir Dein rechtes Auge Ärgernis erregt, reiße es aus und wirf es von Dir. Denn es ist besser, daß eins Deiner Glieder umkommt, als daß Dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird» (vgl. Mk 9, 43–47).

<sup>14</sup> Vgl. Summ. Astensis, loc. cit. (Edit. cit., I, 87): «In nullo casu licet praecidere membrum propter quodcumque peccatum vitandum, quia salutem spirituali semper potest aliter subveniri quam per abscissionem membri, quia peccatum subjacet voluntati. – In keinem Falle ist es gestattet, zur Vermeidung irgendeiner Sünde ein Glied zu amputieren, denn das geistige Heil läßt sich immer noch auf anderem Wege als durch Amputation eines Gliedes erreichen, da die Sünde vom Willen abhängig ist.»

<sup>15</sup> G. Kelly, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 9 (1948), 93–94; Dgl. Pope Pius XII and ..., ebd. 16 (1955) 379–382; Regatillo-Zalba, Theologia Moralis Summa II (Coll. Bibliot. de Autores Cristianos), Madrid, 1953, n. 251.

<sup>16</sup> Vgl. G. Kelly, The Morality of Mutilation, Theol. Stud. 17 (1956), 334–344. Wir erwähnen diesen Autor, weil uns scheint, als habe er diese Frage der Kasuistik in der besten Form zusammenfassend dargestellt.

<sup>17</sup> Vgl. dgl. Notes on Moral Theology, ebd. 15 (1954) 605–606; dgl. Pope Pius XII and ..., ebd. 16 (1955), 383–385; dgl. The Morality of Mutilation, loc. cit., 336.

<sup>18</sup> Vgl. G. Kelly, Notes on Moral Theology, Theol. Stud. 12 (1951) 70–71.

<sup>19</sup> La morale en médecine (Coll. Siècle et Catholicisme), Paris<sup>2</sup> 1962, 153.

<sup>20</sup> Vgl. E. Tesson, Discussion morale, Cahiers Laennec 24 (Juni 1964), 69–71.

<sup>21</sup> Vgl. J. Ferin, De l'utilisation des médicaments «inhibiteurs d'ovulation», Eph. Theol. Lov. 39 (1963) 779–786.

<sup>22</sup> Pius XII., Ansprache vor dem Kongreß für Urologie vom 8. Okt. 1953, Acta Apost. Sedis 45 (1953), 674. (*Le Corps humain*, n. 498); vgl. G. Kelly, Medico-Moral Problems, Saint-Louis 1948, 28.

<sup>23</sup> Vgl. E. Tesson, op. cit., 72.

<sup>24</sup> Vgl. Pius XII., Ansprache vor der Medizinisch-biologischen Vereinigung St. Lucas vom 12. November 1944 (*Le Corps humain*, n. 52); dgl. Ansprache vor dem Kongreß für Histopathologie vom 13. September 1952, Acta Apost. Sedis 44 (1952), 786 (*Le Corps humain*, n. 371).

<sup>25</sup> Contra Gentes, lib. III, Kap. XVII. Für eine Übersicht über die Parallelstellen siehe: F. Utz, Ethique social, I, Fribourg 1960, Anhang (der Verfasser gibt die Arbeit von A. Verpaalen wieder); R. Jaquin, Individu et société d'après saint Thomas, Rev. Sc. Relig. 35 (1961), 183–190.

<sup>26</sup> Johannes XXIII., Mater et Magistra [Acta Apost. Sedis 53 (1961), 451].

<sup>27</sup> Morale internationale (Coll. Bibl. de Théologie, Section Morale) Desclée et Cie., Paris 1964, 101–122.

<sup>28</sup> Wir haben versucht, in möglichst gedrängter Form den Begriff der Gesellschaft bei Bonaventura darzustellen. Es schien uns nicht notwendig, hier alle Referenzen anzugeben. Für ein eingehenderes Studium greife man zu H. Legowicz, *Essai sur la philosophie sociale du Docteur séraphique*, Fribourg, 1938, 140–160; M. de Benedictis, *The Social Thought of St. Bonaventure*, Washington 1946.

<sup>29</sup> Die gegenseitige Zuordnung von Person und Gesellschaft ist vielfach untersucht worden. Man konsultiere zum Beispiel C. de Konink, *De la primauté du bien commun*, Montréal 1943; J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer 1947. Vgl. J. Madiran, op. cit., oben Anm. 1, 51–84.

<sup>30</sup> Ansprache vor dem Kongreß für Histopathologie, *Acta Apost. Sedis* 44 (1952), 786, (*Le Corps humain*, n. 371).

<sup>31</sup> Vgl. Coll. De Donis Spiritus S., Coll. IV, n. 10 (Edit. Quaracchi 1892–1901, V, 475 b).

<sup>32</sup> Zum Beispiel Aristoteles *Politica*, VIII, 1.

<sup>33</sup> Vgl. J. Madiran, op. cit. Sein ganzer Band ist im übrigen darauf abgestellt, die Irrtümer des Totalitarismus zurückzuweisen. Er selbst verweist auf zahlreiche Texte und Äußerungen des Lehramtes.

<sup>34</sup> Die allgemeine Lehre hält noch an diesem Gesichtspunkt fest. Siehe: *Ami du Clergé* 57 (1947), 679; J. Paquin, *Morale et médecine*, Montréal 1955, 239–242.

<sup>35</sup> Vgl. P. Cruchon, *Expérimentation sur l'homme dans le domaine corporel et dans le domaine psychologique, Perspectives et limites de l'expérimentation sur l'homme* (Coll. Convergence), Paris 1960, 65–89; G. Kelly, *Pope Pius XII and...*, op. cit., oben, Anm. 3, 385–391; E. Tesson, *Réflexions morales, Cahiers Laennec* 12 (Juni 1952), 27–39.

<sup>36</sup> Wir müssen ständig für das Wohl der Gemeinschaft Risiken aller Art ertragen. Vgl. J. Lynch, *Notes on Moral Theology*, *Theol. Stud.* 17 (1956), 174–176.

<sup>37</sup> B. Cunningham, *The Morality of Organic Transplantation* (Coll. The Cathol. University of America. *Studies in Sacred Theol.*, n. 86), Washington 1944.

<sup>38</sup> Das Buch von P. Cunningham hat eine sehr lebhafte Kontroverse ausgelöst; es ginge zu weit, hier alle Stellungnahmen anführen und alle durch diese Thesen auf den Plan gerufenen Schriften nennen zu wollen. Wir wollen nur Vertreter dreier charakteristischer Standpunkte anführen:

a) Eindeutig ablehnend: P. Hurth, Prof. an der Gregoriana, Rom, zumindest in den mündlichen Kursen, (vgl. G. Kelly, *Notes on Moral Theology*, *Theol. Stud.* 24 (1963), 627–630); F. Iorio, *Theologia Moralis II*, Neapel, 1939, n. 200; Noldinschmitt-Heinzel, *Summa Theol. Moralis II*, Innsbruck 1954, n. 328; L. Bender, *Organorum humanorum transplantatio*, *Angelicum* 31 (1954), 139–160; J. Wroe, *Catholic Medical Quarterly* 16 (1963), 61 ff.; und mehrere andere.

b) Positiv aber mit vielen Vorbehalten: Regatillo-Zalba, op. cit. oben, Anm. 15, 268. Nachdem er scharf gegen P. Cunningham Stellung genommen hat, ändert P. Zalba seine Haltung und anerkennt, wobei er seine These im wesentlichen beibehält, für die im entgegengesetzten Sinne lautende These eine äußere Probabilität: *La mutilación y el trasplante de órganos a la luz del magisterio eclesiástico, Razón y Fe* 153 (1956), 523–548; J. Geraud, *Peut-on donner un œil à un aveugle? Ami du Clergé* 65 (1955), 167; J. Paquin, op. cit. oben, Anm. 34, 247.

c) Eindeutig positiv, ungeachtet einiger Vorbehalte hinsichtlich des Beweisverfahrens: G. Kelly in mehreren seiner *Notes on Moral Theology*, veröffentlicht in *Theol. Stud.* seit 1947, an Hand derer man die Entwicklung seines Denkens und die Vertretung seiner Überzeugungen verfolgen kann. Seine beiden Artikel bringen die

Synthese seines Denkens: *Pope Pius XII and...*, op. cit., 391–396; *The Morality of Mutilation*, op. cit., 322–344; J. McCarthy, *The Morality of Organic Transplantation*, *Irish Ecccl. Record* 67 (1946), 192–198; L. Babbini, *Moralità del trapianto di un membro pari*, *Palestra del Clero* 34 (1955) 359–361; F. Connell, *The Pope's Teaching on Organic Transplantation*, *Am. Ecccl. Rev.* 135 (1956), 159–170; E. Tesson, *Greffe humaine et morale, Cahiers Laennec* 16 (März 1956), 28–33; J. Snoek, *Transplantação organica entre vivos humanos*, *Rev. Ecccl. Brasileira* 19 (1959), 785–795; G. Healy, *Medical Ethics*, *Philippine Studies* 7, (1959), 461–479; T. O'Donnel, op. cit. oben, Anm. 19, 131–138.

<sup>39</sup> Im Vorgehen verschiedener Autoren gibt es gewisse Kuriositäten. Siehe zum Beispiel J. McCarthy, op. cit., 198; G. Kelly, *Pope Pius XII and...*, op. cit., 392–396; dgl. *The Morality of Mutilation*, op. cit. 322–344, besonders 342; J. Connery, *Notes on Moral Theology*, *Theol. Stud.* 15 (1954), 603–604. Die Autoren geben zu verstehen, daß entweder ein Übel aus einem angemessenen Grund gestattet sein kann – was nach der gegenwärtigen Lehre der Kirche keineswegs annehmbar ist –, oder daß die Verstümmelung nicht in sich schlecht ist – was einer anderen Tradition widerspricht, die jedoch weniger fest steht, als man glaubt. Wir geben dieser zweiten Hypothese den Vorzug. Das ist übrigens auch nach unserer Auffassung die Schwierigkeit, die Pius XII. davon zurückhielt, den Grundsatz des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und seinen Teilen auf die Organtransplantation anzuwenden. Vgl. *Ansprache an die Ophthalmologen*, vom 14. Mai 1956, *Acta Apost. Sedis* 48 (1956), 461.

<sup>40</sup> P. O'Donnel kommt wiederholt auf diese Frage der klugen Verwaltung zurück (op. cit., 63–64; 125–126, und andere Stellen). Doch will es uns scheinen, daß er diesem uns so maßgeblich erscheinenden Argument nicht seine volle Überzeugungskraft gibt. Vgl. M. Nolan, op. cit., 309–312.

<sup>41</sup> *I Sent.*, dist. 10, art. 2, q. 1 (Edit. cit., I, 201a): «Sponsus et sponsa diligunt se amore sociali ad convivendum et... amore conjugali ad prolem procreandam – Gatte und Gattin lieben einander aus sozialer Liebe zum Zusammenleben und... aus ehelicher Liebe zur Erzeugung von Nachkommenschaft. – Unglücklicherweise hat man diesen Aspekt der Ehe bei Bonaventura niemals hinreichend durchleuchtet. Immerhin kann man H. Legowicz, op. cit., 161–182 – konsultieren.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## ALONZO M. HAMELIN

Geboren am 4. Dezember 1920 in S. Narcisse, Kanada, Franziskaner, zum Priester geweiht 1949. Er studierte Theologie am Seminar St. Anton seiner Heimatdiözese Trois Rivières, in Montreal und am Athenaeum in Rom. 1954 promovierte er zum Dr. theol. mit der These: *Le Tractatus de Usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie*. Er ist Professor für Moralthologie an der Franziskanerhochschule in Montreal und Direktor der Zeitschrift: *La vie des communautés religieuses*. Veröffentlichungen sind: *L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'Occamisme*, 1961, und: *Un traité de morale économique au XIV<sup>e</sup> siècle*, 1962, sowie Artikel in seiner Zeitschrift und in: *Culture*.