

Die Übertragungstechnik im Dienst der «Guten Sitten»

Die sozialen Kommunikationsmittel bilden ein dorniges Problem, das wieder und wieder Untersuchungen und Debatten hervorruft. Unaufhörlich verbreiten sie Werte, Ideologien und erwecken Sehnsüchte, zwischen denen zu wählen um so schwerer fällt, als der moralische Sinn der Völker abgestumpft ist. Gestern noch gehorchte die Gesamtheit der Menschen der Tradition. Jede Gesellschaft besaß eine Weltanschauung, die von Generation zu Generation weitergegeben wurde; jedes Volk hatte seine Kultur, die die Verhaltensweise der einzelnen in allen Lebensumständen vorsah. Eine solche Synthese ist heutzutage unmöglich. Die Menschen sind jetzt auf der Suche nach Werten, die sie ahnen, aber nicht definieren können.

Viel Gutes wurde von der Übertragungstechnik gesagt. Als aus der Güte des Schöpfers hervorgegangenes Hilfsmittel bringt sie der Welt eine unerreichte Möglichkeit der Information und Kultur, die alle Menschen bis in die entlegensten Gebiete erreicht. Daneben zeigt die Erfahrung die Gefahren eben dieser Instrumente. Die Kirche, die Christi Auftrag, die Heilsbotschaft zu verkünden, weiterführt, hat daher seit langem nachdrücklich gefordert, daß immer die moralische Ordnung zu respektieren sei: «Die Behörden, die sich mit gutem Recht um die Gesundheit der Bürger kümmern, haben die Pflicht, Gesetze zu erlassen und ernsthaft anzuwenden, um in Gerechtigkeit und Klarsicht die schweren Schädigungen der *guten Sitten* und des Fortschrittes der Gesellschaft zu verhüten, zu denen ein schlechter Gebrauch eben dieser Kommunikationsmittel führen würde.»¹

Die «guten Sitten»: Hier haben wir einen lange Zeit abgedroschenen und unablässig wiederholten Begriff, bei dem man sich nicht allzusehr bei dem Sinn aufhielt, den er beinhalten könnte. Nirgendwo findet man eine offizielle Definition. Ebensovienig definieren die Juristen den zweifellos der Rechtssprache entlehnten Begriff.² In der umfang-

reichen Literatur über die Massenmedien, insbesondere das Kino, findet man ebenfalls nichts Präzises. Und während dieser ganzen Zeit neigt die heutige Welt mehr und mehr dem leichten Vergnügen zu; man macht sich frei von allem, was nach einer Einschränkung der Freiheit aussieht, und bleibt auf der Ebene einer sozialen Sittlichkeit, was das Problem nicht vereinfacht.

Was ist das nun, die «guten Sitten»? Es hat den Anschein, daß der Ausdruck dabei ist, eine klare Sinnentwicklung durchzumachen. Wir werden versuchen, sie im Stadium dreier verschiedener Auslegungen zu analysieren.

1. Traditionelle philosophische Interpretation

Die Pontifikaldokumente, selbst noch das Dekret *Gaudium et Spes*, setzen ohne jedweden möglichen Zweifel die «guten Sitten» mit der Naturmoral gleich. *Vigilanti Cura*, *Miranda Prorsus* und das Konzilsdekret *Inter Mirifica* (über die sozialen Kommunikationsmittel), um nur die wichtigsten zu zitieren, genügen als Beweis. Dieses letztere Dokument zum Beispiel verwendet unterschiedslos die Ausdrücke «Sittenordnung» (Nr. 6), «ethische Grundsätze» (Nr. 5), «Glaube und Sitten» (Nr. 10), «öffentliche Sitte» (Nr. 12). In ihrem Rundschreiben über die Sittlichkeit des Kinos vernachlässigen die italienischen Bischöfe diesen Begriff und verwenden dafür einen verständlicheren Ausdruck: Der Film soll «sich unter eine objektive Moralregel stellen, und diese Moralregel soll aus der Natur des Menschen selbst schöpfen».³

Ohne eine Definition des Begriffes zu geben, nehmen die Kommentatoren, zumindest die uns bekannten, eine Erklärung in Angriff, die ihn ebenfalls mit der natürlichen Moral gleichsetzt. So zählt Ludmann, als er von «guten Sitten» spricht, Tugenden auf wie Ordnung, Redlichkeit, Güte und Gerechtigkeit,⁴ ein wenig in der Weise, wie Le

Senne vom Adel, der Treue, der Lauterkeit, der Fülle und der Seelenstärke als Ausstrahlungen des moralischen Wertes gesprochen hatte.⁵ Das bürgerliche und das kanonische Recht beschränken die Anwendung des Begriffes ebenfalls auf die Imperative des Naturrechtes hinsichtlich der Ehrbarkeit, der Gerechtigkeit und Billigkeit.⁶

Der Ausgangspunkt einer solchen Identifizierung findet sich wenigstens zum Teil in der natürlichen Handlungsweise der Völker. Tatsächlich entdeckt man in jeder Gesellschaft eine Gesamtheit von unsystematischen Regeln, die in volkstümlicher Weise das Verhalten unter verschiedenen Lebensumständen bestimmen. Die «guten Sitten» werden so zu einem empirischen Begriff, der die Haltung eines anständigen Menschen bestimmt. Die Moral des anständigen Menschen, wir müßten sie eine einfache Sittlichkeit nennen, entspricht also einer Art zu leben, die sich, vor allen philosophischen Betrachtungen, aus der öffentlichen Meinung herleitet. Wenn die Kirche allerdings fordert, daß die «guten Sitten» geachtet werden, dann hat sie sicher nicht diese volkssoziologischen Verhaltensweisen im Blick; dies hieße Gewohnheiten kanonisieren, die vom Standpunkt der Moral her oft reformbedürftig sind. Zuerst einmal sind diese Verhaltensweisen nicht überall die gleichen und außerdem schwankt die Empfindlichkeit der Völker einigermassen mit den Lebensaltern.⁷

Die philosophische Reflexion ihrerseits ist auf der Suche nach einem Naturbegriff, um danach eine diesem entsprechende Verhaltensregel auszuarbeiten. Aber was ist der Mensch? Will man diese Frage beantworten, dann muß man ihn unbedingt in der Gesamtheit seiner Realität betrachten und seiner Erfahrung einer bestimmten Wertordnung Rechnung tragen. Verwendet man konkrete Gegebenheiten, dann führen die philosophischen Betrachtungen zu einer Gesamtheit moralischer Dispositionen und höherer Werte, die den Naturbegriff begründen und gestatten, ihn aufzuhellen. Die «guten Sitten» werden dann bei Verhaltensweisen einer Gemeinschaft, welche die natürliche Moral definieren, zum Ausdruck der Natur.⁸

Dieser bei den Philosophen traditionelle Begriff⁹ hat den Theologen als Annäherung bei der Ausarbeitung ihrer Moral gedient: «Es ist angebracht», so sagt Mgr. Delhay, «daß die Christen sich mit dieser Moral befassen; sie ermöglicht ihnen den Dialog mit den Nicht-Christen und die Aufstellung einer gemeinsamen oder fast gemeinsamen Familienmoral, Sozialmoral und politischen Mo-

ral.»¹⁰ Auch in der biblischen Moral wird die Präsenz der natürlichen Moral aufgezeigt, was die Aussage der Theologen bestätigt.¹¹ Es war also durchaus normal, daß die Pontifikaldokumente die «guten Sitten» mit jener von den Philosophen herausgearbeiteten und von den Theologen gebilligten Naturmoral gleichsetzten.

2. Zeitgenössische phänomenologische Interpretation

Der obenstehende Begriff hat es heute schwer, anerkannt zu werden, zumindest in dem Sinn von Wertbeständigkeit, den wir ihm lange Zeit beigelegt haben. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war die Kultur aufgebaut auf einem Begriff von der Natur, der fest genug war, um jede Generation mit einer Art sicherem Schutzwall zu umgeben. Nun haben seit etwa 1880 Wissenschaft, Technik und Philosophie nach und nach dieses beruhigende Bild abgebaut. Zuallererst bestreitet der Dynamismus eines Bergson die Rechte der Intelligenz und der Vernunft. Die Existentialphänomenologen geben den Gefügen der rationalen Erkenntnis den Rest. Der früheren Universalität der menschlichen Natur, im Abstrakten betrachtet, folgt die Untersuchung besonderer und zufälliger Situationen, die unser Verhalten bedingen.

Diesen Betrachtungen aufgeschlossen, haben sich die Theologen zuerst zögernd,¹² dann immer sicherer¹³ dazu bereitgefunden, ihren Standort zu überprüfen. Die Kirche unterstützt jetzt diese neuen Ansichten. Wie die Philosophie, so war auch die Theologie immer auf der Suche nach einem universalen Menschen gewesen; wir müssen feststellen, daß man dieses abstrakte Wesen nirgends finden kann. «In unseren Tagen ist es noch schwieriger als früher, die Synthese zwischen den verschiedenen Disziplinen und Zweigen des Wissens zu vollziehen. Während nämlich die kulturellen Elemente an Masse und Verschiedenheit zunehmen, verringert sich zugleich für jeden Menschen die Fähigkeit, sie wahrzunehmen und untereinander in Einklang zu bringen, so daß das Bild des universalen Menschen mehr und mehr verblaßt. Dennoch ist jedem Menschen weiterhin die Pflicht auferlegt, die Integrität seiner Person zu wahren, in der die Werte der Intelligenz, des Willens, des Bewußtseins und der Brüderlichkeit vorherrschen, die alle ihren Grund im Schöpfergott haben und die auf wunderbare Weise in Christus geheilt und erhöht wurden.»¹⁴

Zwei Realitäten, deren Gesetze zu respektieren

sind, stehen sich in dieser Reflexionsarbeit ständig gegenüber. Einerseits kennt in der paulinischen Sicht jeder Mensch, wenn auch verworren, seine moralische Pflicht und neigt zu ihrer Erfüllung; dies konstituiert ihn zu einem verantwortlichen Wesen. Außerdem wird diese moralische Sicht, obwohl absolut und universal, historisch auf zufällige und provisorische Weise herausgearbeitet. Die manchmal beträchtlichen Moralunterschiede erklären sich also aus der Freiheit des Menschen hinsichtlich der Art und Weise, wie er seine natürliche moralische Schau und seine Verhaltensregel miteinander in Übereinstimmung bringt; eine Moral, welche die zwingende Kraft eines Instinkts hätte, wäre insofern keine «Moral» mehr, als sie nicht mehr auf der Freiheit des Menschen beruhte. Bei den Menschen ist die Art und Weise, wie sie das konkret Gute wahrnehmen, recht verschieden und hängt weitgehend von den Situationen und den sozial-kulturellen Milieus ab. Die konstanten Werte muß man aus diesen ganzen Gegebenheiten und auf schwierige Weise herausfinden. Und gerade weil die evidente Bestimmung in bezug darauf, was konkret das Gute ausmacht, im Menschen fehlt, sind die moralischen Werte Gegenstand einer ständigen Anpassung. Es ergibt sich also die zwingende Notwendigkeit, mit allen Menschen guten Willens einen wirklichen Dialog zu führen, der sich mit dem Rhythmus einer in Umwandlung begriffenen Welt weiterentwickelt. Von diesen Betrachtungen ausgehend wird eine neue Moral herausgearbeitet, deren Hauptmerkmale die Unabhängigkeit von jedem Determinismus und eine ausgeprägte Neigung zur Befreiung sind. Die Schwierigkeiten, die Geister nach einer solchen Moral zu bilden, sind schon vorzusehen.¹⁵

Diesem Bemühen schließt sich derzeit die Kirche an. In unseren Tagen muß ein Theologe «evolutionär» sein,¹⁶ das heißt, fähig einer echten Treue zur Botschaft Gottes und zugleich zur Würde der menschlichen Person und den von unserer Zeit entdeckten Werten. Selbst die Nicht-Christen haben mehr oder weniger tiefgehend teil an der Offenbarung. Deshalb sind die Formulierungen immer in einem gemeinsamen Bemühen kontinuierlicher Vertiefung zu überprüfen.

Von den Kommunikationsmitteln zu verlangen, daß sie die Garanten der «guten Sitten» sein sollen, heißt von ihnen fordern, «Instrumente zu sein im Dienst eines echten universalen Bewußtwerdens».¹⁷ Was heißt das nun? Im unmittelbarsten Sinn, um den Pontifikaltextrn wieder eine aktuelle Färbung

zu geben, müßte man sagen, daß die «guten Sitten» gleichzusetzen sind mit jener neuen Naturmoral, die man soeben entdeckt. Es bleibt also noch das Problem der Ungenauigkeit des Begriffes. Um besser verstanden zu werden, lehnen es daher die Theologen ausdrücklich ab, *Moral* und *Sittenlehre* einander gleichzusetzen.¹⁸ Für sie behält also der Begriff «gute Sitten» den Sinn einfacher Sittlichkeit, wie wir ihn weiter oben definiert haben.

Dennoch kann man die Schwierigkeiten, die eine solche Stellungnahme mit sich bringt, voraussehen. Für den Mann auf der Straße bedeutet der Ausdruck praktisch nichts mehr. Es werden darin die Werte, die konkret die Würde der menschlichen Person garantieren, nicht genügend präzisiert. Er braucht besser definierte Gegebenheiten.

3. *Vorgeschlagene pastorale Interpretation*

Welche Bedeutung soll man den «guten Sitten» beimessen, damit der Begriff unsere Zeitgenossen noch anspricht? Es wäre illusorisch, zu meinen, daß die moralische Autorität, welche die Kirche genießt, noch immer genügend Macht hat, um die Massenmedien zum Guten hinzuleiten; noch illusorischer wäre es zu glauben, es reichte aus, eine Verurteilung auszusprechen, und alle Welt ordne sich dann gefügig unter. Will man einen Einfluß ausüben, dann muß man es fertigbringen, mit den Verfechtern eben dieser Kommunikationsmittel einen Dialog zu führen.

Anhand verschiedener Feststellungen können wir die Eigenschaften freilegen, welche man zum Dialog und zur Sicherung der «guten Sitten» braucht. Wir sind hier also nicht auf der Suche nach einer Definition, sondern eher nach einer klugen Haltung, die sowohl für den Produzenten gültig ist, der sein Werk verwirklicht, als auch für den Verbraucher, der aufgerufen ist, darüber zu urteilen. Amédée Ayfre führt uns auf diesen Weg. Seine Untersuchung bezieht sich auf die Kunst und in besonderer Weise auf die kinematographische Kunst; sinngemäß geändert kann sie jedoch auf die modernen Kommunikationsmittel angewandt werden.¹⁹

Die erste Feststellung lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den kulturellen Wert der Mittel sozialer Kommunikation. Diese üben einen tiefreichenden Einfluß auf die sozialen Sitten aus; er wurde oft und gern analysiert.²⁰ Ebenso richtig ist es aber, wenn man sagt, daß sie vor allem und in erster Linie Zeugen des moralischen Niveaus der Völker sind.²¹ Infolgedessen fordert die Wahrheit von ihnen, daß

die Tatsachen, die sie berichten, authentisch sind.

Die zweite Feststellung ergibt sich aus der ersten. Wenn die Verfechter dieser Techniken, um wahrheitsgetreu zu sein, auf Beschreibungen zurückgreifen müssen, die sich gegen die «guten Sitten» zu wenden scheinen, dann gebietet ihnen die Ehrlichkeit, dies mit dem ernststen Willen zu tun, der menschlichen Person den schuldigen Respekt entgegenzubringen.²² Der ambivalente Gebrauch, den man von den Mitteln sozialer Kommunikation machen kann, ist nämlich allen bekannt. Für die einen bilden diese Kommunikationsmittel eine Handelsware, bei der es einzig und allein auf das Verhältnis Produkt-Verbrauch ankommt, das auf dem Gesetz von Angebot und Nachfrage beruht. Nur wenige sehen sie als Ausdrucksmittel der menschlichen Person an, mit allem, was das an Ehrfurcht und Forderungen mit sich bringt. Die Eliteklasse ist gewöhnlich stark in der Minderzahl.

Fügen wir letztlich noch hinzu, und dies ist unsere dritte Feststellung, daß ein Werk immer mehr oder weniger das Abbild seines Autors ist. Die absolute Objektivität existiert nicht; unweigerlich wird man hinter dem Wort, dem Bild oder dem Ton die Person wahrnehmen, die dies hervorgebracht hat. Der Ausdruck, er mag beschaffen sein, wie er will, ist Suggestionsträger. «Selbst die Nachrichtenprogramme oder die Photos von Paris-Match drängen schon den Geist zu einer gewissen Vorstellung des Ereignisses hin.»²³ Die Sorge des Gestalters muß also darauf gerichtet sein, die materielle Wirklichkeit zu überwinden, um ihr einen Sinn zu geben.

Von diesen Betrachtungen her ergeben sich drei Eigenschaften, deren die Gestaltungen bedürfen, um moralisch gültig zu sein: die Aufrichtigkeit, die Redlichkeit und die Echtheit. Zuerst die *Aufrichtigkeit*: «Das Werk ist in seiner Konstitution nur dann wahrhaft moralisch, wenn es aufrichtig die Persönlichkeit eines verantwortlichen Autors oder der verantwortlichen Autoren widerspiegelt.» Dann die *Redlichkeit*: «Es geht hier darum, das zu respektieren, wovon man spricht und diejenigen, zu denen man spricht.» Und letztlich die *Echtheit*: «Echt ist der Film (die Gestaltung), der zustande kommt durch die höchste Verbindung der Zeichen

und des aus den Ideen zu entnehmenden Sinnes, dessen Wahrheit sich mit Evidenz aufdrängt. Unecht dagegen ist das Werk, das in Ermangelung der inneren Einheit seines Sinnes und seiner Form, seines Zweckes und seiner Mittel versucht, mehr zu scheinen, als es ist, oder wenig und schlecht als das erscheint, was es sein will.»²⁴

Zweifellos ist es möglich, zu einer teilweisen Übereinstimmung über die verschiedenen Werte zu gelangen, anhand derer die «guten Sitten» definiert werden können; eine sichere Tatsache bleibt jedoch: die Ehrfurcht vor den Grundbegriffen, die wir soeben aufgezählt haben, sichert gleichzeitig die Ehrfurcht vor den «guten Sitten». «Wenn die Moral der Kunst als solcher nur ein Kapitel einer vollständigen menschlichen Moral bilden kann, dann besteht sie nicht nur darin, einige allgemeine Prinzipien auf einen Sonderfall anzuwenden, sondern sehr wohl darin, im zweifachen Licht der Werte und der Tatsachen eine Praxis herauszuarbeiten, die wirklich in die dieser abgegrenzten Welt eigenen Strukturen eingreift... Die moralische Bedeutung eines Werkes müßte zuerst um ihrer selbst willen freigelegt werden, unter Bezugnahme auf jene Werte, die wir als wesentlich erkannt haben: die Aufrichtigkeit, die Redlichkeit und die Echtheit.»²⁵

Seit dem II. Vatikanum hat die Kirche in vielen Punkten, bei denen sich Schwierigkeiten ergeben, ihre Haltung geändert: anstatt zu verdammen, zu ächten, schlägt sie heute vor.²⁶ Warum sollten es ihr die Sittenrichter nicht nachtun? Warum schlagen sie nicht, anstatt die «guten Sitten» zu definieren und diejenigen zu verdammen, die ihren Definitionen nicht entsprechen, eine von der Klugheit diktierte Haltung vor? Dennoch wollen wir uns keine Illusionen machen! Die Umgestaltung der Massenmedien steht nicht unmittelbar bevor. Noch lange Zeit wird es Journalisten geben, die auf Popularität aus sind, Fernschreiber auf der Suche nach dem «Prozentsatz» und Filmleute auf der Jagd nach dem Dollar, und dies auf Kosten des Wahren, des Schönen und des Guten. Bewahren wir trotz enttäuschender Anzeichen die feste Hoffnung der Kirche, denn wir wissen, daß es nicht immer des Erfolges bedarf, um im Bemühen zu verharren.

¹ Dekret Inter Mirifica über die Mittel sozialer Kommunikation, Nr. 12.

² Vgl. A. Bride, *Bonnes mœurs: Catholicisme II*, 150-151.

³ Veröffentlichung in Rom am 20. März 1961.

⁴ R. Ludmann, *Cinéma, foi et morale = Rencontres* 46 (Paris 1956) 21.

⁵ R. Le Senne, *Traité de Morale générale* (Paris 1949) 710-711.

⁶ Vgl. A. Bride aaO.

⁷ Vgl. J. Leclerc, *Saisir la vie à pleines mains. Un traité de morale* (Paris 1961) 170.

⁸ Vgl. O. Lottin, *Morale fondamentale = Bibliothèque de Théol.* 1

(Tournai 1954) 110-111; vgl. auch: B. Häring, *Das Gesetz Christi* (Freiburg 1954).

⁹ Vgl. Ph. Delhaye, *Permanence du droit naturel = Analecta Medevalia Namurcensia* 10 (Löwen, Lille, Montreal 1962).

¹⁰ aaO. 127.

¹¹ Vgl. unter anderen: C. Spicq, *Théologie morale du N. T.* = *Etudes Bibl.* I (Paris 1965) 394ff; I. Husik, *The Law of Nature*, Hugo Grotius, and the Bible = *Hebrew Union College Annual* 2 (1925) 394 bis 417; A. N. Wilder, *Equivalents of Natural Law in the Teaching of Jesus: The Journal of Religions* 25 (1945) 125-135; K. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ: Sc. Eccl.* 10 (1958) 49-76; Ph. Delhaye aaO. 31ff, 115f; P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.* (Paris 1962) 175ff.

¹² Vgl. Ph. Delhaye aaO. 18: «Die Existentialisten haben nicht unbedingt unrecht, wenn sie gegen eine gewisse Auffassung von der menschlichen Natur protestieren, die sie von vornherein zu einer für die geschichtliche Entwicklung unempfindlichen Idee macht. Gewiß gibt es diese Natur wie eine gemeinsame Grundlage der Menschen, aber auf dieser Grundlage gibt es tausenderlei individuelle Variationen, denen man sogar in der Moral Rechnung tragen muß.»

¹³ Vgl. M. Oraison, *Pour une morale de notre temps* (Paris 1964) 37ff; I. Lepp, *Die neue Moral* (Würzburg 1964) 69-97; K. Rahner, *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln 1956) 327, Anm. 1: «Anders ausgedrückt: Wir denken die abstrakte Natur des Menschen immer unvermeidlich im Blick auf das Modell des Menschen, das uns die Erfahrung bietet. Der Mensch wird aber nie ganz ausgemerzt haben bis zum Ende seiner Geschichte hinsichtlich der Frage, was Wesen und was bloß faktisches Modell an ihm ist. Die ganze Geistesgeschichte des Menschen ist Zeuge dafür. Denn darin erfährt er immer wieder neue Weisen seiner einen Wesensverwirklichung, die er apriorisch seinem Wesen nie hätte ableiten können. Und an der neuen Weise erlebt er aufs neue die Differenz zwischen Wesen und geschichtlich konkreter Verwirklichung, deren Synthese er vorher für mehr oder weniger unauf löslich gehalten hatte.»

¹⁴ *Konstitution Gaudium et Spes über die Kirche in der Welt von heute*, Nr. 61.

¹⁵ Die Beklemmung, welche dieses Problem der Schulbildung hervorruft, findet ihren Niederschlag in mehreren zeitgenössischen Dokumenten. Sie bringen keine Ordnung in das Problem; zumindest können sie es erhellen. Vgl. *Half our Future*, A Report of the Central Advisory Council for Education (England), Her Majesty's Stationery Officer (1963); *General Education in a Free Society*, Report of the Harvard Committee: Harvard University Press (1962); *General Education on School and College*, A Committee Report by the Members of the Faculties of Andover, Lawrenceville, Harvard, Princeton and Yale: Harvard University Press (1964); *Development of Moral and Spiritual Value through the Curriculum of California High Schools*, California State Department of Education (1952) und *Moral and Spiritual Values in Education*, Los Angeles City School publication, n. 580 (durchgesehene Ausgabe 1954); *Programmes et instructions commentées*, Enseignement élémentaire (hrsg. von Lebatre und Vernay) (Paris 1962); *Rapport de la Commission Royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec III: Zweiter Teil des Berichtes* (Quebec 1964) 205-233.

¹⁶ I. Lepp (aaO. 77) schreibt «revolutionär», aber er erklärt, welchen Sinn er dem Begriff gibt: «So verstanden, ist jede echte Moral notwendig *revolutionär*, wobei man *Revolution* selbstverständlich dialektisch verstehen muß, das heißt ihre Bedeutung nicht im Umsturz und in der Zerstörung dessen, was ist, erblicken darf, sondern in der Neuschaffung dessen, was sein soll.»

¹⁷ aaO. 86.

¹⁸ aaO. 80: «Wenn wir den Begriff einer statischen und unwandelbaren menschlichen Natur ablehnen..., so neigen wir deshalb noch keineswegs den Theorien der soziologischen Schule zu, die Moral und Sittenlehre identifiziert. Die Sittenlehre... kann nur die Sitten einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Epoche registrieren. J. Leclerc seinerseits lehnt es ab, Moral und Sittenlehre zu vermengen (aaO. 170-172), bei ihm aber sind *Sittenlehre* und *Morallehre* zwei Ausdrücke, welche dieselbe Realität meinen: «Diese neue Lebensart wird man *Sittenlehre* oder *Morallehre* nennen, die Neuheit der Worte und Methoden aber darf uns nicht über die Neuheit des Denkens täuschen. Es handelt sich einfach um die alte Moral des anständigen

Menschen, die mit einem Apparat wissenschaftlicher Beobachtung dargelegt wird, an den die früheren Generationen nicht dachten» (S. 158). Er wird dann diese Sittengeschichte mit der Naturmoral gleichsetzen (S. 159). Zur Klärung des Problems ist zu bemerken, daß es bei der Frage Moral vier Stufen gibt: die *Sittlichkeit*: einfache Volksmoral (gut ist, was sich gehört); die *Sittengeschichte*: soziologische Moral (Systematisierung der Volksmoral); die *Naturmoral*: Moralphilosophie (allgemeine, in Entwicklung begriffene Moral); die *übernatürliche Moral*: Moralthologie (Gesetz Christi). Die ersten drei Realitäten können unter den Begriff gute Sitten fallen.

¹⁹ A. Ayfre, *Conversion aux images?* = 7^e art 39 (Paris 1964). Leider wird dieser Gegenstand von den meisten Autoren der vielfältigen Literatur über das Kino nur gestreift. Aus den bekannteren Werken: C. Ford, *Le cinéma au service de la foi* = *Présences* (Paris 1953); R. Ludmann, *Cinéma, foi et morale* = *Rencontres* 46 (Paris 1956); *Cinéma, Télévision et Pastorale* = *Recherches pastorales* 7 (Paris 1964); B. Häring aaO.; A. Fournel, *Le jugement moral et le cinéma: Lumière et Vie* 10 (1961) 69-84.

²⁰ Der Einfluß der Übertragungstechnik wurde viel kommentiert. Man hat physische und psychologische Gründe herausgestellt, welche den Bann des Kinos z. B. erklären können, aber es ist vielleicht noch nicht gelungen, die Zonen dieser Beeinflussung abzugrenzen. Vgl. A. Gemelli, *Cinéma et psychologie: Rev. Intern. du Cinéma* 2 (1950) 32ff; *Cinéma, Télévision et Pastorale* 73-75.

²¹ Vgl. *Cinéma, Télévision et Pastorale* 27-28; R. Ludmann aaO. 17-18; *Konst. Gaudium et Spes*, Nr. 61-62: «Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden...» (Nr. 62).

²² Das Thema ist oft aufgenommen worden. Das Dekret *Inter Mirifica* faßt die Problemstellung zusammen: «Zum Dritten: Die Schilderung, Beschreibung oder Darstellung des sittlich Bösen kann gewiß auch mit den sozialen Kommunikationsmitteln zur besseren Erkenntnis und Ergründung des Menschen beitragen. Sie kann die Erhabenheit des Wahren und Guten offenbaren und dabei besonders wirksame dramatische Effekte erzielen. Doch auch sie muß sich den ethischen Forderungen unterordnen, wenn sie nicht eher Schaden als Nutzen stiften will, vor allem bei Themen, deren Behandlung eine gewisse Zurückhaltung gebietet oder die im erbsündlich belasteten Menschen leicht niedrige Instinkte wecken.» (Nr. 7).

²³ A. Ayfre aaO. 12.

²⁴ aaO. 192-193, Man erblicke hierin nicht eine Verurteilung der Arbeit des katholischen Filmdienstes. Er hat seine Aufgabe: die Aufgabe, die Gewissen zu unterrichten. Sein Wirken wird aber nur insofern wirksam sein, als er sich von der klugen Haltung leiten läßt, die wir zu definieren versuchen.

²⁵ aaO. 198-199.

²⁶ Vgl. *Konstitution Gaudium et Spes*, Nr. 47.

Übersetzt von Margarete Meixner

LÉONCE HAMELIN

Geboren am 4. Dezember 1920 in Narcisse (Kanada), Franziskaner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte am S. Antonio in Rom und doktorierte 1948 in Moralthologie. Er ist Professor an der Universität Montreal und Direktor der Zeitschrift: *La vie des communautés religieuses*. Er veröffentlichte 1962: *Un traité de morale économique au XIV^{ème} siècle*.