

Bruno Schüller

Typen der Begründung sittlicher Normen

Was eine Reihe katholischer Moraltheologen in den letzten zehn Jahren an Skizzen einer normativen Ethik entwickelt hat, läßt sich nur verstehen, wenn man sich die Probleme vor Augen hält, deren Lösung die Skizzen dienen sollen. Diese Probleme lassen sich zunächst charakterisieren mit Stichworten wie «Gebrauch künstlicher Kontrazeptiva», «Unauflöslichkeit der Ehe», «Tötung eines schuldlosen Menschen» (medizinisch indizierter Schwangerschaftsabbruch). Von den damit gekennzeichneten Handlungsweisen behauptet die katholische Tradition, sie seien in jedem Fall sittlich zu verurteilen. Dieses moralische Urteil erscheint vielen nicht mehr plausibel. Was hat man an ihm auszusetzen?

Von der Empfängnisverhütung sagt die Tradition, sie sei unerlaubt, gleichgültig was ihre Folgen sein sollten. Im Unterschied dazu heißt es von der Erfüllung eines Versprechens, es müßten dabei auch die Folgen bedacht werden. Ein Arzt sei verpflichtet, eine unaufschiebbare Operation vorzunehmen, auch wenn er dadurch genötigt wäre, einen versprochenen Freundschftsbesuch zu unterlassen. Danach zu urteilen, scheint es einzuleuchten, daß der sittliche Charakter einer Handlung von ihren Folgen bestimmt ist. Wenn man dagegen Kritik übt an solchen Normen wie dem traditionellen Verbot der Empfängnisverhütung, so scheint der Grund dafür der zu sein, daß man nicht begreift, wieso eine Handlungsweise sittlich verurteilt werden könne, ohne daß dabei die Folgen der Handlungsweise berücksichtigt werden müßten.

Zwei Typen normativer Ethik

Damit ist der Gesichtspunkt genannt, unter dem C.D. Broad zwei rivalisierende Grundtypen normativer Ethik unterscheidet, einen *deontologischen* und einen *teleologischen* Typ. Durch stipulative Definition legt Broad fest, deontologische Theorien seien der Auffassung, es gebe ethische Sätze von der Art: «Die und die Handlungsweise ist unter den und den Umständen immer sittlich richtig (oder falsch), gleichgültig was ihre Folgen sein mögen.» Im Gegensatz dazu hielten teleologische Theorien dafür, eine Handlungsweise sei sittlich richtig oder falsch, je nachdem sie bestimmte

Folgen hervorbringe, die in sich gut oder schlecht sind. Broad meint, *rein* deontologische und *rein* teleologische Theorien seien eher idealtypische Grenzfälle. Die tatsächlich vertretenen Theorien seien meist Mischtheorien, bald vorwiegend deontologisch, bald vorwiegend teleologisch¹.

Schließt man sich Broad an, so sieht man sich genötigt, eine Fülle normativer Theorien auseinanderzuhalten je nach unterscheidbaren Mischungsverhältnissen des teleologischen mit dem deontologischen Element. Was dadurch an Differenzierung erreicht wird, geht auf Kosten einer leichten Überschaubarkeit. Das mag ein Grund dafür sein, warum man heute vielfach eine etwas andere Unterteilung normativer Theorien trifft. Man legt fest, «teleologisch» sollten solche Theorien heißen, die besagen, *alle* Handlungen müßten *ausschließlich* von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden. Die deontologischen Theorien werden dann als der kontradiktorische Gegensatz teleologischer Theorien definiert. «Deontologisch» heißt jede Theorie, die behauptet, *nicht* alle Handlungen seien ausschließlich durch ihre Folgen sittlich bestimmt. Durch dieses elegante Definitionsverfahren erhält man eine vollständige Disjunktion, die es einem erlaubt, jede denkbare Theorie genau einem der beiden Typen zuzuordnen. Das hat allerdings zur Folge, daß der deontologische Typ sehr Verschiedenartiges in sich begreift.

Problematik deontologischer Normen

Angesichts des ihn bedrängenden Problems empfiehlt es sich für den katholischen Moraltheologen, wenigstens zunächst der Broadschen Einteilung zu folgen. Er kann dann sein Problem auf die Frage bringen: Werden deontologische Normen zu Recht behauptet? Gibt es bestimmte Handlungsweisen, die abhängig von ihren Folgen als sittlich richtig oder falsch beurteilt werden müssen? Wie aus der einschlägigen Literatur hervorgeht, pflegt ein Theologe seinen Zweifeln daran in einer für ihn charakteristischen Weise Ausdruck zu geben. Die christliche Ethik will eine Ethik der Liebe sein. Es scheint kaum begreiflich, wie das Hauptgebot der Liebe mit einer deontologischen Norm zusammenstimmen könnte, wie die Liebe beispielsweise fordern könnte, einen schuldlosen Menschen eher der Grausamkeit seiner Feinde zu überlassen als ihn durch eine «Lüge» davor zu schützen. In deontologischen Normen, so kann es einem vorkommen, spricht sich ein gesetzliches Mißverständnis der sittlichen Forderung aus, fast als ob die Menschen um der sittlichen Normen willen da wären und nicht umgekehrt die sittlichen Normen um der Menschen willen.

Damit man die praktische Tragweite des Problems

nicht überschätzt, tut man gut daran, sich in Erinnerung zu rufen, daß im Ganzen der von der Tradition überkommenen sittlichen Verhaltensregeln deontologische Normen nur einen verhältnismäßig schmalen Sektor ausmachen. Es handelt sich dabei vor allem um das Verbot der Falschaussage, der Selbsttötung und der Tötung eines schuldlosen Menschen, um die Unauflöslichkeit der Ehe und um die Unerlaubtheit eines Sexualverhaltens, das, wie der Gebrauch künstlicher Kontrazeptiva, als widernatürlich qualifiziert wird.

Es kann kaum verwundern, daß schon Moralthologen früherer Generationen die Problematik deontologischer Normen empfunden haben. Sie geben das vor allem dadurch zu erkennen, daß sie, wenn möglich, deontologische Normen restriktiv auslegen. Das einfachste Beispiel dafür: Sie fassen den Begriff der Falschaussage so eng, daß die doppelsinnige Rede nicht darunter fällt. Dadurch behalten sie die Möglichkeit, die doppelsinnige Rede von ihren Folgen her sittlich zu beurteilen. Obgleich auch sie den Angesprochenen in die Irre führt, gilt sie doch für sittlich gerechtfertigt, wenn sie die einzige Möglichkeit sein sollte, einen andern vor schwerem Schaden zu bewahren. Die restriktive Interpretation scheint dem Zweck zu dienen, jene Fälle zu vermindern, in denen die Erfüllung deontologischer Normen sich zu einem unverhältnismäßigen Schaden Einzelner oder der Gesellschaft auswirkt.

Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört zu den Formen einer restriktiven Interpretation auch die von der Tradition durchgeführte Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung. Manche neuere Theologen meinen, die Unauflöslichkeit der Ehe sei nicht, wie die Tradition es tut, als ein Erfüllungsgebot, sondern als ein Zielgebot aufzufassen. Sie berufen sich dafür auf die Bergpredigt. Es ist klar, als ein Zielgebot verstanden, wäre die Unauflöslichkeit der Ehe kaum noch den deontologischen Normen zuzurechnen. Kurzum, seit Jahrhunderten läßt sich in der katholischen Moralthologie die Tendenz beobachten, den Geltungsbereich des Deontologischen zugunsten teleologischer Überlegungen möglichst einzuengen.

Soweit sich bisher ausmachen ließ, hat die katholische Tradition zur Begründung der von ihr vertretenen deontologischen Normen zwei *Argumentationsformen* entwickelt. In der *ersten* geht man aus von *Naturzwecken*, die man der menschlichen Sprache, dem menschlichen Leib und seinen Organen, insbesondere auch dem Sexualakt zuschreibt. In diesen Naturzwecken sieht man die fürsorgende Weisheit des Schöpfers am Werk: Deus (natura) nihil facit inane. So heißt es z. B., Gott habe den Menschen die Sprache gegeben, damit sie durch wahrhaftige Rede in Gemeinschaft

miteinander lebten. Die unwahrhaftige Rede vereitle diesen gottgesetzten Zweck und sei darum unerlaubt. Diese Überlegung ist in ihrem Grundduktus teleologisch. Sie führt zu deontologischen Normen nur deswegen, weil man einen Naturzweck unter Berufung auf die überlegene Weisheit Gottes für unantastbar erklärt. Die Rede des Menschen habe wahrhaftig zu sein, auch wenn dadurch einem andern schwerer Schaden zugefügt werden sollte.

Auf diese Weise werden bestimmte partikuläre nicht-sittliche Werte zu Lasten eventuell konkurrierender Werte in den Rang absoluter Vorzugswürdigkeit erhoben. Ein solchermaßen absolut vorzugswürdiger Wert kann dann auch die Integrität bestimmter biologischer Gesetzmäßigkeiten sein. Das wirkt im stärksten Grad a-teleologisch, wie es beispielsweise der Fall ist, wenn die Tradition den Gebrauch künstlicher Kontrazeptiva *als solchen* für unerlaubt erklärt, dagegen die sogenannte Methode Knaus-Ogino als sittlich zulässig beurteilt. Zur Kritik kann hier nur folgendes gesagt werden: Insofern wir Menschen bestimmte Naturzwecke zutreffend beurteilen, sind wir auch berechtigt, darin die Weisheit des Schöpfers am Werke zu sehen. In welchem Maß diese Naturzwecke im Einzelfall zu respektieren sind, hängt jedoch davon ab, ob sie im Verhältnis zu eventuell konkurrierenden Werten für vorzugswürdig zu halten sind. Das zu beurteilen ist, wenn man will, der Naturzweck des dem Menschen von Gott gegebenen Urteilsvermögens.

In der *zweiten Argumentationsform*, die der Rechtfertigung deontologischer Normen dient, wird dem Menschen die Berechtigung zu bestimmten Handlungsweisen abgesprochen mit der Begründung, diese Berechtigung sei die *Prärogative Gottes*. Das bekannteste Beispiel dafür ist der uralte Beweis für die Unerlaubtheit der Selbsttötung. Gott allein sei Herr über Leben und Tod; also maße der Mensch sich Gottes Recht an, wenn er seinem Leben selbst ein Ende setze.

Formal liegt hier eine *petitio principii* vor. In theologischer Sicht ist es nämlich gerade die Frage, ob Gott seine Herrschaft über das Leben eines Menschen nicht auch so ausübe, daß er diesen Menschen durch die sittliche Forderung für bestimmte Situationen dazu ermächtige, seinem Leben selbst ein Ende zu setzen. Seit langem gibt es Theologen, die die Fehlerhaftigkeit des vorgeführten Arguments erkannt haben. Sie suchen darum nach anderen Beweisgründen, die bezeichnenderweise durchweg einen teleologischen Charakter haben. Dazu zählt vor allem der Versuch, das ausnahmslose Verbot der Selbsttötung und die Unauflöslichkeit der Ehe in Analogie zu einem Gesetz zu fassen, das erlassen wird zur Abwendung einer allgemeinen Gefahr (*lex lata ad praecavendum periculum generale*).

In summa, gemessen an den von Broad aufgestellten Maßstäben, erweist sich die normative Ethik der katholischen Tradition bei genauem Zusehen als überwiegend teleologisch. Sie ist bestrebt, den ohnehin schmalen Sektor deontologischer Normen möglichst einzuengen. Wo sie unter Berufung auf gottgesetzte Naturzwecke zu deontologisch wirkenden Normen gelangt, argumentiert sie im Grunde teleologisch, auch wenn sie dabei einem Fehler erliegt. Die Versuche, auch die zweite Argumentationsfigur in eine teleologische Beweisführung zu transformieren, sind besonders aufschlußreich. Sie lassen nicht nur erkennen, wie sehr die teleologische Denkungsweise katholischen Moraltheologen entspricht. Sie lenken auch die Aufmerksamkeit auf die *Möglichkeit*, daß tradierte sittliche Normen, die auf den ersten Blick alle Züge des Deontologischen an sich tragen und ohne schlüssige Begründung behauptet werden, bei einer sorgfältigeren Nachprüfung sich als teleologisch gerechtfertigt erweisen.

Versucht man sich in einer systematischen Rekonstruktion der von der katholischen Tradition entfalteten Ethik teleologischen Typs, so stößt man auf eine Schwierigkeit. In den Handbüchern der Fundamentalmoral sucht man vergebens nach einem Traktat, der geradenwegs das behandelt, was heute «normative Ethik» heißt. Die Tradition befaßt sich mit der Frage, was den Maßstab des Sittlichen ausmache, ob die *recta ratio* oder die *natura humana*. Aber wie man sich auch entscheidet, in der speziellen Ethik argumentieren alle gleichartig. Die Tradition widmet sich der Klärung dessen, was man «natürliches Sittengesetz» oder «Naturrecht» nennt. Aber dabei behandelt sie Fragen, die bloß mittelbar eine normative Ethik betreffen, nämlich die Objektivität sittlicher Werturteile, die Beziehung von Axiologie und Ontologie, den Unterschied zwischen *phýsei dikaion* und *thései dikaion*, auch das Verhältnis von Vernunft- und Glaubensethik.

Das Fehlen einer ausdrücklichen Darstellung teleologischer Argumentation erklärt man am besten mit Wittgenstein: «Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, weil man es immer vor Augen hat.)» (Philosophische Untersuchungen 129).

Teleologische Theorie in der Ethik der Liebe

Da Theologen deontologische Normen innerhalb einer Ethik der Liebe als eine Art Fremdkörper empfinden, ist anzunehmen, daß sie ihre teleologische Theorie in Gestalt einer Ethik der Liebe darlegen. Es ist für sie eine ausgemachte Sache, daß die sittliche Güte eines

Menschen zusammengefaßt ist in der Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe. Diese Liebe ist zuerst innere *Gesinnung* des Wohl-Wollens und der Achtung. Nur als *Gesinnung* lebt sie ganz aus der freien Selbstbestimmung des Menschen, ist sie dessen ureigene Liebe und darum Liebe im sittlichen Sinne. Sie ist eine Liebe, die der Mensch Gott und dem Nächsten *schuldet*, und zwar Gott wegen dessen absoluter Güte, dem Nächsten um dessen Personwürde willen. Indem die Tradition die Liebe als eine *geschuldete* oder *gesollte* begründet mit der Gutheit dessen, dem diese Liebe gilt, schreibt sie dem Begriff des Guten eine Priorität zu vor dem Begriff des Gesollten. Darin erkennen manche den Grundzug einer teleologischen Denkungsweise.

Die Liebe als *Gesinnung* übersetzt sich in Taten der Liebe unter zwei Bedingungen: 1. Der andere muß für sein Wohl auf solche Taten der Liebe angewiesen sein. (Der Gesunde braucht nicht den Arzt.) 2. Man muß in der Lage sein, solche Taten zu vollbringen. (Wer selber zu den Ärmsten gehört, kann schwerlich der Armut eines andern abhelfen.) Beide Bedingungen sind unter Menschen, aufs Ganze gesehen, immer erfüllt, aber die erste stets in einem weiteren Umfang als die zweite. Die Menschen sind nicht in der Lage, füreinander alles das zu tun, was erforderlich wäre, damit man von jedem sagen könnte, er sei in jeder Hinsicht gut daran. Die Güter, die das Wohl eines Menschen ausmachen, können miteinander in Konflikt geraten, so daß nur die Möglichkeit besteht, das Wichtigere zu wählen. Das Paradigma dafür ist der Kranke, der sich einen Arm amputieren lassen muß, um sein Leben zu erhalten. Die Interessen des einen können kollidieren mit den Interessen eines andern. Jemand könnte einen schweren Schaden von seinem Hab und Gut nur abwenden, indem er einen andern an Hab und Gut schädigt. Bei seinen nur begrenzten Wirkungsmöglichkeiten stellt sich jedem die Frage, für wen und für was er in erster Linie einzustehen habe. Was jemand an Taten der Liebe zu vollbringen hat, ergibt sich demnach durch die richtig getroffene Vorzugswahl unter konkurrierenden Werten. Die Richtigkeit einer solchen Wahl muß bestimmt sein durch die zwischen den Werten selbst waltenden Gesetze einer Vorzugswürdigkeit. Diese Gesetze können «Vorzugsregeln» genannt werden. Durch ihre Erkenntnis läßt sich demnach ermitteln, was an Taten der Liebe jeweils gefordert ist.

Die katholische Moraltheologie hat solche Vorzugsregeln zusammengestellt in einem Traktat, den sie gewöhnlich «de ordine caritatis» überschreibt. Allerdings macht sie dabei nicht sichtbar, inwiefern derartige Regeln das Artikulationsprinzip der gesamten speziellen Moraltheologie darstellen. Diese Arbeit wäre noch zu leisten. Röm 13,8 ff bietet dafür den bi-

blischen Richtpunkt. Was seinerzeit G. Gillman in seinem Werk «Le Primat de la Charité» unternommen hat, gilt es nochmals aufzugreifen unter der neuartigen Fragestellung, die mit der Unterscheidung einer teleologischen von einer deontologischen Begründungsweise gegeben ist.

Wer aus der Gesinnung der Liebe handelt, handelt *sittlich gut*. Allerdings kann es geschehen, daß er wegen einer falschen Einschätzung der Situation nur größeres Unheil anrichtet, wo er Unheil beseitigen wollte. Umgekehrt kommt es vor, daß jemand andern Gutes tut, aber nur aus selbstsüchtiger Berechnung. Er handelt dann *sittlich schlecht*. Danach sieht es so aus, als ob der sittliche Charakter einer Handlungsweise nicht von ihren Folgen, sondern allein von der Gesinnung des Handelnden bestimmt werde. Hier ist eine Unterscheidung notwendig. Wer sich aus Liebe zur Hilfe aufgefordert weiß und helfen will, aber aus Irrtum nur Schaden anrichtet, tut aus Irrtum das Gegenteil von dem, was die Liebe an *Taten* fordert. Insofern ist seine Handlungsweise *sittlich falsch*, obgleich sie, weil aus der besten Gesinnung entspringend, zugleich *sittlich gut* ist. Entsprechend tut jemand das *sittlich Richtige*, indem er für das Wohl anderer wirkt, obschon er, wenn nur von selbstsüchtiger Berechnung geleitet, dabei *sittlich schlecht* handelt. Der Unterschied zwischen *sittlich schlechter* und *sittlich falscher* Handlungsweise besteht auch, wenn man den Standpunkt eines Deontologen einnimmt. Kant unterscheidet darum ganz entsprechend zwischen einem Handeln aus Pflicht und einem pflichtmäßigen Handeln. Die normativen Theorien befassen sich in der Hauptsache mit der Frage, wodurch eine Handlungsweise zu einer *sittlich richtigen* Handlungsweise werde.

Da der Einzelne sittliches Handlungssubjekt ist, besteht die Gefahr, daß man die teleologische Bestimmung des *sittlich Richtigen* individualistisch mißversteht, so als ob jeder Einzelne *unvermittelt* für das Wohl *aller* verantwortlich wäre und danach beurteilen müsse, welche der ihm möglichen Handlungsweisen am besten den Interessen aller diene. In Wirklichkeit muß die sittliche Aufgabe des Einzelnen integriert gedacht werden in die sittliche Aufgabe der Gesellschaft. Darum liegt einer normativen Ethik nicht nur die Frage des Einzelnen zugrunde: Für wen soll *ich* was tun?, sondern ebenso die Frage der Vielen: Wer von *uns* soll für wen unter *uns* was tun? Es ist in der normativen Ethik wenigstens prinzipiell immer schon eine Aufgabenverteilung vorgenommen, die das Wohl *aller* aus den Handlungen *aller* hervorgehen lassen soll. Die Abstimmung der Handlungen aller im Interesse aller erfolgt meist in Form von Institutionen. Die dadurch ermittelten Bestimmungen des *sittlich Richtigen* hei-

ßen darum auch «institutionelle Pflichten» (im Unterschied zu «natürlichen Pflichten»). Sie machen einen erheblichen Teil der allgemein anerkannten sittlichen Verhaltensregeln aus. Viele unter ihnen kommen uns so selbstverständlich vor, daß es einer eigenen Denkanstrengung bedarf, will man sich ihren institutionellen Charakter zum Bewußtsein bringen. Das gilt z.B. von den präsumptiven Pflichten, zu seinem Wort zu stehen und Verträge einzuhalten. Ihr teleologischer Geltungsgrund ist vermittelt durch die Institution, der sie zugehören.

Institutionelle wie natürliche Pflichten werden gewöhnlich nach *sittlich bedeutsamen* Merkmalen klassifiziert und als eigene Tugenden (= Typen des *sittlichen Werts* = *sittliche Prinzipien*) voneinander abgesetzt. Die besondere Forderung, zu seinem Wort zu stehen, heißt «Treue». Die Pflicht, Verträge zu erfüllen, bildet einen Sektor innerhalb des weiten Feldes dessen, was man «Gerechtigkeit» nennt. Demgemäß spricht man von Treuepflichten und Rechtspflichten, wobei Treue und Gerechtigkeit als Verpflichtungsgründe vorgestellt werden. Bei dieser Klassifizierung *sittlich richtigen* Verhaltens treten in der Moralthologie auch besondere Liebespflichten auf. Jemand helfe einem in Not Geratenen, ohne dazu durch Versprechen oder Vertrag verpflichtet zu sein. Er handelt *sittlich richtig*, erfüllt dabei aber weder eine Treue- noch eine Rechtspflicht. Welche Art einer Pflicht erfüllt er? Es ist üblich, seine Handlungsweise als eine Tat der Barmherzigkeit oder als eine Tat der Liebe zu kennzeichnen.

In der christlichen Ethik dient also das Wort «Liebe» dazu, ebenso den Inbegriff der *sittlichen Forderung* wie einen besonderen Ausschnitt *sittlich geforderten* Verhaltens zu bezeichnen. Das könnte dazu führen, daß jemand die These einer teleologischen Ethik mißversteht. Er nimmt das Wort «Liebe» im Sinne einer besonderen Art *sittlich richtigen* Verhaltens und muß es dann für absurd halten, daß *diese* Liebe der universale Bestimmungsgrund alles *sittlich Richtigen* sei. Er wird geltend machen, neben den Pflichten der Liebe müßten auch solche Forderungen wie die der Treue und der Gerechtigkeit anerkannt werden. Es versteht sich jedoch von selbst, daß nur Liebe im Sinne des neutestamentlichen Hauptgebots als universaler Bestimmungsgrund alles *sittlich Geforderten* in Betracht kommen kann. Diese Liebe ist dadurch charakterisiert, daß es ihr um das ganze und ungeteilte Wohl der Menschen geht. Insofern Treue und Gerechtigkeit zweifellos auch auf ihre Weise im Dienste der Menschen stehen, müssen sie als Besonderungen jener Liebe begriffen werden.

Es ist auch außerhalb der Moralthologie nicht ungewöhnlich, daß eine normative Ethik teleologischer

Prägung im Sinne einer Ethik der Liebe ausgelegt wird. Allerdings schreiben angloamerikanische Ethiker meist nicht von «Liebe», sondern von «Wohllollen» (benevolence) oder «Wohltun» (beneficence). Für sie ist das Hauptproblem, ob das Prinzip des Wohllollens tatsächlich ausreiche für die Bestimmung des sittlich Richtigen oder ob es dazu nicht wenigstens noch ein zweites, gleich ursprüngliches Prinzip brauche, nämlich das Prinzip der Gerechtigkeit. Wie aus ihrer Auseinandersetzung mit Kant hervorgeht, lehnen die weitaus meisten unter ihnen die Vorstellung ab, eine Handlung könnte sittlich richtig oder falsch sein, gleichgültig welche Folgen sie haben sollte. Das dürfte ein weiterer Grund dafür sein, daß sie, anders als Broad, deontologische Theorien als den kontradiktorischen Gegensatz teleologischer Theorien definieren. Sie können dann ihre Hauptfrage so formulieren: Ist der sittliche Charakter jeglicher Handlung teleologisch, d. h. allein durch das Prinzip des Wohllollens (= allein durch ihre Folgen) bestimmt? Wenn noch ein zweites Prinzip (= nicht *nur* die Folgen) bestimmend sein sollte, dann wäre die richtige normative Ethik «deontologisch» zu nennen. Diese Fragestellung ist für die katholische Moraltheologie zwar nicht neu, aber doch klar abzuheben von dem Problem der im Broad'schen Sinn «deontologisch» genannten Normen.

Sehr viele angloamerikanische Philosophen sind der Auffassung, es brauche neben dem Prinzip des Wohllollens noch ein eigenes Prinzip der Gerechtigkeit. Als Theologe wird man vermuten, wer sich so äußere, fasse das Prinzip des Wohllollens nicht genau so, wie das Gebot der Liebe unter Theologen meist verstanden wird. In der Tat, W. K. Frankena schreibt: Es «ist vorgebracht worden, die Gerechtigkeit sei in das Liebesgebot eingefügt, insofern dieses in seinem zweiten Teil fordert, daß wir unsern Nächsten wie uns selbst, d. h. in gleichem Maß wie uns selbst lieben. Wenn wir das Liebesgebot so verstehen, wird es in Wahrheit zu einem zweifachen Prinzip, das uns zum einen gebietet, Wohllollen zu üben, und zum andern, dieses in allen Fällen in gleichem Maße zu tun.»² Erinnert man sich daran, daß im Neuen Testament das Gebot der Nächstenliebe (in der Fassung von Lev 19,18) und die Goldene Regel (Mt 7,12) offenbar für gleichsinnig angesehen werden, so kann man schwerlich daran zweifeln, daß das Gebot nicht bloß zum Wohltun auffordert, sondern zugleich dem geforderten Wohltun jenes Richtmaß vorgibt, das Frankena als Gerechtigkeit qualifiziert. Soll man deswegen sagen, das Gebot der Nächstenliebe enthalte in sich zwei Gebote oder erwachse aus zwei Prinzipien? Die Frage ist kaum von praktischer Tragweite. Man kann sie existenziell entlastet diskutieren. Es mag genügen, hier einen einzigen

Satz dazu zu schreiben. Zumindest auf den ersten Blick ist es ein befremdlicher Gedanke, daß Moralität, zweifellos eine in sich einheitliche Lebensform, aus zwei Prinzipien erwachsen könne, die weder aufeinander noch auf ein vorausliegendes Drittes zurückführbar sind. Aber wie dem auch sei, wenn ein Theologe behauptet, er vertrete eine normative Ethik teleologischer Art, so dürfte er in aller Regel damit eine vom Hauptgebot der Liebe her entfaltete Ethik meinen.

Zum Schluß sei noch kurz auf zwei Probleme aufmerksam gemacht, die sich auch jenseits der Alternative zwischen deontologischer und teleologischer Ethik diskutieren lassen, obschon sie sich besonders deutlich stellen, wenn man eine teleologische Ethik vertritt.

Ausdrucksbandlungen

Wer die sittliche Richtigkeit einer Handlung nach ihren Folgen beurteilt, mag dazu neigen, sich auf ein Rechnen und Zählen zu verlegen. In bestimmten Situationen nimmt sich das als moralisches Philistertum aus. Es stellt sich die Frage: Wann ist Verschwendung nicht nur kein Laster, sondern eine Tugend? Wann muß man zählen und rechnen, wann muß man sich das verboten sein lassen? Das Problem ist bei Mk 14 prägnant geschildert. Eine Frau zerbricht «eine Alabasterflasche voll teurer Nardensalbe» und gießt sie Jesus über das Haupt. Einige unter den Anwesenden murren: «Wozu diese Vergeudung? Man hätte die Salbe für mehr als 300 Denare verkaufen und den Erlös den Armen geben können.» Jemand, an die Stelle erinnert, meinte: Die Evangelisten gäben häufig zu hohe Zahlen an; so groß könne der Wert der Salbe nicht gewesen sein. Aber es scheint, die Tat der Frau lebe aus der Vergeudung. 1 Kor 7 stellt Paulus an die Sklaven das Ansinnen, selbst dann Sklaven zu bleiben, wenn sie frei werden könnten. Wozu das? Nur zum Zeugnis dafür, daß es letztlich allein auf die Freiheit in Christus ankommt. Das ist auch Vergeudung, eine Vergeudung von etwas, das mehr wert ist als 300 Denare. Aber wiederum scheint es so zu sein: Von dieser Vergeudung empfängt das Bekenntnis seine überwältigende Überzeugungskraft. Jemand protestiert gegen schweres Unrecht, wissend daß er dadurch nichts ausrichten wird; er protestiert trotzdem und macht sich keinen Augenblick eine Illusion darüber, daß er dafür mit seinem Leben zu zahlen haben wird. Das ist unnütz und zwecklos. Aber deswegen *allein* scheint es noch nicht sinnlos zu sein. Jemand gibt Vorteile preis, obwohl dadurch das Los anderer nicht gebessert wird; er gibt sie einfach deswegen preis, weil er es nicht besser haben will als die andern, aus purer Solidarität.

Joseph II. von Österreich scheint eine Ethik befolgt zu haben, in der kein Platz war für die Tugend der Vergeudung. Er hatte ein ungewöhnliches Gespür für soziale Gerechtigkeit. Er schaffte die Leibeigenschaft ab, war bestrebt, das Los der Bauern zu bessern. Er gab sich alle Mühe, dem Adel das Arbeiten beizubringen, förderte das Erziehungswesen und die Wissenschaft. Aber zugleich illustriert er das, was man moralisches Philistertum nennen kann. Den kontemplativen Orden sprach er das Daseinsrecht ab. Aus Sparsamkeitsgründen untersagte er, daß die Leute auf den Gräbern ihrer Toten Lichter brennen ließen. Wozu paßt, daß nach seinem Urteil alle Poeten bloßes «Federvieh» waren und Mozart deswegen Tadel verdiente, weil er in seinen Opern viel zu viel Noten verwende.

Handlungen wie die Salbung Jesu in Bethanien lassen sich als Ausdruckshandlungen kennzeichnen. Als solche unterliegen sie unmittelbar demselben sittlichen Maßstab wie die menschliche Rede im allgemeinen. Sie sollen wahrhaftig sein. Die Frage, die es noch eigens zu bedenken gäbe, ist ihre Kostspieligkeit. Ein zweckloser Protest z.B. kann auch zu kostspielig sein. Man denke an G. Gundlachs Stellungnahme zu einem atomaren Verteidigungskrieg: «Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg (eines atomaren Verteidigungskrieges) bliebe, ist Recht und Pflicht zur Verteidigung höchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.»³ Was Gundlach «Verteidigung» nennt, ist nach zweckrationalen Kriterien keine Verteidigung mehr, sondern selbstzerstörerischer Protest. Diese Feststellung allein, so scheint mir, ist noch nicht in der Lage, Gundlachs These zu widerlegen. Aus der Zwecklosigkeit oder gar Zweckwidrigkeit einer Handlung kann nicht unvermittelt ihre Sinnlosigkeit auch als Ausdruckshandlung gefolgert werden. Es dürfte vielmehr so sein, daß für eine Ausdruckshandlung kein solcher Preis gezahlt werden darf, wie Gundlach ihn zu zahlen bereit ist. Diese wenigen Bemerkungen zu den kostspieligen Ausdruckshandlungen sollen nur auf ein Problemfeld hinweisen.⁴

Tun und Lassen

Das zweite Problem betrifft die sittliche Relevanz der Unterscheidung zwischen Tun und Lassen. Es sieht so aus, als ob ein Teleologe dieser Unterscheidung jegliches sittliche Gewicht absprechen müßte. Für ihn, so scheint es, können nur zählen die Folgen der freien Entscheidung eines Menschen. Ob es die Folgen einer

freien Handlung oder einer freien Unterlassung sind, das scheint für ihn nur eine Differenz zu sein in der Technik, die Folgen herbeizuführen. Ob Töten oder Sterbenlassen, das ist gleichgültig. Es ist allein der Erfolg, der zählt: Ein Mensch büßt sein Leben ein. Wer sterben läßt, – so sieht es aus – verfügt nicht weniger über menschliches Leben als derjenige, der tötet.

Soweit man Mutmaßungen über das faktische sittliche Bewußtsein von Christen anstellen darf – es gibt Fälle genug, in denen wir tatsächlich in der beschriebenen Weise urteilen. «Gaudium et Spes» erinnert an das Väterwort: «Speise den vor Hunger Sterbenden, denn ihn nicht speisen, heißt ihn töten». Aber dann gibt es zumindest einen Fall, den Fall der Euthanasie, wo wenigstens die meisten das Töten schärfstens verurteilen, während sie unter Umständen sittlich fordern, daß man einen elend Dahinsiechenden endlich sterben lasse. Einerseits neigen wir dazu, einen moralischen Unterschied zwischen Tun und Lassen zu bestreiten. Andererseits machen wir diesen Unterschied zur Grenzlinie zwischen Wohltat und Verbrechen. Liegt darin eine Inkonsequenz?

In dieser gegensätzlichen Stellungnahme läßt sich vielleicht eine Regelmäßigkeit erkennen. Entgegen der oft geäußerten Auffassung, das Leben eines Menschen entziehe sich jeder Bewertung, scheinen wir menschliches Leben doch zu bewerten. Es gibt Fälle, in denen wir von einem Menschen sagen: Es wäre ein furchtbares Unglück, wenn er sterben sollte. Man denke an ein Kind, das in Gefahr ist, zu verhungern. Es gibt andere Fälle, in denen wir von einem Menschen urteilen: Es wäre besser für ihn, wenn er endlich sterben könnte; der Tod wäre für ihn eine Erlösung. Man denke an jemanden, der unter furchtbaren Schmerzen dahinsieht. Nun, sooft wir von einem Menschen sagen: Es wäre ein Unglück, wenn er sterben sollte, neigen wir dazu, zwischen Töten und Sterbenlassen *keinen* moralischen Unterschied gelten zu lassen. Ihn sterben lassen, obwohl man ihn retten könnte, ist ebensoviel wie ihn töten. Umgekehrt jedoch, wenn wir von einem Menschen urteilen: Es wäre besser für ihn, daß er stirbt, bestehen wir auf dem Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen, sind wir der Meinung: sterben lassen, ja; töten, nein. Kurzum das sittliche Urteil scheint zu sein: a) der Tod als Unglück darf auch nicht durch Unterlassung eintreten; b) der Tod als Erlösung darf nicht durch Handlung herbeigeführt werden. Es sieht fast so aus, als ob sich dabei ein favor vitae geltend mache. Falls diese Beobachtung zutreffen sollte, könnte sie eventuell eine Orientierungshilfe sein für eine weitere Analyse. Jedenfalls ist für Moraltheologen Anlaß gegeben, die überkommene Handlungslehre erneut zu bedenken. Selbst wenn diese Notwendigkeit

erst von einem teleologischen Standpunkt aus deutlich ins Blickfeld rückt, so kann das nicht bedeuten, ein

Deontologe brauche sie nicht zur Kenntnis zu nehmen.

BRUNO SCHÜLLER

1925 in Rhens a. Rhein geboren. 1946 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. 1956 Priesterweihe. 1965 – 1968 Professor der Moraltheologie in St. Georgen, Frankfurt am Main. 1968 – 1974 Professor an der Ruhr-Universität in Bochum. Ab 1974 Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Veröffentlichungen: *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht* (Rom 1963); *Gesetz und Freiheit* (Düsseldorf 1966); *Die Begründung sittlicher Urteile* (Düsseldorf 1973). Anschrift: Johannisstraße 8–10, D-44 Münster (Westf.).

¹ Five Types of Ethical Theory (London 1967) 206 ff.

² Analytische Ethik (München 1972) 74.

³ Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg, *StdZ*, 164 (1959) 13.

⁴ Diesem Problemfeld ist die Monographie gewidmet: R. Ginters, *Die Ausdruckshandlung* (Düsseldorf 1976).

René Simon

Kriterien der Moralität und ethische Normen

drei Arten von Kriterien unterscheiden: die Kriterien der Bedeutung, jene der Finalität und jene der Transzendenz. Daß ich die beiden letzten Kriterientypen kürzer behandle, liegt daran, daß der Platz für meinen Artikel beschränkt ist.

I. Kriterien der Bedeutung

Mit Sinn als Bedeutung möchte ich weniger das Seiende, d. h. das, was eine Handlungsweise an sich ist, bezeichnen, als das Netz von Bezügen und Beziehungen, als die Strukturierung dieser Bezüge und Beziehungen, die eine bestimmte Handlungsweise ausmachen. Wenn man davon ausgeht, dann ist es das Abweichen, die Differenz der Elemente einer Handlungsweise, wenn man diese in der Vielfalt der kulturellen Situationen betrachtet, die bedeutungsvoll wird. Wenn man also von menschlich sinnvoller Handlungsweise spricht, dann ist dies nicht gleichbedeutend mit einem Übergehen der Unterschiede. Es beinhaltet vielmehr, daß man die Unterschiede erkennt und jenes Netz von Bezügen und Beziehungen klärt, daß man Bedingungen zum Entstehen einer Handlungsweise schafft und die Legitimierungen, die sie sich gibt, die Selbst- und Fremdkritik, die sie herausfordert, die Überwindung ihrer Grenzen, die sie einschließt, aufdeckt.

Man sieht folglich, daß eine Handlungsweise erst dann moralisch gewichtig wird, wenn man sie vor dem Hintergrund des vielschichtigen Geflechts jener Elemente, die sie in sich einschließt, und der historischen Dichte ihrer Wurzeln betrachtet. Das heißt nicht, daß man die ethische Einzigartigkeit der Handlung in dem unendlichen Netz dessen, was man in der klassischen Moral die «Umstände» nennt, auflösen soll. Man muß aber ihnen und ihrer Fähigkeit, die Natur der moralischen Handlung zu verändern, ernsthaftere Beachtung schenken. Die Einheit einer bestimmten Handlungs-

Ich werde das Thema, das mir gestellt wurde, zunächst von der Sicht ethischer Kriterien her angehen. Als Grund für diese Wahl möchte ich einfach den nennen, daß in Krisenzeiten wie der unsrigen das Suchen nach ethischen Kriterien intensiver wird: Der Verlust gemeinschaftlicher «Evidenzen», der Zweifel an den Legitimationsvorschlägen der (weltlichen oder religiösen) Autoritäten, der Zerfall des einheitlichen Orientierungspunktes für ethische Bezüge in eine Vielfalt von Wurzelböden für moralische Handlungsträger, all das sind Wirklichkeiten, die das Suchen nach Kriterien vordringlich machen. Und dies umso mehr, als der Platz, der ihnen eingeräumt werden muß beim Erstellen von ethischen Urteilen und Entscheidungen, von größter Bedeutung ist¹.

Eine nominelle Definition soll den Rahmen meines Artikels abstecken: Die Ethik kann definiert werden als ein systematisches Nachdenken über die menschliche Praxis oder das menschliche Handeln, verstanden als *sinnvolle* menschliche Praxis und *sinnvolles* menschliches Handeln. Dieses Nachdenken stößt in den Bereich der Theologie vor, wenn Praxis und Handeln darüber hinaus als vom *christlichen* Standpunkt her sinnvolle Praxis oder Handlung verstanden werden. Das Wort «Sinn» soll in einer dreifachen Bedeutung verstanden werden: Sinn als Bedeutung, Sinn als Finalität und Sinn als Anforderung (die Wortbedeutung so auszudehnen, wie dies im letzten Fall geschieht, ist etwas mißbräuchlich). Ich werde demnach