

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

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

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-

weise zerbricht in der semantischen Multivalenz der Art und Weise ihrer Verwirklichung. So spricht man von *dem* Selbstmord und *den* Selbstmorden, und es wäre ebenso wenig zutreffend, alle Arten und Weisen von Selbstmord unter ihrem abstrakten Allgemeinbegriff oder der Kategorie Selbstmord, welche Unterschiede herunterspielt, zu behandeln, wie es unmöglich ist, diese Kategorie in die nominalistische Mehrzahl ihrer Typologie aufzusplittern². Es könnte sehr weit führen, wenn man die letzten Bemerkungen entfalten wollte. Ich ziehe es jedoch vor, mich auf das Gesagte zu beschränken und verlasse jetzt das Feld der Vorbemerkungen. Ich gehe dazu über, diese Kriterien selbst zu erhellen, auch wenn ich sofort hinzufügen muß, daß der besondere Gesichtspunkt, den ich vertreten werde, bestimmt ist von der Bedeutsamkeit, den ich der kulturellen Dimension der moralischen Norm einräume. In diesem ersten Teil werde ich mich besonders mit zwei Kriterien beschäftigen: dem Kriterium der Allgemeingültigkeit und dem Kriterium der Kohärenz.

1. Das Kriterium der Allgemeingültigkeit

Die menschliche Handlungsweise ist nur in dem Maße menschlich *sinnvoll*, in dem sie die Eingrenzung durch die Besonderheit (die des Individuums, die der Gruppe oder einer bestimmten ethischen Norm...) durch die Öffnung auf eine universale Sicht hin überwindet. Dieses Kriterium, das die Besonderheiten untereinander artikuliert und sie mit der universalen Sicht verbindet, ist in dem Maße formal zu nennen, als es keinen materiellen oder konkreten Inhalt hat oder zumindest insofern dieser Inhalt zu allgemein ist, um unmittelbar wirksam zu werden. Dennoch kommt diesem Kriterium größte Bedeutung zu, denn es zeigt an, in welchem spezifischen Bereich die Träger moralischer Handlung beheimatet sind und welcher historischen Schicksalsgemeinschaft sie angehören. Wenn man von Beheimatung in einem spezifischen Bereich spricht, so ist damit gemeint, daß jede ethische Norm bis hinein in jene besondere Prägung, die sie durch ihr Eingefügtsein in einen Kulturraum erfährt, so beschaffen sein muß, daß sie niemanden aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließt. Wir verweisen hier also, über alle geschichtlichen und geographischen Wandlungen hinaus, auf einen unveräußerlichen, gemeinsamen anthropologischen Grund, auf den ich hier nicht genauer eingehen muß.

In negativer Hinsicht läßt sich die Bedeutung dieses Prinzips leicht erfassen, wenn man an die bekannten Diskriminierungen anthropologischer und historischer Art denkt: Grieche und Skythe, der freie Mensch (Vernunftwesen *und* Staatswesen nach Aristoteles)

und der Sklave, der Weiße und der Schwarze (Hat der Schwarze eine Seele? konnten sich gewisse Theologen fragen).

Wenn man von historischer Schicksalsgemeinschaft spricht, dann setzt man das Prinzip als einen Imperativ für die geschichtliche Perspektive an: Konkret ist die Universalität der Menschen noch zu verwirklichen.

Ich möchte diese ersten Bemerkungen dahingehend ergänzen, daß ich dem Kriterium «Allgemeingültigkeit» seine eigentlich ethische Formulierung gebe, und zwar durch die negative und die positive Form der Goldenen Regel: «Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu»; «Was du willst, daß man dir tu, das tu auch du für den anderen». Auch diese beiden Regeln sind formal und sind nicht unmittelbar wirksam.

Zur weiteren Erläuterung wollen wir zunächst bemerken, daß die Goldene Regel in ihrer negativen Formulierung als Imperativ für den im moralischen Sinn Handelnden das Verbot zum Ausdruck bringt, sich mit dem zu identifizieren, was in ihm aus dem Bereich der Spontaneität kommt, aus dem unmittelbar aufsteigenden Verlangen, einen anderen zu mißhandeln. Wenn man von dir verlangt, einem anderen das nicht zuzufügen, wovon du nicht willst, daß es dir zugefügt werde, dann sagt dies aus, wie wichtig es für dich ist, sofern du die Würde eines Trägers ethischer Handlungen erreichen willst, daß du nicht dem «natürlichen» Hang deiner Triebe folgst. Nur unter dieser Bedingung kann jene Distanz hervorgebracht werden, die es möglich macht, den anderen in seiner Andersartigkeit anzuerkennen und folglich eine Bezogenheit auf ihn herzustellen.

In ihrer positiven Formulierung geht die Regel noch weiter. Sie besagt: Wenn die Distanz einmal hergestellt ist, geht es darum, Handlungsweisen aufzubauen, die Beziehung schaffen, die das Aufeinander-Bezogensein der Träger moralischer Handlung in die Tat umsetzen.

Wir wollen ferner bemerken, daß man die beiden Regeln, die zusammen betrachtet werden müssen, dem Bezug des Besonderen zum Allgemeingültigen entsprechend verstehen muß. Hiermit soll auf die Unmöglichkeit hingewiesen werden, aus der Goldenen Regel die Regel für den vollkommenen Egoisten zu machen. Die universale Sicht widerspricht dem, gerade weil sie es verbietet, die Besonderheit einer bestimmten Handlungsweise oder einer vorgegebenen Regel in der Moral, und gerade wenn man sie innerhalb der Grenzen ihrer Besonderheit sieht, zur Allgemeingültigkeit zu erheben.

Da die beiden Formulierungen der Goldenen Regel also nicht unmittelbar wirksam sind, versteht man, daß ihre Bedeutung klarer wird durch die Beifügungen, die

sie aus dem sozialen und religiösen Kontext empfangen, in dem sie verwurzelt sind. So geben die Worte und Taten Christi der Goldenen Regel einen ihnen eigenen Wert, der sich nicht trennen läßt von den Seligpreisungen, den beiden Aspekten des Hauptgebotes der Liebe, der Feindesliebe, dem Gebot des Verzeihens, das in Gegensatz steht zum Gesetz des «Aug' um Auge»...Die Bedeutung der letzten Bemerkungen ist offenkundig; trotzdem ist hier nicht der Ort, sie zu entfalten.

Ich werde meine weiteren Überlegungen auf einen anderen, ebenso wichtigen Punkt lenken, der vielfach verzweigt ist. Die Kluft, die in dem Verhältnis des Besonderen zum Besonderen und des Besonderen zum Allgemeingültigen angedeutet ist, kann in moralischer Hinsicht fruchtbar werden wegen der ihr innewohnenden Spannung. Dies aus mehreren Gründen: 1. Einmal aufgrund der Verdächtigung, die das Besondere einer bestimmten Gruppe (mit ihrem Ethos und ihrem System von Werten und Normen) gegen sich gerichtet spürt in seiner Begegnung mit dem Besonderen einer anderen Gruppe, aufgrund der Kritik, die auf diese Begegnung hin erfolgt. Sich der Selbstkritik unterziehen erscheint demnach als eine normale Folge der Begegnung der Kulturen. (Eine Folgerung daraus wäre die Weigerung, einfach nur die Besonderheit seiner Bezugsgruppe, und sei sie kirchlich, sowie die Normen, die sie regieren, in den Rang von Allgemeingültigkeit zu erheben.) 2. Aufgrund der Vertiefung der Besonderheit einer bestimmten Gruppe und der ihrer Tradition eigenen Werte. Im Gegensatz zu der vorher genannten Bewegung unterstreicht man auf diese Weise, wie wichtig es ist, das kulturelle und ethische Kapital einer bestimmten Gruppe oder Tradition zu wahren. 3. Schließlich aufgrund jener Wirkung, die durch das Fallen der Trennwände der Besonderheiten hervorgerufen wird: daß nämlich von den Unterschiedlichkeiten her ein Zugang zur Kommunikation, zum Schenken und zum gegenseitigen Austausch geschaffen wird.

Die Unmöglichkeit, die Unterschiede zu tilgen, und jene Unmöglichkeit, die dieser entgegengesetzt ist, nämlich die Unterschiede der Logik ihrer Besonderheit entsprechend zu akzentuieren, machen deutlich, daß das Feld der moralischen Handlung der Konflikt, sein Aushandeln und seine Aussöhnung ist. Jede Besonderheit hat die Tendenz, sich selbst darzustellen, indem sie sich gegen etwas richtet. Die Gegenüberstellung mit dem anderen wird immer in Form eines Bruchs, der sich bemerkbar macht, in Form einer beginnenden Auseinandersetzung erlebt. Der Konflikt ist eine Gesetzmäßigkeit unserer Existenz, sei es als Individuum oder als Gruppe. Man darf in dieser Hin-

sicht die Wirklichkeit der Konflikte oder die Notwendigkeit, konfliktgeladene Beziehungen durchzustehen, nicht verkennen. Ihre Überwindung wird immer nur teilweise und vorläufig sein. Will man die Herrschaft des Allgemeingültigen ausrufen, so bedeutet dies entweder, daß man eine bestimmte Besonderheit für allgemeingültig erklärt, und dies kann zum schlimmsten politischen, ethischen oder religiösen Sektierertum führen; oder aber, daß man einem Ideal nachhängt und die Besonderheiten in einer abstrakten Gemeinsamkeit aufgehen läßt, die sie in Wirklichkeit aber in nicht ausgetragenen Aufeinanderprallen fortbestehen läßt. Auf diese Weise wird eine Situation geschaffen, die umso gefährlicher ist, als man sich keine Mittel und Wege einräumt, über dieses Aufeinanderprallen vernünftig zu verhandeln, daß man sein Vorhandensein gar nicht erkennt.

Man kann und muß die Ethik selbst in dieser Perspektive betrachten. Bezüglich dieses letzten Punktes kann man zwei Behauptungen aufstellen: 1. Es gibt eine Ethik der Konflikte, und man muß sie durchdenken; 2. Es gibt einen Konflikt verschiedener Konzeptionen von Ethik, und man muß diesen Konflikt durchdenken *sub specie moralitatis*.

Es gibt eine Ethik der Konflikte. Diese Tatsache ist sehr bekannt, es handelt sich also um eine völlig banale Behauptung. Man muß jedoch die Konsequenzen aus ihr ziehen. Die vorausgegangenen Überlegungen mögen allzulange Betrachtungen erübrigen. Ich werde nur folgende Bemerkung machen. Sie betrifft die negative Formulierung der Gebote (des zweiten Teils) des Dekalogs: «Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen; du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten» (Ex 20, 13 – 16). Diese Formulierung ist sehr bedeutsam für den latenten oder beginnenden Konflikt, von dem hier die Rede ist, den sie verdeutlicht und dessen Strukturen sie aufzeigt. Wenn diese Regeln negativ und im Futur formuliert sind, so bedeutet das, daß sie sich auf ein in der Gemeinschaft der Glaubenden vorhandenes «Verlangen» beziehen, zu töten, zu stehlen, die Frau eines anderen zu nehmen, mit der Wahrheit listig umzugehen, ein Verlangen, das zwar mehr unterschwellig vorhanden, aber doch bereit ist, wach zu werden und sich in Handlung umzusetzen. Der Konflikt ist vorhanden: Er kann, potentiell oder im Augenblick gegeben, Konflikt eines einzelnen oder einer Gruppe sein.

Wäre er mit der Gewalt, die ihn antreibt, seinem eigenen Dynamismus überlassen, so würde er den einzelnen das Recht absprechen, als Träger von Recht und Pflicht, von aktiver und passiver Dankbarkeit zu leben, und den Gruppen das Recht, nach der Originalität ihrer berechtigten Unterschiede zu leben.

Die Aufgabe des Gesetzes und der Normen in der Moral besteht ja gerade darin, dem einzelnen und den Gruppen im Aufschieben des Vergnügens und im Beherrschen der Triebe, im Verhandeln und im Tun von Versöhnung jenen Freiheitsraum anzubieten, in dem allein sich die Freiheit zu verantwortlichen Handlungen entfalten kann, die ein vernunftgemäßes Zusammenleben aufbauen. Gesetz und Norm fungieren in der Tat durch ein Minimum an objektiver Regelmäßigkeit, das sie garantieren, als Mittler für die Beziehungen der einzelnen und der Gruppen zum Aufbau einer konkreten Allgemeingültigkeit, jener einer Bruderschaft, deren Mitglieder sich im Annehmen einer gemeinsamen Spielregel erkennen. Im Vorbeigehen sei bemerkt, daß die Rolle, die dem Gesetz und den Normen zufällt, ihnen auch ihre Grenzen setzt und deutlich macht, daß es unmöglich ist, sie aus ihren historischen Bedingungen herauszulösen.

Dies bedeutet keineswegs, daß sie etwa der Dimension von Dauer und Beständigkeit entledigt wären, sondern vielmehr, daß auch diese in ihrer historischen Dimension gedacht werden müssen. Wenn wir von diesem letzten Punkt absehen, können wir demnach sagen, daß das Gesetz und die Norm – durch den unabdingbaren Durchgang durch das Moment des Konfliktes hindurch – auf Kommunikation, auf Austausch, auf die Dialektik von Schenken und Beschenktwerden hin ausgerichtet sind³.

Es gibt einen Konflikt ethischer Konzeptionen. Dies ist zunächst einmal eine Tatsache. Es ist aber auch eine ständig offene Möglichkeit, in dem Maß nämlich, in dem die Ethik, die von der Spannung zwischen Besonderheit und Allgemeingültigkeit durchzogen ist, ersterer den Vorzug gibt, sich in ihren Begrenzungen einschließt und ihre Redeweise intolerant absolut setzt. Diese mit der Ethik gegebene Situation läßt uns verstehen, daß jedes Systematisieren problematisch ist und immer einen mehr oder weniger stark ausgeprägten ideologischen Charakter aufweist. Die ideologische Dimension der ethischen Redeweise erscheint mir besonders interessant unter dem Gesichtspunkt des Konfliktes ethischer Konzeptionen.

Wer Ideologie sagt, drückt tatsächlich 1. die Unfähigkeit aus, die Bedingungen, unter denen eine Rede-weise hervorgebracht wird, völlig und auf wissenschaftliche Art und Weise zu beherrschen, 2. ferner die Neigung zur Verstellung, die der vereinfachenden Kodifizierung innewohnt, die den Zusammenhalt der Gruppe garantiert, 3. schließlich den Hang, der leicht zu unberechtigter Legitimierung einer ansonsten zur sozialen Organisation der Gruppe notwendigen Macht abgleiten kann. Unter diesen Umständen erscheint der Konflikt ethischer Konzeptionen als das öffentlich

sichtbare Zeichen der ideologischen Dimension der Ethik.

Diese Tatsache wird noch klarer, wenn die ethische Redeweise sich wenig darum bemüht, sich selbst gegenüber wie auch den Bedingungen ihres eigenen Entstehens gegenüber einen möglichst großen Abstand zu gewinnen, und wenn sie sich in einer Reaktion von Selbstverteidigung weigert, die theoretisch und praktisch unkonfortable Mühe auf sich zu nehmen, die Unterschiede und die ausgehandelten Lösungen anzuerkennen. Dann macht sich die Tendenz breit, eine von Besonderheiten geprägte Redeweise zur Allgemeingültigkeit zu erheben und die Gruppenzugehörigkeit mit Hilfe von sektiererischer Abgrenzung und ideologischer Intoleranz zu definieren.

Mit dem Konflikt ethischer Konzeption drängt sich daher eine wichtige, aber schwierige Aufgabe auf: Es ist unmöglich, sich mit der Aufsplitterung der Ethik in für immer gegensätzliche Konzeptionen von Ethik zufriedenzugeben. Das Kriterium der Allgemeingültigkeit widersetzt sich von Grund auf einer solchen Aufsplitterung. Wenn es auch selbst nicht den Schlüssel zum Lösen des Problems bietet, so stellt es doch wenigstens eine Aufforderung dar, nach einer Überwindung des Problems zu suchen, denn diese erweist sich als notwendig.

Hier muß man einer der Funktionen, die dem Naturgesetz eigen sind, Beachtung schenken. Die großen formalen Prinzipien (der Dekalog; die Zusicherung von formalen Freiheiten von 1789; die Charta der Vereinten Nationen usw.) drücken schlecht und recht diesen der Menschheit gemeinsamen Grund aus, der nicht vorgeschrieben werden kann. Es ist jedoch zu bemerken, daß diese Prinzipien erst dann menschlich sinnvoll werden, wenn man den kulturellen und ethischen Unterschieden der Gruppen und ihrer Traditionen Beachtung schenkt. Nur durch diese Unterschiede hindurch kann eine universale ethische Gemeinschaft aufgebaut werden, gemäß der Einheit der Gesetze und Normen, die nicht gleichlautend, sondern nur analogisch sein kann (im klassischen Sinn des Wortes).

Wenn man diese Überlegungen etwas weiterführt und auf den Bereich der Theologie im eigentlichen Sinn ausweitet, kann man sagen, daß Kirche sich darstellt als eine *besondere* Gruppe, die Träger einer Botschaft für *alle* Menschen ist. Die Kirche stellt einen Ort unter anderen dar, an dem sich die Aneignung, die Ausarbeitung und Kreation einer Ethik wie auch das Anbieten von Gesetzen und Normen aus dem Gebiet der Moral im Namen von spezifischen Motivationen und Kriterien theologischer, christologischer, pneumatologischer und ekklesiologischer Art vollzieht.

Die christliche Gruppe, die man ursprünglich für

eine jüdische Sekte halten konnte, durchbrach die sektiererische Abgrenzung und ging, in enger Verbindung mit der sie begründenden Botschaft, gleichzeitig die Chance und das Risiko einer Öffnung ein. Sie ging nämlich das Abenteuer ein, sich auf den griechisch-römischen Kulturkreis einzulassen. Hier ist eine zweifache Bewegung am Werk: einmal die Assimilierung oder Aneignung von Regeln, Normen, Tugend- und Lasterkatalogen, die dem volkstümlichen Stoizismus entliehen sind, zum anderen die kritische Distanzierung von diesen Gegebenheiten. Das Risiko, das immer gegeben ist, liegt darin, daß man die Botschaft mit jenen Besonderheiten verwechselt, die ihr ihre Ausdrucksweisen lieferten.

2. Das Kriterium der Kohärenz

Man kann in diesem ersten Abschnitt noch das Kriterium ethischer Kohärenz untersuchen. Unter ethischer Kohärenz kann man die der moralischen Handlung und der Norm, die diese steuert, innewohnende Logik, ihre Aprioris, ihre Voraussetzungen, die Prinzipien, die sie leiten, die Werturteile, die sie enthält und die Konsequenzen ihrer Entfaltung verstehen.

Sicher ist die Kohärenz kein ausreichendes Kriterium zur Beurteilung des moralischen Wertes einer Handlung, und zwar in dem Maß nicht, als sie eben nicht ausreicht, um eine Entscheidung über die Sinnfrage zu treffen. Wir wollen ferner bemerken, daß es in mehr als einem Fall schwierig ist, diese Kohärenz zu bestimmen, weil man nicht über die zur Analyse notwendigen Elemente verfügt, weil die Handlung nicht immer auf den langsamen Verlauf des Studiums warten kann und weil der moralisch Handelnde jedenfalls, wie oben dargelegt wurde, nicht vorgeben kann, daß er die Entstehungsbedingungen der normativen Rede und der Praxis völlig beherrscht: Ihr wohnt ein Risiko inne, das von der Klugheit abhängig ist und dessen Folgen nur zum Teil vorhergesehen werden können. Die Tatsache bleibt jedoch bestehen, daß die ethische Kohärenz daran beteiligt ist, daß eine Handlung sinnvoll wird.

Vom theologischen Standpunkt aus betrachtet spielt das Kriterium der Kohärenz eine Rolle auf zwei Ebenen: 1. Auf der Ebene der christlichen Tradition innewohnenden Kontinuität und Diskontinuität: Sie beinhaltet Abspaltungen, Hervorhebungen, Sinnverschiebungen, Brüche. Im Bereich der Ethik wären dafür zahlreiche Beispiele zu nennen: das Geldleihen für Zinsen, Privateigentum, Sklaverei, Religionsfreiheit usw.; 2. auf der Ebene der Integrierung der in anderen Traditionen und Kulturen angetroffenen Werte oder jener der Distanzierung von ihnen. Zum Beispiel kann

man sich fragen, ob die Praxis der Einehe in einem so hohen Maß kohärent ist mit den wesentlichen Werten des Christentums, daß sie die Möglichkeit, Polygame zu taufen oder zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zuzulassen, radikal ausschließt. Dieselbe Frage kann man sich in bezug auf die geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken stellen.

II. Kriterien der Finalität

Sobald wir dem Ausdruck «Sinn» diese Bedeutung geben, stoßen wir auf die klassische Frage nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck. Hier wird die Aufmerksamkeit auf den strategischen Aspekt der Handlung und der Verhaltensweise gelenkt. Ich werde nacheinander zwei Ebenen beschreiben. Die Frage, wie man beide miteinander artikulieren kann, soll Gegenstand meiner Überlegung sein.

Ich meine zunächst die Ebene der Wirksamkeit, dann die axiologische Ebene, d. h. die des Wertes. Zweck und Mittel müssen Wert besitzen im Bereich der Wirksamkeit. Zweck und Mittel müssen wirksam sein innerhalb der Wertordnung. Im folgenden soll diese doppelte Behauptung erklärt werden.

Die Unterscheidung von Wirksamkeit und Wert macht es möglich, zwei Kriterien vorzuschlagen, die man so formulieren kann: 1. Um moralisch gültig zu sein, muß der Bezug der Mittel zum Zweck immer so sein, daß die Mittel dem Zweck und der Zweck den Mitteln innewohnt, und zwar auf der Ebene der *Wirksamkeit*. Man muß Zwecke finden, die die Handlung in Bewegung bringen, und sich Mittel verschaffen, um diese Zwecke zu bewerkstelligen. Man kann dieses Kriterium in die folgende Regel fassen: Wer den Zweck will, will die Mittel. Diese Regel drückt den Wirklichkeitssinn des Wollens aus.

2. Um im moralischen Sinn Gültigkeit zu besitzen, muß der Bezug der Mittel zum Zweck immer so sein, daß die Mittel dem Zweck und der Zweck den Mitteln innewohnt, und zwar auf der *axiologischen* Ebene. Ein in axiologischer Sicht schlechter Zweck läßt die Mittel an Wert verlieren und umgekehrt. Diese Behauptung müßte eigentlich weiter ausgeführt werden. Da mir nicht genügend Platz zur Verfügung steht, muß ich darauf verzichten. Das axiologische Kriterium kann man mit folgender Regel umschreiben: Wer will, daß der Zweck ethisch gut ist, will auch, daß die Mittel ethisch gut sind und umgekehrt.

Ein Wort soll die vorausgegangenen Behauptungen erläutern. Wir wollen zunächst erwähnen, daß das Problem des Bezugs der Mittel zum Zweck seinen geläufigsten Ausdruck in der Maxime findet: Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Wenn die Maxime so formu-

liert ist, dann beinhaltet sie die Weigerung, Nicht-Entsprechen im axiologischen Bereich ersterer gegenüber letzterer als eine Selbstverständlichkeit anzusehen. Um einen Zweck zu verwirklichen, von dem man in axiologischer Hinsicht annimmt, daß er gut ist, kann man keine in axiologischer Hinsicht schlechten Mittel wählen. In dieser Formulierung beinhaltet die Maxime ein zweifaches Risiko: Sie steht in Gefahr, den Zweck selbst außerhalb der kritischen Fragestellung zu belassen und die Frage der Wirksamkeit des Bezugs der Mittel zum Zweck außer acht zu lassen, weil die Aufmerksamkeit des moralisch Handelnden einseitig auf die axiologische Rechtfertigung der Mittel gelenkt ist.

Mit diesem zweifachen Kriterium befinden wir uns im Bereich der Intention. Man kann feststellen, daß diese in der Lehre der großen Theologen global die Verhaltensweise des moralischen Handelns, das tiefe und realistische Wollen des Zweckes als wirklich gewollten Zweck bezeichnet. Sie kann deshalb nicht von den Mitteln getrennt werden, die sie wählt, um sich zu verwirklichen. Dies beinhaltet die Notwendigkeit einer strengen Analyse der ethischen Situation und Vorhaben, die es soweit wie möglich erlaubt, die Kohärenz der Verkettung von Mittel und Zweck aufzudecken und die Konsequenzen einer bestimmten moralischen Handlungsweise, die vorauszusehen sind, wie jene, die unvorhergesehen eintreffen, in eine verantwortete ethische Beurteilung aufzunehmen.

Man soll die beiden Kriterien, das der Wirksamkeit und das des axiologischen Innesseins nicht getrennt, sondern einander zugeordnet denken. Und man muß sie zusammen benutzen: Die beiden Kriterien sind einander immanent, wie das Mittel im Zweck und der Zweck im Mittel enthalten ist. Und dies führt nun wiederum die Spannung und die Dimension des Konflikts in die Ethik ein.

So wird, wenn man so sagen darf, dem angestrebten Ziel «Gewalt angetan», wenn man Gewalt anwendet, um eine Situation der «Versöhnung» zu erreichen. Es ist jedoch möglich, daß man Gewalt anwenden muß, um auf diese Weise eine Situation zu beenden, die selbst zutiefst gewalttätig und ungerecht ist. Aber selbst dann muß das Zuhilfenehmen von Gewaltanwendung von dem Kriterium axiologischer Kohärenz zwischen Mitteln und Zweck geregelt werden. Man kann zu keinem Zeitpunkt (vgl. Lenin) eine Apologie der Gewalt vortragen und den Haß zum Prinzip der Handlung erheben.

In der Praxis ist das eine schwierige Sache. Aber die Schwierigkeit kann nicht den Grund dafür angeben, daß man die Gewalt an sich als legitim erklärt und sie in der Weise absolut setzt, daß sie unter keine Regel fällt. Mit anderen Worten und vereinfachend ausgedrückt,

man kann das Kriterium axiologischer Immanenz nicht übergehen, selbst dann nicht, wenn man sich gezwungen sieht, es zu übertreten, um das der Wirksamkeit vorzuziehen, denn selbst dann muß das erste Kriterium aktiv bleiben: Die Gewalt, die ihm angetan wird, muß als ein Widerspruch empfunden werden, der vielleicht nicht zu vermeiden ist, aber aus dem man doch herauskommen muß.

Aus theologischer Sicht kann man folgende Behauptung vorbringen: Die Aufgabe, die mit der Natur der christlichen Kirchen am meisten kohärent wäre, wie es scheint, wäre jene, die Tragweite der Immanenz von Mitteln und Zweck in axiologischer Hinsicht mit Nachdruck in Erinnerung zu rufen, ohne deswegen ihre Tragweite unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit zu vergessen.

Anders ausgedrückt, die Aufmerksamkeit, die man vorzugsweise dem Werk der Versöhnung und den Mitteln, um dieses zu erreichen, widmet, müßte einerseits all das aufleuchten lassen, was in den Situationen, die man antrifft, einen Ansatzpunkt darstellt für mehr Gerechtigkeit und konkreter verwirklichter Frieden. Andererseits und aus dem gleichen Grund müßte sie sich mit einer kritischen Haltung verbinden, die auf theoretischer Kompetenz basiert und sich um praktische Wirksamkeit bemüht. Im heutigen kirchlichen Kontext wäre insbesondere erforderlich, die Autorität des normativen Redens des Lehramtes nicht zu einseitig mit dem Hinweis auf seine Kompetenz und seine Legitimität, sondern mindestens ebenso stark auf den anthropologisch vernünftigen, kulturell und theologisch begründeten Inhalt der vorgelegten Verhaltensregeln zu begründen.

Was nun die Wirksamkeit selbst betrifft, so müßte man mit besonderer Aufmerksamkeit auf die tiefgehende und weitreichende Wirksamkeit der angewandten Mittel achten, und zwar in bezug auf unmittelbare, dafür aber mehr oberflächlich wirksame Mittel. Dies stellt eine Einladung dar, nicht der Einfachheit theoretischer und praktischer Kurzsichtigkeit nachzugeben, sondern offen zu bleiben für den Sinn historischer Tiefen (unter der Bedingung, daß man Geschichtlichkeit nicht mit dem stets Fortdauernden, Tradition nicht mit einfacher Wiederholung verwechselt).

III. Das Kriterium der Transzendenz

Die Ausdehnung, die dem Begriff «Sinnhaftigkeit» hier gegeben wird, geht zweifellos zu weit. Man kann jedoch bemerken, daß man, wenn man von menschlich sinnvollem Verhalten spricht, notwendigerweise dazu

kommt, einem Aspekt des Verhaltens Bedeutung beizumessen, der etwas mit Anruf und Forderung, mit Überwinden und mit Transzendenz zu tun hat. Dies möchte ich das Kriterium der Transzendenz nennen. Man kann es auf folgende Weise kennzeichnen:

Zunächst einmal markiert es jene Distanz, die nie ausgeglichen werden kann, zwischen den tatsächlichen Verhaltensweisen des Trägers moralischer Handlung (es sei nun ein Individuum oder eine Gruppe) und dem, was er tun müßte. Mit anderen Worten, es macht deutlich, daß die moralische Handlung Pflicht ist. Ethik geht einher mit dem Imperativ oder dem Futur der «Befehlsform». Ferner ist die Fehlbarkeit der praktischen Vernunft und die Schwäche des ethischen Willens ausgedrückt in dem Kriterium der Transzendenz. Ein heiliger Wille, um mit Kant zu sprechen, wie auch eine unfehlbare Vernunft würden kein Gesetz benötigen: Sie würden die Erleuchtung über das in ethischer Hinsicht zu Wählende und die Kraft, dies tatsächlich zu erfüllen, in sich selbst finden. Aber das ethische Verhalten erweist sich als zwiespältig, hinkend, nach dem Wort, das Merleau-Ponty für die Philosophie gebrauchte: Es läuft Gefahr, falsch zu verstehen und falsch zu erkennen, Böses zu wollen und Böses zu tun.

Von daher kann man leicht verstehen, daß man dieses Verhalten nicht mit dem Aufstellen und Befolgen von Normen verwechseln darf, wie groß ansonsten ihre Bedeutung sein mag. Die Ethik baut grundlegend auf der Distanz auf, von der hier die Rede ist, das heißt auf jenem Raum, der die Regelungen und Gesetzmäßigkeiten, die sich in der Nähe von Beständigkeit, Wiederholung und unerläßlicher Sicherheit ansiedeln, und die Erfindungen einer Freiheit, die man nicht in die starre Buchstaben-treue der Normen einschließen kann, zugleich trennt und vereint. Freiheit liegt – genau wie auch Liebe – jenseits der Norm, selbst wenn sie sich auf jene stützt, um sich selbst zu verwirklichen und wenn sie bereit ist, sich durch eine gemeinsame Regelung Grenzen aufzuerlegen, um die Freiheit des Anderen anzuerkennen. Das Paradox der moralischen Handlung besteht darin, daß sie bestrebt ist, diese Distanz zu überbrücken und den Bereich der gesetzlichen Regelungen auf die Ebene von Zielen und Freiheiten zu heben. Der Zwischenbereich ist es, der die menschliche Bedingung der Ethik darstellt. Die Bewegung aber, welche die Distanz schafft und gleichzeitig versucht, sie zu überbrücken, ohne daß ihr das jemals gelingt, geht von der höheren Ebene aus⁴.

In dieser Sicht müßte man den Verhaltensweisen der Trennung besondere Beachtung schenken. Nun ist es aber nicht so, daß man aus ihnen ein Verhaltensmuster machen müßte, gerade aufgrund des Abstands, den sie schaffen und sichtbar machen. Sie sind jedoch drin-

gend erforderlich, und zwar nicht nur, um die Schwerkraft sozialer Gewohnheiten, um die Trägheit der Wiederholungen – die einen davon entbinden, nachzudenken und erfinderisch zu sein –, um das Abdanken vor persönlicher Verantwortung zugunsten kollektiver Regelungen oder Ersatzlegitimierungen der Autoritäten und um die bewahrende Logik der Institutionen zu besiegen: Viel grundlegender noch sollen sie der Norm menschliche Sinnhaftigkeit verleihen und gerade dadurch ihre *Aufgabe* und ihre *Grenze* aufzeigen: die *Aufgabe*, zu leiten und zu untersagen, Richtung zu weisen und zu vermitteln; ihre *Grenze*, die gerade ihre eigene Negierung darstellt, und zwar in dem Akt, der sie setzt. Man müßte diese Gedankengänge weiter verfolgen und besonders das Gedankenpaar Ideologie – Utopie dialektisch ausschöpfen.

Aus der Sicht des Theologen ist zu sagen, daß das Handeln der Gemeinschaft der Glaubenden der Berufung im christlichen Sinn des Wortes Priorität geben müßte, gegenüber dem im eigentlichen Sinn obligatorischen Aspekt von Gesetz und Recht. Die Kohärenz von Glauben und Tun ist weniger im Bereich objektiver Normierungen als im Bereich tiefgreifender christlicher Motivierungen zu suchen. Nicht als wären Inhalt und Objektivität der Normen für das gläubige Verhalten unerheblich oder als wäre der Glaube auf das einsame individuelle Gewissen verwiesen; aber die erwähnte Kohärenz siedelt sich auf einer grundlegenden Ebene an. Einerseits verlangt der Akt des Glaubens Wertungen, Gesetze und Normen, die mit der grundlegenden Freiheit, die ihm eigen ist, und mit der gemeinsamen Verantwortung einer Gemeinschaft von Glaubenden, die auf Tradition gründet, in Zusammenhang stehen. Jede christlich inspirierte Ethik muß diese zweifache Dimension des Aktes des Glaubens widerspiegeln.

Andererseits kann man sagen, daß er seinerseits der Ethik Rechenschaft schuldet, insofern er an sich als freies und verantwortliches Verhalten ein hochqualifizierter moralischer Akt ist. Er spiegelt also seinerseits diese zwei Aspekte jedweder moralischen Tätigkeit wider, die nämlich, Tätigkeit einer freien Person innerhalb einer Gemeinschaft von freien Personen zu sein. Fügen wir hinzu, daß das Prinzip der Transzendenz in seiner christlichen Ausprägung die Züge einer Anthropologie trägt, in der die Begriffe Allianz, Dialog, Gnade, Liebe, Geschenk und Verzeihen vorherrschen und deren zentrales Thema die österliche Struktur ist, die uns in die Schmerzen der Passion und die Prüfung des Todes einführt, zugleich aber auch offen macht für den Einbruch eines Lebens, das «von oben» gegeben wird, vom Auferstandenen, dem Erstgeborenen von den Toten.

Aus den vorangegangenen Überlegungen möchte ich die Schlußfolgerung ziehen, daß ein Normensystem, das unter ethischem Gesichtspunkt positiv qualifiziert sein will, mit dem Gesamt jener Leitlinien, die hier herausgestellt worden sind, in Zusammenhang stehen muß, und zwar in dem Maß, in dem die hier vorgelegte Analyse zutrifft. Insbesondere muß dieses Normensystem fähig sein, den Gesichtspunkt der Allgemeingültigkeit aufrechtzuerhalten und zugleich die fruchtbare Spannung der Unterschiede und den Zusammenhalt der Verhaltensweisen der Gruppe zu sichern, sowie die situationsbedingten Widersprüchlichkeiten, die Dialektik der Wirksamkeit und des Wertes aufzunehmen, ohne sich jemals zu gewaltsamem Erfolg hinreißen zu lassen. Sie darf aber auch nicht dem Idealismus eines wirkungslosen Moralismus nachgeben, denn die nicht in Normen faßbare Transzendenz des Anrufs geht von der Freiheit, das Bewerkstelligen vom Druck der objektiven moralischen Regelung aus.

Diese Sicht nimmt den normativen Formulierungen nichts von ihrer Verpflichtung. Sie siedelt diese aber anderswo an als in einer Verabsolutierung der Inhalte, nämlich in ihrer Fähigkeit zu vermitteln und Beziehungen herzustellen. Dies wiederum beinhaltet keineswegs die Negierung von Werten, die in einer Handlungsweise zum Tragen kommen, sondern eine gewisse Möglichkeit, ihre Verteilung zu variieren.

Man kann eine Erläuterung dieses letzten Punktes in der Theologie von der Ehe der Konstitution «Gaudium et Spes» finden, in welcher (zumindest was die Formulierung angeht) die Theorie über die Zwecke der Ehe, insbesondere über die Priorität, die in deren hierarchischer Wertordnung der Zeugung zugewiesen

worden war, ausgeschaltet worden ist. Man muß übrigens erwähnen, daß solche neuen Akzentuierungen meistens auf einer recht tiefgreifenden Umgestaltung unserer anthropologischen Konzeptionen beruhen und auf dem Einfluß, den «materielle» Gegebenheiten ausüben. Das trifft z.B. zu für die Beseitigung der Sklaverei und der religiösen Intoleranz (zur Zeit der Staatsreligionen). Gut unterrichtete Kenner der Lage haben darauf hingewiesen, daß die Ausbreitung der Monogamie, besonders in Afrika, mehr von den Forderungen der kapitalistischen oder sozialistischen Wirtschaft als von moralischen Imperativen abhängig ist, weil eben die Einzellen-Familie viel eher den Bedürfnissen der modernen Industrie entspricht als die Verbands-Struktur der traditionellen Familie.

Der dialektische Charakter der erwähnten Kriterien müßte Garantie dafür sein, daß die Formulierung der Normen geschmeidig bleibt. Das Besondere gegenüber dem Allgemeingültigen, Zusammenhalt und situationsbedingte Widersprüche, Wirksamkeit und Wert, Transzendenz und wiederholende Regelungen, all dies sind Gegensätze, die das sektiererische Sich-Abschirmen der Norm und ihre abstrakte Verallgemeinerung (sie ist von überall, weil sie nirgendwo verwurzelt ist) ebenso ausschließen müßten wie ihre Wirkungslosigkeit aus Mangel an axiologischer Weitsicht und an menschlicher Sinnhaftigkeit wie auch ihre axiologische Schwäche aus Mangel an Wirksamkeit und Realismus, die Platitude der genormten Konformitäten ebenso wie die Utopie einer idealistischen Transzendenz. Hier sieht man deutlich, daß die Aufgabe der ethischen Kriterien für das Erstellen und Strukturieren von Normen nicht direkt auf der Ebene ihres Inhalts, sondern auf der formalen Ebene liegt.

RENÉ SIMON

¹ Dem französischen Sprachgebrauch entsprechend haben bei dem Verfasser dieses Artikels die Worte Moral/moralisch und Ethik/ethisch die gleiche Bedeutung.

² Vgl. J. Baechler, *Les suicides* (Paris 1975).

³ Vgl. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques: Sociologie et anthropologie* (Paris 1966).

⁴ Ich gebe hier leicht abgewandelt einige Linien meines Artikels «Expérimentations et déplacements éthiques», der in *Rech. de Science Rel.*, 62 (1974) Nr. 4 erschienen ist, wieder.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

1912 in Mollau (Frankreich) geboren. Salesianer. Priesterweihe 1943. Studium an der Theologischen Fakultät von Lyon und am Institut Supérieur de Philosophie in Löwen. Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie. Professor für Moral am Institut Catholique in Paris. Er lehrt ebenfalls an der Theologischen Fakultät in Straßburg. Er ist Vorsitzender der A.T.E.M. (Association théologique pour l'étude de la morale). Von seinen Veröffentlichungen seien erwähnt: *Morale. Philosophie de la conduite humaine* (Paris 1961); *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique* (Paris 1974); in Zusammenarbeit mit A. Dumas: *Vivre et croire. Chemin de sérénité* (Paris 1974); verschiedene Artikel in *Recherches de Science Religieuse, Lumière de Vie, Supplément à la Vie Spirituelle*. Anschrift: 37 rue de Vaugirard, F-75006 Paris.