

Charles Curran

Der Utilitarismus und die heutige Moralthologie

Stand der Diskussion

Während des letzten Jahrzehntes ist innerhalb des römischen Katholizismus eine wachsende Menge theologischer Literatur entstanden, in der die Existenz absoluter Verhaltensnormen in der Moralthologie infrage gestellt wird. Genauer gesagt: Eine beträchtliche Anzahl Theologen hat Einwände erhoben gegen keine Ausnahmen duldende moralische Normen, bei denen das sittliche Handeln im Sinne des physischen Aspektes der Handlung verstanden ist. Zugleich ist es in der philosophischen Ethik zu einer immer heftigeren Diskussion über die Adäquatheit einer utilitaristischen Lösung gekommen. Häufig haben diese Diskussionen völlig voneinander isoliert stattgefunden. Zweck und Absicht dieser Untersuchung ist es, die verschiedenen Diskussionen innerhalb des utilitaristischen Denkens miteinander zu vergleichen, die gegen den Utilitarismus vorgebrachten Argumente zur Klärung dessen, worum es in den Diskussionen ging, zu prüfen, den Standort der innerhalb der katholischen Ethik geführten Diskussion im Licht der Gesamtdiskussion über den Utilitarismus zu bestimmen und methodische Anregungen für eine katholische Ethik zu geben.

I. Diskussionen innerhalb des Utilitarismus

Der Utilitarismus wird definiert als diejenige ethische Haltung, die das größte Gut für die größtmögliche Zahl von Menschen zu schaffen sucht. Da die Sittlichkeit einer Handlung auf diese oder jene Weise von der Schaffung von Gutem oder der Vermeidung von Schlechtem abhängt, wird der Utilitarismus allgemein als eine Art teleologischer Ethik oder Konsequentialismus charakterisiert. Derartige teleologische Theorien stehen generell im Gegensatz zu den deontologischen Theorien, die den Standpunkt vertreten, es gebe die Möglichkeit moralischer Verpflichtung zu Handlungen, die nicht das höchste Gut hervorbringen oder das schlimmste Übel vermeiden, wie es die Teleologisten behaupten. Utilitarismus ist deshalb eine Form von Konsequentialismus, weil die moralische Verpflichtung bestimmt ist durch die guten oder schlimmen Folgen einer Handlung. J.J.C. Smart, ein zeitgenössischer Vertreter des Utilitarismus, definiert ihn als

die Auffassung, daß sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung allein von der völligen Gutheit oder Schlechtheit der Folgen abhängt¹.

1. Die Berechnung der Folgen

Utilitaristen wie ihre Gegner haben öfters festgestellt, daß sich einige Schwierigkeiten bei der Berechnung der Folgen einer Handlung ergeben. Bentham hat als Maßstab das Maß von Lust und Unlust aufzustellen versucht, indem er sieben verschiedene Dimensionen benannte, die zu berücksichtigen seien. John Stuart Mill wandte sich gegen Benthams nur auf Quantität beruhenden Maßstab und führte eine qualitative Unterscheidung zwischen höherer und niedriger Lust ein². Aber das Problem der Folgenberechnung ist noch komplexer. Doch was immer Nutzen (utility) bedeutet, die Theorie des Utilitarismus beansprucht für ihn die höchstmögliche Steigerung. Da unser Handeln oft mehr als eine Person und eine Vielzahl gesellschaftlicher Institutionen betrifft, muß eine Berechnung des gesamten Rein-Nutzens (net utility) für alle dem handelnden Subjekt offen stehenden alternativen Handlungen möglich sein. Von den verschiedenen zeitgenössischen Philosophen (z.B. Braybrooke, Rescher, Brand) werden unterschiedliche Berechnungstheorien angeboten³. Die meisten Philosophen sind sich über die Schwierigkeiten bei der Entwicklung einer solchen Berechnung von Handlungsfolgen klar.

Zwei Punkte verdienen beim Eingehen auf das Problem der Folgenberechnung besondere Erwähnung. Die Utilitaristen sind keineswegs der Meinung, die Menschen sollten nun immer versuchen, solche bis ins letzte gehenden Berechnungen anzustellen, bevor sie handeln. Sie anerkennen durchaus die oft als summarische Regeln bezeichneten einfachen, unreflektierten Regeln des Handelns. Solche summarische Regeln besitzen keine absolute Geltung und dürfen ohne weiteres verletzt werden, wenn diese Verletzung bessere Folgen ergibt. Für gewöhnlich aber kann man solchen einfachen Regeln als Niederschlag der Erfahrung, was nun normalerweise den größten Nutzen bringt, folgen.

Als zweites muß zugegeben werden, daß auch unter den Utilitaristen keine allgemeine Übereinstimmung darüber besteht, wie die Handlungsfolgen berechnet werden sollen. Diese Schwierigkeit oder der Mangel an Übereinstimmung bilden kein letztlich überzeugendes Argument gegen den Utilitarismus oder gegen das Prinzip der Handlungsfolgen. Die Berechnung von Folgen ist für alle anderen Formen von Ethik ebenfalls ein Problem. Die römisch-katholische Moralthologie der Handbücher hat sich nicht selten auf Handlungs-

folgen berufen zur Begründung der Sittlichkeit einzelner Handlungen. Das Prinzip der Proportionalität im Krieg vertritt den Standpunkt, daß das durch den Krieg angestrebte Gut die damit verbundenen Übel aufwiegen muß. Hier wird verlangt, daß die Folgen alternativer Handlungen in Betracht gezogen werden, bei denen viele verschiedene menschliche Werte im Spiele sind, einschließlich des Verlustes von Menschenleben und der Existenz von Völkern und Nationen. So sieht sich die traditionelle katholische Moraltheologie derselben Schwierigkeit gegenüber wie der Utilitarismus, wenngleich nicht immer.

2. Der Handlungs-Utilitarismus und der Regel-Utilitarismus

Eine wirklich bedeutende und wichtige Diskussion unter den Utilitaristen geht um den Unterschied zwischen dem Handlungs- und dem Regel-Utilitarismus. Bis vor etwa zwanzig oder dreißig Jahren wurde der Utilitarismus gemeinhin als Handlungs-Utilitarismus verstanden: Die sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung galt als durch die Folgen der Handlung selbst bestimmt. Die Gegner des Utilitarismus erhoben eine Anzahl von Einwänden gegen den Utilitarismus, da man, wenn die Folgen der individuellen Handlung als moralisch determinierend angesehen wurden, in Widerspruch zu einer Reihe anerkannter moralischer Lehren geriet, z. B. Bestrafung Unschuldiger, Justizmord, Wahlenthaltung, Verletzung von Geheimnissen, Verschweigen der Wahrheit usw. Michael Bayles hat eine Sammlung von Aufsätzen zusammengestellt, um darzulegen, daß die Entwicklung des Regel-Utilitarismus eine Verfeinerung der ursprünglichen utilitaristischen Betrachtungsweise bedeutet. Diese neue Form des Utilitarismus war in den letztvergangenen Jahren zur Entkräftung einiger der oben genannten Einwände formuliert worden⁴. Dem Regel-Utilitarismus zufolge können Handlungen nur dann als sittlich richtig betrachtet werden, wenn sie den Regeln entsprechen, die vom Standpunkt des Utilitarismus aus vertretbar sind. Urmson behauptet, John Stuart Mill selbst sei in Wirklichkeit ein Vertreter des Regel- und nicht des Handlungs-Utilitarismus gewesen⁵.

In den sechziger Jahren vertraten David Lyons und andere den Standpunkt, Handlungs-Utilitarismus und Regel-Utilitarismus seien, wenn man sie richtig verstehe, unter Berücksichtigung aller Umstände, speziell der Grenzphänomene, äquivalent, so daß kein wirklicher Unterschied zwischen ihnen bestehe⁶. Lyons These von der Äquivalenz ist angegriffen worden⁷. Doch läßt sich bei einer Darstellung des gegenwärtigen

Standes der Diskussion mit einiger Sicherheit sagen: Unter den Utilitaristen selbst besteht eine wachsende Übereinstimmung darüber, daß der Regel-Utilitarismus sehr häufig, wenn nicht überhaupt, mit dem Handlungs-Utilitarismus zusammenfällt⁸.

Die Diskussion unter den Utilitaristen über Handlungs- und Regel-Utilitarismus hat keine unmittelbaren Parallelen in den innerhalb der katholischen Moraltheologie in Gang befindlichen Diskussionen. Dennoch kann, wie es scheint, die katholische Moraltheologie aus dieser Diskussion mit ihrer Betonung der Universalisierbarkeit ihren Nutzen ziehen. Richard A. McCormick hat kürzlich erklärt, einige Normen (z. B. die direkte Zerstörung unschuldigen Lebens, die direkte Tötung von Nichtkombattanten im Krieg, der Unterschied zwischen Begehung und Unterlassung, wie er uns bei der sogenannten passiven und aktiven Euthanasie entgegentritt) seien «auf teleologische Weise aufgestellt und doch virtuell ohne Ausnahme». Beim Abwägen aller Handlungsfolgen gelangt man zu dem Schluß, daß die Handlungen falsch und die aus einigen Ausnahmen erwachsenden Risiken so groß sind, daß die Norm virtuell ohne Ausnahme ist. Die Aufstellung einer solchen Norm gründet auf einer Analogie zur Aufstellung eines positiven Gesetzes auf der Grundlage der Annahme einer allgemeinen und universalen Gefahr⁹.

McCormicks Argument für Normen ohne Ausnahmen besteht in dem Gedankengang, daß jede mögliche Ausnahme letztlich zu Übeln führen müßte, die größer sind als das Gut, das möglicherweise in dem einen Ausnahmefall herauskommen würde. Die Diskussion über Regel- und Handlungs-Utilitarismus hat öfters Gebrauch gemacht von dem Prinzip der Universalisierbarkeit oder Möglichkeit zur Verallgemeinerung, die in diesem Zusammenhang angewandt werden könnte, um gewisse Ausnahmen zu gestatten, ohne daß dabei notwendig alle Übel einzutreten brauchen, die, wie McCormick fürchtet, aus einigen Ausnahmen entstehen könnten.

McCormick selbst vertritt den Standpunkt, daß die jetzigen in der katholischen Moraltheologie anerkannten Gesetze oder Normen letztlich durch eine Verfeinerung des Prinzips zustande gekommen sind, daß Töten verwerflich ist, außer wenn ein angemessener Grund dafür vorhanden ist (Notwehr, Töten im Krieg usw.), der den durch die betreffende Norm zu schützenden Wert nicht gefährdet¹⁰. Niemand möchte jedoch versuchen, die Frage einen Schritt weiter vorzutreiben: Können Ausnahmen gemacht werden von den heute anerkannten Normen, Unschuldige nicht direkt zu töten und keine aktive Euthanasie zu dulden, die für einige wenige Ausnahmefälle gelten, ohne daß dadurch

alle die schlimmen Folgen entstehen, die McCormick fürchtet, wenn man die vorhandenen klaren Unterscheidungen nicht mehr akzeptiert.

Im Falle der direkten Tötung von Nichtkombattanten im Kriegsfall stimme ich mit McCormicks Befürchtungen grundsätzlich und zutiefst überein. Doch was die direkte Tötung Unschuldiger anbetrifft, so dürfte es möglich sein, einige ganz begrenzte Ausnahmen gelten zu lassen. Nehmen wir einen von Williams vorgetragenen Fall: Ein Fremder wird zufällig Zeuge folgender Szene: Der tyrannische Hauptmann einer militärischen Einheit schickt sich eben an, eine Gruppe von aufs Geratewohl aufgegriffenen Bewohnern eines Dorfes erschießen zu lassen. Er will dadurch andere protestierende Dorfbewohner abschrecken und die Loyalität der Bevölkerung zu der an der Macht befindlichen Regierung wiederherstellen. Der Hauptmann bietet dem Fremden als besondere Vergünstigung an, er solle einen beliebigen Dorfbewohner erschießen und sichert ihm zu, dann die übrigen freizulassen. Es besteht die berechnete Annahme, daß der Hauptmann seine Drohung gegen die Aufgegriffenen wahr machen wird, und es besteht keinerlei anderer Weg, die Todeskandidaten oder einen Teil von ihnen zu retten¹¹.

Ist es nicht möglich, eine Ausnahmeklausel anzuerkennen, die für besondere Härtefälle gleich dem oben geschilderten gelten, ohne daß damit notwendig die auf weite Sicht von McCormick gefürchteten Folgen eintreten? Könnte man nicht die Regel akzeptieren: Direkte Tötung eines Unschuldigen ist verwerflich, ausgenommen solche Fälle, in denen man die Gewißheit hat, daß eine solche Tötung der einzige Weg zur Rettung einer weit größeren Zahl von Unschuldigen ist? Eine solche beschränkte Ausnahmeklausel könnte in einigen seltenen Fällen eine Tötung gestatten und dabei die Gültigkeit des Prinzips aufrechterhalten, daß die Tötung Unschuldiger in nahezu allen Situationen nicht erlaubt ist. Notwendig ist dabei, auf der persönlichen Gewißheit zu bestehen, daß diese Tötung der einzige Weg ist, auf dem eine weit größere Anzahl Unschuldiger gerettet werden kann. Eine solche Vorbedingung ist selten gegeben und unmöglich in der komplexen Situation der Kriegsführung und im Falle direkter Tötung von Nichtkombattanten.

Geht es aber um den Unterschied zwischen töten und sterben lassen als Handlungen der Begehung und Unterlassung, ist es da nicht möglich, eine nuancierende Unterscheidung zu machen, die zwar anerkennt, daß dabei nicht immer ein absoluter Unterschied zwischen beiden Verhaltensweisen besteht, aber doch einige der schlimmen Folgen vermieden werden, die McCormick befürchtet? Ich habe die Meinung vertreten: Wenn einmal der Vorgang des Sterbens begonnen

hat, so besitzt die Unterscheidung zwischen Begehung und Unterlassung keine entscheidende Bedeutung mehr. Konkreter gesagt: Der Vorgang des Sterbens kann als der Zeitraum charakterisiert werden, in dem der Einsatz außergewöhnlicher Mittel eingestellt werden kann, da er nunmehr nutzlos geworden ist, da keine Hoffnung auf Erfolg einer solchen Behandlung des Patienten mehr besteht. Besteht wirklich ein so großer Unterschied, ob man das Beatmungsgerät abstellt in der Absicht, dem Patienten das Sterben zu ermöglichen, oder ob man in derselben Phase positiv eingreift, um dieselbe Wirkung zu erzielen? Die Voraussetzung ist, daß in beiden Fällen der Tod des Patienten mit Gewißheit und unvermeidlich und mit demselben Grad von Unmittelbarkeit durch die Begehung- wie die Unterlassungshandlung erfolgt. In der großen Mehrzahl der Fälle dürften die beiden Handlungen der Begehung und der Unterlassung allerdings nicht gleich sein hinsichtlich der Gewißheit, der Unvermeidlichkeit und der Unmittelbarkeit des Todeseffektes, und so lassen sich die von McCormick erwähnten Gefahren größtenteils vermeiden. Ein Unterschied besteht indessen darin, daß ich, wenn ich das Atemgerät ausschalte, nicht in genau derselben Weise Ursache des Todes bin, wie bei einer Begehungshandlung. Doch scheint der Unterschied kaum eine Grundlage für eine unterschiedliche moralische Beurteilung zu bieten, wo die oben erwähnten Voraussetzungen die gleichen sind.

II. Utilitarismus, Teleologie und Konsequentialismus

1. Klärungen und Ablehnung des Utilitarismus

In der jüngsten Literatur hat sich die allgemeine Tendenz abgezeichnet, auf die Mängel des Utilitarismus als Moraltheorie hinzuweisen und sich für andere Methoden, zumindest aber für Abwandlungen der utilitaristischen einzusetzen. Die Termini, um die es dabei ging, sind auf verschiedene Weisen definiert worden. Doch im Zusammenhang der utilitaristischen Diskussion werden Utilitarismus, Teleologie und Konsequentialismus allgemein als ethische Theorien verstanden, die sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Handlung (oder Regel) ausschließlich auf der Grundlage der Folgen der betreffenden Handlung (oder Regel) bestimmen. J. J. C. Smart vertritt den Standpunkt, sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung hänge nur von der totalen Güte oder Schlechtheit der Folgen ab, das heißt von der Auswirkung der Handlung auf das Wohl aller Menschen¹².

In einer Kritik des Utilitarismus, wobei er speziell Smarts Theorie im Auge hat, widmet Bernard Williams einen großen Abschnitt seiner Monographie der Struk-

tur des Konsequentialismus und betont dabei, die Alternative zum Konsequentialismus impliziere nicht die Anerkennung des Standpunktes, es gebe bestimmte Handlungen, die man begehen oder unterlassen könne, gleich welche Folgen sie haben. Williams selbst räumt einige Umstände ein, unter denen direkte Tötung eines Unschuldigen moralisch gut sein könnte. Die Bestreitung des Konsequentialismus impliziert nur das Zugeständnis, daß es einige Situationen geben würde, in denen Handlungen gut wären, obwohl die durch eben diese Handlung hergestellte Lage der Dinge schlechter wäre als manche andere dem Handelnden offenstehende. Mit anderen Worten: Dem Konsequentialismus widersprechen bedeutet notwendig den Standpunkt vertreten, daß die Folgen einer Handlung nicht die moralisch *einzig* erhebliche Erwägung darstellen; man braucht also nicht zu behaupten, es sei *immer* falsch, ohne Rücksicht auf Folgen zu handeln¹³.

In der Diskussion der neueren Zeit verwenden den Utilitarismus ablehnende oder modifizierende Autoren wie Rawls und Lyons den Begriff «teleologisch» in eben diesem Sinne. So stellt Lyons ganz zu Anfang seines Buches fest, die Vertreter einer teleologischen Moral behaupteten, die Richtigkeit einer Handlung hänge *nur* von ihrer Nützlichkeit ab; die Vertreter einer deontologischen dagegen erklärten, die Richtigkeit sei *nicht allein* Funktion der Nützlichkeit¹⁴. Rawls betont, in der teleologischen Moral werde das Gute unabhängig von der Richtigkeit definiert. In Übereinstimmung mit dieser Charakterisierung behauptet Rawls, wenn die Verteilung des Guten auch als Gutes gewertet werde und möglicherweise sogar als ein Gutes höherer Ordnung, dann habe man keine teleologische Auffassung mehr im klassischen Sinne¹⁵.

Eine solches Verständnis des Teleologischen entspricht dem Standpunkt von William Frankena, der Teleologie als ein System definiert, in dem moralische Qualität oder Wertigkeit von dem vergleichbaren nichtmoralischen Wert des Produzierten oder Zustandegebrachten abhängt. Deontologische Theorien vertreten im Gegensatz zu teleologischen die Meinung, es gebe zumindest noch andere Erwägungen als die Gutheit oder Schlechtheit der Folgen, die eine Handlungsweise oder -regel richtig und verbindlich machen. Frankena gibt zu, Deontologen könnten in zwei typischen Formen auftreten: solche, für die das Prinzip der höchsten Steigerung des Guten dem Schlechten gegenüber kein moralisches Kriterium sei, und solche, für die ein derartiges Prinzip nicht die einzige oder eine letztgültige Basis darstelle¹⁶.

Einwände gegen die Theorie des Utilitarismus der Teleologie oder des Konsequentialismus, wie sie von

Rawls, Frankena, Williams und anderen in der gegenwärtigen Diskussion vorgebracht werden, beruhen nicht etwa darauf, daß die betreffenden Autoren unbedingt den Standpunkt verträten, es gebe Handlungen, die ohne Rücksicht auf ihre Folgen immer richtig oder unrichtig seien. Ihre Einwände gegen Utilitarismus, Teleologie und Konsequentialismus lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. Es müssen noch andere Aspekte als die Folgen in Betracht gezogen werden. 2. Das Gute kann nicht unabhängig vom moralisch Richtigen bestimmt werden. 3. Nicht nur die Folgen selbst, sondern auch die Art und Weise, wie der Handelnde diese Folgen zustande bringt, haben moralische Bedeutung. Zur Widerlegung von Utilitarismus, Teleologie oder Konsequentialismus brauchen die genannten Autoren nicht zu behaupten, manche Handlungen seien falsch oder richtig ohne Rücksicht auf ihre Folgen, doch müssen sie anerkennen, daß bestimmte Handlungen genau das sein können, was zu tun ist, selbst wenn die durch diese Handlungen geschaffene Lage der Dinge schlechter sein würde, als andere dem Handelnden offenstehende Sachlagen.

In der Literatur über die Adäquatheit des Utilitarismus wird häufig der Fall der Einlösung von Versprechen genannt. Er veranschaulicht gut die Unterschiede zwischen Utilitaristen und deren Gegnern. Es handelt sich etwa um das Versprechen, das jemand einem auf einer einsamen Insel Sterbenden gibt, nach dessen Tod sein nachgelassenes Geld einem Jockeyklub zu geben. Wenn der Überlebende dann wieder in die Zivilisation zurückkehrt, sollte er da wirklich erklären, der Sterbende habe sein Geld dem Jockeyklub vermacht, oder sollte er nicht lieber sagen, er habe es für ein Krankenhaus bestimmt, das bedeutend mehr für das Wohl der Menschen tun könne? Der Utilitarist oder Konsequentialist würde nur danach urteilen, was die besten Folgen ergäbe – die Übergabe des Geldes an den Jockeyklub oder an ein bedürftiges Krankenhaus. Der Konsequentialist anerkennt durchaus, daß man in einer menschlichen Gesellschaft unbedingt Versprechen halten muß, und er darf diesen Aspekt keineswegs übersehen, aber in dem vorliegenden Falle besteht die Voraussetzung, daß kein Mensch um das Versprechen weiß. Wenn aber kein Mensch um das Versprechen weiß, geschieht der Gesellschaft kein Schaden, wenn der, der es gegeben hat, es nicht hält. Vorausgesetzt der Mann, der das Versprechen gegeben hat, ist überzeugter Utilitarist, so würde er keinerlei Schuldgefühle haben, wenn er das Geld dem Krankenhaus gäbe.

Der Gegner des Utilitarismus argumentiert, daß es außer den Folgen noch eine Treupflicht für den Betreffenden gibt, der das Versprechen abgelegt hat, und daß diese Pflicht mit zu berücksichtigen ist. Der An-

tiutilitarist anerkennt – ebenso wie die traditionellen Lehrbücher der katholischen Moraltheologie –, daß es Fälle gibt, in denen Versprechen nicht unbedingt gehalten werden müssen; wenn etwa eine Änderung in der Person oder dem Gegenstand des Versprechens eintritt, ist das Versprechen selbst nicht mehr bindend. Der Antiutilitarist sagt hier, die günstigen Folgen könnten nicht losgelöst von dem Kriterium des Rechtes betrachtet werden, und es gebe noch etwas anderes (nämlich die Treuepflicht), das man berücksichtigen müsse. Es geht hier ebenso um die Integrität des Menschen, der das Versprechen gegeben hat.

Im Lichte dieses Verständnisses von Utilitarismus, Konsequentialismus und Teleologie suchen die Gegner des Utilitarismus seine Inadäquatheit in folgenden Bereichen darzutun: in den Fragen von Treue, Dankbarkeit und Bestrafung; in den Fragen der Verteilung, soweit es dabei um Gerechtigkeit und Billigkeit geht; in dem Bereich der Intentionalität und Integrität der Persönlichkeit. Der Antiutilitarist greift auf die Fragen von Treue, Dankbarkeit und Bestrafung zurück, weil darin von künftigen Folgen unterschiedene Quellen moralischer Verpflichtung liegen. In der Treue ergibt sich aus dem in der Vergangenheit abgelegten Versprechen die moralische Verpflichtung. Bei der Dankbarkeit erwächst eine entsprechende Verpflichtung aus einer in der Vergangenheit liegenden Wohltat oder Großmütigkeit. Bei der Strafe ergibt sich die moralische Verpflichtung aus einer Fehlhandlung, die die betreffende Person in der Vergangenheit getan hat. Man braucht nicht eigens zu sagen, daß von diesen anderen Quellen der Verbindlichkeit eine absolute Norm ableitbar ist; gesagt werden aber muß zumindest, daß diese Quellen moralischer Verpflichtung ebenfalls als zukünftige Handlungsfolgen anzusehen sind. Gleichwohl fallen nicht selten utilitaristische und antiutilitaristische Schlußfolgerungen zusammen.

Häufig hat man die Frage der austeilenden Gerechtigkeit nach den Grundsätzen von Recht und Billigkeit als Probleme für eine utilitaristische Ethik genannt. Das einzige beherrschende moralische Kriterium kann nicht das klare Überwiegen des durch eine Handlung bewirkten Guten dem Schlechten gegenüber sein; es muß auch an eine entsprechende Verteilung des Guten gedacht werden. Rawls hat in seinem berühmten Aufsatz «Two Concepts of Rules» zunächst eine Form des Regel-Utilitarismus vorgelegt zur Untermuerung und Stärkung des utilitaristischen Standpunktes, speziell in Sachen von Gerechtigkeit und Versprechen. Aufgrund dieses Aufsatzes hat man Rawls häufig irrtümlich als Vertreter des Regel-Utilitarismus bezeichnet; dabei hat er selbst ausdrücklich erklärt, daß er die Auffassung des Regel-Utilitarismus keineswegs als

restlos verfechtbar vertrete¹⁷. In seiner *Theory of Justice* erklärt Rawls dann später, der Utilitarismus bedürfe einer Modifizierung durch die Gesichtspunkte von Gerechtigkeit und Billigkeit, die eine eigene Verteilung von Vorteilen und Lasten, Rechten und Pflichten erfordere. Diese Grundsätze der Gerechtigkeit entwickelt Rawls unter Bezugnahme auf die fundamentale Gleichheit aller und den Weg, auf dem alle Ungleichheiten in den Gesellschaften überwunden werden müßten.

In diesem Zusammenhang mit der Gerechtigkeit läßt sich das viel diskutierte Beispiel des Sheriffs betrachten, der in einer Stadt in den Südstaaten der USA, um einen Rassenkrawall zu vermeiden, bei dem viele Farbige ums Leben kommen würden, einen unschuldigen Schwarzen verleumdet und hinrichtet. Philosophen haben über diesen Modellfall diskutiert, und neuerdings haben katholische Moraltheologen – Konnery und Schüller – je verschiedene Positionen in dieser Diskussion bezogen. Dennoch scheint es, als werde in der philosophischen und in neuester Zeit auch in der theologischen Literatur die eigentliche Beweiskraft des Einzelfalles nicht selten von beiden Seiten übersehen. Manche vertreten den Standpunkt, daß man, wenn alle Folgen richtig in Rechnung gestellt würden, niemals eine gerichtliche Exekution akzeptieren könne. Doch ein überzeugter Handlungs-Utilitarist wie Smart anerkennt das Gewicht dieses besonderen Einzelfalles. Wenn niemand weiß, daß ein Unschuldiger verleumdet worden ist und die Voraussetzung besteht, daß niemand jemals dahinter kommen kann, dann würde es keine schädlichen Auswirkungen für die Rolle der Justiz und des Strafrechts in einer Gesellschaft geben, wenn der Unschuldige hingerichtet würde. Smart gibt zu, daß eine solche Situation logisch möglich ist und daß der Utilitarismus in einem solchen Falle ebenfalls logischerweise für den Justizmord eintreten müsse, doch hoffe er, vom existenziellen Standpunkt aus gesehen, daß ein solcher Fall tatsächlich nie eintreten werde¹⁸. Wiederum läßt die Kraft der Veranschaulichung erkennen, welche Unterschiede zwischen den beiden Betrachtungsweisen bestehen.

Eine andere Reihe von Einwänden gegen den Utilitarismus hebt die Intentionalität auf seiten des Handelnden hervor. Die prinzipielle Grenzlinie zwischen dem deutlich Guten und dem deutlich Bösen ist nicht das einzige, was betrachtet und in Rechnung gestellt werden muß. Es muß darüber hinaus berücksichtigt werden, wie das Gute und das Böse zustande gebracht worden ist. Dabei ergibt sich ein Unterschied zwischen Auswirkungen oder Folgen, die von dem Handelnden nur vorhergesehen sind, und solchen, die von ihm beabsichtigt sind. Auch die Art und Weise, wie

der Handelnde die entsprechenden Wirkungen erzielt, ist von Bedeutung.

Der eben dargestellte Fall des Justizmordes veranschaulicht dieses Problem, wie wir es am Beispielfalle jenes Fremden gesehen haben, der irgendwo in Südamerika in ein Dorf kommt, in dem ein militärischer Befehlshaber dabei ist, unschuldige Dorfbewohner zu töten. Worauf es hier ankommt, ist, daß der Fremde in diesem Falle nicht in gleicher Weise Ursache des Todes der anderen wäre, wie er Ursache des Todes jenes Einen wäre, den er töten sollte. Handlungen und Entschlüsse des Einzelmenschen erfließen aus seinen Plänen und Absichten; doch in unserem Falle wird das Handeln des Fremden durch Plan und Absicht des Befehlshabers determiniert. Es ist absurd zu verlangen, daß der Fremde seine eigenen tiefsten Absichten und Entscheidungen beiseite stellt und seine Handlungsweise ausschließlich auf die utilitaristische Berechnung der Anzahl Menschenleben stützt, die letztlich verloren sind, wenn dies weitestgehend durch die Pläne eines anderen festgelegt ist. Williams, der einen solchen Fall vorlegt, neigt dazu, die verlangte Tat zu tun, doch gibt es für moralische Entscheidungen noch andere Erwägungen als die der sich ergebenden Folgen¹⁹.

2. Ein weiterer antiutilitaristischer Standpunkt

In der gesamten neueren Literatur, soweit sie speziell über den Utilitarismus diskutiert, stimmt die antiutilitaristische Betrachtungsweise generell mit der eben dargelegten Auffassung überein und beruft sich nicht auf – ja akzeptiert nicht einmal – das Prinzip, daß gewisse Dinge richtig oder falsch sind ungeachtet der sich aus ihnen ergebenden Folgen²⁰. Doch in der philosophischen Literatur insgesamt und speziell in der sich mit dem Utilitarismus befassenden findet sich eine andere Form antiutilitaristischer Betrachtung, die vornehmlich auf diesem Prinzip fußt.

G.E.M. Anscombe stellt die gesamte moderne Moralphilosophie unter Anklage, weil sie überhaupt zur Diskussion stellt, ob eine Handlungsweise wie Justizmord annehmbar sein könnte. Einige der gegenwärtigen Oxforder Moralphilosophen halten es für zulässig, daß man zum absoluten Prinzip erhebt, niemals etwas wie einen Justizmord zu begehen. Dennoch verurteilt Anscombe auch sie, weil sie eine Philosophie vertreten, die die Folgen eines solchen Handelns überhaupt in Rechnung zu stellen ermöglicht, um festzustellen, ob man eine solche Handlung vornehmen könnte. Anscombe stellt sich gegen eine solche Theorie, weil sie gewillt ist, auch nur die Möglichkeit auf Handlungsfolgen sich gründender Ausnahmen in Betracht zu ziehen. So stellt sie die gesamte moderne Moralphilosophie

unter Anklagen dessen, was sie Konsequentialismus nennt. (Hier wird erkennbar, welches terminologische Problem in der philosophischen Literatur vorhanden ist.) Anscombe und ihre Gefolgsleute akzeptieren das Prinzip, daß es Handlungen gibt, die, ungeachtet ihrer Folgen, richtig oder falsch sind²¹. In der Literatur wird seither der von Anscombe und anderen verfochtene Standpunkt als absolutistisch²², konservativ²³ und katholisch²⁴ bezeichnet. Dieser Standpunkt kann im spezifischen Sinne katholisch genannt werden (obwohl Autoren wie Bennett diese Bezeichnung ablehnen), weil er den gemeinhin in den Lehrbüchern der katholischen Moralthologie vertretenen wiedergibt: Bestimmte Handlungen sind in sich falsch, zum Beispiel Empfängnisverhütung, Sterilisierung, unmittelbare Tötung Unschuldiger; und sie können niemals gerechtfertigt werden, gleich wieviel Gutes im Einzelfalle aus ihnen erwachsen mag. Auch katholische Philosophen wie Anscombe und John Finnis vertreten eben diesen Standpunkt²⁵.

3. Abschließende Klarstellungen

Zum Abschluß mag ein Überblick über die philosophische Literatur zeigen, daß es drei unterschiedliche Standpunkte gibt, doch besteht bei der Darstellung dieser unterschiedlichen Positionen auch eine Abweichung in der Terminologie. Die nun folgenden Darstellungen werden nicht mit der von einigen der Autoren selbst verwendeten Terminologien übereinstimmen, doch scheint das unvermeidlich zu sein, um die erforderliche Klärung zuwege zu bringen. Die erste der Positionen ist am treffendsten dargestellt als Utilitarismus, streng teleologisch oder streng konsequentialistisch. Die dritte Position – Anscombe und andere – läßt sich charakterisieren als Nichtkonsequentialismus oder sogar als Deontologie – es gibt Handlungen, die falsch sind, ungeachtet ihrer Folgen. Die dazwischen liegende mittlere Position möchte ich als einen gemischten Konsequentialismus oder einen gemischten Teleologismus charakterisieren. Sie unterscheidet sich von dem streng teleologischen oder streng konsequentialistischen Utilitarismus dadurch, daß sie an folgenden drei Punkten festhält: (1) Sittliche Verpflichtung erwächst auch aus anderen Elementen als nur den Folgen eines Handelns. (2) Das Gute ist nicht getrennt vom Rechten. (3) Die Art und Weise, wie das Gute oder Böse vom Handelnden zuwege gebracht worden ist, stellt ebenfalls einen moralischen Gesichtspunkt dar. Da diese Auffassung nicht unbedingt daran festhält, daß gewisse Handlungen immer schlecht sind, ungeachtet der aus ihnen sich ergebenden Folgen, ist sie von Anscombe als konsequentialistisch bezeichnet

worden. Die guten Folgen einer Handlung sind geeignet, bestimmend auf ihren Charakter als richtig oder falsch einzuwirken. Die terminologische Unklarheit nimmt noch zu, wenn man erkennt, daß einige Verfechter dieser mittleren Position durchaus auch als Deontologen identifizierbar sind; das gilt zum Beispiel für W.D. Ross, der von *prima-facie*-Verpflichtungen spricht. Ross räumt ein, daß Sittlichkeit in solchen *prima-facie*-Verpflichtungen liegt, anerkennt aber, daß es auch Konflikte gibt, bei denen die Berücksichtigung guter Folgen dafür bestimmend sein kann, welchen Verpflichtungen man folgen muß²⁶.

III. Der Standort der katholischen Moralthologie

An welcher Stelle fügt sich die katholische Moralthologie in ein solches Schema ein? Die Moralthologie der einschlägigen Lehrbücher gehört eindeutig in die dritte Kategorie – die der Nonkonsequentialisten, die den Standpunkt vertreten, daß es Handlungen gibt, die in sich schlecht sind, ungeachtet welche Folgen sie haben. (Ich bin mir klar darüber, daß einige zeitgenössische Theologen gegenwärtig versuchen, neu zu interpretieren, was das bedeutet, doch letztlich kann kein Zweifel darüber bestehen, daß generell die Lehre der Lehrbücher dieser dritten Kategorie angehört.)

In den sechziger Jahren haben einige römisch-katholische Moralthologen sich allgemein, speziell aber im Zusammenhang der Diskussion um die künstliche Empfängnisverhütung, gegen das gewandt, was ich einmal als Physikalismus bezeichnet habe – das heißt die Tendenz, die Moralität einer Handlung mit der physischen Struktur der Handlung gleichzusetzen. Das Physische ist nur ein Aspekt des Menschlichen, und die Ganzheit des Menschlichen kann nicht mit eben diesem einen Aspekt identisch sein. Verschiedene Autoren sprechen von einem physischen, prämorali-schen oder seinsmäßigen Übel und unterscheiden dies vom moralisch Bösen. Im Licht dieser Auffassung haben die betreffenden Theologen (nach meiner Meinung mit Recht) die traditionelle Lehrmeinung zurückgewiesen, daß Empfängnisverhütung, Sterilisation, Masturbation zur Samenanalyse, künstliche Befruchtung – auch mit dem Samen des eigenen Ehemannes – und die Tötung des Fötus zur Rettung der Mutter immer und unter allen Umständen falsch sei. Beginnend mit Knauer wurde ein Vorstoß unternommen, die Komensurabilität oder Proportionalität des Beweggrundes zu berücksichtigen, um eine Anzahl der in den Lehrbüchern als in sich schlecht verworfenen Handlungen zu rechtfertigen²⁷. Schüller und andere sprachen von einer teleologischen Rechtfertigung oder konsequentialistischen Berücksichtigung der Folgen

bei der Entscheidung, ob die betreffende Handlung falsch oder richtig sei²⁸. Katholische Theologen, die sich für eine Reform einsetzen, machten geltend, daß ein entsprechend schwerwiegender oder angemessener Grund oder die Abwägung der Folgen in bestimmten Fällen zur Rechtfertigung eines prämorali-schen Übels führen könnten. Knauer vertrat den Standpunkt, man solle nicht von dem Übel als Effekt und der zugehörigen Handlung als dessen Ursache sprechen, sondern vielmehr den Effekt als einen Aspekt der Handlung sehen. Hier wird eine gewisse Ähnlichkeit mit der Auffassung sichtbar, derzufolge zwischen vorausgesehenen und beabsichtigten Wirkungen einer Handlung kein Unterschied besteht. Halten wir uns an die Terminologie und einige der Gedankengänge, so ergibt sich die Frage, ob diese katholischen Autoren nicht Utilitaristen oder Konsequentialisten im strengen Sinne sind.

Man darf nicht vergessen, daß in der innerkatholischen Diskussion zunächst die Auseinandersetzung nahezu ausschließlich um Themen kreiste, die in der katholischen theologischen Tradition vorhanden waren, wie das der Empfängnisverhütung und das der Sterilisation. Die Fragen, die in der Auseinandersetzung um den Utilitarismus diskutiert wurden, wie das Halten von Versprechen, Treue und Glauben, Dankbarkeit, Gerechtigkeit, Bestrafung und Integrität, sind von den katholischen Moralthologen gar nicht diskutiert worden. Als dann einige dieser Fragen – wie das Verbot der unmittelbaren Tötung von Nichtkombatanten oder Fragen des Justizmordes – von den auf dem Boden einer Reform stehenden Vertretern der katholischen Ethik erstmals diskutiert wurden, klärte sich ihr Verständnis des Konsequentialismus und der Teleologie. McCormick besteht ganz richtig auf dem Unterschied zwischen einem intendierenden und einem zulassenden Willen²⁹. Schüller anerkennt, daß die Folgen allein nicht die einzigen Gesichtspunkte darstellen und daß sie stets im Lichte dessen, was recht ist, zu beurteilen sind³⁰. So wurde mit dem Fortgang der Diskussion sehr deutlich, daß die eine Reform vertretenden katholischen Theologen im allgemeinen Sinne nicht den Utilitarismus oder was Rawls, Frankena, Williams und andere als Teleologie oder Konsequentialismus bezeichnen, übernehmen. Wenn wir das oben entwickelte Schema zugrundelegen, so gehören sie in die mittlere Kategorie, die man als gemischten Konsequentialismus charakterisieren kann.

Auch im allgemeinen Aufbau ihrer Theorien wird deutlich, daß die reformfreudigen katholischen Theologen nicht der ersten Kategorie angehören: der des strengen Konsequentialismus oder Utilitarismus. Knauer selbst besteht auf dem angemessenen Grund

und mißt so dem physischen Akt im Verhältnis zu dem angestrebten Ziel einige Bedeutung bei. Fuchs richtet seine Aufmerksamkeit auf alle drei Aspekte des menschlichen Handelns: Gegenstand, Ziel und Umstände³¹. Janssens erblickt eine wechselseitige Kausalität zwischen dem materialen und dem formalen Element der menschlichen Handlung, so daß auch bei ihm die Folgen allein nicht bestimmend sind³². Milhaven fordert eine objektive Bewertung der Handlungsfolgen im Licht moralischer Kriterien³³. Es besteht also unbestreitbar ein Problem in der Terminologie, aber im Verlauf der Diskussion wurde immer deutlicher, daß die genannten katholischen Autoren weder auf dem Boden des Utilitarismus noch des strengen Konsequentialismus oder der strengen Teleologie stehen. So stimme ich John Connerys Behauptung nicht zu, daß viele dieser katholischen Autoren zum Konsequentialismus tendieren, den er im strikten Sinne versteht³⁴. Im Licht der drei oben dargelegten verschiedenen Positionen gehört die Mehrzahl der zu Reform neigenden Autoren in der katholischen Tradition in die zweite Kategorie, die des sogenannten gemischten Konsequentialismus. Doch sollte diese Position vielleicht noch anders charakterisiert werden.

IV. Klärungen und Relationalität

Sowohl in der philosophischen Literatur als auch in der Literatur der katholischen Moraltheologie bestehen Probleme hinsichtlich der genauen Bedeutung der Begriffe Teleologie und Konsequentialismus. Teleologie wird im allgemeinen der Deontologie gegenübergestellt, doch zu der zweiten der drei oben charakterisierten Positionen, die wir als gemischten Konsequentialismus bezeichnet haben, gehören auch Leute wie Ross, die nicht selten als Deontologen eingeordnet werden.

Nach meiner Meinung entsteht zumindest ein Teil der Verwirrung daraus, daß der Unterschied zwischen Teleologie und Deontologie sich in der Diskussion um Probleme der Ethik auf zwei verschiedene Realitäten beziehen kann: das allgemeine Modell des moralischen Lebens und die mehr partikuläre Frage nach der Aufstellung sittlicher Normen oder des Kriteriums für eine Entscheidungsfindung im konkreten Einzelfalle. Bezogen auf das Modell sittlichen Lebens meint der Begriff Teleologie eine Betrachtungsweise, die das sittliche Leben in erster Linie unter dem Aspekt von Zielen und Ergebnissen betrachtet.

So gesehen sind sowohl Aristoteles wie auch die Verfasser der moraltheologischen Lehrbücher Teleologen gleich wie alle Anhänger des Utilitarismus. Die deontologische Betrachtungsweise versteht ein sittliches

Leben zunächst unter dem Aspekt von Pflichten, Verbindlichkeiten und Gesetzen. Ein Beispiel deontologischer Betrachtungsweise ist Kant. Aber auch Ross mit seiner Betonung der *prima-facie*-Verpflichtungen gehört in diese Kategorie. Vom Standpunkt der theologischen Ethik aus wird auch Rudolf Bultmann, wenn er so nachdrücklich Sittlichkeit als radikalen Gehorsam hinstellt, zu einem Vertreter der Deontologie³⁵.

Betrachtet man die Dinge jedoch unter dem begrenzteren Aspekt der Festsetzung sittlicher Normen oder des Kriteriums für konkrete Verpflichtungen, so könnte man die Vertreter der betreffenden ethischen Auffassungen anders charakterisieren. Zweifellos könnte man weder Aristoteles noch verschiedene Verfasser theologischer Lehrbücher so charakterisieren, als bestimmten sie sittliche Normen auf der Grundlage der Handlungsfolgen und einer strengen Teleologie. Ross ist als Konsequentialist charakterisiert worden (zumindest von Anscombe). Bultmann ist häufig als Verfechter einer Situationsethik dargestellt worden. Es besteht eine Differenz zwischen der Ebene des ethischen Modells und der Ebene der Formulierung der ethischen Normen.

Einer der unglücklichen Aspekte der Diskussion über die Situationsethik und die Frage nach den Normen in den letzten Jahrzehnten bestand darin, daß man Moraltheologie oftmals auf die eine Frage reduziert, ob es für etwas ein Gesetz gibt oder nicht. Fragen nach der Haltung, der Disposition, den Idealen, Werten, Zielen, Perspektiven und Vorsätzlichkeiten haben dabei nicht die Beachtung gefunden, die sie in einer ganzheitlichen Schau der Moraltheologie verdienen. Das elementarste Modell sittlichen Lebens sollte daher so weit sein, daß es alle mehr spezifischen Fragen und Themen, die zur Ethik und Moraltheologie gehören, berücksichtigt. Daher darf man in der Praxis wie in der Theorie berechtigtermaßen einen Unterschied machen zwischen der Ebene des ethischen Modells und der Ebene der Normfindung oder Aufstellung des Kriteriums für eine Entscheidung im konkreten Einzelfalle.

Auf der Ebene des ethischen Modells neige ich zur Annahme eines ethischen Modells der Relationalität und Verantwortbarkeit als drittes Modell, das sich sowohl vom teleologischen wie vom deontologischen unterscheidet. Ein solches Modell scheint mir mehr sowohl theologischen als ethischen Gegebenheiten zu entsprechen. Theologie betrachtet das Leben der Gnade und die Realität der Sünde in erster Linie im Sinne von Beziehungen, wie es deutlich wird in den Begriffen von Bund und Liebe. Aus der Perspektive christlicher Eschatologie betrachtet, hat der Einzelmensch nicht jene volle Macht und Kontrolle über sein Ende und sein Geschick. Kreuz und Ostergeheimnis

führen uns vor Augen, daß unser Ende und Ziel nicht vollständig in unserer Hand liegen. Wir leben als Christen in der Hoffnung, daß Übel und Probleme der Gegenwart durch Gottes Macht jetzt schon ein wenig und dann einmal endgültig zur Fülle des Lebens umgestaltet werden.

Eine phänomenologische Überlegung über die gesamte menschliche Existenz scheint ebenfalls darauf hinzudeuten, daß unser aller Leben verständlicher wird, wenn wir es als Reaktion auf die vielen Ereignisse menschlicher Existenz sehen und nicht so sehr als Verfolgung eines vorgefertigten Planes für die Suche nach unserem Ziel. Teleologische und konsequentialistische Modelle mit ihrer einseitigen Betonung des Zieles oder der Folgen haben offenbar den Grund für ein mehr technologisches Modell menschlicher Existenz gelegt, aber technologischer Fortschritt darf und kann niemals mit wahrhaft menschlichem Fortschritt gleichgesetzt werden. Überdies verlegt eine Betonung der Folgen, Ziele und Ergebnisse sehr leicht jeden Wert auf die Ebene dessen, was der Mensch tut, schafft, vollbringt. Das christliche Verständnis scheint nicht in derselben Weise zu verfahren, denn es besteht immer eine christliche Neigung zugunsten derer, die nichts vollbringen, die keinen Erfolg haben – der Armen, Schwachen und Ausgestoßenen. Man könnte erwidern, das teleologische Modell impliziere nicht notwendig die Art von Problemen, die ich eben formuliert habe; aber selbst in seinem am meisten verfeinerten Verständnis scheint das teleologische Modell weniger angemessen als das auf Relationalität und Verantwortbarkeit beruhende Modell des sittlichen Lebens des Christen³⁶.

Auf der Ebene der Formulierung sittlicher Normen und der Kriterien für eine konkrete Entscheidungsfindung möchte ich mich für die zweite der drei Positionen aussprechen, die ich oben als gemischten Konsequentialismus charakterisiert habe. Auf das Problem der Terminologie ist bereits aufmerksam gemacht worden, insofern eine streng teleologische Auffassung von diesem Standpunkt verschieden ist und sowohl Teleologen wie Deontologen mit vollem Recht dieser Kategorie einzuordnen sind. Auch hier will ich versuchen, ein relational bestimmtes Verständnis als dritten Typ zu entwickeln, der von Teleologie wie von Deontologie verschieden ist. Doch das erfordert gegenwärtig einen viel größeren Denkaufwand. Zumindest löst es das noch vorhandene terminologische Problem.

Ein solcher relationaler Typ bietet den Vorteil, daß er alle Elemente einschließt, die in Betracht gezogen werden müssen, und nicht die Realität nur auf Folgen oder Pflichten verengt. Man könnte ferner sagen, daß die relationale Betrachtungsweise nicht nur einen Mittelweg zwischen den beiden anderen darstellt, sondern

in einem Sinne sich auch für ein etwas anderes Verständnis des Vorganges der moralischen Entscheidungsfindung einsetzt. Gewiß ist diese Betrachtungsweise nicht so rationalistisch wie die konsequentialistische. Andererseits vermeidet sie die mangelnde Flexibilität, die oft mit verschiedenen Aspekten der nicht-konsequentialistischen Sicht verbunden sein kann. Wenn man die ganze Wirklichkeit im Sinne von Beziehungsverhältnissen sieht, neigt man weniger dazu, einen Einzelaspekt oder eine Einzelperson absolut zu setzen, denn der Einzelmensch lebt natürlich in einer Vielzahl von Beziehungen zu anderen; doch die Theorie kann immer noch auf der fundamentalen Bedeutung der Einzelpersonlichkeit bestehen. Indessen bedarf diese Betrachtungsweise offenbar noch einer beträchtlichen Weiterentwicklung.

V. Konfliktsituationen

Ganz allgemein könnte man sagen, daß die ganze Diskussion sich um Konfliktsituationen dreht, und das ist noch zutreffender, wenn man sich auf die Diskussion in der philosophischen Literatur beschränkt, läßt sich aber ebenso in der Literatur der katholischen Moraltheologie belegen. Nach meiner Meinung kommt es darauf an, sich klar darüber zu werden, daß es verschiedene Quellen für Konfliktsituationen gibt. Im einzelnen möchte ich vier Quellen für Konfliktsituationen nennen, die eine christliche Ethik auseinanderhalten kann und sollte: 1) Konflikte, die sich aus der Differenz zwischen subjektiven und objektiven Aspekten menschlicher Handlungen ergeben; 2) Konflikte, die aus der kreatürlichen Begrenztheit erwachsen; 3) Konflikte, die aus einer eschatologischen Spannung entstehen; 4) Konflikte, die aus dem Vorhandensein der Sünde zustandekommen. Zum Abschluß dieses Beitrages kann ich auf die einzelnen Konfliktquellen nicht ausführlich eingehen; so soll eine kurze Beschreibung genügen. Doch da meine Theorie über die aus der Sünde entstehende Konfliktquelle oft mißverstanden worden ist, dürfte eine weitere Klärung notwendig sein³⁷.

Die katholische Moraltheologie hat in ihrer Tradition von jeher die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Aspekten menschlicher Handlungen gelten lassen. Eine Handlung kann objektiv falsch sein, ohne daß der Handelnde subjektiv schuldig oder verantwortlich dafür ist, da bei ihm der Willensakt durch verschiedene Hindernisse gehemmt ist. Die Lehrbücher haben in diesem Zusammenhang von jeher von einer unüberwindlichen Unkenntnis der Verpflichtung gesprochen. Doch manche heutige Autoren betonen mit Recht, daß der Begriff der unüberwindli-

chen Unwissenheit heute in der Perspektive gesehen werden muß, die die existenzielle Ganzheit der menschlichen Person gebührend zur Geltung bringt. Damit wird die unüberwindliche Unwissenheit zu einer Sache der Unfähigkeit des Menschen, aufgrund der Situation, in der er sich befindet, eine moralische Verpflichtung zu erkennen. Die Moralphilosophen anerkennen denselben Sachverhalt, wenn sie zwischen Gründen, die eine Handlung rechtfertigen, und Gründen, die eine Handlung entschuldigen, einen Unterschied machen. Hier ist die objektive Wertung der Handlung nicht geändert, während in den drei anderen Typen von Konfliktsituationen die Wertung der Handlung geändert ist.

Die zweite Quelle von Konfliktsituationen ist die menschliche Begrenztheit. Hier treffen wir auf die meisten von den Problemen, in denen der physische Aspekt einer Handlung absolut gesetzt worden ist, da es oft verschiedene prä-moralische Werte gibt, die untereinander in Konflikt stehen, so daß keiner von ihnen verabsolutiert werden kann. In diesem Zusammenhang hat man dann auch häufig das Prinzip der Doppelwirkung herangezogen zur Lösung verschiedener Konfliktsituationen wie etwa des Dilemmas Mutter oder Kind, wenn es bei der Geburt zu Komplikationen kommt.

Die dritte Quelle für Konfliktsituationen ergibt sich aus der Spannung zwischen eschatologischer Fülle und Gegenwart. Da die katholische Moraltheologie in der Vergangenheit so massiv auf dem Naturgesetz fußte und nicht auf die Gnade und die eschatologischen Wirklichkeiten Bezug genommen hat als moralisch verbindlich für alle, ist dieser Konfliktstyp nur selten entstanden. Doch ist er in vollem Umfang wirksam in der Situation der Ehescheidung, für die es nach meiner Meinung kein absolutes Verbot geben kann.

Die vierte Quelle für Konfliktsituationen ist in der Sündhaftigkeit zu suchen. Was das Vorhandensein der Sünde anbetrifft, so habe ich eine Kompromißtheorie entwickelt, die im Licht der anschließenden Auseinandersetzung recht verstanden werden will.

Diese Kompromißtheorie sollte niemals auf alle Konfliktsituationen Anwendung finden, sondern nur auf diejenigen, in denen die Sündhaftigkeit das Hauptelement bildet. Das Problem des Physikalismus oder, wie es andere nennen, des physischen Übels im Unterschied zum moralischen, stellt eine Frage für sich dar. Hier erwächst der Konflikt meistens aus der räumlichen oder zeitlichen Begrenztheit. Ich greife nicht zu diesem Kompromiß, um Fragen wie die der Empfängnisverhütung, der Sterilisation, der künstlichen Befruchtung zu lösen, bei denen viele Einzelfälle durch Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung und an-

derer gelöst sind. Dennoch wäre es verfehlt, von «Theorie» des Kompromisses zu sprechen, als handle es sich dabei primär um einen ethischen Begriff, bezieht er sich doch in erster Linie auf eine theologische Wirklichkeit – die Quelle und Ursache des ethischen Konfliktes. Die letzte ethische Lösung des Konfliktes verlangt eine ethische Betrachtungsweise wie die in den vorherigen Ausführungen diskutierten. Ich will in solchen Situationen das zweite oder gemischte Verfahren anwenden, das ich persönlich lieber als relationales bezeichnen möchte, das abwägend alle beteiligten Werte einbezieht.

Betrachtet man die Dinge aus einer theologischen Perspektive, so ist es richtiger, die verschiedenen Konfliktquellen auseinanderzuhalten, obwohl es im Einzelfalle schwierig sein dürfte, klar zu unterscheiden, ob ein Konflikt primär auf die eine oder die andere dieser Quellen zurückgeht: die menschliche Begrenztheit, die Sünde oder die eschatologische Spannung. Gerade auf der ethischen Ebene gibt es wichtige Verzweigungen bei der Unterscheidung der aus der Sündhaftigkeit erwachsenden Konflikte. Sündhaftigkeit als Ursprung von Konfliktsituationen kann auf dreierlei Weise verstanden werden: als allgemeine Sündhaftigkeit, wie sie auf der ganzen Welt vorhanden ist – für Thomas von Aquin die Grundlage seiner Lehrmeinung über den Besitz von Privateigentum; die in der menschlichen Situation inkarnierte Sündhaftigkeit, die nach meiner Meinung etwa dem Menschen anhaftet, der unheilbar homosexuell ist; und die sündhaften Einzelhandlungen eines anderen Menschen, der meine eigenen Handlungen beeinflusst, wie wir es veranschaulicht haben am Beispiel des Befehlshabers, der damit droht, eine größere Anzahl unschuldiger Dorfbewohner zu erschießen, falls ich nicht bereit bin, selbst einen von ihnen zu erschießen.

Manche Philosophen behaupten, daß verschiedene in der Diskussion um den Konsequentialismus vorgelegte Beispiele ziemlich ausgefallen sind³⁸. In einem gewissen Umfang stimmt das, doch rührt die Ausgefallenheit nicht selten daher, daß eine der Person eigene Sündhaftigkeit vorhanden ist wie bei dem Beispiel aus Südamerika. Die Ausnahmen sind seltener und streng begrenzt, wenn es sich um einen Fall sündhafter Einwirkung auf einen anderen handelt. Auch die Sündhaftigkeit einer sozialen Situation berührt nur eine begrenzte Anzahl Menschen. Die menschliche Begrenztheit berührt alle in einer umfassenderen Weise als die Sünde, wenn es nicht die allgemeine Sünde der Welt ist. Der Christ muß bestrebt sein, alles Böse in Grenzen zu halten, doch das aus der menschlichen Begrenztheit erfließende Böse wird immer zusammen mit der Menschlichkeit vorhanden sein. Das aus der Sünde

erfließende Böse ist etwas anderes. Es kommt nicht aus der menschlichen Verfassung als solcher, und der Christ ist verpflichtet, sich um Überwindung der Auswirkungen der Sünde zu bemühen. Doch in der unvollkommenen Welt, in der wir leben, ist es niemals möglich, alle Auswirkungen der Sünde zu überwinden diesseits des Eschaton; bisweilen muß man sich mit einer Begrenzung der sündhaften Situation begnügen. Das erklärt den theologischen Begriff des Kompromisses, aufgrund dessen eine Handlung, die unter gewöhnlichen Umständen für die betreffende Person sündhaft ist, in der sündhaften Situation, in der sie sich

befindet, eben nicht falsch ist. Doch die genaue Bestimmung, die alle beteiligten Werte abwägt, ist von ethischen Kriterien abhängig.

Dieser Beitrag wollte nicht versuchen, eine vollständige Diskussion der philosophischen Auseinandersetzungen über den Utilitarismus zu bieten, er hat vielmehr nur die Aspekte herausgenommen, die für die üblichen Gedankengänge der römisch-katholischen Moraltheologen instruktiv sind. Im Prozeß ist es möglich gewesen, die Diskussionen innerhalb der römisch-katholischen Ethik zu klären und vielleicht ein wenig voranzutreiben.

¹ J.J.C. Smart in J.J.C. Smart und Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, Cambridge University Press 1973) 4.

² J.B. Schneewind, «Introduction» zu Mill's Ethical Writings, hrsg. von J.B. Schneewind (New York, Collier Books 1965) 19, 20.

³ Für die Analyse der gegenwärtigen Diskussion im Rahmen einer praktischen Information und für einen verständlichen Überblick über die Diskussion innerhalb des Utilitarismus vgl. Dan W. Brock, *Recent Work in Utilitarianism: American Philosophical Quarterly* 10 (1973) 245–249.

⁴ *Contemporary Utilitarianism*, hrsg. von Michael D. Bayles (New York, Doubleday Anchor Books, 1968).

⁵ J.O. Urmson, *The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill: Philosophical Quarterly* 3 (1953) 33–39.

⁶ David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, Clarendon Press 1965).

⁷ J.H. Sobel, *Rule-Utilitarianism: Australasian Journal of Philosophy* 46 (1968) 146–165.

⁸ Brock, *American Philosophical Quarterly* 10 (1973) 261.

⁹ Richard A. McCormick, *Ambiguity in Moral Choice* (the 1973 Pere Marquette Theology Lecture, Marquette University 91 ff.; McCormick, *The New Medicine and Morality: Theology Digest* 21 (1973) 319 ff.

¹⁰ Richard A. McCormick, *Notes on Moral Theology: Theological Studies* 36 (1975) 98.

¹¹ Williams, *Utilitarianism: For and Against*, 98.

¹² Smart, *Utilitarianism: For and Against*, 4.

¹³ Williams, *Utilitarianism: For and Against*, 82–93.

¹⁴ Lyons, XII.

¹⁵ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971) 25.

¹⁶ William K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall 1973) 13, 14.

¹⁷ John Rawls, *Two Concepts of Rules: The Philosophical Review* 64 (1955) 4.

¹⁸ Smart, *Utilitarianism: For and Against*, 72.

¹⁹ Williams, *Utilitarianism: For and Against*, 108–118.

²⁰ Brock, *American Philosophical Quarterly* 10 (1973) 261–269.

²¹ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy: Philosophy* 33 (1958) 1–19.

²² Thomas Nagel, *War and Massacre: Philosophy and Public Affairs* 1 (1972) 123–144.

²³ Jonathan Bennett, *Whatever the Consequences: Analysis* 26 (1965–66) 83–102.

²⁴ R.W. Beardmore, *Consequences and Moral Worth: Analysis* 26 (1968–1969) 177–186; R.G. Frey, *Some Aspects to the Doctrine of Double Effect: Canadian Journal of Philosophy* 5 (1975) 259–283.

²⁵ John Finnis, *Natural Law and Unnatural Acts: Heythrop Journal* 11 (1970) 365–387; Finnis, *The Rights and Wrongs of Abortion: Philosophy and Public Affairs* 2 (1973) 117–145.

²⁶ W.D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, Clarendon Press 1930); Ross, *The Foundation of Ethics* (Oxford Clarendon Press 1939).

²⁷ P. Knauer, *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet: Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 356–376;

Knauer, *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung: Theologie und Glaube* 57 (1967) 107–133.

²⁸ Bruno Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 1–23; Schüller, *Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 526–550.

²⁹ McCormick, *Ambiguity in Moral Choice*, 72 ff.

³⁰ Bruno Schüller, *Neuere Beiträge zum Thema Begründung sittlicher Normen: Theologische Berichte* 4 (Einsiedeln, Benziger 1974) 109–81.

³¹ Joseph Fuchs, *The Absoluteness of Moral Terms: Gregorianum* 52 (1971) 445 ff.

³² Louis Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil: Louvain Studies* 4 (1972) 123 ff.

³³ John Giles Milhaven, *Objective Moral Evaluation of Consequences: Theological Studies* 32 (1971) 407–430.

³⁴ John R. Connery, *Morality of Consequences: A Critical Appraisal: Theological Studies* 34 (1973) 396–414. – Ich habe gegenüber manchen dieser Autoren nur eine Schwierigkeit: das Operieren mit dem prämoraleschen Übel zur Klärung verschiedener Realitäten, die bestenfalls in einem Analogieverhältnis stehen, mehr nicht. So sind beispielsweise Mord und Empfängnisverhütung zwar prämoralesche Übel, jedoch keineswegs in genau derselben Weise. Viele Menschen in unserer Gesellschaft erblicken in der Empfängnisverhütung mit Recht gar kein oder nur ein sehr geringes prämoralesches Übel. Katholische Autoren tendieren dazu, Empfängnisverhütung als ein solches Übel zu bezeichnen aus dem Wunsch heraus, eine Kontinuität mit der amtlichen Lehre zu wahren, daß Empfängnisverhütung moralisch schlecht ist. Weshalb ist Empfängnisverhütung ein prämoralesches Übel? Dasselbe gilt für die Sterilisation, so daß nach meiner Meinung kein praktischer moralischer Unterschied besteht zwischen direkter oder indirekter Unfruchtbarmachung. Ferner sollten diese Autoren mehr Fragen der Sozialethik berücksichtigen. Gerade hier könnte man zutreffend sagen, daß beispielsweise eine Diskriminierung aufgrund von Rasse, Religion oder Hautfarbe nur ein prämoralesches Übel ist, das in extremen Situationen ausgleichender Gerechtigkeit anderen Gliedern der Gesellschaft gegenüber moralisch außer Kraft gesetzt werden könnte. Man könnte weiter argumentieren, daß wir in der Sozialethik oft mit formalen und nicht materialen Normen zu tun haben, wie etwa bei Rawls Gerechtigkeitsbegriff. Doch erfordert dieser Fragenkomplex eine größere Aufmerksamkeit.

³⁵ Thomas C. Oden, *Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann* (Philadelphia, Westminster Press 1964).

³⁶ Betr. einer weiteren Entwicklung dieses Modells vgl. mein Buch *Catholic Moral Teaching in Dialogue* (Notre Dame, Indiana, Fides Publishers 1974) 150–183.

³⁷ Diese verschiedenen Konfliktsituationen sind in meinen anderen Schriften diskutiert, speziell in *Ongoing Revision: Studies in Moral Theology* (Notre Dame, Indiana, Fides Publishers 1976).

³⁸ Z.B. Anscombe: *Philosophy* 33 (1958) 13.

CHARLES E. CURRAN

1934 in Rochester, New York, geboren. 1969–70 Vorsitzender der Catholic Theological Society of America. 1971–72 Vorsitzender der American Society of Christian Ethics. 1972 Forschungsauftrag am Kennedy Center for Bioethics, Georgetown University. Erster Empfänger des John-Courtney-Murray-Preises für hervorragende Leistung auf dem Gebiet der Theologie (1972). Derzeit Professor der Mo-

raltheologie an der Catholic University of America. Er veröffentlichte u.a. folgende Schriften: *Christian Morality Today* (1966); *A New Look at Christian Morality* (1968); *Contemporary Problems in Moral Theology* (1970); *Catholic Moral Theology in Dialogue* (1972); *Crisis in Priestly Ministry* (1972); *Politics, Medicine and Christian Ethics: A Dialogue with Paul Ramsey* (1973); *New Perspectives in Moral Theology* (1974); *Ongoing Revision: Studies in Moral Theology* (1976). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Department of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.