

Die in sich schlechten Handlungen und die Menschenwürde

Zu E. Schockenhoff: Naturrecht und menschliche Würde

von Werner Wolbert

Kurzinhalt – Summary:

E. Schockenhoff hat in seinem Buch „Naturrecht und menschliche Würde“ die „in sich schlechten Handlungen“ und eine deontologische ethische Normierungstheorie verteidigt. Seine historischen und systematischen Argumente sind dabei nicht immer zutreffend. Außerdem ist fraglich, wie weit seine Anschauung wirklich als deontologische einzuordnen ist. Der deontologische Schein ergibt sich aufgrund einer verfehlten Berufung auf die Menschenwürde. Durch Klärung der Rede von den „in sich schlechten Handlungen“ wird gezeigt, daß auch der Teleologe keinen Grund hat, solche zu bestreiten.

E. Schockenhoff has defended a deontological normative ethical theory in his book „Naturrecht und menschliche Würde“ (natural law and human dignity). His historical and systematic arguments are sometimes deficient. In addition, there is some doubt if his theory is really to be classified as deontological. The deontological appearance results from a misplaced appeal to human dignity. By clarifying the term „intrinsically evil acts“ it can be shown that even the teleologist has no reason to deny the existence of such acts.

Wer über „Naturrecht und Menschenwürde“ schreibt wie E. Schockenhoff (= S.)¹, mag eine gewisse Neugier erregen. Gilt doch von den beiden Termini des Titels der erstere bisweilen als „out of date“, während die Rede von der Menschenwürde mindestens in der Theologie sehr häufig strapaziert wird. Diese Auffassung bezüglich des Naturrechts ist sicher oberflächlich. Mindestens sofern man mit ‚Naturrecht‘ eine kognitivistische Ethik bezeichnet (vgl. 296 f.)², gehören beide Termini zusammen. Für S. bezieht sich der erstere nur auf die „anfänglichen Voraussetzungen des Menschseins“ (233); die obersten Prinzipien des Naturrechts wollen „keine erschöpfenden Antworten auf die Frage nach den positiven Inhal-

¹ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht und menschliche Würde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz: Grünewald-Verlag, 1996 (Reihe: Welt der Theologie). – geb., 328 S., ISBN 3-7867-1899-7.

² So auch Friedo RICKEN: Naturrecht I. In: TRE XXIV, S. 132-153, hier S. 150: „Naturrecht‘ bedeutet zunächst dasselbe wie ‚kognitivistische Ethik‘“.

ten eines menschenwürdigen Daseins geben“. Naturrecht in diesem „dünnen“³ Sinn gilt S. als die Basis für eine interkulturelle Verständigung.

Das Buch von S. gliedert sich in 6 Kapitel. Im ersten referiert er die Mißverständnisse und Zweideutigkeiten, die mit der Rede von ‚Naturrecht‘ gegeben sind. Das zweite erläutert die Vorwürfe von philosophischer Seite gegen das Naturrecht, welche da sind: die Bestreitung der empirischen Grundlagen, der Vorwurf des Naturalismus, der Vorwurf der logischen Inkonsistenz. Das dritte Kapitel handelt von der Bedeutung der Geschichte und der Geschichtlichkeit in der Moral. „Der universale Anspruch des Naturrechts“ (Kap. IV) wird vor allem mit Thomas begründet, dessen Theorie S. gegen die klassischen Einwände (Naturalismus, Zirkularität, Ungeschichtlichkeit) verteidigt. Es folgen die Kapitel über den universalen Anspruch der biblischen Ethik (V) und den Sinn der Unterscheidung von Recht und Moral.

Nun will S. den Büchern über Naturrecht, Menschenwürde und Menschenrechte nicht einfach ein weiteres hinzufügen. Vielmehr will er sich in der aktuellen moraltheologischen Grundlagendiskussion nach der Enzyklika „Veritatis Splendor“ (= VS) zu Wort melden, zu deren „richtigem Verständnis“ er beitragen will (301). Dabei liest man natürlich mit besonderem Interesse den Abschnitt über die „in sich schlechten“ Handlungen (IV 4), der hier kommentiert sei.

Im Gegensatz zur Enzyklika sieht nun S. in den dort angegriffenen Theorien keine Existenzkrise der Moral. Er betont vielmehr die Kontinuität der Neuansätze (autonome Moral und teleologische Ethik) mit der naturrechtlichen Tradition (296 f.): die Wahrheitsfähigkeit und universale Geltung unserer moralischen Urteile sei unstrittig. Der heutige Streit stelle sich erst auf dem Boden einer kognitiven Moralkonzeption. S. versucht also, den Streit zwischen den Teleologen und denen zu schlichten, die sich als Hüter der Tradition verstehen. S. gibt dabei niemandem ganz recht, sondern beiden jeweils ein wenig. Das hört sich etwa so an: Die Lehre vom *intrinsece malum* taue (199) „weder als Schibboleth innerkirchlicher Orthodoxie noch als Testfall für eine offene menschenfreundliche Ethik“. Die Anschauungen der Teleologen hält S. für unzulänglich, obwohl er ihnen im praktischen Ergebnis faktisch weitgehend zustimmt. In echt hegelianischer Weise versucht S. (nach dem Beispiel Möhlers), die derzeitigen Kontroversen als „Zwischenstufe auf dem Weg zu einer höheren Einheit“ zu verstehen, in der die bisherigen Gegensätze als „versöhnte Polaritäten“ (198) aufgenommen sind. Solch ein irenischer Vermittlungsversuch ist an sich lobenswert. Gleichwohl halte ich ihn für mißlungen. Das Problem wird schon an der Tatsa-

³ Vgl. dazu Michael WALZER: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad.* Notre Dame, 1994.

che sichtbar, daß S. einerseits kritische Äußerungen und Klarstellungen von Mißverständnissen zu VS zu ignorieren scheint⁴, andererseits manche Argumente der schärfsten Kritiker der teleologischen Ethik übernimmt. Die folgenden Darlegungen richten sich gegen diese Argumente, von denen zu befürchten ist, daß sie durch S.'s in der Form irenische Äußerungen eine größere Akzeptanz finden.

1. Die in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles

Zunächst beruft sich S. für die „in sich schlechten Handlungen“ auf eine lange Tradition (200):

„Mit Aristoteles ist Thomas davon überzeugt, daß es unter den menschlichen Handlungen neben den von vornherein sittlich guten oder den indifferenten auch einfach schlechte gibt, die selbst dann verwerflich bleiben, wenn sie um eines guten Zweckes willen getan werden“.

S. behauptet sogar (199), die Rede von den in sich schlechten Handlungen sei „keineswegs eine kirchliche Sonderlehre“, sie gehöre vielmehr „zum gemeinsamen Traditionsbestand aller Spielarten einer nicht-utilitaristischen Ethik von *Aristoteles* über *Augustinus* und *Thomas von Aquin* bis hinauf zu *Kant* und den gegenwärtigen Vertretern einer deontologischen Moralbegründung“.

Diese Behauptung erscheint mir etwas kühn. Zunächst ist einmal zu beachten, daß die Rede von den in sich schlechten Handlungen durchaus mehrdeutig ist. Zunächst zu der Berufung auf Aristoteles. Die entsprechende Stelle in der *Nikomachischen Ethik* (II 6 = 1107a 9-17) lautet in der Übersetzung von Gigon:

„Freilich hat nicht jede Handlung und nicht jede Leidenschaft Raum für eine Mitte. Denn einzelne sind in ihrem Namen schon verbunden mit der Schlechtigkeit, wie die Schadenfreude, die Schamlosigkeit oder der Neid, und bei den Handlungen der Ehebruch, der Diebstahl und der Mord. Alle diese und ähnliche Dinge werden getadelt, weil sie in sich selbst schlecht sind und nicht ihr Übermaß oder ihr Mangel. Man kann bei ihnen also niemals das Rechte treffen, sondern immer nur sich verfehlen. Es gibt kein Richtig oder Unrichtig im Bezug auf solche Dinge, etwa mit wem und wann und wie man Ehebruch treiben sollte, sondern etwas derart zu tun ist schlechthin falsch. Ebenso steht es, wenn man meinen wollte, es gäbe bei Ungerechtigkeit, Feigheit, Zügellosigkeit eine Mitte, ein Übermaß und einen Mangel.“

Haben wir hier wirklich die Lehre von den in sich schlechten Handlungen, wie sie in „*Veritatis Splendor*“ vorgetragen wird? Mir fällt zunächst

⁴ So wird die von Mieth herausgegebene *Quaestio Disputata*, wenn ich recht sehe, nicht erwähnt. Vgl. Dietmar MIETH (Hrsg.): *Moraltheologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*. Freiburg: Herder, 1994 (*Quaestiones Disputatae*, Bd. 153).

auf, daß in philosophischen Beiträgen oder Kommentaren diese Stelle in der Regel überhaupt nicht kommentiert wird. So etwa bei Dirlmeier, Gauthier/Jolif und S. Broadie. Sollten sie eine wesentliche Pointe der aristotelischen Ethik übersehen haben? Fündig geworden bin ich nur bei W. F. Hardie und F. Sparshott. Hardie äußert treffend (137), man könne zunächst meinen, Aristoteles spreche hier von Ausnahmen von der Lehre von der Tugend als Mitte:

„But he is making a purely logical point which arises from the fact that certain words are used to name not ranges of action or passion but determinations within a range with the implication, as part of the meaning of the word, that they are excessive or defective, and therefore wrong.“

Die meisten Ausleger, so Hardie weiter, „get this point right“, nur Stewart erliege einer Konfusion, wenn er schreibe⁵:

„There are certain passions and actions which cannot be so modified as to form parts of an orderly character and life, but must be eradicated by education“.

Das wäre wohl auch S.'s Verständnis. Hardie dazu:

„This may be true, but is not the point which Aristotle is making in this passage.“

F. Sparshott erläutert treffend zu dieser Stelle⁶, hier seien von Aristoteles zwei Sorten von Handlungen grundsätzlich ausgeschlossen:

⁵ Stewart I 120 zit nach W. F. R. HARDIE: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, 1968, 137. Bezüglich des Verständnisses dieser Stelle durch Thomas bin ich unsicher. Die Ausführungen im Kommentar zur Nikomachischen Ethik (II 6; Nr. 329) lassen sich in einem rein logischen Sinn verstehen. Auf S Th II-II q 66,7 sei später eingegangen.

⁶ Francis SPARSHOTT: *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the „Nicomachean Ethics“*. Toronto, 1994, 108: „The first kind of action that is ruled out is the kind that is wrong by definition. It is never right to commit adultery, because the word adultery means sexual intercourse of a kind that is defined as forbidden. It is an important fact about Aristotle's society, if not ours, that there is such a thing as adultery. The person who is contemplating sexual liaison and who realizes that it would be adulterous is prevented by that realization from debating the pros and cons of such an indulgence – the question ‚how much?‘ is ruled out as irrelevant. ...

The other kind of action that is ruled out is one that is excluded by the decision process itself. To speak schematically, as Aristotle does, if I have decided what the virtue of generosity requires of me in a certain situation, all other responses are defined as either excessive or defective. We may give them names: they are either stingy or spendthrift. But we have now divided our notional continuum into two contiguous continua; and on these two continua there are no ‚right amounts‘, because all degrees of stinginess and spendthriftiness are predetermined to be wrong. We could say, if we wished, that spendthriftiness and stinginess are wrong ‚by definition‘, just as adultery is; but Aristotle treats the two cases as different, because adultery is made wrong by considerations of ‚justice‘ – in effect, contractual considerations, aspects of the social compact – and the term ‚adultery‘ is chosen to indicate that these conditions are violated; spendthriftiness and stinginess are wrong by excess and defect, and the terms are chosen to indicate that the relevant quantitative determination has already been made. There can't be right amount of an excess or a defect.“

1. Solche, die per definitionem unerlaubt seien. ‚Ehebruch‘ etwa meine eben eine verbotene Handlungsweise.
2. Solche, deren Schlechtigkeit sich nicht aus einem Zuviel oder Zuwenig (Exzess oder Defekt) ergibt.

Müßte nun ein Teleologe diese Aussage des Aristoteles bestreiten? Wenn es sich um einen „pure logical point“ handelt, ist das kaum vorstellbar, sofern jemand nur ein wenig logischen und semantischen Verstand hat; andernfalls hätte man mangelnden logischen Verstand als *Proprium* von Teleologen zu betrachten. Es ist zunächst überhaupt nicht einzusehen, wieso ein Teleologe hier Probleme haben soll. Ein Beispiel zur Illustration: Tierquälerei. Diese wird in einem Wörterbuch⁷ erläutert als „unnötiges Quälen, rohes Mißhandeln von Tieren“. P. Singer ist bekanntlich ein reichlich extremer Utilitarist, der für die Befreiung der Tiere kämpft. Gegen die Aussage, Tierquälerei sei eine in sich schlechte Handlung, könnte er wohl beim besten Willen nichts einwenden.

Wie kommt die gegenteilige Behauptung zustande? Ich erlaube mir eine Vermutung: Für S. und viele andere Autoren scheint der Ausschluß des *intrinsic malum* bereits ein Konstitutivum bzw. Definiens für utilitaristische oder teleologische Ethik zu sein. In diesem Falle wäre die obige Aussage, die Rede von in sich schlechten Handlungen sei Kennzeichen jeder nicht-utilitaristischen Ethik, analytisch evident. Aber auch, was nicht-utilitaristische Ethiker angeht, ist S.'s Aussage mindestens erläuterungsbedürftig. S. beruft sich gegen die Teleologen u. a. auf J. L. Mackie. Dieser hält zwar den Utilitarismus für unzureichend, bestreitet aber dennoch die Möglichkeit „in sich schlechter“ Handlungen im Sinn von VS. In Mackies Ausführungen über die Handlung mit Doppelwirkung heißt es⁸, „daß sich ein strenger Absolutismus hinsichtlich der Mittel vernünftigerweise nicht verteidigen läßt“. Außerdem sagt er vom Verbot bestimmter Handlungsklassen wie Mord, ungerechte Gerichtsentscheide oder Verrat⁹: „Doch gelten diese nur nahezu absolut; denn bedauerlicherweise lassen sich berechnete Ausnahmen nicht völlig ausschließen.“ Ob man Mackie unter die Verfechter des *intrinsic malum* einordnet, hängt also von dessen Interpretation ab; es ist nur bei einer „weichen“ Interpretation von VS möglich, wie sie S. vorträgt. Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß Mackie Nonkognitivist ist (was im Untertitel der englischen Originalausgabe seiner Ethik treffend artikuliert ist: „Inventing Right and Wrong“);

⁷ G. DROSDOWSKI: Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Mannheim, 1983.

⁸ John L. MACKIE: Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen. Stuttgart, 1981 (Engl.: Ethics, Harmondsworth. Inventing Right and Wrong. 1977), 213.

⁹ Vgl. Mackie (s. Anm. 8), 214. Das ist natürlich eine seltsame These, da die obigen Termini als Wertungswörter immer eine verbotene Handlung bezeichnen.

insofern kann bei ihm keinesfalls von einem „naturrechtlichen“ Verbot gesprochen werden. Es ist überhaupt zu beobachten, daß unter manchen heutigen philosophischen Deontologen diese Position mit einem meta-ethischen Skeptizismus zusammenhängt. Im Übrigen: Wie wäre etwa ein Skeptiker wie H. T. Engelhardt einzuordnen, für den es offenbar nur eine in sich schlechte Handlung gibt: die Gewalt? Steht er in Kontinuität mit der Tradition gegen die Teleologen?

Nichts von dem also, was Aristoteles hier sagt, steht im Widerspruch zu einer teleologischen Ethik. Gewisse Handlungen sind schon durch ihre Benennungen immer sittlich verboten. Und es gibt Laster, die sich nicht aus einem Zuviel oder Zuwenig ergeben. Daß das Schema von der aristotelischen Mitte nicht immer stimmt, dürfte ebenfalls nicht im entferntesten ein Streitpunkt zwischen Deontologen und Teleologen sein. Letzteres wird gut deutlich in der Eudemischen Ethik (1221 b 20 ff.): Ein Mann ist nicht ein Ehebrecher, weil er zuviel Verkehr mit einer verheirateten Frau hat. Die Kategorie des Zuviel paßt hier nicht; Ehebruch ist in sich selbst ein Laster.

2. Die Bedeutungen von „*intrinsece malum*“?

Damit ist nun eine genauere Überlegung fällig, was denn mit dem *intrinsece malum* gemeint ist bzw. gemeint sein kann. S. erweckt nämlich den Eindruck, dieser Terminus werde univok verwendet. Jedenfalls weist er nirgends auf dessen Homonymie hin. Diese ist am einfachsten aufzuzeigen, indem man jeweils nach dem Gegenteil einer „in sich schlechten Handlung“ fragt.

1. Wie gesehen, gibt es bei Aristoteles Handlungen und Leidenschaften, die zu verurteilen sind: τῶ ἀνὰ φαῦλα εἶναι. Die Schlechtigkeit bestimmter Handlungen ergibt sich hier aus der Bezeichnung.
2. Die Schlechtigkeit anderer Handlungen oder Haltungen beruht nicht auf einem Zuviel oder Zuwenig. Auch dieser Sprachgebrauch ist durch Aristoteles illustriert.
3. Der klassische Sitz im Leben dieser Rede ist die Lehre von den Quellen der Moralität; hier handelt es sich um Schlechtigkeit, die sich nicht aus den Umständen oder Absichten ergibt, sondern aus dem Objekt der Handlung¹⁰.
4. „In sich schlecht“ kann auch im Gegensatz stehen zu „positiv verboten“ bzw. geboten. So kann die Arbeit am 7. Tag (Sabbat) nicht „in sich“

¹⁰ Vgl. hierzu Werner WOLBERT: Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus. In: Mieth (s. Anm. 4), 88-109.

schlecht sein; andernfalls hätten die Christen den Ruhetag nicht auf den 1. Tag verlegen dürfen.

5. In VS 8 findet sich (mit GS 27) eine Aufzählung von Handlungen, die „an sich schon eine Schande“ sind und „eine Zersetzung der menschlichen Kultur“. Eine „in sich schlechte“ Handlung in diesem Sinne ist dann eine Handlung, die – so könnte man vielleicht sagen – in schwerwiegender Weise gegen die Menschenwürde verstößt.
6. Bei der Benennung einer Handlung sind bisweilen bestimmte Folgen schon mit ausgesagt, andere nicht. Wenn ich vom ‚Vergiften‘ eines Menschen spreche, ist die Folge Tod bereits mitausgesagt, nicht dagegen die mögliche Folge eines politischen Umsturzes. Man hat also zwischen handlungsbeschreibenden und nicht handlungsbeschreibenden Folgen zu unterscheiden. In diesem Sinn ließe sich eine Handlung als „in sich schlecht“ allein aufgrund der handlungsbeschreibenden Folgen bezeichnen.
7. Schließlich kann „in sich schlecht“ eine deontologisch verbotene Handlung bezeichnen.

S. bringt übrigens möglicherweise eine neue Variante (209): „Die in sich schlechten Handlungen oder die Verletzung absoluter Rechte“. Diese Variante bedarf aber einer eigenen Erläuterung in einem anderen Zusammenhang.

Ein Teleologe bestreitet nun notwendigerweise, daß es „in sich schlechte“ Handlungen in der Bedeutung 7 gibt. Innere Schlechtigkeit in den übrigen Bedeutungen gibt es für ihn genauso wie für den Deontologen. S. differenziert diese Bedeutungen an keiner Stelle.

3. Die Argumentation mit Grenzfällen

Es ist auffällig, wie unterschiedlich S. den Hinweis auf extrem seltene Grenzfälle bewertet. Zunächst gibt er zu (212 f.),

„daß auch eine ‚ausnahmslos‘ gültige Norm nur die im praktischen Leben relevanten Situationen, nicht aber extrem seltene Grenzfälle oder rein fiktive Fallkonstellationen im Auge haben kann, die sich von einer normativen Überlegung im voraus überhaupt nicht erfassen lassen“.

Andererseits verweist er auf „Extremsituationen“, in denen angeblich nach teleologischem Urteil (218 f.) „der einzelne dem Wohl der Gesellschaft oder dem Wohlergehen einer Mehrzahl von Menschen geopfert werden“ könne. Eine teleologische Theorie hat sich offenbar der Bewährungsprobe an Extremsituationen zu unterziehen, eine deontologische Theorie muß nur „die im praktischen Leben relevanten Situationen“ bewältigen; die „Extremfälle“ scheint sie getrost vernachlässigen zu kön-

nen. Gilt hier: *Quod licet deontologo, non licet teleologo*? Aber vielleicht wäre der Vorwurf des Messens mit zweierlei Maß ungerechtfertigt. S. erläutert nämlich, die teleologische Ethik argumentiere (212)

„im Gegensatz zu einer deontologischen Ethik, die vor allem an der Begründung moralischer Prinzipien interessiert ist, stärker von einzelnen Grenzfällen (z.B. der Tötung eines verletzten Kameraden im Krieg oder der Erschießung eines in ein brennendes Autowrack eingeklemmten Unfallopfers) her“.

In diesem Fall geschähe also den Teleologen nur recht. Mir ist freilich der von S. konstruierte Gegensatz unverständlich. Dem Teleologen geht es ebenso um die Begründung von Prinzipien¹¹. Schließlich sagt eine Teleologe wie Hare fast dasselbe über seine Theorie (two level approach)¹² wie S. über eine deontologische:

„... we ought not to pay too much attention to particular cases, actual or hypothetical, which are not at all usual or which are unlikely to recur. For we are selecting our principles as practical guides in the world as it actually is, and not as it would be if it were composed by incidents out of short stories, or out of philosopher's examples.“

Wenn man bedenkt, daß die Universalisierbarkeit ein konstitutives Merkmal jedes sittlichen Urteils ist, kann auch ein Grenzfall nicht anders beurteilt werden als nach einem Prinzip, das dann freilich u. U. nur in wenigen Fällen zur Anwendung kommt¹³. Der Teleologe prüft, ob die entsprechenden Kriterien tatsächlich für alle Situationen passen. Und die Reflexion über Extremsituationen ist nicht in erster Linie Selbstzweck, sie dient vielmehr der Präzisierung der Prinzipien. Der Deontologe kann sich von solcher Aufgabe höchstens dispensieren, wenn er seine Prinzipien etwa im Stil von W. D. Ross als *prima-facie* Pflichten interpretiert. Versteht er sie als unbedingte Pflichten, muß er ein bestimmtes Kennzeichen einer Handlung für ein *zureichendes* Kriterium der sittlichen Falschheit halten, etwa daß es sich um die direkte Tötung eines Unschuldigen handelt. Gerade eine deontologische Theorie muß sich deshalb an „Extremfällen“ bewähren. In hypothetischen Fällen testet man, ob das Kriterium tatsächlich immer zureicht. S. stellt die Dinge auf den Kopf; er versucht, „to have it both ways“, indem er einerseits deontologische Kriterien für zureichend

¹¹ Vgl. dazu Richard M. HARE: Principles. In: DERS.: *Essays in Ethical Theory*. Oxford, 1989, 49-65. Ich differenziere in diesem Zusammenhang nicht zwischen Prinzipien und Normen. In anderem Kontext mag die Unterscheidung zwischen „Prinzipien, Regeln und Normen“ (83) sinnvoll sein; sie ist aber nicht scharf zu ziehen, was S. auch gar nicht erst versucht.

¹² Hare (1989), 13.

¹³ Vgl. hierzu James GUSTAFSON: Context versus Principles. A Misplaced Debate in Christian Ethics. In: HThR 58 (1965) 171-202. (Dtsch.: Situation contra Prinzipien. Eine irreführende Debatte in christlicher Ethik. In: ZEE 13 (1969) 14-40).

erklärt (und andere kritisiert, die das bestreiten), dieselben Kriterien aber in Extremfällen für nicht zureichend hält.

Noch ein anderer Faktor ist hier aber entscheidend. S. unterscheidet, wenn ich recht sehe, nirgendwo ausdrücklich zwischen einem Prinzip (einer Regel, Norm) und dessen (deren) sprachlicher Formulierung¹⁴. Wo man sich dieses Unterschieds bewußt ist, wird sofort klar, daß das Problem der Ausnahmen bzw. der Ausnahmslosigkeit ein Scheinproblem ist. Nur für einen normativen *Satz* stellt sich die Frage, ob er ausnahmslos gilt oder nicht.

Bezüglich der Nichtbeachtung von „extrem seltenen Grenzfällen“ und „rein fiktiver Fallkonstellationen“ habe ich noch weitere Schwierigkeiten. Gibt es einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der ethischen Überlegung über eine „im praktischen Leben relevante Situation“ und eine Extremsituation oder eine rein fiktive? Die Möglichkeit der In-Vitro-Befruchtung war bis vor einigen Jahren rein fiktiv, jetzt ist sie akut und relevant. Erfordert diese neue Situation eine andere Art ethischer Reflexion über diese Praxis im Unterschied zu der Zeit, als sie noch rein fiktiv war? Sind jetzt andere Kriterien anzulegen als vorher? Wie verträgt sich das mit der Goldenen Regel, mit der Universalisierbarkeit sittlicher Urteile¹⁵? Und wenn das Unvorhersehbare plötzlich eintritt, muß dann die „ausnahmslos“ gültige Norm dennoch dieselbe bleiben? Was ist umgekehrt, wenn ein vorher relativ häufiger Fall selten wird, wie etwa der Fall des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs? Gehört er damit zu den „extrem seltenen Grenzfällen“, die für die Beurteilung des traditionellen Tötungsverbots nicht relevant sind? Wie lange war er relevant? Könnte man dies Problem erledigen wie etwa Rhonheimer oder Günthör? Letzterer äußert¹⁶ einerseits, der Arzt dürfe in einem solchen Fall nicht töten; andererseits scheint es aber dennoch wünschenswert, daß er es tut:

„Aber es gibt Handlungssituationen, die sich jeglicher Kasuistik und damit auch der Alternative ‚dürfen oder nicht dürfen‘ im Sinne der Subsumtion unter eine allgemeine Norm entziehen. Und die Tradition hat das auch berücksichtigt, wenn sie

¹⁴ Das gilt auch für die Ausführungen über das thomanische Naturrecht (Kap. IV). Ricken (s. Anm. 2), auf den S. sich auch stützt fordert dagegen ausdrücklich (151): „Der Unterschied zwischen einer unbedingt geltenden naturrechtlichen Norm und deren Formulierung ist zu beachten: Die sprachlich formulierte Norm gilt nicht uneingeschränkt; es bedarf der praktischen Urteilskraft, um sie auf den spezifischen Fall anzuwenden.“

¹⁵ Vgl. Richard M. HARE: *Moral Thinking. Ist Levels, Method and Point*. Oxford, 1981, 6.4.

¹⁶ Anselm GÜNTHÖR: *Anruf und Antwort*. Vallendar-Schönstatt, 1993/94. – 3 Bde., III n. 305; er zitiert Martin RHONHEIMER: *Natur als Grundlage der Moral*. Innsbruck, 1987. Schockenhoff selbst erklärt hierzu allerdings in gut teleologischer Weise, hier sei das rettbar dem unrettbaren Leben vorzuziehen. (Vgl. Eberhard Schockenhoff: *Ethik des Lebens*. Mainz, 1993, 323). Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß Pius XI die Rechtfertigung dieser Maßnahme im Sinne eines „*extremae necessitatis ius*“ ausdrücklich abgelehnt hat (DS 3720).

in einem solchen Fall dafür plädierte: Der Arzt hat *bona fide* gehandelt, weil er in einer rational unentscheidbaren Situation eine rationale Entscheidung getroffen hat.“

Die aufgezeigten Schwierigkeiten ergeben sich wohl auch aus der Tatsache, daß S. in der Frage der Ausnahmen sich offensichtlich nicht recht festlegt. Er sagt etwa (215), der Streit zwischen Teleologen und Deontologen sei nicht „durch den Hinweis auf vermeintliche oder wirkliche ‚Ausnahmen‘“ zu entscheiden. Wenn hier selbst die *wirklichen* Ausnahmen in Anführungsstriche gesetzt werden, sind offenbar sowohl die vermeintlichen als auch die wirklichen Ausnahmen nur sogenannte Ausnahmen. Hier komme ich nicht mehr mit. (Oder liegt hier nur ein orthographisches Versehen vor?)

Die von S. propagierte Arbeitsteilung, nach der sich der Deontologe um Prinzipien, der Teleologe um Grenzsituationen kümmert, ist nicht nur falsch, sondern auch gefährlich. Gerade bei deontologisch denkenden Menschen stellt man häufig fest, daß sie in der Beurteilung von „Extrem-situationen“ recht großzügig sind. Dann werden etwa Geislerschießungen mit der Extremsituation (Partisanenkrieg) entschuldigt. S. hat die Sorge, daß (218 f.) in Extremsituationen „der einzelne dem Wohl der Gesellschaft oder dem Wohlergehen einer Mehrzahl von Menschen geopfert“ wird. Wie kommt es denn aber, daß sich z. B. nicht mehr deontologische Ethiker gegen die massenhafte Tötung Unschuldiger durch den Abwurf der Atombomben auf Japan oder durch das Flächenbombardement deutscher Städte¹⁷ in der Weise ausgesprochen haben, wie das etwa G. E. M. Anscombe getan hat¹⁸? Lag hier auch eine „Extremsituation“ vor?

Die Problematik sei anschließend an einem hypothetischen Beispiel demonstriert¹⁹. Jemand äußere in Bezug auf das berühmte Sheriff-Beispiel (Ist dieses Beispiel auch als fiktiv oder extrem zu werten? Ist es damit ein Testfall auch nur für den Teleologen?), die gerichtliche Exekution eines Unschuldigen sei niemals erlaubt, außer um einen Atomkrieg abzuwenden. Falls man S. diese Äußerung anonym mitteilen würde, befände er sich offenbar in einer Aporie. Wäre diese Äußerung von einem Deontologen, hätte S. den Fall des Atomkriegs als Extremfall zu beurteilen; die „Absolutheit“ der Norm wäre dennoch gewahrt. Dem Teleologen würde er dann vorwerfen, er „instrumentalisier“, „verrechne“ das Leben des Unschuldigen. S. formuliert seine Position so, daß sie durch keine Gegen-

¹⁷ Mit der (in beiden Fällen faktisch unzutreffenden) teleologischen Argumentation, durch diese Maßnahmen werde der Krieg verkürzt und damit würden mehr Menschenleben gerettet, hat man in beiden Fällen nur von den wahren Gründen abgelenkt.

¹⁸ G. E. M. ANSCOMBE: Mr. Truman's Degree. In: DIES.: Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers III. Oxford, 1981a, 62-71 und DIES.: The Justice of the Present War Examined. Ebd., 1981b, 72,81.

¹⁹ Vgl. Hare (s. Anm. 11), 53.

beispiele widerlegt werden kann; er immunisiert sich damit perfekt gegen jede Kritik, behält immer Recht. Diese Immunisierung beschreibt S. ver-räterischerweise selbst (213): Deontologen versuchten, „dem Tötungsverbot eine präzisere sprachliche Fassung zu geben. Sie wollen es auf diese Weise *unangreifbar machen* und dem Versuch, mit großem Scharfsinn immer neue Gegenbeispiele zu erfinden, einen Riegel vorschieben“ (eig. Hervorhebung).

Bezüglich des Sheriff-Beispiels bin ich übrigens mit S. der Meinung, daß der Hinweis auf die Folgen für das Strafrecht zur Beurteilung noch nicht ausreicht. Ich habe freilich selbst auf einen andern Aspekt dieser Situation hingewiesen²⁰: Ein Opfer für das Gemeinwohl hat normalerweise freiwillig zu erfolgen (bei Soldaten evtl. auch auf Kommando). Aber darüber später.

4. Die Darstellung der teleologischen und deontologischen Theorie

Nach dem bisher Gesagten scheint S. zur Klasse der Deontologen zu gehören. Seine Charakterisierung der beiden Theorien ist aber durchaus mit Vorsicht zu genießen.

Zunächst ist positiv anzumerken, daß S. sich jeder moralisierenden Polemik enthält. Er unterstellt den Teleologen nicht, sie verträten die Konsequenzen, die sie nach seiner Meinung aus ihrer Theorie eigentlich ziehen müßten. Freilich geschieht die Kennzeichnung dieser Theorie weitgehend durch die Brille ihrer Kritiker und deshalb häufig sachlich verfehlt.

Die Ansicht des Thomas, so S. (206), sei

„keinesfalls identisch mit dem Gedanken, wonach sich menschliches Handeln immer auf ihm äußerliche ‚vorsittliche Güter‘ richtet, deren sittlicher Wert erst durch das Abwägungsurteil erkannt wird. Für Thomas entscheidet nämlich nicht die Gesamtheit aller *Handlungsfolgen* und die Abwägung der durch sie realisierten Güter, sondern das *Gesamtgefüge* der Handlung selbst über ihren sittlichen Wert, in das neben ihrem Gegenstand und dem Ziel des Handelnden auch die Gesamtheit der Umstände miteinbezogen ist.“

S. erläutert nicht, wie er den Terminus „sittlicher Wert“ versteht. Was muß man darunter verstehen, damit die Rede vom sittlichen Wert vorsittlicher Güter nicht schlichten Nonsens²¹ bedeutet? Bezeichnet man damit den Wert, der auf der freien Entscheidung des Menschen als sittlichen Subjekts beruht, gibt die Aussage keinen Sinn. Sofern man bezüglich des Gegen-

²⁰ Werner WOLBERT: Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie. Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., 1992 (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 44), 127-130. S. verweist hier nur auf S. 123 f., geht also auf diesen Gesichtspunkt nicht ein.

²¹ Freilich finden sich ähnliche Aussagen leider auch bei einem namhaften Teleologen, der somit zu diesem Mißverständnis beigetragen hat.

stücks – logisch korrekt – von *nicht*-sittlichen Werten redet; hier liegt eine vollständige Disjunktion vor. Ein Wert kann dann nicht sittlich und nicht-sittlich zugleich sein. Im übrigen ist dieser Unterschied nun wirklich kein Proprium von Teleologen; sonst hätte man auch Aristoteles²², die Stoiker (mit ihrer Lehre von den *Adiaphora*) und Kant zu diesem Genus zu zählen. Mindestens der letztere ist aber eindeutiger Deontologe und er unterscheidet bekanntlich zwischen ‚Preis‘ und ‚Würde‘. Darauf gehe ich hier aber nicht weiter ein²³. Im Übrigen ist die Behauptung falsch, nach teleologischer Ansicht richte sich das Handeln immer auf „ihm äußerliche vorsittliche Güter“. Das Handeln kann sich auch auf den sittlichen Wert selbst richten, etwa wenn ich meinem Gewissen treu bleibe. Man beachte in diesem Zusammenhang die Kategorie der „reflexiven“ Normen²⁴.

Aber was ist das Gegenstück zu einer teleologischen Theorie? Offenbar die Theorie des Thomas. Hier stellt sich freilich die Frage, wieweit die heutige Kontroverse überhaupt von Thomas her zu beantworten ist. Überlegungen normativer Ethik kommen nämlich bei ihm kaum vor²⁵. Im obigen Zitat ergibt sich der Anschein, daß S. die Theorie des Thomas, speziell das Lehrstück von den Quellen der Moralität, mit einer deontologischen Theorie gleichsetzt²⁶. Freilich findet sich, wenn ich recht sehe, solche Gleichsetzung bei S. nirgendwo ausdrücklich²⁷. Weiterhin ist bemerkenswert, daß sich nach S. (209) die „Frage, welchen Handlungen das Attribut des in sich Schlechten möglicherweise zukommt“, „durch eine reine Thomas-Auslegung“ nicht mehr beantworten läßt:

„Wenn wir die innere Geschichtlichkeit des moralischen Denkens ernst nehmen, müssen wir vielmehr mit der Möglichkeit rechnen, daß Thomas einzelne menschliche Handlungen als innerlich schlecht einstuft, die wir als sittlich erlaubt ansehen, während er umgekehrt Handlungsweisen toleriert, die uns heute als ausnahmslos verwerflich erscheinen.“

Hier habe ich wieder Schwierigkeiten. Von Thomas kann man offenbar lernen, daß es in sich schlechte Handlungen²⁸ überhaupt gibt, nicht, welche dazu gehören. Das hört sich harmloser an, als es in Wirklichkeit ist. Es zeigt sich nämlich, daß S. auch das Kriterium der sittlichen Schlechtigkeit

²² Vgl. Eudemische Ethik 1249a 25.

²³ Vgl. dazu Andreas M. WEIG: *Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen.* Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br., 1996.

²⁴ Vgl. Bruno SCHÜLLER: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie.* Münster, 31987, 76.

²⁵ Das zeigt besonders überzeugend die leider ungedruckte Dissertation von John P. LANGAN, *Desire, Beatitude, and the Basis of Morality in Thomas Aquinas*, 1979.

²⁶ Vgl. hier Bruno SCHÜLLER: *Die Quellen der Moralität.* In: *ThPh* 59 (1984) 535-559 und Wolbert (s. Anm. 10).

²⁷ Vgl. dazu Wolbert (s. Anm. 10).

²⁸ Die Gleichsetzung von deontologisch verbotenen mit in sich schlechten Handlungen sei hier einmal hypothetisch vorgenommen.

nicht von Thomas nimmt (womit sich wiederum die Frage stellt, ob beide unter der Schlechtigkeit „in sich“ dasselbe verstehen). Hier muß, wie heute so oft, Kant herhalten (209 f.):

„Eine Handlungsweise muß immer dann als in sich schlecht und mit der Personwürde eines andern Menschen unvereinbar angesehen werden, wenn sie die unhintergehbaren Mindestbedingungen seines Menschseins angreift, die um der Möglichkeit freier sittlicher Selbstbestimmung willen geschützt werden müssen.“

Wie kommt es denn, daß wir uns bei der Frage nach den in sich schlechten Handlungen heute nicht nach Thomas richten können? Entweder Thomas hat ein richtiges Kriterium (oder richtige Kriterien) gehabt, diese(s) aber falsch angewandt. Oder Thomas hat ein anderes (falsches) Kriterium. S. scheint das letztere anzunehmen. Dann haben die in sich schlechten Handlungen bei Thomas und bei S. aber vielleicht nur den Namen gemeinsam. Das bestätigt nur meine These, daß die in sich schlechten Handlungen etwas anderes sind als ein deontologisches Verbot²⁹. Die Eigenart einer deontologischen Theorie besteht nämlich nicht darin, daß sie „das Gesamtgefüge der Handlung“ (incl. Ziel und Umstände) berücksichtigt, sondern daß eine Handlung auf Grund nur eines bestimmten *Merkmals* als verboten gilt (etwa, daß es sich um eine direkte Tötung handelt, und nicht um eine indirekte). So formuliert etwa J. Childress, die Kritiker teleologischer Theorien behaupteten,

„that some features of acts other than or in addition to their ends and consequences are morally relevant“.

Und wenn dieses Merkmal eine zureichende Bedingung für ein sittliches Verbot ist (was es nicht ist, wenn man solche Pflichten als *prima facie* Pflichten versteht), muß es irrelevant sein, ob es sich um eine normale oder eine Extremsituation handelt³⁰.

Im Übrigen ist durchaus zweifelhaft, ob die Theorie von S. wirklich den Namen deontologisch verdient. Nach J. Macquarry bezeichnet ‚deontology‘ am häufigsten

²⁹ Vgl. Anm. 24.

³⁰ James CHILDRESS: *Teleological Ethics*. In: James CHILDRESS; John MACQUARRIE (Hrsg.): *A New Dictionary of Christian Ethics*. London, 617. Boyle formuliert übrigens speziell zum Tötungsverbot, daß eine vollständige Beschreibung der Handlung hier nach Thomas nicht relevant ist: „In the cases of killing, however, what makes the killing wrong in the less ample description includes the fact that a human life is involved, and the redescription of the action revealing the person's negative relation to the common good does nothing to remove whatever it is about human life that makes it wrong to destroy it. The cases of killing are not parallel to the example of returning borrowed goods, which is usually the right thing to do, but is not the right thing to do when the claimant of the goods means to use them for seditious purposes. In this example, what flaws the action is revealed as no longer obtaining when the circumstances are considered.“ Vgl. Joseph BOYLE: *Sanctity of Life and Suicide*. In: Baruch A. BRODY (Hrsg.): *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*. Dordrecht, 1989, 221-250, 242.

„a view of morality which takes as its fundamental categories the notions of ‚obligation‘ or ‚duty‘ and the ‚rightness‘ of acts. This deontological view of morality may be contrasted with the views which stress the end of action (the ‚good‘), sometimes called ‚agathology‘ or more often ‚teleology‘“.

Entsprechend der letzteren Erläuterung lautet für B. Schüller eines der Merkmale einer teleologischen Theorie³¹:

„die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht.“

Für den Erzdeontologen H. A. Prichard besteht im letzteren gerade der Grundfehler aller Moralphilosophie. Für den Deontologen ist dann entsprechend die Kategorie des Sollens, der Pflicht grundlegend; so etwa für Kant. Prichards These lautet³²,

„that our sense of a rightness of an act is not a conclusion from our appreciation of the goodness either of it or of anything else“.

Aber in diesem Punkt folgt S. Kant gerade nicht. Wenn er sich auf die Personwürde beruft, auf die freie sittliche Selbstbestimmung, beruft er sich auf einen Wert³³. Mit A. Gewirth führt er dann aber noch die Kategorie eines absoluten Rechtes ein; das sei ein „deontologisches Denkmotiv“ (210), ein philosophisches Äquivalent „zum moraltheologischen Begriff der innerlich schlechten Handlungsweisen“. Dazu will ich mich in anderem Zusammenhang äußern³⁴. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Gewirth sich selber nicht als Deontologen (freilich auch nicht als Utilitaristen) versteht. Er unterscheidet zweierlei Typen deontologischer Theorien³⁵:

„Formal deontological theories, requiring simply that moral rules have such logical characteristics as consistency or fulfil such formal requirements as equality, either omit or tend to deemphasize the content of these rules, the substantive features of the actions that agents ought to perform or refrain from performing. They hence leave obscure the relation of moral requirements to ongoing human purposive strivings. Material deontological theories do specify contents for moral

³¹ Schüller (s. Anm. 24), 289.

³² H. A. PRICHARD: Does Moral Philosophy rest on a Mistake? In: DERS.: Moral Obligation. Essays and Lectures. Oxford, 1971=1949, 1-17, 9 (Dtsch.: Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum? In: Günther GREWENDORF; Georg MEGGLE [Hrsg.]: Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt a. M., 1974, 61-82). Das Zitat zeigt übrigens, daß die strikte Unterscheidung zwischen Güteit und Richtigkeit keineswegs ein Proprium teleologischer Ethik ist, wie oft behauptet wird und wie auch S. nahelegt (214). Schließlich unterscheidet ja auch der Deontologe Kant strikt zwischen Legalität und Moralität.

³³ Auf die Frage, wie sich dieser teleologische Gedanke bei Kant mit dessen deontologischen Ansatz verträgt, wie sich also die erste und zweite Formel des Kategorischen Imperativs zueinander verhalten, gehe ich hier nicht ein.

³⁴ Vgl. vorerst meine Rezension zu Klaus STEIGLEDER: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik. Tübingen, 1992, in: ThRv 91 (1995) 510-514.

³⁵ Alan GEWIRTH: Reason and Morality. Chicago, 1978, 202.

duties, but these contents do not consist in or refer to axiological factors as such, factors of nonmoral goods or values that are ordinarily objects of desire and provide motives for action.“

Keine dieser Kennzeichnungen dürfte auf S. zutreffen. Seine Theorie ist im Kern teleologisch, wobei die Ähnlichkeiten zu einer deontologischen Theorie sich aus einer verfehlten Berufung auf die Menschenwürde ergeben.³⁶

S. stellt nun keine klare Liste von „in sich schlechten“ Handlungen auf, sondern gibt zu bedenken, daß die Anschauungen darüber, welche Handlungen darunter fallen, sich ändern könnten. Manche Handlungen, die früher als erlaubt galten (Folter), werden heute unter die in sich schlechten Handlungen gezählt. Die freiwillige Organspende betrachtet man dagegen heute nicht mehr unbedingt als in sich schlecht. Somit sind für S. die in sich schlechten Handlungen nicht eine Art archimedischer Punkt, auf dem sich sozusagen die Ethik aufzubauen hat; sie sind kein (200) „letzter Kernbestand“. Damit ist aber das schwierigste Problem dieser Lehre noch nicht angesprochen. Bestimmte Handlungen (etwa die direkte Tötung Unschuldiger) sind an sich durch die Formulierung eines bestimmten Verbots eindeutig ausgeschlossen; man kann aber dennoch in einzelnen Fällen an dieser Bewertung Zweifel haben. Dieser Schwierigkeit entledigt sich S. durch die Qualifizierung solcher Fälle als „extrem“ oder „fiktiv“; er macht sie damit zu quantités négligeables.

Eine Nachbemerkung zur Berufung auf Thomas kann ich mir hier nicht verkneifen. Es ist eigenartig, daß S. gewisse Auskünfte des Thomas, die heute doch eher als Verlegenheitsauskunft erscheinen, für der Weisheit letzten (oder vielleicht vorletzten) Schluß zu halten scheint. Für den Diebstahl im Fall einer äußersten Notwendigkeit (205) unterscheide Thomas hier den Gebrauch einer fremden Sache vom An sich Nehmen einer fremden Sache. Das dürfte etwas unbefriedigend sein. Wenn ich eine Sache nur gebrauche, ist damit in der Regel vorausgesetzt, daß ich sie anschließend zurückgebe. Ich kann aber schlecht, von dem Huhn, daß ich aus dem Topf des Nachbarn genommen habe, um nicht zu verhungern, sagen, ich hätte es nur gebraucht. Mir scheint, daß diese Problematik durch die Reflexion unseres Jahrhunderts über die institutionellen Handlungen, speziell durch eine Reflexion auf die Institution Eigentum, besser gelöst wird. Man denke an die Arbeiten von G. E. M. Anscombe, J. R. Searle, A. Ross, H. L. A. Hart, sowie (für die moraltheologische Aufarbeitung) an R. Ginters. Die thomanische Aussage scheint mir eher als Schulbeispiel zu dem Thema zu taugen: Wie beschwichtige ich mein Gewissen? Köstliche Bei-

³⁶ Wie im folgenden Abschnitt zu demonstrieren ist. In dieser Hinsicht wäre S. übrigens mit Finnis, Grisez oder Boyle zu vergleichen. Vgl. dazu Wolfgang MOMMSEN: *Christliche Ethik und Teleologie*. Altenberge, 1993.

spiele dieser Art habe ich in Erinnerung aus Mark Twains „Huckleberry Finn“. Daraus zwei Kostproben³⁷:

„Papa hat immer gesagt, man soll ein Huhn mitnehmen, wenn sich 'ne Gelegenheit bietet, denn wenn man's nicht selber braucht, kann man ganz leicht jemand finden, der's gern möchte, und eine gute Tat wird einem nicht vergessen. Ich habe nie erlebt, daß Papa das Huhn nicht selbst brauchte, aber gesagt hat er das jedenfalls immer.“

„Paps hat immer gesagt, es schadet nicht, wenn man sich Sachen borgt, wenn man bloß die Absicht hat, sie irgendwann mal zurückzuzahlen; aber die Witwe hat gesagt, das wäre weiter nichts als bloß ein angenehmeres Wort für stehlen, und 'n anständiger Mensch würde das nicht tun.“

Die Witwe war offenbar eine kluge Frau.

5. Die kantische Formel

Die Berufung auf die Personwürde erfolgt bei vielen Autoren recht unbedacht, um nicht zu sagen schlampig. Man bemüht sich im allgemeinen nicht, dies Kriterium näher zu präzisieren³⁸. S. formuliert die entscheidende Frage so (218):

„ob man einen unschuldigen Menschen dem Wohlergehen der Gemeinschaft opfern oder ihn in Extremfällen sogar foltern dürfe, um das Leben einer größeren Zahl ebenfalls unschuldiger Menschen zu retten“.

Hier ergeben sich Fragen.

1. Vorher hatte sich S. keineswegs auf die Personwürde bzw. die „Mindestbedingungen des Menschseins“ der *Unschuldigen* beschränkt. Die Einschränkung auf die Schuldigen wird nirgendwo begründet.
2. Was heißt hier *opfern* oder *instrumentalisieren* (225)? Es sei der Teleologe H. Rasdall zitiert³⁹:

„On the other hand there are cases where it would not only be expedient, but just, that ten men should die that the remaining ninety might live, e.g. in war, where an indefensible position has to be defended merely to delay an enemy's advance.“

Gegen diese Form der „Opferung“ hätte wohl auch S. nichts einzuwenden. Die zehn Soldaten wären jedenfalls aus der Perspektive ihrer Kameraden als Unschuldige zu betrachten. Immerhin wird hier einigen ein fundamentales Übel zugemutet (die Bedingungen des Menschseins werden

³⁷ In der dtv-Ausgabe von Klaus-Jürgen POPP (Hrsg.): Tom Sawyer und Huckleberry Finn. München, 1965, 320.

³⁸ Ich habe dies versucht in Werner WOLBERT: Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik. Münster, 1987a.

³⁹ Hastings RASHDALL: The Theory of Good and Evil. New York, 1971 (1. Aufl. 1907), I 226. Leider wird dies vorzügliche Buch in der Regel weder von Philosophen noch von Theologen zur Kenntnis genommen.

zerstört) zugunsten einer größeren Zahl. Ein Opfer bringen diese zweifellos, möglicherweise sogar unfreiwillig⁴⁰. Ist hier mit ‚opfern‘ vielleicht schon die *nicht gerechtfertigte* Zufügung eines Übels gemeint? Dann wäre die obige Frage eine Scheinfrage, das Verbot solcher „Opferung“ analytisch evident. Im Übrigen haben alle Fälle, die man traditionell unter der Überschrift „Tötung eines Schuldigen“ verhandelt (Todesstrafe, Krieg, Notwehr), eines gemeinsam: Man tötet jemanden, von dem eine Gefahr für andere ausgeht. Auch hier wird also jemand für die Sicherheit anderer „geopfert“⁴¹.

3. Was hier ‚opfern‘ heißt, scheint S. auf die Fälle von Tötung und Folterung⁴² zu beschränken. Was ‚Tötung‘ heißt, wird mit A. Gewirth so eingeschränkt (213):

„Alle unschuldigen Menschen haben ein absolutes Recht, nicht willentlich und vorhersehbar zum Opfer eines Tötungsvorhabens gemacht zu werden“.

Dies folge, so S., „aus dem Selbstzweckcharakter jedes (aktuell oder potentiell) handlungsfähigen moralischen Subjekts“; jetzt heißt es wohl-gemerkt: *jeden* Subjekts, nicht nur des unschuldigen. Es sei „im Rahmen einer deontologischen Ethik durch das oberste moralische Prinzip der Anerkennung jedes anderen Menschen in seiner Personwürde begründet“. Die obige Einschränkung des Tötungsverbots auf den Unschuldigen mag ja Sinn machen, sie ergibt sich nur nicht aus dem moralischen Prinzip der Personwürde, wie S. es formuliert. Auch bei nicht vorhersehbarer Tötung wird jemand der „Mindestbedingungen des Menschseins“ beraubt. Das Prinzip der Personwürde könnte dann höchstens ein notwendiges, aber nicht zureichendes Kriterium für innere Schlechtigkeit sein. Es wird uns aber nirgendwo verraten, nach welchen Gesichtspunkten sich die zusätzlichen Kriterien ergeben. Im Gegenteil: S. macht es etwa Schüller zum Vorwurf (220), daß für ihn die Personwürde kein zureichendes Kriterium normativer Ethik ist, „um einen schuldlosen Angeklagten vor der Hinrichtung zu bewahren“. Die Einschränkung auf die Unschuldigen zeigt, daß offenbar auch für S. die Personwürde kein hinreichender Grund ist, einen Menschen vor dem Tode zu bewahren. Zwar weiß S. durchaus um die Problematik der Unterscheidung zwischen Schuldigen und Unschuldigen (vgl. 85 f.); aber er scheint doch eine Unterscheidung dieser Art irgendwie für berechtigt zu halten. Müßte man aber (mit S.) die Personwürde in diesen Fragen für ein hinreichendes Kriterium halten, hätte man

⁴⁰ Insofern geht dies Beispiel hinaus über das, was ich in (s. Anm. 20), 127-130 geschrieben habe.

⁴¹ Vgl. Werner WOLBERT: Konsistenzprobleme im Tötungsverbot. In: FZPhTh 43 (1996) 199-240.

⁴² Vgl. Werner WOLBERT: Das Verbot der Folter – eine neue deontologische Norm? In: DERS.: (s. Anm. 38), Münster, 1987b, 77 128-130.

S. vorzuhalten: Arzt, heile dich selbst. Sollte dagegen die Personwürde kein hinreichendes Kriterium, die Selbstheilung von S. also nicht möglich sein, müßte doch, wenn die in sich schlechten Handlungen von so entscheidender Bedeutung sind, eine gewisse Systematik zusätzlicher Kriterien für die innere Schlechtigkeit möglich sein.

Auch Gewirth beschränkt „absolutes“ Lebensrecht übrigens auf „innocent persons“. Er erläutert⁴³: „the meaning of ‚innocent‘ raises many questions of interpretation into which I have no space to enter here“. Er verweist dabei auf den ersten Abschnitt seines Beitrages. Dort finde ich zwei relevante Bemerkungen. Einerseits gilt⁴⁴, daß „moral rights are equally distributed among all human persons as prospective purposive agents“. Daraus ergeben sich Konflikte. Man präsumiere im allgemeinen⁴⁵, daß beide Personen gleiche Rechte hätten „in the absence of guilt on either side“. Schließlich liest man⁴⁶: „There is, for example, a good moral justification for incorporating the restriction of innocence on the subjects of the right not to be killed“ (im Gegensatz etwa zu Gesichtspunkten von Rasse, Religion etc.). Von welcher Art diese Gründe sind, wird uns aber nicht verraten. Auch Gewirth ist hier also nicht sehr ergiebig. Vermutlich sind die angedeuteten Gründe teleologischer Art. Das bedeutet keinen Widerspruch innerhalb von Gewirths Theorie, wohl aber für S., wenn denn die Personwürde ein zureichendes Kriterium sein soll.

6. Was ist eine Tötung?

S. beginnt hier wieder mit einer historischen These (210):

„Das Verbot, einen unschuldigen Menschen absichtlich zu töten, umschreibt jenen Kernbereich des Tötungsverbots, an dem die herkömmliche Moralauffassung, in Übereinstimmung mit der gesamten nicht-utilitaristischen Tradition der europäischen Moralphilosophie und den ethischen Überzeugungen aller christlichen Kirchen immer festgehalten hat.“

Das ist eine kühne These. Ist sie auf die Goldwaage zu legen? Wäre sie nicht schon durch ein einziges Gegenbeispiel zu widerlegen? Seneca (den S. wohl nicht unter die Utilitaristen zählen würde) etwa bewertet die folgende Praxis wie die Amputation eines kranken Gliedes⁴⁷:

„Tollwütige Hunde schlagen wir nieder, einen widerspenstigen und unbezähmbaren Stier töten wir, und krankes Vieh, daß es nicht die Herde anstecke, schlach-

⁴³ Alan GEWIRTH: Are there any Absolute Rights. In: Jeremy WALDRON (Hrsg.): *Theories of Rights*. Oxford, 1984, 91- 109, 108.

⁴⁴ Ebd. 93.

⁴⁵ Ebd. 94.

⁴⁶ Ebd. 96.

⁴⁷ SENECA: *De ira* I 15; vgl. auch ARISTOTELES: *Politik* VII 14 (1335b 10); PLATON: *Politeia* V 460c.

ten wir; Mißgeburten löschen wir aus, Kinder auch, wenn sie schwächlich und mißgestaltet geboren worden sind, ertränken wir; und nicht Zorn, sondern Vernunft ist es, vom Gesunden Untaugliches zu sondern.“

Oder gibt es auch hier „Grenzfälle“, die nicht als Gegenargument taugen? Man könnte auch an antike Meinungen zum Suizid erinnern, wobei hier interessanterweise der (sicher utilitaristische) Epikur restriktiver ist als die Stoiker⁴⁸, die den Suizid unter bestimmten Bedingungen offenbar sogar als Verpflichtung angesehen haben. Weiterhin ist zu bedenken:

1. Zunächst ist zu bezweifeln, daß sich solche Aussage etwa im Fall des gerechten Krieges verifizieren läßt. Wie mir ein orthodoxer Theologe auf Anfrage erklärte, gibt es dort keine ausgearbeitete Lehre vom gerechten Krieg, damit auch keine strenge Unterscheidung zwischen Schuldigen und Unschuldigen (Soldaten und Zivilisten) in diesem Rahmen. Auch im Abendland fehlt für das erste Jahrtausend ein *jus in bello*, damit die Unterscheidung von Schuldigen und Unschuldigen in diesem Bereich⁴⁹. Schließlich ist diese Unterscheidung auch im AT nicht eindeutig (man denke nur an den Bann). Vermutlich würde S. hier erwidern, die Differenz beziehe sich dann nur auf die Frage, wer ein Unschuldiger sei, nicht auf das Verbot der Tötung eines Unschuldigen an sich.

2. Dieses Argument paßt aber wohl kaum auf Fälle von Kindestötung. Man hat diese sicher nicht als „Schuldige“ betrachtet. Hier ist zunächst auf die Homonymie der Rede vom Unschuldigen im Rahmen unseres traditionellen Tötungsverbots⁵⁰ hinzuweisen; dabei kann einem Verdacht kommen, ein ‚Unschuldiger‘ sei bisweilen einfach jemand, der nicht getötet werden darf. Dann wäre die Aussage, man dürfe keinen Unschuldigen töten, analytisch evident, und jeder Teleologe könnte sie vollen Herzens unterstreichen. Übrigens gibt S. (211) selbst zu verstehen, es gebe Unschuldige, die man traditionellerweise töten dürfe: psychisch kranke Gewalttäter und Soldaten. Im Übrigen hat die Unterscheidung zwischen Schuldigen und Unschuldigen ihren „Sitz im Leben“ offensichtlich in der Frage der Berechtigung der Tötung durch die öffentliche Gewalt (Todesstrafe, Krieg, Notwehr)⁵¹. Die Frage, ob ein Arzt in bestimmten Fällen töten darf, läßt sich deshalb vermutlich mit der Unterscheidung zwischen

⁴⁸ Vgl. (für die Stoa) CICERO: *Tusculanae Disputationes* I 118 und *De Finibus* III 60 f. einerseits mit SENECA: *Ep* 24,22f (für Epikur) andererseits sowie John M. COOPER: *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*. In: Baruch A. BRODY (Hrsg.): *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Themes*. Dordrecht, 1989, 9-38, 24-29.

⁴⁹ Vgl. dazu James Turner JOHNSON: *The Quest for Peace. Three Moral Traditions in Western Cultural History*. Princeton, 1987.

⁵⁰ Vgl. dazu Wolbert (s. Anm. 41).

⁵¹ Der Henker, der Soldat handeln in deren Auftrag. Sofern man die Notwehr sozial-ethisch begründet, handelt auch, wer den Angreifer abwehrt, subsidiär in Vertretung der öffentlichen Gewalt, sein Handeln dient damit der öffentlichen Sicherheit. (Im andern Fall versteht man die Notwehr als indirekte Tötung.)

Schuldigen und Unschuldigen nicht klären. Die Argumentation mit der Unschuld stellt hier vermutlich einen „Kategorienfehler“ dar. Die Moralthologie wird sich hier wohl mehr einfallen lassen müssen.

3. Heute gibt es unter Philosophen, die Euthanasie, Schwangerschaftsabbruch und (oder) Kindestötung billigen, vermutlich ebenso viele Nicht-Utilitaristen wie Utilitaristen. Für die ersteren seien nur exemplarisch genannt R. Dworkin, T. Regan, M. Tooley.

Um gewisse Schwierigkeiten beim Tötungsverbot zu umgehen, schränkt S. die Bedeutung des Wortes ‚Tötung‘ ein auf die intendierte vorhersehbare Tötung. Daraus folgt (213):

„Der Soldat, der auf der Flucht einen schwerverletzten Kameraden erschießt, um ihn nicht den Händen des Feindes auszuliefern, oder der Polizist, der seine Waffe gegen den in seinem brennenden Fahrzeug eingekleiteten Autofahrer richtet, stellen das Tötungsverbot nicht in Frage, auch wenn sich ihr Tun von seinen äußeren Folgen her als Tötungshandlung beschreiben läßt.“

Die Qualifikation von solchen Grenzfällen als Tötungshandlungen durch die Teleologen (214) sei eine *petitio principii*. Dieser Vorwurf dürfte wohl eher auf S. selbst und Gewirth zutreffen. Hier gilt wohl auch – mutatis mutandis – „was M. Brunec über einige Definitionen der Lüge durch Moralthologen sagte⁵²: „non definiunt naturam physicam mendacii ex communi sensu hominum, sed ex exigentiis suae theoriae“.

Gewirths und S.'s Definition widerspricht mindestens dem alltäglichen Sprachgebrauch. S. selbst spricht vom ‚Erschießen‘ eines Kameraden. Den Soldaten, der dies getan hat, müßte S. dann beruhigen: Er habe den Kameraden zwar erschossen, aber nicht getötet. Der betreffende Soldat wäre über diese Auskunft wohl – gelinde gesagt – verwundert. Ein Befürworter aktiver Euthanasie könnte übrigens denselben Trick anwenden. Er könnte definieren, wo ein sinnloses Sterben verkürzt werde, handle es sich nicht um Tötung. Er könnte dann seinerseits S. ebenfalls eine *petitio principii* vorwerfen. S. könnte mit Recht erwidern, mit einer Umdefinition sei noch keine Begründung gegeben. Aber das müßte er sich dann auch selbst vorbehalten. Er müßte nämlich einen Grund dafür angeben, warum der Soldat seinen Kameraden erschießen, der Arzt aber nicht die lebensverkürzende Spritze geben darf. Er müßte auf Unterschiede in beiden Situationen verweisen, etwa: Beim Soldaten handle es sich nicht um einen natürlichen, sondern von außen verursachten Sterbeprozess, bei dem außerdem in der Regel keine medizinische Versorgung möglich sei. Beim Soldaten steht der Tod kurz bevor, beim Kranken kann der Sterbeprozess länger dauern.

⁵² M. BRUNEC: Mendacium – intrinsece malum – sed non absolute. In: Salesianum 26 (1964) 608-684, 610.

Außerdem hat der Arzt eine spezifische Rolle⁵³, unterschieden von der des Soldaten. Sind diese Gesichtspunkte ausreichend für das Verbot aktiver Euthanasie? Es ist ausdrücklich zuzugeben, daß Teleologen bezüglich des Unterschieds von Töten und Sterbenlassen Probleme haben. Nur leider pflegen Deontologen (oder solche, die sich dafür halten), wie man sieht, dies Problem meist entweder durch Nichtbeachtung oder durch Umdefinition zu lösen. Bei der Beurteilung einer Handlung, die den Tod eines anderen verursacht, kann man nicht argumentieren: Weil keine Tötung, deswegen erlaubt, sondern höchstens: Weil erlaubt, deswegen keine Tötung. Das erste wäre in der Tat eine *petitio principii*; im zweiten Fall schlägt man eine Umdefinition aufgrund eines von dieser unabhängig gewonnenen sittlichen Urteils vor, die dazu verhilft, ein Prinzip einfacher zu formulieren.

Sollten sich Sterbenlassen und Töten ethisch zueinander verhalten wie Respektierung und Mißachtung der Menschenwürde, ergibt sich übrigens ein weiteres Problem: Wieso gilt das nur bei einer wohlwollenden Absicht und nicht bei einer gegenteiligen? Angenommen⁵⁴, ein junger Mann verfolgt ungeduldig das Sterben seiner Erbtante. Ein längerer Krankenhausaufenthalt könnte das Erbe aufzehren. Er überlegt sich, entweder einen Apparat, der die Tante versorgt, abzustellen oder sie mit einem Kissen zu ersticken. Der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen, falls wir ihn hier überhaupt machen würden, scheint uns hier spontan ethisch belanglos. Müßte man nach S. urteilen, im ersten Fall würde der junge Mann seine Tante unter Wahrung ihrer Menschenwürde sterben lassen, im zweiten Fall unter Mißachtung der Menschenwürde töten? Vermutlich würde S. antworten, schon im ersten Fall liege eine „Instrumentalisierung“ vor. Dennoch hätte er die zweite Alternative für schwerwiegender zu erachten. Warum? Wenn gilt, „daß wir Menschen für unser *Unterlassen* und unser *Tun* nicht in der gleichen Weise verantwortlich sind“⁵⁵, warum gilt das nicht im obigen Fall? Vielleicht würde S. erwidern, hier liege eine Tötungsabsicht vor; der Arzt hingegen, der bei einem Schwerkranken den Tod nicht mehr aufhalte, tue es gemäß einer medizinischen Indikation. Aber damit wäre noch nicht die Frage beantwortet, warum eine medizinisch indizierte Tötung auf Verlangen nicht erlaubt wäre.

Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Auch ich halte am Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen fest, gestehe aber, daß ich auf gewisse Fragen in diesem Zusammenhang keine Antwort weiß.

⁵³ Darin scheint Keenan den entscheidenden Gesichtspunkt zu sehen. Vgl. James F. KEENAN: Töten oder Sterbenlassen? In: StZ 201 (1983) 825-837.

⁵⁴ Zum folgenden Beispiel vgl. Dan W. BROCK: Voluntary Active Euthanasia. In: Hastings Center Report 22 (1992) Heft 2, 10-22, 13.

⁵⁵ So Eberhard SCHOCKENHOFF: Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod“. Regensburg, 1991, 75.

Worum es mir geht: Mit der Berufung auf die Menschenwürde allein lassen sich diese Probleme nicht lösen.

7. Die Mediatisierung der Verantwortung

Beispiele moralischer Erpressung werfen die Frage nach der Verantwortung auf. Durch Nachgeben kann man u. U. Schlimmeres verhindern, wofür nach einer gängigen Meinung der Teleologe plädieren müßte. S. hilft sich mit Gewirths „Prinzip der dazwischentretenden Handlung“⁵⁶. Wo es um die Zulassung einer Tötung geht, fordert S. einen Perspektivenwechsel (223); dieser besteht darin, „daß wir fragen, *wer* tatsächlich die Verantwortung am Tod unzähliger Menschen trägt“. Das entsprechende Prinzip besage nichts anderes (224),

„als daß die moralische Verantwortung für eine Handlung und ihre Folgen bei dem unmittelbaren Akteur bleibt, der sie aus freiem Entschluß und in Kenntnis aller ihrer relevanten Umstände hervorgerufen hat“.

Was angeblich die Teleologen übersehen, ist:

„Wir sind nur für die vorhersehbaren Folgen unserer eigenen Handlungen verantwortlich, nicht aber für die erwartbaren Folgen fremder Handlungen, auch wenn diese voraussehbare Reaktionen auf unsere eigenen Handlungen darstellen.“

Das hört sich vernünftig an, ist auch irgendwie zutreffend, verdankt aber seine scheinbare Plausibilität einer von S. offenbar nicht wahrgenommenen Homonymie des Wortes ‚Verantwortung‘: In unserem Zusammenhang lassen sich zwei Bedeutungen unterscheiden⁵⁷:

1. Kausale Verantwortung: Jemand ist verantwortlich für das, was er verursacht hat, etwa den Tod eines Menschen.
2. Persönliche Verantwortung: Diese kann prospektiv und retrospektiv verstanden werden. So ist (prospektiv) ein Bademeister verantwortlich für die Sicherheit der Besucher eines Freibades. Angenommen nun, in einem Moment der Unaufmerksamkeit des Bademeisters wird ein Nichtschwimmer in tiefes Wasser gestoßen und ertrinkt. Wir sagen, der Bademeister sei (retrospektiv) für seinen Tod verantwortlich. Das bedeutet in diesem Fall: Er hat seine Pflicht nicht erfüllt; der Unfall ist ihm zum Vorwurf zu machen. Für etwas retrospektiv verantwortlich zu sein heißt also nichts anderes, als seiner Pflicht nicht Genüge getan zu haben. (Wegen der institutionellen Stellung des Bademeisters ist dies Urteil hier einigermaßen einfach.)

⁵⁶ Vgl. dazu und auch zu dem von S. (221) aufgegriffenen Beispiel Jerold LEVINSON: Gewirth on Absolute Rigths. In: PhQ 32 (1982) 73-75.

⁵⁷ Vgl. Michael J. ZIMMERMANN: „Responsibility“. In: Lawrence C. BECKER; Charlotte B. BECKER (Hrsg.): Encyclopedia of Ethics. New York, 1992, 1089-1095, 1089.

Wenn S. nun sagt, man sei für einen Tod nicht verantwortlich, der durch die Weigerung, einer Erpressung nachzugeben, mitverursacht sei, so stimme ich ihm zu. Diese Aussage besagt aber nur, der Betreffende habe seine Pflicht nicht verletzt, kein Unrecht getan; dafür ist aber mit dem Hinweise auf die Verantwortung kein Grund angegeben, die obige These ist nur mit andern Worten formuliert. Die Berufung auf die Verantwortung ist also hier rein zirkulär, es sei denn, S. vermöchte dem Terminus ‚Verantwortung‘ hier eine Bedeutung zu geben, die die Aussage nicht zirkulär erscheinen läßt⁵⁸.

In diesem Zusammenhang sind gleichsam eine Skylla und eine Charybdis zu beachten. S. sieht (mit Spaemann) nur die Skylla einer überzogenen Verantwortung. Er stellt mit Recht heraus: Wer einer perfiden Erpressung nicht nachgibt mit der Folge der Ermordung oder Folterung anderer durch den Erpresser, ist dafür nicht verantwortlich. Das bedeutet etwa, daß er dafür nicht vor Gericht verurteilt werden kann.

Was ist nun die Charybdis? Sie ist gut illustriert bei Z. Baumann⁵⁹:

„Die Beschäftigten einer Waffenfabrik feiern einen ‚arbeitsplatzsichernden‘ Rüstungsauftrag, um abends vor dem Fernsehschirm ehrlich erschüttert über die Massaker zwischen Äthiopiern und Eriträern zu sein; oder man denke daran, daß ‚fallende Rohstoffpreise‘ als gute Nachricht begrüßt werden, während man über ‚hungernde Kinder in Afrika‘ tief bestürzt ist.

Vor einigen Jahren prägte John Lachs den Begriff der Mediatisierung, der Vermittlung des Handelns, für eines der herausragendsten und folgenreichsten Merkmale der modernen Gesellschaft: Handlungen werden von einem Dritten ausgeführt, der ‚zwischen mir und den Folgen meines Tuns steht, so daß mir diese verborgen bleiben‘. Zwischen Plan und Ausführung entsteht eine Distanz, die mit einer Unzahl minutiöser Handlungen von Befehlsempfängern ausgefüllt ist, die jeder Verantwortung enthoben sind. Die ‚Mittelsmänner‘ schirmen die Folgen der Handlungen vor den Handelnden selbst ab.“

Im Eifer des Gefechts gegen eine teleologische Theorie scheinen ihre Kritiker blind zu werden für andere ethische Probleme, etwa dies Problem der „Mediatisierung“ der Verantwortung (das ist die Charybdis). Ein überzogenes Verantwortungsgefühl kann zweifellos von üblen Machthabern durch Erpressung ausgenützt werden. Aber auch die Mediatisierung der Verantwortung ist ein probates Mittel, wie es besonders die Nazis beherrschten. Die Mitglieder von Judenräten haben nach Baumann oft vor der Alternative gestanden⁶⁰: „selbst sterben oder andere sterben

⁵⁸ Bei dem von Rashdall genannten Beispiel zieht übrigens auch nicht der Hinweis auf unterschiedliche Verantwortung. Der Befehlshaber, der einige für ein Himmelfahrtskommando bestimmt, trägt dafür durchaus Verantwortung.

⁵⁹ Zygmunt BAUMANN: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg, 1994, 38 f.; er beruft sich auf John LACHS: *Responsibility of the Individual in Modern Society*. Brighton, 1981, 12 f.

⁶⁰ Baumann (s. Anm. 59), 158.

lassen“ (d. h. durch die Hand anderer). Man kann – und das wäre zu beachten – mit einem verbrecherischen Regime kooperieren, ohne daß man etwas tut, was „in sich schlecht“ ist⁶¹, ohne gemordet, gestohlen etc. zu haben. Dasselbe Problem der Mediatisierung hat sich im Fall der Milgram-Experimente gezeigt, nämlich⁶²: „daß es, psychologisch gesehen, einfacher ist, die eigene Verantwortung zu ignorieren, wenn man nur ein Zwischenglied in einer Kette verbrecherischen Handelns ist“.

8. Praxis und Poiesis

Weiterhin betont S. noch den Unterschied zwischen Praxis und Poiesis (206-209). Angeblich verstehen die Teleologen das sittliche Handeln nicht im Stil der Praxis, sondern der Poiesis. Nun rechnet S. selbst (200 Anm. 92) Aristoteles unter die Teleologen. Und K. Løgstrup äußert⁶³:

„Die teleologische Tradition ist die älteste und geht auf Platon und Aristoteles zurück.“

Offensichtlich gibt es dann nach S. doch unter Teleologen solche und solche. Die einen verstehen das sittliche Handeln als Praxis, die andern als Poiesis.

Die Darstellung der aristotelischen Position bei S. ist hier möglicherweise nicht ganz konsistent⁶⁴. Einmal spricht S. von einem prinzipiellen Unterschied, „der zwischen technischen Herstellen und moralischen Handeln besteht“ (207), er spricht von „zwei Formen menschlichen Tätigseins“. Andererseits heißt es (208):

„Moralisches Handeln meint daher nie nur die Veränderung äußerer Zustände oder Verhältnisse, sondern ist immer auch Selbstaussdruck des Handelnden vor sich und den anderen in einer gemeinsamen Welt.“

Der „prinzipielle Unterschied“ ist hier, wenn Handeln „immer auch“ Selbstaussdruck ist, wohl nicht im Sinne einer radikalen Trennung zu verstehen, vielmehr kann dieselbe Handlung einen Praxis- und Poiesisaspekt haben (etwa tatkräftige und effiziente Hilfe für Notleidende). Praxis und Poiesis sind also intensional, aber nicht unbedingt extensional verschieden (was durch ein Beispiel wie Flötespielen als Modell für Praxis leicht ver-

⁶¹ Dieser Gesichtspunkt sollte auch in Katechismen hervorgehoben werden. Die Forderung etwa, „den staatlichen Autoritäten den Gehorsam zu verweigern, falls deren Forderungen dem rechten Gewissen widersprechen“ (Katechismus der Katholischen Kirche, 2245), wäre nach dieser Richtung hin wohl noch zu präzisieren.

⁶² Baumann (s. Anm. 59), 176.

⁶³ Knud E. LØGSTRUP: Norm und Spontaneität. Tübingen, 1989, 1.

⁶⁴ Die entsprechende Problematik ist mir erst bewußt geworden durch den Beitrag von Theodor EBERT: Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles. In: ZphF 30 (1976) 12-30.

deckt wird). Die Position des Aristoteles wird in diesem Zusammenhang wohl meist nicht ganz richtig gesehen. Sie wird etwa deutlich, wenn Aristoteles vom τέλος τῆς πράξεως (NE 1110a 13) spricht: die eigene Rettung und die der Gefährten. Eine Praxis, die das Ziel nur in sich selbst hat, ist dagegen die Theoria (vgl. 1177b 1-2). Ihr kontrastiert Aristoteles aber die πράξεις ἄσכולαι, die mußelosen Handlungen; Beispiele dafür sind das Handeln im Krieg und in der Politik (1177b 9):

„Niemand wählt das Kriegführen um des Kriegführens willen. Mindestens die kriegerischen und politischen tugendhaften Handlungen streben also nach einem Ziel, werden nicht um ihrer selbst willen gewählt.

Der Poiesis ist nun bei Aristoteles die Techne zugeordnet, der Praxis die Phronesis. Dieser bedarf es eigentlich nicht bei Tätigkeiten wie dem Flöte-spielen. „Die Praxeis also, mit denen es die Phronesis zu tun hat, dürften in erster Linie solche sein, die auf ein Ziel *außerhalb ihrer* selbst gerichtet sind.“⁶⁵ Die Erläuterung von Praxis als „darstellendes Handeln“ (208) könnte diesen Sachverhalt verdecken. Sie dürfte am ehesten auf Ausdruckshandlungen zutreffen.

Im Übrigen gibt es guten Grund, den Poiesis-Aspekt nicht unterzubewerten, wenn man etwa die Stellung des Augustinus zur Frage des gerechten Krieges betrachtet⁶⁶. Ihn kümmert nur die Frage, ob eine Tötung aus moralischen Motiven erfolgt; der geringere oder größere Verlust an Menschenleben spielt dagegen fast keine Rolle.

Daß nun eine teleologische Ethik solche Praxis nicht kennen soll, ist schlechthin absurd. Wäre dieser Vorwurf berechtigt, hätte S. die teleologische Ethik wohl noch viel entschiedener zu verwerfen, als er das tut. Tatsächlich würde nur eine reine Erfolgsethik Moral auf Poiesis reduzieren, eine Ethik also, der die sittliche Gesinnung gleichgültig ist. Einen entsprechenden Verdacht mag man etwa bei Bentham haben. Bei ihm ist aber zu berücksichtigen, daß es ihm vor allem um Prinzipien einer Gesetzgebung geht.

9. Die Einheit der Person

Als ich zum ersten Mal las, der Leib sei wesentlicher Bestandteil der Person, war ich amüsiert. S.'s Kritik (215 f.) hat daran nichts geändert. Man will (so auch S.) mit diesem Hinweis das Lebensrecht des Menschen aus

⁶⁵ Ebd. 20.

⁶⁶ Vgl. dazu John LANGAN: The Elements of St. Augustine's Just War Theory. In: JRE 12 (1984) 19-38. Der Beitrag von Rief zeigt (in einer für mich erschreckenden Weise), wie eine an der Lehre von den Quellen der Moralität orientierte Bewertung auch heute diesen Aspekt geringschätzt.

Vgl. Josef RIEF: Die Unterscheidung zwischen dem gerechten und dem ungerechten Krieg. In: Norbert GLATZEL; Ernst J. NAGEL (Hrsg.): Frieden und Sicherheit. Freiburg, 1981, 16-40.

der Personwürde ableiten. Wenn freilich Leiblichkeit zum Bedeutungsgehalt des Wortes ‚Person‘ gehörte, könnte es keine nichtleiblichen Personen geben bzw. man könnte etwa Engel höchstens analogerweise als Personen bezeichnen. (Genau so gut könnte man sonst sagen, Leiblichkeit sei ein wesentliches Merkmal jeden rationalen Wesens.) Dies ist eine logische bzw. semantische These. S. liest sie aber anders, nämlich als Behauptung (215), „das Leben an sich stelle nur einen vor-sittlichen Wert dar, der in keiner notwendigen Beziehung zum sittlichen Selbstvollzug der Person stehe“. Diese These wäre natürlich purer Unsinn, da das Leben fundamentale Voraussetzung für diesen Selbstvollzug ist; mit dem Tod ist dieser beendet⁶⁷. Insofern ergibt sich aus der Personwürde die Forderung nach Respekt vor dem leiblichen Leben.

S. spricht nun vom (216) „unbedingten Respekt vor dem leiblichen Leben der anderen“. Was heißt hier „unbedingt“? Das ist interpretationsbedürftig. S. will nämlich (217) „keineswegs jeden Eingriff in das leibliche Leben als sittlich unerlaubt qualifizieren“. Heißt ‚unbedingt‘ hier soviel wie kategorisch? Das ist aber ein Attribut jeder sittlichen Forderung qua sittlicher. Was ist etwa im Fall des Martyriums? Hat hier nicht der „unbedingte“ Respekt vor dem leiblichen Leben (in diesem Fall des eigenen) vor dem noch unbedingteren der Treue zum Gewissen zurückzutreten? Zeigt dies Beispiel nicht, daß das leibliche Leben (im „Extremfall“) zu den Gütern gehört (216), „die im sittlichen Handeln zur Disposition des Menschen stehen“. Das lehnt S. aber ab; er täte es mit Recht, wenn ‚zur Disposition stehen‘ hier die Konnotation „willkürlich“ haben sollte. Aber damit wäre die Frage verschoben.

Man sollte jedenfalls (außer in paränetischem Kontext) das Wort ‚unbedingt‘ nicht so verwenden, daß es noch einen Komparativ zuläßt.

⁶⁷ S. verweist dabei noch auf Thomas (S th I 29,1 ad 5 und 75,4 ad 2), der die vom Leib getrennte Seele nicht mehr Person nenne. Diese These ist nach Auskunft eines Kollegen ein Unikat in der Scholastik. Hier wäre zu fragen, was Thomas mit ‚persona‘ meint. Entscheidend ist, ob nach Thomas die Seele ohne Leib kein sittliches Wesen mehr wäre (ob sie etwa keine Würde mehr hätte). An der zweiten Stelle lautet die Frage übrigens „Utrum anima sit homo.“ Hier muß die Antwort natürlich negativ lauten. Diese Belege zeigen noch einmal, daß die Wörter ‚Mensch‘ und ‚Person‘ nicht bedeutungsgleich sind.

In Schockenhoff (s. Anm. 16) wird übrigens eine Ansicht, nach der das Leben „die notwendige Voraussetzung zur Verwirklichung anderer Werte und Güter ist“, abgelehnt, da sie dem Leben nur einen extrinsischen Wert zuerkennt. Hier wird man wohl etwas vorsichtig sein müssen. Schließlich heißt es auch in der Erklärung der Glaubenskongregation über den Schwangerschaftsabbruch von 1975 in Nr. 9: „Das körperliche Leben ist ein fundamentales Gut, das hier auf Erden als Voraussetzung aller anderen Güter gilt.“

10. Resüme

S. bietet, wie gesagt, eine weiche Lesart von „Veritatis Splendor“. Sollte diese Interpretation authentisch sein, umso besser. Freilich könnte das auch zur Konsequenz haben, daß bestimmte Leute je nach Bedarf die harte oder die weiche Lesart propagieren.

Bisweilen habe ich mich gefragt, ob manche Aussagen eher einem diplomatischen Zweck dienen, nämlich, die Akzeptanz gewisser Anschauungen (die auch von Teleologen vertreten werden) in der Kirche zu befördern. In diesem Fall würde S. hier ein Stück Teleologie praktizieren (dessen Beurteilung offengelassen sei). Bei der Lektüre fiel mir einmal folgende Anekdote ein. Im Harem eines türkischen Sultans sollen sich einmal zwei seiner Favoritinnen heftig gestritten haben. Der Sultan habe jeder von beiden eine kostbare Perle geschenkt mit der Versicherung: Du bist meine Lieblingsfrau.

In einem wissenschaftlichen Diskurs ist diese sympathische Methode freilich verfehlt. Deshalb schien mir eine Reaktion auf manche Äußerung von S. notwendig.