

V

Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus

Von Werner Wolbert

Die Moralenzyklika „Veritatis Splendor“ (= VS) ist nach den Worten des Papstes geschrieben (5)

„mit der Absicht, einige Aspekte der Lehre zu präzisieren, die entscheidend sind, um dem zu begegnen, was man wohl ohne Zweifel eine echte Krise nennen muß, so ernst sind die Schwierigkeiten, die daraus für das moralische Leben der Gläubigen und für die Gemeinschaft in der Kirche wie auch für ein gerechtes und solidarisches soziales Leben folgen“.

Daß es ein solches Empfinden einer Krise in einigen kirchlichen Kreisen gibt, ist wohl nicht zu bezweifeln. Freilich ist für den Fall, daß es sich wirklich um eine Krise handeln sollte, zu bedenken, daß ein entsprechender Eindruck noch nicht gleichzusetzen ist mit einer genauen Diagnose. Jedenfalls ergibt sich die Therapie (falls es einer Therapie bedarf) nur aus einer genauen Diagnose. Es sei gestattet, an dieser Stelle an das Vorwort G. E. Moores zu seinen „Principia Ethica“ zu erinnern, wo es heißt¹: „Mir scheint, daß in der Ethik wie in allen übrigen philosophischen Untersuchungen die Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten, an denen ihre Geschichte reich ist, im wesentlichen eine sehr einfache Ursache haben; nämlich den Versuch, Fragen zu beantworten, ohne vorher genau herauszufinden, *was für eine* Frage es ist, die man beantworten möchte.“

VS diagnostiziert (75) ein unzulängliches Verständnis der Lehre von den Quellen der Moralität. Eine Rückbesinnung auf diese Lehre wäre dann wohl die geeignete Therapie etwa gegen die Krankheit des Konsequentialismus² mit seiner Leugnung der „in sich schlechten Handlungen“. Auf diese Fragen sei im folgenden eingegangen.

¹ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, 3.

² Im folgenden wird kein Unterschied zwischen den Bezeichnungen Konsequentialismus, Proportionalismus, Teleologie gemacht. VS macht einen solchen auch nicht. Zu bemerken ist hier lediglich, daß ‚Konsequentialismus‘ bisweilen die Spielart einer deontologischen Theorie mitumfaßt, die deontologische Pflichten als prima-facie-Pflichten versteht (W. D. Ross).

1. In sich schlechte Handlungen

VS 80 findet sich eine Aufzählung solcher „in sich schlechter“ Handlungen, ein Zitat aus „Gaudium et Spes“ (= GS) Nr. 27. Wie der Papst selbst sagt, erscheint diese Reihe in der Pastoralkonstitution „im Zusammenhang mit der Achtung, die der menschlichen Person gebührt“ (also nicht unter dem Stichwort der „in sich schlechten“ Handlungen). Die Reihe lautet:

„jede Art von Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird“.

In GS 27 heißt es weiter zu diesen Handlungen, sie seien „an sich schon eine Schande³; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers“. Hier wäre zu fragen, ob sich die Krise der Moraltheologie in einer verbreiteten Bestreitung dieses Urteils von GS manifestiert. Ich kenne jedenfalls keinen Moraltheologen, der an diesen Urteilen von GS Kritik geübt hätte. Freilich wäre es im Prinzip denkbar, daß bestimmte ethische Theorien auf eine implizite Leugnung dieser Urteile hinauslaufen. Als Aufzählung von Praktiken gegen die Menschenwürde, von Handlungen, die eine Zersetzung der menschlichen Kultur sind usw., macht diese Aufzählung zweifellos Sinn. Es fragt sich nun, wieso der Papst in dieser Reihe eine Aufzählung „in sich schlechter“ Handlungen sieht, „eine ausführliche Erläuterung solcher Handlungsweisen anhand von Beispielen“. Danach sieht es so aus, als ließe sich diese Reihe noch fortsetzen; schließlich bringt das Konzil nur „Beispiele“.

Nun ist es nach VS 79 das Anliegen des Papstes, „die für teleologische und proportionalistische Theorien typische Ansicht“ zurückzuweisen,

³ Das „an sich“ findet sich im lateinischen Text nicht; es heißt dort: „haec omnia et alia huiusmodi probra quidem sunt“.

„es sei unmöglich, die bewußte Wahl einiger Verhaltensweisen bzw. konkreter Handlungen nach ihrer Spezies – ihrem Objekt – als sittlich schlecht zu bewerten, ohne die Absicht, mit der diese Wahl vollzogen wurde, oder ohne die Gesamtheit der vorhersehbaren Folgen jener Handlungen für alle betroffenen Personen zu berücksichtigen“.

An dieser Äußerung ist bemerkenswert:

1. Während sonst bestimmte Handlungen als „in sich schlecht“ bezeichnet werden, erscheint hier *die Wahl* einiger Handlungen als „in sich schlecht“.

2. Umstritten sind *einige* Verhaltensweisen bzw. konkrete Handlungen. Nach VS 80 scheint es aber eine große Zahl „in sich schlechter“ Handlungen zu geben. Ist also die innere Schlechtigkeit anderer Handlungen, von *einigen* abgesehen, nicht umstritten? Dann könnte die Reihe von VS 80 nur den Sinn haben, durch Hinweis auf die unumstrittene innere Schlechtigkeit bestimmter Handlungen zu der Einsicht zu führen, daß auch „einige“ in ihrer Qualität umstrittene „in sich schlecht“ sind. Solche sind wohl in VS 95 gemeint, wenn es heißt, die Lehre der Kirche bezüglich dieser Gebote und ihre Festigkeit in deren Verteidigung „werden nicht selten als Zeichen einer unerträglichen Unnachgiebigkeit kritisiert“. VS 47 zählt Handlungen auf, deren kirchlicher Beurteilung man den „Einwand des Physizismus und Naturalismus“ mache, nämlich „Empfängnisverhütung, direkte Sterilisierung, Autoerotik, vorheliche Beziehungen, homosexuelle Beziehungen sowie künstliche Befruchtung“; diese Beispiele betreffen also sämtlich die Sexualmoral. Die in Nr. 80 aufgezählten Beispiele dagegen wird man wohl weder als Ausdruck kirchlicher Unnachgiebigkeit verstehen noch des Physizismus verdächtigen. Die Krise der Moralthologie ginge dann nicht soweit, daß die Verurteilungen von GS 27 gezeugnet würden. Dieser Annahme, es gehe nur um *einige* Handlungen, widerspricht freilich der Vorwurf gegen die teleologischen Ethiken (VS 75), nach ihnen lasse sich „*niemals* eine absolute Verbotsform formulieren“ (eigene Hervorhebung).

3. Nun findet sich in VS 79 anschließend die Aussage:

„Das vorrangige und entscheidende Element für das moralische Urteil ist das Objekt der menschlichen Handlung, das darüber entscheidet, ob sie auf das Gute und auf das letzte Ziel, das Gott ist, hingeordnet werden kann.“

Könnte der mit der Materie nicht vertraute Leser zunächst annehmen, *einige* schlechte Handlungen seien in sich schlecht, andere auf andere Weise (vielleicht: in der Regel schlecht), legt VS jetzt nahe, *jede* schlechte Handlung sei in sich schlecht. Wenn nämlich offenbar für *jede* Handlung gilt, daß das *entscheidende* Element für das

moralische Urteil das Objekt der Handlung ist, dann sind doch alle schlechten Handlungen vom Objekt her, also „in sich“ schlecht.

Auf den ersten Blick mag das ungereimt erscheinen. Im Hintergrund dieser Aussagen steht die Lehre von den „Quellen der Moralität“, die VS einschärft, aber nur sehr knapp darlegt. In der Tat ist der Papst der Meinung (VS 75), die kritisierten falschen Theorien hingen „insbesondere mit einem unzulänglichen Verständnis dessen zusammen“, „was man das ‚Objekt‘ des sittlichen Handelns nennt“. Mir scheint ein unzulängliches Verständnis dieser Lehre allerdings noch weiter verbreitet, als der Papst annimmt. Die eigene Tradition zu verstehen, fällt nämlich oft auch Traditionalisten schwer⁴.

2. Die Quellen der Moralität

VS verhandelt die Fragen der Normierungstheorie unter der Überschrift „Die sittliche Handlung“ (Kap. II, Abschnitt IV). Im Rahmen dieses Lehrstücks pflegt man drei Quellen der Moralität einer Handlung zu unterscheiden: Objekt, Umstände, Ziel. Das Objekt einer Handlung kann nun sein

1. gut, 2. schlecht, 3. indifferent.

Prümmer bringt folgende Beispiele⁵ für

1. bonum: amare Deum, colere castitatem;

2. malum: odio habere Deum, mentiri;

3. indifferens: induere vestem albam aut nigram.

Die Handlungen der ersten beiden Kategorien sind nun vom Objekt her (unabhängig von Ziel und Umständen) gut bzw. schlecht. Die indifferenten Handlungen können durch Umstände und Ziel gut oder schlecht werden. So ist Spaziergehen an sich etwas Indifferentes; wenn ich aber während meiner Dienstzeit spaziergehe, ist das schlecht. An sich ist es indifferent, ob ich dunkle oder helle Kleidung trage. Wenn ich helle Kleidung trage, um in der Dunkelheit von Autofahrern besser gesehen zu werden, ist das gut. Dabei gilt: *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*. Die Güte der Handlung ergibt sich aus allen drei Quellen der Moralität, die Schlechtigkeit bereits aus einer einzigen. So ist Almosengeben etwas

⁴ Vgl. zum folgenden B. Schüller, Die Quellen der Moralität, ThPh 59 (1984) 535–559; W. Wolbert, Vom Nutzen der Gerechtigkeit, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br. 1992, Kap 2f.

⁵ Vgl. D. M. Prümmer, Manuale Theologiae Moralis I, Freiburg ³1923, 70 (§ 111).

Gutes; wird es aber „propter inanem gloriam“⁶ gegeben, ist das Ziel schlecht, damit die ganze Handlung.

So, wie eine teleologische Theorie in VS und auch bei einigen moraltheologischen Kritikern dargestellt wird, scheint sie nur vom Objekt her indifferente Handlungen zu kennen. Die Güte oder Schlechtigkeit ergibt sich erst aus den Folgen; letztere glaubt man mit den Umständen gleichsetzen zu müssen, wie auch VS 77 ausdrücklich betont:

„Die vorhersehbaren Folgen gehören zu jenen Umständen des Aktes, die zwar die Schwere einer schlechten Handlung modifizieren, jedoch nicht ihre moralische Spezies verändern können.“

Ist es aber wirklich vorstellbar, daß Teleologen eine Handlung wie die Tötung eines Unschuldigen für an sich indifferent erklären; sie erhalte ihre moralische Qualität aus den Folgen? Ähnliche Thesen sind in der Tat vertreten worden, allerdings nur von Gegnern einer teleologischen Theorie. J. Connery bringt etwa folgendes Beispiel⁷. Die Handlungen Diebstahl und Ehebruch seien in gleicher Weise sittlich schlecht. Wo der Diebstahl dem Ehebruch diene, sei der Handelnde sowohl Dieb wie Ehebrecher. Für den Teleologen sei er aber nur Ehebrecher; entscheidend für die Bewertung des Handelns sei für den Teleologen die Absicht; der Diebstahl sei lediglich ein dieser Absicht proportioniertes Mittel, also als solches indifferent. Hier ist allerdings sofort zu bemerken, daß Connery für diese Behauptung keinerlei Beleg bringt. Er kann nicht beweisen, daß irgendein Teleologe so denkt. Er vertritt nur die These, ein Teleologe müsse konsequenterweise so denken. VS denkt möglicherweise ähnlich, wenn es in Nr. 72 heißt:

„Das menschliche Handeln kann also nicht allein deshalb als sittlich gut bewertet werden, weil es dazu dienlich ist, dieses oder jenes verfolgte Ziel zu erreichen, oder einfach, weil die Absicht des Handelns gut ist.“

Es gibt auch für den Teleologen keinen Grund, diese Aussage zu bestreiten. Nun ist freilich die Aussage, die Absicht mache eine Handlung gut, durchaus mehrdeutig. Sie könnte somit eine richtige und eine falsche Bedeutung haben, wie später darzulegen sein wird.

Aber zunächst zurück zur Einteilung in in sich gute, in sich schlechte und indifferente Handlungen. Der Unkundige könnte hier den Eindruck einer gewissen Schwarz-Weiß-Malerei haben. Gibt es

⁶ Vgl. Thomas, S. Th. I–II q 20 a 1.

⁷ J. R. Connery, *Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?*: TS 42 (1981) 232–250, hier 238.

denn nicht Handlungen, die in der Regel gut bzw. schlecht sind, wie etwa das Halten bzw. Nicht-Einhalten eines Versprechens, die Rückgabe bzw. Nicht-Rückgabe anvertrauten Gutes? So könnte man schließlich auch von der Tötung eines Unschuldigen sagen, sie sei in der Regel schlecht, außer im Fall der indirekten Tötung. Die Tötung des Unschuldigen sei also nicht in sich, allein vom Objekt her, schlecht.

Eine entsprechende Differenzierung unter den guten und schlechten Objekten findet sich in den Handbüchern jedenfalls im Rahmen des Lehrstücks über die „Quellen der Moralität“ nur selten, etwa bei Göpfert⁸; er unterscheidet:

„Gegenstände, die

1) *innerlich gut* sind (intrinsicus bona), weil sie nur der einfache Ausdruck der sittlichen Ordnung selbst sind, und zwar

a) *absolut gut* (secundum se bona), die niemals schlecht werden können, z. B. Gott lieben;

b) *bedingt gut* (in se bona), die durch Umstände und Zweck schlecht werden können, z. B. Almosen;

2) *äußerlich gut* (extrinsecus bona), die gut sind, weil geboten, z. B. Enthaltung von Fleischspeisen an sich indifferent, aber gut, weil durch die Kirche vorgeschrieben.

Ebenso:

1) *innerlich böse* (intrinsicus mala), die ihrer Natur nach der sittlichen Ordnung widersprechen, und zwar,

a) *absolut schlecht* (secundum se mala), die nie gut werden können, z. B. Gott hassen, lästern, einen Meineid schwören;

b) *bedingt schlecht* (in se mala), die schlecht sind entweder wegen Mangels des Rechtes (propter defectum iuris), z. B. eine fremde Sache hinwegnehmen, einen Menschen töten, oder wegen der damit verbundenen Gefahr, z. B. das Lesen unehrbarer Dinge. Diese Gegenstände können unter Umständen gut werden, wenn nämlich das fehlende Recht eintritt oder übertragen wird oder die Gefahr beseitigt oder aufgewogen wird;

2) *äußerlich schlecht* (extrinsecus mala), weil verboten.“

Eine entsprechende Einteilung nur der schlechten Handlungen findet sich bei J. P. Gury⁹:

„Objecta intrinsece mala sunt triplicis classis:

⁸ F. A. Göpfert, *Moraltheologie I*, Paderborn 1897, 180.

⁹ J. P. Gury, *Compendium Theologiae Moralis*, Ratisbonae 1853, 7 n. 23,2 Vgl. auch M. Brunec, *Mendacium – intrinsece malum – sed non absolute*: *Salesianum* 26 (1964) 608–684. Der Beitrag ist ein instruktives Beispiel für die Entwicklung einer teleologischen Theorie, bevor diese Terminologie bekannt und die entsprechende Problematik reflex erfaßt war.

1. Quaedam talia sunt *absolute*, et independenter ab omni circumstantia; quia ex se necessariam involvunt repugnantiam cum recto ordine, ut est odium Dei, blasphemia, etc. –

2. Alia sunt *intrinsicè* mala, non praeclise in se, sed ratione adjuncti aut conditionis alicujus quae pendet a dominativa potestate Dei, aut hominis; talia sunt ablatio rei alienae, laesio corporis vel famae, et similia quae aliquando licita evadunt. –

3. Alia tandem mala sunt tantum ratione periculi quod ordinarie adjunctum habent, ut aspectus objecti turpis, lectio pravi libri, etc ... Haec, data rationabili causa, licita fiunt, etsi non sola lege positiva prohibeantur, ut esus carnis die veneris, sed etiam ipsa lege naturali.“

Nach dieser Erläuterung ist ‚in sich schlecht‘ (in se malum) keineswegs gleichbedeutend mit ausnahmslos¹⁰. Was der Papst ‚in sich schlecht‘ nennt, heißt hier ‚absolut schlecht‘. Die genannten Autoren unterscheiden hingegen secundum se mala – in se mala (Göpfert) bzw. intrinsicè mala absolute – intrinsicè mala non praeclise in se, sed ratione adiuncti aut conditionis alicuius (Gury). Sollten nun die Teleologen nur die „intrinsicè mala absolute“ leugnen, wenn der Papst sagt (75), nach ihnen lasse sich „niemals eine absolute Verbotsnorm formulieren“? Schon an dieser Stelle zeigt sich die Notwendigkeit einer genaueren Diagnose. Diese wird durch den Hinweis auf GS 27 noch erschwert. Durch die dort angeführten Beispiele, die eine „Zersetzung der menschlichen Kultur“ darstellen, steht die Wertung ‚in sich schlecht‘ für besonders gravierende Verstöße gegen die Menschenwürde. Damit ist aber der Rahmen der Lehre von den Quellen der Moralität verlassen. Hier kann eine Lüge relativ harmlos sein, aber gleichwohl in sich oder absolut schlecht. Durch den Verweis auf GS 27 ergibt sich dagegen eine Konnotation, die die Leugnung in sich schlechter Handlungen als moralische Ungeheuerlichkeit erscheinen läßt.

Bemerkenswert ist nun, daß Gury die erste Kategorie erläutert als „independenter ab omni circumstantia“. Demnach hinge die Qualität der Handlungen der zweiten Kategorien von den Umständen ab. So formuliert er aber nicht. Umstände gelten nämlich als acciden-

¹⁰ Vgl. etwa M. Brunec (ebd. 640): „Quare, etiam admissa rectitudine ‚traditionalis‘ definitionis actus intrinsicè mali ad probandam absolutam illicitatem mendacii non sufficit demonstrare mendacium esse intrinsicè malum, sed oportet adhuc demonstrare esse intrinsicè absolute malum.“

Im Rahmen normativer Ethik ist die Frage nach den Ausnahmen ein Scheinproblem; die Ausnahmslosigkeit hängt ab von der vollständigen oder unvollständigen Formulierung dieser Norm; vgl. dazu W. Wolbert, Wege und Umwege einer ethischen Normierungstheorie, in: W. Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Leipzig 1989 (= Würzburg 1989), 75–93, hier 76–79.

telle Bestimmungen¹¹, „sine quibus posset actio eadem quoad substantiam existere“. Warum aber formuliert man nicht, wie im Fall der guten Handlungen, manche in sich schlechte Handlungen würden durch die Umstände gut? Etwa: Eine fremde Sache wegnehmen, sei in sich schlecht; wenn jemand dies aber tue, um sich vor dem Tod durch Verhungern oder Erfrieren zu bewahren, werde die schlechte Handlung durch die Umstände gut?

Mancher Autor würde hier wohl einwenden, das Objekt der Handlung sei hier nicht vollständig umschrieben. Wo ein „defectus iuris“ vorliege, handle es sich eben um Diebstahl, nicht nur um das Wegnehmen einer fremden Sache. Damit ist aber schon angedeutet, warum man bestimmte Handlungen als „absolut schlecht“ klassifizieren kann. Diese Möglichkeit ergibt sich zum einen aus der Existenz (negativer) sittlicher Wertungswörter, die eine bestimmte Handlungsweise als verboten kennzeichnen wie Diebstahl, Mord, Ehebruch usw. Eine entsprechende Möglichkeit gibt es nicht im Bereich des Guten. In der Regel haben wir keine Bezeichnungen für Handlungen, die immer erlaubt sind. Man kann Almosen geben von eigenem oder von gestohlenem Geld. So ist diese Handlungsweise je nach den Umständen gut oder schlecht. Hätten wir aber verschiedene Bezeichnungen für diese beiden Handlungsweisen, wäre die eine vom Objekt her gut, die andere vom Objekt her schlecht. Ein Beispiel wäre die populäre Rede vom ‚Fringsen‘. Würde man dies Verbum in den seriösen Sprachschatz aufnehmen, könnte man oben unterscheiden, Diebstahl sei vom Objekt her schlecht, Fringsen vom Objekt her gut. Für die Gültigkeit des Satzes „Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu“ muß man deshalb zunächst gar keine metaphysischen Gründe suchen; er ergibt sich zunächst aus den Zufällen unserer Sprache.

Es sei noch einmal an die Aussage von VS 77 erinnert:

„Die vorhersehbaren Folgen gehören zu jenen Umständen des Aktes, die zwar die Schwere einer schlechten Handlung modifizieren, jedoch nicht ihre moralische Spezies verändern können.“

Wie unterscheidet man aber nun die Handlung von ihren Folgen? Angenommen, man bezeichne eine Handlung als ‚Verabreichung von Zyankali‘; in diesem Fall wäre der Tod die Folge der so beschriebenen Handlung. Diese Folge wäre aber zweifellos kein bloßer Umstand der Handlung, der die moralische Spezies der Handlung bloß modifizieren würde; er wäre vielmehr für die sittliche Qualität der Handlung konstitutiv. Würde ich dagegen dieselbe

¹¹ J. P. Gury (Anm. 9) 9 n. 29.

Handlung als ‚Vergiften‘ bezeichnen, wäre die Handlung als solche bereits für eine moralische Bewertung hinreichend qualifiziert. Der Umstand, daß ich auf diese Weise der Erbschaft eines reichen Onkels teilhaftig würde, wäre in der Tat eine Folge, die die moralische Spezies der Handlung nicht verändern, sondern nur modifizieren könnte, d. h. ihre Schlechtigkeit würde nur verstärkt. Man hat also zwischen handlungsbeschreibenden und nicht-handlungsbeschreibenden Folgen zu unterscheiden. Die handlungsbeschreibenden Folgen würden gerade nicht zu den Umständen gehören, sondern zur Handlung selbst oder, wie man auch sagt, zum Objekt der Handlung. An anderer Stelle stellt VS (72.78) fest, die gute Absicht genüge nicht, sie könne eine an sich schlechte Handlung nicht gut machen. Offensichtlich setzt der Papst dabei die in der Lehre von den Quellen der Moralität vorhandenen Termini Objekt, Ziel, Umstände gleich mit den Termini Handlung, Absicht, Folgen. Aus dieser Gleichsetzung ergibt sich dann:

1. Die Folgen (Umstände) können nicht die moralische Spezies der schlechten Handlung verändern.

2. Die gute Absicht macht eine schlechte Handlung nicht gut.

Es wäre also zu prüfen, ob die genannte Gleichsetzung berechtigt ist, ob die beiden Thesen das Gleiche oder Unterschiedliches besagen und warum diese Aussagen nur bezüglich der schlechten Handlung gelten.

3. *Objekt und Umstände*

Bezüglich der Umstände findet man etwa die Erläuterung¹², es gebe solche, die die Spezies der Moralität, und solche, die nur ihren Grad verändern. Die letzteren sind uns aus der Alltagssprache als mildernde bzw. erschwerende Umstände bekannt. Bezüglich der für die Spezies bedeutsamen Umstände ist unumstritten, daß die Umstände der Handlung eine zusätzliche Spezies verleihen können, so kann aus einem Diebstahl evtl. zusätzlich ein Ehebruch oder ein Sakrileg werden. Eine gewisse Unsicherheit zeigt sich, wie gesehen, bezüglich der Umstände, die die Spezies einer Handlung ändern. Göpfert spricht in der Tat¹³ von Umständen, „die die Spezies einer Handlung *ändern* (speciem mutantem), d.i. eine an sich schlechte Hand-

¹² D. M. Prümmer (Anm. 5) 73 n. 116: „Circumstantiae quaedam totaliter mutant speciem moralitatis; quaedam autem solummodo mutant gradum moralitatis, i.e. augent minuuntve bonitatem aut malitiam.“

¹³ F. A. Göpfert (Anm. 8) 182 (eig. Hervorhebung).

lung gut machen oder umgekehrt“. Damit scheint auch er sich auf den ersten Blick im Widerspruch zu befinden zur Lehre von VS. In den Handbüchern scheint nun zwar eine *opinio communis* darüber zu herrschen, daß ein guter *Zweck* eine vom Objekt her schlechte Handlung niemals gut macht. Bezüglich der *Umstände* einer schlechten Handlung ist das Urteil aber offenbar nicht so eindeutig. Als Beispiel führt Göpfert an¹⁴, die Unkenntnis der Sündhaftigkeit einer Lüge. Das klingt etwas merkwürdig. Ist das Problem des Gewissensirrtums überhaupt innerhalb der Lehre von den Quellen der Moralität zu verhandeln? Jedenfalls wäre doch ein Unterschied zu machen zwischen den Umständen, um die der Handelnde weiß, und denen, um die er nicht weiß, jedenfalls nicht im vorhinein. Die Tatsache der Unkenntnis kann im vorhinein nicht der Handelnde selbst, sondern nur ein Beobachter in die Bewertung einbringen. Aber vielleicht liegt in dieser Beobachtung ein Hinweis darauf, daß das Lehrstück von den Quellen der Moralität seinen „Sitz im Leben“ in der Betrachtung der Handlung im nachhinein hat, also im Rahmen der Gewissenserforschung.

Das früher schon genannte Beispiel ist instruktiver: Es könne die Berechtigung zu einer Handlung gegeben sein, zu der man in der Regel nicht ermächtigt sei. So hat man in der Regel kein Recht, eine fremde Sache wegzunehmen. Im Fall äußerster Not ist diese Berechtigung aber gegeben.

Die These wäre also: Der Umstand der Not ändert die Spezies der an sich schlechten Handlung der Wegnahme einer fremden Sache. Wie wäre diese These vom Standpunkt der Enzyklika zu beurteilen? Sachlich wäre gegen dieses Urteil nichts einzuwenden. Aber man könnte solche Handlungsweise auch als „Mundraub“ (oder „Fringesen“) bezeichnen. In diesem Fall ist die Handlung bereits vom Objekt her gut; die genannten Bezeichnungen charakterisieren die Handlungen bereits als erlaubt. Eine im Sprachgebrauch von Göpfert bedingt schlechte Handlung (in se malum), die zur Gattung der *intrinsecus mala* gehört, wird durch Umstände zu einer absolut guten (falls man in der Bezeichnung ‚Mundraub‘ die prinzipielle Erlaubtheit der Handlung ausgesprochen sieht). Wer die entsprechenden Bewertungen bestreitet, würde die Handlungen anders bezeichnen. Wer in Notlagen eine Falschaussage für erlaubt hält, spricht von einer „Notlüge“; wer anderer Meinung ist, müßte diesen Terminus ablehnen.

Die Frage, ob Umstände die sittliche Qualität der Handlung verändern können, hängt also offenbar von dem zu Grunde gelegten

¹⁴ Ebd.

principium divisionis ab. Ist im Objekt bereits alles ausgesprochen, was für die sittliche Qualität der Handlung entscheidend ist, kann diese Qualität zweifellos durch die Umstände nicht geändert werden. Bezeichne ich das Objekt einer Handlung als „Tötung eines Unschuldigen“, verändert der Umstand, daß diese Tötung indirekt erfolgt, ggf. ihre sittliche Qualität. Bezeichne ich das Objekt der Handlung als „direkte Tötung eines Unschuldigen“, ist die Änderung der Qualität durch irgendeinen Umstand nach traditioneller Lehre ausgeschlossen. Damit zeigt sich aber, daß bei einer solchen Unterscheidung zwischen Handlung und Umständen die Frage der sittlichen Bewertung bereits als geklärt vorauszusetzen ist. Das ist legitim, sofern man innerhalb der Lehre von den Quellen der Moralität nicht die Frage zu klären versucht, welche Handlung aufgrund welcher Kriterien sittlich erlaubt bzw. unerlaubt ist. Diese falsche Voraussetzung wird aber sowohl von denen gemacht, die einem Teleologen vorhalten, es gebe in sich schlechte Handlungen, wie auch von denen, die bestreiten, daß es solche Handlungen gibt. Das Anliegen der Lehre von den fontes moralitatis ist offensichtlich ein anderes, wie VS 78 durchaus deutlich wird:

„Der sittliche Charakter der menschlichen Handlung ist von dem durch den freien Willen vernunftgemäß gewählten Gegenstand abhängig.“

Insofern das Objekt „mit der Vernunftordnung übereinstimmt, ist es Ursache der Güte des Willens, macht es uns sittlich vollkommener und hilft uns, unser letztes Ziel im vollkommenen Guten, der ursprünglichen Liebe, zu erkennen.“

Es geht hier also um die Frage, wodurch der Wille des Menschen ein guter Wille wird. Antwort: Dadurch, daß er frei das Gute wählt¹⁵. Das Objekt einer Handlung ist also das, was den Willen eines Menschen gut oder schlecht macht. Bei einer solchen Definition ist das Objekt nach Möglichkeit so zu definieren, daß die sittliche Qualität der Handlung eindeutig geklärt ist. Hieran zeigt sich aber, daß die Fragen normativer Ethik, um die es in der Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen geht, unabhängig von der Lehre von den Quellen der Moralität sind; sie liegen ihr nämlich voraus. Nur wenn das Objekt bereits so umschrieben ist, daß es schon „in sich“ schlecht ist, ist auch die „bewußte Wahl“ (VS 79) einer solchen Handlung von vornherein in sich schlecht. Von daher ist auch die Impertinenz mancher Autoren verständlich, mit der sie auf ihrer jeweiligen Bestimmung des Objekts einer Handlung insistieren: Dieb-

¹⁵ Vgl. Thomas, S. Th. 1–11 q 20 a 1.

stahl bleibe Diebstahl, Ehebruch bleibe Ehebruch¹⁶. Diese Feststellung hilft aber nicht dem, der vor der Frage steht, was ihm sittlich geboten ist; sie ist wichtig für den, der im nachhinein sein Gewissen zu beschwichtigen sucht.

Nun gibt es aber die Handlungen, die nur prima facie richtig oder falsch sind wie etwa: Versprechen halten, anvertrautes Gut zurückgeben, die Handlungsfreiheit eines Menschen einschränken. Wie kann man hier das Objekt vollständig formulieren? Einfach ist die Sache bei Handlungen, die man aus deontologischen Gründen für verboten hält. Die direkte Tötung eines Unschuldigen, künstliche Empfängnisverhütung, Wiederheirat bei kirchlich gültiger (sakramentaler und vollzogener) erster Ehe – diese Handlungen sind aufgrund eines bestimmten Merkmals nach geltender Lehre immer sittlich unerlaubt. Wer hier anderer Meinung wäre, müßte zwar die aus der deontologischen Anschauung sich ergebende (nicht mit ihr identische!) Behauptung ihrer inneren Schlechtigkeit leugnen, hätte aber keinerlei Grund zu bestreiten, daß es in sich schlechte Handlungen gibt. Das Urteil über die genannten Handlungen ist nicht innerhalb der Lehre von den Quellen der Moralität zu fällen; es ist bei der Behauptung ihrer inneren Schlechtigkeit bereits vorausgesetzt. Innerhalb des Lehrstücks von den Quellen der Moralität läßt sich der Streit zwischen Teleologen und Deontologen also nicht entscheiden.

Wo es sich freilich nicht um deontologische Normen handelt, läßt sich das Objekt einer Handlung vollständig häufig nur formulieren, wo man sittliche Wertungswörter verwendet wie ‚Diebstahl‘. Freilich sind auch die Wertungswörter für deontologisch verbotene Handlungen so zu definieren, daß durch restriktive Auslegung von dem absoluten Verbot nicht betroffene Handlungsweisen ausgeschlossen bleiben; so etwa bei der ‚Lüge‘¹⁷. Daß solche vom Objekt her, damit auch ausnahmslos unerlaubt sind, ist analytisch evident. Die lange Liste, die VS 80 aus GS 27 zitiert, ist dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Eine Handlung, die vom Objekt her als Mord zu qualifizieren ist, kann auch durch Umstände in ihrer Qualität nicht geändert werden. Diese Aussage ist unbezweifelbar richtig, egal etwa, ob man die Todesstrafe für erlaubt oder für unerlaubt hält, für

¹⁶ Zu Beispielen vgl. W. Wolbert (Anm. 4) 33f.

¹⁷ Das kann dann natürlich zu recht künstlich wirkenden Definitionen führen; vgl. dazu treffend M. Brunec (Anm. 9) 610: „Non pauci Theologiae Moralis doctores enim, ii imprimis qui sunt rigidioris sententiae, praeoccupati studio tuendae absolutae illicetatis mendacii, non definiunt naturam physicam mendicii ex communi sensu hominum, sed ex exigentiis suae theoriae, restringentes nomen ‚mendacii‘ ad mendacium illicitum“.

Mord oder nicht. Wo eine entsprechende Vokabel nicht zu Verfügung steht, kann man sich mit Adjektiven behelfen wie „*unmenschliche Lebensbedingungen*“, „*willkürliche Verhaftung*“, „*unwürdige Arbeitsbedingungen*“.

Einen eigenen Kommentar verdienen die Beispiele Folter und Sklaverei. GS nennt sie zu Recht eine Zersetzung der menschlichen Kultur; sie entwürdigen nicht nur das Opfer, sondern noch mehr den Täter¹⁸. Bezüglich der Behauptung ihrer inneren Schlechtigkeit ergibt sich jedoch das Problem, daß innerhalb der Kirche diese Handlungsweisen nicht immer abgelehnt wurden. Der Weltkatechismus (= KKK) verurteilt in Nr. 2414 die Sklaverei; er beruft sich dabei eigenartigerweise auf den Philemonbrief, in dem Paulus aber die Institution Sklaverei als solche gar nicht in Frage stellt. Er ermahnt Philemon nur (wie auch dort zitiert), den christlichen Sklaven „nicht mehr als Sklaven, sondern als weit mehr: als geliebten Bruder“ zu behandeln (Phlm 16). Das 7. Gebot, so formuliert der KKK, verbiete, „daß *Menschen geknechtet*, ihrer persönlichen Würde beraubt oder wie Waren gekauft, verkauft oder ausgetauscht werden“. Nun scheint Paulus selbst eine menschenwürdige Behandlung im Rahmen der Institution Sklaverei durchaus für möglich zu halten. Schließlich kann man sich durchaus eine humane Form der Sklaverei vorstellen, die zwar für die Sklaven den Verlust der Geschäftsfähigkeit bedeutet, andererseits aber den Vorteil sozialer Sicherheit bietet. Wegen dieses Vorteils wollten in der Antike manche Sklaven gar nicht freigelassen werden. Mit dieser Möglichkeit rechnet bezüglich des hebräischen Sklaven auch das Bundesbuch in Ex 21, 5. Daß die Sklaverei dennoch zu verwerfen ist, ist eine neuere Erkenntnis, die in der Kirche jedenfalls noch nicht so alt ist. Schaut man im Index der Moraltheologie des hl. Alfons von Liguori, an dessen 200. Todestag (1. 6. 1987) der Papst ja die Moralenzyklika angekündigt hatte (vgl. VS 5), unter den Stichwörtern ‚servitus‘ und ‚servus‘, findet man zu ‚servitus‘ nur die Fragen erörtert: „an irritet matrimonium?“ und „an inducat irregularitatem?“; zu ‚servus‘: „captus in bello an possit fugere?“

Bei Alfons findet sich ebensowenig eine Verurteilung der Folter. Als Mittel der Wahrheitsfindung scheint er diese im Prinzip für legitim zu halten. Er schränkt nur ein, wer einmal unter der Folter kein Geständnis abgelegt habe, dürfe nicht noch einmal gefoltert werden¹⁹. Sollte Alfons hier geirrt haben, liegt es jedenfalls nicht daran,

¹⁸ Vgl. dazu den Text von G. Mangakis bei R. Ginters, Werte und Normen, Göttingen/Düsseldorf 1982, 116.

¹⁹ Vgl. Buch V, Kap 3, Nr. 204. Zu den historischen Hintergründen sowie der

daß er Teleologe war. Sollte jemand dennoch der Meinung sein, ein Teleologe würde die Folter nicht grundsätzlich ausschließen, sei auf den Antiteleologen und Verteidiger der Tradition A. Donagan verwiesen. Er hält es zwar für ausgeschlossen einen Terroristen zum Zweck der Strafe zu foltern, „während er es nicht unter allen Umständen als verboten ausschließt, notwendige Informationen gewaltsam aus ihm herauszupressen, da er die Voraussetzungen, an die seine Immunität geknüpft ist, voraussetzungsgemäß verloren hat“²⁰.

Warum können nun GS und VS Sklaverei und Folter dennoch so eindeutig verurteilen? Weil sich die entsprechenden Vokabeln bereits zu eindeutig negativen Wertungswörtern entwickelt haben. ‚Sklaverei‘ steht für Unterdrückung, ‚Folter‘ für Willkür. Als Mittel der Wahrheitsfindung wäre letztere zwar ein Rechts-, und kein Willkürinstrument; aber als solches ist es längst obsolet. Somit sind beide unzweifelhaft sittlich schlecht. Aber diese Erkenntnis hat sich für Theologie und Kirche mitnichten aus dem Lehrstück über die Quellen der Moralität ergeben.

Es scheint nun, daß wir eindeutige Wertungswörter zwar für verbotene Handlungen haben, daß wir aber kaum über entsprechende Bezeichnungen verfügen für Handlungen, die immer erlaubt sind. So ist etwa Almosengeben an sich etwas Gutes; es kann aber aufgrund des Umstandes, daß es von gestohlenem Gut genommen ist, zu einer schlechten Handlung werden. Hier haben wir ein Beispiel dafür, wie Umstände die Qualität einer guten Handlung ändern können. Nun wäre es aber theoretisch vorstellbar, daß wir für das Almosengeben von eigenem Geld und von fremdem Geld verschiedene Ausdrücke hätten. Wir könnten ja im Prinzip sprachlich differenzieren etwa zwischen

„Almosengeben 1“ (von eigenem Geld) und

„Almosengeben 2“ (von fremdem Geld).

„Almosengeben 2“ wäre dann eine in sich schlechte Handlung, die auch durch Umstände nicht gut werden könnte, „Almosengeben 1“ wäre immer erlaubt. Die Güte dieser Handlung könnte höchstens durch Motivation aus eitler Ruhmsucht beeinträchtigt werden²¹. Daß die Umstände zwar eine gute Handlung schlecht, aber

ethischen und rechtlichen Problematik vgl. W. Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987, 94–109; ders., *Das Verbot der Folter – eine neue deontologische Norm?*: ThGl 77 (1987) 128–130.

²⁰ So nach W. Mommsen, *Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan*, Altenberge 1993, 177.

²¹ Würde man dann mit „Almosengeben 3., ein Almosen von eigenem Geld aus Barm-

nicht eine schlechte gut machen können, hängt also mit den genannten begrenzten sprachlichen Ressourcen bezüglich guter Handlungen zusammen. Dazu bedarf es zunächst nicht metaphysischer Überlegungen, die im Hintergrund des Satzes „Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu“ stehen.

Bemerkenswert ist hier, daß man offensichtlich auch gewisse Schwierigkeiten empfindet bei der Rede von den Umständen, die eine gute Handlung schlecht machen. In diesem Fall, so erläutert nämlich Merkelbach²², werde der Umstand zur „conditio principalis seu pars objecti“. In der obigen Rede vom „Almosengeben I“ haben wir eine entsprechende prinzipiell mögliche terminologische Konsequenz aus dieser Erläuterung Merkelbachs vorweggenommen. Hätten wir also genügend Wertungswörter, um verschiedene Handlungen je nach ihren verschiedenen Umständen als erlaubt oder unerlaubt zu kennzeichnen, könnten wir tatsächlich eine vollständige Einteilung der Handlungen in gut, schlecht und indifferent vornehmen.

Nach diesen Überlegungen erscheint die Gleichsetzung der Umstände einer Handlung mit ihren Folgen als problematisch. Würde man die Handlung von ihren Folgen unterscheiden im Sinne der Unterscheidung des sittlich konstitutiven Objekts von den nicht-konstitutiven (akzidentellen) Umständen²³, wäre die These, die sittliche Qualität ergebe sich aus den Folgen der Handlung, schlichter Unsinn. Bereits das principium divisionis würde im Gegensatz zu dieser These stehen. Die entsprechende These wäre auch nicht ge-

herzigkeit bezeichnen, wäre auch der gute Zweck hineindefiniert. Diese Handlung wäre dann (absolut) in sich gut.

²² B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis I*, Paris 1946, 148 n. 153, 2: „Actus ex objecto bonus ex circumstantiis redditur malus, graviter aut leviter, secundum gradum malitiae quae ipsis inest, v.g. mercatura in loco sacro, labor servilis in die dominica, matrimonium cum persona ligata voto castitatis. Tunc circumstantia fit conditio principalis seu pars objecti.“

²³ Der KKK sagt übrigens in Nr. 1754: „Die Umstände, einschließlich der Folgen, sind zweitrangige Elemente einer sittlichen Handlung.“ Ursprünglich hatte ich hier einen Fehler in der deutschen Übersetzung vermutet: ‚zweitrangig‘ als Übersetzung für ‚accidental‘; aber auch der französische Text sagt ‚secondaire‘. Hier liegt die falsche Identifikation von ‚nicht-wesentlich‘ (akzidentell) und ‚unwesentlich‘ vor. Wo, um ein Lehrbuchbeispiel aufzugreifen, ein Diebstahl zum Zweck des Ehebruchs erfolgt, ist dieser Zweck akzidentell, d. h. die Handlung bleibt auch ohne diesen Zweck Diebstahl; deswegen ist der Zweck aber nicht zweitrangig. Eine Verleugnung ist eine Verleugnung, egal zu welchem Zweck. Es ist aber nicht zweitrangig (unwichtig), ob sie geschieht, um die eigene Haut zu retten (Petrus), oder um durch die Anstachelung von Eifersucht eine Ehe bzw. ein Leben zu zerstören (Jago). Somit zeigt sich auch am KKK das Problem eines ungenügenden Verständnisses der Lehre von den Quellen der Moralität.

fährlich, sie stände nicht für eine Krise der Moralthologie; man hätte den Teleologen höchstens ein erhebliches Defizit in logischem Denken zu bescheinigen. Der Unterschied zwischen Teleologen und Deontologen besteht also, wie schon angedeutet, in der Frage, wie man denn das Objekt einer Handlung zu bestimmen hat. Damit ist auch klar, daß die Termini Objekt – Umstände nicht mit den Termini Handlung – Folgen gleichzusetzen sind. Beide Divisionen stehen für verschiedene Fragestellungen; ihr Prinzip ist deshalb unterschiedlich.

4. *Objekt und Ziel*

Zu bemerken ist zunächst, daß das Ziel oder der Zweck auch zu den Umständen gezählt wird, ja als hauptsächlicher Umstand (*circumstantia principalissima*)²⁴. Er entspricht der Frage „Warum“ (*Cur*) innerhalb der Umstände, die man ja mit dem folgenden Hexameter zu kennzeichnen pflegt:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Diese Auskunft, der Zweck sei auch ein Umstand, dürfte ein untrügliches Zeichen dafür sein, daß hier zwei ursprünglich unterschiedliche *principia divisionis* vermengt sind. Unterscheidet man im Sinne der Lehre von den Prädikabilien, das, was zum Wesen, zur Substanz einer Handlung gehört, von dem, was nicht dazu gehört, ergibt sich nur eine Zweiteilung in Objekt und Umstände. In ganz anderer Hinsicht unterscheidet man zwischen einer formalen (subjektiven) und einer materialen (objektiven) Moralität²⁵. Die Moralität von Objekt und Umständen ist dem Menschen vorgegeben, also, daß etwa ein Almosen etwas Gutes ist, außer wenn es von gestohlenen Gut gegeben ist. Die formale Materialität des Ziels liegt dann dagegen allein am Menschen, an seinem Willen, also ob er ein Almosen aus Barmherzigkeit oder aus Ruhmsucht gibt. Nach diesem letzteren Gesichtspunkt wäre also zu unterscheiden zwischen Objekt und Umständen der Handlung einerseits (*Materie*) und dem Ziel andererseits (*Form*). Die übliche Dreiteilung Objekt, Umstände, Ziel ist dazu angetan, diese unterschiedlichen Fragestellungen und Unterscheidungskriterien zu verundeutlichen.

Dabei ist die Rede vom Ziel oder Zweck durchaus mehrdeutig, wie auch in den Darlegungen dieses Lehrstücks gewöhnlich dargelegt wird. Rede ich von einem Almosen, dann ist damit schon der

²⁴ Vgl. Thomas, S. Th. I–II q 7 a 4.

²⁵ Vgl. z. B. B. H. Merkelbach (*Anm.* 19) 162 n. 168.

Zweck ausgesagt: Not zu lindern. Dieser Zweck, der mit der Handlung selbst schon gegeben ist, wird üblicherweise als *finis operis* unterschieden von dem Zweck, den der Handelnde selbst setzt, dem *finis operantis*. Nur um den letzteren geht es in diesem Zusammenhang.

Gerade das Beispiel eines Almosens, das aus Ruhmsucht gegeben wird, macht nun etwas Wichtiges deutlich. Eben wurde formuliert, diese Handlung bleibe eine *erlaubte* Handlung; das gilt, auch wenn sie nicht gut ist. Vom Standpunkt des allgemeinen Wohls ist sie durchaus wünschenswert. Der Arme hat keinen Nachteil davon, wenn ihm das Almosen „propter inanem gloriam“ gegeben wird. Freigebigkeit aus Egoismus ist immerhin besser als Geiz aus Egoismus. Vermutlich wird das niemand bestreiten. Ebenso wenig wird man an der eben gebrauchten Terminologie (erlaubt – gut) Anstoß nehmen.

Für den genannten Unterschied hat sich nun die terminologische Unterscheidung zwischen der sittlich *guten* Gesinnung und der sittlich *richtigen* Tat eingebürgert, wenn auch nicht überall durchgesetzt. An der letzteren Unterscheidung nimmt nun freilich VS Anstoß (65.75, hier 65):

„Auf diese Weise scheint sich im menschlichen Handeln eine Spaltung zwischen zwei Ebenen der Sittlichkeit abzuzeichnen: die vom Willen abhängige Ordnung von Gut und Böse auf der einen und die konkreten Verhaltensweisen auf der anderen Seite“ (65).

Wie gesagt, auch die Unterscheidung zwischen Objekt und Ziel der Handlung weist auf zweierlei Ebenen hin. Andererseits wird daran Anstoß genommen, daß man die sittliche Qualität einer Handlung allein nach ihrer Absicht (72.78) bewertet. Das wäre allerdings nur möglich, wenn man den Unterschied dieser beiden Ebenen aufhebt.

In VS. 75 wird folgende Aussage kritisiert:

„Konkrete Verhaltensweisen müßten daher als ‚richtig‘ bzw. ‚falsch‘ bewertet werden, ohne daß es deshalb schon möglich wäre, den Willen der Person, der sie wählt, als sittlich ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ zu bezeichnen.“

Ob solche Aussage irgendwo gemacht ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Aber zweifellos wäre sie zurückzuweisen. Wer eine sittliche Handlung wählt, weil sie richtig ist, bzw. eine falsche, im Wissen darum, daß sie falsch ist, dessen Willen ist eben aus diesem Grund als sittlich gut bzw. schlecht zu bezeichnen²⁶. Möglicherweise ver-

²⁶ Was in VS 65 und 75 in diesem Zusammenhang noch über vorsittliche Güter, ihre Abwägung und die Grundoption gesagt ist, bedürfte einer eigenen ausführlichen den Rahmen dieses Beitrags sprengenden Erläuterung. Sollte jemand die dort referierten

läßt sich VS hier auf die Meinung mancher Moraltheologen, die genannte Unterscheidung sei eine Spezialität der Teleologen²⁷. Diese Meinung offenbart nur ein hohes Maß an Unkenntnis. Schließlich gibt es das Buch eines bekannten Deontologen mit dem Titel „The Right and the Good“²⁸. Und Autoren, die ganz auf dem Boden der Tradition (auch der von „*Humanae Vitae*“) stehen, bedienen sich ganz selbstverständlich dieser Terminologie²⁹. Nicht zuletzt schärft der Papst der Sache nach den Unterschied der beiden Ebenen selbst ein, wenn er mit Alfons von Liguori betont (VS 78):

„Es genügt nicht, gute Werke zu tun, sie müssen auch gut getan werden. Damit unsere Werke gut und vollkommen sind, müssen wir sie mit dem klaren Ziel tun, daß sie Gott gefallen“.

Hier ist die Rede von ‚guten Werken‘ eindeutig homonym. Es gibt:

- a) gute Werke, die nicht gut getan sind;
- b) gute Werke, die gut getan sind.

Die ersteren genügen nicht, nur die letzteren gefallen Gott. Nur die letzteren sind gute Werke im Vollsinn. Wo man im ersten Fall von einer sittlich richtigen Tat spricht, vermeidet man nur die besagte Homonymie und reserviert die Rede von guten Werken auf die, die wirklich Gott gefallen.

Anschauungen vertreten haben, könnte man ihm nur einen hohen Grad von Konfusion bescheinigen.

²⁷ So etwa G. Hoever, Freiheit und Wahrheit. Zur Moralzyklika Papst Johannes Paul II. „*Veritatis Splendor*“: Pastoralblatt 45 (1993) 354–362, hier 361: „Die Unterscheidung zwischen ‚sittlich gut/schlecht‘ und ‚sittlich richtig/falsch‘ ist nun in der Tat ein Zentraldogma der teleologischen oder konsequentialistischen Normbegründungstheorien.“ Abgesehen davon, inwiefern eine Unterscheidung überhaupt ein Dogma sein kann, frage ich mich, ob H. dies aus Unwissenheit sagt. Ich verweise auf Anm. 29. Auf andere merkwürdige Thesen dieses Beitrags einzugehen erspare ich mir.

²⁸ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930.

²⁹ Vgl. G. Sala, *Gewissensentscheidung*, Innsbruck 1993, 53 zum irrigen Gewissen: „M.a.W. *sittlich richtige* Entscheidung und Handlung und *sittlich gute* Entscheidung und Handlung koinzidieren nicht in allen Fällen. Das, was den Menschen als gut oder böse qualifiziert, ihm also einen absoluten Wert bzw. Unwert verschafft, christlich gesprochen, was dem Menschen zum Heil oder zur Verdammnis gereicht, ist das, was in der Macht seiner Freiheit steht. Dies aber ist nur die Entscheidung, der Willensakt, dem Appell des Seins als gut zu gehorchen; oder widrigenfalls diesem Appell nicht zu gehorchen.“

A. Laun, *Das Gewissen – sein Gesetz und seine Freiheit*, in: ders., *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, 31–64, hier 38: „Der Verweis auf das Gewissen sagt zunächst nur etwas über die *subjektive* Verfassung des Handelnden und seinen guten Willen, trägt aber zur Erkenntnis dessen, was sittlich richtig und also ‚Gebot Gottes‘ ist, nichts bei.“

Vermutlich wird man die beiden Autoren nicht als anonyme Konsequentialisten verdächtigen.

An dieser Stelle sei aber auch bemerkt, daß man die Rede von der Absicht auch anders verstehen kann, sofern man nämlich fragt, ob der beabsichtigte oder tatsächliche Erfolg für die sittliche Qualität einer Handlung maßgebend ist. Im Rahmen dieser Fragestellung wird man sagen müssen, daß es auf die Absicht ankommt. In jedem Fall macht die Absicht, Menschen zu helfen durch Almosen oder etwa durch Entwicklungshilfe, die Handlung gut. Wenn der Erfolg nicht zustande kommt, ist das bedauerlich, tut aber der sittlichen Güte des Menschen keinen Abbruch. Nicht ganz so einfach ist die Frage, ob der beabsichtigte oder tatsächliche Erfolg Kriterium der sittlichen Richtigkeit ist. Die Antwort hängt davon ab, ob man die betreffende Handlungsweise im vorhinein oder im nachhinein bewertet. Da sittliche Urteile handlungsleitend sein sollen, ist es sinnvoll, auch die sittliche Richtigkeit von dem beabsichtigten und zu erwartenden Erfolg zu bestimmen³⁰. Wo man von der guten Absicht spricht, darf man sie also nicht von vornherein mit einer der Quellen der Moralität (*finis*) identifizieren.

Wenn VS betont, die gute Absicht reiche nicht, geht es aber vor allem darum, daß eine gute Absicht eine schlechte Handlung nicht gut macht. Während man bezüglich der Frage, ob Umstände die Schlechtigkeit einer Handlung ändern können, wie gesehen, mit den Handbüchern differenzieren könnte, lautet anscheinend bezüglich des Zwecks die Antwort einhellig³¹: „Eine an sich schlechte Handlung wird durch den guten Zweck nicht gut.“ Auch diese Aussage dürfte innerhalb der Lehre von den Quellen der Moralität trivial wahr sein. Wenn eine Handlung Diebstahl ist, wird sie auch durch einen guten Zweck nicht gut. Wie ist das aber im Fall der Notlage, wenn der Zweck mein Überleben ist. Hier könnte man eigentlich, wie bei den Umständen sagen, dieser Zweck sei Bestandteil des Objekts geworden, was durch die Benennung „Mundraub“ nur unterstrichen würde. Was wäre aber im Fall eines Robin Hood: Diebstahl und Raub, um Armen zu helfen? Offenbar ist vorher zu klären, ob auch in diesem Fall das Eigentum unantastbar ist. Wenn ja, macht der Zweck die Handlung nicht gut; wenn nein, ist es eben kein Diebstahl. Wie heißt es bei Linsenmann so treffend³²: „Darüber kann man sich wohl nicht streiten, ob ein Mittel, das seiner Art und seinem Wesen nach schlecht und unsittlich, um eines guten Zweckes willen erwählt werden dürfte.“ Und am Beispiel: „Etwa gar der Sache der Religion oder der Kirche durch jene weltliche List aufhelfen

³⁰ Vgl. W. Wolbert (Anm. 4) Kap 3.

³¹ So F. A. Göpfert (Anm. 8) 186.

³² F. X. Linsenmann, Freiburg 1878, 142.

zu wollen, welcher jedes Mittel gut genug ist, kann nur zum größten Schaden der Religion selbst gereichen.“ Was wäre aber jemandem vorzuhalten, der meint, sich zum Wohl der Kirche der weltlichen List bedienen zu müssen? Was wäre einem Robin Hood vorzuhalten? Für sie wäre das Mittel nicht in jedem Fall schlecht. Das bedeutet: Jemand, der – mit Recht oder irrigen Gewissens – eine bestimmte „an sich“ schlechte Handlung in seinem Fall für erlaubt hält, ist durch den Einwand, die schlechte Handlung werde durch den guten Zweck nicht gut, nicht betroffen. Der Einwand besagt nämlich nur, daß sittliche Güte nicht durch andere Werte aufzuwiegen ist, daß der moralische Standpunkt „overriding“ ist.

Eine gewisse Ambivalenz ergibt sich aus der Beobachtung, daß der gute Zweck sowohl ein partikulärer Zweck sein könnte (Armen zu helfen, etwas für die Kirche zu tun, ein Gelübde zu erfüllen), wie auch sittliche Güte als solche (Almosengeben aus Liebe, nicht aus Selbstsucht). Für den letzteren Fall könnte man probeweise formulieren, durch die sittliche Güte werde eine sittlich falsche Handlung nicht sittlich richtig. Das ist aber, wenn man beide Ebenen unterscheidet, eine Trivialität. Außerdem könnte jemand, der sittliche Güte praktiziert, gar nicht eine als sittlich falsch erkannte Handlung wählen; denn diese Wahl wäre „an sich schlecht“.

Die besprochene Problematik sei zum Schluß noch einmal an einem Beispiel veranschaulicht³³. In einem konkreten Fall ist die Wahrung eines Berufsgeheimnisses (etwa des Beichtgeheimnisses) mir nur möglich durch die Täuschung eines anderen. Nun halte ich aber die Lüge für „in sich schlecht“. Was kann ich tun? Folgende Rechtfertigungsversuche wären denkbar:

1. Ich lüge mit guter Absicht; auf Grund dieser guten Absicht ist die Sache erlaubt.

2. Die Konsequenz der Lüge ist positiv: die Wahrung des Berufsgeheimnisses; meine Handlungsweise ist also von den Folgen her gerechtfertigt.

3. Die Lüge ist nicht ausnahmslos unerlaubt; in meinem Fall ist sie auf Grund der Umstände erlaubt.

4. Lügen ist zwar in sich schlecht, deswegen aber nicht ausnahmslos unerlaubt.

VS würde mindestens die ersten drei Rechtfertigungsversuche verwerfen, vermutlich auch den vierten (wenngleich er nach Göpfert und Gury möglich wäre). Diesem Urteil könnte man nur zustimmen. Wie man allerdings nach VS den Fall positiv zu beurteilen hätte,

³³ Ich verdanke es G. J. Hughes, Veritatis Splendor: the issues: The Month NS 24 (1993) 432–437, hier 436 f.

kann man nur vermuten. Daß der Papst in dem genannten Fall die Täuschung verurteilen würde, ist unwahrscheinlich. Im Rahmen der Lehre von den Quellen der Moralität könnte man nämlich sagen, hier handle es sich nicht um eine Lüge: Lüge sei die Täuschung eines andern, der ein *Recht* auf die Wahrheit habe. In dem genannten Fall sei das Objekt also anders zu umschreiben: es handle sich um eine bloße Falschaussage. Hier hätte also auch der Deontologe auf das Problem von Wertungswörtern wie ‚Lüge‘, ‚Mord‘ etc. hinzuweisen, ein Hinweis, der bei Teleologen meist suspekt erscheint.

Unterm Strich kommt bei allen Rechtfertigungsversuchen dasselbe Ergebnis heraus. Ist also der Unterschied so gewaltig, daß die ersten vier Argumente Zeichen einer Krise der Moral, von Relativismus, von Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit sind? Das erschiene eher als eine ungerechtfertigte Dramatisierung, zumal kein Rechtfertigungsversuch erfolgreich ist. Ein wirkliches Argument ist nur das zweite. Es ist von teleologischer Art, allerdings rein aktutilitaristisch und deshalb problematisch. Über die Argumente 1, 3 und 4 ist schon das Nötige gesagt worden. Der Hinweis auf das fehlende Recht auf die Wahrheit schließlich stellt im Rahmen normativer Ethik eine bloße Tautologie dar: Wenn ich die Wahrheit nicht zu sagen verpflichtet bin, hat der andere kein Recht auf sie. Man kann entsprechende Aussagen beliebig aus der Sprache der Pflichten in die der Rechte übersetzen und umgekehrt³⁴. Im Rahmen der Lehre von den Quellen der Moralität ist an dieser Tautologie freilich kein Anstoß zu nehmen, da ja hier, wie dargelegt das sittliche Urteil immer schon vorausgesetzt ist. Allerdings dürfte diese Tautologie als solche vielfach noch nicht durchschaut sein.

5. Ergebnis

Das wichtigste Ergebnis der hier gebotenen Überlegungen dürfte sein: Die Diagnose ist unzulänglich. Das liegt wohl vor allem daran, daß VS die suspekten moraltheologischen Anschauungen nur durch die Brille ihrer Kritiker wahrnimmt³⁵. Das zeigt sich auch darin, daß

³⁴ Das wäre in einer genaueren Analyse der Rede von ‚Rechten‘ zu verdeutlichen, die den Rahmen dieses Beitrags übersteigen würde.

³⁵ So auch Kevin Wm. Wildes, In the Light of the Splendor: *Veritatis Splendor* and Moral Theology: Kennedy Institute of Ethics Journal 4 (1994) 13–25, hier 22: „while it is clear that the Holy Father has reaffirmed the non-consequentialist nature of Catholic moral theology, what has been condemned seems not to be, in any precise way, the position of the proportionalists, but rather the work of different interpreters of the proportionalists.“

die Kritisierten als einheitliche Front erscheinen unter den Stichworten Autonomie, Teleologie, Grundoption etc. An diesem Eindruck sind freilich auch Moraltheologen verschiedener Richtungen nicht ganz unschuldig. Dabei hat man etwa über die Grundoption bereits geschrieben, als man das mit den Stichworten Teleologie und Deontologie bezeichnete Problem noch gar nicht wahrgenommen hatte. Und Kant, dem sich die Rede von sittlicher Autonomie verdankt, war Deontologe. Aber das wäre Thema eines eigenen Beitrags.