

Peter Knauer SJ

Zu Grundbegriffen der Enzyklika „Veritatis splendor“

Das erste Kapitel der Enzyklika besteht in einer Predigt über die Begegnung des reichen Jünglings mit Jesus (Mt 19, 16–21.26). Das zweite Kapitel ist überschrieben „Gleicht euch nicht der Denkweise dieser Welt an!“ (Röm 12, 2) und trägt den Untertitel „Die Kirche und die Beurteilung einiger Tendenzen heutiger Moraltheologie“. Die Hauptanliegen der Enzyklika stehen in diesem Kapitel. Es besteht aus den Abschnitten „I. Freiheit und Gesetz“, „II. Gewissen und Wahrheit“, „III. Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen“ und „IV. Die sittliche Handlung“. Das dritte Kapitel erläutert die Bedeutung des sittlich Guten für das Leben der Kirche und der Welt. Es folgt ein kurzer mariologischer Schlußteil. Am Anfang wird darauf hingewiesen, daß die Enzyklika die Aussagen des neuen „Katechismus der katholischen Kirche“ voraussetzt (Nr. 5). Im folgenden soll das zweite Kapitel in knapper Form kommentiert werden.

Freiheit und Gesetz

Der erste Abschnitt des zweiten Kapitels läßt sich in einer im Grunde selbstverständlichen Einsicht zusammenfassen: Die Freiheit des Menschen reicht nicht so weit, selber zu bestimmen, was gut oder böse ist. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist uns vorgegeben, wenn sie auch manchmal nur mühsam zu erkennen ist.

Johannes Paul II. anerkennt es als ein berechtigtes Anliegen der katholischen Moraltheologie, das zur besten Tradition des katholischen Denkens gehöre, den rationalen und damit universal verständlichen und mitteilbaren Charakter der dem Bereich des natürlichen Moralgesetzes zugehörigen Normen darzulegen (37). Er warnt jedoch vor der „Theorie einer *vollständigen Souveränität der Vernunft* im Bereich der sittlichen Normen“ (36), als wäre es der Mensch, der sich autonom seine Gesetze selbst gibt.

Daß eine solche Theorie unsinnig wäre, liegt auf der Hand. Es gibt wohl auch keinen bekannten katholischen Moraltheologen, der sie tatsächlich vertritt. Wer die „Autonomie der Vernunft“ lehrt, meint ja damit nicht, daß die Vernunft sich selbst ihre Gesetze gibt, sondern daß die Vernunft der mit ihr selbst mitgegebenen Eigengesetzlichkeit zu entsprechen hat. Sie darf zum Beispiel keine logischen Widersprüche zulassen.

Der Papst erinnert daran, daß nach der Lehre von Pius XII. (vgl. DH 3876), der das Erste Vatikanum (vgl. DH 3005) zitiert, im gegenwärtigen (erbsündlichen) Zustand der Menschheit die übernatürliche Offenbarung auch dazu notwendig sei, bestimmte der natürlichen Vernunft an sich nicht unzugängliche Wahrheiten leicht und unbehindert zu erkennen. Ist dies so zu verstehen, als instruiere die Offenbarung mit ihrer göttlichen Autorität den Menschen auch in für das Heil wichtigen Vernunfftfragen und nehme ihm damit die eigene Bemühung auf diesem Gebiet zunächst einmal ab? Dann wären sittliche Normen nicht nur eine Sache der Vernunft, sondern könnten auch „zum eigentlichen Inhalt der Offenbarung“ gehören (37), also mit göttlicher Autorität versehen sein.

Die Formulierung des Ersten Vatikanums legt in ihrem Kontext eine andere Auslegung nahe. Die Gewißheit des Glaubens besteht darin, sich von Gott mit einer Liebe geliebt zu wissen, die nicht an uns selber ihr Maß hat, sondern die ewige und unbedingte Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist. Wer sich so von Gott geliebt weiß, braucht sich in seinem Handeln nicht mehr von der Angst um sich selber leiten zu lassen und wird dadurch fähig zu selbstloser Liebe. Wenn man nicht mehr unter der Macht der Angst um sich selbst steht, kann man auch seine Vernunft besser und klarer gebrauchen. Zwar impliziert die christliche Botschaft Vernunftaussagen. Aber die Überzeugungsmacht dieser Aussagen beruht auf den für sie angeführten Argumenten und nicht auf einer an die Stelle von Argumenten tretenden göttlichen Autorität.

Tatsächlich lehrt das Erste Vatikanum in einer seiner am meisten betonten Aussagen, daß Glaube und Vernunft streng zu unterscheiden seien:

„Auch dies hielt und hält die ständige Übereinstimmung der Kirche fest, daß es eine zweifache Ordnung der Erkenntnis gibt, die nicht nur der Erkenntnisweise nach (principio), sondern auch dem Gegenstand nach (obiecto) verschieden sind. Sie unterscheiden sich der Erkenntnisweise nach, weil wir in der einen mit der natürlichen Vernunft, in der anderen in göttlichem Glauben erkennen; und sie unterscheiden sich dem Gegenstand nach, weil uns über das hinaus, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht von Gott offenbart würden, nicht zu unserer Kenntnis gelangen könnten“ (DH 3015).

Es ist also ausgeschlossen, daß ein und derselbe Gegenstand sowohl geglaubt wie gewußt werden könnte. Alles von Gott Verschiedene ist Welt und als solche, einschließlich von deren Geschöpflichkeit und allen sittlichen Normen, Gegenstand der Vernunft. Als Gegenstand von Offenbarung und Glaube kommt nichts anderes in Frage als Gottes Selbstmitteilung an sein Geschöpf. Dies findet seinen Ausdruck auch in der traditionellen Unterscheidung von „Gesetz“ und „Evangelium“. Die geschaffene und als solche der Vernunft zugängliche Wirklichkeit selbst begegnet uns bereits als uns im Gewissen beanspruchend. Man kann dies als „Wort Gottes“ im uneigentlichen Sinn bezeichnen, weil ja die Welt die Welt Gottes ist. Die mit ihr mitgegebene Verantwortungsstruktur ist Gottes Gesetz. Aber selbst wenn dieses Gesetz auch in der Bibel vorkommt, bleibt es Vernunftwahrheit. Demgegenüber besteht das Evangelium darin, daß uns unsere Geborgenheit in der

Liebe des Vaters zum Sohn offenbar wird, die uns aus der Macht der Angst um uns selber befreit. Nur das Evangelium kann Gegenstand von Glauben sein. Und der Glaube erlöst aus der Macht derjenigen Angst des Menschen um sich selbst, die ihn sonst daran hindert, menschlich zu sein. So kommt die wahre Freiheit des Menschen erst durch Glauben zustande. Sie befähigt ihn, dem Gesetz nicht nur hie und da faktisch, sondern prinzipiell gerecht zu werden. Sie ist die „Freiheit der Kinder Gottes“, die der Gegensatz zur Knechtschaft unter der Angst um sich ist.

Unter vielen Christen ist die Meinung verbreitet, moralische Gebote könnten erst dann wirklich verpflichten, wenn man sie mit dem Willen Gottes begründet. Diese Meinung erweckt den Anschein der Frömmigkeit. Sie liefere aber faktisch darauf hinaus, den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft im Menschen zu zerstören. Denn die christliche Botschaft beansprucht, den Menschen deshalb anzugehen, weil sie ihn aus der Macht der Angst um sich selbst befreien will, die ihn sonst unmenschlich macht. Wäre der Unterschied zwischen menschlich und unmenschlich nur im Glauben selbst klar zu erkennen, dann gäbe es keine Möglichkeit mehr, einen noch nicht Glaubenden mit dieser Botschaft verstehbar anzusprechen. Die sittliche Ansprechbarkeit des Menschen muß also vom Glauben bereits vorausgesetzt werden. Sie besteht zwar nicht darin, daß der Mensch immer von vornherein weiß, was richtig und was falsch ist; aber er ist in der Lage, diese Frage zu stellen und in einem mühsamen Prozeß Antworten auf sie zu beurteilen.

Bereits die äußere Welt liegt uns nicht mit einem Beipackzettel und einer vorgegebenen Gebrauchsanweisung vor; wie lange haben Menschen gebraucht, um sich auch nur ein geographisch zutreffendes Bild von der Erde zu machen! Erst recht mühsam ist es für uns, uns selbst zu erkennen und unsere wirkliche Verantwortung in der Welt zu erfassen. Es ist eher unwahrscheinlich, daß die herkömmliche Moral dafür bereits ausreicht.

Zu hoffen ist, daß diese Erläuterung dem tieferen Anliegen des Papstes entspricht; denn es geht auch ihm selbst darum, die *Universalität des Sittengesetzes* (51) herauszustellen. Das Sittengesetz bindet den Menschen als solchen und somit bereits im voraus zu seiner konkreten Religiosität; und es ist auch nicht auf eine bestimmte Kultur oder Zeit eingeschränkt.

Der Papst erinnert in diesem Zusammenhang an die scholastische Unterscheidung zwischen affirmativen und negativen Geboten (52). Die negativen Gebote (z. B. „Du sollst nicht morden“ oder „Du sollst deine Eltern nicht mißachten“) verpflichten „semper et pro semper“ (immer und auch in jedem Einzelfall), das heißt, sie lassen keinerlei Ausnahme zu. Demgegenüber verpflichten die affirmativen Gebote (z. B. „Du sollst das Leben schützen“ oder „Du sollst deine Eltern achten“) nur „semper, sed non pro semper“ (immer, aber man kann im Einzelfall von ihrer positiven Befolgung durch einen entsprechenden Grund entschuldigt sein). Der Papst führt diesen Unterschied zunächst darauf zurück, daß das affirmative Gebot der Gottes- und Nächstenliebe in seiner Dynamik keine obere Grenze

habe; wohl aber habe es eine untere Grenze: Unterschreitet man diese, verletzt man das Gebot. Nr. 67 legt eine noch genauere Auslegung nahe: Alle überhaupt anstrebbaren Güter fordern zu ihrer sachgemäßen Verwirklichung auf. Es ist jedoch unmöglich, sie alle gleichzeitig zu fördern. Man kann sich nicht rund um die Uhr nur unmittelbar damit beschäftigen, „das Leben zu schützen“ oder „die Eltern zu achten“; denn es gibt auch sonst noch sinnvolle Dinge wie etwa, sich weiterzubilden oder bei einem Konzert mitzuwirken oder es sich anzuhören, und vieles andere. Aber es gibt Situationen, in denen man nicht durch einen entsprechenden Grund (auf diesen Begriff wird weiter unten zurückzukommen sein) davon entschuldigt ist, einem affirmativen Gebot unmittelbar zu entsprechen. Und in diesem Fall kommt die Mißachtung des affirmativen Gebots der immer verbotenen Übertretung seiner negativen Fassung gleich.

Gewissen und Wahrheit

Im zweiten Abschnitt des zweiten Kapitels wendet sich der Papst gegen die Auffassung, wonach zwar die sittlichen Gebote eine allgemeine Grundorientierung geben, aber man im Einzelfall von ihnen abweichen kann. Vielmehr gehe es im Gewissen gerade um die Anwendung des Sittengesetzes auf jeden Einzelfall (59). Der Papst formuliert:

„Wenn der Mensch gegen dieses Urteil [des Gewissens] handelt oder auch wenn er bei fehlender Sicherheit über die Richtigkeit und Güte eines bestimmten Aktes diesen dennoch ausführt, wird er vom eigenen Gewissen, das die *letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit ist*, verurteilt“ (60).

Mit den in der Enzyklika selbst hervorgehobenen Worten bestätigt Johannes Paul II. klar eine wichtige traditionelle Aussage. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß zwar von manchen Handlungen definitiv feststehen kann, daß sie *nicht* ausgeführt werden dürfen. Es ist aber zu fragen, ob man jemals definitiv positive Sicherheit über die objektive Richtigkeit und Güte eines Aktes gewinnen kann; es ist ja immer möglich, daß selbst die bestgemeinten Handlungen unvorhergesehene Auswirkungen haben, bei deren Kenntnis man die betreffende Handlung nicht hätte verantworten können.

In bezug auf das irrende Gewissen erinnert der Papst an die traditionelle Lehre, daß man ohne Schuld subjektiv Dinge für richtig halten kann, die es objektiv nicht sind. Wer in seinem Handeln einem nicht schuldhaft irrenden Gewissen folgt, bleibt zwar auch in diesem Handeln schuldlos; dennoch tut er etwas, was er, wüßte er um dessen Widerspruch zur sittlichen Ordnung, nicht tun dürfte. Zu einem guten Gewissen gehört deshalb die Bereitschaft, auf Rückmeldungen aus der Wirklichkeit einzugehen. Man ist verpflichtet, sein Gewissen zu bilden, und dazu bietet auch die Kirche und ihr Lehramt eine wichtige Hilfe (64).

Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen

Im dritten Abschnitt setzt sich der Papst mit der falschen Auffassung auseinander, daß man die einzelnen Handlungen des Menschen von seiner Grundoption trennen könnte. In Wirklichkeit müssen auch die einzelnen Handlungen letztlich Ausdruck der Grundoption sein. Die eigentliche Grundoption besteht im Glauben (66). Man kann dem nur beipflichten. Letztlich sind es nicht die Früchte, die einen Baum gut machen, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte hervor. In Nr. 22 hatte der Papst die Frage von Augustinus (In Johannis Evangelium Tractatus 82, 2) zitiert und offengelassen: „Ist es die Liebe, die uns die Gebote befolgen läßt, oder ist es die Befolgung der Gebote, die die Liebe entstehen läßt?“ Wirklich zutreffend ist wohl nur die erste Alternative. Die Liebe zu Gott besteht im Glauben an seine Liebe zu uns; und nur aus solcher Geborgenheit gehen vor Gott gute Werke hervor. Wir können nicht umgekehrt erst durch unsere Werke Gottes Liebe erlangen oder zu Glaubenden werden.

Der Papst unterstreicht ferner die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde (69). Nicht nur eine ausdrückliche Zurückweisung Gottes ist Todsünde, sondern jede Sünde, „die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat und die dazu mit vollem Bewußtsein und bedachter Zustimmung begangen wird“ (70). Allerdings gebe es Fälle, wo trotz schwerwiegender Materie die volle Kenntnis und Zustimmung fehlt, so daß dann keine Todsünde vorliegt.

Vielleicht bedarf hier der Begriff „schwerwiegend“ einer künftigen genaueren Klärung; er könnte nur zu leicht dazu verleiten, im Kontrast „läßliche“ Sünden nicht so ernst zu nehmen. Es überzeugt zum Beispiel nicht, wenn im neuen Katechismus (2484) die scholastische Behauptung übernommen wird, die Lüge sei „an sich nur eine läßliche Sünde“ und werde erst dann zu einer Todsünde, wenn sie gegen die Tugenden der Gerechtigkeit und der Liebe schwer verstößt.

Die sittliche Handlung

Wohl der wichtigste, aber auch am meisten zu Rückfragen Anlaß gebende Abschnitt der Enzyklika befaßt sich mit der Analyse der menschlichen Handlung:

„Menschliche Handlungen sind *sittliche Handlungen*, weil sie das Gutsein oder die Schlechtigkeit des jene Handlungen vollziehenden Menschen selbst ausdrücken und über sie entscheiden“ (71).

Die traditionelle katholische Moraltheologie setzt voraus, daß es „in sich schlechte“ Handlungen gibt, die dadurch charakterisiert sind, daß sie durch nichts gerechtfertigt werden können und ausnahmslos unzulässig sind. Es sei aber darauf hingewiesen, daß dies in Wirklichkeit nicht nur von „in sich schlechten“, sondern von überhaupt allen moralisch schlechten Handlungen gilt. Überhaupt keine

Handlung, von der feststeht, daß sie schlecht ist, kann durch irgendwelche zusätzlichen Absichten oder Umstände gerechtfertigt werden.

Der Papst führt nun verschiedene, von ihm als „Teleologismus“, „Konsequentialismus“ oder „Proportionalismus“ bezeichnete Theorien an, die er mit der Tradition für nicht vereinbar hält. In diesen Theorien würden die Kriterien zur moralischen Beurteilung einer Handlung letztlich nicht in dieser selbst, sondern aus der Abwägung der zu erlangenden nichtsittlichen oder vorsittlichen Güter und der entsprechenden zu respektierenden nichtsittlichen und vorsittlichen Werte gewonnen (74). Gemeinsam sei diesen Theorien, daß sie die Formulierung einer absoluten Verbotsnorm unmöglich machen (75), und offenbar vor allem deshalb werden sie vom Papst abgelehnt. Allerdings wird in diesen Beschreibungen von Teleologismus, Konsequentialismus und Proportionalismus wahrscheinlich kaum ein Moraltheologe seine tatsächlichen eigenen Auffassungen wiedererkennen. Denn es geht ihnen nicht um die „Ziele des Handelnden“, sondern um die Bestimmung des „Handlungsziels“ selbst.

Es stellen sich zwei Hauptfragen. Die erste ist die nach der genauen Bedeutung des Begriffs „in sich schlecht“. Die zweite ist die nach den Kriterien dafür, daß eine Handlung „in sich schlecht“ ist.

1. Was heißt „in sich schlecht“? Der Begriff „in sich schlecht“ läßt sich in zwei verschiedenen Bedeutungen gebrauchen. Die erste beruht auf dem Unterschied zwischen natürlichem Sittengesetz und positiver menschlicher Setzung. Es handelt sich um den Unterschied zwischen „verboten, weil von vornherein schlecht (nämlich in sich schlecht)“ und „erst deshalb schlecht, weil verboten“. Zur Erläuterung: Es liegt in der „Natur“ des (ganz und gar künstlichen) Straßenverkehrs, daß man Maßnahmen zu treffen hat, um Unfälle zu verhindern. Ob man dies durch die generelle Anordnung von Linksverkehr oder Rechtsverkehr zu erreichen sucht, ist jedoch eine Sache menschlicher Setzung. Weder Linksverkehr noch Rechtsverkehr ist von vornherein „schlecht“; aber wenn einmal Rechtsverkehr angeordnet ist, dann ist Linksverkehr verboten und aus diesem Grund schlecht. Natürlich können positive menschliche Gesetze überhaupt nur dann sittlich verpflichten, wenn sie eine Grundlage im natürlichen Sittengesetz haben wie hier in der Notwendigkeit, Unfälle zu vermeiden. Die erste Bedeutung von „in sich schlecht“ besteht also darin, daß etwas im voraus zu jedem Verbot durch irgendeine menschliche Autorität bereits schlecht und durch nichts zu rechtfertigen ist.

Es gibt eine zweite und im Zusammenhang der Enzyklika entscheidende Bedeutung des Begriffs „in sich schlecht“. Eine Handlung kann von vornherein „in sich schlecht“ sein im Unterschied dazu, daß sie erst dadurch schlecht wird, daß sie unmittelbar oder mittelbar zur Ermöglichung einer anderen ihrerseits „in sich schlechten“ Handlung benutzt wird. Jemand macht eine Erholungsreise; die Motivation der Erholung reicht zur Setzung dieser Handlung aus und konstituiert sie

als eine menschliche Handlung, die nicht „in sich schlecht“ ist. Wenn der Betreffende aber die Gelegenheit der Erholungsreise zusätzlich benutzen will, um sich einen Ehebruch zu erlauben, dann wird bereits die Erholungsreise von der Schlechtigkeit der zweiten Handlung angesteckt. Deren Schlechtigkeit färbt auf sie ab. So ist bereits die erste Handlung zwar nicht „in sich schlecht“, aber doch wirklich ebenfalls schlecht aufgrund des „Ziels des Handelnden“, nämlich durch ihre zusätzliche Hinordnung auf eine zweite Handlung, die „in sich schlecht“ ist.

Es bleibt nun aber die weitere Frage, woran man denn letztlich erkennt, daß eine Handlung „in sich schlecht“ ist. Mit Recht verweist die Enzyklika hier auf die traditionelle Lehre von den sogenannten „Quellen der Moralität“ (74), die allein die Moralität einer Handlung bestimmen. Die Enzyklika meint, deren Verständnis sei in den letzten Jahrzehnten verdunkelt worden. Aber vielleicht ist deren Verständnis schon in fast der ganzen moraltheologischen Tradition dunkel geblieben. Die folgenden Erläuterungen sind der Versuch einer Klärung.

2. Die „*Quellen der Moralität*“. Es gibt diese drei Bestimmungsstücke für die Moralität des Handelns: 1. den „Gegenstand (obiectum)“, der auch „Handlungsziel (finis operis)“ genannt wird; 2. die „Absicht (intentio)“, die auch als „Ziel des Handelnden (finis operantis)“ bezeichnet wird; 3. die „Umstände (circumstantiae)“. Im neuen Katechismus, den die Enzyklika voraussetzt, lesen wir zu diesen Begriffen:

„Das gewählte *Objekt* ist ein Gut, auf das sich der Wille bewußt richtet. Es ist der ‚Stoff‘ einer menschlichen Handlung ... Im Unterschied zum Objekt steht die Absicht auf seiten des handelnden Subjekts. Weil die Absicht in der Freiheit wurzelt und die Handlung auf ihr Ziel festlegt, ist sie ein Element, das den sittlichen Charakter der Handlung wesentlich bestimmt ... Die Umstände, einschließlich der Folgen, sind zweitrangige Elemente einer sittlichen Handlung. Sie tragen dazu bei, die sittliche Güte oder Schlechtigkeit menschlicher Handlungen zu steigern oder abzuschwächen ... Die Umstände können an sich die sittliche Beschaffenheit der Handlungen selbst nicht ändern.“ Mit den Umständen ist etwa gemeint „die Höhe des Betrages eines Diebstahls“ oder Gründe, welche die Zurechenbarkeit der Handlung vermindern oder vermehren (1751–1754).

Nach diesem Text kann nur dasjenige „Gegenstand“ der Handlung und damit „Handlungsziel“ sein, was vom Handelnden selbst gewollt ist; es ist dasjenige, „auf das sich der Wille bewußt richtet“. Der „Gegenstand“ muß also notwendig angezielt und damit vom Subjekt beabsichtigt sein. Als Beispiel: Es genügt nicht, um den „Gegenstand“ einer Handlung oder ihr „Handlungsziel“ zu erfassen, den Sachverhalt zu fotografieren, daß jemand einem anderen Menschen Geld übergibt. Der eigentliche „Gegenstand“ ist erst erfaßt, wenn man erfaßt, was hier tatsächlich und „objektiv“ *gewollt* ist. Es kann sich um die Rückzahlung einer Schuld handeln oder um die Übergabe eines Kaufpreises oder aber um die Ausleihe des Geldes oder um ein Almosen oder um die Übergabe einer Bestechungssumme. Erst einer dieser unterschiedlichen Vollzüge ist der wirkliche „Gegenstand“ der Handlung. Es ist nicht möglich, die Moralität einer Handlung bereits im voraus zu der Frage

zu bestimmen, was das in ihr selbst objektiv Gewollte ist; letzteres kann eine ganze Kausalkette von Einzelabläufen umfassen, die erst durch die zu ihrer Setzung ausreichende Motivation zusammen eine Handlung sind. Um was es sich jeweils konkret handelt, hängt dabei nicht vom Belieben des Handelnden ab, sondern vom realen Kontext.

Will man aber davon die „Absicht“, also das „Ziel des Handelnden“, als ein zweites Kriterium für die Richtigkeit oder Falschheit der Handlung angebbar unterscheiden, dann kann es nur darin bestehen, daß eine erste Handlung mit ihrem „Gegenstand“ oder „Handlungsziel“, zum Beispiel eine Erholungsreise, zusätzlich darauf hingeordnet wird, eine weitere Handlung mit eigenem „Gegenstand“ oder „Handlungsziel“, etwa einen Ehebruch, zu ermöglichen. Das „Ziel des Handelnden“, das zum „Handlungsziel“ der ersten Handlung hinzukommt, ist dann inhaltlich identisch mit dem „Handlungsziel“ der zweiten Handlung, auf welche die erste hingeordnet wird. Insofern ist also auch die „Absicht“ oder das „Ziel des Handelnden“ erneut auf einen „Gegenstand“ bezogen und ist deshalb keineswegs etwas rein Subjektives. Nur insofern ist das „Ziel des Handelnden“ subjektiv, als es hier tatsächlich im Belieben des Handelnden liegt, seine erste Handlung mit einer zweiten Handlung zu verknüpfen. Wenn hingegen eine Handlung für sich allein steht und nicht auf eine weitere Handlung hingeordnet ist, dann ist auch nur ihr eigenes „Handlungsziel“ das Gewollte, und sie hat überhaupt kein zusätzliches „Ziel des Handelnden“. Demgegenüber hatte die Scholastik unzutreffenderweise gemeint, bei überhaupt jeder Handlung hätte man zwischen „Gegenstand“ oder „Handlungsziel“ einerseits und „Absicht“ oder „Ziel des Handelnden“ andererseits zu unterscheiden.

Die Folgen einer Handlung nur zu den Umständen zu rechnen (dies tut wie der Katechismus in Nr. 1754 auch die Enzyklika in Nr. 74), steht dann allerdings in einem logischen Widerspruch zu der Aussage, die Umstände bestimmten nicht, ob die Handlung gut oder schlecht ist, sondern nur in welchem Grad sie dies sei. Dies hieße bestreiten, daß eine Handlung aufgrund von vorausgesehenen negativen Folgen, die man ohne entsprechenden Grund zuläßt oder verursacht, „in sich schlecht“ werden kann. Rauchen mag noch so vergnüglich, wohltuend und gemeinschaftsstiftend sein; wenn Lungenkrebs eine voraussehbare Folge ist, für deren Zulassung kein entsprechender Grund geltend gemacht werden kann, dann ist bereits das Rauchen in Wirklichkeit eine in sich schlechte Handlung. *Die vorausgesehenen Folgen einer Handlung immer nur zu den Umständen zu rechnen, würde eine schwerwiegende Verkennung des „Gegenstands“ der Handlung bedeuten.* Die Enzyklika weist zwar mit Recht darauf hin, daß es gar nicht möglich ist, alle Folgen einer Handlung vorzusehen (77). Aber daraus folgt lediglich, daß man niemals definitiv von einer Handlung wissen kann, daß sie objektiv richtig ist; die tatsächlich vorausgesehenen Folgen können jedoch bereits ausreichen, um eine bestimmte Handlung definitiv zu verbieten.

Auch der Begriff der „Handlungsfolgen“ bedarf offenbar einer genaueren Klärung. Wenn ich jemandem wissentlich Zyankali verabreiche, ist dann sein Tod nur eine Handlungsfolge oder ist die Bewirkung des Todes in Wirklichkeit der „Gegenstand“ der Handlung? Wann ist das Ergebnis einer Handlung nur eine Handlungsfolge, welche die Handlung moralisch nicht beeinflusst und dann auch nicht einmal zu den moralisch relevanten „Umständen“ gehört, und wann ist es in Wirklichkeit der moralisch höchst relevante „Gegenstand der Handlung“, ihr eigentliches „Handlungsziel“?

3. *Zur Bestimmung des „Gegenstands“ einer Handlung.* Eine Antwort auf die eben genannte Frage bietet das in der Tradition in seiner grundlegenden Bedeutung weithin verkannte sogenannte Prinzip von der Doppelwirkung. Es lautet in seiner üblichen Formulierung:

Man darf eine üble Wirkung des eigenen Handelns nur dann zulassen oder verursachen, wenn a) die Handlung nicht in sich selbst sittlich schlecht ist; b) die üble Wirkung nicht in sich selbst beabsichtigt ist; c) die üble Wirkung nicht Mittel zum guten Zweck ist; d) man für die Zulassung oder Verursachung der üblen Wirkung einen entsprechenden Grund hat.

In der Scholastik führte das Prinzip von der Doppelwirkung eine Randexistenz und blieb in seiner Anwendung problematisch und häufig uneinsehbar. Es erweckte aufgrund der (hermeneutisch unreflektiert gebliebenen und tatsächlich falschen) Reihenfolge seiner Bedingungen den Anschein, nur auf solche marginalen Handlungen anwendbar zu sein, von denen nicht bereits anderswoher feststeht, daß sie „in sich schlecht“ sind. In Wirklichkeit haben so gut wie überhaupt alle Handlungen eine doppelte Wirkung; in fast jeder Handlung ist mit einem Gewinn ein Verlust (ein Schaden) verbunden. Die grundlegende Fragestellung des Prinzips von der Doppelwirkung lautet nun: Wann ist die Zulassung oder Verursachung einer üblen Wirkung (eines Schadens) „moralisch schlecht“ und somit durch nichts mehr zu rechtfertigen und wann nicht?

Vorausgesetzt ist dabei und müßte eigentlich für jedermann unmittelbar einsichtig sein: *Eine Handlung kann nur dann „in sich schlecht“ sein, wenn man in ihr wissentlich (oder zumindest vermeintlich) einen Schaden zuläßt oder verursacht. Aber nicht in allen solchen Fällen wird die Handlung tatsächlich „in sich schlecht“.* Einem anderen Menschen Schmerzen zufügen, ist in vielen Fällen „in sich schlecht“. Aber eine schmerzhaft Operation kann notwendig sein, um jemandem das Leben zu retten; dann ist sie keineswegs „in sich schlecht“. Das Prinzip von der Doppelwirkung will mit Hilfe seiner vier Bedingungen die genaue Grenze zwischen „moralisch schlechten“ und anderen Handlungen angeben.

Die vierte Bedingung ist die entscheidende und müßte eigentlich an erster Stelle stehen: Eine Handlung kann nur dann „in sich schlecht“ sein, wenn man für die Zulassung oder Verursachung eines Schadens keinen „entsprechenden Grund“ hat, sondern letztlich dem Grund der Handlung widerspricht.

Wenn feststeht, daß eine Handlung „in sich schlecht“ ist, verbietet die erste Bedingung des Prinzips von der Doppelwirkung eine Wiederholung der Prüfung (eine Programmschleife). Streng genommen aber ist die ausdrückliche Formulierung dieser ersten Bedingung überflüssig, weil sie bereits in der eben genannten vierten Bedingung impliziert ist.

Die zweite und die dritte Bedingung handeln nur von Fällen, in denen eine erste vollkonstituierte und bereits moralisch qualifizierte Handlung zusätzlich auf eine zweite Handlung hingeordnet wird (im Unterschied zu zwei Bestandteilen einer einzigen Handlung).

Die zweite Bedingung besagt dann, daß sich eine „in sich schlechte“ zweite Handlung (ein „schlechtes Ziel“) nicht durch eine auf sie hingearordnete angeblich untadelige erste Handlung (ein „gutes Mittel“) heiligen läßt; vielmehr verurteilt ein schlechtes Ziel auch jedes Mittel. Eine sonst unproblematische Erholungsreise würde durch ihre zusätzliche Hinordnung auf einen Ehebruch ebenfalls definitiv schlecht (wenn auch nicht „in sich“ schlecht).

Die dritte Bedingung bedeutet, daß auch eine angeblich gute zweite Handlung (das „gute Ziel“) eine auf sie hingearordnete schlechte erste Handlung (das „schlechte Mittel“) nicht nachträglich heiligen kann, sondern vielmehr selbst an deren Schlechtigkeit teilnimmt. Wenn jemand einen Ehebruch begeht und ihn zum Anlaß nimmt, für jemand anderen einen berechtigten Vorteil zu erbitten, wird der Ehebruch davon nicht besser, wohl aber wird auch die zweite Handlung ebenfalls schlecht durch die zu ihrer Ermöglichung benutzte erste schlechte Handlung.

Zur Analyse der vierten Bedingung, die logisch die erste sein müßte: Alles hängt davon ab, was unter einem „entsprechenden Grund“ zu verstehen ist. Die übliche Verkennung des Prinzips von der Doppelwirkung liegt vor allem am mangelnden Verständnis dieses Begriffs.

Man hat für überhaupt jede Handlung unvermeidlich einen „Grund“, denn man kann nur „unter der Hinsicht des Guten (sub ratione boni)“ überhaupt handeln. Man strebt notwendig entweder ein Gut an oder will einen Schaden vermeiden. Aber dies allein reicht noch nicht zur moralischen Richtigkeit der Handlung. Der Grund einer Handlung ist erst dann auch ein „entsprechender“, wenn die Handlung dem in ihr angestrebten, für die Analyse *universal* zu formulierenden vormoralischen Wert oder Wertekomplex auch *auf die Dauer und im ganzen* gerecht wird. Mit „universaler“ Formulierung ist im Unterschied zu partikulärer Formulierung zum Beispiel gemeint: „Reichtum überhaupt“ im Unterschied zu „mein oder irgendeiner Gruppe Reichtum“. Für die ethische Analyse bedarf es immer der universalen Formulierung.

Umgekehrt ist der Grund einer Handlung dann kein „entsprechender“, *wenn die Handlung dem in ihr angestrebten Wert oder Wertekomplex auf die Dauer und im ganzen nicht gerecht wird, sondern ihm gegenüber letztlich kontraproduktiv ist*, bzw. andere Werte unnötig opfert. Jede moralisch schlechte Handlung hat gegen-

über dem in ihr angestrebten, universal zu formulierenden Wert oder Wertekomplex den Charakter des „Raubbaus“, was auch dann der Fall ist, wenn sie andere Werte unnötig opfert. Dies ist das letzte Kriterium für Immoralität.

4. *Folgerungen.* Es geht in der Ethik letztlich nicht sosehr um die Frage, welche Werte wir wählen sollen, sondern wie wir sie wählen, ob nämlich so, daß wir ihnen auch als universal formulierten auf die Dauer und im ganzen gerecht werden. Es geht nicht um die Wahl zwischen Geldbeutel oder Umwelt; eine Reklame des Bundesministers für Wirtschaft für das richtige Verhalten lautete richtig: „Der eine spart Energie wegen der Umwelt; da freut sich auch der Geldbeutel. Der andere spart Energie wegen des Geldbeutels; da freut sich auch die Umwelt.“ Unverantwortlich dagegen wäre ein „Energiesparen“, das aufgrund seiner Folgekosten zu einer noch größeren Energieverschwendung führte.

Sobald die Zulassung oder Verursachung eines Schadens nicht durch einen „entsprechenden Grund“ gerechtfertigt ist, wird sie im moralischen Sinn „direkt“ und bestimmt damit das „Handlungsziel“ selbst; umgekehrt wird sie durch das Vorliegen eines „entsprechenden Grundes“ im moralischen Sinn „indirekt“ und macht nicht mehr den „Gegenstand“ der Handlung, ihr „Handlungsziel“ aus.

Die Erkenntnis von Raubbau hat häufig eine Art „Inkubationszeit“. Man kann zwar in manchen Fällen definitiv wissen, daß eine Handlung den Charakter des Raubbaus hat; aber umgekehrt kann man nie definitiv wissen, daß sie diesen Charakter nicht hat. Ob aber eine Handlung auf die Dauer und im ganzen den Charakter des Raubbaus hat und damit unmoralisch ist, ist ein Sachverhalt, der unabhängig davon besteht, ob es dem Handelnden paßt oder nicht. Auf diese objektive Vorgegebenheit bezieht sich der wirkliche Sinn der Rede vom „natürlichen“ Sittengesetz.

Ein möglicher Wandel des natürlichen Sittengesetzes hängt damit zusammen, daß man verpflichtet ist, nach immer neuen Möglichkeiten zu suchen, um die Zulassung oder Verursachung von Schaden zu minimieren; sind solche Möglichkeiten gefunden, dann sind bisher noch erlaubte Handlungen von da an nicht mehr erlaubt. Solange man Tuberkulose nur mit einem Medikament bekämpfen konnte, das die üble Nebenwirkung einer Reizung der Magenschleimhaut hatte, war die Anwendung dieses Medikaments dennoch sittlich geboten. Man war aber verpflichtet, sich um die Entwicklung eines Medikaments zu bemühen, das diese üble Nebenwirkung nicht hat. Seit es ein solches besseres Medikament gibt, ist die Weiterverwendung des bisherigen Medikaments unter sonst gleichen Bedingungen nicht mehr zu verantworten.

Es bedürfte im übrigen für alle Handlungen eines unterschiedlichen Wortes für die Beschreibung der Zulassung oder Verursachung eines Schadens, abgesehen davon, ob sie durch einen „entsprechenden Grund“ gerechtfertigt ist oder nicht, und eines anderen Wortes für die Kennzeichnung der nicht durch einen „entsprechen-

den Grund“ gerechtfertigten Zulassung oder Verursachung des Schadens: zum Beispiel Wegnahme fremden Eigentums – Diebstahl; Tötung – Mord; Falschaussage – Lüge; Schwangerschaftsabbruch – Abtreibung; Amputation – Verstümmelung. Solche unterschiedlichen Worte sieht die Alltagssprache in vielen Fällen leider noch nicht vor, und so kommt es zu vielen Verwechslungen.

Nur durch unzureichende Begriffsbildung sind so verwirrend falsch formulierte Sätze wie der folgende aus dem neuen Katechismus zu erklären: „Außer wenn streng therapeutische Gründe dafür sprechen, verstoßen direkt gewollte *Amputationen, Verstümmelungen oder Sterilisationen* unschuldiger Menschen gegen das sittliche Gesetz“ (2297). Denn wirklich „direkt gewollte Amputationen, Verstümmelungen oder Sterilisationen“ müßten gerade nach der Sprachregelung des Katechismus selbst immer „in sich schlecht“ sein und deshalb überhaupt ohne jede Ausnahme verboten sein. Wenn aber streng therapeutische Gründe (die Rettung des Lebens) chirurgische Eingriffe erforderlich machen, dann handelt es sich in Wirklichkeit von vornherein gar nicht um „direkt gewollte Amputationen, Verstümmelungen oder Sterilisationen unschuldiger Menschen“, sondern der bei solchen Eingriffen zugelassene oder verursachte Schaden ist nur noch „indirekt“ gewollt und beeinflußt nicht mehr die Moralität der Handlung. Er ist aber nur solange lediglich „indirekt“ gewollt, als er so gering wie möglich gehalten wird.

Aus der Zeit meines Theologiestudiums erinnere ich mich an einen moraltheologischen Zeitschriftenartikel, in dem behauptet wurde, die Organspende durch einen lebenden Menschen (etwa die Spendung einer Niere) zur Rettung des Lebens eines anderen sei moralisch unzulässig; denn der gute Zweck heilige nicht das schlechte Mittel. Selbstverstümmelung sei aber ein schlechtes Mittel. Diese Analyse ist natürlich vollkommen falsch. Es liegen hier gar nicht zwei verschiedene Handlungen vor, deren erste schlecht wäre und dann durch die zweite nicht gerechtfertigt werden kann. Vielmehr handelt es sich von vornherein nur um eine einzige Handlung, deren „Gegenstand“ oder „Handlungsziel“ die Rettung des Lebens eines anderen Menschen ist. Es handelt sich um einen „entsprechenden Grund“, der die Verursachung des Schadens, der im Verlust einer Niere für den Spender besteht, „indirekt“ macht.

Wenn bei einer lebensgefährlichen Schwangerschaft entweder Mutter und Kind sterben werden oder aber durch den Abbruch der Schwangerschaft wenigstens das Leben der Mutter gerettet wird, dann ist diese Handlung in moralischer Analyse ihrem „Gegenstand“ oder „Handlungsziel“ nach eine Lebensrettung und keineswegs eine Abtreibung.

Es ist also der Enzyklika darin zuzustimmen, daß alles auf das richtige Verständnis des moraltheologischen Begriffs des Gegenstands einer Handlung ankommt (74f.). Hier gilt aber, daß letztlich allein die Prüfung der Handlung auf ihren Charakter als „Raubbau“ ihre Bestimmung als „in sich schlecht“ ermöglicht.

Wir wissen auch nicht erst, daß Gott dies oder jenes wolle, damit wir dann sagen

können, es sei gut oder böse. Damit kommt man nur zu Irrtümern wie dem des Tertullian, der das Schminken und Haarefärben für Sünde erklärt hat, weil man damit in die von Gott gesetzte Ordnung künstlich eingreife (De cultu feminarum, 2, 6). Nur umgekehrt können wir von dem, was sich in rationaler Analyse als unverantwortlich erweist, auch sagen, daß es dem Willen Gottes widerspricht.

Eine hermeneutische Neufassung des Prinzips von der Doppelwirkung in seiner Bedeutung als Grundprinzip der gesamten Moral und letztes Kriterium für die Verantwortbarkeit oder Nichtverantwortbarkeit einer Handlung könnte nach dem Gesagten lauten:

Man darf eine üble Wirkung (einen Schaden) nur dann zulassen oder verursachen, a) wenn man dafür einen „entsprechenden Grund“ hat (das heißt, wenn die Handlung den in ihr angestrebten, für die Analyse universal zu formulierenden Wert oder Wertekomplex auf die Dauer und im ganzen nicht untergräbt und auch keine anderen Werte unnötig beeinträchtigt werden); anderenfalls ist die Handlung „in sich schlecht“ und kann durch keine weiteren Erwägungen noch gerechtfertigt werden; b) wenn die Handlung nicht als Mittel zur Ermöglichung einer anderen bereits durch das Fehlen eines „entsprechenden Grundes“ in sich schlechten Handlung benutzt wird; c) wenn nicht eine andere, bereits durch das Fehlen eines „entsprechenden Grundes“ in sich schlechte Handlung zur Ermöglichung dieser Handlung benutzt wird.

Eine nichtverantwortbare Handlung ist also immer schlecht. Umgekehrt ist aber eine verantwortbare Handlung davon allein noch nicht immer auch gut. Es ist verantwortlich, wenn jemand im Selbstbedienungsladen nicht stiehlt, sondern die Ware bezahlt. Tut er dies aber nur, solange die Gefahr besteht, anderenfalls erwischt zu werden, dann ist seine Handlung durchaus noch nicht gut. Gut ist eine Handlung erst dann, wenn man nicht nur faktisch, sondern prinzipiell verantwortlich handeln möchte. Zu solcher Selbstlosigkeit bedarf es letztlich einer Erlösung, die den Menschen aus der Macht der Angst um sich selber befreit. Wahre Selbstlosigkeit kommt nur durch Gnade zustande, durch die Gewißheit einer letzten Geborgenheit.