

Josef Fuchs SJ

Gibt es in sich schlechte Handlungen?

Zum Problem des „Intrinsece malum“

Es hat sich als römischer Brauch entwickelt, daß ein wichtiges vatikanisches Dokument, zum Beispiel eine päpstliche Enzyklika oder ein Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre, im nachhinein in einer Serie von Kommentaren zum Dokument als ganzem oder zu einzelnen Punkten desselben in der vatikanischen Tageszeitung *L'Osservatore Romano* von verschiedenen Fachleuten erläutert wird. Die Kommentarserie wird nachher häufig als Taschenbuch in mehreren Sprachen veröffentlicht. Zur päpstlichen Moralenzyklika *Veritatis splendor*, die am 5. Oktober 1993 veröffentlicht wurde, sind bis Ende Januar 1994 schon weit über zwanzig solcher Kommentare erschienen.

Drei Kommentare

Der *Osservatore Romano* vom 4. Dezember 1993 brachte einen Kommentar zum Thema „*Gli atti intrinsecamente cattivi*“ (Die in sich schlechten Handlungen, statt der lateinischen Fachterminologie „*actus intrinsece mali*“, oder kurz „*intrinsece malum*“) als Nr. 16 der Serie „*Riflessioni sull'enciclica di Giovanni Paolo II Veritatis splendor*“. Eine Besonderheit dieses Kommentars ist es, daß er gleichzeitig von zwei Autoren gezeichnet ist, die überdies beide ursprünglich nicht Theologen sind: John Finnis, Australier, Jurist, doziert Recht an der englischen Universität Oxford und ist augenblicklich auch Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission; Germain Grisez, US-Amerikaner, ursprünglich Philosoph, wechselte vor Jahren als Selfmademan zur Moralthologie und doziert jetzt diese Disziplin am Mount St. Mary's College in Maryland/USA (zitiert: Finnis-Grisez). Die Themenwahl der Autoren versteht sich von ihrer gemeinsamen und allgemein bekannten Gegnerschaft zu den teleologischen Tendenzen in Ethik und Moral; solche Tendenzen sind aber vielfach bei den Kritikern, auch den gemäßigten Kritikern der Lehre von den innerlich schlechten und darum jede Ausnahme verbietenden Handlungen im Spiel.

Das Thema vom jede Ausnahme ausschließenden *Intrinsece malum* ist zweifellos ein Kernstück der päpstlichen Moralenzyklika. Grisez nennt es in seinem Enzyklikakommentar „*Revelation versus dissent*“, dem ersten von zehn Kommentaren im

englischen Wochenmagazin *The Tablet* vom 16. Oktober 1993, einfachhin „das Zentralthema“ der Enzyklika² (zitiert: Grisez). Es gehe demnach in der Enzyklika vor allem um die „Bestätigung der Universalität und der Unabänderlichkeit der sittlichen Gebote, insbesondere jener Gebote, die immer und ausnahmslos innerlich schlechte Handlungen untersagen“; es gehe insofern um die Verteidigung „der traditionellen Morallehre“ gegen oppositionelle Versuche, die aber, weil Opposition gegen eine bestimmte Tradition und damit als kritisches Element in der kirchlichen Morallehre, abzulehnen seien. In der gleichen Tendenz wie Grisez veröffentlichte Finnis den letzten – glänzend geschriebenen – Kommentar der Zehnerreihe „Beyond the encyclical“ in *The Tablet* vom 8. Januar 1994 (zitiert: Finnis).

Es müßte sich lohnen, sich auf ein Gespräch mit der so erklärten Absicht der Kommentare von Finnis und Grisez einzulassen. Zweifellos, die Verteidigung einer Morallehre, die sich auf eine kirchliche Tradition berufen kann, vermag sich möglicherweise als einen ehrenvollen Umgang mit der Tradition zu verstehen. Doch verschließt sich die Berufung auf eine bestimmte Tradition und die Identifizierung mit ihr jeder weitergehenden sittlichen Reflexion. Darum ist diese Weise des Umgangs mit der Tradition nicht der einzige ehrenvolle Umgang mit ihr. Denn eine sittliche Tradition ist in menschlicher Geschichte geworden. Was aber als Tradition geschichtlich geworden ist, steht einerseits zweifellos unter dem Einfluß bestimmter Erkenntnisse und Wertungen eben dieser Geschichte, hat sich aber andererseits vielleicht noch nicht mit dem auseinandergesetzt, was eine spätere und auch die heutige Geschichte an andersartigen und neuen Erkenntnissen und Wertungen hinsichtlich der Tradition gefunden haben könnte.

Die in einer Geschichte gewordene sittliche Tradition bezieht sich immer auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft; das ist zweifellos ein Universale. Aber das Universale Mensch und menschliche Gesellschaft ist vielfach in jeweils partikulärer Weise geschichtliche Wirklichkeit. In einer traditionellen sittlichen Norm bezieht man sich auf eben diese universal-partikuläre geschichtliche Wirklichkeit. Ihr menschlicher Sinn und ihre menschliche Bedeutung ist entsprechend nicht rein universal, sondern universal-partikulär gedeutet. Und der dem Menschen geziemende Umgang mit dieser Wirklichkeit wird aufgrund solcher Einsicht sowie der reflektierten Einsicht in gelebte Erfahrung sittlich beurteilt und in Normen gegossen. Deren Formulierung bedingt eine Art von Selbstgerechtigkeit, falls sie nicht die doch sehr begrenzte Grundlage solcher Beurteilung und ebensowenig die Möglichkeit eines Wertekonflikts bemerkt und berücksichtigt. Sie erfolgt demnach in der Weise einer universalen Normierung und bemerkt nicht, daß es sich eigentlich nur um eine Generalisierung, eine Verallgemeinerung handelt. Was in einer Tradition universal-menschlich ist, bleibt; was sich dagegen auf eine spezielle Partikularisierung des Universalen bezieht und also nur Generalisierung ist, muß nicht bleiben, es wird die noch werdende Partikularisierung in fortschreitenden sittlichen Beurteilungen berücksichtigen müssen.

Die Verteidigung einer gewordenen Tradition (wie im Fall Grisez) kann von leidenschaftlicher Liebe zur Wahrheit zeugen, die man in ihren Inhalten finden zu können glaubt. Es gibt aber auch ein anderes und nicht weniger ehrenwertes Verhalten zur Tradition und ihren Inhalten, das keinesfalls negativ als ungebührliche Kritik gesehen werden darf, das sich vielmehr ebenfalls als leidenschaftliche Liebe zur Wahrheit – gemeint ist sogar: zur größeren Wahrheit – aufgrund einer Reinigung und Bereicherung durch neuere Erkenntnisse und Wertungen bezeugen kann. Es sucht die größere Befreiung des Menschen durch mehr Wahrheit und steht so im Dienst an der Würde des Menschen.

Verbotsnormen

Sittliche Normen verdanken sich naturgesetzlicher, also menschlicher Einsicht und menschlicher Beurteilung durch die vom Schöpfer verliehene menschliche Vernunft im Gewissen, und dies zwecks geschöpflicher Teilhabe an der ewigen göttlichen Weisheit; was grundsätzlich menschlicher Einsicht unzugänglich ist, kann nicht zum Bereich menschlicher (aber in Gott fundierter) Sittlichkeit gehören; die christliche Sittlichkeit schließt jede rein heteronome (auch eine nur göttliche) Sittlichkeitsbegründung aus. Die naturgesetzliche Begründung der sittlichen Normen wird auch in den zitierten Kommentaren erwähnt, wenn auch merklich weniger als in der kommentierten Enzyklika selbst. In den Kommentaren wird eher und stärker die Autorität der sittlichen Normen im Glauben und in der Offenbarung sowie in der kirchlichen Lehre gesucht; ob man den Einwand fürchtet, naturgesetzliche Einsicht könne – als nur menschliche – nicht ebenso sicher wie Gottes Wortoffenbarung unbedingte göttliche Autorität in den gefundenen sittlichen Normen garantieren?

Mit einer langen moraltheologischen Tradition wird in den beiden zuerst zitierten Kommentaren – auf der Linie der Enzyklika – sehr deutlich zwischen zwei Arten von sittlichen Normen unterschieden: Es gibt affirmative Normen, die positiv eine bestimmte Handlung oder Handlungsweise fordern (z. B. die Eltern ehren, die Kinder gut erziehen); wie sich das je zu konkretisieren hat, läßt sich nicht allgemein festlegen. Und es gibt negative, also Verbotsnormen, die anders als die affirmativen Normen eine absolute untere Grenze markieren, die also eine bestimmte Handlung oder Handlungsweise unterhalb einer bestimmten Grenzlinie absolut verbieten und demnach unter keinen Umständen eine Ausnahme gestatten können. Auf diese letzteren Normen konzentriert sich der Kommentar von Finnis. Allerdings sei nebenbei bemerkt, daß auch die Nichterfüllung einer konkret erforderlich gewordenen Erfüllungsweise eines affirmativen Gebots jeweils in sich schlecht ist; die Kommentatoren gehen darauf nicht ein, es ist nicht das von ihnen zu behandelnde Thema, weil es nicht das Zentralthema der Enzyklika ist. Denn

dort geht es vor allem um die Verbotsnormen, um ihr *Intrinsece malum*. Wenn diese „in sich Schlechtes“ untersagen wollen, müssen sie selbstverständlich als universal, unabänderlich und jegliche Ausnahme verbieternd verstanden werden.

Ist das moralische Verbot des Ehebruchs – ein Beispiel, das die beiden zuerst zitierten Kommentare der Enzyklika entnehmen – ein *Intrinsece malum* und darum universal und unabänderlich? So verstehen es die beiden Kommentare ausdrücklich; dies sei so wegen des Objekts dieser Verbotsnorm, nämlich Ehebruch. Eine Ausnahme gegenüber diesem Verbot könne unter keinen Umständen, zu keiner Zeit und für kein noch so hohes Gut statthaft sein. Ehebruch ist dabei verstanden als Geschlechtsverkehr, von dessen beiden Partnern wenigstens einer mit einer dritten Person verheiratet ist. Im vorchristlichen jüdischen Verständnis (auch im ursprünglichen Dekalog) war das anders; man machte in der Ehe einen grundlegenden Unterschied zwischen Mann und Frau: Die Frau war – insofern Gattin – als Eigenbesitz des Mannes verstanden. Demnach konnte eine Frau sich durch Ehebruch nur gegen die eigene Ehe (gegen ihren Gatten) verfehlen, der Mann dagegen nur gegen eine fremde Ehe (gegen deren Ehegatten). Wie war das bei den Zeitgenossen Jesu? Offensichtlich hat sich hinsichtlich des Ehebruchs ein Wandel der sittlichen Auffassung zwischen den beiden Testamenten unserer (einen) Bibel vollzogen. Immerhin waren Ausnahmen von dem, was hier und dort – wenn auch aus sachlich verschiedenen Gründen und darum als verschiedene Wirklichkeiten – als Ehebruch verstanden wurde, wie es scheint, nicht akzeptiert. Selbst dem König David wurde sein Ehebruch mit der Frau seines Untergebenen Urija (samt der im nachhinein veranlaßten Tötung Urijas) vom Propheten Natan als Sünde vorgeworfen (2 Samuel 11 und 12). Allerdings lesen wir kein negatives Wort gegen Batseba, die ja doch auch die Ehe mit ihrem Gatten Urija brach, indem sie dem König David zu Willen war. Wir werden uns nicht vorzustellen wagen, ob sich nicht in noch unbekannten künftigen kulturellen Situationen auch hinsichtlich der Ausnahmslosigkeit einmal eine Änderung ereignen kann, wie sie hinsichtlich der Universalität und Unabänderlichkeit zwischen Altem und Neuem Testament langsam geschehen ist – vielleicht eine seltene Ausnahme zum Beispiel zwecks eines hohen Zieles und im gegenseitigen Einverständnis.

Es sollte nicht *a priori* als verwegen bezeichnet werden, wenn man solche Gedanken aufkommen läßt, statt sie absolut abzuweisen. Denn die Feststellung des *Intrinsece malum* sowie der Universalität und der Unabänderlichkeit des Verbots des Ehebruchs haben wir ebensowenig aus einem direkten Einblick in Gottes Weisheit wie unser Wissen um das sittliche Verbot des Ehebruchs als solchen. Sie entstammen sowohl im Alten wie im Neuen Testament dem menschlichen Suchen, Einsehen, Finden und Urteilen in dem von Gott uns geschenkten Licht unserer Vernunft im Gewissen. Sie sind also naturgesetzlicher Art; sowohl ihr materialer Inhalt wie ihre Festlegung als *Intrinsece malum* unterliegen demnach bei aller Stetigkeit eines grundlegenden Universale der geschichtlichen Bedingtheit durch sich

verändernde Partikularität des Menschseins, durch verschiedene Sinn- und Bedeutungserfassung ihrer universal-partikulären Gegebenheit und durch eine darauf gründende verschiedene sittliche Normierung. Es ist demnach auch auf unserem Weg zum Finden der heute gelten sollenden sittlichen Wahrheit, auch zum Finden der Wahrheit auf Umwegen, eine wenigstens zeitweilige Einseitigkeit oder gar ein Irrtum nicht ausgeschlossen. Was unsere Einsicht uns zu geben vermag, ist nicht immer schlagende Evidenz, ist vielmehr weitgehend – und oft nur mit großer Mühe zu erlangende – Einsicht mit nur moralischer Sicherheit; sie muß und kann für unser Alltagsleben genügen. Wäre es anders, dann wären wir irgendwie wie Gott. Ist unser Verlangen nach absolut sicheren Sittlichkeitsnormen nicht ein Verlangen nach etwas, was uns Gott in unsere Hände gäbe, so daß wir ihm gegenüber unabhängig und absolut sicher sein könnten?

Das spezifizierende Objekt

Das *Intrinsece malum* sei, so wird ausgeführt, vom Objekt einer Handlung bestimmt, das als möglicher Gegenstand einer freien Wahl gesehen wird. Ehebruch wird, als möglicher Gegenstand einer freien Wahl, von seinem alttestamentlich oder neutestamentlich umschriebenen Objekt her als innerlich schlecht, wenn auch je verschieden, beurteilt. Wegen seiner inneren Schlechtigkeit wird es darum als gleichgültig angesehen, unter welchen besonderen Umständen (z. B. eine bekannte Dame oder eine aidskranke Frau als Partnerin) oder zu welchem Zweck (z. B. ein Erlebnis oder ein finanzieller Gewinn) er geschieht; besondere Umstände, Zielsetzungen oder Folgen könnten das *Intrinsece malum* des Ehebruchs nicht ändern, sie könnten nur eine zusätzliche sittliche Qualifizierung beisteuern. Diese Aussage scheint jedoch alles andere als evident zu sein.

Die Kommentatoren (vor allem Finnis) wählen ein zweites Beispiel aus der Enzyklika: in Freiheit eine Handlung setzen, die den Tod eines Unschuldigen herbeiführt. Freiwillige Tötung eines Unschuldigen gilt als das Objekt der als innerlich schlecht beurteilten Handlung. Besondere Umstände (z. B. bestimmte Folgen) oder spezielle Zielsetzungen (z. B. Ausschaltung eines Konkurrenten oder eines Verführers) würden nichts an der sittlichen Beurteilung des Objekts „Tötung eines Unschuldigen“ ändern. Es ist bemerkenswert, daß nicht einfachhin Tötung als ein *Intrinsece malum* bezeichnet wird. Die Handlung „Tötung“ ist erst in Gemeinschaft mit dem besonderen Umstand „eines Unschuldigen“ und der Zielsetzung (z. B. Strafe) das Objekt der in sich schlechten Handlung; weiter hinzukommende Umstände oder Zielsetzungen würden dann allerdings am sittlichen Urteil „*Intrinsece malum*“ nichts zu ändern vermögen. Das ist beachtlich: Es gibt Fälle, in denen Umstände und Ziel die sittliche Qualifizierung einer Handlung grundlegend bedingen können, und Fälle, in denen das nicht so ist.

Das hängt offensichtlich davon ab, ob die den Umständen vorausliegende Wirklichkeit als sittlich schon qualifiziert angesehen wird oder nicht (im Beispiel: das menschliche, aber nicht notwendig sittliche Übel „Tötung“). Das müßte nachdenklich machen: Wird die sittliche Bedeutung von Umständen und Zielsetzungen in nicht wenigen Fällen vielleicht zu gering bewertet? Und wird die Festlegung dessen, was als Objekt einer sittlich zu qualifizierenden Handlung anzusehen ist, oft nicht zu eng angesetzt? Zum Thema Tötung bemerkt Thomas von Aquin: „Es gibt aber auch Handlungen, die – rein für sich betrachtet – etwas Übles und Ungeordnetes an sich haben, die aber aufgrund besonderer hinzukommender Umstände gute Handlungen werden; so ist das Töten eines Menschen in sich ein Übel; wenn aber der Umstand hinzukommt, daß es sich um das Töten eines Übeltäters ... handelt, dann ist die Handlung keine Sünde, sondern eine Tugend.“¹ (Die letzte Aussage würden wir *heute* wohl so generell nicht zu machen wagen.)

Die Moraltheologie der Vergangenheit hat eine Lehre über die Quellen der Sittlichkeit erarbeitet; sie zählt deren drei auf: das Objekt, die besonderen Umstände (einschließlich Folgen) und das bei einer Handlung von ihrem Träger verfolgte Ziel. Müßte nicht statt des ersten Gliedes der Dreiteilung (das Objekt allein) die Gesamthandlung – Objekt, Umstände (u. a. Folgen) und Zielsetzung – als das eine und eigentliche Objekt der intendierten Handlung gesehen werden, dies zumal, da erst die Zielsetzung erkennen läßt, was die Handlung eigentlich ist und als was sie darum intendiert und gesetzt wird (im genannten Beispiel: Tötung als Mord, aus Notwehr oder als gerechte Strafe?)

Handelt es sich bei einer schwierigen Schwangerschaft, die den Tod von Mutter und Kind erwarten läßt, um berechtigten Schwangerschaftsabbruch (sittliche Beurteilung der Gesamthandlung, samt dem Ziel der Erhaltung des Lebens der Familienmutter, als das eigentliche Objekt: so urteilt die Moraltheologie heute weitgehend), oder um unberechtigte Abtreibung (sittliche Beurteilung allein der Tötung des Fötus als Objekt der Handlung)? Finnis bringt noch andere Beispiele für die Tötung eines Unschuldigen, zum Beispiel Euthanasie in schwersten Fällen. Die Findung solcher Normen ist auch für gute Christen nicht immer ein leichtes Unternehmen. Aber auch viele nachchristliche Menschen mühen sich ernstlich um verantwortliche Lösungen; sie folgen nicht immer leichtfertig dem, und rechtfertigen es, was sie zunächst wünschen; hier dürfte das harte Urteil von Finnis der Wirklichkeit nicht ganz gerecht werden. Selbst die Katholiken, die sittliche Normen und die Offenbarung annehmen, tun sich da oft sehr schwer und kommen nicht alle zum gleichen Urteil (vgl. *Gaudium es spes*, Nr. 43). Wenn Finnis meint, es bedürfe „göttlich gegebener Normen“, um zu gültigen Urteilen in nicht leicht zu lösenden Problemfällen kommen zu können, müßte er zur Kenntnis nehmen, daß wir diese göttlich gegebenen Normen nicht haben. Die Wortoffenbarung gibt sie nicht her. Und die Berufung auf Röm 2, 14f. hilft nicht; denn diese Stelle sagt nur, wie schon erwähnt, daß wir im Gewissen die Möglichkeit haben, uns selbst

um die je richtigen Lösungen zu mühen, und nicht immer ohne Erfolg, wie Paulus selbst sagt.

Während sich die genannten Kommentatoren mit der Enzyklika hauptsächlich der beiden Beispiele Ehebruch und Tötung eines Unschuldigen bedienen, berufen sich andere Autoren – und wohl öfter – auf die Beispiele Masturbation und Kontrazeption. So geschah es auch 1984 auf einer Arbeitstagung amerikanischer Bischöfe in Dallas (Texas); ihre Texte sind veröffentlicht². Der damalige Referent befürchtete, daß heutige Moraltheologen die Handlungen, die Masturbation und Kontrazeption genannt werden, rein als physische und nicht gleichzeitig als mögliche personale Handlungen betrachten, die aber als personale selbst und von sich aus notwendig einen sittlichen Inhalt haben; und offenbar meint er: einen ganz bestimmten (von ihm aber nicht benannten) sittlichen Inhalt, und daß dieser Inhalt jedenfalls ein *Intrinsece malum* sei.

Das müßte dann zum Beispiel in den verschiedenen selbststimulierenden Handlungsweisen das gleichartige und gleich gravierende sittliche Übel sein. Aber ist die Selbststimulierung wirklich in sich dieses eindeutig bestimmte und gleich gravierende sittliche Übel? Die Moraltheologen haben seit Jahrhunderten darüber nachgedacht und geschrieben, was eigentlich das Übel sei, aufgrund dessen jede Selbststimulierung als sittlich schlecht, als ein *Intrinsece malum* angesehen werden müsse. Wenn es ein solches sittliches Übel als *Intrinsece malum* ist, dann ist es im Grund immer das eine und gleiche sittliche Übel, unabhängig davon, ob es sich dabei um das Suchen eines kurzen Lusterlebnisses handelt, um das Nachgeben des pubertierenden Jugendlichen gegenüber einem sexuellen Bedrängtsein, um das Greifen nach einer dringend benötigten Entspannung, um die Ermöglichung eines Ehetauglichkeitstests, um die Zubereitung einer beabsichtigten künstlichen Befruchtung oder auch um das Ausweichen vor einer drohenden schweren Erkrankung. (Psychotherapeuten und Priesterseelsorger werden Fälle wie den folgenden kennen: Ein älterer Mann wird seit Jahren jede Nacht physisch und psychisch zur „Masturbation“ gedrängt; da er aber auf keinen Fall „sündigen“ will, widersteht er immer, findet daher überhaupt keinen Schlaf mehr und fürchtet nun infolgedessen, die Arbeitskraft und sogar „den Verstand“ zu verlieren.)

Die Beispiele sollten zeigen können, daß das Objekt der jeweils intendierten Gesamthandlung nicht ein *Intrinsece malum* „Masturbation“ ist, sondern ein (um die scholastische Terminologie zu gebrauchen) der (wenn auch geschichtlich beeinflussten) „rechten Vernunft“ entsprechendes (somit berechtigtes) oder nicht entsprechendes (somit – gewichtiges oder weniger wichtiges – unberechtigtes) Verhalten im Bereich der plural bedeutsamen Sexualität. (Die traditionelle gravierende *Intrinsece-malum*-Beurteilung ist allerdings seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert in der kirchlichen Moral – wenn auch erst seit einigen Jahrhunderten in dieser Terminologie – immer wieder gelehrt worden, ausdrücklich und mit eindeutigen Worten in einem offiziellen römischen Dokument erstmalig am Ende des

zweiten Jahrtausends: 1975 in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „*Persona humana*“). Daraus würde nun keineswegs folgen, daß die Selbststimulierung eine sittlich gleichgültige Angelegenheit ist, sondern nur, daß sie nicht einfachhin „in sich“ sittlich schlecht ist oder gar in jedem Fall ein gleichermaßen gravierendes sittliches Übel.

Und das weitere Beispiel, die Kontrazeption? Das Problem ist ja – vor allem wegen des ambivalenten Wertes „Ausrichtung auf Zeugung“ – vielfach gar nicht ein *Intrinsece malum* „Kontrazeption“, sondern die Lösung eines Werte- oder Normenkonflikts. Darauf haben nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) die französischen Bischöfe in ihrem Hirten Schreiben aufmerksam gemacht (Nr. 12). Sie meinten, wenn in einem konkreten Fall ein Leben gemäß der Norm von *Humanae vitae*, der gute Bestand der Ehe und das Wohl der schon vorhandenen Kinder nicht gleichzeitig verwirklicht werden können, also in Konflikt geraten, dann müßten die Gatten das Gesamt dieser Situation betrachten und im Licht der Vernunft im Gewissen herausfinden, welchem der drei fordernden Güter hier und jetzt der Vorzug zu geben sei. In eine ähnliche Richtung wies ein Jahr vor *Humanae vitae* eine Kleinschrift von Gustave Martelet³, auf die sich Papst Paul VI. kurz nach *Humanae vitae* (31. 7. 1968) vor einer Pilgergruppe französischer Frauen zustimmend berief.

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren, kirchlich zumal im Bereich des Lebensschutzes, der Lebensweitergabe und der Sexualethik; es sei dazu hier nur auf einen vorzüglichen Beitrag meines Kollegen Klaus Demmer verwiesen⁴. Wenn also Ehebruch, Tötung eines Menschenlebens, Masturbation, Kontrazeption nicht einfachhin als solche ihre innerliche sittliche Qualifizierung haben zu scheinen, sondern erst als Teilelement einer intendierten Gesamthandlung (Objekt, Umstände/Folgen, Ziel), dann ist ihre Beurteilung als ein eindeutiges *Intrinsece malum* kaum begründet. Bei der Beurteilung der Gesamthandlung ist natürlich auch immer darauf zu achten, welche Relevanz für eine sittliche Beurteilung die Einzelelemente haben. Hinsichtlich der Folgen melden aber Finnis-Grisez an, daß man doch nie alle Folgen voll voraussehen könne und diese somit in der Gesamtbeurteilung nicht genügend wirksam werden könnten. Aber pflegen wir uns bei unserem täglichen Handeln – mit Recht – nicht zufriedenzugeben mit einer hier und jetzt möglichen und verantwortlicherweise genügenden Voraussicht der Folgen unseres Handelns?

Aus den vorausgehenden Überlegungen dürfte sich eines ergeben: Wenn es hieß, daß unsere gute Bereitschaft zu den Abstracta „gerecht sein“, „wahrhaftig sein“, „keusch sein“ usw. uns nicht sagt, was gerecht, wahrhaftig, keusch usw. konkret im täglichen Leben bedeuten, dann wird dies jeweils in der praktischen Vernunft im Gewissen aktiv (und in diesem, und nur in diesem Sinn „schöpferisch“) gesucht, als sittliche Forderung der Wirklichkeit entdeckt und gefunden werden müssen. Dann bedeutet das weniger ein einfaches Zurückgreifen auf irgendwelche abstrakte

Intrinsece mala, sondern die je neue Reflexion auf das Gewicht aller Elemente der Handlung als ganzer, um das richtige konkrete Verhalten zu finden. Bei diesem Suchen ist die Gutheit der suchenden Person immer gegenwärtig, sie trägt es sogar, läßt es also nicht zu einem sittlich bedeutungslosen rein sachlichen Kalkül werden, wie es leider in den Kommentaren und anderswo heißt. Aufgrund solcher Mißverständnisse heutiger moraltheologischer Bemühungen erklärt sich die Gegnerschaft der Kommentatoren gegen Proportionalismus und Teleologie in der katholischen Moraltheologie. Vielleicht hätten sie gut daran getan, etwas stärker über die in der Enzyklika mehrfach betonte Notwendigkeit einer weiteren Aktualisierung der bislang schon vorliegenden moraltheologischen Ergebnisse zu reflektieren⁵.

Ganz anders klingt, was 1972 der damalige päpstliche Kardinalstaatssekretär Jean Villot im Namen des Papstes in einem Brief an den Kardinalerzbischof von Neapel anlässlich eines Jubiläums des hl. Alphons von Liguori zur Aufgabe der Moraltheologie schrieb: Sie müsse durch Erstellung von Modellen und Normen „suchen“, die „bestmögliche Weise der Bewältigung des Lebens ... zu erforschen“ – auch in der andauernden Phase der Entwicklung der Welt und des Menschen. Dabei müßten „die Ergebnisse der christlichen und menschlichen Versuche der Vergangenheit aufgearbeitet werden für heute und morgen“. Dabei müsse man sich davor hüten, als „Willen Gottes“ zu erklären und den Menschen aufzuerlegen, was als solcher „nicht genügend begründet ist“⁶.

Die Kommentatoren werden nach den vorausgehenden Überlegungen wohl fragen, ob es denn überhaupt in sich schlechte Handlungen geben könne. Natürlich kann es sie geben. So wäre der Gegensatz zur inneren transzendentalen Haltung, sich an die Sittenordnung halten zu wollen, zweifellos in sich schlecht. Auch der Gegensatz zur inneren personalen, wenn auch noch stark formalen Haltung „gerecht sein“, „wahrhaftig sein“, „keusch sein“ usw. wäre in sich schlecht. Eine frei vollzogene konkrete schlechte Handlung (z. B. eine als sittlich schlecht beurteilte Tötung) ist gleichzeitig ein *Intrinsece malum*, insofern seine Wiederholung durch denselben oder einen anderen Täter unter den gleichen Bedingungen ebenfalls als sittlich schlecht zu beurteilen wäre. Auch eine samt ihren Umständen und Zielsetzungen völlig umschriebene und so als schlecht beurteilte Handlung wäre als ein *Intrinsece malum* zu beurteilen, zum Beispiel die brutale Behandlung eines Kindes ausschließlich aus Freude an der Quälerei; sie könnte auch im Wiederholungsfall nur als sittlich schlecht angesehen werden. Es bleibt die Frage, warum (im vorhin genannten Beispiel) Schwangerschaftsabbruch nicht ausnahmslos in jedem Fall als (sittlich schlechte) Abtreibung zu betrachten sei. Die Antwort wäre (meinerseits und das mit vielen anderen und sogar mit bischöflichen Verlautbarungen): weil wir im Gewissen, das heißt im Licht der Vernunft sittlich urteilen zu müssen glauben, daß die sittlich gute und nur das Gute intendierende Person von den beiden Handlungsmöglichkeiten nur die oben bezeichnete als richtigen Ausdruck des personalen Gutseins zu beurteilen vermag.

Offenbarung und Dissens

Wie schon erwähnt, hat Grisez unter dem Titel „Offenbarung und Dissens“ im Wochenmagazin *The Tablet* einen Kommentar zur Enzyklika veröffentlicht, in dem er die Überlegungen neuerer Moraltheologen zum Thema *Intrinsece malum* mehrfach und in scharfen Formulierungen als einen mit Gottes Offenbarung nicht zu vereinbarenden Dissens bezeichnet. Ähnliches geschieht, wenn auch etwas kürzer, im Kommentar Finnis-Grisez im *Osservatore Romano*. Insofern die Kommentatoren die göttliche Wortoffenbarung und entsprechend den christlichen Glauben zum Referenzpunkt ihrer Aussagen wählen, sind ihre Kommentare im eigentlichen Sinn als theologische Beiträge gedacht; und eben darauf haben sie es offenbar abgesehen, vielleicht um ihren Ausführungen größeres Gewicht zu verleihen. Ihre Absicht wirkt sich allerdings insofern negativ aus, als ihre Aussagen deutlich zu machen scheinen, daß ihre Verfasser nicht im eigentlichen Sinn Fachtheologen sind. Im folgenden sei vor allem auf den Kommentar von Grisez, zusätzlich aber auch auf den von Finnis-Grisez Bezug genommen.

Als Ausgangspunkt kann die Formulierung von Finnis-Grisez angesehen werden, daß der Glaube auch moralischen Inhalt hat. Das ist zweifellos richtig, kann aber auf vielfältige Weise verstanden werden. Wenn es, wie es den Anschein hat, bedeuten soll, daß der Glaube auch die allgemeine Lehre vom *Intrinsece malum* und überdies deren Ausfaltung in partikuläre in sich schlechte Handlungen enthalte, so wäre die Formulierung anzuzweifeln. Einmal gibt der Glaube keine konkrete Moraltheologie (Einsicht in menschlich gutes und richtiges sittliches Verhalten) aus sich heraus, zweitens ist die Ausrichtung des Glaubens auf das sittliche Handeln durch das Mühen des Menschen selbst im Licht der uns geschenkten praktischen Vernunft im Gewissen zu entdecken.

Für Grisez ist als Ausgangspunkt einer konkreten Moral und ihrer absoluten Verbote die schlicht als Gottes Offenbarung verstandene zweite Tafel des Dekalogs zu sehen, die Jesus als der zweite Mose bestätigt und somit erneut offenbart, zum Beispiel im Gespräch mit dem reichen jungen Mann (Mt 19, 16–26). Als Ausgangspunkt gelten aber auch die Taten, Worte und Gebote des irdischen Jesus. Sie werden allesamt als Offenbarung Gottes gewertet. Es heißt überdies, daß das Evangelium das ganze sittliche Naturgesetz enthalte, und daß es insofern eine große Hilfe zu unserer eigenen Erkenntnis des Naturgesetzes bedeute. Weil Inhalt der Wirksamkeit Jesu und des Naturgesetzes, habe darum das Evangelium als die Quelle der christlichen Sittlichkeit zu gelten. Aber auch der Apostel Paulus, so heißt es, tue das Seine zur sittlichen Offenbarung Gottes. Texte wie 1 Kor 6, 9f. (Katalog der Laster, die vom Eintritt in das Gottesreich ausschließen) und Röm 2, 14f. (das von Gott ins Herz geschriebene Gesetz) werden als Gottes uns offenbarte Verbote innerlich schlechter Handlungen (und zwar als Todsünden) verstanden. Der Glaube enthalte also auch darum einen moralischen Inhalt, weil die gesamte

traditionelle Lehre von den innerlich schlechten Handlungen zu Gottes Offenbarung gehöre.

Diese Aussage der Kommentare bedarf hier aber eines eigenen Kommentars. Die Theologie, zumal die Exegese, ist nicht imstande, die zweite Tafel des Dekalogs so schlicht und unreflektiert als Gottes Offenbarung zu verstehen⁷. Und was Jesu Taten, Worte und Gebote angeht, dürfte es nicht problemlos sein zu entscheiden, wie weit sie als eine Übernahme vonseiten Jesu des zu seiner Zeit als gut Betrachteten oder als eine Offenbarung Gottes durch Jesus an seine Jünger und für alle künftigen Zeiten gesehen werden müssen. Zwar darf das Evangelium als die Quelle der christlichen Sittlichkeit begriffen werden, doch muß man es sich versagen, in ihm die partikulären Gebote bzw. Verbote – *Intrinsece mala* – der christlichen Sittlichkeit finden zu wollen. Wenigstens in der Form vorfindlicher partikulärer Verbote kann uns daher die Schrift auch bei der Erkenntnis der naturgesetzlichen Sittenordnung keine starke Hilfe bieten. Ich weiß auch nicht, ob es noch Exegeten gibt, die 1 Kor 6, 9f. als eine paulinische sittliche Moralbelehrung über partikuläre Todsünden – *Intrinsece mala* – statt als konkretisierte sittliche Aufforderung zu einem rechten sittlichen Verhalten, wie man es damals verstand, hinsichtlich des Eintritts ins Gottesreich betrachten. Und Röm 2, 14f. besagt gar nicht, daß uns die Kenntnis partikulärer guter und schlechter Handlungen im Gewissen von Gott mitgeteilt sei, sondern daß wir selbst sie im Licht der praktischen Vernunft aktiv suchen und entdecken können.

Die Kommentatoren betonen weiter, daß Jesus keine Ausnahme hinsichtlich der alt- und neutestamentlichen Verbote zugelassen habe. Diese Aussage ist allerdings so vage, daß man sich dazu kaum äußern kann. Sie fragen sich dann, ob in der Vergangenheit Juden und Christen sich wohl nicht äußerst gewundert haben würden, wenn jemand die Möglichkeit von Ausnahmen beim Verbot des Ehebruchs und der Tötung eines Unschuldigen nahegelegt haben sollte. Nun hat man zweifellos in der Vergangenheit nicht zu allen Zeiten daran gedacht, über Ausnahmen von *Intrinsece mala*, auch nicht hinsichtlich Ehebruch und Tötung eines Unschuldigen, zu diskutieren; überdies meinte, wie oben schon festgestellt, Ehebruch im alttestamentlichen Judentum nicht das, was man heute darunter als *Intrinsece malum* versteht; und im fünften Gebot des Dekalogs las man nicht „töten“, sondern „morden“, und zwar einen Volksgenossen. Schließlich stellen die Kommentatoren noch die Frage, ob es denn möglich sei, daß man zwei Jahrtausende hindurch „irrigerweise“ für innerlich schlecht gehalten haben könne, was heute vielfach nicht als innerlich schlecht angesehen werde. Darauf wäre zunächst zu antworten, daß die Kommentatoren offenbar über die wechselreiche Moralggeschichte im Lauf von zweitausend Jahren nicht sonderlich informiert zu sein scheinen, und zweitens, daß bestimmte Probleme nicht zu jeder Zeit, sondern nur zu bestimmten Zeiten und aus bestimmten Anlässen erstehen. Jedenfalls hat es die rein statische Moral, von der die Kommentatoren zu träumen scheinen, nie gegeben.

In ekklesiologischer Hinsicht vertreten die Kommentatoren die Auffassung, daß sowohl die allgemeine Lehre über die in sich schlechten Handlungen wie auch die einzelnen so qualifizierten partikulären Verbotsnormen zum Bereich der Unfehlbarkeit der Kirche und vor allem des kirchlichen Lehramts, allen voran des Papstes, gehören. Denn sie betrachten die Ausnahmslosigkeit der *Intrinsece mala* als offenbarte Wahrheit und halten das kirchliche Lehramt ohne Zweifel für alle Moralfragen zuständig. In dieser Allgemeinheit findet sich das allerdings so weder im Zweiten noch im Ersten Vatikanischen Konzil. Im Zweiten Vatikanischen Konzil steht in *Lumen gentium* (Nr. 25) ausdrücklich, daß sich die kirchliche Unfehlbarkeit mit den Grenzen der göttlichen Wortoffenbarung deckt, und wenn die Unfehlbarkeit insbesondere, dann auch das Lehramt einfachhin. Und auf dem Ersten Vatikanischen Konzil mahnte der Relator Bischof Gasser die Konzilsväter, daß man die Unfehlbarkeit nicht für die gesamte Morallehre definieren könne, da die naturgesetzlichen Prinzipien sich vielleicht nicht im Bereich der offenbarten Wahrheit finden ließen. Grisez hält aber daran fest, daß die gesamte Morallehre, auch die naturgesetzliche, sich im Bereich der geoffenbarten Wahrheit befinde; sie sei darum auch in der Kirche definierbar und, so schlägt er vor, die Kirche solle sie tatsächlich definieren, statt sie dem Lehren der Theologen zu überlassen.

Die These von Grisez über die Definierbarkeit der Lehre vom *Intrinsece malum* wird mit größerer Vehemenz von Finnis vertreten. Schon der Titel seines Kommentars in *The Tablet* „Beyond the encyclical“ beweist es: Die Enzyklika sei nicht weit genug gegangen; eine Definition sei erforderlich. Sie würde keine Trennung in der Kirche hervorrufen, aber deutlich machen, wo die Einheit des Glaubens und entsprechend die Einheit der Kirche Christi in der Wahrheit sich finde. Die Kirche erwarte – über die Enzyklika hinaus – eine solche Definition. Die Zahl der Theologen, die Finnis und Grisez in dieser ihrer ekklesiologischen Meinung folgen, dürfte allerdings nicht bemerkenswert groß sein. Weder ist die Offenbarungsgrundlage vorhanden noch ein entsprechender Glaube der Kirche, noch ist ersichtlich, was präzise definiert werden sollte.

Im Gegenteil, Ladislav Orsy (Fordham University) ruft in einem Leserbrief an *The Tablet* (18. 12. 1993) in Erinnerung, daß nicht nur der Papst und das Bischofskollegium den Heiligen Geist empfangen haben, sondern daß aufgrund der Taufe alle Gläubigen, von den Bischöfen bis zu den Laien, die Fähigkeit haben, im Geist neue Einsichten in die Offenbarung zu entwickeln (vgl. *Lumen Gentium* 12), und stellt entsprechend die Frage, was eigentlich die Rolle des gesamten Gottesvolks (in der Rezeption der Enzyklika und) im Beitrag zur Entwicklung der Morallehre sei. „Können sie rein passiv verbleiben, wenn sie den Geist haben? Oder ist es nicht ihre Aufgabe, aus der Fülle der Gnade und der Weisheit, die ihnen gegeben sind, ihre Antwort zu geben? Fordert nicht der wahre Gehorsam (*obsequium*) von ihnen, das zu tun? ... Diese Fragen stellen bedeutet nicht, etwas von der ‚kirchlichen‘ Autorität hinwegnehmen.“

Demgegenüber hält entsprechend seiner ausdrücklichen Meinung Grisez dafür, daß die Gläubigen dem Lehren der Kirche über das Problem des *Intrinsece malum* und über die entsprechenden partikulären Verbotsnormen sogar eigentliche „Glaubenzustimmung“ schulden. Theologisch müßte dem allerdings entgegengehalten werden, daß die Inhalte der menschlichen Moral, um eine solche sein zu können, und somit auch der christlichen Moral, allesamt – so ist wohl allgemein angenommen – menschlicher Einsicht zugänglich (= naturgesetzlich) sein müssen. Es ist nicht klar, wie Grisez die Gleichzeitigkeit des menschlichen sittlichen Wissens (Naturgesetz) und des Habens dieses sittlichen Wissens aus Glaubenzustimmung meint verstehen zu können. Überdies dürften die katholischen Gläubigen, so läßt sich vermuten, zu einer solchen Glaubenzustimmung wohl nur zu einem ganz geringen Teil bereit sein. Ebenso werden die Gläubigen nicht mehrheitlich bereit sein, für die Annahme der *Intrinsece-malum*-Lehre und für alle ihrer angebotenen Einzelverbote das Martyrium auf sich zu nehmen, eine Forderung, die Grisez jedoch aufstellt.

Und sie werden sich vermutlich auch nicht davon überzeugen lassen, daß ihr Mangel an Glaubenzustimmung und ihre mangelnde Gefolgschaft hinsichtlich mancher einzelner als *Intrinsece mala* verkündeten Verbote ihnen bis in die Ewigkeit nachgehen werde, wie die beiden Kommentatoren sagen. Denn der von ihnen hervorgehobene ernstlich angenommene Glaube der Christen und die daraus folgenden guten Werke gehen als solche keineswegs in die Ewigkeit ein. In die Ewigkeit geht vielmehr die Person als ganze ein, und zwar als die, die sie in Freiheit ist. Denn wir vollziehen in unserem Leben nicht nur freie kategoriale Akte des Glaubens und entsprechend manche gute Werke. Vielmehr verfügen wir auch über uns selbst als Person in ihrer Ganzheit – auf das Gute und auf Gott hin, und dies „bewußt“ und daher in Freiheit, wenn auch nicht kategorial „gewußt“ gleich den vielen kategorialen sittlichen Entscheidungen und Handlungen. Die Verfügung der Person über sich selbst als ganze wird aber die kategorialen Entscheidungen zum Glauben und zu guten Werken je nachdem mehr oder auch weniger stark durchdringen (statt, wie die Kommentatoren fälschlich interpretieren, von ihnen getrennt zu sein) und so ihre letzte Tiefe bedeuten. Man pflegt diese tiefste Selbstverwirklichung der Person als ganzer Grundoption oder Grundentscheidung zu nennen (Karl Rahner bevorzugte für gewöhnlich die vorhin hier schon benutzte Formulierung: „Verfügung der Person über sich selbst als ganze“). Die Grundoption, mit der Person identisch, bleibt dann in Ewigkeit unsere Endoption. Man wird kaum zu sagen wagen, daß die beiden Kommentatoren die Idee Rahners und so vieler Dogmatiker, Fundamentaltheologen und Moralthologen der letzten Jahrzehnte von der Grundoption je genügend erfaßt haben. Dann allerdings wird verständlich, daß sie ausdrücklich im Gegensatz zu ihr stehen und sie für einen Dissens gegenüber der Offenbarung halten.

ANMERKUNGEN

¹ Thomas v. A., Quaest. quodlib. 9, q. 7, a. 15. Vgl. auch In IV. Sent., d. 33, q. 1, a. 2: „Weil aber die menschlichen Akte nach den verschiedenen Bedingungen abgewandelt werden müssen, deshalb gehen auch die Schlußfolgerungen nicht aus den ersten Vorschriften des Naturgesetzes so hervor, als besäßen sie immer Geltung, sondern sie besitzen sie nur meistens, und die ganze Materie der Moral ist so beschaffen, wie Aristoteles in seiner Ethik zeigt.“ Auch S. th. I-II q. 94, a. 4: „das ist meistens (ut in pluribus) wahr“.

² Referent war Kard. J. Ratzinger; vgl. Epilogue, in: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts* (St. Louis, Miss. 1984) 343.

³ G. Martelet, *Amour conjugal et nouveau conciliaire* (Paris 1967).

⁴ Vgl. z. B. K. Demmer, Erwägungen zum „intrinsic malum“, in: Greg 68 (1983) 613–637.

⁵ Zu den vorausgehenden grundlegenden Überlegungen: J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittl. Handlungsnormen (1971), in: Für eine menschl. Moral. Grundfragen d. theol. Ethik, Bd. 1 (Freiburg 1988) 219–257; Sittl. Normen – Universalien u. Generalisierungen, in: MThZ 25 (1974) 18–33.

⁶ L'Osservatore Romano, 30./31. 10. 1972.

⁷ J. Fuchs. Was heißt „Gottes Gebot“?, in dieser Zschr. 211 (1993) 435–442.