

# WEGE UND UMWEGE EINER ETHISCHEN NORMIERUNGSTHEORIE

Werner Wolbert

In den meisten Fällen des Alltags weiß der Mensch, was seine sittliche Pflicht ist. So ist ihm etwa nicht zweifelhaft, daß ein Versprechen in der Regel zu halten ist. Nur wenige Menschen geben sich über den Grund für die Geltung dieser Regel ausdrücklich Rechenschaft. Auch darüber, daß man gelegentlich dieser Regel zuwiderzuhandeln verpflichtet ist, bedarf es im allgemeinen keiner Diskussion. So hat etwa für einen Arzt die Hilfe für einen Schwerverletzten Vorrang vor einer privaten Verabredung. Sobald nun in einer solchen Frage Unsicherheit oder Meinungsverschiedenheit herrscht, bedarf es einer ausdrücklichen Rechtfertigung des Handelns vor anderen bzw. vor dem eigenen Gewissen. Solche Meinungsverschiedenheit herrscht etwa bezüglich der sittlichen Legitimität heutiger Verteidigungsstrategien. Darf man mit nuklearer Vergeltung drohen? Bei der Auseinandersetzung um diese Frage sind zwei verschiedene Gesprächssituationen denkbar:

1. Man orientiert sich an den Kriterien der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg; diese Kriterien selbst werden von den Gesprächsteilnehmern nicht in Frage gestellt. Dissens ergibt sich dann in der Frage, ob unter heutigen Bedingungen diese Kriterien überhaupt erfüllt sein können (ob etwa das angerichtete Übel wirklich kleiner ist als das durch Krieg zu vermeidende) oder – falls man diese Frage einhellig mit Nein beantworten sollte – ob militärische Rüstung bzw. welche Form militärischer Rüstung dann überhaupt sittlich zu verantworten sei.

2. Die Lehre vom gerechten Krieg wird von einem Teil der Gesprächsteilnehmer überhaupt verworfen: es gebe grundsätzlich keinen gerechten Krieg. In diesem Fall ist das Gespräch über die anstehende Frage zunächst beendet, da es keine von allen Gesprächsteilnehmern anerkannten Kriterien zur Lösung der anstehenden Frage gibt. Die Vertreter der Gegenposition werden vielleicht anfragen, nach welchen Kriterien die Gegner der Lehre vom gerechten Krieg denn analoge Fälle beurteilen, etwa Notwehr oder Revolution. Halten sie eine Revolution u. U. für gerechtfertigt, stellt sich die Frage, wieso eine solche Art von Bürgerkrieg grundsätzlich anderen Kriterien unterliegen soll wie der Krieg gegen eine ausländische Macht. Halten sie jede Gewaltanwendung für unerlaubt, stellt sich die Frage, ob nicht auch die sog. Gewaltlosigkeit eine Form von Zwang darstellt.<sup>1</sup>

In diesem zweiten Fall stellt sich jedenfalls die Frage, welche Kriterien es überhaupt zur sittlichen Beurteilung unserer Handlungen gibt. Die Untersuchung

<sup>1</sup> Vgl. W. Wolbert, Bergpredigt und Gewaltlosigkeit: ThPh 57 (1982) 498–525 (Nachdr. in ThJB(L) 1984).

dieser Kriterien, der »right-making (bzw. wrong-making) properties« ist Aufgabe einer ethischen Normierungstheorie. Die Notwendigkeit der Entwicklung einer solchen Theorie stellte sich für die katholische Moralthologie vor allem in der Diskussion um die Empfängnisverhütung. Bei dieser Frage stritt man nämlich nicht mehr um die richtige Anwendung an sich unbestrittener Kriterien. Vielmehr ergab sich die Frage, was etwa die Berufung auf die »Natur« des ehelichen Aktes überhaupt austrage bzw. was damit eigentlich gemeint sei. Die Enzyklika »Humanae Vitae« von P. Paul VI. hat die Aufmerksamkeit der Moralthologie verstärkt auf dies Problem gerichtet und so wie ein Katalysator gewirkt.

Wo man nach einer Lösung für ein drängendes Problem sucht, ergibt sich diese aber oft nicht auf geradem Weg. Häufig ist man nämlich zunächst noch nicht in der Lage, die Frage, um die es geht und die einen bedrängt, adäquat zu formulieren. Dann ist aber auch noch keine präzise Antwort möglich. Diese Feststellung mag einigermaßen trivial erscheinen. Tatsächlich scheint aber häufig die Schwierigkeit der adäquaten Artikulation der anstehenden Frage unterschätzt zu werden und damit die Unzulänglichkeit der entsprechenden Antwort. Umgekehrt kann sich u. U. die Antwort da fast von selbst ergeben, wo man nur dem Bemühen um präzise Fragestellung genügend Raum gibt.<sup>2</sup>

Wenn die folgenden Darlegungen nicht nur einen einzigen Weg zur Lösung der Frage aufzeigen, sondern auch Umwege und Irrwege, die hier beschritten worden sind, so geschieht das nicht nur zum Zwecke der Information. An den Umwegen und Irrwegen soll vielmehr die Sache selbst deutlicher werden; außerdem können so bestimmte Mißverständnisse von vornherein vermieden werden.

### *1. Das »Plädoyer für die begründete Ausnahme«*

Diesen Weg geht F. Scholz in seinem Buch »Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen«<sup>3</sup>. Er beschreibt im Vorwort die Problematik, die ihn schon in seiner Schulzeit bedrückt hat: »Unser Religionslehrer hatte es nicht leicht, einer von den Leiden des ersten Weltkrieges geprägten Generation die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg darzulegen . . . Die Schwierigkeiten wuchsen für unsern Religionslehrer beachtlich, weil wir glaubten, ihm innere Widersprüche vorhalten zu können: Denn zuerst legte er uns die Grundsätze über den Schutz werdenden Lebens dar . . . Daß . . . die Mutter in dem bekannten, wenn auch heute seltenen Fall mit dem sowieso unrettbaren Fötus sterben müsse, ehe (direkt) eingegriffen werden dürfe, lehnten wir unreflektiert als eine graue, fern der Familienwirklichkeit erdachte These ab. Weiß Gott, meine Mutter wäre gern für jedes ihrer elf

<sup>2</sup> Vgl. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, 3.

<sup>3</sup> F. Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976.

Kinder gestorben. Aber in einem solchen Fall hätten wir sie gewiß angefleht, lieber bei uns zu bleiben und dem Rat des Pfarrers nicht zu folgen . . . Mit dem ›Niemals direkt‹ wurde für mich ein kalter, juridischer Zug in unserer Sittenlehre spürbar. Sollten derart unterkühlte Anschauungen ihre Heimat im Herzen des Herrn haben? Das ›Niemals‹ war für mich ein bedrückendes Rätsel theoretischer, aber auch praktischer Art.«<sup>4</sup>

Das gewählte Beispiel macht das Anliegen von Scholz sofort verständlich. Das ausnahmslose Verbot jeden (direkten) Schwangerschaftsabbruchs führt zu Konsequenzen, die als moralisch bedenklich erscheinen. Was liegt zunächst näher, als jede sittliche Norm mit einer Ausnahmeklausel versehen zu denken, wie es der Augsburger Bischof J. Stimpfle in diesem Fall getan hat: »Wer abtreibt, es sei denn, um das Leben der Mutter zu retten, versündigt sich schwer und belastet sein Gewissen mit der Tötung menschlichen Lebens.«<sup>5</sup> Scholz kommentiert das so: »Die bisher verkündete Norm bleibt gültig und hat ihr Recht, aber wenigstens in dem genannten Fall wird eine Ausnahme von der sonst auszusprechenden Disqualifikation als ›schwere Sünde‹ als möglich erachtet. Dann würde die Weisung selbst nicht mehr lückenlos sub gravi gelten. Aus dem Prinzip wäre, logisch betrachtet, eine ›Faustregel‹ für die üblichen Fälle geworden, aus dem ›Niemals‹ ein ›Gewöhnlich nicht‹.«<sup>6</sup> Das »Niemals (direkt)« ist nun für Scholz das Characteristicum solcher Normen, die er als »Naturprohibitiv« bezeichnet, während die »Abwägungsprohibitiv« auf ein »Gewöhnlich nicht« hinauslaufen. Die Unterscheidung zwischen Natur- und Abwägungsprohibitiven entspricht faktisch der zwischen deontologischen und teleologischen Normen, einer Terminologie, die Scholz sich später selbst zu eigen gemacht hat<sup>7</sup> und die unten zu erläutern sein wird. Ist damit die Frage, um die es geht, präzise umschrieben? Sind Naturprohibitiv in Abwägungsprohibitiv umzuwandeln, damit Ausnahmeklauseln da möglich werden, wo die Konsequenzen allzu hart erscheinen? Diese Zielsetzung mag zunächst spontane Zustimmung finden; sie kann aber auch den Argwohn erwecken, hier werde eine Moral zu herabgesetzten Preisen angeboten nach dem Motto: Sittliche Gebote und Verbote sind zu befolgen, solange sie dem Menschen nicht allzuviel zumuten. Kehrt sich hier Moral nicht unter der Hand um in ihr Gegenteil, nämlich die Einstellung: Ich handle moralisch, solange es mich nicht allzuviel kostet?<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Ebd. 8 f.

<sup>5</sup> Ebd. 15.

<sup>6</sup> Ebd. 15 f.

<sup>7</sup> Vgl. *ders.*, »Werdet kluge Wechsler!« Ethische Abwägungstheorien und Utilitarismus: ThG 22 (1979) 19–26.

<sup>8</sup> Ein solches Mißverständnis bezüglich der Bewertung von Ausnahmen zeigt sich wohl auch in einer Anmerkung in Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (BA 53); eine »vollkommene« Pflicht wird hier definiert als »diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet«. Kant scheint hier vorauszusetzen, Ausnahmen würden immer zum Vorteil der Neigung, also aus egoistischen Gründen bzw. mindestens zugunsten des Handelnden gemacht. (Kant formuliert nicht »aus Neigung«, sondern »zum Vorteil« der Neigung.) Kant scheint aber selbst damit zu rechnen, daß es vom Verbot der Selbsttötung auch Ausnahmen

Zwar ist es unmöglich, alle Mißverständnisse zu vermeiden, zumal da, wo es an der Bereitschaft fehlt, eine Position vorurteilsfrei zur Kenntnis zu nehmen. In diesem Fall könnte aber eine Präzisierung der Fragestellung vielleicht die Gefahr von solchen Mißverständnissen verringern. Hier ist die Ambivalenz der Rede von »Ausnahmen« zu bedenken. Kann man »Ausnahmen« hier verstehen etwa in dem Sinn, wie man die Dispens als »relaxatio legis in casu speciali« bezeichnet? Die Dispens setzt ein Gesetz außer Kraft für einen Fall, der an sich unter dieses Gesetz fallen würde. So wird im Fall der Laisierung eines Priesters diesem Dispens gewährt von einem Gesetz, das an sich bestehen bleibt. »Die Berechtigung der Dispens ist darin begründet, daß das Gesetz im einzelnen Falle und für eine bestimmte Person zu schwer sein kann.«<sup>9</sup> Dieser Fall ist aber nur im Bereich des Rechts möglich. Wo eine sittliche Forderung sich als für den einzelnen Menschen zu schwer erwiese, könnte diesem in dieser Forderung nicht ein unbedingter, kategorischer Anspruch, also kein *sittlicher* Anspruch, nicht der Wille Gottes begegnen. Im Fall des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs ist aber zu prüfen, ob dieser Fall vom Verbot des Schwangerschaftsabbruchs überhaupt erfaßt wird. Es geht nicht, wie bei der Dispens, um eine Aufweichung des Gesetzes, sondern um seine Präzisierung. Es geht auch nicht darum, ob das Gebot noch »sub gravi« gilt, sondern ob es überhaupt gilt. Die Notwendigkeit solcher Präzisierung dürfte sich aber bei Natur- und Abwägungsprohibitiven in gleicher Weise stellen. Auch der traditionelle »Naturprohibitiv« des Schwangerschaftsabbruchs kennt die »Ausnahme« der indirekten Tötung. Ob man hier von einer »Ausnahme« redet, ist Ermessenssache. Statt »Niemals direkt« kann ich auch formulieren »Gewöhnlich nicht, außer indirekt«; sachlich macht das nicht den geringsten Unterschied. Ob ein Gebot ausnahmslos gilt oder Ausnahmen zuläßt, hängt allein von seiner (vollständigen oder unvollständigen) sprachlichen Formulierung ab. Man kann mühelos ausnahmslos gültige Gebote oder Verbote formulieren, indem man konkurrierende Gesichtspunkte von vornherein ausschließt; etwa: Du darfst nie jemanden töten, bloß weil dir sein Gesicht nicht gefällt. Die Notwendigkeit »begründeter Ausnahmen« dürfte also ernsthaft kaum zu bestreiten sein; die Differenz zwischen verschiedenen Normierungstheorien müßte vielmehr die Gründe betreffen, die solche »Ausnahmen« legitimieren, also die Frage, was eine »Ausnahme« zu einer begründeten macht. Für die eine Position ist im genannten Fall das schwereichtsittliche Übel des Todes der Mutter ein zureichender Grund, für die andere Position ist es das nicht. Das »Plädoyer für die begründete Ausnahme« entpuppt sich damit als Paradigma einer Rede-weise, die man als Paränese (sittliche Mahnrede) zu qualifizieren hätte.<sup>10</sup> Wo nämlich für eine »Ausnahme« ein *zureichender* Grund vorliegt, ist ein entsprechendes Handeln ipso facto sittlich gerechtfertigt. Für die begründete Aus-

gibt, die nicht zum Vorteil der Neigung, sondern vielleicht im Dienst des Vaterlandes geboten sind (vgl. »Metaphysik der Sitten. Tugendlehre« A 74).

<sup>9</sup> F. A. Göpfert, *Moraltheologie I*, Paderborn 1897, 82.

<sup>10</sup> Vgl. W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf 1981, Kap. 1.

nahme plädieren heißt also, auf ein *Handeln* gemäß dem als richtig Erkannten zu dringen. Das ist Aufgabe paränetischer Rede; sie ist da angebracht, wo nicht mehr der Inhalt der sittlichen Forderung fraglich ist, sondern ihre Verwirklichung ansteht. Dieser paränetische Charakter wird aber erst deutlich, wenn man ausdrücklich zwischen dem Inhalt und der Formulierung des Verbots, zwischen der Norm und dem normativen Satz unterscheidet.<sup>11</sup> Diese Unterscheidung wird auch bei einem anderen Umweg nicht beachtet.

## II. Die Rede vom »Wandel« der Normen

Zur Vermeidung unerwünschter Konsequenzen, die sich aus herrschenden sittlichen Anschauungen ergeben, weist man oft auf den faktischen »Wandel« von Normen hin, daß neue Entwicklungen im Leben der Menschen einen solchen Wandel gerade erforderten. Klassisches Beispiel für solchen Wandel dürfte das Zinsverbot sein, das unter heutigen Umständen obsolet erscheint. Aber auch in der obigen Frage des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs könnte man auf solchen Wandel verweisen. Diese Frage wurde im letzten Jahrhundert zwischen italienischen und flämischen Moralthologen<sup>12</sup> sehr kontrovers diskutiert. Die offizielle Kirche war hier zunächst zurückhaltend. 1869 hatte noch die Heilige Pönitentiarie auf die Frage nach der Erlaubtheit der Kraniotomie in einem solchen Fall ausweichend geantwortet, man solle anerkannte Autoritäten befragen und dann klug entscheiden.<sup>13</sup> 1889 erging eine Anfrage an das Heilige Offizium: »Kann in katholischen Schulen mit Sicherheit gelehrt werden, Kraniotomie sei erlaubt, wenn anders Mutter und Kind sterben, wenn aber mit Hilfe dieser Operation das Kind zwar stirbt, das Leben der Mutter aber gerettet wird?« Die Antwort lautete: »Es kann nicht mit Sicherheit gelehrt werden.«<sup>14</sup> Eindeutig lehnt dann Pius XI. in »Casti Connubii« (DS 3720) die fragliche Maßnahme ab: es handle sich um eine direkte Tötung; sie könne weder als Notwehr noch aus einem »extremae necessitatis ius« gerechtfertigt werden. Pius XII. lehnt diese Handlungsweise ebenfalls ab; man könne sie auch nicht mit dem Hinweis auf verschiedene Entwicklungsstufen des geborenen oder ungeborenen Lebens rechtfertigen.<sup>15</sup> Kann man hier vom »Wandel« einer Norm sprechen? Wäre ein weiterer Wandel denkbar? Schließlich haben Pius XI. und Pius XII. den medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruch verworfen, weil ihnen bestimmte für die sittliche Richtigkeit dieser Handlungsweise ins Feld geführte Argumente (etwa die Versuche, sie als Not-

<sup>11</sup> Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 21980, 297 f.

<sup>12</sup> Vgl. J. Connery, Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective, Loyola University Press 1977, 225–283.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 226.

<sup>14</sup> Vgl. DS 3258.

<sup>15</sup> Vgl. A. F. Utz/J. F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Fribourg 1961, § 1112 f.

wehr oder indirekte Tötung zu rechtfertigen) als nicht schlüssig erschienen – und das mit Recht.<sup>16</sup> Aber damit dürfte noch nicht endgültig ausgeschlossen sein, daß es andere schlüssige Argumente dafür gibt. Die Rede vom »Wandel« einer Norm würde hier die Korrektur, die Revision eines Urteils meinen.

L. Vereecke äußert: »Durch eine umfassende Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und durch eine Analyse der zahlreichen kulturellen Faktoren, die bei der Bildung moralischer Urteile eine Rolle spielen (man denke an den Einfluß von Philosophie, Rechtswissenschaft und Medizin), wird die Tatsache immer deutlicher, daß das Denken innerhalb der Moralthologie in einem ständigen Wandlungsprozeß begriffen ist . . . Der Moralthologe muß in seinen Überlegungen stets die Welt, so wie sie ist, einbeziehen. Sollten sich Veränderungen im Bereich von Kultur und Technik einstellen, so ist er aufgerufen, deren ethische Tragweite am Maßstab des Evangeliums neu zu überprüfen.«<sup>17</sup> Als Beispiel nennt Vereecke die Beurteilung des Wollhandels durch spanische Theologen des 16. Jahrhunderts. Wollhändler kauften bereits gegen Weihnachten die Wolle, die im Mai oder Juni geliefert wurde. Der zu Weihnachten entrichtete Preis war aber viel niedriger als der, den andere Händler zur Zeit der Schur zu zahlen bereit waren. Handelte es sich bei dieser Vorauszahlung nicht um einen Kredit? Fiel diese Praxis nicht unter das Verbot des Wuchers? Dies Verbot sollte an sich die Armen vor Ausbeutung schützen. Wo sich aber – wie in diesem Fall – eine Form des Kredits für alle Beteiligten, den Staat, die Händler und Züchter als nützlich erwies, hatte das Verbot seinen Sinn, damit seine Berechtigung verloren.

Was hat sich hier nun gewandelt – das »Denken innerhalb der Moralthologie«? Kann man hier wirklich von einem Wandel der das Zinsnehmen betreffenden Norm reden? Gewandelt haben sich die für das betreffende Urteil relevanten Faktoren. Aus diesem Wandel ergibt sich aber nicht eigentlich die Notwendigkeit eines Umdenkens, einer Revision des betreffenden Urteils, sondern – auch hier – seiner Präzisierung. Vollständig hätte man etwa zu formulieren: Unter den Bedingungen A, B, C . . . ist Zinsnehmen sittlich unerlaubt. Wo also ein Verbot nicht mehr das Wohl und Wehe aller Betroffenen fördert, sondern beeinträchtigt, hat es seine Gültigkeit verloren, so scheint es. Im Fall des Zinsverbotes hätten sich also die relevanten Faktoren geändert, nicht aber das Bewertungskriterium, das Wohl und Wehe aller Betroffenen. Im Fall des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs dagegen haben sich nicht die für die Beurteilung relevanten Faktoren geändert. Hier scheint vielmehr noch ein anderes Kriterium geltend gemacht zu werden. Wäre nur das Wohl und

<sup>16</sup> Notwehr ist sozialetisch zu rechtfertigen als Mittel der Abschreckung vor ungerechten Angriffen. Der Fötus ist aber kein Adressat einer Abschreckungsdrohung. Das gilt aber auch für den Wahnsinnstäter; auch dieser ist kein Adressat einer Abschreckung (vgl. B. Schüller, aaO. 247–250). Dieser Fall von Notwehr wäre doch in gewisser Weise vergleichbar.

<sup>17</sup> L. Vereecke, Der Wollhandel im Urteil der spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Ein Beispiel für die historische Bedingtheit sittlicher Normen, in: K. Demmer/B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln, Düsseldorf 1977, 287–298, hier 287.

Wehe aller Betroffenen zu berücksichtigen, hätte man prima facie dem Leben der Mutter den Vorzug zu geben. Eine *teleologische* Normierungstheorie urteilt in dieser Weise; für sie gibt es nur dies eine Kriterium des sittlich Gebotenen, nur diese eine »Right (Wrong)-making Property« einer Handlung.

Für eine *deontologische* Theorie gibt es dagegen noch andere Kriterien; und für eine deontologische Theorie, wie sie die moraltheologische Tradition voraussetzt, sind diese Kriterien vorrangig gegenüber dem Wohl und Wehe aller Betroffenen. Die Tötung des Fötus im Mutterschoß ist dann unter keinen Umständen erlaubt, weil Gott dem Menschen in diesem Fall (direkte Tötung eines Unschuldigen) eine solche Verfügung über menschliches Leben nicht freigestellt hat. Durch einen Wandel der Umstände kann dem Menschen eine solche Berechtigung von seiten Gottes nicht zuteil werden. Ebenso wenig ist für das Verbot künstlicher Empfängnisverhütung der Hinweis auf die verringerte Kindersterblichkeit und die Bevölkerungsexplosion relevant, falls diese der »Natur« des ehelichen Aktes, d. h. seiner vom Schöpfer gewollten Sinngebung widerspricht. Der Hinweis auf einen rein faktischen Wandel verschiedener Faktoren trägt hier nichts aus. Gegen eine deontologische Theorie läßt sich nur argumentieren durch eine kritische Untersuchung der von ihr geltend gemachten nichtteleologischen Kriterien, hier der Naturwidrigkeit bzw. der fehlenden Berechtigung.<sup>18</sup> Ähnlich wird ein Verfechter absoluter Gewaltlosigkeit (auch hier handelt es sich um eine deontologische Theorie<sup>19</sup>) sich durch den Hinweis auf frühere Umstände nicht zu dem Eingeständnis bewegen lassen, ein gerechter Krieg sei unter solchen Umständen im Prinzip möglich, da auch für ihn in dieser Frage das Wohl und Wehe aller Betroffenen nicht das entscheidende Kriterium ist. Der Hinweis auf faktische Wandlungen trägt hier nichts aus; hier ist gegebenenfalls sachliche Kritik zu üben.<sup>20</sup>

Auch bei dem Hinweis auf den Wandel der Normen wird nicht unterschieden zwischen der Norm, dem sittlichen Urteil, und der sprachlichen Formulierung dieses Urteils. Sätze können sich wandeln, die Urteile selber nur, sofern sie falsch, also zu korrigieren sind. Die Notwendigkeit, zwischen einer Norm und dem normativen Satz zu unterscheiden, besteht nun vor allem im Rahmen normativer Ethik. Wo man deskriptive Ethik betreibt, bezeichnet »Norm« dagegen eine faktisch geltende (sittliche) Überzeugung. Auch hier wäre zwar zu unterscheiden der Wandel der relevanten Bedingungen vom Wandel der Überzeugung selbst, aber dieser Wandel der Überzeugung würde nicht inhaltlich beurteilt. Die Beobachtung eines Wandels ist eine deskriptive Feststellung, und die Rede vom Wandel einer Norm scheint ihren ursprünglichen Sitz im Leben im Rahmen einer deskriptiven Ethik zu haben.

<sup>18</sup> Vgl. B. Schüller, aaO. 236–263.

<sup>19</sup> Vgl. W. Wolbert, aaO. (Anm. 1).

<sup>20</sup> Vgl. W. Wolbert, Zur Rede vom »Wandel der Normen« im Kontext normativer Ethik: Erwachsenenbildung 29 (1983) 149–151.

### III. Die »Situationsethik«

Bei der Beschäftigung mit der »Situationsethik« ist eine Schwierigkeit zu bedenken, die sich bei den andern »Umwegen« nicht stellte. Mit James M. Gustafson läßt sie sich so umschreiben: »Der Regenschirm mit der Aufschrift »Situationsethik« ist so groß geworden, daß sich unter ihm Leute zusammenfinden, deren Meinungsverschiedenheiten untereinander mindestens ebenso beachtlich sind wie ihre Divergenzen mit den Verfechtern der »Prinzipien.«<sup>21</sup> Man wird also kaum eine Definition von »Situationsethik« aufstellen können, die allen Vertretern einer so bezeichneten Theorie gerecht wird.<sup>22</sup> Außerdem geht es einem Vertreter wie John A. T. Robinson gar nicht zunächst um Probleme einer ethischen Normierungstheorie, sondern um Konsequenzen aus einem neuen Gottesbild, wie er es propagiert hat.<sup>23</sup>

Uns bleibt somit nur übrig, »Situationsethik« stipulativ so zu definieren, daß damit eine Antwort auf die Frage nach der richtigen Normierungstheorie bezeichnet ist. Die obige Äußerung von Gustafson gibt uns dazu einen Hinweis: Situationsethik versteht sich als Gegensatz zu einer Prinzipienethik. J. Fletcher versteht allerdings situationsbezogene Moral nicht als prinzipienlos, sondern – gut aristotelisch – als Mitte zwischen zwei Extremen: Legalismus und »prinzipienloser Antinomismus«<sup>24</sup>. Vertreter des zweiten Extrems seien die Gnostiker; sie lehnten »jedes Gesetz so weitgehend ab, daß ihre sittlichen Entscheidungen recht zufällig sind, unvorhersehbar und mitunter recht seltsam«<sup>25</sup>. (Diesen Eindruck kann man von Fletchers Stellungnahme bisweilen allerdings auch haben.<sup>26</sup>) Aber was heißt dann »Situationsethik«?

Folgende Äußerung Robinsons kann uns einen Anhaltspunkt geben: »Denn es gibt nichts, was ein für allemal falsch wäre. Man kann zum Beispiel nicht von der Behauptung ausgehen, daß voreheliche Beziehungen oder Ehescheidungen

<sup>21</sup> J. M. Gustafson, Situation contra Prinzipien. Eine irreführende Debatte in christlicher Ethik: ZEE 13 (1969) 14–40, hier 15.

<sup>22</sup> Außerdem ist hervorzuheben, daß diese Vertreter nicht nur bezüglich ihrer inhaltlichen Thesen, sondern auch hinsichtlich des Niveaus ihrer Darlegungen beträchtlich differieren; man vergleiche etwa einen J. Fletcher mit einem R. Bultmann, der in seinem Jesus-Buch ebenfalls eine Situationsethik vertritt (vgl. R. Bultmann, Jesus, München<sup>3</sup> 1967, 62–70).

<sup>23</sup> Vgl. J. A. T. Robinson, Gott ist anders, München<sup>2</sup> 1963 (Nachdr. Berlin 1965), 109–125. Zur Frage der Relevanz des Gottesglaubens in Einzelfragen normativer Ethik vgl. die »Introduction« in R. L. Cunningham (Ed.), Situationism and The New Morality, New York 1970, 1–11, hier 31–34.

<sup>24</sup> Vgl. J. Fletcher, Moral ohne Normen?, Gütersloh 1967, 20.

<sup>25</sup> Ebd. 17.

<sup>26</sup> Man vergleiche nur folgende Äußerung über die Bewertung moderner Reproduktionstechniken: »Genetics, molecular biology, fetology, and obstetrics have developed to a point where we now have effective control over the start of human life's continuum. And therefore from now on it would be irresponsible to leave babymaking to mere chance and impulse, as we once had to do. Modern men are trying to face up in a mature way to our emerging needs of quality control – medically, ecologically, legally, socially.« (J. Fletcher, Ethics and Euthanasia, in: Robert F. Weir (Ed.), Ethical Issues in Death and Dying, New York 1977, 348 bis 359, hier 352.

als solche falsch oder Sünde seien. Sie mögen dies in neunundneunzig oder sogar hundert Fällen sein, doch sie sind es nicht wesensmäßig; denn die einzige wirkliche Sünde ist der Mangel an Liebe.«<sup>27</sup> Ausgehend von dieser Äußerung ließe sich eine stipulative Definition in folgenden zwei Thesen formulieren:

1. Was im konkreten Fall sittlich geboten ist, ergibt sich letztlich nicht aus einem Prinzip, sondern aus der Situation. Oder – wie N. Seelhammer diese Position erläutert: »Es gibt keine allgemeingültigen Gesetze und Normen, die in jedem Einzelfall das sittliche Handeln verpflichtend bestimmen können.«<sup>28</sup>

2. Jede Handlung, die aus der Liebe resultiert, ist auch sittlich geboten.

Zur Illustration der zweiten These seien folgende Äußerungen J. Fletchers angeführt: »Nur die Liebe ist immer gut und richtig, ohne Rücksicht auf die Umstände.«<sup>29</sup> »Für ihn [den Situationsethiker] ist nichts in sich gut oder schlecht außer der Liebe . . . und ihrem Gegenteil, Indifferenz oder tatsächliches Übelwollen.«<sup>30</sup> Wenn man bedenkt, wie sehr die sittliche Botschaft des Neuen Testaments vom Liebesgebot beherrscht ist, scheint man diesen Aussagen kaum widersprechen zu können. Aber das scheint nur auf den ersten Blick so. Schließlich verurteilt Jesus diejenigen, die Vater oder Mutter mehr lieben als ihn (Mt 10, 37). An anderer Stelle ist von Menschen die Rede, die die Finsternis mehr lieben als das Licht (Joh 3, 19). Es gibt also offenbar eine richtige und eine falsche Liebe. Wovon hängt es aber nun ab, ob der Mensch die richtige oder die falsche Liebe hat? Offenbar vom Gegenstand dieser Liebe. Diesen kann man in der richtigen Weise lieben, aber auch zuviel oder zuwenig. Augustinus hat das ausdrücklich betont:

»Gerecht und heilig lebt der, der ein unbestechlicher Beurteiler der Dinge ist: das ist aber jener, der eine wohlgeordnete Liebe hat. Ein solcher wird weder lieben, was er nicht lieben darf, noch wird er das nicht lieben, was er lieben soll, noch das mehr lieben, was er weniger lieben soll, noch in gleicher Weise lieben, was weniger oder mehr geliebt werden soll, noch wird er weniger oder mehr lieben, was in gleicher Weise geliebt werden soll.«<sup>31</sup>

Die Liebe des Menschen hat also »ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht«<sup>32</sup>. Fletchers These, außer der Liebe sei nichts in sich gut oder schlecht, dürfte also in sich widersprüchlich sein; es gäbe nämlich keinerlei Kriterium zur Unterscheidung richtiger und falscher Liebe. Die Liebe ist von unbedingtem Wert, die alles gemäß seinem Wertcharakter liebt. Wenn aber nichts in sich von Wert ist, gibt es keine be-

<sup>27</sup> J. A. T. Robinson, aaO. 122.

<sup>28</sup> N. Seelhammer, Instructio der Kongregation des Hl. Offiziums über die Situationsethik: TThZ 66 (1957) 44–49, hier 45. Der Text der Instructio findet sich in: Periodica 44 (1955) 137–139; im Anschluß (140–204) ein Kommentar dazu von F. Hürth. Eine ähnliche stipulative Definition wie oben findet sich bei S. Privitera, Dall'Esperienza alla Morale, Palermo 1985, 229; vgl. dort 229–233.

<sup>29</sup> J. Fletcher, aaO. 51.

<sup>30</sup> Ders., Love is the only measure, in: R. L. Cunningham, aaO. (Anm. 23) 55–64, hier 61 f.

<sup>31</sup> Augustinus, De doctrina christiana I 28.

<sup>32</sup> B. Schüller, aaO. (Anm. 11) 289.

gründete Liebe. Es wäre zu fragen, was in diesem Fall unter »Liebe« zu verstehen wäre. Die Liebe als Wohlwollen zu einem Menschen ist begründet in dessen Selbstwert als eines sittlichen Wesens,<sup>33</sup> dessen Selbstzwecklichkeit, dessen Würde. Liebe bezieht sich also auf einen dem Menschen vorgegebenen Wert, ist insofern antwortende Liebe. Nur im Fall der Liebe Gottes ist es anders. Gott antwortet nicht auf einen vorgegebenen Wert, sondern indem er etwas liebt, schafft er den entsprechenden Wert; seine Liebe ist schöpferische Liebe.

Worin die Liebe als *Wohlwollen* besteht, dürfte nun unter Theologen kaum strittig sein. Der Christ ist aufgerufen, Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. In ihrer Selbstzwecklichkeit, ihrer Würde sind die Menschen gleich; deshalb gebührt jedem Menschen das gleiche Wohlwollen, das gleiche Recht auf Wohlergehen. Schwierigkeiten entstehen erst, wenn sich dies Wohlwollen in *Wobltun*, in Taten der Liebe übersetzen soll. Da der einzelne Mensch nicht alles Gutes tun kann, stellt sich die Frage: Wer soll für wen was tun? Das ist die Fragestellung normativer Ethik. Ihr geht es nicht um sittlich gute Gesinnung, das Wohlwollen, sondern um die sittlich *richtige* Tat. Die richtige Tat ergibt sich also nicht von selbst aus der guten Gesinnung. Vielmehr ergibt sich die Fragestellung normativer Ethik erst da, wo jemand die Liebe als Gesinnung hat. Die zweite situationsethische These, nach der jede aus der Liebe resultierende Handlung sittlich geboten, sittlich richtig ist, erweist sich somit als falsch. Es geht vielmehr um die Frage, *welche* aus der Liebe resultierenden Handlungen sittlich richtig sind.<sup>34</sup>

Freilich hat man sich bisweilen auf das augustinische Wort »Ama et fac quod vis« berufen. Die betreffende Stelle lautet aber genau:

»Liebe, und dann tu, was du willst! (Dilige, et quod vis fac.) Schweigst du, so schweige aus Liebe; rügst du, so rüge aus Liebe; schonst du, dann schone aus Liebe. In deinem Innern sei die Liebe die Wurzel, aus dieser Wurzel kann nur Gutes erblühen.«<sup>35</sup>

Diese Mahnung ist ein Stück Gesinnungsparänese. Hier wird nicht ein Weg zur Erkenntnis des sittlich Richtigen oder ein Kriterium dafür aufgezeigt. Hier mahnt Augustinus, die Liebe als Gesinnung zu haben und alles, was man tut, aus dieser Gesinnung zu tun. Das ist keine normative Ethik, das ist ethische Mahnrede, Paränese.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Vgl. W. Wolbert, Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder: ThGl 74 (1984) 262–282; ders., »Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck«. Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral: ebd. 76 (1986) 1–16; ders., Der Mensch als Mittel und Zweck, Münster 1987.

<sup>34</sup> Wenn alle aus der Liebe resultierenden Handlungen auch sittlich richtig wären, gäbe es nicht so etwas wie ein irriges Gewissen. Das liegt da vor, wo jemand die richtige Gesinnung hat, aber das Falsche tut. Vgl. B. Schüller, Gewissen und Schuld, in: J. Fuchs (Hg.), Das Gewissen, Düsseldorf 1979, 34–35. Im AT schlägt Judith aus Liebe zu ihrem Volk dem feindlichen Heerführer das Haupt ab (Jdt 13, 1–10). Ob diese Handlungsweise zu rechtfertigen ist, ist eine andere Frage.

<sup>35</sup> Augustinus, In Epist. Joannis ad Parthos, Tr. 7, 8.

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 10.

Die erste situationsethische These könnte nun dennoch richtig sein. Wie die Liebe als Gesinnung sich in die Tat übersetzt, ergäbe sich nicht aus Prinzipien, sondern aus der Situation. Diese These ließe sich an einem bekannten Beispiel Sartres illustrieren<sup>37</sup> (wenngleich der Existentialismus Sartres für Fletcher ein Beispiel des antinomistischen Extrems ist). Ein junger Franzose steht während der Zeit der deutschen Okkupation vor der Wahl, »entweder nach England zu gehen und sich in die Freien Französischen Streitkräfte einzureihen – das heißt seine Mutter zu verlassen – oder bei seiner Mutter zu bleiben und ihr leben zu helfen. Er gab sich gut Rechenschaft davon, daß diese Frau nur durch ihn lebte und daß sein Verschwinden – und vielleicht sein Tod – sie in die Verzweiflung stürzen würde.«<sup>38</sup> Hier stellt sich die Frage: »Wen soll man lieben wie seinen Bruder: den Kämpfer oder die Mutter?« Sartre meint, keine Moral könne diese Frage beantworten. Es bleibe uns in solchen Situationen »nichts, als uns auf unsern Instinkt zu verlassen«<sup>39</sup>. Gibt es aber in dieser Situation wirklich keine Kriterien? Ist es nicht bemerkenswert, daß hier von vornherein nur zwei Alternativen in Frage kommen? Der junge Mann könnte doch auch vieles andere tun. »Er könnte etwa das Seiltanzen lernen oder Eisverkäufer werden oder seine Ohrläppchen mit Messingringen vergrößern. Doch diese Möglichkeiten sind für ihn offensichtlich bedeutungslos, während die Sorge für seine alte Mutter und die Teilnahme am Widerstand für ihn höchst bedeutsam sind. Warum ist die Situation, wie sie Sartre beschreibt, ernsthaft, und warum sind die anderen ebenfalls möglichen Beschreibungen albern und lächerlich? . . . Sicherlich würde überhaupt kein moralisches Problem entstehen, wenn nicht solche Dinge wie die Teilnahme am Widerstand . . . und die Sorge für seine alte Mutter . . . sittlich relevante Merkmale einer Situation darstellen würden.«<sup>40</sup> Ebensovienig entstünde ein Problem, wenn der junge Mann beide Verpflichtungen miteinander vereinbaren könnte.

Für die These, das Geforderte ergebe sich aus der Situation, führt man oft die Einmaligkeit jeder Situation an. So liest man bei N. H. Soe<sup>41</sup>: »Jeder Mensch ist etwas grundsätzlich Neues, und jede Situation ist anders als selbst *die* unter allen früheren, die ihr am meisten ähnlich ist.« Das ist im Prinzip sicher richtig. Aber was folgt daraus? Daß es nichts gibt – wie Robinson gesagt hatte –, »was ein für allemal falsch wäre«? Vermutlich denkt man hier an Situationen, in

<sup>37</sup> J. P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: *ders.*, Drei Essays (hg. v. W. Schmiele), Frankfurt/M. 1985, 7–51.

<sup>38</sup> Ebd. 17.

<sup>39</sup> Ebd. 18.

<sup>40</sup> A. Phillips Griffiths, Einwände gegen die Behauptung der Unanwendbarkeit allgemeiner Kriterien, in: R. Ginters (Hg.), Typen ethischer Argumentation, Düsseldorf 1976, 21–23, hier 22. In bestimmten Fällen würden wir sogar von vornherein die Bedeutung der konkreten Situation herunterspielen. So mag die genauere Betrachtung der Geschichte und der Umstände die Apartheidspolitik in Südafrika verständlicher machen. Sie ist aber aufgrund des »Prinzips« der Gleichheit aller Menschen nicht zu rechtfertigen. Vgl. dazu H. J. McCabe, The Validity of Absolutes, in: R. L. Cunningham (Ed.), aaO. 66–78, hier 76.

<sup>41</sup> N. H. Soe, Christliche Ethik, München 21957, 85.

denen sich nicht eindeutig ergibt, wie von einem sittlichen Standpunkt aus zu handeln wäre. Aber gibt es nicht auch einzigartige Situationen, in denen das ganz eindeutig ist? Ein Beispiel von R. L. Purtil<sup>42</sup>: »Wenn ihnen jemand bei der Betrachtung des Grand Canyon auf die Füße tritt, stellt diese Belastung für Sie sicherlich keinen Rechtfertigungsgrund dar, diesen Menschen in die Tiefe zu stürzen.« Eindeutige ethische Prinzipien lassen sich leicht finden, Handlungen, die »ein für allemal falsch« sind, lassen sich leicht aufzählen: »man braucht eine Situation nur so zu beschreiben, daß konkurrierende Gesichtspunkte von vornherein ausgeschlossen sind . . . Es ist falsch, wichtige Versprechen nur deswegen nicht zu halten, weil man keine Lust dazu hat.«<sup>43</sup> Daß jede Situation anders, jeder Mensch ein anderer ist, tut noch nichts zur Sache. Es kommt darauf an, ob eine Situation auf eine *ethisch relevante* Weise anders ist, ob also etwa da, wo das Leben der Mutter und des Fötus gefährdet ist, sich die Problematik des Schwangerschaftsabbruchs in relevanter Weise anders stellt. Die Behauptung, das sittlich Geforderte ergebe sich aus der Situation, mag sich zunächst plausibel anhören. Vor den Augen eines Arztes ereignet sich ein Verkehrsunfall, bei dem Menschen verletzt werden. In dieser Situation hat der Arzt Hilfe zu leisten. Aber ergibt sich diese Folgerung schlicht aus der Situation und nicht aus Grundsätzen? Die »Situation« beinhaltet bloße Umstände, bloße Fakten; aus bloßen Fakten aber ergibt sich logisch noch keinerlei Verpflichtung. Von D. Hume stammt der bekannte Satz: »No Ought from an Is.«<sup>44</sup> Bezüglich der oben beschriebenen Situation wird das vielleicht nicht recht deutlich, weil wir mit der Rede von »Verletzten« möglicherweise schon den Bereich bloßer Tatsachen hinter uns gelassen haben. In unserer normalen Alltagssprache dürfte unter »Verletzung« bereits ein Übel verstanden, die obige Situation somit bereits *bewertet* sein. Wo ein Übel geschehen ist, da ist es nach Möglichkeit zu beseitigen oder zu lindern. Erst aus der Bewertung der obigen Situation durch dieses Prinzip ergibt sich die Verpflichtung des Arztes zur Hilfeleistung. Man kann auch noch so einmalige Situationen nicht anders bewerten als nach Prinzipien. J. Gustafson dürfte somit recht haben, wenn er die Kontroverse »Situation contra Prinzipien« »a misplaced debate«<sup>45</sup> nennt. Die Situationsethik dürfte eine wesentliche Eigenschaft sittlicher Urteile nicht berücksichtigt haben, ihre Universalisierbarkeit. Was ist damit gemeint? Im Verlauf einer Schwangerschaft sei das Leben der Mutter und des Fötus bedroht. Der Arzt plädiere für den Abbruch der Schwangerschaft, da es besser sei, das rettbar Leben zu retten, als Mutter und Kind dem sicheren Tod zu überlassen. Damit gibt er einen Grund für seine Handlungsweise an. Was aber in diesem Fall ein Grund ist für eine Tötung bzw. für einen Abbruch der Schwangerschaft, müßte in jedem Fall einer solchen Wertekonkurrenz ein Grund sein zur Tö-

<sup>42</sup> R. L. Purtil, Grundfragen der Ethik, Düsseldorf 1977, 80.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg 1973, 211 f.

<sup>45</sup> So der englische Titel: J. Gustafson, Context versus Principles. A misplaced debate in Christian Ethics: HThR 58 (1965) 171–202.

tung, wenigstens prima facie. Der Arzt gäbe also einschlußweise zu verstehen, man solle immer dann den Tod eines sowieso todgeweihten Menschen herbeiführen, wenn man auf diese Weise einen anderen retten könne. Diese Konsequenz dürfte als nicht akzeptabel erscheinen. Warum? Ist hier die Universalisierung illegitim? Der Arzt würde vermutlich erwidern, das sittliche Urteil, mit dem er seine Handlungsweise begründe, gelte nur im Fall der Tötung ungeborenen Lebens. Der Konflikt, in dem er stehe, stelle sich so nur im Fall der Schwangerschaft. Ist also doch die Situation entscheidend?

Der Fall der Schwangerschaft dürfte in der Tat insofern singulär sein, als hier nur zwei Leben zur Disposition stehen. Im Fall geborenen Lebens dürfte die Möglichkeit, durch Tötung eines Menschen einen anderen oder mehrere zu retten, äußerst selten sein. Wo sie aber doch gegeben wäre und man nach dem obigen Grundsatz verfahren wollte, hätte ein solches Vorgehen weitreichende Konsequenzen, die sich im Fall des Schwangerschaftsabbruchs so nicht ergeben, da – wie gesagt – nur das Leben der Mutter und des Fötus zur Disposition stehen. Vermutlich liegt hier der Grund, warum manche Autoren in diesem Fall eine Tötung ungeborenen Lebens zu rechtfertigen geneigt sind. Die Lösung des Problems ergibt sich also nicht aus der Situation, sondern aus einer Güterabwägung in einem Fall mit einer zum Glück relativ seltenen Konstellation sittlich relevanter Faktoren. Aus der Legitimation der Tötung in diesem Fall ergibt sich kein Freibrief für andere Formen von Tötung. Das im Fall des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs geltende Prinzip wäre auf andere Fälle nicht zu übertragen. Ist es deswegen nicht »allgemeingültig«?

Die situationsethische These, wie Seelhammer sie formuliert, erläutert mißverständlich »allgemeingültig« als »in jedem Einzelfall . . . verpflichtend«. Es kommt jedoch beim jeweiligen Einzelfall darauf an, ob er etwa von dem »Prinzip« des Tötungsverbots überhaupt betroffen ist. Man muß m. a. W. unterscheiden die Universalisierbarkeit einer Norm von deren universalem oder singulärem Anwendungsbereich. Sobald man seine Handlungsweise mit Gründen rechtfertigt, gibt man einschlußweise zu verstehen, die angegebenen Gründe hätten in jeder relevant ähnlichen Situation Gültigkeit. Ob es solche Situationen gibt, ob sie häufig, selten oder unwahrscheinlich sind, ist dabei nicht entscheidend. Die Forderung, die Situation zu berücksichtigen, d. h. alle sittlich relevanten Umstände zur Kenntnis zu nehmen, steht nicht im Widerspruch zu sittlichen Prinzipien. Allerdings sind die Folgen des Handelns nicht nur für die konkrete Situation in Rechnung zu stellen. Hält man in einer bestimmten Situation Tötung auf Verlangen für erlaubt, dann gilt dies für jeden Kranken, für den der Tod besser wäre als das Leben. Wenn es nun dem Kranken freistünde, um die erlösende Spritze zu bitten, wenn der Arzt diese Bitte erfüllen sollte, dann müßte auch der Kranke, der die Tötung nicht verlangt, sich fragen, ob er nicht verpflichtet wäre, diese Bitte zu äußern, ob er den Angehörigen, dem Pflegepersonal, der Gesellschaft noch weiter zur Last fallen dürfte. Was im Einzelfall als Beitrag zur Selbstbestimmung des Kranken erscheint, kann generell gesehen, zum Gegenteil führen, zu moralischem Druck.

Wenn nun die Alternative Situation – Prinzipien so verfehlt ist, woher kommt der Anschein von Plausibilität? Das dürfte sich wiederum am Beispiel des Tötungsverbots erläutern lassen. Die traditionelle Fassung des Tötungsverbots, nach dem man niemals einen Unschuldigen direkt töten darf, erweist sich – etwa durch die möglichen Konsequenzen, die sich im Bereich Schwangerschaftsabbruch aus der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung ergeben – als schwierig. Zur Zeit ist eine teleologisch orientierte Moralthologie aber offensichtlich nicht in der Lage, eine neue präzise und umfassende Formulierung zu geben. Man hütet sich ja gerade, aus der möglichen Erlaubtheit des Schwangerschaftsabbruchs in einzelnen »Situationen« weiterreichende Konsequenzen zu ziehen. Ausgerechnet Fletcher stellt hier aber ein neues »Prinzip« auf: »Es ist lächerlich, die positive Beendigung untermenschlichen Lebens im Mutterschoß sittlich zu billigen, wie wir es im Fall therapeutischer Schwangerschaftsabbrüche aus Gründen von Gnade und Barmherzigkeit tun, aber einer positiven Beendigung untermenschlichen Lebens in extremis diese Billigung zu verweigern.«<sup>46</sup>

Vermutlich meint die Opposition gegen »Prinzipien« einfach eine kritische Haltung gegenüber traditionellen Überzeugungen, zu denen u. a. deontologische Normen zu zählen sind. Robinsons Äußerung, es gebe nichts, was immer falsch sei, verweigert offenbar eine *praesumptio veritatis* gegenüber der Tradition. Nicht der Situationsethiker muß sich vor den Prinzipien rechtfertigen, sondern die Prinzipien vor dem Situationsethiker. In dieser Haltung dürfte die Gefahr der Selbstüberschätzung liegen. In unsern sittlichen Urteilen halten wir uns nämlich meist an überkommene Überzeugungen. Nur bezüglich eines kleinen Teils dieser Überzeugungen sind wir in der Lage, sie ausdrücklich zu reflektieren oder zu korrigieren. Das gilt auch für einen J. Fletcher, von dem R. L. Purtill bemerkt, er scheine in vielen Fällen »einfach die Überzeugungen und Vorurteile eines gebildeten Liberalen seines Alters und seines Standes vorzubringen«<sup>47</sup>.

Der einer Situationsethik Verpflichtete, so formuliert Fletcher, fälle seine Entscheidung »auf der Grundlage allgemeingültiger Prinzipien, aber mit der Bereitschaft, jedes Prinzip oder jede »allgemeine Regel« zu modifizieren, aufzugeben oder gar zu durchbrechen, wenn das Gebot der Nächstenliebe dadurch in der gegebenen Situation besser befolgt werden kann«<sup>48</sup>. Diese Formulierung setzt voraus, gewisse ethische Prinzipien ständen im Widerspruch zum Gebot der Nächstenliebe, dies Gebot setze in bestimmten Fällen andere Prinzipien außer Kraft. Dieser Widerspruch ist aber nur denkbar im Rahmen einer

<sup>46</sup> J. Fletcher, aaO. (Anm. 26). (sit is ridiculous to give ethical approval to the positive ending of subhuman life in utero, as we do in therapeutic abortions for reasons of mercy and compassion, but refuse to approve of positively ending a subhuman life in extremis.)

<sup>47</sup> R. L. Purtill, aaO. 86.

<sup>48</sup> J. Fletcher, Die anglikanische Theologie und die Ethik des Naturrechts, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft (hg. vom ÖRK), Stuttgart 1966, 162–179, hier 175 (im Original gesperrt).

deontologischen Theorie; diese allein sieht den Fall vor, daß eine bestimmte Handlung als solche verboten ist, obwohl sie gemäß nach dem Kriterium der Liebe als Wohltun gefordert wäre, d. h. die besten Folgen für alle Beteiligten mit sich brächte. Die Situationsethik Fletchers ist offensichtlich letztlich als Antithese zu einer deontologischen Theorie zu verstehen.

Wenn nun vom Gebot der Nächstenliebe her sich eine teleologische Theorie ergibt,<sup>49</sup> wieso besteht dann unter Theologen keine Einigkeit über die richtige Normierungstheorie? Offensichtlich gibt es Einwände gegen eine teleologische Theorie. Einige solcher Einwände seien noch bedacht.

#### IV. Einwände gegen eine teleologische Theorie

Nach G. E. M. Anscombe war und ist charakteristisch für die jüdisch-christliche Ethik, »daß gewisse Dinge verboten sind, welche *Konsequenzen* auch immer drohen mögen, so zum Beispiel das Töten eines Unschuldigen um irgendeines auch noch so guten Zweckes willen, stellvertretende Bestrafung (!), Verrat, (womit ich meine, das Vertrauen eines Menschen in einer wichtigen Sache durch das Versprechen treuer Freundschaft zu gewinnen und ihn dann an seine Feinde zu verraten), Götzendienst, Sodomie, Ehebruch, Ablegen eines falschen Glaubensbekenntnisses. Das Verbot gewisser Dinge allein aufgrund ihrer Beschreibung als so und so identifizierbare Arten von Handlungen, ohne Rücksicht auf weitere Konsequenzen, macht sicher nicht das Ganze der hebräisch-christlichen Ethik aus. Es ist jedoch ein bemerkenswerter Zug an dieser Ethik.«<sup>50</sup>

Haben wir also in unserem Plädoyer für eine teleologische Ethik gemäß dem Liebesgebot eine wesentliche Pointe christlicher Ethik geleugnet? Zunächst wäre zu fragen, was hier »christlich« heißt. Sind bestimmte deontologische Normen Kennzeichen christlicher Ethik *qua christlicher* Ethik? Das wird man mindestens für die deontologische Beurteilung bestimmter Fragen der Sexualmoral (etwa Empfängnisverhütung, künstliche Insemination) nicht behaupten können. Zu diesen Fragen nimmt die Bibel keine Stellung. Die Argumentationsfigur »sittlich falsch, weil naturwidrig« dürfte außerdem eher auf antike Philosophie zurückgehen.<sup>51</sup> Diese Argumentationsfigur könnte also höchstens Bestandteil jeder richtigen Ethik qua Ethik sein, somit auch der christlichen.

<sup>49</sup> Vgl. B. Schüller, aaO. (Anm. 11) 282–298.

J. St. Mill glaubt sich übrigens mit seinem Utilitarismus in voller Übereinstimmung mit dem Gebot der Nächstenliebe und der Goldenen Regel des Evangeliums; er schreibt (Der Utilitarismus, Stuttgart 1976, 30): »In der Goldenen Regel, die Jesus von Nazareth aufgestellt hat, finden wir den Geist der Nützlichkeitsethik vollendet ausgesprochen. Die Forderungen, sich dem andern gegenüber so zu verhalten, wie man möchte, daß er sich einem selbst gegenüber verhält, und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, stellen die utilitaristische Moral in ihrer höchsten Vollkommenheit dar.«

<sup>50</sup> G. E. M. Anscombe, Moderne Moralphilosophie, in: G. Grewendorf/G. Meggle, Seminar: Sprache und Ethik, 217–243, hier 220.

<sup>51</sup> Vgl. B. Schüller, aaO. (Anm. 11) 155–168. 216–235.

Die anderen von Anscombe erwähnten Handlungen sind zum Teil durch die Bezeichnung sittlich bewertet, wie »Verrat«, »Götzendienst«, »Sodomie«, »Ehebruch«. Zweifellos sind solche Handlungsweisen als solche verboten. Es fragt sich nur, wie diese schon in der Bezeichnung vorgenommene Bewertung begründet ist. Anscombe sagt, diese Verbote hätten Geltung »ohne Rücksicht auf weitere Konsequenzen«. Dem kann auch ein Teleologe zustimmen. In den Bezeichnungen mancher Handlungen ist nämlich schon eine Konsequenz ausgesagt, die ein Verbot dieser Handlung ausreichend begründet. Das gilt etwa im Fall des Götzendienstes. Der Götzendiener verehrt ein Wesen, dem eine solche Verehrung nicht gebührt, und verehrt den wahren Gott nicht, dem sie gebührt. Der Götzendienst widerspricht dem »ordo caritatis«, wie ihn etwa Augustinus<sup>52</sup> formuliert hat. Und die Forderung, diesen ordo caritatis einzuhalten, gilt unbedingt; sie kann auch durch die Rücksicht auf »weitere Konsequenzen« nicht außer Kraft gesetzt werden.

Bezüglich der Tötung eines Unschuldigen könnte man sich freilich (jedenfalls ansatzweise) auf die Bibel berufen. Vielleicht hat man gerade in diesem Punkt den Eindruck, hier gehe es nicht um Güterabwägung, hier sei einfach eine klare Grenze zu ziehen. Kriegsdienstverweigerer würden hier vermutlich vielfach deontologisch argumentieren (wobei zu fragen wäre, ob sie das im Fall der aktiven Euthanasie oder des Schwangerschaftsabbruchs auch tun würden). Überhaupt wäre darauf zu verweisen, daß der Mensch spontan vielfach deontologisch denkt. Als Beispiel diene die Figur des Wronski in Tolstojs »Anna Karenina« :

»Was Wronskis Leben so glücklich gestaltete, war namentlich der Umstand, daß er ein Register von Grundregeln besaß, die unumstößlich festlegten, was man durfte und was nicht. Diese Regeln beschränkten sich auf sehr enge Grenzen, waren dafür aber unumstößlich, und Wronski, der diese Grenzen in keinem Falle übertrat, zauderte niemals auch nur einen Augenblick, das auszuführen, was nötig war. Diese Regeln legten unumstößlich fest, daß man einem Falschspieler nichts schulden dürfe, den Schneider hingegen nicht zu bezahlen brauche, daß eine Lüge unter Männern nicht zulässig, Frauen gegenüber aber statthaft sei, daß man niemanden hintergehen dürfe, ausgenommen den Ehemann, den man mit seiner Frau betrügt, daß Beleidigungen nicht zu dulden seien, man selbst indessen das Recht habe, andere zu beleidigen, und dergleichen mehr. Mochten alle diese Regeln vielleicht auch unvernünftig und nicht lobenswert sein, so waren sie doch unumstößlich, und indem Wronski sie befolgte, hatte er das Gefühl, ruhig sein und den Kopf hoch tragen zu können. Erst in allerletzter Zeit, im Zusammenhang mit seinem Verhältnis zu Anna, begann in Wronski die Erkenntnis zu dämmern, daß das Register seiner Regeln nicht allen Lebenslagen gerecht werde, und für die Zukunft sah er Schwierigkeiten und Zweifel voraus, für die seine Regeln ihm keine Richtschnur sein konnten.«<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Vgl. Anm. 31.

<sup>53</sup> Zitiert nach der Parkland-Ausgabe, Stuttgart 1982, 374 (3. Teil, Kap. 20).

Wronski ist sicher kein Beispiel eines moralisch integren Menschen. Sein Gehorsam gegenüber bestimmten Regeln ist nicht Treue zum eigenen Gewissen. In diesen Regeln spricht das Überich; und das normiert tendenziell deontologisch.<sup>54</sup> Wronski diene hier zunächst nur als Beispiel, wie der Mensch spontan deontologisch denkt, Moral als eine Summe von Regeln, Pflichten (*δέοντα*) auffaßt. Allerdings ist Wronski auch ein Beispiel dafür, wie in bestimmten Lebenslagen das »Register« der Regeln nicht mehr ausreicht bzw. nicht mehr plausibel ist. In neuen Situationen steht der Mensch vor der Notwendigkeit, nach dem sittlich Gebotenen zu fragen. Die Frage nach der richtigen Normierungstheorie taucht deshalb auch da auf, wo man vor einer neuen Situation steht, einen »Wandel der Normen« konstatiert.

Das Plädoyer für eine teleologische Normierungstheorie beinhaltet nun aber nicht die Zumutung an den einzelnen Menschen, bei jeder einzelnen Handlung die Folgen seines Handelns abzuschätzen. Das wäre nicht möglich und nicht wünschenswert. Das gilt vor allem für institutionelle Handlungen. Wo es um die Institution Versprechen, Eigentum oder Ehe geht, bedarf nicht die einzelne Handlung einer teleologischen Rechtfertigung, sondern die Institution selbst. Ist die Institution Eigentum zum Wohle aller Betroffenen erforderlich, ist der Mensch an die entsprechenden Regeln moralisch gebunden; diese Pflichten gelten »prima facie«, auf den ersten Blick.<sup>55</sup> Lediglich das Zuwiderhandeln (also etwa das »Fringsen« in der Nachkriegszeit, das Nicht-Einhalten eines Versprechens) bedarf einer teleologischen Rechtfertigung. Für die Frage, welche Normierungstheorie richtig ist, ist entscheidend, auf welche Weise solche Institutionen zu begründen sind, nicht wie die Urteilsbildung des einzelnen erfolgt. R. M. Hare<sup>56</sup> hat hier unterschieden den Standpunkt des Erzengels von dem des »Prole«. Damit ist folgendes gemeint. Ein Wesen mit vollkommener Einsicht könnte die richtige Handlungsweise immer ausdrücklich teleologisch bestimmen, weil es alle relevanten Faktoren überblickte. Wir Menschen mit unserer unvollkommenen Einsicht müssen uns weithin als »Prole« verhalten, d. h. uns nach der sittlichen Überlieferung richten bzw. nach »Prima-facie-Pflichten«, deren Erfüllung zu präsumieren ist. Erst wo wir solche Prima-facie-Pflichten kritisieren, von ihnen abweichen, spielen wir die Rolle des »Erzengels«, also eines idealen unparteiischen Beobachters (die wir allerdings nur sehr unvollkommen spielen können). Damit dürfte auch der Vorwurf gegen die teleologische Theorie andeutungsweise beantwortet sein, diese überfordere den Menschen.<sup>57</sup> In vielen Fragen, auf die wir keine Antwort in unserer Tradition finden (Gentechnologie, Rüstung unter heutigen Bedingungen, Kernenergie)

<sup>54</sup> Vgl. B. Schüller, aaO. (Anm. 11) 213.

<sup>55</sup> Vgl. W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 21946, 19 ff.

<sup>56</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford 1981, 44–64. »Prole« meint hier nicht den Proletarier im üblichen Sinne, sondern (in Anspielung auf G. Orwells Roman »1984«) den unpolitischen, einfachen Menschen, der seine Entscheidungen instinktiv trifft und nicht reflektiert.

<sup>57</sup> Vgl. etwa R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung?*: HerKorr 36 (1982), 345–350. 403 bis 408.

ist unsere Urteilsfähigkeit leider permanent überfordert, ob wir Teleologen oder Deontologen sind. Dennoch müssen wir hier nach bestem Wissen und Gewissen ein Urteil fällen. Die Schwierigkeit der Beurteilung der Konsequenzen ist sicher ein legitimer Grund für eine quasi-deontologische Beurteilung bestimmter Handlungen. So wird kein Richter einen Unschuldigen zum Tode verurteilen, auch wenn er dadurch zehn andere unschuldige Menschen vor dem Tode retten könnte. Selbst wenn sich von der »Situation« her ein solches Handeln nahelegen würde, selbst wenn es Fälle gäbe, wo das angebracht wäre, welcher einzelne Mensch, welche Institution könnte sie kompetent beurteilen?<sup>58</sup> Einen solchen schwerwiegenden Eingriff in die Institution Strafrecht wird man deshalb unterlassen. Ein anderer Gesichtspunkt, der eine quasi-deontologische Beurteilung nahelegt, ist der der Erpreßbarkeit bzw. allgemein der Mißbrauchsmöglichkeit. Wäre ein Richter in bestimmten Fällen zur Verurteilung eines Unschuldigen bereit, könnte eine aufgebrauchte Menge ihn entsprechend moralisch unter Druck setzen. Die Gefahr des Mißbrauchs dürfte etwa die deontologische Anschauung erklären, Eingriffe in den Körper seien nur zum Zweck der eigenen Gesundheit erlaubt. Konsequenterweise, hätte dann nicht nur eine Nierenspende, sondern auch jede Bluttransfusion als unerlaubt zu gelten, wie das bei gewissen Sekten der Fall ist. Wenn man hört, daß in bestimmten Ländern arme Leute Blut spenden, um nicht zu verhungern, erscheint diese Ansicht zumindest nicht mehr ganz so unplausibel. Dennoch wären wir wohl nicht bereit, uns dieser Anschauung anzuschließen, weil die Möglichkeiten der Hilfeleistung in diesem Fall stärkeres Gewicht haben als die Gefahren des Mißbrauchs. Damit ist angedeutet, daß der Bereich, in dem wir deontologisch zu urteilen geneigt sind, nach teleologischen Gesichtspunkten eingegrenzt ist. Ein ähnlicher Gedanke wie der von Hare findet sich bei J. Butler. Butler bestreitet ausdrücklich die teleologische These, Liebe als Wohlwollen sei das Ganze der Tugend.<sup>59</sup> Vielmehr sei der Mensch so konstituiert, »daß wir Falsch aussage verurteilen, spontane Gewalt, Ungerechtigkeit, das Wohlwollen gegenüber bestimmten Menschen anstatt gegenüber anderen billigen, ganz unabhängig von aller Betrachtung darüber, welches Verhalten mehr Glück als Elend zur Folge hat.«<sup>60</sup> Warum ist das so? Gott hat vorausgesehen, »daß diese Konstitution unserer Natur zu mehr Glück führt, als wenn er uns mit der Einstellung bloßen allgemeinen Wohlwollens ausgestattet hätte«<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Vgl. A. C. Ewing, *Christian Ethics and Utilitarianism*, in: R. L. Cunningham (Ed.), aaO. (Anm. 23) 152–167, hier 160.

<sup>59</sup> J. Butler, *Dissertation of the Nature of Virtue*, in: D. D. Raphael (Ed.), *British Moralists I*, Oxford 1969, 378–386, hier 383–386.

<sup>60</sup> Ebd. 384. (»The fact then appears to be, that we are constituted so as to condemn falsehood, unprovoked violence, injustice, and to approve of benevolence to some preferably to others, abstracted from all consideration, which conduct is likeliest to produce an overbalance of happiness or misery.«)

<sup>61</sup> Ebd. (»... this constitution of our nature would produce more happiness, than forming us with a temper of mere general benevolence.«) H. H. Wendt sieht hier gerade eine »gefährliche Klippe für alle religiöse Ethik« (Die sittliche Pflicht, Göttingen 1916, 100). Er erläu-

Es ist ganz deutlich: Gott der Schöpfer denkt nach der Vorstellung Butlers teleologisch: »The happiness of the world is the concern of him, who is the Lord and the Proprietor of it.«<sup>62</sup> Der Mensch soll aber in vielen Fällen deontologisch denken, allerdings aus teleologischen Gründen. Dem Einwand Butlers ist durch unsere obigen Überlegungen in gewisser Weise Rechnung getragen. In einem bestimmten nach teleologischen Gesichtspunkten abgesteckten Rahmen sind deontologische Beurteilungen sinnvoll. Gegen Anscombe ist aber zu bedenken, daß die »hebräisch-christliche Ethik« wie Butler als ihr Repräsentant sich weithin Gott als teleologisch urteilenden sittlichen Gesetzgeber vorgestellt hat.<sup>63</sup> Wenn aber deontologische Verbote eine wesentliche Pointe christlicher Ethik wären, warum sollte dann Gott als sittlicher Gesetzgeber kein Deontologe sein? Welchen Grund hätten wir zur Annahme, daß Gott letztlich alles zum Guten lenkt? Wir können nur anführen, daß sittliches Handeln auf das Wohl aller Betroffenen ausgerichtet ist, daß ein guter Mensch der ist, der Gutes tut. Entsprechend müßte sich auch die Güte Gottes darin erweisen, daß er dem Menschen Gutes tut. Das aber ist eine teleologische Begründung.<sup>64</sup>

tet (ebd. 101), das Streben des religiösen Menschen nach Vermehrung der Ehre Gottes, nach Austilgung des Widergöttlichen könnte zu einer Vernachlässigung »einfacher Gewissenspflichten« (die Wendt deontologisch versteht) führen. »Beispielsweise: Darf er nicht bei einer Aussage den wirklichen Sachverhalt etwas verbessern, wenn die nackte Wahrheit für die Sache der Religion und Kirche einen Schaden brächte, der durch die kluge Lüge leicht abgewendet werden kann? Darf er nicht eine ungerechte Anklage erheben gegen einen Atheisten oder Ketzler, damit der dem rechten Glauben entgegenwirkende, so viele Menschen in Gottlosigkeit und ewiges Verderben bringende Einfluß dieses Mannes gebrochen werde? Darf er nicht die einem anderen Menschen versprochene oder als Dank gebührende praktische Unterstützung unterlassen, um die dafür aufzuwendenden Mittel kultischen Zwecken zuzuführen? Darf er nicht bei der Ordnung einer Erbschaft die richtigen Eigentumsverhältnisse etwas verschieben, damit ein größerer Ertrag für eine christliche Stiftung herauskommt?«

<sup>62</sup> Ebd. 385.

<sup>63</sup> Auch die beiden traditionellen deontologischen Argumentationsfiguren »sittlich falsch, weil naturwidrig« und »sittlich falsch, weil unberechtigt« erklären sich aus einem Verweis auf Gott als teleologisch urteilenden sittlichen Gesetzgeber; vgl. B. Schüller, aaO. (Anm. 11) 216–263.

<sup>64</sup> Vgl. A. C. Ewing, aaO. (Anm. 58) 157 f: »Now the defect in the argument is shown when we ask how we can know or have good reason to think that God will act like that. What reason can there be for thinking that. He will bring it about that our acts have better consequences if we obey the laws in question than if we are simply utilitarian and go according to our own estimate of consequences? It is because the right act must be the act which does the greatest good? But that is utilitarianism.«