

Sittliche Normen — Universalien und Generalisierungen

Von Josef Fuchs, Rom

Gustav Ermecke brachte in *dieser* Zeitschrift (24 [1973] 1–24) einen Beitrag unter der Überschrift: »Das Problem der Universalien oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung«. Er befaßt sich darin *ausschließlich* mit *meinem* Beitrag »Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen« (Testimonium veritatis. Phil. u. theol. Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, hrsg. v. Hans Wolter. Frankfurter Studien 7, Frankfurt 1971, S. 211–240¹). Er hatte seine Auseinandersetzung angekündigt²) – wie auch die noch ausstehende und nun erneut angekündigte Diskussion bestimmter Thesen von B. Schüller SJ. Letzteren präsentiert E. jeweils als meinen »Schüler« – obwohl Schüller die Abhängigkeit seiner zu diskutierenden Thesen von den meinigen wohl mit Recht bestreiten würde³). Mein gegenwärtiger kurzer Beitrag hat sich gemäß dem Ge-

¹) Der Beitrag erschien gleichzeitig unter dem Titel »The absoluteness of moral terms« in Gregorianum 52 (1971) 415–457. Inzwischen erschien er auch französisch in: J. Fuchs, Existe-t-il une morale chrétienne? Gembloux (Duculot) 1973, S. 52–92.

²) Theologie und Glaube 62 (1972), S. 366.

³) Ich will an E., der seine Thesen doch zweifellos nicht als repräsentativ für die katholischen Moraltheologen an den deutschen Universitäten verstanden wissen möchte, nicht die Frage richten, welche nicht erkennbaren Absichten hinter seinen Beiträgen zu Schüller und mir stehen. Oder soll ich sie einfach aus der in Anmerkung 22 sich äußernden Resignation gegenüber der heutigen Moraltheologie heraus begreifen? Aber die moraltheologische Reflexion kann nie beim Gestern stehen bleiben! – E. verweist bei seinen Aussagen immer wieder auf die Moraltheologie von Mausbach-Ermecke. Im Gegensatz zu E.'s Verhalten gestehe ich gerne, daß ich selbst nicht mehr in allen Punkten mich auf meine als Manuskript für meine Hörer gedruckte (und wiederholt nachgedruckte) »Theologia moralis generalis«, I und II, berufen kann, wie ich denn auch aus dem gleichen Grunde nach 1963 mein als Manuskript gedrucktes »De castitate et ordine sexuali« nicht mehr nachdrucken ließ. – In Anm. 39 fragt E. nach dem Anlaß meiner von ihm diskutierten Ausführungen und stellt die Vermutung auf, daß es »wieder« (wo früher?) die Legitimierung des Wandels in der Sexualmoral und Ehemoral sei. Hier

sagten ausschließlich mit E.'s Ausführungen zu befassen; dabei ist nicht daran gedacht, auf die vielen Einzelheiten in diesen Ausführungen – zumal in den zahlreichen Anmerkungen – einzugehen.

Es nimmt sich wie eine hohe Anerkennung aus, wenn E. sagt, daß er meine Darlegungen »für das Wichtigste (hält), was zum gesamten Problem bisher gesagt wurde« (5); doch charakterisiert er sie gleichzeitig als Widerspruch zur »bisherigen« Moralthologie (3) und bringt sie in Verbindung zu manchen -ismen – wie Nominalismus, Relativismus, Positivismus, Situationsethik bzw. »Lageethik« usw. Wo er anfügt, daß ich diese -ismen *so nicht* vertrete oder daß ich gar davon »weit entfernt« bin (4), wird der Leser seine Vermutungen haben über das, was gemeint ist. Es sei beachtet, daß E. den Nominalismus formell als »Häresie« bei heutigen christlichen Moralthologen vertreten glaubt (7, Anm. 16).

Eine *erste* Reserve meinerseits, die der Leser von E.'s Beitrag beachten sollte – falls er nicht auch meinen früheren Beitrag gelesen hat –, ist die, daß E. die *Grundthese* meines Beitrages äußerst ungenau (und damit verfälscht) wiedergibt. Nach E. leugne ich, »daß es im Weltethos absolute Normen gibt im Sinne von allgemeingültig, universal« (4), »daß es innerhalb *weltethischen* Verhaltens absolute, d. h. universale, allgemeingültige, unveränderliche Normen gibt und geben kann« (3). Es sei dahingestellt, ob der nicht von mir, sondern von Alfons Auer übernommene Begriff Weltethos *genau* zu meinen Überlegungen paßt. Aber abgesehen davon, E. muß, wenn er meinen früheren Beitrag (und Einzelformulierungen in ihrem Kontext) noch einmal liest, feststellen, daß ich Normen weltethischen Verhaltens wie »gerecht sein«, »keusch sein«, aber auch »nicht morden«, »nicht stehlen«, schließlich auch die von E. akzeptierte Norm, daß das »Opfer« eines niederen zugunsten der Verwirklichung eines »höheren« (physischen) Wertes für absolute im Sinne von unversalen und allgemeingültigen Normen halte – und zwar sehr *ausdrücklich*⁴⁾. Meine Überlegungen sind

muß ich E. klar widersprechen: ich bin am Normenproblem als solchem interessiert. Daß E. zur Begründung seiner Vermutung auf einige sexualethische Zeilen hinweist, ist doch wohl in einer selektiven Lektüre begründet.

⁴⁾ Auf S. 235 meines früheren Beitrages heißt es: »Eine exakte Umschreibung der Handlung im Sinne eines Tatbestandes läßt – theoretisch – eine streng universale sittliche Beurteilung kaum zu; eine wirklich universale Handlungsnorm

also sehr viel differenzierter, als E. den Leser seines Beitrages verstehen läßt; ich selbst hatte (S. 212) auf die Notwendigkeit »nuancierter« statt »globaler« Überlegungen aufmerksam gemacht.

Ich komme damit zu einer *zweiten* Reserve gegenüber E.: E. setzt im Grunde meinen Ausführungen weitgehend nur seine Gegenthese (in der von E. oft zitierten Moralthologie von Mausbach-Ermecke nachzulesen) oder auch einfach ein »Nein« entgegen; oder er erklärt meine Thesen schlicht als »ad-hoc-Theorien«, die er mit einem -ismus bzw. der gefährlichen Nähe zu einem solchen etikettiert. Das heißt aber: er tritt in die aufgeworfene Problematik mit den entsprechenden explizit ausgeführten Überlegungen nicht ein. Ich habe bei dieser Haltung E.'s Verständnis dafür, daß er wiederholt Texte aus meinem Beitrag zitiert und erklärt, daß er den Sinn der betreffenden Ausführungen nicht begreife. Seine eigenen Thesen sind von seinen früheren Veröffentlichungen her bekannt; sie wurden zum guten Teil auch von mir vormals so oder ähnlich vertreten. Viele Moralthologen in verschiedensten Ländern – Deutschland, Frankreich, Amerika usw. – haben aber begonnen, zwar nicht eine der »traditionellen« Moralthologie (was ist überhaupt *die* traditionelle Moralthologie – die von Mausbach-Ermecke?) entgegengesetzte Moralthologie zu entwerfen, wohl aber bestimmte Aussagen zu überprüfen und zu differenzieren. Es ist im Interesse der Sache bedauerlich, daß E. auf diese Absicht und damit auf die Differenzierungen, Unterscheidungen und Reflexionen eigentlich nicht Bezug nimmt und somit darauf verzichtet, einen wirklichen *Beitrag zur Problematik* zu leisten.

E.'s Artikel bietet mir die Gelegenheit, auf *einige* solcher Differenzierungen, die bei E. nicht sichtbar werden, aufmerksam zu machen bzw. das Gemeinte im klaren Unterschied zu einem identifizierbaren Theologen (Ermecke) zu erklären. Es geht in der anvisierten Problematik – anders als E. meint (4, Anm. 8) – nicht um eine »Krise der Moral« im Wandel der Zeit, auch nicht um eine »notwendige Wachs-

enthält ein materiell noch nicht bestimmtes *formales Element* – »gerecht«, »berechtigterweise.« Hier (und im folgenden) wird eindeutig betont, daß die Problematik sich auf inhaltlich exakt umschriebene Normen bezieht, die keine noch nicht materiell bestimmte Elemente enthalten. Man vgl. auch S. 236: »Zweifelloos gibt es im strengen Sinne universale ethische Normen . . .«.

tumskrise«, sondern um erneut reflektierendes und von der Sache her gefordertes nuancierendes Verstehen allzu global formulierter Aussagen. Ein solches Bemühen dürfte an sich keiner Epoche der Moralthologie erspart bleiben.

Es ist interessant zu sehen, daß *die wesentlichen Grundsätze, auf die E. seine Ausführungen und seinen Widerspruch gründet*, auch von Moralthologen, die anders orientiert sind als E., und auch von mir akzeptiert sind. Um sie *gegen* anders orientierte Moralthologen wirksam zum Tragen zu bringen, müßten diese Grundsätze also differenziert werden. Einige Beispiele: E. hält mit Recht die Unterscheidung zwischen den »im Wesen und in seiner Existenz unwandelbaren Kern« des Menschen und dessen »variable Ausdrucksformen« für wichtig (3, Anm. 6; auch 15 f.); das Menschsein gibt es in verschiedenen »Prägungen« (9). Desgleichen betont E. mit Recht, daß alle Normen vom »Humanum« her bestimmt werden (6), daß – weil alle Menschen sind – es für alle geltende Normen geben muß (6 f.), daß somit das Allgemeine das Besondere bestimmt (6), daß entsprechend sowohl »starre Allgemeingültigkeit« ebenso wie »willkürliche Besonderung« abzulehnen sind (6); auf keinen Fall dürfe man gegen das Menschsein (und das Christsein) verstoßen (15, Anm. 34). Ethik definiert E. darum als »normative Anthropologie« (8). – Wer will gegen derartige Grundsätze angehen? Doch will E. offenbar vom »unwandelbaren Kern«, vom »Menschsein«, vom »Allgemeinen«, also von dem (von uns) nur abstrakt zu erkennenden Humanum allein her unwandelbare Normen konkreter Lebensführung haben. Es sei hier davon abgesehen, ob für das geschichtliche Wesen Mensch die Unterscheidung »unwandelbarer Wesenskern« und »wandelbare Besonderung« so glatt möglich ist. Aber wie steht es um die vom humanen Wesenskern her zu bestimmenden Normen? Sind sie Normen, die ein materiell-inhaltlich noch nicht bestimmtes und insofern formales und noch zu bestimmendes Element enthalten, z. B. »gerecht sein«, »keusch sein« – Normen, die noch nicht aussagen, was konkret zu tun und zu unterlassen ist; oder z. B. »nicht ungerecht töten (= nicht morden) oder sich fremdes Gut aneignen (= stehlen)«, wobei eben noch nicht ausgesagt ist, unter welchen Bedingungen Tötung oder die Aneignung fremden Gutes »un-

gerecht« ist? Von *solchen* Normen, die alle Moraltheologen als *universale* Normen verstehen, sind jedoch jene anderen Normen zu unterscheiden, die ein bloß formales, inhaltlich noch zu bestimmendes Element *nicht* enthalten, z. B. bezüglich Selbsttötung, kontrazeptivem Sexualverhalten usw. E. geht auf diese Unterscheidung, die in meinem früheren Beitrag grundlegend ist, nicht ein. Er übergeht damit die zur Diskussion stehende Frage, ob seine Grundsätze möglicherweise nur für die erste Art von Normen tragfähig sind, nicht jedoch für die zweite Art von Normen, die vielleicht nicht vom »unwandelbaren Wesenskern« des Menschseins *allein* her in allgemeingültiger Form bestimmt werden können, sondern nur unter gleichzeitiger Berücksichtigung der »wandelbaren« Konkretisierungen in verschiedenen Zeiten und Menschen⁵). Wenn dem so ist, müßten also E.'s richtige Grundsätze differenzierter formuliert und somit auf ihre Tragfähigkeit *für die anstehende Problematik* geprüft werden. – Andere Beispiele: Mit Recht schreibt E., das Abstrakte sei im Konkreten fundiert (7), Normen seien dementsprechend allgemeingültige »Formulierungen von objektiv gültigen Zusammenhängen« (9), insofern nämlich das vorgegebene Menschsein aufgegeben ist; es komme daher auf die Erfassung des »metaphysischen Sinngehaltes« des Handelns des Subjektes an einem Objekt an (11), wobei die transzendente Beziehung zwischen Subjekt und Objekt allgemeingültiger Art ist (13). Gut so! Das Abstrakte ist im Konkreten fundiert. E. meint aber: das Abstrakte als ein *Universale*; jedoch steht sein Grundsatz nicht auch, wenn das Abstrakte nicht ein echtes *Universale*, sondern nur eine *Generalisierung* ist? In beiden Fällen wird das vorgegebene Menschsein als »aufgegeben« verstanden! Entsprechend würden »objektiv gültige Zusammenhänge« und der »metaphysische Sinngehalt« konkreter Handlungen möglicherweise nicht schon vom Gegenstand allein (im engeren Sinne, d. h. unter Ausschluß von »Zweck« und »Umständen«) der Handlung als allgemein-

⁵ Sollte E. das so, wie von mir dargelegt, verstehen (man vgl. seine Formulierung S. 15f.), so könnte ich allerdings seinen »Gegensatz« zu meinen früheren Darlegungen nicht leicht begreifen. Denn daß ich auf »Umstände« und »Absicht« statt primär auf das »Menschsein«, in dessen Licht alle Konkretisierung des Menschseins verstanden werden muß, abstelle, kann er – trotz seiner so lautenden Formulierung – nicht gut behaupten, da ich das Gegenteil ausdrücklich feststelle.

gültig erfaßt werden können; vielmehr könnte erst unter Beachtung aller Elemente der *Gesamthandlung* der »objektiv gültige Zusammenhang« und der wahre »Sinngehalt« feststehen. In der ausdrücklichen Diskussion dieser Unterschiede dürfte also nicht ein *einsinniges* Verständnis der allgemein akzeptierten Grundsätze vorausgesetzt werden!

E. meint, daß sowohl das Verständnis des Universalienproblems (46, Anm. 4) wie auch das Verständnis des Axioms »agere sequitur esse« für unsere jeweilige Position ausschlaggebend sind. Auf diese beiden Probleme sei im folgenden im Zusammenhang der Diskussion eingegangen.

Die Unterscheidung vom Abstrakten als einem *Universale* und vom Abstrakten als einer *Generalisierung* ist von grundlegender Bedeutung. Die Nicht-Unterscheidung bedeutet, daß manche Aussagen als Universalien verstanden werden, die im Grunde nur Generalisierungen sind. E. scheint – trotz seiner großen Sorge wegen eines Neo-nominalismus – sich nicht bewußt zu sein, daß dieses undifferenzierte Sprechen von Universalien geschichtlich als Konsequenz des Nominalismus in der Moral auftritt – z. B. bei Suarez – und sich bis heute auswirkt.

Die Forderungen, »gerecht« und »keusch« zu sein, sind allgemeingültig, universal. Sie beziehen sich auf *sittliche* Werte wie Gerechtigkeit und Keuschheit. Doch sind sie keine konkreten-»operativen« Normen, die materiell aussagen, durch welches konkrete Verhalten zu *nicht-sittlichen* Werten, wie »Leben«, »Geschlechtlichkeit« usw., diese sittlichen Werte zu verwirklichen sind. (Ich habe diese *nicht-sittlichen* Werte früher mit der Scholastik als *physische* Güter, später als *vormoralische* Güter und Werte bezeichnet; L. Janssens spricht in einem neueren Beitrag von *ontischen* Übeln⁶⁾.) Unter der genannten Rücksicht sind solche Normen *formal*⁷⁾ und entbehren weiterer materialer Bestimmung, um konkrete Normierung des Handelns sein zu können.

⁶⁾ L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil: Louvain Studies* 4 (1972, 2) 115 bis 156.

⁷⁾ Wiederholt betont E., daß es rein formale Normen nicht gibt: sie haben immer einen in der Sache begründeten Inhalt. Natürlich; eine inhaltlich bestimmte Aussage bleibt immer gegenüber der von ihr mitbestimmten materiell reicheren Aussage »formal« – wobei sie möglicherweise materiell reicher ist als eine andere noch »formalere« Aussage.

Das gleiche gilt von den Forderungen, nicht »ungerecht« zu töten (d. h. nicht zu morden) oder fremdes Gut sich anzueignen (d. h. nicht zu stehlen). Sie sind allgemeingültig-universal, weil sie darauf verzichten auszusagen, unter welchen Bedingungen Tötung und die Aneignung fremden Gutes ungerecht sind. Ihre inhaltliche Aussage geht in konkrete Normen als Determination mit ein; doch bedürfen sie selbst, um konkret anwendbar zu werden, einer weiteren materialen Füllung. Sie sind also »plastisch« und vermögen, stets mit sich selbst identisch (wenn auch per analogiam) bleibend, Handlungen verschiedensten materialen Inhaltes zu determinieren (oder besser: kon-determinieren).

Konkret-operative Normen dagegen, die die Richtigkeit (oder Unrichtigkeit) von Verhaltensweisen gegenüber irdischen (nicht-sittlichen) Werten (Leben, Geschlechtlichkeit, guter Ruf, Kultur usw.) auszusagen versuchen, sind abstrakt nicht als Universalien – jedenfalls läßt sich das nicht zeigen –, sondern als Generalisierungen. Sie sind dem Umgang mit derartigen Werten (Gütern) und der entsprechenden sittlichen Beurteilung entsprungen, indem man von konkreten Bedingungen »abstrahiert« – man denke z. B. an die von einer vorausgesetzten sozialen Situation *bedingten* Überlegungen des Paulus zum Verhalten der Frau und der Sklaven. Die *un-bedingt* formulierte Norm ist eine Generalisierung. In ihrer Anwendung muß überlegt werden, ob nicht unter bestimmten vorgegebenen Bedingungen die Norm anders zu formulieren ist. Es handelt sich also nicht um Normen, deren stets sich gleich bleibendes »formales« Element je »materiell« zu füllen ist, sondern um Normen, deren schon gegebene materielle Füllung aufgrund bisheriger begrenzter Erfahrung unter bestimmten Bedingungen und entsprechender Beurteilung durch Generalisierung gewonnen wurde. Sie gelten *nur* unter den vorausgesetzten, die Norm inhaltlich bestimmenden, aber im Vollzug der Generalisierung (»Abstraktion«) nicht mitformulierten Bedingungen. Solche Normen sind demnach wie Universalnormen formuliert, sind aber nicht echte Universalien. Es besteht daher die Gefahr, sie irrtümlicherweise als Universalien zu verstehen und demnach auch unter wesentlich verschiedenen Bedingungen anwenden zu wollen. – Solche konkret-operative, materiell gefüllte Normen enthalten zum Unterschied von echten Universalnormen kein

»formales« und somit »plastisches« Element, das in der Anwendung der Norm je materiell zu füllen wäre. Vielmehr geschieht ihre Anwendung unter Verifizierung der jeweiligen Bedingungen (Umstände, Zweck-Absichten), die denen entsprechen müssen, die unausgesprochen in der generell formulierten Norm mitverstanden sind.

Die gleiche Überlegung in anderer Form: Die in der Norm formulierten Elemente einer Handlung ermöglichen ohne gleichzeitige Berücksichtigung weiterer Bedingungen (Umstände, Zweck-Absicht) keine endgültige sittliche Beurteilung. In ihrer Inhaltlichkeit umschriebene Handlungsweisen – z. B. Tötung, Schädigung, Heilung der an Malaria erkrankten Schwangeren durch Chinin (unter Gefährdung des Fötus?), Rückgabe des Gefundenen oder Ausgeliehenen – werden in Wirklichkeit nicht universal-allgemeingültig (im strengen Sinne des Wortes), sondern nur »generell« mit einem »Ja« oder »Nein« sittlich beurteilt. Universal-allgemeingültig wird die Beurteilung, wenn man ein »formales«, d. h. materiell noch zu bestimmendes Element einfügt, z. B. »nach Möglichkeit«, »normalerweise« usw. Denn die in ihrer Inhaltlichkeit so umschriebenen Handlungen werden *nie nur als solche* realisiert. Das übersieht E. (19 f., Anm. 45), wenn er »Tod, Verletzung, Entehrung usw.« allein als diese nicht als vor-moralische, sondern in der Realisierung immer schon moralische Übel versteht – mit der Begründung, daß sie ja frei vollzogen seien. Die konkrete freie Handlung enthält aber *immer auch andere* Elemente (Umstände, Zwecke, Folgen) und ist infolgedessen immer und nur als Gesamthandlung sittlich zu beurteilen. Man kann zwar, E. folgend, sagen, daß in der freien Handlung deren »metaphysischer Sinngehalt« und die »transzendente Beziehung zwischen Subjekt und Objekt« die sittliche Richtigkeit der Handlung bestimmen. Jedoch ist dies von der Gesamthandlung als Objekt der freien Entscheidung zu verstehen, *nicht* von den einzelnen (als einzelnen) Elementen der Gesamthandlung (also z. B., in der Lehre von den drei Quellen der Sittlichkeit nicht vom Objekt als unterschieden vom Zweck und Umständen). Beispielsweise gibt es keine menschliche Handlung, deren *ausschließliches* Objekt »Rückgabe des Geliehenen« oder »antikonceptionelles Verhalten« wäre; die freie und darum sittliche Handlung hat immer ein *konkretes* Objekt! Die Feststellung ihres Sinngehaltes und ihre sittliche Beurteilung hängen von der

richtigen Wertung ab, ob (und welche) in ihr realisierte Werte die in ihr gleichzeitig realisierten Wertverzicht und Unwerte unter der Berücksichtigung des Menschseins zu rechtfertigen vermögen. Die *einzelnen* irdischen – in sich nicht schon sittlichen – Werte stellen für den Menschen kein Absolutum dar; dagegen bedeutet die Sorge für die Findung und Wahrung der Ordnung irdischer Werte im Gesamt des Menschseins (!) und des konkreten menschlichen Verhaltens eine absolute, d. h. sittliche Aufgabe. Im Grunde hat E. das Prinzip des berechtigten »Opfers« eines Niederen für ein Höheres (es wäre anzufügen: eines weniger Dringlichen für ein Dringlicheres) anerkannt; er wendet es auf Mundraub und Notwehrtötung an (23); er unterscheidet sie von Diebstahl und Mord – obwohl in beiden Fällen gleichermaßen Tötung und Eigentumsentwendung realisiert werden. Er anerkennt also, daß der Sinngehalt und die sittliche Beurteilung von »Tötung« und »Aneignung« nicht von diesen allein – als Objekt –, sondern auch von zusätzlichen Elementen einer *Gesamthandlung* bestimmt werden. Die Rechtfertigung eines *sittlich* bösen Mittels durch einen guten Zweck steht also überhaupt nicht zur Diskussion. Aber E. scheint nicht bereit zu sein, sein akzeptiertes Prinzip auch bezüglich anderer in ihrer Inhaltlichkeit abstrakt beschreibbaren Handlungen wirksam werden zu lassen; was z. B. bezüglich kontrazeptiven Verhaltens? Warum sollen in anderen als den beiden genannten Fällen der »metaphysische Sinngehalt« und die »transzendente Beziehung zwischen Subjekt und Objekt« und demnach auch die sittliche Beurteilung von der umschriebenen Handlung allein und unabhängig von anderen Elementen voll bestimmbar sein, so daß diese Bestimmung »allgemeingültig« ist und nur noch artmäßig und individuell spezifiziert werden kann? Würde das Prinzip vom berechtigten Opfer eines Niederen für ein Höheres konsequent wie in den beiden genannten Beispielen durchgeführt, würde also auch anerkannt, daß vorgängig zur Inbeziehungsetzung des Niederen zum Höheren im *Gesamt* der Handlung als Gegenstand der freien Entscheidung eine im vollen Sinne sittliche Beurteilung nicht möglich ist, so würde das Folgen haben. Man müßte dann – und man muß es – mit der Möglichkeit rechnen, daß konkret-operative Normen in ihrer Abstraktheit nicht absolut *alle je möglichen* Elemente genügend berücksichtigt haben, die zusammen mit dem von der Norm

anvisierten Objekt das Gesamtobjekt der freien Handlung ausmachen können. Man käme dann der thomasischen Überlegung näher, daß es bei den »sekundären« Normen des Naturrechtes nicht notwendig um absolut allgemeingültige Normen geht (»valent ut in pluribus«⁸⁾). Diese sittlichen Normen könnten also – unausgesprochen – von innen her ihre Grenzen haben. Ihre innere Begrenztheit könnte im scheinbaren Konflikt mit anderen, scheinbar inkompatiblen, aber ebenfalls (unausgesprochen) begrenzten Normen *sichtbar* werden⁹⁾. Es läge dann nicht im eigentlichen Sinne eine *Ausnahme* vor (was ich ebenso wie E., wenn auch mit anderer Begründung, ablehne¹⁰⁾). Vielmehr würde die richtige Abwägung – gemäß Hierarchie und Dringlichkeit – der im scheinbaren Konfliktfall zu berücksichtigenden Werte, deren Beachtung von inkompatiblen Normen gefordert werden, ganz bestimmte *Grenzen* einzelner Normen deutlich werden lassen. Sie sind abstrakte Normen – nicht als Universalien, sondern als Generalisierungen!

E. meint, daß er und ich das von uns beiden als grundlegend betrachtete Prinzip »*agere sequitur esse*« verschieden verstehen – vielleicht hat er recht –, oder vielmehr, daß ich es mißverstehe (7). Vermutlich stimmen wir darin überein, daß das Axiom erstens die absolute Korrelation zwischen Sein und Handeln fordert, daß es zweitens nichts über Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des Menschseins aussagt (denn auch nach E. ist Veränderliches und Unveränderliches vorgegeben und aufgegeben: 16), drittens, daß Sein ein Sollen begrün-

⁸⁾ S. theol. I-II 94, 4; IV Sent. 33, 1, 2. – Man vgl. dazu den interessanten Beitrag von D. Capone, Ritorno a S. Tommaso per una visione personalistica in teologia morale: Riv. di Teol. Mor. 1 (1969, Heft 1) 85–103. C. stellt seine Thesen auf aufgrund eines Vergleichs zwischen Thomas und dem Thomisten Billuart; E.'s Thesen wären demnach beim Thomisten, nicht bei Thomas anzusiedeln.

⁹⁾ Vgl. dazu aus der neueren außerdeutschen moraltheologischen Literatur beispielsweise: Ch. Curran, A New Look at Christian Morality, Notre Dame, Ind., 1968, S. 169–173. P. Chirico, Morality in General and Birth Control in Particular: Chicago Studies 9 (1970) 19–33. N. Crotty, Conscience and Conflict: Theological Studies 32 (1971) 208–232. J.-M. Aubert, Hiérarchie de valeurs et histoire: Rev. de Sc. Rel. 44 (1970) 5–22. Ch. Robert, La situation du conflit: Rev. de Sc. Rel. 44 (1970) 190–213.

¹⁰⁾ E. scheint mir allerdings eine Ausnahme-Theorie zuschreiben zu wollen (vgl. 22f. mit Anm. 50), obwohl ich mich ausdrücklich gegen eine solche ausspreche (z. B. auf S. 228–235).

det, nur insofern es vorgegeben *und* um des vollen Menschseins willen »aufgegeben«¹¹⁾ ist (9 u. ö.), so daß das partikuläre Sollen zwar vom allgemeinen Humanum her nicht deduziert, aber doch determiniert wird. E. scheint aber zu bezweifeln, daß das auch von mir vertreten wird; doch betone ich – beispielsweise – für die Normfindung ausdrücklich (S. 225): »Ein erstes Kriterium ist offensichtlich die Übereinstimmung des Handelns, also auch der zu findenden Handlungsnorm mit dem ›Sinn‹ von Menschsein und dem ›Sinn‹ einzelner Gegebenheiten – zum Beispiel Sexualität und Ehe – als *menschlichen* Gegebenheiten.«

Der Unterschied scheint, wenn ich E. recht verstehe, im Verständnis dessen zu liegen, was das Vorgegebene bzw. das Aufgegebene ist, was die normativen Zusammenhänge sind. Ich vermute, daß E. an Einzelwirklichkeiten (z. B. Sexualität) mit ihrer *naturhaften* (unterpersonalen) Finalität denkt, insofern sie *im Menschen* existieren und *infolgedessen* »um des vollen Menschseins willen« als normativ zu gelten hätten. Wie soll ich es sonst verstehen, daß er »die Gefahr des moraltheologischen Positivismus – Funktionalismus – Pragmatismus« befürchtet (16, Anm. 39), wenn ich (auf S. 225) betone, daß zwecks Findung von Handlungsnormen eine *Vielzahl* von Aspekten zu berücksichtigen ist: nicht nur die Bedeutung der partikulären Handlung als solcher, also abstrakt betrachtet (z. B. im sexuellen Bereich), sondern auch als Wert oder Unwert für den einzelnen Menschen, für interpersonale Beziehungen und für die menschliche Gesellschaft und unter Berücksichtigung der Gesamtkultur? Verkürzt E. in dieser seiner Kritik nicht die Bedeutung des Axioms *agere sequitur esse*? Denn das im *agere* zu realisierende vorgegebene *esse* ist ja in *concreto* nichts anderes als die Person (*ratio!*) in menschlicher *Natur*, und zwar wie diese hier und jetzt *geschichtlich konkret* ist. »Willkürlichkeit« gibt es nicht nur in der Nichtberücksichtigung des »unveränderlichen Kerns des Menschen« (17), sondern auch in der Nichtberücksichtigung (durch die *persona-ratio*) der Gesamtheit aller betroffenen Aspekte in einer einem bestimmten Lebensbereich zugehörigen Handlung – und zwar vorgängig zu einer (separaten) sittlichen Beurteilung eines Teilaspek-

¹¹⁾ Man vgl. dazu die interessanten Ausführungen von A. Molinaro, *Mutabilità e immutabilità in teologia morale: Riv. di Teol. Mor.* 1 (1969, Heft 1) 125–137.

tes! Denn auch diese Berücksichtigung ist vom »vollen Menschsein«, weil es eben in dieser »Gesamtwirklichkeit« – und nur so – real ist, gefordert. Nur in dieser *Gesamtschau* kann die »Wahrheit« des Handelns garantiert werden.

Wenn E. mit Recht betont, daß alle Normen vom Humanum her bestimmt werden, so insistiert er wenig (ich sage nicht: »nicht«) darauf, daß das Humanum (der Kern) *nicht allein* den Inhalt vieler Handlungsnormen bestimmt. Der nicht unrichtigen Formulierung E.'s: »alles empfängt von dort her, d. h. vom Humanum, seine Normen« (6), würde ich die andere gegenüberstellen: Alles erhält von der jeweiligen menschlichen Gesamtwirklichkeit (die Person in menschlicher Natur und geschichtlich konkretisiert) seine Norm. Sie wäre so zu verstehen: Weder das Humanum (abstrakt) *allein* noch bestimmte konkretisierende Elemente *allein* lassen ein sittliches Urteil (oder eine sittliche Norm) verstehen; *beide* bedingen *gemeinsam*, besser: als *eine menschliche Wirklichkeit* mit mehreren Aspekten die sittliche Aufgabe, da beide Aspekte ihre je eigene Inhaltlichkeit einbringen. Eben darum ist E.'s Feststellung richtig, daß man das Konkrete aus dem Allgemeinen nicht deduzieren kann. Es müßte dann aber auch zugestanden werden, daß die verschiedenartige Verwirklichung des einen Menschseins und einzelner menschlicher Lebensbereiche in z. B. soziologischen, ökonomischen, kulturellen oder individuellen Kontexten für solche Kontexte möglicherweise auch verschiedenartige Lösungen fordern kann; das agere muß dem aufgegebenen esse entsprechen bzw. es muß der Sinngehalt der einen menschlichen Gesamtwirklichkeit erfaßt werden, da durch dessen personale Erfüllung oder Nichterfüllung jemand sich selbst verwirklicht oder verleugnet (diese Formulierung bei E. 11). Die Verschiedenheiten lassen sich aber wohl kaum alle voraussehen und ein für allemal in einer Norm aussprechen!

Entsprechend den vorausgehenden Überlegungen müßten auch die verschiedenen *Elemente des Handlungsgefüges und Aktvollzuges* zusammen gesehen und zur sittlichen Beurteilung des Gesamtvollzuges herangezogen werden. Mir liegt (trotz der gegenteiligen Behauptung E.'s: Anm. 31) keineswegs an einer Akzentverlagerung vom Objekt der Handlung auf die Umstände und die Zwecksetzung oder Intention, noch weniger an einer »allein (!) entscheidenden Bedeutung« der In-

tion (trotz der Behauptung E.'s: Anm. 27), sondern am *Gesamtinhalt* der menschlichen Handlung – statt einzelner Elemente – als Grundlage der sittlichen Beurteilung. Der Frage: »Wie will man denn eine konkrete Handlung anders sittlich beurteilen als nach den *fontes moralitatis*, unter denen an erster Stelle das Objekt, dann die Umstände und schließlich die Intention rangiert?« (20, Anm. 46) möchte ich die andere entgegenhalten: Wie will man das hier genannte Objekt (das ja nur *Teilobjekt* der menschlichen Handlung ist) sittlich beurteilen können, bevor man weiß, wozu und unter welchen Umständen es verwirklicht wird? Erst aufgrund der Gesamtschau kann man wissen, ob *dieses* Töten Mord, ob *diese* Aneignung Stehlen ist! Thomas meint, daß der intendierte *finis* die Handlung *spezifiziert*: das heißt nicht, daß die Intention allein (!) von entscheidender Bedeutung sei, wohl aber, daß – um mit P. Knauer zu sprechen¹²⁾ – der sogenannte *finis intentus* der *finis operis* der Handlung als *menschlicher* ist, die sich ohne *finis intentus* nicht denken läßt.

Es wird also in der sittlichen Urteilsfindung immer eine Abwägung der in den drei »Quellen« implizierten menschlichen Werte und Unwerte vorgenommen. Vor allem bezüglich der Beziehung zwischen Mittel (als solches noch vor-moralisch, physisch, ontisch verstanden) und beabsichtigtem Zweck ist herauszufinden, was bei richtiger (*ratio!*) menschlicher Wertung menschlich zu verantwortendes Handeln sein kann. Es gilt also weder: »Der Zweck heiligt die (unsittlichen) Mittel«, noch: »was dem Menschen physisch dienlich ist, das zu verwirklichen ist sittlich gut« – wenn auch E. mich gegenteilig interpretiert (20, Anm. 45, und 19, Anm. 44).

Welches *agere* bzw. welche *recta ratio agendi* dem aufgegebenen *esse* des Menschseins in seiner Konkretion entspricht, muß *die wertende ratio* des Menschen finden. E. bestimmt diese *ratio* als »die seins- und ordnungsvernehmende Vernunft« (Hervorhebung von E.). Die Formulierung ist richtig; doch setzt sie einen Akzent. Das hervorgehobene »Vernehmen« hört sich sehr passiv an – wie wenn man nur irgendwo hinzuhören oder -schauen oder nur zu lesen brauchte. Selbstverständ-

¹²⁾ Vgl. P. Knauer, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung: *Theologie und Glaube* 67 (1967) 107–134, auf S. 129.

lich weiß E., daß das Vernehmen nicht so einfach ist. Aber er setzt den Akzent – als Auseinandersetzung mit meinen Ausführungen. Menschliches (personales) Sein ist zwar als *aufgegebenes* vorgegeben; aber welches Sollen durch aufgegebenes Sein bedingt ist, muß *aktiv* entdeckt und gefunden werden: es ist nicht »naturhaft« vorgegeben! Weder läßt sich die Kategorie des moralischen Sollens aus der Kategorie des Seins »deduzieren«, noch sagt das konkrete Sein, welches konkrete Sollen (als ein »futurum«) ihm entspricht. Vielmehr bedarf es wertender Einsicht, um zu finden, daß ein bestimmtes Handeln in vorgegebener Wirklichkeit ein Humanum darstellt. Das vorgegebene konkrete Menschsein ist ja nicht als statisch zu realisierendes, sondern als dynamisch zu entfaltendes – zu je weiterer Humanisierung des Vorgegebenen – zu verstehen. So wird klar, daß die Menschheit aufgrund von Erfahrung und Selbstreflexion aktiv *Entwürfe* und *Modelle* seiner aufgegebenen Selbstrealisierung schafft, was in weiterer Erfahrung, Reflexion und Wertung zu sittlichen Urteilen und Normen führt. – Es sei mir gestattet, hier einen Vergleich der Thesen und Formulierungen E.'s mit ganz merklich anders klingenden Thesen und Formulierungen des Kardinalstaatssekretärs Villot vorzunehmen. Villots Ausführungen finden sich in einem (im Osservatore Romano veröffentlichten)¹⁸⁾ Brief über die Weiterentfaltung der Moraltheologie, den er im Namen des Papstes an den Kardinalerzbischof von Neapel gelegentlich einer Gedenkfeier des hl. Alfons von Liguori richtete. Die Aussagen Villots sind viel weniger »statisch« und »naturhaft«, dagegen viel dynamischer und personaler als die entsprechenden Aussagen E.'s. In Villots Brief ist die Rede von der Aufgabe, »Modelle« und »Normen« der Lebensgestaltung zu »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«, wobei man sich davor hüten müsse, als »Willen Gottes« zu erklären und den Menschen aufzuerlegen, was als solches »nicht genügend begründet ist«. Nur so komme man zu einer wahren »Humanisierung« (so öfter) und Christianisierung der Menschheit und der Welt in ihrem Entwick-

¹⁸⁾ L'Osservatore Romano, 30./31. Okt. 1972.

lungsprozeß. So tue man, was die ersten Christen »versucht« haben: konkrete Normen für die Gemeinschaft jener Zeit zu entdecken, sich »Entwürfe« menschlichen Lebens in der Welt und in der Nachfolge Christi zu »schaffen«. Um das gleiche heute zu tun, müsse man den heutigen Menschen verschiedener Kulturen verstehen. Man solle gemeinsam mit den Nichtchristen herauszufinden versuchen, welche Lösungen der heutigen Menschheitsprobleme mehr der *Wirklichkeit* und der *Würde des Menschen* entsprechen. – Eine solche Sprache ist zweifellos personaler und dynamischer als E.'s Formulierung und Akzentuierung des »vernehmenden« Charakters der menschlichen Vernunft in Sittlichkeitsfragen.

In diesem Zusammenhang steht, daß E. hinsichtlich meiner Bemerkung, daß auch die Kirche in naturgesetzlichen Sittlichkeitsfragen »durch menschliche Autoreflexion« zu sittlichen Aussagen kommt, mich auf Röm. 1 und 2 verweist (14, Anm. 33). Aber ist dort nicht gerade gesagt, daß die Menschheit *von sich aus* eine sittliche Ordnung finden kann? Wäre es in der Kirche anders, so würde es sich bei ihren Aussagen nicht um ein naturgesetzliches *agere sequitur esse* handeln. Eine ganz *andere* Frage, auf die E. offenbar anspielt, ist es, ob die Kirche in der *Verkündigung* des Ergebnisses naturgesetzlicher Einsicht (»menschliche Autoreflexion«) sich eines *Beistandes* des Heiligen Geistes (der nicht als Offenbarung oder Inspiration verstanden werden muß) erfreue.

Der Bemerkung Es's über »Autoreflexion« steht ein anderer Widerspruch zur Seite, daß unsere Handlungen im Lichte katholischer Moraltheologie keineswegs »authentische Selbstrealisierung« sind, sondern Antwort auf den Anruf Gottes, der formal und inhaltlich bestimmt ist (21, Anm. 49). Einerseits wundert es mich, daß eine solche Bemerkung aus der Feder eines Theologen wie E. fließen kann, der so stark auf »Naturrecht« und »*agere sequitur esse*« eingestellt ist. Bedeutet das sittliche Naturgesetz für einen Theologen denn nicht, daß der Ruf Gottes in der Schöpfung eben die »authentische Selbstverwirklichung« des Menschen will? Daß dieser Ruf formal und inhaltlich bestimmt ist, bedeutet für einen nicht nominalistisch denkenden Theologen doch nichts anderes, als daß die Wirklichkeit des Menschen (*persona in natura humana*) *Gottes Schöpfung* ist – und zwar nicht nur das Humanum als abstractum, sondern auch in seiner Konkretisierung. Dar-

um läßt sich – als Universale – erkennen, daß man gerecht, keusch usw. sein soll, und es ist uns auch möglich herauszufinden, was im einzelnen und in concreto zur Gerechtigkeit und Keuschheit gehört, obwohl es in der Norm »gerecht sein, keusch sein« noch nicht materiell ausgesagt ist. Was so »richtig« (die *recta ratio* der mittelalterlichen Scholastik) gefunden wird, ist theologisch Gottes Ruf.

Zu dieser meiner Formulierung in meinem früheren Beitrag (»Die sittliche Aufgabe des christlichen Menschen ist es, . . . die – als Ruf Gottes zu verstehende – je konkrete Wirklichkeit des Menschen als menschliche [!] [christliche] zu realisieren«) meint E., daß uns der Ruf Gottes »auch positiv in seinem verbindlichen Wort als unser Lebensgesetz in Christus kundgetan [ist], und nicht zuerst und zuletzt, wie manche Moraltheologen heute meinen, in philosophischen Einsichten« (24, Anm. 51). Aber das ist eine Flucht vor den anstehenden naturgesetzlichen *agere-sequitur-esse*-Fragen. Überdies sagt uns E. nicht, wo – abgesehen von einigen grundlegenden Prinzipien – die Fülle moralischer Aussagen (etwa bei Noldin oder Mausbach-Ermecke) kundgetan ist – wie er auch nicht sagt, *wie* der »Hinblick auf seine (des Menschen) Erlösung in Christus« (14, Anm. 32) als Kriterium der konkreten Normenfindung dient (wobei ich selbst das vom Vaticanum II betonte »sub luce Evangelii« nicht gering anschlage: mein früherer Beitrag, S. 217)¹⁴).

E. hat einen im Grunde sehr harten Beitrag geliefert; selbst auf das Wort Häresie hat er nicht ganz verzichten wollen. Sachlich hätte man statt apodiktischer Aussagen ein echtes Eingehen auf die heutige Diskussion erwarten dürfen. Mein Versuch einer kurzen Antwort bemüht sich, auf ein differenzierteres moraltheologisches Denken hinzudrängen. Vielleicht wird die angekündigte Auseinandersetzung mit den Thesen B. Schüllers mehr den hier geäußerten Wünschen entsprechen.
(Abgeschlossen im September 1973)

¹⁴) E. moniert, daß ich in der *Hl. Schrift* nicht zwischen den für alle Zeiten gültigen Normen und anderen Normen unterscheide (Anm. 32). Das stimmt nicht! Vielmehr stelle ich nur fest, daß *Paulus* uns für diese Unterscheidung – hinsichtlich konkreter Handlungsnormen – weder Anzeichen noch Kriterien an die Hand gibt, so daß *wir selbst* diese Unterscheidung vollziehen müssen. Kann E. dazu mehr sagen?