

solidarischen Dritte-Welt- und Mittelamerika-Politik. Innenpolitisch dürfte sich in der kommenden Amtsperiode die *institutionelle Verhärtung des PRI-Regimes* lähmend auf die Politik der Präsidenten auswirken. Es wird offenbar, daß die Verdienste des Regimes (die gewaltige Integrationsleistung nach der Revolution, die lange Periode politischer Stabilität bei einem in Lateinamerika vergleichsweise geringen Einsatz repressiver Mittel, die weitgehend freie Presse, die rechtzeitige Verstaatlichung der Erdölindustrie, die sie vor dem Zugriff der USA rettete) in ihren Wirkungen trotz aller offiziellen Propaganda nicht länger perpetuieren lassen.

Eine wünschenswerte *Erneuerung des autoritären Systems*

(über die bisher geübte pragmatische Einengung oder Erweiterung des politischen Spielraums hinaus) ist aber, wenn überhaupt, wohl nur langfristig zu verwirklichen. Wenn Mexiko auch weit entfernt ist von einer demokratischen Grundordnung und auch nicht zu den „developing democracies“ zu zählen ist, wären langsame systemüberwindende Reformen etwa unter dem Druck der Opposition, eines drohenden revolutionären Umsturzes oder einer sonst bevorstehenden militärischen Machtübernahme denkbar. Es gehört zu den bedrückenden, aber zutreffenden Einsichten der Politiker über Mexiko, daß keines seiner Probleme, und sei es noch so dringend, kurzfristig zu lösen ist.

Gabriele Burchardt

Diskussion

Wer hat wofür Verantwortung?

Zum Streit um deontologische und teleologische Ethik

Hier veröffentlichen wir den zweiten Teil des Vortrags, den Prof. Robert Spaemann anlässlich der Verleihung der Thomas-Morus-Medaille zum Thema Verantwortungs- und Gesinnungs- bzw. deontologische und teleologische Ethik gehalten hat (vgl. den ersten Teil in: HK, Juli 1982, S. 345–350). (Der Vortrag erscheint im Herbst in Buchform als Teil einer Dokumentation des Lindenthal-Instituts, Köln, zum Thema „Persönliche Verantwortung“ im Adamas Verlag, Köln.)

Zwei Fragen bleiben zu stellen. Erstens: Gibt es nicht so etwas wie eine gestufte Verantwortung, ein Mehr oder Weniger an Verantwortung bzw. eine Verantwortung, der wir mehr durch Handeln und eine andere, der wir nur durch Unterlassen gerecht werden können? Zweitens: Gibt es Handlungsweisen, die ohne Ansehen der Umstände immer gut oder immer verwerflich sind? Wir können die Frage auch so stellen: Gibt es Verantwortlichkeiten, denen wir nur durch eine „deontologische“ Praxis gerecht werden können? Wir werden sehen, daß beide Fragen etwas miteinander zu tun haben.

Verantwortung ist abgestuft

Der Gedanke einer *gestuften Verantwortung* ist für jede konkrete Ethik unerlässlich. So haben Eltern in der Regel die positive Verantwortung für das Wohl und die Erziehung ihrer Kinder. Die subsidiäre Verantwortung des Staates bezieht sich – wie das Bundesverfassungsgericht neulich bekräftigt hat – nicht darauf, das Wohl und die Erziehung des Kindes zu optimieren, d. h., sie den Eltern immer dann aus der Hand zu nehmen, wenn die Erzie-

hung nach Auffassung der Behörden bei anderen Personen besser wäre als bei den Eltern. Fast allen Eltern müßten dann die Kinder weggenommen werden, denn wer erzieht schon seine Kinder so, daß jemand anders sie nicht vielleicht besser erzöge? Aufgabe des Staates kann es nur sein, die Unterschreitung bestimmter Minimalforderungen, die sich aus der Menschenwürde des Kindes ergeben, zu verhindern und tätig zu werden, wenn diese gefährdet sind. Umgekehrt hat nicht jeder Bürger jede Handlung unmittelbar am Gemeinwohl zu orientieren; sein Beitrag zum Gemeinwohl besteht erstens darin, daß er die ihm eigenen spezifischen Verantwortlichkeiten wahrnimmt, und im übrigen besteht sie in einem Rechtsstaat vor allem im Gehorsam gegen die Gesetze, sowie, falls es sich um einen mächtigen Staatsbürger handelt, um Verzicht darauf, den Gesetzgeber zu korrumpieren, d. h. in einer gemeinwohlwidrigen Weise zu beeinflussen.

Ein sehr eindrucksvolles Beispiel für das Bewußtsein gestufter Verantwortung ist wiederum Thomas Morus. Als Privatmann fühlte er sich nicht verpflichtet, der Loslösung Englands von der römischen Kirche auf irgendeine Weise aktiv – und sei es nur durch öffentliche Kritik – entgegenzuwirken. Die Gewissensfrage stellte sich für ihn erst in dem Augenblick, wo er ausdrücklich seine Zustimmung zu dieser Loslösung erklären sollte. Dazu sah er sich außerstande. Und nur für diese Weigerung ist er gestorben. In einer demokratischen Öffentlichkeit geht die Mitwirkungspflicht eines informierten und einflußreichen Bürgers bei der Gestaltung der öffentlichen Dinge zweifellos weiter. Aber die Nivellierung jeder differenzierten Verantwortlichkeit ist immer das Kennzeichen eines totalitären Gemeinwesens und eines totalitären Ethos.

Thomas von Aquin lehrte, so wie es die Pflicht des Königs sei, nach einem Delinquenten zu fahnden, so sei es die Pflicht der Ehefrau, ihn nach Möglichkeit vor dem Zugriff der Polizei zu verstecken. Auf die Frage, ob es nicht die Pflicht jedes Menschen sei, zu wollen, was Gott will, antwortet er überraschenderweise: nein. Denn, was Gott will bzw. wovon Gott will, daß es geschieht, das wissen wir nicht oder wissen es immer erst nachträglich, wenn es geschehen ist. Der Mensch muß das wollen, wovon Gott will, daß er es will. So hat die Frau für das *bonum privatum familiae* die Verantwortung, der König für das *bonum rei publicae* und nur Gott sei zuständig für das *bonum universi*. Nicht theologisch formuliert heißt das: wir können die moralische Handlungsorientierung nicht aus Spekulationen über Sinn und Ziel der Geschichte schöpfen. Denn dieser Sinn enthüllt sich immer erst nachträglich. Nicht einmal Gott aber schafft nach Thomas von Aquin die beste aller möglichen Welten, weil es nämlich gar keine Welt geben kann, jenseits derer nicht noch eine bessere möglich wäre. Gott einer solchen *Optimierungspflicht* unterworfen zu denken ist ein neuzeitlicher Gedanke. Neuzeitlich ist auch die jesuitische Verwandlung der benediktinischen Maxime „damit in allem Gott verherrlicht werde“ in das Optimierungspostulat „Alles zur größeren Ehre Gottes“. Leibniz und Ignatius müssen wohl am Ende hinter den besonneneren Formulierungen von Thomas und Benedikt zurücktreten.

Wo Verantwortung vor allem negativ ist

Wir müssen, so sagte ich, menschliche Verantwortung als eine abgestufte verstehen. Es gibt dabei nach oben und nach unten hin eine Grenze, jenseits derer wir unsere Verantwortung nur noch negativ, durch Unterlassen wahrnehmen können, dies allerdings dann auch müssen, und zwar mit einer Eindeutigkeit und Striktheit, die bei der *aktiven* Verantwortlichkeit fast nie gegeben ist. Die Obergrenze liegt dort, wo das Ganze des Universums bzw. der Welt und der Menschheit ins Spiel kommt, die untere Grenze dort, wo die Würde der einzelnen Person tangiert wird. Was die Welt *als ganze* betrifft, so ist der Gedanke einer Verantwortung für sie neu. Für die Alten hatte ausschließlich Gott das *bonum universi* zu besorgen. Wir sind in einer anderen Lage. Die Dimensionen menschlicher Aktivität haben eine Reichweite erlangt, daß zumindest ihre unbeabsichtigten Nebenfolgen die Welt als ganze in Mitleidenschaft ziehen. Die Interdependenzen der verschiedenen Handlungsbereiche nehmen zu. Wir wachsen in eine Epoche hinein, in der Begriffe wie Menschheit, Kosmos, Natur, Geschichte beginnen, so etwas wie ein sittliches Verhältnis zu bezeichnen, aus dem sittliche Verantwortlichkeiten folgen.

Es ist nicht so leicht Klarheit darüber zu gewinnen, von welcher Art diese Verantwortung und wer ihr Träger ist, solange die Menschheit sich nicht als einheitliches Rechtssubjekt, d. h. als Staat, organisiert hat. Und es ist nicht

einmal ausgemacht, ob es wünschenswert ist, daß dies geschieht. Die Rede von Menschenrechten aber hat nur Sinn, wenn jeweils das Subjekt benennbar ist, das die Verantwortung für die Erfüllung dieser Rechte besitzt. So viel kann generell gesagt werden: Verantwortung wächst mit der Macht. So hat ein Unternehmer in normaler Situation nicht die Verantwortung für alle ökologischen Fragen, die sich aus dem Zusammentreffen seiner legalen Tätigkeit mit der vieler anderer ergibt. Es ist die Verantwortung des Staates, diese Nebenwirkungen durch gesetzliche Rahmenbedingungen in Grenzen zu halten. Anders dort, wo mächtige Konzerne schwachen oder korrupten Regierungen in armen Ländern gegenüberstehen. Mit der quasi politischen Macht, die ihnen dort zufällt, wächst auch die Verantwortung – z. B. für die gesundheitspolitischen Nebenwirkungen einer bestimmten Werbekampagne für Babynahrung. Daß man sich mit der Übernahme von Verantwortung aber auch übernehmen kann, zeigt das deutsche Asylrecht.

Die Zahl der Menschen auf der Welt, die aufgrund echter Gefahr für Leib und Leben dieses Recht in Anspruch nehmen könnten, ist so groß, daß dies den Zusammenbruch unseres Staatswesens zur Folge haben könnte, wenn auch nur ein erheblicher Prozentsatz von ihnen dies täte. Hier gilt zweifellos der Satz des Evangeliums, daß der, der einen Turm bauen will, gut daran tut, zuvor die Kosten zu berechnen. Menschenrechte auf bestimmte Leistungen anderer Menschen können immer nur bedingte Rechte sein, denn die Erfüllung setzt erstens immer voraus, daß es Subjekte entsprechender Pflichten gibt, die diese Leistungen zu erbringen auch im Stande sind, und es setzt voraus, daß diese Subjekte nicht vielleicht durch vordringlichere Pflichten an der Erfüllung dieser Ansprüche gehindert sind. Abwehrrechte hingegen, die andere nur dazu verpflichten, bestimmte Handlungen zu unterlassen, sind jederzeit erfüllbar. Sie sind daher strikter als jene. Es ist sehr folgenreich, wenn man – wie es die Marxisten tun – diese Rangordnung umkehrt und die elementaren Freiheitsrechte des Menschen seinen Ansprüchen auf soziale Leistungsgarantien unterordnet.

Die Verantwortung gegenüber Geschichte und Natur ebenso wie gegenüber der Würde des Menschen ist vor allem *negativer* Art. Wir können nicht die Probleme kommender Generationen im voraus lösen. Wir können ihnen nicht ihre Lebensweise vorschreiben und dürfen es nicht. Wir haben keine Verantwortung für das, was sie aus ihrem Leben machen. Verantwortung haben wir dafür, wie wir ihnen die Welt hinterlassen. Wir haben einerseits nicht das Recht, sie durch technische Transformationen unumkehrbarer Art auf eine Lebensweise zu verpflichten, die sie nicht wünschen. Vor allem aber haben wir die Pflicht, ihnen das in Jahrtausenden entstandene natürliche Erbe als ein Kapitel zu übergeben, von dessen Zinsen wir gelebt, das wir selbst aber nicht angegriffen haben. Die gigantische Dezimierung der Vielzahl des Lebens, der natürlichen Arten auf dieser Erde, die wir niemals werden ersetzen können, verstößt ohne Zweifel gegen diese Verantwortung. Wir können ihr allerdings mehr durch geplante

und organisierte Unterlassung als durch positive Eingriffe gerecht werden. Die Verantwortung für Planung und Organisation solcher Unterlassungen ist in erster Linie eine solche des Staates. Denn es ist ja nicht das Handeln des Einzelnen, das die irreversiblen Schäden verursacht. Diese sind vielmehr Nebenfolgen des Handelns vieler Bürger. Diese aber zu neutralisieren ist Aufgabe des Staates.

Anders ist es mit jener Verantwortung, die jeder Mensch jedem einzelnen Menschen gegenüber hat. Verantwortung gründet in sittlichen Verhältnissen, in denen wir miteinander stehen. Auch mit dem fremdesten Menschen kann ich ohne mein Zutun in ein Verhältnis der Nähe geraten, wo seine oder meine Existenz davon abhängen, daß der eine den „anderen liebt wie sich selbst“. Abhängigkeit begründet Verantwortlichkeit. Aber die Situation einer unmittelbar geforderten aktiven Nächstenliebe ist nur die situationsbedingte Aktivierung eines fundamentalen sittlichen Verhältnisses, das uns mit jedem Menschen verbindet. Die Verantwortung, die sich aus diesem Verhältnis generell ergibt, hat Kant mit der Formel ausgedrückt: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck gebrauchst.“

Es ist gegen diese Forderung eingewandt worden, daß sie nicht operationalisierbar sei. Wir machen, so sagt man, einander doch ständig zu Mitteln für unsere Zwecke, und die Kantische Formel setze dem ebensowenig eine eindeutige Grenze wie der Begriff der Menschenwürde. Das stimmt jedoch nicht. Erstens verbietet die Formel nicht, den anderen zum Mittel zu machen, sondern sie *setzt der Instrumentalisierung Grenzen*. Die Grenze besteht darin, daß der andere nicht auf eine solche Weise Mittel und Objekt für mich werden darf, daß dabei sein Status als Subjekt eigener Zwecke, in deren Verfolgung wiederum auch ich als Mittel zu fungieren habe, vernichtet wird. Daraus folgt z. B. die Unsittlichkeit eines Sklavenstatus, der den Untergebenen aller Rechte beraubt und seine ganze Lebenszeit zur Disposition seines Herrn stellt. Der Einwand, Menschenwürde sei eine nichtempirische Qualität, die deshalb gar nicht verletzt werden könne, sie sei eben wirklich „unantastbar“, verkennt, daß Menschen nicht Engel sind, sondern eine physische *Natur* besitzen, die mit ihrer Personalität so unmittelbar verbunden ist, daß man sehr wohl sagen kann, wann deren reale oder symbolische Verletzung eine Verletzung der Menschenwürde darstellt.

Schon Aristoteles und ihm folgend die gesamte europäische Tradition kennt daher Handlungen, die kontextunabhängig immer als verwerflich gelten. Kontextunabhängig ist aber hier das falsche Wort. Jeder Mensch ist schon für sich selbst ein „Kontext“, ein Sinn Ganzes. Vermittelt durch seine organische Natur, ist er durch ein bestimmtes Selbstverhältnis definiert, aufgrund dessen wir von Subjektivität oder Personalität sprechen. Dieses *Selbstverhältnis* ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch über-

haupt in vielerlei andere sittliche Verhältnisse eintreten kann. Dieses Selbstverhältnis ist kein Sachverhalt, den wir herstellen können; wir können seine Entstehung nur begünstigen. Und Handlungen, die dies tun, nennen wir gut. Man kann jedoch nicht ein für allemal unabhängig vom übrigen Lebenskontext sagen, welche Handlungen das sind. Wohl aber kann man bestimmte Handlungsweisen nennen, die dieses Verhältnis, d. h. die Menschenwürde, immer verletzen. Diese merkwürdige Asymmetrie bringt der alte scholastische Satz zum Ausdruck: „bonum ex integra causa, malum ex aliquo defectu.“ Es gibt – so schreibt Thomas von Aquin – keine Handlung, die adäquat und unsimulierbar immer Liebe ausdrückt und die von der Liebe immer und überall gefordert ist. Wohl aber gibt es Handlungen, die immer und überall mit der menschlichen Verantwortung gegen sich und seinesgleichen, d. h. also auch, die immer mit der Liebe unvereinbar sind.

Gibt es Handlungsweisen, die stets verwerflich sind?

Wenn wir den traditionellen Kanon solcher stets verwerflichen Handlungsweisen durchgehen, so finden wir, ohne daß das bisher in der philosophischen und theologischen Tradition ausdrücklich reflektiert worden wäre, darin eine bestimmte Struktur personaler Selbstdarstellung sehr genau abgebildet, einer Darstellung, die nicht in der Verfügung des Menschen steht, sondern die den Namen „natürlich“ verdient. Es sind drei Sphären, in denen sich die Personalität unmittelbar ausdrückt und zu denen sie sich deshalb nicht rein instrumentell verhalten kann, ohne die eigene oder die Würde anderer zu verletzen: der Lebensvollzug des organischen Leibes, die Sprache und die Sexualität.

Dem entspricht, daß in der klassischen philosophischen und theologischen Tradition die absichtliche und die direkte Tötung unschuldiger und wehrloser Menschen, die absichtliche Täuschung des Vertrauens durch unwahre Rede und die Herauslösung der Sexualität aus ihrem integralen humanen Kontext jeder weiteren Güterabwägung entzogen und für jederzeit unverantwortlich erklärt wurde. Lediglich mit Bezug auf die *Lüge* gab es unter den theologischen Moralisten gewisse Meinungsverschiedenheiten, die mit einem ungenügenden Begriff von Sprache zusammenhingen. Es gehört nämlich zur menschlichen Rede nicht nur ein Sprecher und dessen Wort, sondern auch ein Adressat und dessen Weise, das Wort aufzufassen. Das Erzählen von Märchen ist keine Lüge. Zum Vollsinn einer wahrheitsbezogenen Rede gehört, daß sie vom Adressaten als eine solche aufgefaßt wird. Der Kriegsgegner, der polizeiliche Fahnder, der fragt, ob ich einen Menschen versteckt habe, befindet sich zum Sprecher gar nicht in jenem sittlichen Verhältnis des Vertrauens, das eine wahrhaftige Rede erforderlich macht. Bekanntlich kann man ja jemanden, der ohnehin davon ausgeht, daß ich lüge, gerade dadurch in die Irre führen, daß man ihm

die Wahrheit sagt. Wo aber ein solches Vertrauensverhältnis existiert, wo der Fragende – z. B. der Patient vom Arzt oder ein Ehepartner oder ein Freund vom anderen – zu der Erwartung berechtigt ist, daß ihm die Wahrheit gesagt wird, da verstößt es in der Tat gegen die Menschenwürde, aus irgendeiner noch so menschenfreundlichen Erwägung heraus die Unwahrheit zu sagen, sich selbst als Person hinter seiner Rede zum Verschwinden zu bringen und den anderen zum bloßen Objekt – und sei es auch der Fürsorge – zu degradieren, während er glaubt, Partner in einem Kommunikationsverhältnis zu sein. Die Lüge, so sagt Kant, ist in erster Linie eine Verletzung der Verantwortung gegen sich selbst, weil sie die konstitutive Identität von Innen und Außen zerstört, die das sittliche Selbstverhältnis ausmacht.

Eine zweite Dimension der Personalität und Menschenwürde ist die *Sexualität*. Sie engagiert die Person als ganze auf solche Weise, daß ihre zweckrationale Instrumentalisierung im Dienste der Maximierung irgendwelcher Werte oder Güter dem Selbstzweckcharakter jedes einzelnen Menschen widerspricht. Das moderne Bewußtsein hat hiermit besondere Schwierigkeiten. Die Sexualmoral der klassisch-europäischen Tradition, zu der auch noch die Aufklärungsphilosophen Rousseau, Leibniz, Wolff, Kant und Fichte zählen, beruht auf zwei Voraussetzungen, die dem sogenannten modernen Bewußtsein entgegengesetzt sind. Die erste Voraussetzung ist die: die Menschenwürde gründet in der Fähigkeit des Menschen zur vernünftigen Selbstbestimmung. Also in einem Selbstverhältnis, das sich nicht von selbst herstellt, sondern dessen reine Realisierung – „Wo Es war, soll Ich werden“ sagt Freud – selten gelingt.

Die Häufigkeit des Nichtgelingens, die Häufigkeit der Verfehlung einer harmonischen Integration der Triebstruktur unter der Leitung vernünftiger und sittlicher Einsicht, war natürlich früher so bekannt wie heute. Sie führte aber nicht zu einer Änderung des Begriffs vom menschenwürdigen Leben, sondern sie wurde interpretiert mit Hilfe einer Krankengeschichte, der Geschichte von der Erbsünde. Kant spricht vom „radikal Bösen“, Fichte von der angeborenen Trägheit, Rousseau säkularisiert die Geschichte vom Sündenfall, ebenso Marx. Aber das ist für den genannten Zusammenhang unerheblich. Immer bleibt die Voraussetzung die: der Mensch, „wie er geht und steht“, ist nicht der „natürliche Mensch“, sondern Produkt einer Deformation. Die zweite Voraussetzung der klassischen Sexualethik war die für das moderne Bewußtsein erstaunliche personale Bedeutung, die sowohl der Geschlechterdifferenz als auch der Realisierung dieser Differenz im Beischlaf gegeben wurde. Die *Geschlechterdifferenz* hat unsere Sprache tief geprägt; im Judentum und Christentum wurde sie als menschliche Repräsentation eines kosmischen und heilsgeschichtlichen Symbolismus verstanden. Entsprechend kam der leiblichen Realisierung dieses Verhältnisses ebenso wie der Nichtrealisierung – der geistigen und körperlichen Jungfräulichkeit – eine ganz außerordentliche Bedeutung zu. Beide genann-

ten Voraussetzungen hängen eng miteinander zusammen. Denn wo sich der Begriff des Menschen am Ideal vernünftiger Selbstbestimmung orientiert, da kommt natürlich der Preisgabe des vernünftigen Bei-sich-Seins besondere existentielle Bedeutung zu. Die antike Philosophie hatte deshalb für die Sexualität eher eine gewisse bagatelisierende Verachtung. Das Christentum dagegen sieht in der Selbstvergessenheit des Beischlafs den Ausdruck der Selbsttranszendierung des Menschen und betrachtet ihn als legitim dann, wenn er dies ist: Überschreitung des „Bei-sich-Bleibens“ im Rahmen einer vorbehaltlosen Übereignung zweier Personen aneinander.

Unterlassungen, die immer Pflicht sind

Das moderne Bewußtsein teilt beide Voraussetzungen nicht. Es gewinnt seinen Begriff von der Natur des Menschen aus einer *statistisch verarbeiteten Empirie*. Der empirische Mensch, der Mensch, „wie er geht und steht“ (Marx), ist nicht deformiert, sondern der „natürliche“ Mensch. Nicht der optimale Fall, nicht Buddha oder Christus, sondern der Durchschnitt repräsentiert, was der Mensch ist. Paradoxerweise fordert dieses Bewußtsein nun besonders lautstark Autonomie und Freiheit für ein Wesen, an dessen Freiheit und Fähigkeit zu vernünftiger Selbstbestimmung es in Wirklichkeit gar nicht glaubt. Das zweite Paradox liegt darin, daß das moderne Bewußtsein sich zwar gern als materialistisch versteht, daß es aber eher spiritualistisch ist, weil es sich zum eigenen Körper wie zu einem Objekt, einem Fremdkörper verhält, der einem Ich als Instrument für Produktion und Genuß zur Verfügung steht. Damit erst wird er zu „bloßer Materie“. Die moderne Zivilisation verbindet auf eine eigenartige Weise Spiritualismus und Materialismus, Entgeschlechtlichung, Entkörperlichung und Pansexualisierung. Dieser Zusammenhang ist auf eine faszinierende Weise dargestellt in einem Roman von *Walter Percy*, „Love in the ruins“. (Deutsch bei Suhrkamp unter dem Titel „Liebe in Ruinen, die Abenteuer eines schlechten Katholiken kurz vor dem Ende der Welt“.) Der Held dieses Buches, ein amerikanischer Psychiater namens Thomas More, Nachkomme des gleichnamigen Heiligen aber ohne dessen Heiligkeit, spricht in diesem Zusammenhang von „Angelismus“. Er versteht darunter die Eigenschaft des Menschen, von sich selbst zu abstrahieren, sozusagen außerhalb seines eigenen Fleisches zu leben und auf diese Weise seine Begierden sich verselbständigen und degenerieren zu lassen.

Die katholische Kirche, die heute fast allein an der Personalität der Leiblichkeit und der Leiblichkeit der Personalität konsequent festhält, hat es in dieser Situation sehr schwer, ihren Standpunkt – den klassischen Standpunkt der Humanität – überhaupt verständlich zu machen, vor allem, da sie dabei der Artikulationshilfe der dazu professionell Berufenen entraten muß. Als die Kirche sich gegen die zweckrationale Abkoppelung des Beischlafs von der

Zeugung durch chemische Eingriffe in den weiblichen Organismus wandte, da wurde ihr von der öffentlichen Meinung Lustfeindlichkeit und Fixierung auf Kinderproduktion unterstellt! Da sie nun umgekehrt auch die lustlose „Zeugung“ von Kindern in der Retorte mißbilligt, wird vielleicht eher deutlich, daß es in Wirklichkeit um etwas anderes geht: um einen personalen Ausdruckszusammenhang, dessen Integrität in seiner spielerischen Selbstvergessenheit besteht. Diese Integrität soll nicht durch zweckrationale Einschränkung der Vielfalt seiner Funktionen einem konsequentialistischen Funktionalismus geopfert werden. Unter den großen Intellektuellen der letzten Jahrzehnte hat einzig Max Horkheimer diese Pointe verstanden.

Offensichtlich endet jede Güterabwägung dort, wo es sich um die direkte Tötung eines wehrlosen und unschuldigen Menschen handelt. Sie ist immer unverantwortlich. Ihre Verhinderung muß in der Güterabwägung des Staates einen höheren Rang einnehmen als die positive Ermöglichung dieser oder jener Formen freier Persönlichkeitsentfaltung. Aber wie alle aktiven Handlungspflichten im Unterschied zu Unterlassungspflichten der Güterabwägung unterliegen, so auch die Pflicht der aktiven Verhinderung von Tötungsdelikten. Solange die richtige Rangordnung der Güter gewahrt ist, bleibt hier immer ein verantwortungsethischer Spielraum im Weberschen Sinne.

Anders dort, wo es um das Unterlassen einer in sich schlechten Handlungsweise selbst geht. Eine solche Unterlassung ist *immer Pflicht*, und der Staat, wenn er sie auch nicht immer und unter allen Umständen verhindern muß, darf sie doch nie anordnen, finanzieren oder begünstigen. Die Verhinderung unterliegt der Güterabwägung, die Ausführung oder deren Veranlassung nicht. Aus dem Gesagten ergeben sich unschwer Anwendungen für die Abtreibung einerseits, für die Abtreibungsgesetzgebung andererseits.

Es ergeben sich aber auch Konsequenzen für die Kriegführung. Die Verteidigung eines Landes – aus Gründen der Kostenersparnis oder zur Kompensation mangelnder Verteidigungs- und Opferbereitschaft der Bürger – auf technische Massenvernichtungsmittel zu gründen, die überwiegend Zivilbevölkerung treffen, ist schlechthin unsittlich. Es gibt eindeutige sittliche Grenzen einer Abschreckungsstrategie. Abschreckung ist ja nur glaubhaft, wenn sie die wirkliche Bereitschaft zum Einsatz der entsprechenden Waffen wenigstens bei den Soldaten einschließt. Der Bischof Clemens August von Galen verurteilte während des letzten Krieges sogenannte Vergeltungsangriffe gegen die Zivilbevölkerung durch die deutsche Luftwaffe in England. Natürlich hielt er auch die Zerstörung deutscher Städte für kriminell. Nun kann unter Umständen die Drohung mit dem großen Zweitschlag den Erstschlag abhalten. Aber wenn die Ausführung des Zweitschlages nur noch den Sinn der Rache hat und wenn sie aufgrund ihres Zerstörungsradius vorwiegend gegen Zivilbevölkerung als Geiseln gerichtet ist, so ist sie nicht gerechtfertigt.

Wenn aber die Drohung die Bereitschaft zur Ausführung impliziert, dann hat diese Drohung mit Verantwortungsethik nichts mehr zu tun, weil sie die Bereitschaft zu einer Handlung einschließt, die eben gerade unter allen denkbaren Umständen unverantwortlich ist. Daher ist zumindest das System der sog. strategischen Atomwaffen mit großem Zerstörungsradius eine institutionalisierte Frivolität. Frivol ist auch der Versuch, ein für allemal jeden Krieg dadurch verhindern zu wollen, daß man den Krieg aus allen sittlichen Bindungen herauslöst, ihn in die Dimension einer Menschheitskatastrophe rückt und nun seine ganze Hoffnung auf die daraus folgende Angst setzt. Auch der Friede bedarf der Tugenden der Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Eine Gesellschaft, deren Konstruktionsprinzipien die maßlosen Leidenschaften Begierde und Angst sind, kann nicht mehr der Raum eines guten Lebens sein.

Charakter begrenzt Disponibilität

Zu den Handlungen, die niemals verantwortbar sind, gehört ferner die *Folter*, obgleich sie im traditionellen Kanon solcher Handlungen nicht vorkam. Die Folter hindert den Menschen nicht nur, etwas zu tun, sie zwingt ihn, etwas zu tun, und zwar dadurch, daß er durch extreme Schmerzen in seiner Identität gebrochen wird. So tut er etwas, was er nicht tun will, er sagt etwas, was er nicht sagen will. Nun kann es sehr wohl erlaubt sein, einen Menschen, dessen Schweigen andere Menschen ungerechterweise in große Gefahr bringt, durch Drohung, im Ernstfall sogar durch Drohung mit dem Tod, zum Reden zu bewegen. Er *kann* auch in einem solchen Falle immer noch entscheiden, was ihm sein irrendes Gewissen wert ist. Unsere Verantwortung impliziert nicht die positive Fürsorge für die Integrität des Gewissens eines Menschen, der anderen unrecht tut. Sie bleibt negativ. Die Folter jedoch verletzt diese negative Verantwortung; sie nimmt dem anderen die Möglichkeit der Wahl. Sie zerbricht ihn als Freiheitssubjekt. Sie zwingt ihn, seine Selbstachtung preiszugeben. Der Papst hatte recht, als er unlängst sagte, dies sei schlimmer als einen Menschen zu töten. Beiläufig sei in diesem Zusammenhang auch auf die *Zwangsernährung* hingewiesen. Auch sie widerspricht der Menschenwürde. Die personale Natur des Menschen ist von der Art, daß sein pures Weiterleben an eine freie Handlung geknüpft ist, nämlich an Essen und Trinken. Damit ist das Leben jedes Menschen in letzter Instanz in seine eigene Verantwortung gelegt. Keines Menschen Verantwortung für das Leben eines anderen reicht so weit, daß er den diesem von Natur gegebenen Freiheitspielraum beliebig einengen dürfte, indem er z. B. einem zurechnungsfähigen Menschen, der die Nahrungsaufnahme verweigert, mit Gewalt lebenserhaltende Stoffe zuführt. Auch hier führt ein überdehnter Verantwortungsbegriff zur Verletzung der Menschenwürde, die der elementare Gegenstand unserer Verantwortung ist. Ich komme zum Schluß. Wer daran festhält, daß es Dinge

gibt, die man nicht tun darf, der muß natürlich zugestehen, daß niemand für die Folgen der Unterlassung solcher Dinge die Verantwortung zu tragen hat. Eine atheistische Zivilisation neigt schon deshalb zum totalen Konsequentialismus in der Moral, weil dort, wo Gott nicht als Herr der Geschichte verstanden wird, Menschen versucht sind, die Totalverantwortung für das, was geschieht, zu übernehmen und so die Differenz zwischen Moral und Geschichtsphilosophie aufzuheben. Die Entlastung von der Verantwortung für die Folgen der Unterlassung einer schlechten Handlung hatte der Gesetzgeber des alten Rom so formuliert: „Was gegen die Ehrfurcht, die Pietät, die guten Sitten ist, muß so betrachtet werden, als ob es unmöglich wäre.“ Der Sinn des Textes ist klar. Die Folgen der Unterlassung von physisch Unmöglichem hat bekanntlich niemand zu verantworten. Es gibt aber auch moralisch Unmögliches; und der Gesetzgeber verlangte, daß dies wie etwas physisch Unmögliches angesehen wird. Jener Polizist, dem befohlen wurde, ein 12jähriges Judenmädchen zu erschießen, das ihn um sein Leben anflehte, hat wirklich geschossen. Sein sadistischer Vorgesetzter hatte ihm eine Alternative vor Augen gestellt: die Erschießung von 12 anderen unschuldigen und wehrlosen Perso-

nen. Der Polizist schoß und wurde wahnsinnig. Er tat, was er nicht mußte, weil er es nicht hätte können müssen. Jeder Mensch muß einmal sterben. Den Tod jener 12 Menschen hätte der Polizist so wenig zu verantworten gehabt, als wenn er keine Hände gehabt hätte. Aber hätte er nicht auch im Besitz von Händen sagen können: „Ich kann nicht?“ Wir haben eben wirklich keine Hände, keine Zunge und kein Geschlecht zu beliebigem Gebrauch, wobei es jedes Mal nur auf die gute Endabsicht ankäme. Die überdehnte Verantwortungsethik führt in Wirklichkeit in die Unverantwortlichkeit reiner Gesinnungsethik. Es gibt eine Verantwortung für uns selbst. Was sich aus ihr ergibt, ist u. a. vorgezeichnet durch die natürliche Struktur der menschlichen Person. Diese Verantwortung setzt jeder anderen Verantwortung ihre Grenze. Je ähnlicher diese moralische Grenze einer physischen Grenze ist, je mehr das Nicht-Dürfen mit Bezug auf das Überschreiten dieser Grenze sich einem Nicht-Können annähert, um so besser. Wir sprechen dann von Charakter. Der Charakter begrenzt unsere Disponibilität. Nur Menschen, die zu *vielem* bereit, aber nicht zu *allem* fähig sind, verdienen es, daß man ihnen Verantwortung anvertraut.

Robert Spaemann

Tagungen

Beschränkung auf das Hypothetische

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Wissenschaft und Wahrheit

Zum 25jährigen Gedenken ihrer Gründung hatte sich die Katholische Akademie in Bayern etwas Besonderes ausgedacht. Für das Wochenende nach dem 17. Juni (18. bis 20. Juni) und eine Woche vor der offiziellen Jubiläumsfeier, in deren Rahmen – mit Kardinal *Ratzinger* als Laudator – auch der diesjährige Romano-Guardini-Preis an die Karmelitin *Gemma Hinricher* verliehen wurde, lud sie ihre praktisch seit der Gründung der Akademie bestehenden Hochschulkreise zu einem Symposium über Wissenschaft und Wahrheit ein. Entsprechend diesem Adressatenkreis beteiligten sich an der Veranstaltung im Durchschnitt etwa 150 Wissenschaftler vorwiegend katholischer Provenienz aus dem bayerischen Raum – es fiel auf, daß der akademische Mittelbau fast ganz fehlte – mit einigen wenigen Journalisten als Zaungästen.

Mit dem Thema „Wissenschaft und Wahrheit“ wollte man nicht nur eine für Hochschulprofessoren, wie man – zum Teil zu Unrecht – vermutete, existentielle Thematik aufgreifen, sondern wie schon die Bischöfe mit dem Wissenschaftlergespräch wenige Wochen vorher in Bonn (vgl. HK, Juli 1982, 316 ff.) im eigenen Raum ein Anliegen Jo-

hannes Pauls II. aufnehmen, der in seiner Rede im Kölner Dom die Wissenschaft als „Weg zum Wahren“ definierte und zugleich die Mahnung mitgab, die Wissenschaft habe „ihren Sinn und ihr Recht, wenn sie als wahrheitsfähig und wenn die Wahrheit als menschliches Gut erkannt wird“. Dieser Anknüpfungspunkt war dann auch durch Zitierung längerer Passagen aus der Papstansprache ins Programm aufgenommen worden.

Kulturelles Ereignis im besten Sinn

Weniger klar formuliert, aber doch ziemlich eindeutig zu vermuten war die „strategische“ Zielsetzung der Tagung. Es sollte ins Gespräch gebracht werden, welchen Platz die Wahrheitssuche in der heutigen Wissenschaft (noch) hat und wie sich das im aktuellen Universitätsbetrieb darstellt. Um dieser *Zielrichtung* Nachdruck zu geben, hatte die Akademie nicht nur namhafte Autoritäten aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen von innerhalb und außerhalb Bayerns gewonnen, sondern für Samstagabend