

ten. Ja, diesen Unterprivilegierten soll sogar seine Vorliebe gelten, denn sie waren die Lieblinge Jesu von Nazareth, und mit ihnen wird sich der eschatologische Christus identifizieren: „Ich hatte Hunger, ich hatte Durst, ich war obdachlos, nackt, im Gefängnis ...“ (Mt 25, 35 ff.). Dann aber können wir nicht mehr nur sozial denken, sozial lehren, sozial predigen, sondern mehr noch: wir müssen sozial handeln und so von der Orthodoxie zur Orthopraxis übergehen. Wir müssen unseren Besitz mit den Notleidenden teilen, das heißt eben, das *Lebenszeugnis* ablegen. Hier ist eine neue Spiritualität zu entwickeln, und zwar nicht nur für Professoren, sondern für alle Schichten, auch für die Ärmsten, die oft der Versuchung erliegen, die afrikanische Solidarität zu mißbrauchen. Andererseits aber tragen die Wohlhabenden eine viel größere Verantwortung, wenn sie selbst im Wohlstand leben und dem armen Lazarus nicht einmal Brosamen zukommen lassen, sondern nur „bissige Hunde“ auf ihn hetzen. Eine neue, inkarnierte Spiritualität tut hier not.

In besonderer Weise aber sind die Theologiestudenten – Laien und Priesteramtskandidaten – auf ihre künftige Aufgabe sorgfältig vorzubereiten. Theologie soll in erster Linie als Dienst und nicht als Brotstudium betrachtet werden. Ihr liegt auch die Idee des „Karrierismus“ fern. Speziell was die Priesteramtskandidaten angeht, muß in diesem Zusammenhang deutlich darauf hingewiesen werden, daß das Priestertum kein Sozialaufstieg oder eine Zwischenstation zum Episkopat ist, wo man endlich Machtposition hat und materielle Sorgen los wird. Auch die Ordensleute müssen zu mehr sozialem Einsatz und größerem Zeugnis aufgerufen werden: sie sollen ihre gelobte Armut in glaubwürdiger Weise vorleben. Zudem sollten neue Formen des Ordenslebens gefördert werden, die der Situation unserer armen Länder besser entsprechen und die sich wiederum nicht nur auf privatisierte Inkulturation beschränken.

5. Die afrikanische Theologie darf nicht zur „Episkopaltheologie“ werden, wenn sie ihre Freiheit und ihren prophetischen Charakter auch gegenüber der Hierarchie bewahren will. Sosehr hilfreich und heilsam die *Förderung der Theologie durch die Hierarchie* sein kann, so schädlich kann sich das Theologen-Bleiben-Wollen der Bischöfe auf die Entwicklung eines eigenständigen theologischen Denkens auswirken, vor allem, wenn die Bischöfe von ihrem Amt oder von der römischen Kurie her denken. Wir wissen nämlich, daß unsere Bischöfe an vieles gebunden sind. Damit will ich die Bischöfe nicht in ihre Paläste zurückschicken. Sie sollen sich für die theologischen Entwicklungen interessieren. Allein, sie sollten nicht direkt auf der theologischen Bühne auftreten und den Vorsitz eines typisch theologischen Gremiums oder Vereins übernehmen. Ich fürchte nämlich, daß die Worte eines Bischofs einen lehramtlichen Charakter bekommen und daß damit die Freiheit der Theologen erschwert wird. Auch eine falsche (Stammes-)Solidarität mit einem Oberhirten könnte eine sachliche Diskussion von seiten der Theologen beeinträchtigen. Ein weiterer Grund besteht darin, daß Bischöfe, die zum Kollegium der Fachtheologen gehören wollen, fast kaum dazu in der Lage sind, ihre Diözesen auch richtig kennenzulernen und zu betreuen. Eine letzte Bemerkung sei mir noch gestattet. Die hier genannten fünf Punkte sind nicht ein vollständiges Inventar und ein Patentrezept, das die afrikanische Theologie problemlos zur Blüte bringen könnte. Sie sind vielmehr zur Diskussion gestellt. Sie müssen noch ergänzt und vertieft werden. Nur gemeinsam, im Dialog mit der ganzen afrikanischen Kirche, ohne die ökumenische Dimension und den Erfahrungsaustausch mit nichtafrikanischen Kirchen zu vergessen, werden wir in die Lage versetzt, ein lebensfähiges, sozial relevantes und tief verwurzeltes Christentum zu verkünden, das das schwarze Antlitz Christi deutlich werden läßt.

Bénézet Bujo

Nochmals: deontologische oder theologische Moralbegründung?

Eine Replik von Robert Spaemann

In vorausgegangenen Heften (vgl. HK, Oktober 1982, 509–512 und HK, Dezember 1982, 603–606 und 606–609) haben sich mehrere Moraltheologen zu Robert Spaemanns Darstellung der Kontroverse um deontologische oder teleologische Normbegründung (vgl. HK, Juli 1982, 345–350 und HK, August 1982, 403–408) in dieser Zeitschrift geäußert. Abschließend veröffentlichen wir eine Replik Spaemanns, in der der Münchner Philosophieprofessor seine Position noch einmal präzisiert und seine Meinung zu den Ausführungen seiner moralthologischen Kontrahenten vorträgt.

Die in dieser Zeitschrift zu meinem Vortrag vorgetragenen kritischen Gedanken (vgl. HK, Juli 1982, 345–350 und HK, August 1982, 403–408) haben mich nicht davon überzeugen können, daß die Moralphilosophie, die zur Zeit von zahlreichen deutschen Moraltheologen favorisiert wird, eine angemessene Interpretation dessen darstellt, was wir mit den Worten „gut“ und „böse“ meinen. Sie haben mich auch nicht davon überzeugen können, daß der Irrtum der konsequentialistischen Ethik harmlos ist. Der klassische Satz „Non sunt facienda mala, ut eveniant

bona“ bezeichnet ein fundamentales Prinzip christlicher Humanität. Die „teleologische Ethik“ verneint es, indem sie „gut“ und „böse“ so undefiniert, daß das Prinzip keine Anwendung mehr findet: Böses, das zu Gutem führt, heißt einfach nicht mehr böse.

Da ich im weiteren auf *illustrierende Beispiele* verzichte, möchte ich doch eines an den Anfang stellen, das, wie mir scheint, geeignet ist, die Alternative, um die es geht, deutlich zu machen. Am 28. November 1952 verurteilte der Bundesgerichtshof zwei Ärzte wegen Beihilfe zum Mord, die im Jahre 1941 bei der Durchführung der staatlich angeordneten Massentötung von Geisteskranken mitgewirkt hatten. Die Ärzte hatten Kranke in sog. Verlegungslisten eingetragen und damit für die Tötung freigegeben. Sie machten vor Gericht unwidersprochen geltend, daß sie nur deshalb bei der Tötungsaktion mitgewirkt hatten, weil sie einen Teil der von der Ermordung bedrohten Kranken retten wollten. Tatsächlich setzten sie unter Überschreitung der dafür gegebenen Richtlinien etwa 25% der Kranken von den Verlegungslisten ab. Andere Kranke bewahrten sie vor dem Vergasungstod, indem sie sie entließen oder in konfessionellen Anstalten unterbrachten.

Von den unteren Instanzen wurden die Ärzte aufgrund dieser Tatmotive freigesprochen. Der Bundesgerichtshof hob den Freispruch auf. In der Urteilsbegründung führte er aus: „Der herrschenden, von der christlichen Sittenlehre her bestimmten Kulturanschauung über Wesen und Persönlichkeit des Menschen widerspricht es, den für die Erhaltung von Sachwerten angemessenen Grundsatzes des kleineren Übels anzuwenden und den rechtlichen Unwert der Tat nach dem sozialen Gesamtergebnis abzuwägen, wenn Menschenleben auf dem Spiele stehen ... Die Angeklagten hätten sich durch Nichtbeteiligung an der Tötung Geisteskranker um den Preis völliger Einflußlosigkeit auf den Umfang dieser Vernichtungsmaßnahme nicht in Widerspruch zu den damaligen Anschauungen verantwortungsbewußter Ärzte gesetzt; denn solche haben nach den Urteilsfeststellungen in vielen Fällen lieber ihre Stellung als Anstaltsärzte aufgegeben, als an der Massentötung unschuldiger Menschen auch nur in entferntester Weise mitzuwirken. Die Befolgung unbedingten Tötungsverbots der Strafrechtsordnung war den Angeklagten jedenfalls zuzumuten. Was hier vom Bundesgerichtshof als „von der christlichen Sittenlehre her bestimmten Kulturanschauungen über Wesen und Persönlichkeit des Menschen“ vorausgesetzt wird, wird von der konsequentialistischen Ethik bestritten. Ich halte das nicht für harmlos. Die *Denkform des „geringeren Übels“*, die natürlicherweise die Mehrzahl unserer Handlungen und insbesondere der politischen Handlungen bestimmt, wird durch diese Ethik auch auf jene Handlungsweisen ausgedehnt, die nach traditioneller christlicher Ethik und „Kulturanschauung“ von dieser Denkform ausgenommen bleiben muß.

Da meine Kritiker zum Teil mit Emphase sehr viel Unstrittiges vortragen, möchte ich noch einmal den Kontro-

verspunkt ganz klar machen. Was ich – im Einklang mit der klassisch-philosophischen und der gesamten theologischen Tradition – bestreite, ist das folgende:

1. daß die sittliche Qualität unseres Handelns und Unterlassens immer und ausschließlich eine Funktion der Absicht ist, den Gesamtzustand der Wirklichkeit hinsichtlich ihres außersittlichen Wertgehalts zu optimieren;
2. daß für diese Optimierungsstrategie prinzipiell alle Handlungsweisen zur Verfügung stehen und keine als „böse“ von vornherein auszuschneiden hat. (Genaugenommen folgt 2) aus 1), weil ja das Prädikat „böse“ sich nach dieser Auffassung erst aus der Gesamtstrategie ergibt.) Wer diese beiden Behauptungen nicht vertritt, mit dem befinde ich mich in keiner Kontroverse, und er sollte sich von mir nicht in falsch verstandener Zunftsolidarität mitkritisiert fühlen. Wenn „teleologische Ethik“ nicht in diesen beiden Behauptungen besteht, dann ist sie nur in dem Sinne teleologisch, in dem die klassische philosophische und theologische Ethik immer teleologisch war. Teleologische Ethik wäre dann überhaupt kein „neues Ethikmodell“, und das Aufheben, das sie von sich macht, wäre unverständlich. Wer allerdings behauptet, die Sache sei in der Tat so harmlos und die beiden Behauptungen würden von katholischen Moraltheologen gar nicht vertreten, der wäre leicht mit einer Fülle von Texten zu widerlegen, deren sensus obvius jedem leicht erkennbar ist, dem die elementaren Gesetze der Logik nicht fremd sind.

Müller-Goldkühles Vorschlag zur Güte

Wenn der Kontroverspunkt auf diese Weise klargestellt ist, hilft – wie mir scheint – der Vorschlag zur Güte von *Peter Müller-Goldkühle* nicht so recht weiter. Zwar ist sein Appell gegen Arroganz und Verächtlichmachung in dieser Diskussion sicher beherzigenswert. Auch sein Hinweis darauf, daß das Begriffspaar „Teleologie – Deontologie“ nicht von der *Trennschärfe* ist, die hier erforderlich wäre, trifft zu. Ich selbst habe dies mehrfach betont und für meine eigene Position stets selbst die Kennzeichnung einer „teleologischen“ im ursprünglichen Sinne des Wortes in Anspruch genommen. Wenn man freilich die Begriffe nominaldefinitiv zur Kennzeichnung der Verteidigung bzw. Bestreitung der oben genannten Behauptung verwenden will, so kann man niemanden daran hindern. Dann allerdings ist es unzulässig, der „deontologischen Position“, wie es Müller-Goldkühle tut, die gleichzeitige These zu unterstellen, „daß christliche Normen, weil sie theonom sind, nur als heteronom verstanden werden könnten“ (S. 607). Müller-Goldkühle weist wenige Seiten später (S. 609) selbst darauf hin, daß Kant, der ja als Prototyp des Deontologen gilt, seine Ethik auf das Prinzip der Vernunftautonomie begründet hat. Folglich kann die Gleichsetzung Deontologie = Heteronomie, Teleologie = Autonomie nicht stimmen.

Ganz an der Sache vorbei geht Müller-Goldkühles psychologischer Versuch, Deontologen als unbewußt durch ein staatsabsolutistisches Erbe vorgeprägte Menschen zu betrachten und ihnen eine in diese Richtung gehende Be-

sinnung anzuraten. Das genaue Gegenteil ist richtig. Wenn man Deontologen karikieren wollte, müßte man sie eher als „Widerstandsethiker“ kennzeichnen und ihnen vorwerfen, die Erfahrung des notwendigen Widerstandes gegen staatsabsolutistische und totalitäre Zumutungen habe sie zu stark geprägt und allergisiert gegen jede Zumutung, bestimmte Tabus zur Disposition zu stellen. „Deontologische Normen“ begründen ja, wie ich hoffentlich deutlich gemacht habe, ausschließlich Unterlassungspflichten. Jede totalitäre Macht, jeder absolutistische Herrscher ist aber an größtmöglicher Disponibilität seiner Untertanen interessiert und verabscheut es, bei ihnen auf Grenzen seiner Zugriffsmöglichkeit in kategorischen Gewissensüberzeugungen zu stoßen. Der Staatsdiener qua Staatsdiener steht immer unter einem konsequentialistischen Imperativ, auch wenn dieser sich in den untergeordneten Rängen auf bloßen Befehlsgehorsam reduziert. Die „Deontologie“ beginnt, wo die Indienstnahme durch den Staat oder auch durch die ebenso potentiell totalitäre „Gesellschaft“ auf ein moralisches „Ich kann nicht“ stößt, das nicht mehr mit sich handeln läßt und über das der Staat, solange er sittlicher Staat ist, nicht mehr disponieren, sondern das er nur respektieren kann.

Nicht ausführlich diskutieren kann ich hier Müller-Goldkuhles These von der *Existenz tragischer Situationen*, in denen es unvermeidlich sei, nicht nur Werte zu zerstören, Übel zu verursachen, sondern im eigentlichen Sinn „Böses“ zu tun. Diese These scheint mir mit einem personalen Verständnis von Ethik unvereinbar, und ich glaube, mich in ihrer Ablehnung mit den Vertretern der teleologischen Ethik einig zu wissen. Die Begründung allerdings wird verschieden lauten. „Das Best-mögliche ist per definitionem stets möglich“ wird der Teleologe sagen; „Das schlechthin Verbotene kann man immer unterlassen“ der Deontologe. Um diesen Konsens in Frage zu stellen, müßte Müller-Goldkuhle erst einmal seine Definition des Bösen vorlegen. Auf einem anderen Blatt steht die christliche Überzeugung, daß „auch der Gerechte siebenmal am Tag fällt“. Das schließt nicht aus, daß jeder einzelne dieser „Fälle“ vermeidbar wäre. Sonst wäre es nämlich im moralischen Sinne kein „Fall“.

Zu Elsässers Verständnis von „Ethikmodellen“

Antonellus Elsässer sollte laut Vorspann der Redaktion „aus der Sicht des Moraltheologen“ auf meine Ausführungen antworten. Ich kann nur hoffen, daß der Mehrheit der deutschen Moraltheologen bei dieser Verteidigung ebenso unbehaglich zumute ist wie mir. Franz Furger beginnt seine Ausführungen in der Tat ja auch mit einer vorsichtigen Distanzierung von Elsässer. Elsässer rekapituliert im großen und ganzen zutreffend meine Thesen. Darüber hinaus habe ich jedoch in seinem Beitrag kein Argument gefunden, das für die in diesen Thesen aufgeworfenen Fragen relevant wäre. Vorwiegend ist die Rede von Dingen, die niemand bestritten hat, von „Freiheit zur dispositiven Gestaltung des Lebens“, von dem primär po-

sitiven Gehalt des christlichen Liebesgebotes, von einer „die Welt als Gottesschöpfung und Lebensraum des Menschen umgreifenden Verantwortung“ usw. (Schließlich habe ich mich nicht nur in dem hier veröffentlichten Vortrag, sondern darüber hinaus sehr einläßlich zur ökologischen Dimension der Ethik geäußert und bin in der Behauptung einer diesbezüglichen Verantwortung sogar weiter gegangen als mancher Moraltheologe bereit ist, mir zu folgen.)

Irritierend ist für einen Philosophen jedoch die *Weise des Umgangs* mit Philosophie, die Elsässer vorführt. Theologen arbeiten seit jeher mit philosophischen Kategorien. Das kann nicht anders sein, aber es kann nur gut gehen, wenn der Theologe selbst wenigstens partiell Philosoph ist und Philosophie nicht betrachtet als eine Produktionsstätte für „Modelle“, deren man sich aus pragmatischen, pastoralen oder religiösen Gründen bedient, ohne die *Wahrheitsfrage* ernsthaft zu stellen. Im vorliegenden Fall z. B., d. h. bei der „teleologischen Ethik“, handelt es sich um eine Theorie, die innerhalb der angelsächsischen wie der kontinentalen philosophischen Diskussion argumentativ nicht hat standhalten können, weil sich aus ihr bestimmte, von niemandem bezweifelte ethische Grundprinzipien nicht herleiten lassen. Das hat vor allem Rawls in seiner „Theory of Justice“ mit Bezug auf das Fairneßprinzip schlüssig nachgewiesen. Braucht es einen Moraltheologen gar nicht zu kümmern, wenn er sich mit philosophischen Ladenhütern bedient?

Eine produktive Symbiose von Theologie und philosophischer Theorie kann es m. E. nur geben, wenn Theologen nicht aus pastoralen Motiven für philosophische „Modelle“ optieren, sondern wenn Theologie und Philosophie von einem gemeinsamen Wahrheitsinteresse geleitet sind, dem Interesse an „wirklicher Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist“ (Hegel). Wenn dieses Interesse durch ein anderes verdrängt oder an die zweite Stelle gerückt wird, dann ist die Folge Heteronomie; die ancilla theologiae wird zur Sklavin, womit der Theologie im übrigen nicht gedient ist. Daß dies vor allem für das Interesse gilt, dem Ergebnis von Meinungsumfragen Rechnung zu tragen, kann man bereits bei Platon nachlesen. Für die Verkündigung der Kirche sind Meinungsumfragen wichtig, denn es ist wichtig für den Verkündiger, über seine Adressaten informiert zu sein. Wenn sich allerdings der *Inhalt* der Verkündigung von Meinungsumfragen inspirieren läßt, dann scheint es mir doch richtig, an den zweiten Timotheusbrief zu erinnern. Der hl. Paulus spricht da warnend von den Zeiten, in denen sich die Verkündiger an dem orientieren, was die Menschen gern hören wollen – was im übrigen seit jeher ein Kennzeichen der falschen Propheten war.

Zu Unrecht auf „Gaudium et spes“ berufen

Die zweite Autorität, auf die Elsässer sich für die „fundamentale Neuorientierung“ (S. 110) der christlichen Sittenlehre beruft, ist die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanums. Im Unterschied zu den

Meinungsumfragen steht in dieser Konstitution nun allerdings nichts, aber auch gar nichts, was zugunsten einer „teleologischen Ethik“, d. h. zugunsten der Leugnung unbedingt geltender Handlungsverbote, angeführt werden könnte. Alle Stellen, die Elsässer anführt, betreffen Fragen, die in diesem Zusammenhang unstrittig sind. Es gibt einen einzigen Passus, der für unsere Kontroverse einschlägig ist, und dieser spricht eindeutig „deontologisch“. Er zählt nämlich Handlungen auf, die „an sich schon eine Schande sind: sie entwürdigten weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie im höchsten Maße ein Widerspruch gegen die Lehre des Schöpfers“ (GS 27).

Unter diese Aufzählung fallen u. a.: Völkermord, Abtreibung, Suizid, Euthanasie, Folter, Prostitution, Sklaverei – um nur diejenigen der angeführten Handlungen zu nennen, bei denen die Wertung nicht bereits in der Definition enthalten ist und aus dieser dann wiederum analytisch folgt – was stets der Verdacht der Konsequentialisten ist. Man könnte einwenden, es handle sich um eine „Pastoral-konstitution“, die nicht streng theoretisch, sondern paränetisch rede. Das mag dahingestellt sein. Mir genügt es, klarzustellen, daß, wenn diese Konstitution überhaupt in diesem Zusammenhang herangezogen wird, sie jedenfalls nur im Sinne der Verteidigung unbedingter Verbote bestimmter Handlungen bemüht werden kann und nicht zu einer „teleologischen“ Destruktion derselben.

Das ist auch nicht anders zu erwarten. Denn das Zweite Vatikanum wäre kein Konzil in der Kontinuität katholischer Lehrtradition, wenn es die 2000 Jahre christlichen Lebens, christlicher Heiligkeit und christlicher Lebenslehre mit solcher Verachtung behandelt hätte, wie dies Elsässer unterstellt und selbst tut. Elsässer nennt es eine „Neuorientierung der Moraltheologie“ ebenso wie des Konzils, die biblische Botschaft nicht mehr als „blinden Gehorsam gegenüber starren Gesetzespflichten“ zu verstehen. Es soll ein „neues Begreifen christlicher Sittlichkeit“ sein, daß „sittlich leben heute nicht mehr heißt, in fragloser Gehorsamsbereitschaft all das, *aber auch nur das zu befolgen*, was von der kirchlichen Obrigkeit an Moralvorschriften erlassen wird“ (S. 511). Eine solche Karikatur der Geschichte – darunter bereits die Rede von einem „Erlassen von Moralvorschriften durch die kirchliche Obrigkeit“ – scheint mir den großen Lehrern der Kirche, den Theologen und Philosophen der Tradition, den Heiligen und den zahllosen einfachen Christen nicht gerecht zu werden, die in allen Jahrhunderten den Weg der Nachfolge Christi zu gehen versuchten und von denen ich selbst zu meinen Lebzeiten vor dem Konzil ebenso viele getroffen habe wie nachher. Ich glaube nicht, daß in einer Diskussion wie der gegenwärtigen pauschale Diskriminierungen weiterführen.

Pflichtethik – Verantwortungsethik: Gegenüberstellung ist schief

Zu den theoretischen Ausführungen Elsässers hat bereits Franz Furger festgestellt, daß die Entgegensetzung

Pflichtethik – Verantwortungsethik schief ist. Es gibt eine gewisse Verschiedenheit zwischen einer Tugendethik aristotelischen Stils, die auf den Erwerb von *Haltungen* hinzielt, und einer Pflicht- bzw. Verantwortungsethik, die *Handlungen* normativ beurteilt. Die konsequentialistische Moral ist natürlich ebenso wie die kantische eine Pflichtethik. Sie definiert die Pflichten des Menschen als strikte Funktionen der fundamentalen Pflicht zur Optimierung der Wirklichkeit. Diese Ethik ist sogar eine besonders rigide Pflichtmoral. Sie schränkt „die Freiheit zur dispositiven Gestaltung des Lebens“ (S. 511) mehr ein als jede andere Moral, weil sie es zur Pflicht macht, immer das Bestmögliche zu tun, was natürlich den Spielraum mehr einengt als einige wenige unbedingte Verbotssregeln. Es ist daher ganz konsequent, wenn *Bruno Schüller* SJ aus diesem Grunde die traditionelle Unterscheidung zwischen Geboten und Räten bestreitet. Jeder ist nach Schüller verpflichtet, das für ihn jeweils Bestmögliche im Sinne einer uneingeschränkten Güterabwägung zu tun. Man kann eine solche Ethik unter vielerlei Gesichtspunkten empfehlen, aber doch wohl nicht mit der durch sie gewonnenen Freiheit zur dispositiven Gestaltung des Lebens.

Was Elsässer meint, ist wohl, daß die teleologische Ethik durch Aufhebung aller generellen sittlichen Bewertung bestimmter Handlungstypen es *dem einzelnen* überläßt, „die jeweilige Situation selbst auf ihren konkreten sittlichen Anspruch hin abzuhorchen“ (S. 510). Wenn jedoch eine Situationsethik mit dem „teleologischen“ Gedanken der Optimierungspflicht verbunden wird, kann man zwar von einem Zuwachs an Gestaltungsfreiheit nicht sprechen, aber könnte es nicht doch sein, daß wenigstens die Freiheit von Bevormundung durch „Obrigkeiten“, die Autonomie des einzelnen in der Beurteilung dessen, was zu tun und zu lassen ist, größer wird? Auch dies ist nicht der Fall, wie ich bereits in meiner Antwort an Müller-Goldkühle hervorgehoben habe. Hinsichtlich unserer langfristigen Handlungsfolgen, hinsichtlich der vermutlichen Zukunftsentwicklung und ihrer Erfordernisse gibt es nämlich ein unvermeidliches Informationsgefälle. Für eine rein konsequentialistische Ethik schlägt dieses Informationsgefälle voll durch. Eine solche Ethik unterwirft radikaler als jede andere Ethik den einzelnen der Autorität jener, die hinsichtlich der genannten Faktoren wissenschaftlich begründete Erkenntnisse zu besitzen beanspruchen. Wenn eine bestimmte Handlungsweise immer verwerflich ist, dann kann das jeder wissen. Keine Obrigkeit kann ihn hier irremachen. Ob dagegen eine solche Handlungsweise auf die Länge und aufs Ganze gesehen vielleicht aber doch positive Folgen zeitigt, das ist etwas, über das zwar jeder vielerlei mutmaßen kann, was jedoch nicht jeder wissen kann, was vielleicht niemand weiß, was jedoch eine futurologische Elite, eine „Partei, die immer recht hat“, zu wissen beansprucht.

Wenn ich die Befürchtung ausgedrückt habe, der Konsequentialismus artikuliere eine antidemokratische Tendenz zur Entmündigung der Gewissen gewöhnlicher Menschen, so hat Professor Elsässer nichts getan, um diese Befürchtung zu entkräften. Er versichert demgegen-

über lediglich, daß die unbedingten sittlichen Grenzen der Disponibilität, die „Vermeidungsimperative“ nicht den Kern des christlichen Ethos ausmachen, sondern dieses nur auf negative Weise zur Darstellung bringen. Aber das ist wieder ein Ausweichen in *unstrittige* Selbstverständlichkeiten, die als Argumente zugunsten der „neuen Moral“ nichts hergeben.

Zu Franz Furgers Bemerkungen

Franz Furgers Beitrag enthält sich pauschal absprechen der Urteile über die Geschichte der christlichen Ethik ebenso wie eines für den Kontroverspunkt folgenlosen frommen Rankenwerks. Indem er versucht, die Option für die sog. teleologische Ethik in das christliche Ethos einzubinden und gegen andere Formen desselben „Modells“ abzugrenzen, verringert er zweifellos den Abstand zwischen den Positionen. Das wird allerdings dadurch erkauft, daß der „denkerische Anspruch auf logische Stringenz im ethischen Argument“, den er selbst fordert, unerfüllt bleibt. Versucht Elsässer, den Bruch mit der traditionellen christlichen Ethik durch Diskriminierung derselben möglichst groß erscheinen zu lassen, so macht Furger ihn möglichst klein, indem er die „teleologische Moral“ zu einer bloßen Methodenangelegenheit herunterspielt. In der Sache gesteht er schließlich sogar das Entscheidende zu, nämlich, „daß es Verhaltensweisen gibt, für die aller menschlichen Erfahrung nach kein Fall denkbar ist, in welchem dieses Verhalten als sittlich gerechtfertigt erscheinen könnte“ (S. 605); ja er folgt mir sogar darin, über die Tradition hinausgehend die Folter unter diese *actus intrinsice mali* zu rechnen.

Mit diesem Zugeständnis scheint mir die prinzipielle Differenz weitgehend beseitigt zu sein. Gegenüber dem „deontologischen Standpunkt“ möchte Furger lediglich festhalten, daß solche unbedingten Handlungsverbote „aufgrund einer sorgfältigen teleologischen Analyse argumentativ ermittelt“ werden müßten (S. 605). Das ist nun überhaupt kein Differenzpunkt, denn *jede* philosophische Ethik begründet ihre Normen. Und ich glaube, sogar erstmals eine systematische Begründung für die unbedingte Verwerflichkeit bestimmter Handlungstypen – darunter der Folter – wenigstens im Ansatz vorgelegt zu haben. Leider geht Furger mit keinem Wort auf diesen Vorschlag ein. Überhaupt zehrt seine Kritik an meinen Ausführungen hauptsächlich davon, daß er diese nicht genau gelesen hat, sondern mich als „Wortführer“ einer „Gruppe“ anspricht. Würde er sonst zur Kritik am deontologischen Lügeverbot die in der Tat mißlichen Auswege der Mentalrestriktion und andere anführen? Schließlich hatte ich eine Definition der Lüge zur Diskussion gestellt, die weder jede Falschaussage als Lüge disqualifiziert, noch umgekehrt die Unsittlichkeit in den Begriff der Lüge hineindefiniert, so daß „Lüge“ nur noch das ist, was man zuvor bereits als unerlaubt definiert hat, wie die „Teleologen“ wollen. Man sollte doch erwarten dürfen, daß von drei Kritikern wenigstens einer einen solchen Vorschlag einmal zur Kenntnis genommen oder sogar wohlwollend

diskutiert hätte. Wozu sollen Kontroversen wie diese sonst eigentlich dienen? Wie ungenau Furger gelesen hat, zeigt sich auch darin, daß er mein Beispiel der Werbung für Babynahrung in Entwicklungsländern als Argument gegen „teleologische Ethik“ verstanden hat und dies als Fehlinterpretation zurückweist. Das Beispiel diene in Wirklichkeit dazu zu zeigen, daß ich in dieser wie in sehr vielen anderen Fragen mit den von mir kritisierten Moraltheologen einig bin. Ich habe schließlich nicht *gegen*, sondern für Verantwortungsethik plädiert, allerdings versucht, die Verantwortung genauer zu bestimmen.

Daß Furger sich tatsächlich von der teleologischen Option seiner Kollegen entfernt, während er sie verteidigt, wurde schon darin deutlich, daß er selbst deontologische Normierungen im strikten Sinne für geboten hält. Daß er sie „sekundär deontologisch“ nennt, deckt sich mit meiner Auffassung. Ich selbst habe ja einen solchen teleologischen Begründungsversuch vorgelegt. Furger hält seine Interpretation für eine *genuine Selbstdarstellung* der teleologischen Option. Er wehrt sich gegen die Gleichsetzung dieser Option mit „Konsequentialismus“ und „Utilitarismus“. Hier irrt er. Diese Gleichsetzung ist nicht meine Erfindung, sondern allgemein anerkannter Sprachgebrauch; er ist auch die korrekte Wiedergabe der Position von B. Schüller, der die teleologische Option in die deutsche Moraltheologie eingeführt hat. Dieser selbst spricht in einem Beitrag zu dem Sammelband von *R. A. Mc Cormick* „Doing evil to achieve good“ von „Consequentialism or a teleological theory of normativ ethics“ und teilt, den „anglo-american moral philosophers“ folgend, normative Theorien in zwei Klassen: „1. Teleological (utilitarian, consequentialist) und 2. deontological (formalist theories)“ (S. 167).

Die Grundthese der teleologischen Ethik wird von dem Schüller-Schüler *R. Ginters* kurz so zusammengefaßt: „Ein Tun oder Lassen ist damit als sittlich zu bezeichnen, wenn es – bei unparteiischem Urteil – mehr Gutes oder weniger Übel zur Folge hat als jede mögliche Handlungsalternative“, wobei er dies unter Anführung von Frankena dahin präzisiert, daß es sich bei den als Kriterium dienenden Gütern oder Übeln um „nicht-sittliche Werte“ handeln müsse, weil sonst die Definition des Sittlichen einleuchtenderweise zirkulär würde. [Zu den Handlungen, die einer solchen Güterabwägung unterworfen werden müssen und „unter Umständen aufgrund einer Berücksichtigung der üblen Folgen sittlich richtig“ sein können, zählt Ginters ausdrücklich auch die Verleugnung der eigenen sittlichen Überzeugung sowie die der Glaubensüberzeugung (eine These, durch die wohl die Märtyrer der ersten drei Jahrhunderte alle einem moraltheologischen Irrtum unterlegen sind).]

Wenn Furger diese weitgehend rezipierte Definition teleologischer Ethik und deren Gleichsetzung mit Konsequentialismus und „idealem Utilitarismus“ ablehnt, so muß er sich mit seinen moraltheologischen Kollegen auseinandersetzen und nicht mit mir. Im übrigen sind Konsequentialismus und Utilitarismus für mich so wenig wie für Schüller diskriminierende Schimpfworte, sondern Ter-

mini, die die genannte Position neutral benennen, zu der sich Schüller und andere bekennen, während sich Furger von ihr vorsichtig distanziert.

Kann man das Optimierungsgebot eingrenzen?

Furger möchte das universale Optimierungsgebot irgendwie eingrenzen. Er tut dies durch Restriktion des Telos. Nicht um Wertsteigerung der Welt als ganzer soll es gehen, sondern um „größtmögliche personale Entfaltung jedes Menschen als des in seiner Würde zu achtenden Ebenbildes Gottes“ (S. 605).

Diese Definition enthält zwei fundamental richtige Grundgedanken, aber als Formeln des ethischen Grundprinzips scheint sie mir unzulänglich zu sein. Sie ist erstens zu unbestimmt und enthält in Wirklichkeit mindestens zwei Prinzipien: die Förderung der personalen Entfaltung und die Achtung der Würde jedes Menschen. Das erste begründet vorwiegend Handlungspflichten, das zweite vorwiegend Unterlassungspflichten. Welche Handlungspflichten aus dem ersten Prinzip folgen, kann man erst wissen, wenn präzisiert ist, was „Entfaltung“ heißt. Da es keine personale Entfaltung gibt, die nicht sittliche Dimensionen hat, enthält dieses Telos bereits sittliche Elemente und widerspricht so der Grundregeln der teleologischen Ethik, nur außersittliche Güter als Telos zuzulassen, weil sonst die Definition der Sittlichkeit darauf hinausläufe: „sittlich ist, was Sittlichkeit fördert“. Furgers Formel gibt ferner nicht an, in welcher Relation die beiden Prinzipien stehen, und schon gar nicht, *in welcher Relation* die Entfaltung des einen Menschen mit der Würde des anderen Menschen steht, wie vieler Menschen Entfaltung die Verletzung der Würde weniger anderer rechtfertigt oder ob umgekehrt die Achtung vor der Würde eines einzigen die Einschränkung der personalen Entfaltung vieler anderer gebietet, und schließlich nicht, ob es überhaupt bestimmte Handlungen gibt, durch die stets eindeutig die Würde des Menschen verletzt wird. (Schüller hat ausdrücklich bestritten, daß es solche Handlungen gibt.)

Man kann indessen die beiden Begriffe Furgers durchaus benutzen für eine Strukturierung der sittlichen Verpflichtung im traditionellen Sinne: die teleologische Normierung durch das Entfaltungsprinzip findet nämlich ihre Begrenzung durch das deontologische Prinzip der Achtung vor der Würde, die mit bestimmten Handlungsweisen immer unvereinbar ist. Sollte Furger es so meinen, so kämen wir der Einigung bereits sehr nahe. Allerdings ist auch mit Bezug auf das Entfaltungsprinzip der Gedanke einer universalen Optimierungspflicht nicht haltbar. Im übrigen aber ist Furgers Definition des sittlichen Telos zu eng. Sie ist zu anthropozentrisch; sie trägt der zumindest negativen Verantwortung des Menschen für die außermenschliche Schöpfung nicht Rechnung. Sehr zu Recht beginnt die Kirche und beginnen auch Moraltheologen sich dieser Verantwortung bewußt zu werden.

Furgers Beitrag zeigt die methodischen Schwierigkeiten, in die ein katholischer Moraltheologe gerät, der das Prinzip der teleologischen Ethik so zu modifizieren sucht, daß es mit dem gelebten und gelehrtethischen Ethos der christlichen Gemeinschaft verträglich wird. Furger versucht – wie viele seiner Kollegen – diese Verträglichkeit nachträglich herzustellen. Sein Beitrag zeigt, daß hier ein Prozeß im Gange ist. Wenn katholische Moraltheologen hinsichtlich des Ethos, das sie interpretieren, in lebendigem Kontakt mit der Tradition, mit dem Leben und der Lehre der Kirche, mit dem Leben und der Lehre der Heiligen bleiben, und wenn sie sich andererseits – soweit sie Moralphilosophie betreiben – mehr von genuin philosophischem Wahrheitsinteresse als von pragmatischen Interessen leiten lassen, dann wird, so wage ich zu prognostizieren, mit dem „teleologischen Ethikmodell“ das passieren, was mit inadäquaten Theorien immer geschieht: sie werden zunächst an die Realität angepaßt und durch Zusatzannahmen und ad-hoc-Konstruktionen für eine Weile immunisiert. Das ist bereits im Gange. Man kann das mit jeder Theorie machen. Dann jedoch kommt eine neue Generation, die findet, daß dieses Spiel intellektuell unergiebig ist und den Aufwand nicht lohnt. Sie läßt es kurzerhand fallen. Und das ist das Beste, was dieser Theorie passieren kann.

Robert Spaemann

Unter kommunistischer Herrschaft

Kirchen und Nationen in den Baltischen Republiken

Konfessionen haben Völker getrennt oder Nationen zusammengefügt. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis hat dazu beigetragen, nationales Identitätsbewußtsein zu formen und den Geist der Geschlossenheit und des Widerstands hervorzubringen. Polen ist vor aller Augen. Diese Identität von Konfession und Nation begegnet in Osteuropa vergleichsweise häufig, und darüber wird manchmal vergessen, daß auch in Osteuropa viele Völker – ebenso wie die Deutschen – konfessionell gespalten sind. Unter den Bedingungen kommunistischer Herrschaft hat die

Geschlossenheit oder aber die Gespaltenheit von nationalem und konfessionellem Bewußtsein besondere Bedeutung erlangt. Es erweist sich nämlich, daß in einer militant atheistischen Staats- und Gesellschaftsordnung jene kirchlichen Gemeinschaften, die fest mit einem bestimmten Volkstum verwachsen sind und dort eine Art Monopolstellung besitzen, sich besser haben behaupten können. Nicht selten sind diese Glaubensgemeinschaften sogar von den kommunistischen Parteiführungen in Krisensituationen zur gesellschaftlichen Stabilisierung ge-