

## Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze

Von Bruno Schüller, S. J.

Auf einer wissenschaftlichen Tagung, die die Manipulierbarkeit des Menschen zum Thema hatte, wurde von einem Teilnehmer die Frage gestellt, ob und wie sich eine Grenze ziehen lasse, die sittlich zulässige Formen der Manipulation von sittlich verwerflichen Formen scheidet. Es wurde dann zunächst folgendes als Antwort angeboten: Die gesuchte Grenze werde durch die Nächstenliebe gezogen; sie sei zugleich markiert durch die Hoffnung: sofern eine Manipulation Zukunft eröffne, sei sie sittlich gerechtfertigt; anderenfalls nicht. Eine solche Antwort ist unter Christen allgemeiner Zustimmung sicher. Sie ist im Grunde aber gar keine Antwort, sondern nur eine Explikation der gestellten Frage, da für eine christliche Ethik Nächstenliebe und Hoffnung konstitutive Charaktere des sittlich Guten im Ganzen sind. Darum kann man die Frage auch ohne weiteres so umformulieren: Welche Formen der Manipulation verbietet die Nächstenliebe und welche Formen läßt sie zu? Daraufhin wird man heutzutage oft auf die jeweilige Situation und auf das Gewissen des Einzelnen verwiesen. Eine andere Antwort lasse die Frage nicht zu, wolle man nicht ins Unwesen der Kasuistik geraten, illegitimen Verallgemeinerungen zum Opfer fallen, die unableitbare Einmaligkeit jeder Situation verkennen, der Gesetzlichkeit Vorschub leisten.

Ist es tatsächlich so gefährlich und verderblich, nach partikulären Grundsätzen zu suchen, die zwischen dem allgemeinen Gebot der Nächstenliebe und der jeweiligen Lebenssituation eine Art Vermittlung bilden? Solche Grundsätze können doch nur Gesetze sein, nach denen das Gewissen als sittliches Urteilsvermögen immer schon die jeweiligen Lebenssituationen auf ihren sittlichen Forderungscharakter hin auslegt. Wenn es gelänge, diese Gesetze durch Reflexion zu erheben und zu formulieren, so wäre dadurch nicht nur unser Wissen bereichert, sondern auch die Möglichkeit einer Kontrolle gewonnen: Verdient denn das Gewissen ganz unbeschadet ein unbegrenztes Vertrauen? Eine reflexive Kontrolle könnte das Gewissen vielleicht von manchen Selbstwidersprüchen und Inkonsequenzen reinigen. Auf der anderen Seite ist die reflexive Erhebung der Grundsätze, nach denen wir kraft unseres Gewissens immer schon sittliche Urteile fällen, selbst wieder Fehlern und Irrtümern ausgesetzt, und ein besonders naheliegender Fehler ist der, daß die kontingenten Bedingungen, unter denen ein sittliches Urteil Geltung hat, nicht zureichend erfaßt werden. Das hat zur Folge,

daß einem Grundsatz eine größere Allgemeinheit zugeschrieben wird, als sie ihm tatsächlich zukommt. Darum müssen reflex bewußt gemachte, formulierte und dann tradierte ethische Grundsätze immer wieder daraufhin geprüft werden, ob die Bedingungen ihrer Verbindlichkeit auch zureichend erfaßt sind, wozu vor allem dann dringender Anlaß besteht, wenn ihre Anwendung auf neuartige Situationen zu Resultaten führt, die auf unser spontanes sittliches Bewußtsein befremdend, vielleicht sogar Ärgernis erregend wirken.

Was hier vorgelegt wird<sup>1</sup>, ist die Skizze einer solchen kritischen Überprüfung der von der katholischen Moralthologie überlieferten ethischen Grundsätze. Wollte man sich bei einem solchen Unternehmen ausschließlich im Felde der allgemeinen Moralthologie aufhalten, so böte sich zwar mehr Raum für die Argumentation, aber es würde dann allzu leicht die praktische Tragweite der Überlegungen übersehen. Es schien darum geraten, schwierige Probleme der speziellen Moralthologie zur Illustration heranzuziehen, wenngleich dafür der für einen Wissenschaftler etwas peinliche Nachteil in Kauf genommen werden muß, daß manche Aufstellungen vorerst ohne die gehörige Begründung bleiben.

## I

Die überlieferte katholische Moralthologie unterscheidet zwei Arten ethischer Grundsätze<sup>2</sup>, einmal solche, die unter allen überhaupt denkbaren Umständen gelten, bei denen also jede Ausnahme schlechterdings ausgeschlossen ist; sodann Grundsätze, die unter normalen Umständen, also in der Regel Geltung haben, aber unter außergewöhnlichen Umständen, wie sie nur ausnahmsweise gegeben sind, ihre Geltung einbüßen. Präziser würde man diesen Unterschied so kennzeichnen: die ersten Grundsätze gelten unabhängig von irgendeiner kontingenten Bedingung; die Grundsätze der zweiten Art gelten nur unter einer bestimmten kontingenten Bedingung, von der man dann aber noch zusätzlich sagt, sie sei in der Regel der Fälle erfüllt<sup>3</sup>.

Zu den Grundsätzen der ersten Art werden zuerst alle sittlichen

<sup>1</sup> Am 21. 1. 1969 an der Ruhr-Universität Bochum gehaltene Antrittsvorlesung. Die Teile III und IV wurden für die Veröffentlichung erneut durchgearbeitet und erweitert. Einige der ausführlicheren Anmerkungen versuchen, Schwierigkeiten auszuräumen, die bei späteren Diskussionen des Themas vorgebracht wurden.

<sup>2</sup> Vgl. J. Mausbach - G. Ermecke, *Katholische Moralthologie*, Bd. I (Münster 1959) 240; O. Schilling, *Handbuch der Moralthologie*, Bd. I (Stuttgart 1952) 178; F. Hürth - P. Abellán, *De principiis, virtutibus et praeceptis*, Pars I (Rom 1948) 189; M. Zalba, *Theologiae moralis compendium I* (Madrid 1958) 129. 188.

<sup>3</sup> Diese zusätzliche Aussage über die Regelmäßigkeit, mit der die Bedingung erfüllt ist, stützt sich auf die Erfahrung, muß also auch durch Erfahrung verifizierbar sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß wegen veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse die Bedingung nicht mehr regelmäßig erfüllt ist, vielleicht sogar nur noch ausnahmsweise.

Normen gerechnet, die des Menschen gesolltes Grundverhältnis zu Gott angeben: Du sollst Gott aus ganzem Herzen lieben, Du sollst auf ihn Deine ganze Hoffnung setzen usw. Über die ausnahmslose Verbindlichkeit solcher Gebote ist man sich unter Christen einig. Alsdann zählt man dazu Normen wie: Du sollst stets gerecht handeln, Du sollst nie einen Menschen rechtswidrig töten usw. Diese Normen sind rein analytisch-explikativer Natur, sie sind tautologisch, insofern zweifellos evident, aber wenig hilfreich.

Schließlich rechnet man dazu einige echt synthetische Grundsätze wie: Jede Falschaussage ist eine Lüge, also sittlich verwerflich; als zweites Beispiel sei die seit Jahren so heiß umstrittene Norm genannt: Jeder Gebrauch von künstlichen Mitteln zum Zweck der Empfängnisverhütung ist ausnahmslos sittenwidrig. Solche echt synthetischen Grundsätze wären für die Beurteilung konkreter Lebenssituationen wirklich hilfreich, aber gerade sie kommen einem oft problematisch vor, und zwar nicht nur im Fall der Empfängnisverhütung.

Nun zu den Grundsätzen zweiter Art, deren Geltung von der Erfüllung einer kontingenten Bedingung abhängt. Als typisches Beispiel sei genannt die Norm: Du sollst ein dir anvertrautes Geheimnis wahren, es sei denn, du könntest nur durch Kundgabe dieses Geheimnisses ein schlimmeres Übel verhindern als dasjenige, das dem Geheimnisinteressierten durch diese Kundgabe angetan wird<sup>4</sup>. Diese Norm ergibt sich offensichtlich aus der bloßen Anwendung des allgemeineren ethischen Grundsatzes: Unausweichlich in die Lage versetzt, ein Übel zu verursachen, gleichviel wie er handle, habe der Mensch zu prüfen, welches Übel das schlimmere sei, und das zu vermeiden. Da die Vermeidung oder Beseitigung eines Übels ein Wert und die Nicht-Verwirklichung eines möglichen Wertes ein Übel ist, kann der genannte Grundsatz auch ohne weiteres ins Positive umgekehrt werden: vor zwei miteinander konkurrierende, einander ausschließende Werte gestellt, hat der Mensch zu prüfen, welcher von beiden den Vorzug verdient, und den handelnd zu verwirklichen.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß es zu den schwierigsten Problemen der ethischen Reflexion gehört, ob und wie Werturteile und darum auch Vorzugsurteile zu begründen sind. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt: Die überlieferte Moralthologie hat alle ethischen Grundsätze der zweiten Art dadurch gewonnen, daß sie das Vorzugsaxiom anwendete: Von zwei Übeln sei das schlimmere zu vermeiden, von zwei Werten der wichtigere zu verwirklichen, die Verursachung eines Übels habe sich jeweils sittlich zu rechtfertigen durch ein nur so verwirklichbares bonum proportionate grave.

<sup>4</sup> F. Hürth – P. Abellán und M. Zalba bringen a. a. O. (Anm. 2) als Beispiel den völlig gleichartigen Grundsatz: *Non licet ‚revelare crimina occulta sine ratione‘. ‚Sine ratione‘* meint ‚sine ratione proportionate gravi‘: ohne einen entsprechend wichtigen Grund. Der kann aber nur in der Verhinderung eines entsprechend schlimmen Übels oder in der Verwirklichung eines entsprechend wichtigen Gutes bestehen.

Unter aller gebotenen Vorsicht sei nun die Hypothese aufgestellt: Alle ethischen Normen, die unsere Handlungen und Unterlassungen gegenüber unseren Mitmenschen und der uns umgebenden Welt betreffen, können nur partikuläre Anwendungen dieser allgemeineren Vorzugsregel sein. Bedingungslos und damit ausnahmslos gültig können diese Normen nur sein, wenn sie ein Gut zu verwirklichen gebieten, das erwiesenermaßen nie mit einem anderen wichtigeren und darum vorzugswürdigen Gut konkurrieren kann. Eine Erklärung und eine Einschränkung sind allerdings zu dieser Hypothese zu machen. Die Nächstenliebe übersetzt sich zwar nach Vermögen notwendig in Handlungen des Wohltuns, aber sie ist nicht selbst Handlung, sondern Wohlgesonnenheit und Wohlwollen. Als frei eingenommene positive Wertantwort auf die Mitmenschen ist sie bedingungslose ethische Forderung. Die vorhin formulierte Hypothese bezieht sich nur auf *Handlungsnormen*. Sodann wäre zu fragen, ob und inwieweit wir das Heil und die sittliche Güte eines Mitmenschen unseren Handlungen zum Ziel setzen können. Insofern das der Fall sein sollte, stünden solche Handlungen, da auf den absoluten Wert des Heils und sittlicher Güte bezogen, notwendig unter einer bedingungslosen sittlichen Norm. So könnte eine Handlung, die in der Absicht erfolgte, einen Mitmenschen zu einem Verhalten wider sein Gewissensurteil zu bewegen, schlechterdings durch nichts sittlich gerechtfertigt werden. Kurz, von der Hypothese sind jene Handlungen auszunehmen, die und insoweit sie den sittlichen Wert des Nächsten zum Gegenstand haben<sup>5</sup>.

## II

Der erste Grund, der für diese Hypothese spricht, ist ein Wahr-scheinlichkeitsgrund fast induktiver Art: Mehr und mehr synthetische Grundsätze, die als bedingungslos gültig überliefert sind, scheinen sich bei einer exakten Analyse als bedingte Grundsätze der zweiten Art zu erweisen. So die sittliche Norm, die den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel betrifft. Sie wird von denen, die eine der Enzyklika Humanae vitae widersprechende Auffassung vertreten, unter eine Bedingung gestellt: der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel ist unerlaubt, es sei denn, die Vermeidung einer Empfängnis sei sittlich gerechtfertigt und die Enthalt-samkeit dem Wohl des Ehepaares ab-träglich. Ja, da unter den heutigen gesellschaftlichen Umständen die genannte Bedingung für ein Ehepaar nicht nur ausnahmsweise erfüllt

<sup>5</sup> Es ist insofern keine Ausnahme von der Hypothese, als diese Norm sich unmittelbar auf einen sittlichen Wert als solchen bezieht, der sittliche Wert aber definitions-gemäß den unbedingten Vorzug vor jedem konkurrierenden nicht-sittlichen Wert verdient.

ist, wäre es sogar besser, den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel als eine sittlich indifferente Handlung zu bezeichnen, deren sittlicher Charakter jeweils davon bestimmt wird, ob die bezweckte Vermeidung einer Empfängnis sittlich gerechtfertigt ist oder nicht<sup>6</sup>.

Wie steht es mit dem Grundsatz: Jede Falschaussage ist ausnahmslos eine Lüge, also sittlich böse? Hier müßte nun eine sorgfältige kritische Analyse all der Argumente folgen, mit denen Theologen und Philosophen in der Vergangenheit diesen Grundsatz aufgewiesen zu haben meinten. Sie würde wohl ein ziemlich umfangreiches Buch ergeben und muß deswegen unterbleiben<sup>7</sup>. Immerhin läßt sich zumindest dem Ethiker vom Fach ein indirekter Hinweis dafür geben, wieso man der Auffassung sein kann, der angestrebte Aufweis der ausnahmslosen Unerlaubtheit jeder Falschaussage sei nicht gelungen. Keiner, der vertritt, jede Falschaussage sei eine Lüge, scheint in der Lage zu sein, eine einsichtige Lösung für den viel diskutierten Konfliktfall zu geben, in dem durch eine wahrhaftige Aussage ein wichtiges Geheimnis preisgegeben oder einem Mitmenschen schwerster Schaden zugefügt würde. Daß der Mensch in diesem Falle notwendig sittlich schuldig werden müsse, wie *N. Hartmann* will, ist ein kaum nachvollziehbarer Gedanke<sup>8</sup>. Aber auch die von der katholischen Moraltheologie entwickelte Lehre von der *restrictio late mentalis* bietet m. E. keine befriedigende Lösung, da diese *restrictio*, in den Kontext des konkreten Gespräches versetzt, schlicht eine Falschaussage ist. Woher empfängt die Falschaussage in der Regel ihren sittlichen Unwertcharakter? Von daher, daß sie ohne rechtfertigenden Grund dem Mitmenschen das Übel des Irrtums und Getäuschtseins zufügt. Für die Fälle aber, für die *N. Hartmann* den Mut zum Schuldigwerden und die katholische Moraltheologie die Anwendung der *restrictio late mentalis* erforderlich sehen, ist eben ein Grund gegeben, der die Falschaussage sittlich recht-

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>7</sup> Für diese kritische Analyse sei auf einen ausgezeichneten Artikel verwiesen: *M. Brunec*, *Mendacium, intrinsece malum, sed non absolute*, in: *Salesianum* 26 (1964) 608–685.

<sup>8</sup> Ethik (Berlin 1962) 463 f. H. meint durchaus *sittliche* Schuld. Er scheint ihr allerdings eine Bedeutungsnuance zu geben, die einer christlichen Ethik kaum verständlich ist. So schreibt er a. a. O., der Mensch solle diese Schuld „tragen und in seiner Tragfähigkeit mit ihr wachsen, so daß er sie mit Stolz tragen kann“. Zur sogenannten Pflichtenkollision ist mit *Kant*, *Metaphysik der Sitten*, Vorbegriffe (Ak.-Ausg. VI 224) zu sagen: „Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht gleichzeitig notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*).“

fertigt, die Vermeidung eines schlimmeren Übels als dasjenige, das dem Getäuschten durch seinen Irrtum entsteht<sup>9</sup>.

Noch ein letztes Beispiel dafür, wie sich eine als bedingungslos gültig angesehene sittliche Norm bei genauer Analyse als bedingt gültig herausstellt. Es handelt sich um die Pflicht der Eltern, ihre Kinder in *dem* religiösen Glauben zu erziehen, den sie für den wahren Glauben halten. Falls diese Pflicht unter allen überhaupt denkbaren Umständen bestehen sollte, ist nicht zu sehen, wie ein konfessionsverschiedenes Ehepaar die religiöse Erziehung seiner Kinder bewerkstelligen könnte, ohne daß einer von ihnen diese Pflicht verletzte. Das herrschende katholische Mischehenrecht, aber auch das evangelische einiger Landeskirchen, soviel mir bekannt ist, unterstellen offensichtlich die Ausnahmslosigkeit dieser Pflicht. Nun, insofern sowohl die katholische als auch die evangelische Theologie dem aus Gewissensüberzeugung Andersgläubigen ausdrücklich das Heil von Gott her angeboten glauben, hat die Entscheidung der Eltern, ob ihre Kinder katholisch oder evangelisch erzogen werden, keinen für die Kinder heilsentscheidenden und insofern absoluten Wert zum Gegenstand. Das heißt, indem etwa der katholische Elternteil sich entscheidet, eine evangelische Erziehung seiner Kinder hinzunehmen, wirkt er nicht auf ein gewissenwidriges Verhalten seiner Kinder hin. Wohl muß er das, was seinen Kindern dadurch widerfährt, als ein Übel betrachten, aber er kann sich fragen, ob er nicht um eines (nicht höheren, aber) fundamentaleren Wertes willen berechtigt oder gar verpflichtet ist, dieses Übel zuzulassen, etwa weil nur dadurch der Bestand und die Harmonie seiner Ehe gewahrt werden könnten<sup>10</sup>.

Ist man sich einmal der genannten Vorzugsregel ausdrücklich bewußt geworden, dann wird man bald gewahr, daß die katholische

<sup>9</sup> Man kann, wie manche Moraltheologen es tun, den Begriff Falschsausage so definieren, daß sich mit Recht sagen läßt, jede Falschsausage sei eine Lüge. Das ist durchaus nicht als unredlicher Trick abzutun. Die oben beschriebene Konfliktsituation ist nur dann gegeben, wenn einem Menschen durch besondere Umstände die normale Alternative zum Sprechen, nämlich das Schweigen, genommen ist. Und man kann ernstlich fragen, ob ein Sprechen in vollem menschlichem Sinne nur dann vorliegt, wenn es frei gewählte Alternative zum wirklich möglichen Schweigen ist. Definiert man Aussage und damit auch Falschsausage in diesem Sinne, so läßt sich wohl tatsächlich der Satz begründen: Jede Falschsausage ist Lüge. Aber warum? Weil dann das Unheil, das eine wahrhaftige Aussage anrichten würde, stets durch Schweigen verhindert werden kann. Die einengende Definition eliminiert die Konfliktsituation, in der das Übel der Falschsausage mit einem anderen Übel konkurrieren könnte. Im übrigen, die praktischen Verhaltensregeln, die die Moraltheologen für den besagten Konfliktfall geben, sind im großen und ganzen einander gleich. Streitpunkt ist nur, wie diese Verhaltensregeln ethisch zu rechtfertigen seien. Vgl. etwa *Génicot-Salsmans*, *Theologia moralis I* (Bruxellis 141939) nr. 414; *E. Elter*, *Compendium philosophiae moralis* (Roma 21934); *A. Vermeersch*, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia II* (Roma 41945) nr. 654.

<sup>10</sup> Für die genauere Begründung dieser Ansicht vgl. *J. G. Gerhartz*, *Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht*, in: *ThPh* 42 (1967) 552–576.

Moraltheologie auch sonst sehr oft von ihr Gebrauch macht. Sie rechtfertigt mit ihr gewisse Formen einer Entschuldigung von der Beobachtung eines Gesetzes<sup>11</sup>, im Grunde auch den Probabilismus und schließlich anerkanntermaßen die praktisch so bedeutsame Handlung mit Doppelwirkung<sup>12</sup>. Die Moraltheologie ist insofern mit den weiteren Problemen, die durch die Anwendung der Vorzugsregel entstehen, durchaus schon vertraut. Die vorgetragene Hypothese besteht also lediglich darin, daß ein ethischer Grundsatz, der als partikulärer schon lange anerkannt ist und sich bewährt hat, auf alle Handlungen des Menschen ausgeweitet wird, diejenigen ausgenommen, die den absoluten Wert des Heils und der sittlichen Güte des Mitmenschen unmittelbar zum Ziel haben.

### III

Damit ist der zweite Grund schon angedeutet, der zur Aufstellung der genannten Hypothese veranlassen kann. Es ist ein Grund prinzipieller Natur. Was immer wir im Verhältnis zu den Mitmenschen unseren Handlungen zum Ziele setzen können, es ist nie etwas absolut Gutes und nie etwas absolut Übles für die Mitmenschen. Ob wir ihnen Nahrung geben oder sie hungern lassen, sie schützen oder verfolgen, ihnen ihr Leben erhalten oder sie gar töten, sie könnten immer mit Paulus triumphierend ausrufen: all das vermag uns nicht zu trennen von der Liebe Christi. Das heißt selbstverständlich nicht, es sei sittlich gleichgültig, wie wir uns zu den Mitmenschen verhalten, ob wir ihnen Gutes oder Übles antun. Die Nächstenliebe fordert gebieterisch, daß wir nach Vermögen das Wohl der Mitmenschen wirken. Aber was immer wir uns in dieser Absicht zum Ziele setzen, ist kein absolut Gutes, nur ein verhältnismäßig Gutes, bei dem es grundsätzlich denkbar ist, daß es mit einem andern verhältnismäßig Guten in Konkurrenz tritt, woraufhin zu bestimmen wäre, welches von beiden den Vorzug verdiente. Daraus scheint zu folgen, daß bei der ethischen Normierung von Handlungen, die nur einen relativen Wert zum Gegenstand haben, dieser Wert eben immer im Verhältnis zu anderen möglicherweise konkurrierenden relativen Werten gesehen werden

<sup>11</sup> Es sind eben jene Entschuldigungsgründe, die aus einem Wertkonflikt resultieren. Das klassische Beispiel: Wer am Sonntag einen Kranken pflegen muß, ist von der Teilnahme an der hl. Messe „entschuldigt“. Es wäre freilich korrekter zu sagen, er sei berechtigt oder gar verpflichtet, an der Sonntagsmesse nicht teilzunehmen. Entschuldigungsgründe im wörtlichen Sinne sind nur solche wie Unkenntnis, physisches und sogenanntes moralisches Unvermögen.

<sup>12</sup> Darum kann P. Knauer eine der hier vorgelegten ähnliche Hypothese von der Handlung mit Doppelwirkung her entwickeln. Vgl. seinen Artikel „Das rechtverständene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung“, in: ThGl 57 (1967) 107–133.

muß, damit sich so herausstelle, ob er vor anderen stets den Vorzug verdiene oder nicht.

Wo die überlieferte Moralthologie die tätige Nächstenliebe (*benevolentia* im Unterschied zur *benevolentia*) thematisch behandelt, ist sie sich deutlich des Problems bewußt, das dadurch gegeben ist, daß der Mensch nur begrenzte Möglichkeiten des Wohltuns hat, mithin entscheiden muß, welcher Möglichkeit er vor andern den Vorrang einräumt. Im Anschluß an Augustinus und Thomas hat sie den verschiedenartigen Konfliktsituationen inhärente Vorzugsaxiome herauszuarbeiten versucht, die sie gewöhnlich unter der Überschrift „*ordo caritatis*“ zusammenstellt. Aber wenngleich die Moralthologie nicht zögert, mit Paulus (Röm 13, 8 ff.) im Gebot der Nächstenliebe den Inbegriff der Zweiten Tafel des Dekalogs zu sehen, hat sie es gleichwohl, wie es scheint, an Folgerichtigkeit fehlen lassen und nicht alle innerweltlichen Handlungsbereiche des Menschen nach den im „*ordo caritatis*“ zusammengefaßten Grundsätzen normiert. Insofern behandelt sie das Gebot der Nächstenliebe doch so, als wäre es ein Gebot *neben* anderen, gleich ursprünglichen Geboten. Das heißt, die „*natura humana complete spectata*“ oder die „*recta ratio*“ gilt als ihnen allen gleich unmittelbar vorgeordnete „*norma moralitatis*“. Das zeigt sich unter anderem daran, daß man beispielsweise das Verbot der Falschaussage unvermittelt von der *natura humana* aus begründen zu können meint. Dem widerspricht die hier vorgetragene Hypothese. Sie erblickt in der Nächstenliebe das Gebot, das zwischen der *natura humana* und allen erdenklichen innerweltlichen Handlungsnormen wahrhaft vermittelt. Das will besagen: solche innerweltlichen Handlungsnormen partikulärer Art können nur dadurch begründet werden, daß die Vorzugsaxiome, an die sich die tätige Nächstenliebe innerlich gebunden weiß, auf einen partikulären Lebensbereich appliziert werden.

Sich völlig an die scholastische Ethik anlehnd, könnte man den gemeinten Sachverhalt auch so zur Sprache bringen: Auf Grund seiner *natura rationalis* ist der Mensch auf das Gute als solches (*bonum qua bonum*) hingeordnet. Der Mensch verhält sich demnach dann seiner *natura rationalis* gemäß, wenn er alles und jedes entsprechend der ihm eigenen Gutheit liebt und anerkennt. Das ist letzten Endes mit dem „*rectus ordo amoris*“ gemeint. Auf ihn stützt sich z. B. V. *Cathrein*, um das Gebot der Gottesliebe zu begründen<sup>13</sup>. Gott, weil der unendlich Gute, verdiene ebendeswegen auch, über alles geliebt zu werden. In der gleichen einleuchtenden Weise läßt sich das Gebot der Nächstenliebe begründen. Als ein personales Wesen trägt jeder Mensch seinen Wert in und an sich selbst, ist er Selbstzweck, ver-

<sup>13</sup> *Philosophia moralis* (Freiburg i. Br. 171935) 237 f.

dient er darum, um seiner selbst willen geliebt zu werden. Allerdings, die Problematik der Findung ethischer Normen bricht erst auf, sobald der Mensch ins Auge gefaßt wird, wie er wirkend und handelnd in die ihm vorgegebene Menschenwelt eingreift. Bei seiner begrenzten Macht kann er nicht alles schon wirkliche Gute, das ihm begegnet, im Dasein erhalten, nicht alles mögliche Gute ins Dasein bringen. Ebensowenig kann er alles Üble, das er vorfindet, aus der Welt schaffen noch jedes drohende Übel verhindern. Er muß unter den Handlungsmöglichkeiten, die sich ihm anbieten, wählen, der einen den Vorzug geben vor der anderen. Damit stellt sich ihm unvermeidlich die Frage, ob eine der ihm vorgegebenen Handlungsmöglichkeiten in sich vorgezogen zu werden verdiene. Allbekannte und anerkannte Axiome wie die: von zwei konkurrierenden Übeln sei das schlimmere zu vermeiden; ein Übel dürfe nur verursacht werden, wenn es um eines entsprechend wichtigen Gutes willen erforderlich sei usw., sind die Antwort auf diese Frage. Diese Vorzugsaxiome stellen die detailliertere Gliederung des „rectus ordo amoris“ dar. Mit ihnen ist die ethische Normierung des menschlichen Handelns gegeben.

Wohlverstanden, die hier gemeinten Vorzugsaxiome beziehen sich nicht unmittelbar auf eventuell konkurrierende *sittliche* Werte. Es mag in diesem Zusammenhang gestrost offenbleiben, in welchem Sinne das *sittlich* Gute mit dem *sittlich* Besseren konkurrieren kann und welche Bewandnis es mit der entsprechenden Unterscheidung zwischen (bloß) Erlaubtem und Geratenem habe. Es darf in der katholischen Moraltheologie als ausgemacht gelten, daß sittliche Unwerte nicht wahrhaft miteinander konkurrieren, mithin der Mensch nicht unausweichlich in die Situation versetzt sein kann, unter zwei sittlich verwerflichen Verhaltensmöglichkeiten die weniger verwerfliche zu wählen<sup>14</sup>. Ebenso steht außer Frage, daß kein noch so guter Zweck das Begehen einer Sünde zu rechtfertigen vermöchte. All das ist nicht Gegenstand der hier angestellten Überlegungen. Diese befassen sich vielmehr mit der fundamentaleren Frage, wodurch ein mögliches Verhalten des Menschen ursprünglich seinen sittlichen Charakter empfängt. Demnach können sich die zitierten Vorzugsaxiome unmittelbar nur auf nichtsittliche ontische Werte und Unwerte, auf Wohl und Übel des Nächsten, auf bona physica und mala physica beziehen<sup>15</sup>. Sie geben an, was es heißt, der *recta ratio* oder der *natura rationalis* gemäß, also *sittlich* gut zu handeln.

#### IV

Die auf solche Überlegungen gestützte Hypothese steht nun noch vor einer großen Schwierigkeit, auf die jetzt einzugehen ist. In der überlieferten Moraltheologie werden einige ethische Grundsätze zu den bedingten Grundsätzen der zweiten Art gerechnet, bei denen man

<sup>14</sup> Damit befaßt sich die überlieferte Moraltheologie gewöhnlich unter dem Stichwort ‚*conscientia perplexa*‘. Vgl. dazu Anm. 8.

<sup>15</sup> Zur Unterscheidung zwischen Gut und Wohl einerseits, Böse und Übel andererseits vgl. *Kant*, KpV (Ak.-Ausg. V 59).

es als Außenstehender schwerlich erwarten würde: das Verbot der Selbsttötung und der Tötung eines anderen schuldlosen Menschen, das Verbot der Polygamie, der Ehescheidung und der Ehe zwischen Vollgeschwistern. Nach Auffassung der Moraltheologie ist also zu all diesen Verboten mindestens ein Umstand denkbar, durch den sie ihre Verbindlichkeit einbüßen. Es war das AT, das die Theologen zu dieser Annahme nötigte: Jahwes Befehl an Abraham, seinen Sohn Isaak zu töten, die Polygamie der Erzväter usw. Im AT begegneten die Theologen einem Volk, das in manchem nach anderen sittlichen Grundsätzen lebte als sie selbst als Christen es taten. Und da es sich um das auserwählte Volk handelte, konnten sie die Unterschiede in den sittlichen Grundsätzen nicht kurzerhand auf Irrtum und Verfall Israels zurückführen, sondern mußten verständlich machen, wieso zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Umständen gegensätzliche ethische Grundsätze Geltung haben könnten. Allerdings, die Tatsache, daß die Theologen der Bedingtheit der genannten Normen gerade am AT innewurden, mag dazu beigetragen haben, daß sie ihre Zuflucht durchweg bei positiven Rechtsverfügungen Gottes nahmen: Gott als souveräner Herr kann auch die Tötung eines schuldlosen Menschen gebieten, die Bigamie gestatten, die Ehescheidung mit dem Recht auf Wiederheirat gewähren. Und so heißt es noch heute in den meisten Handbüchern der Moraltheologie, der Umstand, durch den die Tötung eines schuldlosen Menschen beispielsweise sittlich erlaubt würde, sei eine positiv-rechtliche göttliche Ermächtigung dazu<sup>16</sup>.

Welchen Grund könnte Gott haben, eine solche Ermächtigung zu geben? Die Exegese, die der Antwort der früheren Theologen zugrunde liegt, mag man heute belächeln, aber nicht die ethische Reflexion, die dabei zum Ausdruck kommt. Gott habe für die Söhne und Töchter der Stammeltern das Inzestverbot aufgehoben, weil ihm die Abstammung des Menschengeschlechtes von *einem* Elternpaar wichtiger war als die Wahrung des Wertes, um dessentwillen die Ehe unter Vollgeschwistern normalerweise unerlaubt ist<sup>17</sup>; Gott gestattete den Erzvätern, mehrere Ehefrauen zu haben, weil er nach der Entvölkerung der Erde durch die Sintflut eine raschere Vermehrung der

<sup>16</sup> Es gibt einige Theologen, die es ablehnen, auf diese Weise die Polygamie und das Ehescheidungsrecht im AT zu erklären. Sie betrachten die Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe als ausnahmslos geltende ethische Forderung. Gott habe das atl. Bundesvolk davon nicht dispensiert, sondern aus heilspädagogischer Absicht Polygamie und Ehescheidung, wengleich in sich sittlich verwerflich, geduldet. Vgl. dazu B. Häring, *Ehe in dieser Zeit* (Salzburg 1960) 300–304. Diese Theologen stehen damit vor der Schwierigkeit, eine einleuchtende Erklärung für die innere Möglichkeit des Privilegium Paulinum und Petrinum zu geben.

<sup>17</sup> Vgl. M. Zalba, *Theologiae moralis summa I* (Matriti 1952) nr. 335: „Finis altior propagationis et simul unitatis generis humani salvandae infirmavit aliud postulatum legis naturalis prohibens matrimonium inter consanguineos primi gradus collateralis.“

Menschen für vordringlich hielt im Vergleich zu den Werten, die die Monogamie fordern<sup>18</sup>.

A. Vermeersch bringt diese Erklärungen auf ein Prinzip: Unter den Ordnungen, deren Wahrung die sittlichen Normen zum Ziel haben, gebe es einen *ordo superior* und einen *ordo inferior*; es könne aber in Ausnahmefällen vorkommen, daß eine Verletzung des *ordo inferior* dem *ordo superior* zugute käme; dann habe selbstverständlich Gott als Schöpfer und Herr die Vollmacht, die Verletzung des *ordo inferior* zu gebieten oder zu erlauben<sup>19</sup>.

Das ist offensichtlich dieselbe Vorzugsregel, die nach der vorhin aufgestellten Hypothese allen unseren sittlichen Handlungsnormen zugrunde liegt, nur daß nach dem Urteil der überlieferten Moraltheologie die Anwendung dieser Regel bei den genannten Verboten einzig Gott zukommt. Wiederum, unter Wahrung der gebotenen Vorsicht et *salvo meliore iudicio*, scheint ernsthaft gefragt werden zu müssen: Ist der Mensch kraft seines sittlichen Urteilsvermögens nicht doch imstande und beauftragt, die genannte Vorzugsregel auf *alle* Bereiche seines menschlichen Lebens anzuwenden, auch auf die Bereiche, von denen die katholische Theologie bisher lehrte, sie seien ausgenommen?

Nach einer in der katholischen Moraltheologie weitverbreiteten Lehrmeinung sind alle sittlichen Normen, von denen der Christ betroffen ist, zumindest grundsätzlich der sittlichen Vernunft des Menschen einsichtig. Nun scheint es aber äußerst zweifelhaft zu sein, ob es der Theologie gelungen ist und je gelingen wird, mit Vernunftgründen Normen einsichtig zu machen, die lauten: Du darfst dieses oder jenes nicht tun, es sei denn, Gott ermächtige dich dazu durch positive Verfügung. Vom Tötungsverbot abgesehen, orientieren die Theologen ihre Begründungsversuche, wie es scheint, am Modell der sogenannten *lex fundata in praesumptione periculi communis* (= *lex lata ad praecavendum periculum generale*), also am Modell eines Gesetzes, in dem von vornherein keine Gründe anerkannt werden, die seine Nichtbeachtung rechtfertigen, da vom Gesetzgeber befürcht-

<sup>18</sup> Vgl. L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis* II (Roma 71929) 398 f.; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis* I (Brugis 111962) 241: „*Sic unitas generatim et propter se congruit fini primario et necessaria est fini secundario matrimonii, per accidens tamen potest polygamia esse licita propter propagationem populi; matrimonium inter fratrem et sororem per se est malum, sed licitum erat initio generis humani: semper enim finis minoris momenti principaliori, et minus praeceptum maiori cedere debet*“ (Hervorhebung von mir).

<sup>19</sup> *Theologiae moralis principia* I (Roma 41946) 102: „*Ordo cui actio ex ipsa natura repugnat, divinae potestati subesse potest, si habetur ordo superior cui derogatio prioris ordinis utilis esse possit; vel idem ordo est absolute indispensabilis; quo casu, malitia strictius intrinseca denominatur. Ratio discriminis repetenda est ex dominio quod Deus in res creatas exercet. Sic sanctitati divinae non repugnat ut Deus, in aliquo casu, occisionem innocentis permittat vel iubeat, eam ad ordinem superiorem referendo: repugnat autem ut umquam blasphemandi aut mentiendi copiam faciat.*“

tet werden muß, jedermann werde solche Gründe für sich geltend machen, wodurch das Gesetz zum Schaden des Gemeinwesens von vornherein um seine Wirkung gebracht wäre<sup>20</sup>.

Es ist äußerst zweifelhaft, ob ein menschliches Gesetz gedacht werden kann, das aus dem genannten Motiv schlechterdings jeglichen Grund auszuschließen vermöchte, der seine Nichtbeachtung rechtfertigte. Das mittlerweile außer Kraft gesetzte kirchliche Verbot, indizierte Bücher zu lesen, bildet in den Handbüchern das Illustrationsbeispiel für die *lex fundata in praesumptione periculi communis*. Die herrschende Lehre anerkannte aber sehr wohl Gründe, die die Lektüre eines indizierten Buches (auch ohne vorherige Dispens) rechtfertigten<sup>21</sup>.

Aber wie dem auch sei – ist diese Gesetzesart innerhalb des Sittengesetzes, also als göttliches Gesetz denkbar? Diese Gesetzesart soll eine mißbräuchliche Vermehrung der Ausnahmen von einer sittlichen Regel verhindern, indem sie von vornherein keine Ausnahmen zuläßt. Zugegeben, sollte es Ausnahmesituationen geben, in denen beispielsweise der Mensch sich selbst töten darf, dann besteht die Gefahr, daß Menschen unberechtigterweise eine solche Ausnahmesituation für sich gegeben erachten. Aber wie oft und wie schrecklich hat die Staatsgewalt mißbräuchlich die Todesstrafe verhängt und vollstreckt, und doch hat niemand in der Theologie daran gedacht, die Rechtmäßigkeit dieser Strafe jeweils von einer *positiven* göttlichen Ermächtigung abhängig zu machen. Die Gefahr mißbräuchlich in Anspruch genommener Ausnahmen besteht bei allen bedingten ethischen Grundsätzen. Käme es darauf an, solchen Mißbrauch auf alle Fälle zu verhindern, so müßten sie alle als *leges latae ad praecavendum periculum commune* verstanden werden oder wenigstens jene unter ihnen, denen eine be-

<sup>20</sup> Ganz deutlich formuliert findet man das bei *I. González-Morel*, *Ethica (Matriti 1957)* 525: Einige Handlungen sind sittlich verwerflich ‚propter periculum naturaliter connexum cum illis. Si illud auferri vel minui potest, illae actiones possunt evadere bonae. Duplex autem periculum ex talibus actionibus oriri potest: directum pro generalitate saltem casuum, sic v. c. polygamia generatim nocet familiae; indirectum, ob difficultatem determinandi casus ubi periculum directum absit, et ob inclinationem hominum ad removendas a se ipsis severas obligationes; ideoque ille ex cuius auctoritate lex efficaciam habet, sibi reservat ius determinandi quandonam tale periculum absit, v. c. divortium.‘

<sup>21</sup> Die ‚*lex fundata in praesumptione periculi generalis*‘ mutet den „Starken“ in einer Gesellschaft, für die die präsumierte Gefahr nicht besteht, um der „Schwachen“ willen eine Einschränkung ihrer Freiheit zu. Zu ihrer Rechtfertigung könnte man sich auf Paulus berufen, an die Mahnung, die er an die „Starken“ in den Gemeinden von Rom und Korinth richtet, sich des Genusses von Götzenopferfleisch zu enthalten, falls die „Schwachen“ daran Anstoß nehmen sollten. Ob eine solche Mahnung zu Recht erhoben wird, hängt aber jeweils davon ab, ob die den „Starken“ zugemutete Einschränkung in einem angemessenen Verhältnis steht zu dem, was den „Schwachen“ dadurch erspart werden soll. Das ‚*scandalum passivum*‘ anderer ist nicht um jeden Preis zu vermeiden, lehrt die Moraltheologie. Und so kann auch die ‚*lex fundata in praesumptione periculi generalis*‘ wahrscheinlich nicht alle Gründe, die an sich ihre Nichtbeachtung rechtfertigten, ausschließen, sondern nur erhöhte Anforderungen an Gewicht und Bedeutsamkeit der Gründe stellen, damit sie hinreichen, ihm seine sittlich bindende Kraft zu nehmen.

sondere Bedeutung zukommt. Außerdem kann ja nicht nur die Inanspruchnahme nicht gerechtfertigter Ausnahmen vom Gesetz Unheil anrichten, sondern ebenso die Nichtinanspruchnahme gerechtfertigter oder gebotener Ausnahmen. Es mag sittlich die gleiche Schuld sein, durch Preisgabe eines Geheimnisses einen Menschen dem gewissen Tod auszuliefern oder durch Wahrung eines Geheimnisses die Ermordung eines Menschen nicht zu verhindern.

Schließlich muß man fragen, ob es überhaupt Aufgabe des *Sittengesetzes* sein kann, in irgendwelchen Situationen den Mängeln sittlicher Einsichtskraft und der sittlichen Schwäche des Menschen entgegenzuwirken, ob das nicht einzig und allein Aufgabe des Evangeliums sein kann, des göttlichen Zuspruchs von Rechtfertigung und Erneuerung des Herzens.

Unter den ethischen Grundsätzen, die der Tradition zufolge nur kraft positiver göttlicher Verfügung in Ausnahmefällen ihre Geltung verlieren können, sind zwei, die heute besonders diskutiert werden: das Verbot der Selbsttötung und der Tötung eines andern schuldlosen Menschen sowie das Verbot der Ehescheidung, der eine Wiederverheiratung folgte.

Zum ersten. Es wäre zunächst durch detaillierte Analysen zu zeigen, inwiefern die traditionelle Argumentation, die dem Aufweis des so gefaßten Tötungsverbots dient, in sich nicht schlüssig ist. Es müssen hier einige Andeutungen genügen, wobei die Argumentation beim Selbsttötungsverbot als Beispiel diene. Bis zu neueren Handbüchern der Moraltheologie erscheinen fast immer die drei Beweise, die Thomas II-II q. 64 a. 5 vorgelegt hat, obwohl die beiden ersten Beweise, die jede Selbsttötung als Verstoß gegen die gebotene Selbstliebe und die Gesellschaft aufzeigen sollen, längst als unzureichend widerlegt worden sind. Dem dritten Beweis wird jedoch im allgemeinen echte Überzeugungskraft zugeschrieben. Als Schöpfer des Menschen sei Gott alleiniger Herr über Leben und Tod des Menschen. Der Mensch selbst habe nur ein Nutzungsrecht bezüglich seines Lebens, nur ein *dominium utile*, kein *dominium in substantiam vitae suae*<sup>22</sup>.

In dieser Form ist das Argument überhaupt kein Argument, sondern lediglich eine analytische Explikation dessen, was es zu begründen gilt. Nimmt man an, außer im Falle einer *positiven* göttlichen Ermächtigung dürfe der Mensch sich selbst nicht töten, so folgt daraus analytisch, daß der Mensch kein *dominium in substantiam vitae suae* haben kann. Denn das *dominium in substantiam vitae* meint ja gerade die Vollmacht zu entscheiden, ob diesem Leben ein Ende gesetzt wer-

<sup>22</sup> Vgl. z. B. D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis* II (Freiburg i. Br. 81936) 106 f.; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis* II, a. a. O. (Anm. 18) 351 f.

den soll oder nicht. Ja, sich selbst nicht töten dürfen und kein dominium in substantiam vitae suae haben sind geradezu synonyme Wendungen. Wird gesagt, Gott *allein* sei Herr über Leben und Tod des Menschen, dann ist das in diesem Zusammenhang wiederum nur die Behauptung dessen, was zu beweisen ist. Soll die Berechtigung dieser Behauptung darin liegen, daß Gott der Schöpfer des Menschen ist, so ist darauf zu erwidern: aus der Geschöpflichkeit des Menschen folgt, daß er in *allem* und *jedem* dem Willen Gottes unterstellt ist, daß sein Leben sittlich gut nur sein kann als Gehorsam gegen Gottes Gesetz, sei dieses nun im Einzelfall ein gebietendes oder ein erlaubendes Gesetz. Damit befinden wir uns aber wieder am Ausgangspunkt der Frage: Wie läßt sich aufzeigen, daß der Mensch sich unter keinen Umständen selbst töten darf oder töten soll, und zwar – das ist selbstverständlich für einen theistischen Ethiker – im Gehorsam gegen das (natürliche) Sittengesetz? Wird die Frage so formuliert, dann ist offenkundig, daß ein eventuelles Recht des Menschen, sich selbst zu töten, nicht ein Recht sein kann, *nach Belieben* über sein Leben zu verfügen, noch ein Recht, das mit dem souveränen Herrscherrecht Gottes in Konkurrenz träte, da es eben ein Recht kraft göttlicher Ermächtigung (*dominium participativum*) wäre wie *jedes* dem Menschen zukommende Recht.

Die Argumentation vieler Moraltheologen leidet daran, daß unterstellt wird, sich selbst töten dürfen heiße *nach Belieben* (*pro libitu*) über sein Leben verfügen dürfen oder gar unabhängig von Gott und seinem Gesetz. Indem man dann diese Absurdität widerlegt, meint man, die Sittenwidrigkeit jeglicher Selbsttötung bewiesen zu haben<sup>23</sup>. In Wirklichkeit ist damit aber nur bewiesen, was zumindest für einen Christen überhaupt keines Beweises bedarf: kein Mensch darf sich nach Belieben selbst töten oder gar in Anmaßung einer Unabhängigkeit von Gott.

Erwähnenswert ist *de Lugos* (*De iustitia et iure*, disp. X, sect. 1, nr. 9) Begründungsversuch<sup>24</sup>. Zunächst stellt auch er fest: sich selbst töten dürfe nur, wer Herr über sein Leben sei. Indem er dann stillschweigend eine eventuelle Herrschaft des Menschen über sein leibliches Leben und eine Herrschaft des Menschen über sich selbst gleichsetzt – als ob der Mensch so ohne weiteres mit seinem irdischen Leben identifiziert werden dürfte! –, versucht er durch bloße Begriffsanalyse nachzuweisen, ebenso wie man nicht selbst sein eigener Vater sein könne, könne man auch nicht sein eigener Herr sein. Wie durch Vaterschaft sei man auch durch Herrschaft zu etwas *anderem* in

<sup>23</sup> Diesen Verlauf nimmt ganz deutlich auch *W. Rauchs* Argumentation im Artikel „Lebensrecht und Recht auf Lebensvernichtung“, in: *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie* (1956) 190 f. Schon *F. X. Linsenmann*, *Moraltheologie* (Freiburg i. Br. 1879) 255, hat darauf hingewiesen, daß dieses Argument voraussetze, was es erst zu beweisen gelte.

<sup>24</sup> Ihm folgen *A. Lehmkuhl*, *Theologia moralis I* (Freiburg i. B. 1914) 403 f. und *A. Lanza – P. Palazzini*, *Theologia moralis II/1* (Torini – Romae 1955) 171.

Beziehung gesetzt. Zudem schließe Herrschaft eine Überlegenheit ein über das Beherrschte. Man könne aber sich selbst gegenüber nicht der Überlegene sein<sup>25</sup>.

Was ist dazu zu sagen? Der Mensch *kann* sich faktisch töten, wenn er will; er hat die (physische) *Macht* dazu. Sonst bestünde ja nicht das ethische Problem der Selbsttötung. Macht konstituiert aber ebenfalls Herrschaft, nicht ohne weiteres legitime, wohl aber faktische Herrschaft. Auch als bloß faktische impliziert Herrschaft ihrem Begriffe nach die beiden Bedeutungselemente: Bezogenheit auf ein anderes und Überlegenheit über dieses andere. Also müßte man mit de Lugo folgern: niemand kann die *Macht* haben, sich selbst zu töten. Das ist aber offensichtlich falsch. Das Verhältnis des Menschen zu seinem irdischen leiblichen Leben ist eben nicht einfach ein Verhältnis der Identität. Darum schließt de Lugos Argument nicht. Übrigens, wie alle Theologen nimmt auch de Lugo an, daß der Mensch sich selbst töten dürfe, wenn er von Gott *positiv* dazu ermächtigt werde. Wie kann dann eine ebensolche göttliche Ermächtigung zu genau derselben Handlung, bloß weil sie durch das *natürliche* Sittengesetz vermittelt wäre, ein innerer Widerspruch sein?

Die beiden vorgeführten Argumentationen haben einen gemeinsamen Mangel. Sie gehen beide von einem formal gefaßten Begriff der Herrschaft und des Rechts aus. Wenn man unterstellt, daß der Mensch kein Recht besitzen kann, das ihm nicht von Gott verliehen wäre, dann muß die Frage nach einem eventuellen Recht des Menschen, sich selbst zu töten, sofort so material verstanden werden: Zu welchem *Zweck* und *Ziel* könnte Gott dem Menschen ein solches Recht verliehen haben? Dieser Zweck kann letztlich nur in einem zu verwirklichenden Gut bestehen. *Omnis finis habet rationem boni*. Nun ist aber die Vernichtung des menschlichen Lebens die Verursachung eines Übels. Also kann ein eventuelles Recht zur Selbsttötung niemals in dieser Selbsttötung selbst ihr Ziel haben. Ein Übel verursachen kann nur erlaubt sein, insofern genau durch dieses Übel etwas entsprechend Gutes bewirkt wird. Daraus folgt: Nach der eventuellen Erlaubtheit der Selbsttötung fragen heißt nach dem Gut fragen, dessen Verwirklichung es rechtfertigen könnte, das Übel der Lebensvernichtung zu verursachen.

Einige Moraltheologen bzw. Moralphilosophen gehen auf diese Weise an das Problem heran, z. B. A. Vermeersch<sup>26</sup>, I. González Morel<sup>27</sup>, J. B. Schuster<sup>28</sup>. Ihre Beweisführung verläuft demnach so: Sie gehen die Gründe durch, die einen Menschen bewegen könnten, sich selbst zu töten, und bemühen sich aufzuweisen, daß keiner dieser Gründe die Selbsttötung zu rechtfertigen vermöge; das durch die Selbsttötung

<sup>25</sup> „Porro hominem non esse dominum suae vitae, probari potest, quia licet homo poterit accipere dominium aliarum rerum quae sunt extra ipsum, vel quae ab ipso distinguuntur, non tamen potuit accipere dominium sui ipsius, quia ut ex ipso conceptu et definitione constat, dominus est aliquid relativum, sicut pater, et magister, quare sicut nemo potest esse pater vel magister sui ipsius, ita nec potest esse sui ipsius dominus: nam dominus semper dicit superioritatem respectu illius cuius est dominus. Unde nec Deus ipse potest esse dominus sui ipsius quamvis possideat perfectissime seipsum.“

<sup>26</sup> A. a. O. (Anm. 9) 221.

<sup>27</sup> A. a. O. (Anm. 20) 579.

<sup>28</sup> *Philosophia moralis* (Freiburg i. Br. 1950) 91 f.

angezielte Gut stehe entweder nicht in einem angemessenen Verhältnis zum Übel des Lebensverlustes oder lasse sich auch anders als durch die Selbsttötung verwirklichen.

Es besteht eine gewisse methodische Schwierigkeit darin, alle überhaupt denkbaren Konfliktfälle, die eine Selbsttötung motivieren könnten, vollzählig zu erfassen. *Vermeersch* und *González* haben nur jene Situationen vor Augen, in denen ein Mensch versucht sein könnte, gleichsam im eigenen Interesse sich selbst zu töten, nämlich um unheilbarer Krankheit, Schmerzen, Schande oder ähnlichen Übeln zu entkommen. Sie können zeigen, wie mir scheint überzeugend, daß Selbsttötung so nicht gerechtfertigt werden kann. Aber sie unterlassen es, jene zweifellos selteneren, aber durchaus denkbaren Situationen zu analysieren und zu beurteilen, in denen jemand versucht sein könnte, sich selbst zu töten, weil er nur dadurch das Leben eines anderen Menschen bewahren könnte.

Das dritte Argument, mit dem Thomas die Unerlaubtheit jeglicher Selbsttötung zu begründen versucht, dient in der Tradition meist auch als Beweis des Verbots, einen anderen schuldlosen Menschen zu töten. Es ist hier ebensowenig schlüssig wie dort. Auch das Verbot, einen schuldlosen Menschen zu töten, läßt sich nur dadurch begründen, daß gezeigt wird, inwiefern das Leben eines solchen Menschen den Vorzug verdient vor anderen, eventuell konkurrierenden Werten<sup>29</sup>.

Die sittliche Zulässigkeit der Tötung aus Notwehr sowie der sogenannten Todesstrafe wird traditionsgemäß von den meisten Moraltheologen in dieser Weise aufgewiesen<sup>30</sup>. Die Fragen, die dabei beantwortet werden müssen, sind stets folgende:

1. Besteht überhaupt ein wirkliches Konkurrenzverhältnis zwischen dem Leben des Menschen (des ungerechten Angreifers bzw. des Schwerverbrechers) und einem andern zu verwirklichenden Gut (wohl regelmäßig das Gemeinwohl)? D. h., ist die Tötung des Menschen überhaupt ein wirksames, und wenn ja, das einzige Mittel, das andere Gut zu verwirklichen?<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Allem Anschein nach führt auch Thomas selbst S. th. II-II q. 64 a. 6 den Beweis nach diesem Schema: „Aliquis homo dupliciter considerari potest: uno modo secundum se; alio modo per comparisonem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet. . . Sed, sicut supra dictum est occisio peccatoris fit licita per comparisonem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.“

<sup>30</sup> Die davon abweichende Art, wie *W. Rauch*, a. a. O. (Anm. 23) 197 f. und einige andere Theologen den Beweis für die Berechtigung der Todesstrafe zu führen versuchen, dürfte sich daraus erklären, daß sie entschieden die absolute Straftheorie vertreten, und zwar in der Weise, wie sie besonders eindrucksvoll von *Kant*, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre (Ak.-Ausg. 331–337) und von *Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 97 f. (Ed. *Gloekner*, Bd. 7, 151 f.) entwickelt wurde. Zu den, wie mir scheint, unwiderleglichen Einwänden, die gegen diese Straftheorie erhoben werden müssen, vgl. *K. Rabner*, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1965) 258–261; ferner *E. Schmidhäuser*, *Vom Sinn der Strafe* (Göttingen 1963).

<sup>31</sup> Bei der Rechtfertigung der Todesstrafe hat man das früher sicher allzu selbstverständlich unterstellt.

2. Verdient das Leben des betreffenden Menschen es, dem konkurrierenden Wert (etwa dem Gemeinwohl) nachgesetzt zu werden?<sup>32</sup>

Die hier als allein richtig vorgeschlagene Methode der Argumentation führt, wie es den Anschein hat, genau zu denselben ethischen Grundsätzen, die auch die überlieferte Moralthologie verfißt. Das trifft im großen und ganzen auch zu. Sie macht allerdings für die ethische Reflexion einige Konfliktfälle, die glücklicherweise nur äußerst selten vorkommen, erneut diskussionswürdig. Die Selbsttötung ist insofern sittlich verwerflich, als das Gut, das durch sie verwirklicht werden soll, in keinem angemessenen Verhältnis steht zum Übel des Lebensverlustes. Dasselbe gilt von der Tötung eines andern schuldlosen Menschen. Hier kann nun die Frage gestellt werden: Ist tatsächlich kein Gut denkbar, das mit meinem eigenen Leben oder mit dem Leben eines andern schuldlosen Menschen wahrhaft konkurrieren kann und diesem dann vorgezogen zu werden verdient? Das leibliche Leben ist sicher nicht das höchste Gut für den Menschen, wohl aber das fundamentalste, das allen sonstigen Gütern und Werten zugrunde liegt. Insofern scheint das leibliche Leben des Menschen in Konfliktfällen den unbedingten Vorzug zu verdienen vor allen konkurrierenden Gütern, die, wenn auch ihrer Rangstufe nach höher, dennoch weniger fundamental sind<sup>33</sup>.

Wie ist es aber nun, wenn das Leben des einen Menschen gegen das Leben des anderen Menschen steht, d. h., wenn das Leben eines Menschen nur gerettet werden könnte durch die Tötung eines anderen Menschen? Die große Schwierigkeit, vor der man bei dieser Frage steht, ist die Auffindung eines Maßstabes, nach dem sich beurteilen ließe, welches von zwei Menschenleben wichtiger oder bedeutsamer ist und darum vor dem anderen vorgezogen zu werden verdient. Der Wert eines Menschenlebens liegt wesentlich in seiner Zukunft beschlossen, worüber sich im allgemeinen nur vage Vermutungen anstellen lassen<sup>34</sup>.

Doch scheint es eine Konstellation der Umstände zu geben, durch

<sup>32</sup> Einige Vorzugsurteile, die manche Moralthologen in diesem Zusammenhang fällen, sind durchaus anfechtbar. So dürfte es äußerst fragwürdig sein, ob in einem Konfliktfall tatsächlich das eigene Leben, bloß weil es das eigene ist, dem fremden Leben vorgezogen zu werden verdiene. Außerdem muß der Wert „Gemeinwohl“ möglichst differenziert in das Vorzugsurteil eingehen. Es macht z. B. einen wichtigen Unterschied aus, ob das ‚esse simpliciter‘ der Gesellschaft auf dem Spiele steht oder nur ihr ‚bene esse‘.

<sup>33</sup> Hier trifft zu, was N. Hartmann, a. a. O. (Anm. 8) 595–613, über das „Werthöhen- und Wertstärkenverhältnis“ erarbeitet hat.

<sup>34</sup> Darum hat auch D. Bonhoeffer, Ethik (München 1966) 187, Anm. 6, ernstliche Bedenken, die Tötung des Kindes im Mutterleib für sittlich zulässig zu erklären: „Die Frage nach dem größeren Wert des Lebens der Mutter oder des Kindes dürfte menschlich unentscheidbar sein.“ Es scheint mir aber noch einer Nachprüfung wert, ob die sogenannte indirekte Tötung eines lebensfähigen Kindes im Mutterschoß zum Zweck der Lebensrettung der Mutter nicht doch ein Vorzugsurteil über zwei Menschenleben impliziert.

die ein solches Urteil bereits faktisch gefällt ist: das eine der konkurrierenden Menschenleben hat ohnehin keine (irdische) Zukunft mehr, es ist sowieso unrettbar verloren, so daß *unrettbares* Leben gegen *rettbares* Leben steht. Fordert in diesem Falle nicht die „recta ratio“, daß man das sowieso unrettbare Leben vernichtet, um auf diese einzige mögliche Weise das andere Leben zu retten? Wäre demnach das ethische Prinzip nicht folgendermaßen zu formulieren: es ist unerlaubt, sich selbst oder einen anderen schuldlosen Menschen zu töten, es sei denn, die Vernichtung des sowieso unrettbar verlorenen eigenen oder fremden Lebens bewahre einen dritten Menschen vor dem Tode?

Ungleich schwieriger und von großer praktischer Tragweite ist die Problematik des Grundsatzes, die Ehe sei unauflöslich. Diese Problematik kann hier wiederum nur kurz skizziert werden. Zunächst, die katholische Kirche anerkennt, daß es Gründe gibt, die Ehegatten dazu berechtigen oder gar verpflichten, ihre eheliche Lebensgemeinschaft, die Gemeinschaft von Tisch und Bett, endgültig aufzuheben. Nun ist aber Ehe in ihrem positiven Gehalt gerade Gemeinschaft von Tisch und Bett als eine sittlich berechtigte und gesollte. Also ist die sittlich berechtigte oder gesollte definitive Aufhebung dieser Gemeinschaft auch Auflösung der Ehe ihrem positiven Gehalt nach. Nach dieser Auflösung sind Mann und Frau, katholischer Lehre zufolge, nur noch unter einer einzigen Rücksicht besonders aneinander gebunden: keiner kann zu Lebzeiten des andern mit einem Dritten eine neue Ehe eingehen. Oder anders formuliert: Die ihrem positiven Gehalt nach aufgelöste Ehe besteht nur noch in einer einzigen Rechtswirkung fort, im sogenannten *impedimentum vinculi*. Es ist wichtig, sich das vor Augen zu halten. Die Problematik der unauflöslichen Ehe ist die Problematik des *impedimentum vinculi*.

Dem, was heute die katholische Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe lehrt, scheint die innere Kohärenz zu fehlen. Diese Lehre enthält zumindest einen kräftigen Einschlag theonomen Rechtspositivismus. Sie lautet: Weder die Eheleute selbst noch irgendeine andere menschliche Instanz haben das Vermögen, eine gültige Ehe dem Bande nach zu lösen; jedoch hat Gott durch positive Ermächtigung, durch Privilegien bewirkt, daß faktisch jede Ehe dem Bande nach gelöst werden kann, sei es kraft des *Privilegium Paulinum*, sei es kraft des sogenannten *Privilegium Petrinum*, einzig ausgenommen die sakramentale Ehe, die als sakramentale von den Ehepartnern auch vollzogen ist. Welchen Grund kann man dafür angeben, daß die sakramentale und als solche vollzogene Ehe, das *matrimonium ratum et qua ratum consummatum*, nicht auf die angegebene Weise auflösbar ist? Die Sakramentalität kann der Grund nicht sein, da die nicht-vollzogene Ehe unter Getauften, wenngleich im vollen Sinne Sakrament,

durch den Papst gelöst werden kann<sup>35</sup>. Es kann aber auch nicht der Vollzug der Ehe als Grund angegeben werden, da die gesamte kirchliche Ehe mit Recht auf dem Grundsatz aufruht: *consensus facit nuptias*. Es bleibt schließlich nur die Auskunft: es hat nun einmal Gott nicht gefallen, das Privilegium einer Auflösbarkeit auch auf die sakramentale und als solche vollzogene Ehe auszudehnen<sup>36</sup>.

In dieselbe Verlegenheit gerät man, wenn man sich vor Augen führt, welche Zweckbestimmung die Theologie dem Privilegium Paulinum und Petrinum zuschreibt. Sie wird zusammengefaßt in dem Stichwort *favor fidei*. Das heißt, Gott will demjenigen, der sich zum Christentum bekehrt und aus diesem Grunde seine bisherige Ehe beim besten Willen nicht mehr fortführen kann, nicht zumuten, künftig ehelos zu leben; das könnte diesen, so erklären viele Theologen, von der Annahme des Glaubens zurückschrecken lassen oder ihn später wieder zum Abfall vom Glauben bewegen<sup>37</sup>. Es handelt sich demnach um ein Zugeständnis Gottes an die „Schwäche“ des Menschen. Das leuchtet ein. Aber warum sollte Gott nicht dasselbe Zugeständnis gemacht haben an die „Schwäche“ eines christlichen Ehepaares, das beim besten Willen seine Ehe nicht mehr leben kann, so daß auch nach den Maßstäben des kirchlichen Rechts eine Trennung von Tisch und Bett gefordert wäre? Künftig ehelos zu leben, geht in vielen Fällen auch über seine Kraft und wie die Erfahrung lehrt, besteht auch bei ihm die allergrößte Gefahr, daß es sich von seinem Glauben und vom Leben in der Kirche abwendet. Gerechtigkeit fordert, daß Gleiches gleich behandelt wird. Nimmt sich, daran gemessen, die Unauflöslichkeit der

<sup>35</sup> Es ist oft versucht worden, die qualifizierte Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe damit zu erklären, daß diese Ehe auf besondere Weise den Bund Christi mit der Kirche darstelle. Wahrscheinlich hat man dabei aber gerade nicht die Ehe vor Augen, für die sich das Problem der Unauflöslichkeit real stellt, nämlich die derart gescheiterte Ehe, daß Mann und Frau sich aus sittlich anzuerkennenden Gründen zu einer definitiven Trennung entschließen. Vermögen sie als solche, die mit Recht als Getrennte leben, noch den Bund Christi mit der Kirche darzustellen, und zwar durch nichts anderes als dadurch, daß sie sittlich und rechtlich unfähig (*inhabiles*) sind, mit einem Dritten eine andere Ehe einzugehen?

<sup>36</sup> P. Adnès, *Le mariage* (Tournai 1963) 162, drückt das so aus: «L'Église jusqu'à maintenant, a toujours nié avoir le pouvoir de dissoudre le lien de ce genre de mariage, et, de fait, a refusé de le faire, malgré les graves dommages qui pouvaient résulter pour elle de ce refus. Il faut en conclure que l'Église n'a pas ce pouvoir». Dem entspricht die Begründung für die Vollmacht des Papstes, die nicht vollzogene sakramentale Ehe dem Bande nach zu lösen: «La preuve théologique se tire de la pratique même de l'Église. Le Souverain Pontife ne peut errer quand il décide en matière de discipline générale» (ebd. 165).

<sup>37</sup> Vgl. K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. 2 (Paderborn 1953) 267: „Nichtsakramentale Ehen... können jedoch, selbst wenn sie schon vollzogen sind, dem Bande nach gelöst werden, wenn die eheliche Gebundenheit bei dem einen oder dem anderen Gatten eine ernste Gefahr für die Erlangung oder Bewahrung des wahren Glaubens darstellt. Der Rechtsgrund der Eheauflösung ist der Vorrang des wahren Glaubens (*privilegium fidei*) vor der im Un- oder Irrglauben eingegangenen ehelichen Bindung.“

sakramentalen und als solche vollzogenen Ehe nicht wie eine Ungerechtigkeit aus?

Man kann, ganz im Sinne der überlieferten Theologie, darauf erwidern, der Maßstab der Gerechtigkeit sei hier fehl am Platze, da die von Gott verfügte Auflösbarkeit der nichtsakramentalen Ehe ja den Charakter eines Privilegs habe, eines Ausnahmerechts, das aus reiner Huld gewährt sei, also ohne jede Form von Ungerechtigkeit auch verweigert werden könne. Damit ist die Schwierigkeit aber nicht ausgeräumt, sondern bloß präzisiert. Es ist gerade die Frage, ob sich der Begriff des *privilegium gratiosum* vor dem Forum der Gerechtigkeit überhaupt rechtfertigen läßt. Man vermag schwerlich einzusehen, daß ein menschlicher Souverän berechtigt sei, solche *privilegia gratiosa* zu gewähren, d. h. einigen wenigen Menschen bloß deswegen einen Vorteil zu verschaffen oder eine Last abzunehmen, weil er ihnen besonders wohlwill. Einmal ist nicht zu sehen, wie eine solche Bevorzugung weniger letzten Endes nicht zu einer zusätzlichen Belastung der übrigen führen sollte; zum anderen urteilen wir wohl mit Recht, der Souverän dürfe keinen anderen Bestimmungsgrund für sein Handeln haben als das Gemeinwohl und dessen Erfordernisse<sup>38</sup>.

Das zugegeben, scheint die Vollmacht Gottes, *privilegia gratiosa* zu gewähren, außer allem Zweifel zu stehen. Gott ist nach der Botschaft des NT der Gott der Gnade. Nur fragt es sich, ob sich Gottes besonderes Wohlwollen einem Menschen gegenüber darin kundtun kann, daß er ihn von einer Vorschrift des Sittengesetzes ausnimmt. Wenn man davon ausgeht, daß jede sittliche Vorschrift nur die Aufforderung an den Menschen ist, eine ihm von Gott zudachte Gabe anzunehmen, dann wird erkennbar, daß Gott einem Menschen eher eine Gabe vorenthielte, indem er ihn von einer Vorschrift des Sittengesetzes ausnimmt. Dieser Konsequenz kann man nur entgehen, wenn man annimmt, Gott enthalte ihm dadurch zwar eine Gabe vor, aber nur zu dem Zweck, um ihm statt dessen eine andere und größere Gabe zu schenken. Auf unser Problem angewendet, bedeutet das: Die den getrennt lebenden Ehegatten gegebene Möglichkeit, mit einem anderen Partner eine neue Ehe einzugehen, muß für sie im Vergleich zu einem lebenslangen ehelosen Leben mindestens die bessere und wertvollere Lebensmöglichkeit sein. Es ist aber nicht denkbar, daß Gott noch durch einen eigenen Gnadenakt Menschen dazu ermächtigen müßte, die ihnen vorgegebene bessere Lebensmöglichkeit zu ergreifen. Wenn der „wahre Glaube“, wie die Theologie feststellt, den Vorrang hat „vor der im Un- oder Irrglauben eingegangenen ehelichen Bindung“<sup>39</sup>, so kann er ihn nicht haben kraft positiver göttlicher Setzung, sondern kraft seiner inneren Sinn- und Wertgehalte. Insofern scheint das *privilegium fidei* zu Unrecht ein *privilegium* genannt zu werden. Und falls sich nachweisen ließe – die Erfahrung dürfte es übrigens schon nachgewiesen haben –, daß der wahre Glaube wie mit der nichtsakramentalen so auch mit der sakramentalen ehelichen Bindung in Konflikt geraten kann, dann wäre nicht einzusehen, warum nicht auch in diesem Falle der wahre Glaube den Vorrang innehaben sollte.

Diese Überlegungen zeigen, daß man eine Vorschrift des Sittengesetzes oder auch die Ausnahme von einer solchen Vorschrift nur in dem Maße als positivrechtliche Setzung Gottes betrachten kann, als man es sich verboten sein läßt, sie teleologisch zu interpretieren, den Zweck einsehen zu wollen, den Gott damit verfolgt. Die teleologische Auslegung des Sittengesetzes ist aber in der katholischen Theologie derart eingewurzelt, daß man versucht ist, die in der Lehre von der

<sup>38</sup> Von hier aus wäre noch einmal der Begriff der von einem menschlichen Gesetzgeber verfügten *dispensatio* kritisch zu prüfen.

<sup>39</sup> K. Mörsdorf, a. a. O. (Anm. 37).

Unauflöslichkeit der Ehe und sonstwo vorfindlichen Elemente eines theonomen Positivismus als noch nicht ganz durchschaute und darum auch noch nicht überwundene Inkonsequenz anzusehen. Ja, insofern man das Verbot der Ehescheidung als eine *lex divina fundata in praesumptione periculi communis* auffaßt, hat man im Grunde den Boden des Positivismus bereits verlassen. Man bestreitet dann nicht mehr, daß eventuelle Ausnahmen von diesem Verbot ihren zureichenden Grund im Konflikt des Ehebandes mit einem anderen vorzuziehenden Wert haben, sondern mißtraut nur der sittlichen Einsichtskraft des Menschen. Man will es dem Urteil Gottes überlassen wissen, ob die durch die Umstände adaequat motivierte Ausnahme vom Verbot vorliegt oder nicht.

Gegen diese Konzeption bestehen allerdings all die Einwände, die oben formuliert wurden. In einem Punkt lassen sie sich hier konkretisieren. Die ausnahmslose Unauflöslichkeit der vollzogenen sakramentalen Ehe, gefaßt als *lex lata ad praecavendum periculum generale*, mutet einer nicht bestimmbar Zahl von Eheleuten im Interesse der Allgemeinheit zu, nach einer sittlich gerechtfertigten Aufhebung ihrer Gemeinschaft weiterhin ehelos zu leben. Das mag für sie ein großes Opfer und eine schwere Belastung sein, aber die dadurch entstehenden Nöte und Übel seien doch geringer zu veranschlagen, so wird unterstellt, als die Übelstände, die unvermeidlich folgten, wenn irgendwelche menschlichen Instanzen autorisiert wären zu entscheiden, ob wegen besonderer Umstände das Band der Ehe gelöst sei. Die Schwierigkeit, eindeutig zu bestimmen, welche Umstände das Band der Ehe zu lösen vermöchten, werde zwangsläufig dazu führen, daß mehr und mehr Ehen aus völlig unzureichenden und nichtigen Gründen geschieden würden<sup>40</sup>.

Nachdem es Länder genug gibt, deren Bevölkerung der sittlichen Überzeugung ist, die Ehe sei dem Bande nach lösbar, sind diese Annahmen einigermaßen empirisch überprüfbar. Haben sie sich wirklich als wahr erwiesen? Sind dort die Ehen aufs ganze gesehen tatsächlich weniger sittlich „gesund“ als in den Ländern, in denen die Ehe als ausnahmslos unauflöslich gilt?<sup>41</sup>

Es ist klar, die Kirche könnte das sogenannte Privilegium der Auflösbarkeit auf die vollzogene christliche Ehe nur dann ausweiten, wenn sie zur Gewißheit käme, dazu von Gott ermächtigt zu sein. Wie könn-

<sup>40</sup> Vgl. *V. Cathrein*, a. a. O. (Anm. 13) 365 f.; *J. Leclercq – J. David*, Die Familie (Freiburg i. Br. 1958) 87–96; *J. B. Schuster*, a. a. O. (Anm. 28) 155–157.

<sup>41</sup> Die Beweisgründe, die katholische Moralphilosophen für die Unauflöslichkeit der Ehe beibringen, sind zu einem erheblichen Teil empirischer Natur, aber keineswegs in angemessener Weise empirisch verifiziert. Man denkt vom Menschen äußerst pessimistisch und scheint sein Vertrauen mehr auf das Gesetz als auf die Gnade zu setzen. Vgl. *I. González-Morel*, a. a. O. (Anm. 27) 757 f.

te sie zu dieser Gewißheit kommen? Die katholische Kirche war wohl immer überzeugt, Jesus selbst habe ein ausnahmsloses Ehescheidungsverbot ausgesprochen. Die neuere Exegese scheint diese Überzeugung weitgehend zu bestätigen<sup>42</sup>. Angesichts dieser Tatsache ist das sogenannte Privilegium Paulinum ein Problem. Es scheint im Widerspruch zur Forderung Jesu zu stehen<sup>43</sup>. Nehmen wir einmal an, Paulus habe in 1 Kor 7, 15 ungeachtet seiner Kenntnis des Herrenwortes tatsächlich jene Ausnahme von der Unauflöslichkeit der Ehe statuiert, die in der Theologie Privilegium Paulinum genannt wird<sup>44</sup>. Wie konnte er das tun? Offensichtlich nur in der Überzeugung, auf diese Weise das Gebot des Herrn auf den ihm vorliegenden Fall hin richtig auszulegen: Hier wäre die Unauflöslichkeit der Ehe nur aufrechtzuerhalten unter Preisgabe des „Friedens“ und – wie die Kirche interpretiert – unter Gefahr für den Glauben; „Friede“ und Glaube verdienen aber in dieser Konfliktsituation den Vorrang. Mit solcher Auslegungsvollmacht sah die Kirche auch sich selbst ausgestattet, als sie im Verlauf ihrer Geschichte zur Gewißheit gelangte, *alle* Ehen seien kraft göttlichen Zugeständnisses auflösbar, ausgenommen die sakramentale und als solche vollzogene Ehe. Ist damit der Auslegungsprozeß zu einem definitiven Ende gekommen? Dem Resultat des Prozesses mangelt, wie gesagt, noch die innere Kohärenz. Das läßt vermuten, daß der Prozeß noch weiter gehen wird<sup>45</sup>, und zwar in einer zweifachen Richtung: in Richtung einer Ausweitung des Privilegs der Auflösbarkeit auch auf die vollzogene christliche Ehe und in Richtung einer weniger positivrechtlichen Konzeption des Privilegs: Die damit gemeinte Vollmacht der Kirche bewirkt nicht die Auflösung einer Ehe, sondern stellt diese in verbindlicher Weise fest, was wegen des konstitutiven Bezugs jeder Ehe zur Gesellschaft und jeder christlichen Ehe zur Kirche erforderlich ist.

Die Unauflöslichkeit der Ehe wäre demnach, scheinbar im Widerspruch zum Herrenwort<sup>46</sup>, doch nur ein bedingter ethischer Grund-

<sup>42</sup> Vgl. A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3–9, in: MünchThZ 20 (1969) 118 f.; R. Schnackenburg, Die Ehe nach dem NT, in: G. Krens – R. Mumm (Hrsg.), Theologie der Ehe (Regensburg – Göttingen 1969) 11 f.

<sup>43</sup> Falls die Unzuchtsklausel bei Mt tatsächlich eine Ausnahme von der Unauflöslichkeit der Ehe beinhaltet, ließe sich das Problem auch daran aufzeigen.

<sup>44</sup> Auch katholische Exegeten sind darüber geteilter Meinung. Vgl. J. B. Bauer, Art. „Ehe“, in: J. B. Bauer (Hrsg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Bd. I (Graz – Wien – Köln 1962) 210; ferner P. Adnès, a. a. O. (Anm. 36) 35 f.

<sup>45</sup> Dagegen spricht nicht unbedingt can. 7 der sess. 24 des Tridentinums (DS 1807). Vgl. P. Adnès, a. a. O. (Anm. 36) 161: «Il n'y a pas de définition de l'Église à ce sujet». Das heißt selbstverständlich nicht, daß dieser Kanon nicht seinem ganzen Gewicht nach gewürdigt werden müßte.

<sup>46</sup> Ebenso wie auch das Privilegium Paulinum und Petrinum in einem scheinbaren Widerspruch dazu stehen. Es wird ja niemand im Ernst behaupten wollen, das Herrenwort, exegetisch betrachtet, beziehe sich seiner inneren Intention nach ausschließlich auf die sakramentale und als solche vollzogene Ehe.

satz. Aber wohlverstanden, die Bedingung, unter der sie stünde, wäre von eigener Art. Sie könnte nur eintreten, weil der Mensch ein fehlbares, versagendes, auch in die Sünde verstricktes Wesen ist. Dessen wäre der Mensch durch das Herrenwort überführt, wenn er vor seiner irreparabel zerbrochenen Ehe stünde. Und in dem Recht, eine zweite Ehe einzugehen, widerführe ihm ein barmherziges Zugeständnis Gottes<sup>47</sup>.

Es sei zum Schluß nochmals ausdrücklich hervorgehoben, daß hier lediglich eine Hypothese vorgetragen wurde. Falls sie sich als richtig herausstellen sollte, hätte das Konsequenzen von einiger Tragweite. Gerade darum muß sie einer besonders sorgfältigen kritischen Prüfung unterzogen werden. Man sollte dabei aber nicht ohne weiteres unterstellen, das Problem einer sittlichen Normierung menschlichen Handelns sei von der überlieferten Moraltheologie und Moralphilosophie bereits zufriedenstellend gelöst, eine Hypothese wie die hier vorgelegte entspringe darum nur einer Neuerungssucht. Gerade derjenige, der sich die Mühe macht, die ethische Argumentation in der speziellen Moraltheologie von Augustinus bis in die Gegenwart genauestens zu analysieren, wird feststellen, daß sie gewisse Mängel hat. Kritische Theologen, wie *J. de Lugo*, weisen nicht selten selber auf diese Mängel hin. Die vorgelegte Hypothese besagt nun, ein Grund für diese Mängel liege darin, daß der Argumentationstyp, den die Tradition für bestimmte partikuläre Lebensbereiche entwickelt hat, nicht als gültige Begründung *aller* Handlungsnormen erkannt wurde. Sollte das zutreffen, so wären gewiß nicht alle Probleme der Findung sittlicher Grundsätze gelöst. Aber es kann schon als ein Gewinn betrachtet werden, wenn es gelingt, Probleme auf dem Feld der Moraltheologie richtig zu lokalisieren.

<sup>47</sup> Ein barmherziges Zugeständnis insofern, als in diesem Aon jede dem Sünder eröffnete Chance des Neubeginns in der Vergebungsbereitschaft Gottes ihren Grund hat.