

# Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie

Von Bruno Schüller, S. J.

Die traditionelle Lehrmeinung, derzufolge der Christ von keinen anderen materiaethischen Forderungen betroffen wird als jedermann sonst, scheint ihre zeitweilige Krise überstanden zu haben und bei einer wachsenden Zahl neuerer Moralthologen ihre frühere Anerkennung zurückzugewinnen. Man hat den Eindruck, in dieser Hinsicht finde zur Zeit für die Lehre vom natürlichen Sittengesetz ein Rehabilitierungsprozeß statt. Unter natürlichem Sittengesetz verstand man in der katholischen Theologie eben immer auch den Inbegriff der sittlichen Forderungen, die der Mensch (kraft Vernunft) grundsätzlich zu erfassen vermag, gleichviel, ob er christlich glaubt oder nicht. In einer anderen Hinsicht jedoch dürfte die Lehre vom natürlichen Sittengesetz heute für fragwürdiger gelten denn je. Das hat die Diskussion über die Enzyklika *Humanae Vitae* mit aller Deutlichkeit an den Tag gebracht. „Natürlich“ wird besagtes Sittengesetz ja auch genannt, insofern es, wie es heißt, an der Natur des Menschen seinen Grund und Maßstab habe: das sittlich Gute sei das Naturgemäße, das sittlich Schlechte das Naturwidrige. Selbst solche Theologen, die durchaus geneigt sind, die Richtigkeit dieser Aussagen zu unterstellen, verlangt es doch zu erfahren, wie man denn die Natur des Menschen mit einiger Aussicht auf Erfolg als den Maßstab für Gut und Böse handhaben solle, und zwar nicht nur für den Aufweis des allgemeinsten Satzes, das sittlich Gute sei zu tun, sondern vor allem für die sittliche Beurteilung einer so konkreten Verhaltensweise, wie es der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel ist. Die ernsthaftesten und hartnäckigsten Zweifel gelten der Frage, ob der Maßstab „Natur“ überhaupt praktikabel sei. Und die zahlreichen Studien, die vor und nach Erscheinen von *Humanae Vitae* zum Naturbegriff erschienen sind, dürften dazu angetan sein, diese Zweifel eher zu verstärken als sie zu beseitigen.

In einem gewissen Kontrast dazu steht die Tatsache, daß Moralthologen auch heute, trotz all ihrer Zweifel, für manche Lebensbereiche mit augenscheinlicher Sicherheit ethische Normen aufstellen und begründen. Sie trauen es sich ohne Bedenken zu, das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe, das Verbot der Lüge und Verleumdung, die Pflicht zur Wahrung eines anvertrauten Geheimnisses zu begründen, um nur einiges zu nennen. Wer unterstellt, es sei richtig, die Natur des Menschen müsse tatsächlich als Maßstab für Gut und Böse angesehen werden, wird daraus folgern dürfen: ihren gegenteiligen Beteuerungen

zum Trotz wissen also diese Moraltheologen doch, wie die Natur des Menschen als Maßstab für Gut und Böse zu handhaben ist. Es mag sein, daß sie sich dessen nicht reflex bewußt sind. Möglicherweise argumentieren sie überzeugend, ohne auch nur ein einziges Mal das Wort Natur zu verwenden. Das tut nichts zur Sache. Sollte die Natur des Menschen der Maßstab des Sittlichen sein, so kann niemand gut argumentieren, der sich dabei nicht an diesem Maßstab orientiert, ob er sich darüber ausdrücklich Rechenschaft gibt oder nicht. Das läßt die Vermutung aufkommen, wer herausfinden wolle, in welchem Sinne das sittlich Gute das Naturgemäße sei, der solle einmal die Argumentationsweisen der Moraltheologie untersuchen und darauf achten, ob und inwiefern dabei die Natur des Menschen als *norma moralitatis* in Erscheinung trete. Von dieser Vermutung lassen sich die folgenden Überlegungen leiten. Sie wollen durch eine Analyse der überkommenen Argumentationsweisen in Erfahrung bringen, ob und in welchem Sinne die Natur des Menschen *norma moralitatis* ist. Allerdings muß man bei diesem Unternehmen dem Mittel eine größere Bedeutung zu-messen als dem Zweck. Es ist weniger wichtig zu erfahren, welche Bewandnis es mit dem ethischen Gebrauch des Wortes „naturgemäß“ hat, als zu lernen, wie man in der Ethik gut zu argumentieren hat. Es dürfte sich von selbst verstehen, daß hier das moraltheologische Autoritätsargument, d. h. das Argument aus Schrift, Tradition und Lehramt, außer Betracht bleibt. Nur das sogenannte *argumentum ex ratione* steht zur Diskussion.

#### Der erste Argumentationstyp

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe begreift zugestandenermaßen alle sittlichen Forderungen in sich, von denen der Mensch je betroffen werden kann. Darum muß die Argumentationsweise, die dem inneren Aufweis dieses Doppelgebotes dient, auf alle Fälle für grundlegend gelten. Sie ist in ihrem Grundduktus recht einfach und nimmt sich in den theologischen Lehrbüchern nur deswegen einigermaßen kompliziert aus, weil sie sich dort in ausgedehnte Darlegungen der theologalen Tugend der Liebe eingeordnet findet. Aus diesem Kontext herausgelöst, lautet die Begründung des Gebots der Gottesliebe schlicht so: Gott ist deshalb über alles zu lieben, weil er der über alles Gute und darum auch der über alles Liebens-würdige (*amabilis et amandus*) ist<sup>1</sup>. Da die Theologen die Nächstenliebe als integrierendes Moment der Liebe zu Gott auffassen, geht ihr Bestreben dahin auf-zuzeigen, wieso die Liebe zu Gott auch die Liebe zum Nächsten for-

<sup>1</sup> Vgl. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Bd. 2 (München – Freiburg i. Br. 1967) 109; M. Zalba, *Theologiae moralis summa*, Vol. I (Madrid 1952) 833; V. Cathrein, *Philosophia moralis* (Freiburg i. Br. 171935) 238.

dere, inwiefern der Nächste „um Gottes willen“ oder „aus Liebe zu Gott“ geliebt zu werden verdiene. Zu diesem Zwecke argumentieren sie häufig so: Wer Gott wahrhaft liebt, könne nicht umhin, auch all die zu lieben, die Gott selbst liebt; nun liebt aber Gott jeden Menschen; also fordere die Liebe zu Gott notwendig auch die Liebe zum Nächsten. Bisweilen führt man auch aus, wer Gott um dessen göttlicher Gutheit willen liebt, beziehe sich eben dadurch auch auf all das, was an der Gutheit Gottes teilhabe; als geistiges Geschöpf, als Bild und Gleichnis des Schöpfers habe aber der Mensch an der Gutheit Gottes Anteil; also komme es ihm auch zu, „um Gottes willen“ geliebt zu werden<sup>2</sup>. Unterstellt man einmal als eine theologische Selbstverständlichkeit, daß alles Geschaffene die ihm je eigene Gutheit der schöpferischen Liebe Gottes verdankt, folglich nur gut sein kann kraft Teilhabe an der Gutheit Gottes, so lassen sich die vorgeführten Begründungen wie folgt zusammenfassen: als Person (Ebenbild Gottes) besitzt der Mensch eine besondere Würde, ist er Selbstwert und Selbstzweck; darum kommt es ihm auch zu (aus Liebe zu Gott), als Selbstwert, d. h. um seiner selbst willen geliebt und geachtet zu werden<sup>3</sup>.

Es fällt nicht schwer, das Prinzip aufzudecken, das der dargelegten Argumentation zugrunde liegt. *V. Cathrein*<sup>4</sup> formuliert es so: ‚Rectus ordo postulat, ut bona amemus secundum ordinem dignitatis vel aestimationis, quam merentur.‘ Die Liebe hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich bezieht. Das leuchtet unmittelbar ein. Man kann natürlich fragen, ob dieses Prinzip nicht rein analytischer Natur ist und darum nicht einen fast trivialen Sachverhalt ausdrückt. Die Wörter Gutheit und Wert gehören der präskriptiven Sprache an, sie haben zweifellos gerundivischen Charakter. Das Gute ist per definitionem das, was bejaht, anerkannt, geliebt und geschätzt zu werden verdient. Demnach liegt das Grundproblem einer ethischen Argumentation wohl in der Frage, mit welchem Recht man etwas als ein Gutes, als einen Wert beurteile, wieso man z. B. den Menschen als eine Person im Sinne eines Selbstwertes und Selbstzweckes anzusehen habe. Aber das zugegeben, ein eventuell trivialer Grundsatz braucht in seiner Anwendung nicht ohne weiteres unergiebig zu sein<sup>5</sup>. Und es ist immerhin aufschlußreich, wie die überlieferte Moraltheo-

<sup>2</sup> Vgl. *F. Hürth – P. M. Abellán*, De principiis, de virtutibus et praeceptis, Pars I (Rom 1948) 268; *I. González Morel*, Philosophia moralis (Madrid 21957) 591.

<sup>3</sup> *B. Häring*, a. a. O. (Anm. 1) 351: „Die Liebe zu einer Person muß auf dem Ernstnehmen und Achten ihres einmaligen und unvergänglichen Wertes gründen.“

<sup>4</sup> A. a. O. (Anm. 1) 238.

<sup>5</sup> Hier gilt, was *F. Brentano*, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (Philos. Bibl. F. Meiner, 55 [Hamburg 1969]) 28, schreibt: „Vielleicht denkt mancher bei sich, die drei Fälle (scil. wie das je Bessere erkannt werde), die ich da vorgeführt, seien so selbstverständlich und unbedeutend, daß er sich wundern müsse, warum ich über-

gie mit Hilfe des genannten Grundsatzes auch konkrete Forderungen der Nächstenliebe auf plausible Weise zu begründen vermag.

Die Nächstenliebe ist zuerst Wohl-wollen, benevolentia; sie bejaht das Wohl des Mitmenschen, anerkennt es als ein Seinsollendes. Sie übersetzt sich aber auch kraft innerer Logik in Wohl-tätigkeit, in beneficentia, und zwar allemal dann, wenn das Wohl des Mitmenschen dessen bedarf und sie selbst dazu die Macht hat. Das setzt seinerseits voraus, daß man beurteilen kann, worin das Wohl des Mitmenschen besteht, was für ihn von Wert und von Übel ist. Daß es sittliche Pflicht ist, nach Vermögen dem Hungernden zu essen zu geben und dem Kranken zu helfen, erkennt man dadurch, daß man Hunger und Krankheit als Übel erfaßt, deren Beseitigung für den Betroffenen eine Wohltat darstellt.

Noch ein weiteres muß man beurteilen können, will man in der Lage sein, auf sinnvolle Weise das Wohl der Mitmenschen zu fördern. Wie die Tätigkeit des Arztes aufs anschaulichste dartut, kann man oft einem Mitmenschen nur so eine Wohltat erweisen, daß man ihm zugleich ein Übel antut, beispielsweise seine Gesundheit nur wiederherstellen, indem man ihm das Übel des Schmerzes zufügt. Man findet sich hier vor zwei miteinander konkurrierenden Werten, vor dem Wert der Gesundheit und vor dem Wert des Freiseins von Schmerzen, und hat zu beurteilen, welcher Wert vor dem anderen den Vorrang innehat. Genau besehen, befindet sich der Mensch, sooft er handeln muß, immer in dieser Lage. Als endliches Wesen hat er nur begrenzte Möglichkeiten, sich des Wohls seiner Mitmenschen anzunehmen. Seine Tätigkeit kann nicht beliebig vielen Menschen wirksam zugute kommen und nicht allen berechtigten Interessen und Bedürfnissen gelten. Er ist genötigt, unter den Wirkungsmöglichkeiten, die sich ihm jeweils darbieten, eine Wahl zu treffen, zu entscheiden, welcher er vor andern den Vorzug geben will. Da er sich aufgrund seiner Nächstenliebe (als Wohlwollen) nichts anderes zum Ziel setzen kann, als das Wohl seiner Mitmenschen im größten ihm möglichen Maße zu fördern — das ergibt sich aus der dem Wollen eigenen Logik —, wird er sich jeweils für die Handlungsmöglichkeit entscheiden wollen, von der er sich versprechen darf, sie komme den Menschen mehr zugute, erfülle wichtigere Interessen oder befriedige dringendere Bedürfnisse usw. Er muß sonach auch die Vorzugsetze erfassen, die zwischen den jeweils konkurrierenden Wirkungsmöglichkeiten herrschen<sup>6</sup>.

---

haupt dabei verweile. Selbstverständlich sind sie nun allerdings, müssen es aber auch wohl sein, da wir ja hier von dem, was Grundlage sein soll, handeln. Schlimmer wäre es, wenn sie unbedeutend wären . . .“

<sup>6</sup> Gegenüber der heutzutage wieder oft geäußerten Meinung, die Liebe sei die einzige sittliche Norm, ist die überlieferte Moralthologie durchaus im Recht, wenn sie es unternimmt, darüber hinaus auch den ‚ordo‘ der Liebe zu reflektieren. In diesem

Auch die so formulierten Vorzugsgesetze dürften rein analytischer Natur sein. Das Dringlichere und Wichtigere müssen zunächst als Synonyma für das Bessere (*bonum melius*) aufgefaßt werden, das Bessere scheint aber definitionsgemäß das im Verhältnis zum Alternativwert Vorzugswürdige zu sein<sup>7</sup>. Immerhin, die überlieferte Moraltheologie scheute vor solchen analytischen Urteilen nicht zurück. Sie formulierte ohne Zögern den Satz, von zwei konkurrierenden Übeln sei das schlimmere (das üblere Übel) zu vermeiden. Solche Sätze wollen in erster Linie zum Ausdruck bringen, die Vorzugswahl des Menschen dürfe nicht beliebig gefällt werden, sondern habe sich von den vorgegebenen Alternativwerten bestimmen zu lassen. Es wird dabei als selbstverständlich unterstellt, daß noch zu klären bleibt, wodurch sich ein Übel als das schlimmere (üblere) oder wodurch ein Wert sich als der bessere (als *bonum melius*) erweise.

Es muß jedoch erwähnt werden, daß die Moraltheologie durchaus nicht immer die richtige Wahl zwischen konkurrierenden Werten durch ein komparativisch gefaßtes Vorzugsaxiom bestimmt sein läßt. So z. B. nicht beim klassischen Lehrstück der Handlung mit konträrer Doppelwirkung. Damit hat es folgende Bewandnis. Wer wie der Mensch genötigt ist, unter konkurrierenden Werten eine Wahl zu treffen, kann offensichtlich einen Wert nur dann verwirklichen, indem er es zugleich unterläßt, andere ebenfalls mögliche Werte zu realisieren. Nun ist aber die Nichtverwirklichung eines an sich realisierbaren Wertes ihrerseits als Unwert oder als ein Übel anzusehen. In diesem Sinne hat jede Wertverwirklichung des Menschen zwangsläufig zu ihrer negativen Kehrseite die Verursachung eines Übels. In der Terminologie der Moraltheologie heißt das: Jede Handlung des Menschen ist unvermeidlich eine Handlung mit konträrer Doppelwirkung; sie kann ein Gutes nur so zustande bringen, daß sie zugleich ein Übel hervorbringt oder bestehen läßt.

In aller Regel fragen nun die Moraltheologen, unter welcher Bedingung es *erlaubt* sei, eine solche Handlung zu setzen. Sie geben zur Ant-

---

Sinne schreibt auch *H. Reiner*, Die philosophische Ethik (Heidelberg 1964) 186: „Liebe‘ ist als Prinzip der Sittlichkeit nur dann brauchbar, wenn dieses ergänzt wird durch die Aufstellung einer Rangordnung dessen, was geliebt werden kann und soll.“

<sup>7</sup> Vgl. *F. Brentano*, a. a. O. (Anm. 5) 26: „Das ‚Bessere‘ besagt nichts anderes als das gegenüber anderem Guten Vorzügliche, also das, was etwas Gutem um seiner selbst willen mit richtiger Bevorzugung vorgezogen wird.“ – Ferner *P. H. Nowell-Smith*, *Ethics* (London 1965) 102: „The word ‚good‘ can be used to express a preference and when so used is always a concealed comparative. Part of its function is to compare the thing called ‚good‘ with others not so good, although the comparative element need not be prominent and no explicit comparison may be in mind. If challenged, however, the speaker must be prepared to make such a comparison. When used in the context of choice the comparative element is prominent, since choice is always between two or more alternatives. Preference begins with thinking this course better than that and ends with deciding that it is the best.“

wort, eine solche Handlung sei erlaubt, wenn das durch sie bewirkte Gute in einem Verhältnis der Angemessenheit zu dem gleichfalls durch sie verursachten Übel stehe, wenn es ein ‚*bonum proportionate grave*‘ sei<sup>8</sup>. Diese Formel insinuiert ein Verhältnis der Ausgewogenheit oder der Gleichwertigkeit zwischen den beiden konkurrierenden Werten. Insofern gibt sie tatsächlich genau die Bedingung an, unter der die Handlung mit Doppelwirkung als sittlich erlaubt gedacht werden muß, d. h., unter der es ebenso sittlich gut ist, die Handlung zu vollbringen, wie sie zu unterlassen<sup>9</sup>.

Es mag offenbleiben, wie ein vom sittlich Guten bestimmter Wille in einer solchen Lage zu einer Entscheidung kommen kann, ob er nicht seine Zuflucht zum Würfeln oder Ähnlichem nehmen muß wie jemand, der von zwei völlig gleichartigen Münzen eine auszuwählen hätte. Jedenfalls, eine merkbare Veränderung der Gleichwertigkeit zugunsten eines der konkurrierenden Werte würde die Handlung *eo ipso* entweder als sittlich geboten oder verboten erscheinen lassen. Vom Grenzfall völlig gleichwertiger Handlungsmöglichkeiten abgesehen, steht also jede richtige Vorzugswahl unter dem komparativischen Urteil, der erwähnte Wert sei gegenüber seinem Alternativwert das *bonum melius*.

Damit wird selbstverständlich nicht bestritten, daß Wertvorzugsurteile häufig nur Wahrscheinlichkeitsurteile sind und als solche nicht eine Evidenz haben, die eine intersubjektive Einhelligkeit im Urteil leicht erwarten ließe. Was den Gewißheitsgrad der Vorzugsurteile anbelangt, kann man eine gewisse Gesetzmäßigkeit beobachten: Im selben Maße, wie sich zwei konkurrierende Werte ihrer Gewichtigkeit nach gegeneinander abheben, wächst die Wahrscheinlichkeit des Vorzugsurteils bis hin zu moralischer Gewißheit und damit auch seine Chance, allgemeiner akzeptiert zu werden. Das sei durch ein möglichst simples Beispiel veranschaulicht. Die überlieferte Moraltheologie stellt fest, ein *incommodum proportionate grave* „entschuldige“ am Sonntag von der Teilnahme an der heiligen Messe. Unter diesen *incommoda* wird öfter auch ein entsprechend weiter Fußweg aufgezählt. Wie weit muß ein Fußweg sein, damit er als ein *incommodum proportionate grave* angesehen werden kann? Es läßt sich ein extrem weiter Fußweg denken, den jedermann mit Gewißheit als Entschuldigungsgrund an-

<sup>8</sup> Vgl. *M. Zalba*, a. a. O. (Anm. 1) 209: ‚*ad liceitatem actionis duplicis effectus (requiritur) ... ut adsit ratio proportionate gravis.*‘ *F. Hürth* – *P. M. Abellán*, a. a. O. (Anm. 2) 170: die Handlung mit Doppelwirkung ist sittlich gerechtfertigt, ‚*si 1. effectus bonus intentus haberi non potest sine concomitante effectu malo non-intento; et si 2. hic effectus malus secundum prudentem aestimationem moralem compensatur effectu bono.*‘

<sup>9</sup> Vgl. *R. Lauth*, *Ethik* (Stuttgart 1969) 101: „Eine Auswahl unter den uns möglichen Handlungen ist also im Fall gleichwertiger Möglichkeiten geboten ... Aber damit ist auch die Auswahl erlaubt, d. h., es ist uns freigestellt, was wir wählen.“

erkennen würde; ebenso kann man sich einen extrem kurzen Fußweg vorstellen, den niemand für hinreichend gelten ließe. Bewegt man sich gedanklich von beiden Extremen aus einer Mitte zu, so wird die Gewißheit des Vorzugsurteils sich in abnehmende Grade von Wahrscheinlichkeit abwandeln und ebenso die intersubjektive Einhelligkeit im Urteil jeweils geringer werden. Stellt man sich das auf einer Skala vor, deren eines Ende weiß, das andere schwarz ist, so bildet der Bereich möglicher Wertkonflikte, der nur wahrscheinliche Vorzugsurteile erlaubt, eine „graue Zone“.

Die praktisch wichtigste Einsicht, die wir bisher bei der Analyse des ersten Argumentationstyps gewonnen haben, dürfte die sein: Der handelnde Mensch sieht sich allemal mit konkurrierenden Werten konfrontiert; er hat somit zu entscheiden, welchem Wert er vor den andern den Vorrang zubilligen will. Es sei gestattet, zum Zweck einer gewissen Bestätigung dieses Sachverhalts zusammenhanglos einige Texte zu zitieren. Es handelt sich nur um Lesefrüchte. Zu den Aufgaben, die die Wissenschaft gegenüber dem sittlich wollenden Menschen wahrzunehmen habe, zählt *M. Weber*<sup>10</sup> die, ihm „zu dem Bewußtsein (zu) verhelfen, daß *alles* Handeln, und natürlich auch, je nach den Umständen, das Nichthandeln, in seinen Konsequenzen eine Parteinahme zugunsten bestimmter Werte bedeutet, und damit — was heute so besonders gern verkannt wird — regelmäßig gegen andere.“ Ähnlich äußert sich *Th. Lessing*<sup>11</sup>: „Es gibt keinerlei bewußtes ethisches Handeln, dem nicht Kollision von Werten innewohnt, darum schon, weil jedes positive Tun auch positives Unterlassen ist.“ Ganz klar charakterisiert auch *N. Hartmann*<sup>12</sup> den Sachverhalt: „Die konkreten Lebenssituationen sind alle von der Art, daß mehrere Werte zugleich in ihnen auf dem Spiele stehen. Die Intention des in der Situation Stehenden aber kann in der Regel nicht auf alle zugleich gerichtet sein. Sie ist notwendig Entscheidung zugunsten eines (bzw. einiger) von ihnen und zugleich Verletzung anderer.“ Allerdings scheint *H.* die Tragweite des Sachverhalts für die ethische Normierung konkreter Verhaltensweisen nicht voll zu würdigen. Endlich wäre *H. Reiner* zu nennen, der vor allem in seinem Werk „Pflicht und Neigung“<sup>13</sup> auf der Basis der Wertphilosophie die Voraussetzungen und Konsequenzen des ersten Argumentationstyps vorzüglich darlegt. Zu dem hier besonders interessierenden Punkt schreibt er: „Eine ganz wesentliche (vielleicht die wesentlichste) Problematik des sittlichen Sollens“ besteht darin, daß „ein sittliches

<sup>10</sup> Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen 31968) 150.

<sup>11</sup> Studien zur Wertaxiomatik (Leipzig 21914) 54.

<sup>12</sup> Ethik (Berlin 41962) 385.

<sup>13</sup> Erschienen in Meisenheim/Glan 1951.

Wesen in einer bestimmten Lage sich vor die Wahl zwischen mehreren objektiven Werten gestellt sieht. Dieser Fall ist bei Wesen, die eine auch nur ganz beschränkte Mannigfaltigkeit von Werten kennen und deren Freiheit sich auf eine entsprechende Mannigfaltigkeit von Einsatzmöglichkeiten für solche Werte erstreckt, der normale.<sup>14</sup> Werte sind ihrem Begriffe nach ein Seinsollendes. Es geht von ihnen ein Appell aus an den Menschen, daß dieser sie, wenn möglich, verwirkliche. Dieser Appell wird oft als Pflicht in einem weiteren Sinn aufgefaßt, wonach dann die Konkurrenz mehrerer Werte eine Pflichtenkollision genannt werden kann. Von daher versteht sich, wieso *I. H. Fichte*<sup>15</sup> denselben Sachverhalt zum Ausdruck bringt, indem er schreibt, „daß jede pflichtmäßige Handlung . . . in der gelungenen Lösung einer Pflichtencollision bestehe, indem durch sie nach dem stärkeren sittlichen Motive über die verschiedenen Möglichkeiten, welche bei jeder einzelnen Handlung vorliegen, entschieden wird“. Auch *H. Thielicke*<sup>16</sup> sieht das Phänomen sehr deutlich, verfälscht es aber dadurch, daß er es vollkommen in den Bannkreis der reformatorischen Rechtfertigungslehre zieht. Er macht aus der Kollision von Pflichten im weiteren Sinn eine Kollision streng sittlicher Pflichten. Danach muß der Mensch, gleichviel wie er sich entscheidet, immer eine sittliche Pflicht verletzen und dadurch sittlich schuldig werden.

Vorzugsaxiome, nach denen Wertkonflikte zu lösen sind, hat die katholische Moraltheologie vor allem unter der Überschrift ‚De ordine caritatis‘ zusammengestellt<sup>17</sup>. Auf eines von ihnen muß hier eingegangen werden. Unter dem, was das Wohl des Menschen ausmacht, ragt eines als das unbedingt Notwendige heraus, nämlich sein „Heil“ und sittliches Gutsein. An ihm entscheidet sich, ob der Mensch den Sinn seines Daseins im ganzen gewinnt oder verfehlt. Es ist für den Menschen von *absolutem* Wert. Wofern es einmal mit anderen Werten zur Wahl stehen sollte, ist es ausnahmslos vorzugswürdig. Wer wirklich auf das Wohl eines Mitmenschen bedacht ist, kann also nie einen Grund haben, durch den er sich gerechtfertigt wüßte, einen Mitmenschen dazu verleiten zu wollen, wider sein Gewissen zu handeln und sich dadurch sittlich schuldig zu machen<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> *H. Reiner*, a. a. O. (Anm. 13) 167.

<sup>15</sup> System der Ethik, Bd. II (Aalen 1969 – Repr. d. Ausg. Leipzig 1851) 291. Vgl. auch *F. E. D. Schleiermacher*, Ethik (Ges. Werke, 2 [Aalen 1967, Repr. d. 2. Aufl. Leipzig 1927]) 408.

<sup>16</sup> Theologische Ethik, Bd. II/1 (Tübingen 31965) 56–201.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. *J. Mausbach* – *G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie, Bd. II (Münster 111960) 134–138.

<sup>18</sup> Wenn die überlieferte Moraltheologie annimmt, es könne unter Umständen das Heil eines Mitmenschen mit meinem eigenen Heil in Konflikt geraten, so dürfte das in erster Linie auf eine mittlerweile revidierte Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente (Taufe, Buße) zurückzuführen sein.



Verglichen mit dem unbedingt Notwendigen sittlichen Gutsein hat alles andere den Charakter eines Adiaphoron. Das will besagen: ob jemand gesund oder krank, arm oder reich, begabt oder unbegabt ist, das macht ihn von sich aus weder sittlich gut noch schlecht. Man könnte fragen, wieso ein Adiaphoron überhaupt zum Inhalt einer unbedingten sittlichen Forderung werden könne, warum z. B. die Sorge für die Gesundheit des Nächsten sittliche Pflicht sei, wenn es für den Nächsten ein Adiaphoron ist, gesund oder krank zu sein. Die Antwort ist: In ihrem Verhältnis zueinander sind Gesundheit und Krankheit keineswegs Adiaphora, sondern als relativer Wert und relativer Unwert klar gegeneinander abgehoben. Wo darum Gesundheit und Krankheit (allein) zur Wahl stehen, ist die Gesundheit unbedingt vorzugswürdig. Ob es sittlich gut ist, einen relativen Wert zu verwirklichen oder unverwirklicht zu lassen, das ist jeweils danach zu beurteilen, in welchem Verhältnis dieser Wert zu seinem konkurrierenden Wert steht. Ethische Normen, die die Verwirklichung eines bestimmten relativen Wertes gebieten, enthalten darum durchweg eine Ausnahmeklausel. Sie haben bindende Kraft, es sei denn, der Wert, den sie zu verwirklichen gebieten, konkurriere in einer bestimmten Situation mit einem anderen vorzugswürdigen Wert. Als Beispiel einer so zu fassenden Norm sei die Pflicht zur Geheimniswahrung genannt. Exakt formuliert, muß diese Pflicht heißen: Du sollst ein dir anvertrautes Geheimnis wahren, es sei denn, du könntest einzig und allein durch Preisgabe des Geheimnisses ein schlimmeres Übel verhindern als dasjenige, das dem Geheimnisinteressierten durch die Preisgabe angetan wird. Eine solche Ausnahmeklausel könnte nur dann entfallen, wenn der zu verwirklichende relative Wert erwiesenermaßen niemals mit einem andern vorzugswürdigen relativen Wert in Konkurrenz träte<sup>19</sup>.

Damit ist der erste Argumentationstyp in seinem Grundzug vorgeführt. Er läßt sich folgerichtig aus dem Prinzip entwickeln, die Liebe des Menschen als Gesinnung und Tat habe ihren verbindlichen Maßstab am *ordo bonorum*, an der Liebenswürdigkeit und Gutheit dessen, worauf sie sich jeweils bezieht. Wo bleibt denn nun die Natur des Menschen als Grund und Maßstab für Gut und Böse? Das ist bald gesagt. Wieso ist es der Natur des Menschen als eines freien Subjektes gemäß, seine Liebe von der Gutheit dessen, worauf sie sich bezieht, bestimmen

<sup>19</sup> Relativ wird hier ein Wert nur genannt, insofern er vom absoluten und unbedingten Wert des Sittlichen unterschieden, also in sich selbst nicht sittlicher Wert ist. Ein relativer Wert ist also kein solcher, den als einen Wert zu beurteilen ins subjektive Belieben des Menschen gestellt wäre, sondern ein solcher, an dessen Besitz *nicht* das Heil und sittliche Gutsein des Menschen geknüpft ist. Charakteristisch für alle relativen Werte ist es, daß es nicht ohne weiteres in der Macht des Menschen liegt, sie zu verwirklichen. Darum ist auch jeder unverschuldete Irrtum als nur relativer Unwert anzusehen, und zwar selbst dann, wenn er sich auf die Botschaft Christi be-

zu lassen, also Gott über alles zu lieben, den Nächsten um seiner selbst willen zu achten, ihm Wohltaten zu erweisen und ihm ein Übel nur zuzufügen, wenn das im Dienste eines wichtigeren Wertes unerlässlich ist? Weil der Mensch, indem er so handelt, dem Urteil seiner Vernunft folgt. Kraft seiner Vernunft erkennt der Mensch Gott als den absolut Guten, seinen Mitmenschen als einen Selbstwert, unterscheidet er zwischen dem, was für den Menschen von Wert und von Übel, von absolutem und relativem Wert ist. Indem der Mensch sich frei entschließt, den *ordo bonorum* zum Bestimmungsgrund seines Wollens zu machen, anerkennt er das Urteil seiner Vernunft als den verbindlichen Maßstab seiner freien Stellungnahme, verhält er sich vernunftgemäß. Das bedeutet aber auch, sein Verhalten sei dann naturgemäß. Der Mensch ist seiner Natur nach Vernunftwesen; er handelt also dann seiner menschlichen Natur gemäß, wenn er sich in seiner freien Selbstbestimmung von seiner Vernunft leiten läßt. Im Satz, das sittlich Gute sei das Naturgemäße, muß das Wort naturgemäß als Synonym für vernunftgemäß verstanden werden.

Allerdings, man kann das Wort Natur noch in einem zweiten Sinn als ethisch relevanten Maßstab einführen. Fragt man, warum Gott der absolut Gute, der Mensch ein Selbstwert, warum sittliche Güte für den Menschen ein absoluter Wert, Gesundheit und Begabung ein nur relativer Wert seien, so kann man antworten: Die absolute Gutheit Gottes hat ihren Grund in der Natur Gottes, der Selbstwert des Menschen gründet in dessen personhafter Natur; die sittliche Güte ist für den Menschen von absolutem Wert, weil der Mensch, der seiner Natur nach Vernunftwesen ist, nur in sittlicher Güte den unbedingten Sinn seines Daseins erfüllt; die Gesundheit ist für den Menschen ein Wert, weil der Mensch seiner Natur nach auch ein leibhaftes Wesen ist; sie ist aber ein nur relativer Wert, weil an ihrem Besitz sich nicht der Daseinsinn eines leibhaften Vernunftwesens entscheidet usw. In diesen Antworten ist mit Natur nicht die Natur des Menschen als eines freien Subjekts gemeint, sondern die Natur dessen, worauf der Mensch als freies Subjekt sich liebend bezieht, also die Natur Gottes, die Natur des Mitmenschen, die Natur irgendwelcher nicht-menschlicher Lebewesen usw. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß der Mensch

---

ziehen sollte. Eine solche Wertung stellt den Absolutheitscharakter der Botschaft Christi nicht in Frage, sondern setzt ihn geradezu voraus. Nur gegenüber der Wahrheit kann man sich im Irrtum befinden. Dasselbe gilt von der unverschuldeten Nichtzugehörigkeit zur katholischen Kirche; auch sie ist ein nur relativer Unwert. So kann nur urteilen, wer sich zur *una sancta ecclesia catholica* bekennt. Diese Überlegung ist wichtig, wenn es zu bestimmen gilt, ob die Pflicht eines Elternteils, seine Kinder in dem religiösen Glauben zu erziehen, den er für den wahren hält, schlechterdings keine Ausnahmen zuläßt. Man muß sich dabei davor hüten, vom absoluten Wahrheitsanspruch des Glaubens auf einen absoluten Unwert des unverschuldeten Irrtums gegenüber diesem Glauben zu schließen.

als freies Subjekt sich auch zu sich selbst verhält. Es macht eben einen wichtigen Unterschied, ob ich mich selbst insofern vor Augen habe, als ich zu vernunftgemäßer Liebe aufgefordert bin, oder insofern, als es mir wegen meines Subjektseins zukommt, von anderen und, wenn man will, auch von mir selbst geliebt zu werden. Natur meint in der zweiten Bedeutung den Grund und Maßstab nicht für die rechte Liebe, sondern für die Liebens-würdigkeit eines Seienden, für den *ordo bonorum*. Die ethische Relevanz dieser Verwendung des Wortes Natur beruht darauf, daß der Mensch als Vernunftwesen dann sittlich gut handelt, wenn er den *ordo bonorum* zum alleinigen Bestimmungsgrund seiner Liebe macht.

Aus alldem geht hervor, daß in der ethischen Argumentation das Wort naturgemäß eine klar zu unterscheidende zweifache Bedeutung haben kann. In der ersten Bedeutung läßt sich das Adjektiv naturgemäß nur vom freien Verhalten eines personalen Subjekts aussagen, aber im Grunde vom freien Verhalten eines jeden denkbaren Vernunftwesens überhaupt. Als solches ist es einfach auswechselbar mit den Adjektiven vernunftgemäß und sittlich gut. In seiner zweiten Bedeutung bezieht sich das Wort naturgemäß auf jegliche Art von Gutheit irgendeines beliebigen Seienden, indem es den Grund für jede denkbare Art von Gutheit angeben will. Nach diesem zweiten Sprachgebrauch müssen leibliches Leben, Gesundheit, Begabung, Erfolg, insofern sie als Werte anzusehen sind, naturgemäß, d. h. der Natur des Menschen gemäß genannt werden. Nimmt man das Adjektiv naturgemäß jedoch in seiner ersten Bedeutung, so kann es von den aufgezählten Werten gar nicht ausgesagt werden, da diese samt und sonders nicht freies Verhalten eines Vernunftwesens sind. Wohl aber kann und muß der Mensch als Vernunftwesen zu den genannten Werten frei Stellung nehmen, und insofern er sich dabei vom Urteil seiner Vernunft leiten läßt und am *ordo bonorum* ausrichtet, ist seine Stellungnahme naturgemäß in der ersten Bedeutung des Wortes, d. h. vernunftgemäß und sittlich gut. Vielleicht kann man die Sache auch so abschließend formulieren: die rechte Vernunft ist Formalprinzip, der *ordo bonorum* Materialprinzip des Sittlichen.

#### Eine Variante des ersten Argumentationstyps

Die katholische Moralthologie hat eine bemerkenswerte Variante zum ersten Argumentationstyp entwickelt. Sie stellt einige ethische Normen auf, die zugestandenermaßen einen nur relativen Wert zu verwirklichen gebieten und darum für den Fall, daß dieser Wert einmal mit einem andern vorzugswürdigen relativen Wert konkurrieren sollte, auch eine Ausnahmeklausel enthalten, aber eine Ausnahmeklau-

sel ganz eigener Art. Ob die Situation tatsächlich vorliegt, auf die sich die Klausel bezieht, hat Gott seinem eigenen souveränen Urteil vorbehalten, wie es dort heißt. Darum könne dem Menschen ein anderes Verhalten als das von der Norm vorgeschriebene nur dann erlaubt oder geboten sein, wenn ihm das durch positive Verfügung Gottes eigens mitgeteilt werde. Beispiele solcher Normen sind das Verbot der Selbsttötung und der Ehescheidung, der eine Wiederheirat folgte. Da wir diese Variante des ersten Argumentationstyps in dieser Zeitschrift schon ausführlich dargelegt und kritisch analysiert haben<sup>20</sup>, können wir es jetzt mit der gegebenen kurzen Charakterisierung bewenden lassen.

Bekanntlich unterscheidet die überlieferte Moralthologie zwei Arten ethischer Normen, einmal solche, die unabhängig von irgendeiner kontingenten Bedingung gelten, alsdann solche, deren Geltung von der Erfüllung einer kontingenten Bedingung abhängig ist. Die Normen der zweiten Art beziehen sich alle auf die Verwirklichung eines relativen Wertes. Die Bedingung, unter der sie gelten, ist demnach die, daß der zu verwirklichende Wert nicht mit einem andern vorzugswürdigen Wert kollidiert. Daraus geht hervor, daß alle Normen der zweiten Art durch den ersten Argumentationstyp bzw. durch dessen Variante begründet werden. Bei den Normen der ersten Art lassen sich wiederum drei Gruppen unterscheiden: 1. Normen, die des Menschen gesolltes Grundverhältnis zu Gott zum Inhalt haben: Du sollst Gott aus ganzem Herzen lieben; 2. Normen, die sich unmittelbar auf die Verwirklichung eines sittlichen Wertes beziehen: Du sollst stets gerecht handeln; 3. Normen, die einen nicht-sittlichen Wert zu verwirklichen gebieten und merkwürdigerweise doch bedingungslos gelten sollen. Das klassische Paradigma dafür ist das ausnahmslose Verbot der Falschaussage. Zu dieser Gruppe gehören aber auch alle die Normen aus der Sexualethik, die bestimmte Verhaltensweisen deswegen verbieten, weil sie in einem qualifizierten Sinn „naturwidrig“ (peccata contra naturam) seien: das Verbot der Masturbatio, des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel usw. Die beiden ersten Gruppen bedingungslos geltender Normen sind offensichtlich ebenfalls durch den ersten Argumentationstyp zu begründen; nicht hingegen die Normen der dritten Gruppe. Für ihre Begründung hat die Moralthologie noch einen eigenen zweiten Argumentationstyp entwickelt.

? nicht-  
absolut

### Der zweite Argumentationstyp

Es dürfte insbesondere dieser zweite Argumentationstyp sein, der in den letzten Dezennien bei Theologen und Nichttheologen die meisten

<sup>20</sup> Vgl. „Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze“ in: ThPh 45 (1970) 1–23.

Zweifel an der Natur des Menschen als einem praktikablen Maßstab für Gut und Böse verursacht hat. Letztlich dreht sich um ihn die Diskussion über die sittliche Beurteilung der Empfängnisverhütung. Es empfiehlt sich aber, diesen Argumentationstyp zuerst an der emotional weniger aufgeladenen Frage des ausnahmslosen Verbots der Falschaussage aufzuzeigen. Er nimmt, schematisiert, folgenden Verlauf: Der in ihrer Natur (in ihrem Wesen) begründete Sinn und Zweck der Sprache besteht darin, daß die Menschen mit ihrer Hilfe einander mitteilen, was sie für wahr halten, und dadurch untereinander die verschiedenartigsten Formen von Gemeinschaft schaffen. Also macht der Mensch nur durch die wahrhaftige Aussage von der Sprache einen naturgemäßen, einen sinn- und zweckentsprechenden Gebrauch, während er durch die Falschaussage die Sprache mißbraucht, sie natur- und zweckwidrig verwendet. Nun hat aber die Sprache ihre Natur und somit auch ihren Zweck durch den Schöpferwillen Gottes. Also kommt der zweckwidrige Gebrauch der Sprache durch die Falschaussage einer Mißachtung des Willens Gottes gleich. Den Willen Gottes mißachten heißt aber sittlich schlecht handeln.

Diese Argumentationsweise findet sich bei *Augustinus*<sup>21</sup>, *Thomas von Aquin*<sup>22</sup>, *Suárez*<sup>23</sup>, *Lessius*<sup>24</sup>, übrigens mindestens andeutungsweise auch bei *Kant*<sup>25</sup>. Wenn bei ihrer Wiedergabe das Wort Lüge streng vermieden wurde, so hat das methodische Gründe. Sowohl in

<sup>21</sup> Enchiridion c. 22: ‚Verba propterea sunt instituta, non per quae se invicem homines fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas proferant. Verbis igitur uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est.‘

<sup>22</sup> STh II-II q.110 a.3: ‚Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente.‘

<sup>23</sup> De fide, d.3 s.5 n.8: Die Falschaussage ist ‚contra finem et necessitatem verborum et locutionis rationalis, nam ad hoc institutum est a natura verbum externum ut per illud significemus internum, et ita possit iniri et servari inter naturas rationales societas et fidelitas.‘

<sup>24</sup> De veritate, c.2 n.19: ‚Vides idcirco reprobari mendacium, quia mentiens pervertit usum ad quem data est loquela.‘ So auch *V. Cathrein*, a. a. O. (Anm. 1) 256; *F. Hürth – P. M. Abellán*, a. a. O. (Anm. 2) II, 331; *O. Schilling*, Handbuch der Moralthologie, Bd. 3 (Stuttgart 1956) 66; *I. González Morel*, a. a. O. (Anm. 2) 598 ff.; *B. H. Merkelbach*, Summa theologiae moralis, Vol. II (Brugis 1962) 827: die Lüge ‚repugnat scil. fini sermonis loquendique facultatis, quae ab auctore naturae instituta sunt ut homo homini sua sensa manifestet.‘ *B. Häring*, a. a. O. (Anm. 1) Bd. 3, 534 ff. argumentiert im Grunde überhaupt nicht, sondern stellt nur den Satz auf, die Pflicht zur Wahrhaftigkeit komme ‚aus dem göttlichen Urquell der Wahrheit, aus dem Wert der eigenen Geradheit und nicht zuletzt aus dem Recht der Gemeinschaft auf absolute Vertrauenswürdigkeit der Rede.‘ So einfach sollte man es sich eigentlich als Moralthologe nicht machen.

<sup>25</sup> Metaphysik der Sitten (Ak. Ausg. VI) 429: ‚Die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit (!) seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.‘

der Umgangssprache als auch in der Sprache der Moralthologie ist das Wort Lüge durchweg ein Wertungswort. Es meint die Falschaussage gerade als etwas sittlich Schlechtes. Insofern steckt in dem Wort Lüge bereits ein ganzer ethischer Grundsatz, nämlich der, jede Falschaussage sei sittlich verwerflich<sup>26</sup>. Nun ist es aber der Zweck des wiedergegebenen Arguments, diesen Grundsatz ursprünglich zu begründen. Darum darf das Wort Lüge nicht schon in den Prämissen, sondern erst in der *Conclusio* des Arguments auftauchen: die Falschaussage, weil dem Willen Gottes zuwider, ist allemal Lüge.

Formal ganz genau denselben Verlauf nimmt der traditionelle Beweisgang, der dem Aufweis der Unerlaubtheit des Gebrauchs empfangnisverhütender Mittel dienen soll. Man geht aus von der Natur, vom Sinn und Zweck des ehelichen Aktes. Nachdem man einen wesentlichen Zweck des Aktes in der Weckung neuen Lebens festgestellt hat, zumindest für den Fall, in dem er aufgrund biologischer Gesetze fruchtbar sein könnte, folgert man, wer durch Gebrauch künstlicher Mittel den ehelichen Akt seiner möglichen oder wahrscheinlichen Fruchtbarkeit beraube, verstoße gegen dessen gottgesetzten Sinn und Zweck, mißbrauche ihn in „naturwidriger“ Weise, handle sittlich schlecht.

Diese Beweisführung hat auf den ersten Blick sicher etwas Plausibles an sich. Es ließe sich sonst auch kaum verstehen, wieso sie sich jahrhundertlang behaupten konnte. Das bestätigen übrigens einschlußweise selbst viele Theologen, die sich entschieden gegen die Lehre der Enzyklika *Humanae Vitae* aussprechen. Indem sie sich vor allem auf den Nachweis verlegen, die überlieferte Zweckbestimmung des ehelichen Aktes reiche nicht aus, geben sie im Grunde die formale Schlüssigkeit des Argumentationstyps zu. Wie verhält es sich mit dieser Schlüssigkeit? Besteht sie tatsächlich? Zunächst verwundert an diesem Argument, daß es Werte, die man als relative zu beurteilen geneigt wäre, in die Stellung absoluter Werte rückt, die Integrität menschlichen Sprechens und des ehelichen Aktes zu einem unbedingt Notwendigen macht wie das Heil und sittliche Gutsein des Menschen. Geht es dabei mit rechten Dingen zu?

Unterstellen wir getrost, der in ihrer Natur begründete Sinn und Zweck der menschlichen Sprache sei die wahrhaftige Aussage — wahrhaftig muß dabei allerdings noch sittlich neutral verstanden werden —, die Falschaussage laufe sonach dem Zweck der Sprache zuwider, sei Sprachmißbrauch — wieso ist es sittlich gut, etwas zweckentsprechend, und wieso sittlich schlecht, etwas zweckwidrig zu gebrauchen? Im Sinn und Zweck einer Sache liegt ihr Wert beschlossen. *Omnis finis habet rationem boni*. Etwas seinem Zweck entsprechend gebrauchen heißt

<sup>26</sup> Vgl. dazu *R. M. Hare, Freedom and Reason* (Oxford 1963) 23 ff.

mithin soviel wie den ihm eigentümlichen Wert respektieren oder verwirklichen. Umgekehrt bedeutet der zweckwidrige Gebrauch einer Sache soviel wie den der Sache eigenen Wert mißachten, ihn teilweise oder gänzlich zunichte machen. Folglich verwirklicht sich in der wahrhaftigen Aussage der dem Sprechen eigene Wert, wohingegen die Falschaussage durch Mißachtung dieses Wertes ein Übel oder einen Unwert verursacht.

Ist nun der Wert der Sprache ein absoluter oder ein relativer Wert? An diese Frage ließen sich zweifellos tiefsinnige Überlegungen anknüpfen, vor allem dann, wenn man das Phänomen der Sprache im ganzen ins Blickfeld nähme. Das ist für den hier verfolgten Zweck nicht erforderlich. Es genügt in diesem Zusammenhang die eingeschränkte Antwort: Zumindest der Wert des einzelnen Sprechaktes ist ein nur relativer. Das ergibt sich aus einer simplen Überlegung. Ein absoluter Wert ist ein solcher, der im Falle einer Konkurrenz anderer Werte stets vorgezogen zu werden verdient. Das gilt aber nicht für den Wert des einzelnen Sprechaktes. Er muß oft hinter dem konkurrierenden Wert des Schweigens zurücktreten. Also ist er ein nur relativer Wert. Mithin verursacht die Falschaussage auch nur einen relativen Unwert. Das wird wahrscheinlich noch deutlicher, wenn man die Falschaussage nicht bloß als Diskrepanz zwischen *verbum mentis* und *verbum oris* betrachtet, sondern als ein Instrument zur Täuschung und Irreführung. Das Übel, das die Falschaussage zu verursachen beabsichtigt, besteht demnach im Irrtum des Angeredeten. Ein Irrtum ist aber von sich aus ein nur relativer Unwert. Nun ist es in der Tat sittlich schlecht, auch einen nur relativen Unwert zu verursachen, einzig ausgenommen den Fall, daß sich nur durch diesen Unwert ein schlimmeres Übel verhindern ließe. Davon abgesehen, ist also jede Falschaussage sittlich schlecht, das will sagen, eine Lüge. In summa: Der zweite Argumentationstyp, kritisch auf seinen Wahrheitsgehalt hin analysiert, führt zum ersten Argumentationstyp zurück.

Man kann das noch durch eine Analogie veranschaulichen. Wer wertvolle Bücher als Heizmaterial verwendet, macht von ihnen einen zweckwidrigen Gebrauch, den man zumindest als unvernünftig beurteilen wird; jedoch nicht in dem Fall, in dem sich jemand nur dadurch vor dem Tod durch Erfrieren retten könnte. Eine Sache zweckwidrig gebrauchen heißt demnach, sie für einen anderen Zweck gebrauchen als für den, zu dem sie ihrer „Natur“ (ihrem Wesen nach) bestimmt ist. Das halten wir dann *nicht* für unvernünftig und tadelnswert, wenn erstens dieser andere Zweck einen wichtigeren Wert darstellt als der Zweck, für den die Sache ihrer „Natur“ nach bestimmt ist, und wenn zweitens keine andere Möglichkeit besteht, den wichtigeren Zweck zu erreichen.

Manche werden einwenden, Bücher seien Werk des Menschen, die Sprache jedoch und die Zweckbestimmung des ehelichen Aktes Tat und Werk Gottes. Der Einwand vers schlägt nicht, so plausibel er prima facie erscheinen mag. Ob ein relativer Wert sich dem Wirken Gottes oder dem Wirken eines Menschen verdankt, das macht für die Tatsache, daß er ein nur relativer Wert ist, keinen Unterschied. Die Zweckbestimmung eines Buches darf man nicht deswegen um eines wichtigeren Zweckes willen mißachten, weil sie auf einen Menschen als ihre Ursache zurückgeht, sondern deshalb, weil sie einen nur relativen Wert beinhaltet. Und umgekehrt, wenn man annehmen will, es sei unmittelbar der Schöpfer, der dem ehelichen Akt seinen Zweck gegeben hat, so läßt sich daraus keineswegs herleiten, diese Zweckbestimmung habe sittlich unantastbar zu sein. Oder man müßte sich zu der Ungereimtheit verstehen, ein gottgesetzter Zweck habe für absolut zu gelten, ob schon er seinem materialen Gehalt nach ein nur relativer Wert ist. Logisch betrachtet, verrät eine merkwürdige Inkonsequenz des Denkens, wer auf der einen Seite durch die sittliche Hochschätzung der Enthaltbarkeit den bloß relativen Wertcharakter des ehelichen Aktes deutlich unterstreicht und auf der andern Seite die Integrität des Aktes als einen absoluten Wert ansieht.

Es lohnt sich, noch eine andere verborgene Prämisse dieses Einwandes ans Licht zu bringen. Wieso ist ein Buch das Werk eines Menschen, die Zweckbestimmung des ehelichen Aktes dagegen das Werk Gottes? Inwiefern spricht sich in der Unfruchtbarkeit der Frau nach ihrem Klimakterium der Wille des Schöpfers aus, in der durch künstliche Mittel herbeigeführten Sterilität allein der Wille des Menschen? Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch der eheliche Akt seine Zeugungsfähigkeit Zweitursachen verdankt, allerdings naturhaft, d. h. hier, biologisch wirksamen Zweitursachen. Kann man tatsächlich sagen, was Gott als Schöpfer durch Vermittlung naturhaft wirksamer Zweitursachen bewirke, sei in einem ausgezeichneten Sinn sein eigenes göttliches Werk<sup>27</sup>, wohingegen das, was der Schöpfer durch den Menschen als zweckrational handelnde Zweitursache schaffe, eher als menschliches denn als göttliches Werk anzusehen sei? Das unterstellt der zweite Argumentationstyp. Was den ehelichen Akt anbelangt, so empfangen durch diese Unterstellung naturhaft wirksame Zweitursachen, gewisse biologische Gesetze eine absolute Dignität, so als ob sie unvermittelt dem Willen des Schöpfers gleichzusetzen wären. Wie die Werke

<sup>27</sup> Die Enzyklika *Humanae Vitae* tut das wiederholt ganz deutlich. Unter Ziffer 11 steht z. B. zu lesen: ‚Deus enim naturales leges ac tempora fecunditatis ita sapienter disposuit, ut eadem iam per se ipsa generationes subsequentes intervallent.‘ In einer Weise, daß man es geradezu mit Händen greifen kann, nimmt *F. Hürth* diese Identifizierung biologischer Gesetze mit dem sittlichen Willen Gottes vor in seinem Artikel «La fécondation artificielle», in: *NouvRevTh* (1946) 402–426.



des Menschen, so sind auch die Resultate naturhaft wirksamer Zweitursachen nach dem ihnen eigenen Wert zu beurteilen. Nach diesem Grundsatz geht die gesamte medizinische Ethik voran. Kaum jemand denkt daran, biologische Gesetzmäßigkeiten für sittlich unantastbar zu erklären, wenn ihre Wirkung als Krankheit zu qualifizieren ist. Gewiß ist die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes für einen Wert zu halten, aber doch nur für einen relativen. Darum ist es ohne weiteres denkbar, daß der Wert der Fruchtbarkeit in einem Konfliktfall vor einem andern Wert zurückstehen muß.

Anders als der erste Argumentationstyp führt der zweite gleich zu Beginn das Wort Natur ein. Seine Prämisse besteht z. B. in einer Aussage über die Natur der Sprache. Was Natur dabei bedeutet, läßt sich leicht angeben. Die Natur der Sprache ist das, was Sprache zur Sprache macht. In diesem Sinne kann man ohne weiteres auch von der Natur eines Buches sprechen. Man darf also in dem Wort nicht irgendeine hintergründige Bedeutung suchen. Wahrscheinlich ist es sogar weitgehend entbehrlich. Der Satz, man reflektiere die Natur der Sprache, ist mit dem Satz, man reflektiere die Sprache, völlig gleichsinnig. Nach dem zweiten Argumentationstyp ist nun mit der Einsicht in die Natur der Sprache sogleich eine Einsicht in Sinn und Zweck der Sprache gegeben. Was der Natur der Sprache gemäß ist, entspricht ebendadurch auch ihrem Sinn und Zweck. Wie früher gesagt, liegt im Sinn und Zweck einer Sache ihr eigentümlicher Wert beschlossen. Folglich ist es ein und dasselbe, den Zweck oder den Wert eines Seienden in dessen Natur begründet zu sehen. Damit dürfte klar sein, daß das Wort naturgemäß, wie es in der Prämisse des zweiten Argumentationstyps verwendet wird, nicht als Synonym für vernunftgemäß und sittlich gut verstanden werden darf, tatsächlich aber irrigerweise so verstanden wird. Wer als Prämisse die Sätze formuliert, die Falschaussage sei der Natur der Sprache zuwider, die Anticonceptio sei naturwidrig, kann legitimerweise die Ausdrücke naturwidrig und der Natur zuwider nur im selben Sinne verstehen wie in dem Satz, Krankheit, verstümmelte Gliedmaßen, Irrtum usw. seien naturwidrig. Sie enthalten per modum negationis Aussagen über den *ordo bonorum*, qualifizieren alles Genannte als relative Unwerte. Diejenigen, die den zweiten Argumentationstyp für schlüssig halten, nehmen diese Sätze aber fälschlicherweise als unmittelbare Aussagen über den *ordo amoris*, verstehen das Naturwidrige der Falschaussage und der Anticonceptio als völlig gleichbedeutend mit vernunftwidrig und sittlich schlecht. Der logische Fehler des Argumentationstyps kommt dadurch zustande, daß die zweifache Bedeutung des Wortes naturgemäß in eine einzige verkehrt wird. In die Form eines Syllogismus gebracht, stellt sich die Sache so dar:

*Obersatz:* Jedes naturwidrige Verhalten ist sittlich schlecht.

*Untersatz:* Falschsausage und Anticonceptio sind naturwidrig.

*Folgerung:* Falschsausage und Anticonceptio sind sittlich schlecht.

Das Wort naturwidrig hat im Obersatz eine andere Bedeutung als im Untersatz. Es liegt sonach eine quaternio terminorum vor. Der Syllogismus ist nicht schlüssig, da ihm der Mittelbegriff fehlt.

Möglicherweise ist dieser Fehler begünstigt worden durch die Art und Weise, wie manche scholastischen Ethiker und Moraltheologen die grundlegende These auslegen, für den Menschen sei *norma proxima bonitatis et malitiae moralis* seine eigene *natura rationalis qua talis*<sup>28</sup>. Sie sagen, diese These bedeute nicht nur, als Vernunftwesen handle der Mensch dann seiner Natur gemäß und darum sittlich gut, wenn er aus freiem Entschluß das Urteil seiner Vernunft zur Maxime seines Wollens mache. Das heiÙe überdies noch, die Vernunft lasse sich ihrerseits wiederum bei ihren Urteilen durch die *natura rationalis qua talis* des Menschen bestimmen. Sie erfasse beispielsweise die sittliche Gutheit der Gottes- und Nächstenliebe, indem ihr deren Entsprechung zur Vernunftnatur des Menschen einleuchte. Nur dadurch, daß die Vernunft sich auf diese Weise auf die menschliche Natur beziehe, könne sie materielle Urteile fällen. Diese Behauptung ist wohl zu anspruchsvoll. Man hat den Eindruck, wer auf diese Art der Vernunft des Menschen dessen Vernunftnatur als Maßstab vorgebe, sage genau genommen nur, die Vernunft habe ihren Maßstab an sich selbst, d. h., sie habe als Vernunft zu urteilen. Fragt man nämlich, wieso die Vernunft urteile, die Liebe zu Gott sei der Vernunftnatur des Menschen gemäß, so kann wohl die Antwort letztlich nur lauten: Durch seine Vernunft erfasse der Mensch Gott als den absolut Guten, der als solcher über alles geliebt zu werden verdiene. Was heißt das anderes, als daß die Liebe zu Gott deswegen dem Menschen naturgemäß ist, weil sie vernunftgemäß ist?

Die genannten Ethiker täuschen sich, wenn sie annehmen, die *natura rationalis* des Menschen sei für die praktische Vernunft *das* Materialprinzip. Dieses Materialprinzip kann sich überhaupt nicht auf der Seite des sittlich handelnden Subjekts befinden, sondern auf seiten des „Objektes“, auf das sich das Subjekt handelnd bezieht. Die Einsicht in diesen Sachverhalt scheinen sich manche dadurch zu verstellen, daß

<sup>28</sup> Etwa V. Cathrein, a. a. O. (Anm. 1) 79–91; J. B. Schuster, *Philosophia moralis* (Freiburg i. Br. 1950) 19–25; I. González Morel, a. a. O. (Anm. 2) 418–431. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß auch Theologen, die über die *norma moralitatis* anders denken, trotzdem den zweiten Argumentationstyp verwenden. Man vgl. dazu etwa J. Mausbach – G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd. 1 (Münster 1959) 75 f. mit Bd. 3 (Münster 1961) 595. Über die lebhaft umstrittene Frage nach der *norma moralitatis* urteilt F. Hürth – P. M. Abellán, a. a. O. (Anm. 2) 185, bezeichnenderweise: ‚Pro praxi tota haec controversia non est tanti momenti.‘

sie den sittlichen Wert selbst zum eigentlichen „Objekt“ des sittlich handelnden Menschen machen. Sie würden etwa sagen, der Mensch habe sich deswegen zur Nächstenliebe frei zu entschließen, weil es sittlich gut ist, den Nächsten zu lieben. Selbst wenn man bereit wäre, das uneingeschränkt zuzugeben, müßte man doch schlicht feststellen, die entscheidende Frage bleibe trotzdem noch zu beantworten, nämlich: warum es denn sittlich gut sei, den Nächsten zu lieben. Der Grund dafür kann nicht in der Natur des zur Liebe Aufgeforderten, sondern nur in der Natur des zu liebenden Nächsten gesucht werden.

Wie unzulänglich die besagten Ethiker den *ordo bonorum* als den materialen Bestimmungsgrund für den *rectus amor* herausgearbeitet haben, läßt sich besonders deutlich an den Einwänden (Objektionen) erkennen, die sie sich selbst am Schluß ihrer Darlegungen machen. Sie fragen etwa, ob nach dem aufgestellten Maßstab des Sittlichen Essen und Schlafen je für sittlich gut gehalten werden könnten, ob andererseits das Denken als Vernunfttätigkeit nicht stets als sittlich gut beurteilt werden müßte, wie es mit dem leiblichen Leben, der Gesundheit, dem Scharfsinn usw. stehe, die der Natur des Menschen gemäß seien und doch nicht für sittliche Werte gelten dürften. Sie haben gewiß die nötigen Distinktionen zur Hand, die selbst gemachten Einwände einigermaßen befriedigend zu lösen. Aber zwei Dinge geben Anlaß zur Verwunderung, zunächst, daß diese fundamentalen Fragen erst bei den sogenannten Objektionen zur Sprache kommen, sodann, daß der zweifache Gebrauch des Wortes naturgemäß auch dann nicht sauber und klar herausgearbeitet wird. Hätte man das an dieser Stelle geleistet, so wäre es wohl nicht mehr so leicht gewesen, in der speziellen Ethik noch den zweiten Argumentationstyp zu verwenden.

Im Vorwort zu seinem berühmten Werk „*Principia Ethica*“ meint *G. E. Moore*<sup>29</sup>, von vielen Ethikern würden zwei Fragen, die scharf unterschieden werden müßten, zu einer einzigen vermengt. Die erste Frage laute: „What kind of things ought to exist for their own sakes?“; die zweite: „What kind of actions ought we to perform?“ Die erste Frage zielt offensichtlich auf das, was wir den *ordo bonorum* genannt haben, die zweite auf den *ordo amoris*. M. dürfte die katholische Moraltheologie kaum gekannt haben. Aber für den vorgeführten zweiten Argumentationstyp trifft es tatsächlich zu, in ihm sind die genannten Fragen „confused both with one another“. Sobald man sie, wie erforderlich, sauber auseinanderhält, erweist sich der erste Argumentationstyp als der allein richtige. Dem Theologen kann diese Einsicht noch eine besondere Genugtuung bereiten. Sie erlaubt es ihm, den bekannten Satz des hl. Paulus wortwörtlich zu nehmen: „Das (Gebot):

<sup>29</sup> (Cambridge 121966) VIII.

„Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren“, und wenn es irgendein anderes Gebot gibt, ist in diesem Wort zusammengefaßt, in dem: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ (Röm 13, 9).

### Formen scheinbarer Argumentation

Den beiden dargelegten Argumentationstypen ist nicht noch ein dritter beizufügen. Wohl aber begegnet man — was niemanden wundern wird — in der katholischen Moraltheologie auch gewissen Typen einer scheinbaren Argumentation, von denen zwei zur Sprache kommen sollen.

An erster Stelle wäre die altbekannte *petitio principii* zu nennen. Sie scheint es in der ethischen Argumentation besonders leicht zu haben, sich unvermerkt einzuschleichen. Mit vollem Recht geht der Moraltheologe im allgemeinen von überkommenen ethischen Normen aus und versucht dann, diese Normen zu begründen. Er übernimmt z. B. die Norm, jeder Selbstmord sei unerlaubt. Nach deutschem Sprachgebrauch ist das Substantiv Mord eindeutig ein ethisch wertendes Wort: Mord meint die Tötung eines Menschen gerade insofern, als sie sittlich verwerflich ist. Darum muß der Satz, jeder Selbstmord sei unerlaubt, für eine reine Tautologie gehalten werden. Als solcher bedarf er keiner Begründung. Es ist etwas anderes, das begründet werden muß, nämlich das Substantiv Mord selbst. Als wertendes Wort meint es nicht nur eine bestimmte Wertung, sondern auch eine bestimmte Tatsache, auf die es seine Wertung bezieht. Insofern ist es ein verkürztes synthetisches Urteil, das ausformuliert lautet: Jede Selbsttötung ist sittlich verwerflich. In diesem Satz ist das grammatikalische Subjekt Selbsttötung völlig wertneutral zu verstehen, also als ein reiner Tatsachenbegriff. Und zu begründen ist das Recht, von dieser Selbsttötung zu sagen, sie sei als sittlich schlecht zu werten. Kurz, der Ethiker wird dessen, was er argumentierend aufzuzeigen hat, erst dann deutlich ansichtig, wenn er den zur Debatte stehenden ethischen Begriff als ein synthetisches Urteil ausformuliert und dabei darauf achtet, daß das grammatikalische Subjekt in diesem Urteil durch einen reinen Tatsachenbegriff gebildet wird.

Man wird das wahrscheinlich für trivial halten. Das sei ohne Zögern zugegeben: Es ist trivial. Aber wenn es in der Moraltheologie wie in jeder Wissenschaft darauf ankommt, möglichst präzise zu formulieren, dann ist nicht recht einzusehen, warum man für das Subjekt ethischer Sätze, die es erst noch zu begründen gilt, nicht nach Möglichkeit wertneutrale Ausdrücke verwendet, warum man nach der sittlichen Beurteilung des Selbstmordes, des Tyrannenmordes, der Lüge fragt und nicht

nach der sittlichen Beurteilung der Selbsttötung, der Tyrannentötung, der Falschsausage. Gewiß, man kann das Wort Selbstmord gebrauchen und es ausdrücklich wertneutral verstehen, indem man etwa wie *Mausbach-Ermecke*<sup>30</sup> definiert: „Selbstmord ist die selbstgewollte direkte Zerstörung des eigenen Lebens.“ Bei solcher Nominaldefinition ist die Frage, ob jeder Selbstmord unerlaubt sei, eine echte Frage, d. h. eine Frage, die ihre Antwort nicht schon analytisch in sich enthält. Aber die Gefahr ist doch groß, daß man das Wort Selbstmord verwendet und es, dem allgemeinen Sprachgebrauch unbewußt nachgebend, als ein wertendes Wort versteht, indem man z. B. wie *O. Schilling*<sup>31</sup> definiert: „Man hat unter Selbstmord die freiwillige, eigenmächtige (!) und absichtliche Vernichtung des eigenen Lebens zu verstehen.“ Das Adjektiv eigenmächtig bezeichnet im Deutschen ein Verhalten als ein angemessenes, das eine sittlich geforderte Unterordnung mißachtet. Und jeder Moraltheologe kann in dieser ethischen Wertung unschwer das klassische dritte Argument des hl. Thomas als vorweggenommen erkennen. Damit ist die *petitio principii* gegeben: Was erst noch zu begründen wäre, wird zum Angelpunkt der Begründung gemacht, nämlich die Eigenmächtigkeit jeder Selbsttötung.

Noch weit größere Vorsicht ist in jenen Fällen geboten, in denen nicht die sprachlichen Mittel zur Verfügung stehen, die in einem Wertbegriff gemeinte und zugleich beurteilte Tatsache mit einem eigenen Namen zu benennen. Das trifft beispielsweise zu für die Wörter Autorität, Gehorsam und Vertrauen. Es wird wohl allgemein eine besondere Denkanstrengung kosten, zunächst einmal die wertneutralen Phänomene Autorität, Gehorsam und Vertrauen zu bestimmen und danach erst zu fragen, wie sie sittlich zu bewerten sind. Dabei wird sich herausstellen, daß die positiven Wertungsbegriffe Autorität, Gehorsam und Vertrauen ihrem Umfange nach enger sind als die wertneutralen Begriffe, da beispielsweise das neutral gefaßte Phänomen Gehorsam je nach den Umständen bald als Tugend, bald als Untugend zu beurteilen ist. Wer sich nicht der Mühe unterzieht, den von einem Wertbegriff gemeinten Sachverhalt klar von seiner Wertung zu sondern und das dadurch zutage tretende synthetische Urteil kritisch zu begründen, läuft große Gefahr, den Umfang des Wertbegriffs genauso weit zu fassen wie den Umfang des entsprechenden Tatsachenbegriffs. Als Exempel könnten wahrscheinlich die Begriffe Treue und Tapferkeit dienen, wie sie sich in manchen Formen des kriegerischen Ethos ausgebildet haben. Logisch betrachtet, mag dabei teils eine *petitio principii* vorliegen, teils die Unterlassung jeden Versuchs einer Begründung.

Die ethische Aussage, eine Verhaltensweise X sei sittlich schlecht, mag vollkommen wahr sein, in dieser kargen Form gemacht, wird sie

<sup>30</sup> A. a. O. (Anm. 17) III, 248.

<sup>31</sup> A. a. O. (Anm. 24) II, 22.

wahrscheinlich nicht auf jedermann die ihr an sich eigene Motivkraft ausüben. Wer den Satz primär in paränetischer oder pastoraler Absicht vorbringt, wird seinen Inhalt auseinanderfalten und in einiger Breite darlegen müssen. Dasselbe öfter zu wiederholen, einen Gedanken durch unterschiedliche Formulierungen bloß zu variieren, muß dabei wohl eher für eine Stärke als für einen Mangel angesehen werden. Auch auf stichhaltige Argumentation braucht die Paränese nicht immer Gewicht zu legen. Sie darf sich auch ethische Selbstverständlichkeiten zum Thema wählen. In seinem 94. Brief an Lucilius schreibt *Seneca* darüber: ‚Interdum enim scimus nec attendimus. Non docet admonitio, sed advertit, sed excitat, sed memoriam continet, nec patitur elabi. Pleraque ante oculos posita transimus: admonere genus adhortandi est.‘

Man kann es einem Moraltheologen, der sich auch pastorale Ziele setzt, sicher nicht zum Vorwurf machen, daß er seine Themen auch paränetisch ausführt. Im Gegenteil, er dürfte dafür eher Anerkennung verdienen. Nur muß er sich selber dessen bewußt bleiben, daß das paränetische Stilmittel, ein und denselben Gedanken durch verschiedene Wendungen immer wieder neu abzuwandeln, keine Argumentation ist. Anderenfalls würde er seine paränetischen Ausführungen volens nolens zu einem Paralogismus machen. Die genera literaria zu unterscheiden, ist auch für den Moraltheologen wichtig.

Der Illustration des Sachverhalts diene ein aus *B. Hävings* „Gesetz Christi“<sup>32</sup> genommener Text, der den Selbstmord zum Thema hat:

„Der Selbstmord ist schon natürlicherweise eine schauderbare Verirrung, ein Zuwiderhandeln gegen den stärksten Naturtrieb, den Selbsterhaltungstrieb. Religiös gesehen ist der Selbstmord der Ausdruck der höchsten Eigenmächtigkeit, des Trotzes und der Verzweiflung. Dostojewski hat in seinem Roman ‚Die Dämonen‘ den Selbstmörder als den eingebildeten ‚Gott-Mensch‘ dargestellt, der nach dem sprechenden Ausdruck seiner Selbstherrlichkeit sucht und diesen im Selbstmord findet. Er will Herr sein über Leben und Tod. So versündigt sich der Selbstmörder gerade gegen die Majestät und das Oberlehnsrecht Gottes über unser Leben (vgl. Deut 32, 39: ‚Ich bin es, der tötet und ins Leben ruft‘). Der Selbstmörder will nicht dienen und nicht leiden nach Gottes Willen. Darum wirft er Gott sein Leben trotzig hin. Der unmittelbare Beweggrund ist gewöhnlich die Verzweiflung. Der Selbstmörder sieht in seinem Leben überhaupt, zumal in seinem Leiden, keinen Sinn mehr. Er besiegelt seine Verzweiflung endgültig durch den unbußfertigen Tod. Der Selbstmörder ist im allergünstigsten Fall ein feiger Deserteur, der vor den Prüfungen des Lebens zu entfliehen versucht.“

Diese Ausführungen, obschon sie alles sind, was H. zum Thema sagt,

<sup>32</sup> A. a. O. (Anm. 1) Bd. 3, 214.

müssen als Paränese verstanden werden. Sie unterstellen die Un-erlaubtheit jeder Selbsttötung, bringen dafür aber keine Begründung. Allenfalls könnte man gleich im ersten Satz einen Grund angegeben sehen: Der Selbstmord ist schon „natürlicherweise“ (= nach dem natürlichen Sittengesetz?) eine „schauderbare Verirrung“ (= schwere sittliche Verfehlung?), und zwar deswegen, weil der Selbstmörder dem stärksten Naturtrieb, dem Selbsterhaltungstrieb, zuwiderhandelt. Aber schon die mangelnde Präzision in der Wortwahl spricht dagegen, daß in diesem Satz eine Argumentation vermutet werden darf. Vollends ließe sich ja auch fragen, wieso die freigewählte Ehelosigkeit, die doch gleichfalls einem starken Naturtrieb zuwiderläuft, nicht auch eine „Verirrung“ sei, wenn der Grundsatz zu Recht behauptet würde, man dürfe einem Naturtrieb nicht entgegenhandeln. Nein, um ethische Argumentation kann es sich hier nicht handeln. Das bestätigen alle übrigen Sätze, die dann noch folgen. Sie nehmen das Verbot jeder Selbsttötung als erwiesen an und entfalten gleichsam nur, zu welcher Art (*species*) Sünde der Selbstmord gehört: Wer sich selbst tötet, handelt eigenmächtig, selbtherrlich, trotzig, feige, verzweifelt. Jedem, der die Bedeutung dieser Adverbien versteht, ist evident: Man darf weder eigenmächtig noch verzweifelt handeln, nie und nimmer, nicht einmal wenn es gilt, den kleinen Finger zu rühren. Kurzum, man darf einen paränetisch gemeinten Text nicht mit ethischer Argumentation verwechseln, sonst legt man an ihn die falschen Maßstäbe an.

Auch wer vom kirchlichen Lehramt her argumentiert, wird genau darauf achten müssen, was an der lehramtlichen Verlautbarung autoritative Entscheidung einer Streitfrage, was Argumentation und was Paränese ist. Es hat den Anschein, daß Moralthologen als Wissenschaftler allzuleicht geneigt sind, auf seiten des Lehramtes auch dort eine Argumentation anzunehmen, wo eine sorgfältige Textanalyse zeigt, daß es sich um Paränese handelt. Als Beispiel diene die autoritative Stellungnahme *Pius' XII.* zur künstlichen Insemination, gegeben in der Ansprache vom 29. 9. 1949<sup>33</sup>. Nachdem der Papst erklärt hat, die künstliche Insemination müsse unbedingt abgelehnt werden, fährt er fort:

„Man vergesse nicht: nur die Zeugung eines neuen Lebens nach dem Willen und dem Plan des Schöpfers bringt in einem erstaunlichen Grad der Vollkommenheit die Verwirklichung der angestrebten Ziele mit sich. Sie ist zugleich angepaßt der körperlichen und geistigen Natur und der Würde der Gatten sowie der normalen und glücklichen Entwicklung des Kindes.“<sup>34</sup>

<sup>33</sup> A. F. Utz – J. F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 1 (Freiburg/Schw. 1954) § 1043, 505.

<sup>34</sup> Vgl. AAS, Vol. 31 (1949) 560: «Qu'on ne l'oublie pas: seule la procréation

Diese Sätze sind nicht Argumentation, sondern nur Wiederholung des vorher ausgesprochenen Verbots. Da die Erlaubtheit der Weckung neuen Lebens durch den ehelichen Akt mit Recht von vornherein unterstellt wird, kann der Papst die von ihm beabsichtigte Stellungnahme durch zwei völlig gleichsinnige Sätze zum Ausdruck bringen: 1. die künstliche Insemination ist unerlaubt; 2. *nur* die Weckung neuen Lebens, die durch den ehelichen Akt geschieht, ist erlaubt. Nachdem der Papst zunächst den ersten Satz verwendet hat, gebraucht er anschließend der Sache nach den zweiten Satz und variiert ihn bloß, indem er einmal von Gott her, sodann vom Menschen her erläutert, was es bedeutet, ein Verhalten sei sittlich erlaubt: Nur ein erlaubtes Verhalten entspricht dem Willen des Schöpfers, nur ein erlaubtes Verhalten findet sich in Übereinstimmung mit der Würde und der leiblich-geistigen Natur des Menschen. Das ist nicht Argumentation, sondern Paränese. Allerdings darf man mutmaßen, wer die Erlaubtheit eines Verhaltens dadurch expliziere, daß er es der leiblich-geistigen Natur des Menschen gemäß nennt, habe sich sein sittliches Urteil durch den Gebrauch des zweiten Argumentationstyps gebildet. Aber da der zitierte Text diese Argumentationsweise höchstens in obliquo voraussetzt, nicht aber in recto ausführt, hat er tatsächlich keinen argumentativen Charakter.

Die Enzyklika *Humanae Vitae* scheint auf den ersten Blick unter den Ziffern 11—13 einen argumentativen Teil zu haben. Doch bei einer sorgfältigen Textanalyse stellt sich heraus: Der Schein trügt. Der Text variiert nur im Stil der Paränese immer wieder den Satz, der Gebrauch künstlicher Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung sei unerlaubt. Dafür wird allerdings vorwiegend eine positive Aussageform gewählt: Der eheliche Akt soll stets in sich vereinigen die ‚significatio unitatis‘ und die ‚significatio procreationis‘. Einschlußweise ist dabei die ‚significatio procreationis‘ so definiert, daß sie nur durch den Gebrauch künstlicher Mittel, nicht aber durch die Zeitenwahl verlorengeht. Nur auf diese Weise wird erreicht, daß der Satz, die Anticonceptio sei unerlaubt, völlig gleichsinnig ist mit dem Satz, der eheliche Akt solle stets beide ‚significationes‘ in sich vereinigen. An diesem letzten Satz variiert die Enzyklika einmal die zum Prädikat gehörigen Ausdrücke ‚significatio unitatis‘ und ‚procreationis‘, alsdann die modale Copula Seinsollen. Man kann sich darüber leicht einen Überblick verschaffen, indem man eine Art Synonymenliste anlegt, die die Rubriken umfaßt: Äquivalente 1. für significatio unitatis, 2. für significatio procreationis, 3. für Seinsollen (im ethischen Sinn). Was die letzte Rubrik

---

d'une nouvelle vie selon la volonté et le plan du Créateur porte avec elle, à un degré étonnant de perfection, la réalisation des buts poursuivis. Elle est, à la fois, conforme à la nature corporelle et spirituelle et à la dignité des époux, au développement normal et heureux de l'enfant.»



anbelangt, muß man sich vergegenwärtigen, daß die Allgemeine Moralthologie aufzeigt, daß alles sittlich Gesollte Wille Gottes ist, zum Inhalt des (natürlichen) Sittengesetzes gehört und mit der Natur des Menschen übereinstimmt. Nachdem das aufgewiesen ist, werden die Wendungen: sittlich gesollt, naturgemäß usw. miteinander auswechselbar, ethische Äquivalente. Wählt man aus jeder Rubrik der fertiggestellten Liste einen einzigen Ausdruck und setzt man diesen jeweils an Stelle seines Äquivalentes in die Sätze der Enzyklika ein, dann läßt sich einfach nicht mehr übersehen: Es findet von einem Satz zum andern kein wirklicher Gedankenfortschritt statt, sondern nur eine Abwandlung eines einzigen Satzes. Das festzustellen heißt nicht Kritik an der Enzyklika üben, sondern nur die in ihr unter den Ziffern 11—13 enthaltenen Aussagen als eine nicht argumentierende Paränese diagnostizieren. Natürlich ist es offenkundig, daß in dieser Paränese ständig der zweite Argumentationstyp vorausgesetzt wird. Aber der steht hier nicht mehr zur Diskussion.

Soviel zu Formen scheinbarer Argumentation. Es sei zum Schluß noch eine Bemerkung gestattet. Seit langer Zeit ist es in der katholischen Moralthologie üblich geworden, das Problem der Begründung ethischer Normen unter dem Stichwort Naturrecht zu diskutieren. Man kann daran zweifeln, ob es klug ist, so voranzugehen. Das Wort Naturrecht hat im Laufe seiner mehr als zweitausendjährigen Geschichte so verschiedenartige Bedeutungen angenommen, daß man, sooft man es verwendet, Gefahr läuft, mißverstanden zu werden, und zwar selbst dann, wenn man durch vorherige Nominaldefinition genau angibt, was man in seinen Ausführungen unter Naturrecht verstanden wissen will. Außerdem hat das Wort Naturrecht die Eigenschaft angenommen, die Hörer oder Leser unvermittelt zu affektiven Stellungnahmen zu bewegen und ihnen ein Bekenntnis abzufordern. Dadurch lenkt es die Aufmerksamkeit von den wirklichen Problemen eher ab. Es fragt sich darum, ob es nicht geraten wäre, einstweilen vom Wort Naturrecht einen möglichst sparsamen Gebrauch zu machen. Es kommt schließlich nur auf eines an: das ebenso fundamentale wie schwierige Problem ethischer Normierung einer plausiblen Lösung entgegenzuführen.