

Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung

Von Bruno Schüller, S. J.

Exegeten und Moraltheologen verwenden nicht selten das Wort „radikal“, um die sittlichen Forderungen Jesu zu kennzeichnen, wie sie vor allem in der Bergpredigt überliefert werden. Sie sprechen von „radikaler Gehorsamsforderung“, von einer „radikalen Höhe“ der Forderungen Jesu. Dasselbe dürften sie wohl meinen, wenn sie von „extremen sittlichen Weisungen“ und von „rigorosen Geboten“ sprechen¹. Offensichtlich verstehen sie diese Adjektive irgendwie komparativisch oder superlativisch. Eine sittliche Forderung könne radikaler oder weniger radikal, rigoroser oder weniger rigoros oder extrem rigoros sein. Die sittlichen Forderungen Jesu zeichneten sich dadurch aus, daß sie radikaler seien als die sittlichen Forderungen, die anderswo erhoben werden. Und so kann man auch lesen: „Die ‚Gesetzesanforderungen‘ Christi sind nicht geringer, sondern höher und radikaler als die des AT.“² Will man sich ein Urteil über den Sinn solcher Aussagen bilden, so kann man in Verlegenheit geraten. Es stellt sich heraus, daß es gar nicht so leicht ist, exakt zu erfassen, was das Wort „radikal“ bedeuten soll, wenn es von der sittlichen Forderung ausgesagt wird. Leider wenden die Exegeten und Moraltheologen wenig Mühe auf, um ihren Lesern zu erklären, wie sie das Wort verstanden wissen wollen. Vielleicht nehmen sie an, was ihnen selber völlig klar sei, das müsse es auch ihren Lesern sein. Aber sicher wird mancher dieser Leser sich eingestehen müssen, er werde mit dieser Annahme zu hoch eingeschätzt, und das zum Anlaß nehmen, sich Gedanken darüber zu machen, was die Rede von der radikalen sittlichen Forderung Jesu sinnvollerweise bedeuten könne.

Heißt radikal soviel wie kategorisch?

Zuerst wird sich bei einem Ethiker die Vermutung einstellen, der Satz, eine sittliche Forderung sei radikal, heiße ebensoviel wie: eine sittliche Forderung sei eine unbedingte, eine kategorische Forderung. Aber gegen eine solche Vermutung erheben sich sofort ernsthafte Bedenken. Seit *Kant* dürften viele Ethiker sich darüber einig sein, daß es das Proprium der sittlichen Forderung ist, unbedingt, kategorisch oder

¹ R. Schnackenburg, Bergpredigt, LThK Bd. 2 (Freiburg i. Br. ²1958) Sp. 226; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, RNT Bd. 1 (Regensburg ⁴1959) 155 ff.

² B. Häring, Das Gesetz Christi, Bd. 1 (München — Freiburg i. Br. ⁸1967) 286 f.

absolut zu gelten. Der Satz, die sittliche Forderung sei kategorisch, ist darum rein explikativ, d. h., er erklärt nur, was eine sittliche Forderung von einer nicht-sittlichen Forderung unterscheidet. Mit ihrer Aussage, die sittliche Forderung Jesu sei radikal, wollen die genannten Exegeten und Moralthologen aber wohl kaum behaupten, *nur* die sittliche Forderung Jesu sei *wirkliche* sittliche Forderung, während das, was anderswo, z. B. im AT, als sittliche Forderung erhoben wird, nur dem äußeren Anschein nach sittliche Forderung sei.

Außerdem, wäre „radikal“ gleichbedeutend mit „kategorisch“ (= „unbedingt“), so ließe sich von ihm nicht gut ein Komparativ bilden. Eine Forderung ist kategorisch oder hypothetisch, unbedingt oder bedingt, nicht aber kategorischer oder kategorischer, unbedingt oder unbedingtter. Eine „unbedingtere“ Forderung liefe auf eine „sittlichere“ Forderung hinaus. Gegen solche Sätze spricht nicht nur, daß man sie nicht bilden kann, ohne der Sprache Gewalt anzutun. In erster Linie ist nicht zu sehen, was es bedeuten sollte, eine Forderung sei nicht nur unbedingt, sondern unbedingtter. Unbedingt gelten heißt unabhängig von *allen* Bedingungen gelten. Eine größere Unabhängigkeit als die Unabhängigkeit von *allen* Bedingungen ist aber nicht denkbar.

Allerdings muß eine gewisse Einschränkung hier gemacht werden. Es ist dem Ethiker durchaus geläufig, auch die sittliche Forderung selbst durch komparativische Wendungen zu charakterisieren. Wenn er nicht gerade ein Stoiker oder ein später Anhänger Jovinians sein sollte, wird er sagen, wer einen Menschen ermorde, lade eine größere Schuld auf sich als derjenige, der einen Hühnerdiebstahl begehe. Man wird den damit von der Schuld des Menschen ausgesagten Unterschied unvermeidlich auch der verletzten sittlichen Forderung zusprechen müssen, indem man etwa formuliert, das Verbot des Mordes gelte strenger, rigoroser oder radikaler als das Verbot des Hühnerdiebstahls. Es braucht hier nicht auf all die Schwierigkeiten eingegangen zu werden, die solche anscheinend selbstverständlichen Sätze der ethischen Reflexion bereiten³. Man kann sofort fragen: Sollten die ethischen Weisungen Jesu in dem Sinne radikaler sein als sonstwo vertretene Normen, wie das Verbot des Mordes radikaler genannt werden kann als das Verbot des Hühnerdiebstahls?

Das ließe sich eventuell denken. Besonders die beiden ersten Antithesen der Bergpredigt könnten das nahelegen. Nicht erst, wer eine Mordtat begeht, sondern schon, wer seinem Bruder zürnt, wer ihn beschimpft, ist dem Gericht oder gar dem Feuer der Hölle verfallen. Nicht erst, wer mit der Frau eines andern schläft, sondern schon, wer sie begehrlieh anblickt, läßt die schwere Schuld des Ehebruchs auf sich. Es hieße in der Tat sittliche Forderungen „radikalisieren“, wollte man

³ Vgl. dazu B. Schüller, *Gesetz und Freiheit* (Düsseldorf 1966) 75—106.

das Schimpfwort für ebenso radikal verboten erklären wie den Mord, den begehrliehen Blick auf die Frau eines andern für ebenso rigoros untersagt halten wie die äußere Tat des Ehebruchs. Aber wenn Jesus das hätte verkünden wollen, hätte er in den Stoikern ebenbürtige Vorgänger gehabt. In letzter Konsequenz liefe eine solche Lehre auf den Satz hinaus: Alle sittlichen Einzelforderungen, gleichviel was ihr Inhalt sein mag, sind unterschiedslos in derselben Weise äußerster Radikalität von Gott geboten.

Eine derartige Einerleiheit aller inhaltlichen Artikulationen der ethischen Forderung kann sich einmal aus einem gewissen Rationalismus ergeben, für den die praktische, existenziell betroffen machende Einsicht immer schon die theoretisch-begriffliche Einsicht eingeholt hat, für den jede freie Entscheidung des leibhaften Menschen eine totalverfügende Selbstbestimmung für oder gegen das sittlich Gute im Ganzen wäre. Es ließe sich zweitens ein völlig reiner theonomer Moralpositivismus ausdenken, der in extremer Weise die Auffassung verträte, sittlich gut sei eine Verhaltensweise nur, weil und insofern sie von Gott geboten oder erlaubt, sittlich schlecht eine Verhaltensweise nur, weil und insofern sie von Gott verboten sei. Wenn also eine Handlung des Menschen, ihrem eigenen materialen Gehalt nach besehen, sittlich völlig indifferent wäre, wenn es demnach ausschließlich der nach souveränem Gutdünken gefällte Entscheid Gottes wäre, weswegen eine Handlung den Charakter sittlicher Schlechtigkeit und nicht etwa sittlicher Güte hätte, dann ließe es sich zweifellos auch denken, daß alle Einzelforderungen, einerlei was ihr Inhalt ist, von gleicher Radikalität wären. Aber wer wollte ernsthaft behaupten, aus der sittlichen Verkündigung Jesu spreche ein der Stoa ähnlicher Rationalismus oder ein reiner theonomer Moralpositivismus?

Da man nicht annehmen kann, Jesus habe die ethische Forderung „radikalisiert“, indem er nicht mehr zwischen Splitter und Balken, zwischen Mücke und Kamel hätte unterschieden wissen wollen, sondern allen Einzelgeboten unterschiedslos ein äußerstes sittliches Gewicht zugemessen hätte, so bleibt die Frage, was denn das Radikale an den beiden ersten Antithesen sein solle. Im spätnachexilischen Judentum scheint die Neigung bestanden zu haben, sich die sittliche Forderung nach Art der rechtlichen Forderung zu denken, wie die menschliche Gesellschaft sie erhebt. Von solcher Rechtsforderung gilt aber die altrömische Regel: *Interna non judicat praetor*. Nur auf äußere Handlungen und Unterlassungen kann die menschliche Gesellschaft unmittelbar rechtliche Ansprüche erheben, sie muß sich mit einem legalen Verhalten zufrieden geben. Zorn und begehrliehen Blick zählen für sie nicht, solange sie nicht zu Taten führen. Und das bloße Schimpfwort mag als Bagatellsache rechtlich unerheblich sein. *Minima non curat*

praetor. Nur ein so sich selbst beschränkendes menschliches Recht ist sittlich gerechtfertigt. Aber es bedarf eigentlich keines weiteren Wortes darüber, daß die sittliche Forderung, wollte man sie sich nach Art einer menschlichen Rechtsforderung denken, total mißverstanden würde. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es der Skopus der beiden ersten Antithesen, den wirklichen Sinn der ethischen Forderung, ihren fundamentalen Unterschied von der bloß rechtlichen Forderung wieder klar zum Bewußtsein zu bringen. Heißt das die sittliche Forderung „radikalisieren“? Keineswegs. Gewiß, die Forderung menschlichen Rechts beansprucht nur die Tat, die sittliche Forderung Gesinnung und Tat, den ganzen Menschen in seiner Substanz. Aber das aussprechen bedeutet nur, die der sittlichen Forderung als solcher eigene Radikalität zum Bewußtsein bringen. Die beiden ersten Antithesen scheinen also kaum verständlich machen zu können, in welchem Sinne die sittlichen Weisungen Jesu besonders radikal oder radikaler als anderswo vertretene sittliche Normen genannt werden könnten.

Heißt radikal soviel wie ausnahmslos?

Man liest bisweilen, die Unzuchtsklausel, die bei Mt dem Ehescheidungsverbot beigefügt ist, nehme diesem Verbot einiges von seiner ursprünglichen, von Jesus selbst gemeinten und ausgesprochenen Radikalität⁴. Das mag ein Hinweis darauf sein, wie man unter Umständen die besondere Radikalität der Weisungen Jesu verstehen könnte: Diese Weisungen lassen keinerlei Ausnahmen und keinerlei Einschränkungen zu. Sieht man einmal von der Unzuchtsklausel ab, dann ließen sich die dritte, vierte und fünfte Antithese eventuell so lesen: Nicht nur keine Ehescheidung aus Bagatellgründen, sondern überhaupt keine Ehescheidung!; nicht nur nicht falschschwören, sondern überhaupt nicht schwören!; nicht nur nicht aus Rachsucht Gewalt anwenden, sondern überhaupt nie Gewalt anwenden, bei keiner Gelegenheit und aus keinem Grund!⁵ Man könnte bei diesen Antithesen das jeweils zweite Verbot „radikaler“ nennen als das erste. In ihm sind die Ausnahmeklauseln oder einschränkenden Bedingungen, mit denen der jeweils erste Verbotssatz versehen ist, verneint. Und ein Verbot, das keine Einschrän-

⁴ Vgl. z. B. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Bd. 2 (Tübingen 1957) 110 f., Anm. 4: „Der Standpunkt des Mt ist eine Erweichung gegenüber dem Rigorismus Jesu.“ Ähnlich J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: G. Krems — R. Mumm (Hrsg.), Theologie der Ehe (Regensburg — Göttingen 1969) 111 f.: „Gewiß kann man sagen, daß in den nun neuerdings auftretenden Scheidungsklauseln der Anspruch Jesu, der die Kasuistik zerreißt und hinter sie zurückführt, wieder umgewandelt wird in eine kasuistische Position und daß insofern hier schon wieder etwas vom Ernst des Ursprungs verlorenzugehen droht.“

⁵ Vgl. H. Greeven, Ehe nach dem Neuen Testament, in: G. Krems — R. Mumm, a. a. O. (Anm. 4) 72.

kungen und keine Ausnahmen kennt, scheint strenger und rigoroser zu sein als ein anderes Verbot, das unter gewissen Bedingungen Ausnahmen zuläßt⁶.

Man dürfte wohl nicht fehlgehen, wenn man vermutet, es seien vor allem diese alle Ausnahmen verneinenden ethischen Sätze, die den Hörer oder Leser der Bergpredigt so betroffen machen, wenn nicht außer Fassung bringen. Begegnet man in ihnen der von Exegeten und Moraltheologen gemeinten Radikalität der sittlichen Verkündigung Jesu? Bevor wir darauf eine Antwort zu geben versuchen, wird es sich empfehlen, einmal den Auswirkungen solcher „radikalisierten“ Weisungen nachzugehen. 1 Makk 8, 29—39 wird berichtet, wie gläubige Juden sich widerstandslos von Truppen des syrischen Königs niedermachen lassen. Es war an einem Sabbat, und sie meinten, selbst wenn es ihr eigenes Leben und das Leben ihrer Frauen und Kinder gelte, dürften sie doch nicht die Bestimmungen der Sabbatruhe verletzen. Sie verstanden also das Sabbatgebote genau in dem Sinne als ein radikales Gebot, wie wir vorhin die dritte bis fünfte Antithese ausgelegt haben. Das Gebot duldet keine Ausnahmen. Man wird diesen Juden die tiefste Achtung nicht versagen können, sie unbedenklich zu den Märtyrern des jüdischen Glaubens zählen. Man muß sich aber auch vergegenwärtigen, daß die treue Erfüllung eines Sabbatgebotes, das keine Ausnahmen billigt, die Menschen zu Verhaltensweisen bewegt, die man für lächerlich oder für hartherzig halten wird. Sie nehmen dann daran Anstoß, daß hungrige Leute am Sabbat Ähren ausreißen und essen, daß jemand am Sabbat einen Kranken heilt. Verbote, von denen man annimmt, sie hätten unter allen erdenklichen Umständen bindende Kraft, sind in ihren Auswirkungen also durchaus ambivalent. Man wird es einem darum nicht verargen können, wenn man ihnen mit einiger Reserve begegnet. Und jedermann weiß, daß Jesus selbst das Sabbatgebote mit mehr und umfangreicheren Ausnahmebestimmungen versehen wissen wollte, als die spätjüdischen Gesetzeslehrer das zuzugestehen bereit waren. Schon hier legt sich der Verdacht nahe, eine „bessere Gerechtigkeit“ spreche sich vielleicht nicht notwendigerweise in Geboten aus, die keine einschränkenden Bestimmungen dulden.

Normen, durch die eine bestimmte Verhaltensweise ausnahmslos geboten oder verboten wird, gleichgültig was die Folgen des Verhaltens im Einzelfall sein mögen, heißen in der ethischen Theorie häufig deontologische Normen. Dazu zählen natürlich nicht tautologisch anmutende Weisungen wie die, man dürfe nie ungerecht handeln. Von ihnen soll später die Rede sein. Unter deontologischen Normen sind nur syn-

⁶ In diesem Sinne schreibt *H. B. Acton*, *Kant's Moral Philosophy* (London 1970) 64: Kant war „a rigorist in that he believed that there can be no exceptions to any basic moral rules“.

thetische Weisungen zu verstehen wie die, man dürfe am Sabbat aus keinem denkbaren Grund zu den Waffen greifen. Im Unterschied dazu nennt man Normen, die eine bestimmte Verhaltensweise immer nur von ihren voraussehbaren Wirkungen und Folgen her gebieten oder verbieten, teleologische Normen⁷. Nach dieser Terminologie kann die Frage, die uns jetzt beschäftigt, so formuliert werden: Besteht die besondere Radikalität der sittlichen Weisungen Jesu, vornehmlich der dritten, vierten und fünften Antithese, darin, daß sie als deontologische Normen zu verstehen sind?

Nun, auch Philosophen normieren deontologisch, z. B. *Kant* und *Fichte*. Und wenn man überhaupt deontologisch normiert, so tut man es interessanterweise immer wieder bei denselben, verhältnismäßig wenigen Verhaltensweisen: bei der Falschaussage, der Selbsttötung, der Tötung eines unschuldigen Menschen, sodann bei gewissen als „wider-natürlich“ beurteilten Weisen des Sexualverhaltens⁸. Zweifellos unter dem Einfluß des NT haben alsdann Christen auch noch einige andere Verhaltensweisen deontologisch normiert: Die katholische Kirche die Auflösung der sakramentalen und als solcher vollzogenen Ehe, die Quäker die religiöse Eidesleistung, vereinzelte Christen, wie *Tolstoi*, auch die Gewaltanwendung. Stets ergeben sich ethische Allaussagen folgender Art: Jede Falschaussage ist eine Lüge. Sie könnte darum auch dann nicht sittlich gerechtfertigt sein, wenn sie das einzige Mittel wäre, das Leben eines ungerecht Verfolgten zu retten. Jeder Gebrauch künstlicher Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung ist unerlaubt. Und wenn er die einzige Möglichkeit wäre, eine zur Katastrophe führende Überbevölkerung der Erde zu verhindern, so bliebe er dennoch unerlaubt. Denn kein noch so guter Zweck kann eine unerlaubte Handlung rechtfertigen.

Deontologische Normierungen hinterlassen einen zwiespältigen Eindruck. Auf der einen Seite imponieren sie als die ernstgenommene Kompromißlosigkeit der sittlichen Forderung. Sie mögen einem auch unangreifbar vorkommen, weil jedem Einwand der von allen für un-

⁷ In der Regel spricht man von deontologischen und teleologischen Normierungstheorien. Vgl. C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (London 1967) 206 f.: „Deontological theories hold that there are ethical propositions of the form: 'Such and such a kind of action would always be right (or wrong) in such and such circumstances, no matter what its consequences might be.' . . . Theological theories hold that the rightness or wrongness of an action is always determined by its tendency to produce certain consequences which are intrinsically good or bad.“

⁸ Auch *Kant*, *Metaphysik der Sitten* (Ak.-Ausg. VI) 425 f., und *J. G. Fichte*, *Das System der Sittenlehre* (Phil. Bibl. F. Meiner [Hamburg 1969]) 325 f. halten den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel für sittlich unerlaubt. In diesem Zusammenhang aufschlußreich ist auch, wie *Kant*, ebd. 423, die Organtransplantation beurteilt: „Sich eines integrierenden Theils als Organs berauben (verstümmeln), z.B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines anderen zu pflanzen . . . gehört zum partialen Selbstmorde.“

antastbar erklärte Satz entgegengehalten werden kann: Kein noch so guter Zweck heiligt ein schlechtes Mittel. Auf der anderen Seite ist man versucht, gegen deontologische Normen aufzubegehren, sobald man sich ihre Auswirkungen mit einiger Phantasie vor Augen führt. Sollte das Unterlassen einer Handlung tatsächlich auch dann sittlich gefordert sein, wenn das die übelsten Folgen für einen Mitmenschen oder gar für die menschliche Gesellschaft hätte? Das läßt einen erschrecken. Wahrhaftig nicht, weil man sich sittlich überfordert fühlte. Nein, man fragt, ob solche deontologischen Normen sich mit dem Gebot der Nächstenliebe noch vereinbaren oder gar aus ihm herleiten lassen sollen; ob man diese Normen nicht „entradikalisieren“ müßte, damit sich das Gebot der Liebe wirklich als das Gebot erweise, an dem das Gesetz und die Propheten hängen; ob in deontologischen Normen nicht unter dem Deckmantel der reinsten Moralität sich die Unmoral zu Worte melde.

Unter welchen Bedingungen ist der Mensch bereit, ausnahmslos geltende Normen anzunehmen?

Deontologische Normierungen scheinen sich im sittlichen Bewußtsein der Menschen verhältnismäßig unangefochten behaupten zu können, solange sich ihre negativen Folgen in engen Grenzen halten. So werden z. B. Christen im allgemeinen wenig Anlaß verspüren, den ethischen Grundsatz ernsthaft in Frage zu stellen, jede Selbsttötung sei Selbstmord⁹. Anders verhält es sich mit der deontologischen Normierung der Falschaussage. *Kant* hält zwar in der rigorosesten Weise daran fest. Er tritt in einer eigenen kurzen Streitschrift gegen „ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ auf¹⁰. In der *Metaphysik der Sitten* nennt er jede Lüge, auch wenn ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werde, „ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit“¹¹. In der unerbittlichen Art, jede Falschaussage für unerlaubt zu erklären, steht *J. G. Fichte* nicht im mindesten hinter *Kant* zurück¹². Aber aufs Ganze gesehen, dürften *Kant* und *Fichte* in diesem Punkt wenig Anhänger haben. Die katholische Moraltheologie hat jedenfalls die deontologische Normierung der Falschaussage sozial unschädlich gemacht. Sie hält an dem Satz, daß jede Falschaussage eine Lüge sei, mehr oder weniger unbeirrt fest, meint aber, in der *reservatio late mentalis* ein Mittel gefunden zu

⁹ Das mag sich in absehbarer Zeit ändern. Die Tötung auf Verlangen muß wohl als Beihilfe zur Selbsttötung gefaßt werden. In dieser Gestalt, häufig Euthanasie genannt, wird die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit der Selbsttötung wahrscheinlich bald erneut gestellt und diskutiert werden.

¹⁰ Ak.-Ausg. VIII, 423—430.

¹¹ Ebd. 430.

¹² Ebd. 283 ff.

haben, mit dessen Hilfe die eventuellen üblen Folgen einer wahrhaftigen Aussage verhindert werden können und sollen. Seit einiger Zeit bevorzugen viele Moraltheologen eine andere Methode der Unschädlichmachung. Sie definieren das Wort Falschaussage einschränkend so, daß keine Rede, die zur Abwendung eines schlimmen Übels erforderlich wäre, je Falschaussage genannt zu werden braucht¹³.

Ein besonders lehrreiches Kapitel über die Art und Weise, wie man schrittweise die sozial unerträglich werdenden Folgen einer deontologischen Normierung auszuschalten bestrebt ist, stellt der Verlauf der katholischen Diskussion über die sittliche Bewertung der Empfängnisverhütung dar. Mit abnehmender Kindersterblichkeit werden die negativen Folgen des ausnahmslosen Verbots der Empfängnisverhütung immer spürbarer. Kritische Fragen werden zahlreicher und lauter. Aber die Norm behauptet sich zunächst. Nachdem *Ogino* und *Knaus* die biologischen Gesetzmäßigkeiten des weiblichen Zyklus genauer erforscht haben, wird eine erste einengende Definition des Begriffs Empfängnisverhütung möglich, sinnvoll und auch mit großer Erleichterung vorgenommen. Mit der Erfindung der „Pille“ bieten sich Möglichkeiten, den Begriff der Empfängnisverhütung noch enger zu fassen. Während der Laktationszeit oder während des Klimakteriums eingenommen, hat die „Pille“ nicht als Contraceptivum, sondern als Therapeutikum zu gelten. Damit einher geht eine zunehmend mildere Beurteilung der subjektiven Schuld, die Eheleute auf sich nehmen, wenn sie in ihrer Not doch Hilfe beim Gebrauch von Verhütungsmitteln suchen. Schließlich mehrt sich die Zahl derer, die die überkommene Norm geradewegs anfechten, um sie endlich als falsch abzulehnen. Man will die Empfängnisverhütung nicht mehr deontologisch normiert wissen.

Wenn man sich dieses kurze Kapitel aus der Geschichte der Moraltheologie vor Augen hält, lernt man eine bestimmte Form der Kasuistik besser verstehen, wird man wahrscheinlich auch weniger abfällig über sie urteilen, als es seit einigen Jahrzehnten üblich geworden ist. Es gibt eine Kasuistik, die aus dem Konflikt zwischen deontologischen Normierungen und spontaner Menschenliebe entspringt. Man hält sich nicht für berechtigt, eine deontologische Norm aufzugeben. Man meint, man würde dadurch der radikalen sittlichen Forderung Abbruch tun, in einen faulen Kompromiß ausweichen. Zugleich ist man aber auch innerlich bedrängt von der Not und dem Leid, das die strenge Einhaltung der deontologischen Norm zur Folge hat. Unter der gegebenen Voraussetzung ist einem die Auflösung dieser inneren Spannung nicht möglich, nur ihre Milderung. Die deontologische Norm muß

¹³ Das ist ein durchaus legitimes Verfahren, den Inhalt einer ethischen Norm zu bestimmen. Vgl. dazu *B. Schüller*, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: *ThPh* 45 (1970) 6.

möglichst restriktiv ausgelegt werden. Die Kasuistik, die diesem Zweck dient, ist eine Kasuistik aus Menschenliebe¹⁴. Gewiß, sie kann jemanden zu recht merkwürdigen Gedankenkonstruktionen treiben. Mancher wird sich heute vielleicht ungläubig fragen, wie er selbst jemals zwischen dem Gebrauch eines Präservativs und der Zeitwahl einen fundamentalen sittlichen Unterschied sehen konnte. Aber deontologische Normen scheinen eben etwas an sich zu haben, dem man sich nur schwer entziehen kann.

Es gibt noch andere Weisen, wie man sich der negativen Folgen deontologischer Normen zu erwehren sucht. Die gegenwärtige Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe könnte daraufhin einmal mit Frucht untersucht werden. Einige wollen zwar an der Norm nicht rütteln, plädieren aber dafür, daß man Geschiedene und Wiederverheiratete unter bestimmten Voraussetzungen zu den Sakramenten zulasse. Dadurch verliert die Norm eine von gläubigen Menschen besonders schmerzlich empfundene negative Folge. Schon erheblich weiter gehen diejenigen, die versuchen, die bisherige Norm aus einem Erfüllungsgebot in ein Zielgebot umzuinterpretieren. Wenn sich auch nicht so leicht ausmachen läßt, was es eigentlich mit einem sogenannten Zielgebot auf sich hat, so scheint indes doch klar zu sein: Eine nicht als Erfüllungsgebot verstandene Norm wird kaum soziale Härten mit sich bringen.

Vor allem im Bereich der evangelischen Theologie hat man eine ganz eigene Weise entwickelt, wie man an deontologischen Normierungen festhalten und zugleich ihre negativen sozialen Auswirkungen so gut wie gänzlich verhindern kann. Man erklärt, man sei nicht nur zur Erfüllung der deontologischen Norm verpflichtet, sondern ebenso zur Verhinderung der negativen Folgen, die sich aus der erfüllten Norm ergäben. Das heißt, man glaubt, in eine Pflichtenkollision gestellt zu sein, sich in einer Situation zu befinden, in der man notgedrungen eine sittliche Norm verletzen muß¹⁵. Merkwürdig genug, auf diese Art und Weise erhält man sich die Freiheit, zu prüfen und zu entscheiden, welche der beiden kollidierenden Normen man verletzen soll. Und man unterstellt dann wohl mit einiger Selbstverständlichkeit, daß man eher lügen als einen ungerechterweise Verfolgten sterben lassen soll.

¹⁴ J. Fletcher, *Situation Ethics* (London 1966) 19, urteilt sicher richtig, wenn er schreibt: „Casuistry is the homage paid by legalism to the love of persons.“ Allerdings trifft das nicht für jede Form von Kasuistik zu. Auch eine teleologische Normierungstheorie kommt nicht ohne Kasuistik aus, will sie sich nicht auf wenig hilfreiche Allgemeinheiten beschränken. Vgl. dazu das unbefangene Urteil eines G. E. Moore, *Principia ethica* (Cambridge 1966) 4 f. Außerdem täten die Theologen gut daran, in diesem Zusammenhang solche vieldeutigen Wörter wie „Legalismus“ oder „Gesetzlichkeit“ möglichst zu vermeiden.

¹⁵ Vgl. z. B. H. Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd. II/1 (Tübingen 1965) 56—201; J. Moltmann, *Gewalt*, in: H. J. Schultz (Hrsg.), *Politik für Nichtpolitiker*, Bd. 1 (Stuttgart 1970) 185—194, bes. 193.

Man kann wohl das Fazit ziehen: Die Menschen scheinen nur dann bereit zu sein, deontologische Normen anzuerkennen, wenn sie einen Weg finden, deren sozial negative Folgen zu verhindern oder wenigstens in engen Grenzen zu halten. Haben sie aber einen solchen Weg gefunden, dann halten sie entschlossen an deontologischen Normen fest. Woher kommt das? Wahrscheinlich erwecken deontologische Normen den Eindruck, in ihnen komme die Unbedingtheit der sittlichen Forderung in reinsten Form zur Geltung. Erwecken sie diesen Eindruck zu Recht?

Der Eindruck des Radikalen als Wirkung sprachlicher Prägnanz

Man vergleiche folgende drei normativen Sätze miteinander: 1. Du sollst nicht morden! 2. Du sollst keinen unschuldigen Menschen töten! 3. Du sollst einen Menschen nicht töten, es sei denn, du tätest es in Notwehr oder in Vollstreckung einer vom Staat gerechterweise verhängten Todesstrafe oder in einem gerechten Krieg! Offensichtlich macht der erste normative Satz am meisten den Eindruck einer radikalen Forderung, der letzte Satz am wenigsten. Exegeten würden den ersten und zweiten Satz apodiktisch, den letzten Satz kasuistisch nennen. Im Verständnis des AT und gewiß im Verständnis der überlieferten katholischen Moraltheologie sind aber die drei normativen Sätze völlig gleichsinnig. Würde man nämlich einen katholischen Moraltheologen fragen, was er denn unter Morden verstehe, so würde er antworten: Morden heiße rechtswidrig töten; rechtswidrig sei aber die Tötung eines schuldlosen Menschen, also *nicht* die Tötung in Notwehr gegen einen gegenwärtigen ungerechten Angriff usw.¹⁶ Der zweite normative Satz definiert den ersten, der dritte den zweiten. Sie verhalten sich also zueinander wie Definiendum und Definiens, sind als völlig gleichsinnig miteinander auswechselbar. Der unterschiedliche Eindruck, den sie auf uns machen, ist irreführend. Ein und dieselbe Norm kann nicht radikaler und weniger radikal sein. Die Unterscheidung zwischen apodiktisch und kasuistisch kann sich nicht auf die Norm selbst, sondern nur auf die sprachliche Fassung der Norm beziehen.

Die prägnante apodiktische und die in aller Regel umständliche kasuistische Formulierung einer Norm dürften einen verschiedenen Sitz im Leben haben. Wenn man Wert darauf legt, nicht mißverstanden zu werden, wird man Sätze wie: Du sollst nicht morden! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht stehlen! nur gegenüber solchen Menschen vorbringen, mit denen man sich schon darin einig weiß, welche fakti-

¹⁶ So übrigens auch der Ethiker *K. Baier*, *The Moral Point of View* (Ithaca N. Y. 1966) 193: „Killing is wrong *unless* it is killing in self-defense, killing by the hangman, killing of an enemy in wartime . . . If it is one of these types of killing, then it is *not* wrong.“

schen Verhaltensweisen man als Mord, Ehebruch und Diebstahl zu beurteilen habe. Die Absicht, in der man solche Sätze vorbringt, kann darum sinnvollerweise nur eine paränetische sein: Man will ermahnen und ermuntern, die schon bekannten und anerkannten sittlichen Einzelforderungen auch tatsächlich zu erfüllen; man will diejenigen loben, die sich in ihrem Leben an diese Forderungen halten, die andern tadeln und verurteilen. Kurz, die paränetische Rede hat die *Erfüllung* sittlicher Normen zu ihrem Gegenstand¹⁷. In einer anderen Situation befindet man sich, wenn es den Inhalt einer sittlichen Forderung zu bestimmen gilt, wenn es darauf ankommt, zu erklären, welche faktischen Verhaltensweisen denn mit den ethischen Wertungswörtern Mord, Ehebruch, Diebstahl und Lüge gemeint seien. In dieser Situation muß man sich kasuistischer Formulierungen bedienen, wobei das kasuistische Verfahren nur eine Weise des Definierens darstellt. Aus der unterschiedlichen Zielsetzung apodiktisch-paränetischer und kasuistisch-erklärender Redeweise wird wiederum deutlich, warum die apodiktische Formulierung einer Norm eher den Eindruck des Radikalen macht. Sie setzt eben die inhaltliche Bestimmung einer Norm schon voraus und kann darum ganz darauf abheben, daß die Erfüllung dieser Norm kategorisch gefordert ist¹⁸.

Paränetisch-apodiktisch formulierte Normen scheinen nun das Schicksal zu haben, daß sie leicht im Sinne einer deontologischen Norm mißverstanden werden. Es kommt bisweilen vor, daß einem in der Diskussion entgegengehalten wird, wenn man das 5. Gebot des Dekalogs wirklich ernst nehme, könne man nicht mehr von einer eventuellen sittlichen Berechtigung der Todesstrafe sprechen. Wer so argumentiert, versteht das 5. Gebot folgendermaßen: Du sollst nicht *töten!*, was soviel heißt wie: jede faktische Tötung ist unberechtigte Tötung, jede faktische Tötung ist Mord. In einer Gesellschaft, in der man diese ethische Auffassung verträte, hätte der paränetische Satz: Du sollst nicht morden! tatsächlich diesen Sinn. Aber im AT, wo man auf Jahwes Geheiß einen ausgiebigen Gebrauch von der Todesstrafe machte und im Heiligen Krieg am besiegten Feind den Bann vollstreckte, kann das 5. Gebot diesen Sinn nicht gehabt haben. Trotzdem, wie die Erfahrung zu lehren scheint, sind Menschen leicht geneigt, paränetisch formulierte Normen wie: Du sollst nicht morden! Du sollst nicht lügen! deontologisch auszulegen: jede faktische Tötung ist unberechtigte Tötung, jede faktische Falschaussage ist unberechtigte Falschaussage. Der

¹⁷ Das Wort „paränetisch“ wird hier so gebraucht, wie *Seneca* es in seinem 94. und 95. Brief an *Lucilius* erklärt.

¹⁸ Die sittliche Verkündigung des NT hat weitgehend einen im angegebenen Sinn paränetischen Charakter. Von daher erklärt es sich, daß sie dem Ethiker, dem es um die inhaltliche Bestimmung einer sittlichen Norm geht, von verhältnismäßig geringer Hilfe ist.

Eindruck des Radikalen, den deontologische Normen machen, könnte demnach unter Umständen ein von apodiktisch-paränetisch formulierten Normen erborgter Eindruck sein.

Die unberechtigte negative Einschätzung der Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz

Die Unzuchtsklausel bei Mt, versteht man sie als Billigung der Ehescheidung im Falle eines Ehebruchs, stellt, so sagt man, eine Ausnahme vom Ehescheidungsverbot Jesu dar. Aber im gleichen Atemzug wertet man diese Ausnahme auch. Sie erkläre sich aus der Schwäche oder gar aus der „Herzenshärte“ der Menschen. Die sittliche Forderung in ihrer Reinheit, wie Jesus selbst sie verkündet habe, stelle zu hohe Ansprüche an die Menschen dieses Äons. Diese könnten sie nur bruchstückweise erfüllen, machten darum Abstriche an ihr. Kurz, Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz haben ihren Grund im schwachen, der reinen sittlichen Forderung nicht gewachsenen Menschen. Sie sind günstigenfalls vom barmherzigen Gott gewährte Konzessionen, schlimmstenfalls jedoch von den Menschen eigenmächtig vorgenommene Einschränkungen der sittlichen Forderung. Diese Vorstellung trifft man häufig bei Theologen an. Besonders scharf profiliert spricht sie sich aus in der Rede von der „Unerfüllbarkeit“ der Weisungen der Bergpredigt. Mit diesen „unerfüllbaren“ Weisungen konfrontiert, so heißt eine lutherische Version, werde der Mensch seiner Sündigkeit überführt.

Auch in der moraltheologischen und kanonistischen Literatur besteht eine gewisse Neigung, Ausnahmen von einem Gesetz eher etwas negativ zu bewerten, ob sie nun vom Gesetzgeber selbst konzediert oder vom Untergebenen aufgrund eigenen Urteils in Anspruch genommen werden. Ein sogenanntes „moralisches Unvermögen“ kann von der Beobachtung eines Gesetzes „entschuldigen“, und die Absicht, Härten auszugleichen, veranlaßt den Gesetzgeber, in einem besonderen Fall von einem Gesetz zu dispensieren.

Nun, das Wort „Ausnahme“ dürfte auch bei der Formulierung normativer Sätze zunächst nur die Funktion einer Art logischen Quantifikators haben. Fragt man nach der sittlichen Beurteilung der (deskriptiv gefaßten) Ehescheidung, so sind u. a. folgende Antworten denkbar: 1. Jede Ehescheidung ist unerlaubt; 2. Nicht jede Ehescheidung ist unerlaubt. Bei der zweiten Antwort wird man eine weitere Präzisierung anstreben. Man kann versuchen, die verschiedenartigen Gründe, die eine Ehescheidung motivieren könnten, durchzumustern und danach zu sordern, ob man durch sie eine Ehescheidung für sittlich gerechtfertigt hält oder nicht. Wer dabei zu dem Resultat gelangte, unter den mannigfaltigen vorstellbaren Gründen befänden sich nur zwei oder gar nur einer, der eine Ehescheidung sittlich rechtfertigte, kann seine

sittliche Beurteilung der Ehescheidung dann so zum Ausdruck bringen: Die Ehescheidung ist unerlaubt, ausgenommen im Falle A und B. Daraus geht hervor, daß das Wort „Ausnahme“ („ausgenommen“) dazu dient, den partikulären normativen Satz, nicht jede Ehescheidung sei unerlaubt, zu präzisieren.

Vergleicht man einen universalen Satz mit einem ihm widersprechenden partikulären Satz, dann stellt sich einem zuerst nur die eine Frage: Welcher der beiden Sätze ist wahr? Dasselbe gilt, wenn die Behauptung eines universalen Ehescheidungsverbots gegen die Behauptung eines nur partikulären Verbots steht. Die erste Frage muß heißen: Welche der beiden Behauptungen wird zu Recht erhoben? Und es wäre gänzlich verfehlt, von vornherein anzunehmen, das universale Ehescheidungsverbot sei, weil universal, gegenüber einem nur partikulären Verbot in possessione.

Das läßt sich leicht an einem Beispiel aufzeigen. Die Pflicht der Kinder, ihren Eltern zu gehorchen, kann als eine universale oder als eine partikuläre Pflicht aufgefaßt werden, wenigstens rein logisch. Im ersten Fall müßte es heißen, Kinder seien zeit ihres Lebens verpflichtet, jeder Anordnung ihrer Eltern zu gehorchen. Ein christlicher Ethiker wird in keinem Fall einem solchen Grundsatz zustimmen, sondern darauf bestehen, daß die Pflicht der Kinder, ihren Eltern zu gehorchen, nur eine partikuläre Pflicht sein könne, also Ausnahmen erfordere: Kinder schulden ihren Eltern Gehorsam, es sei denn, sie hätten bereits das Alter der Mündigkeit erreicht oder es werde von ihnen eine sittlich schlechte Verhaltensweise verlangt usw. Wie Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz zu beurteilen sind, ob positiv oder negativ, hängt ganz davon ab, ob und wie sie sich begründen und rechtfertigen lassen. Es sei versucht, einige Typen solcher Gründe zu unterscheiden und kritisch zu bewerten:

1. Die Ausnahme von einem Grundsatz oder dessen inhaltliche Einschränkung kann mit einer konkurrierenden anderen sittlichen Forderung begründet werden. Auf diese Weise rechtfertigt Jesus, daß er am Sabbat Kranke heilt. So rechtfertigen die Apostel ihre Weigerung, der Anordnung des Hohen Rates nachzukommen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 30). Ebenso wird ein Arzt begründen, warum er nicht, wie er fest versprochen hatte, zu seinem Freund gekommen ist; er wurde zur vereinbarten Zeit zu einem Schwerkranken gerufen. Wollte man die angeführten Ausnahmen vom Gebot der Sabbatruhe, von der Pflicht, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen und ein gegebenes Versprechen zu halten, nicht in Anspruch nehmen, so hieße das, eine konkurrierende vordringliche Pflicht nicht anerkennen oder vielleicht auch einfach übersehen. Jedenfalls kann in solchen Fällen gar keine Rede davon sein, es sei menschliche Schwäche

oder Mangel an sittlichem Ernst, weswegen solche Ausnahmen behauptet und beansprucht werden. Hier geht es nur um die Frage, was vom Menschen sittlich gefordert sei. Und ob man die genannten Ausnahmen anerkennt oder bestreitet, man wird es aus grundsätzlich gleichem sittlichem Ernst tun können. Die eine Auffassung radikaler oder rigoroser nennen als die andere hat in diesem Fall keinen erkennbaren Sinn.

Das dürfte auch für die unterschiedlichen Auslegungen der 5. Antithese der Bergpredigt zutreffen. Die Auffassung *Tolstojs*, Gewaltanwendung lasse sich aus keinem denkbaren Grund sittlich rechtfertigen, kann sinnvollerweise nicht radikaler oder rigoroser genannt werden als die Auffassung, zumindest wenn es gelte, andere Menschen vor schwerem Unrecht zu schützen, dürfe man notfalls auch Gewalt anwenden. Auch hier steht nur zur Debatte, worin meine sittliche Pflicht besteht, ob ich tatenlos zuzusehen habe, wie ein anderer von einem verbrecherischen Menschen grausam mißhandelt oder gar getötet wird, oder ob ich ihm, wenn ich dazu in der Lage bin, durch gewaltsame Abwehr des Übeltäters beizustehen habe.

2. Als Rechtfertigung für Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz kann vorgebracht werden das Vermeiden von Härten und Opfern, die demjenigen abverlangt würden, der sein Verhalten an dem Grundsatz auszurichten hätte. Damit, so könnte es scheinen, sei man nun bei der Schwäche des Menschen angekommen. Ein Zuviel an Verzicht und persönlichen Opfern könne eben nicht von dem gefordert werden, dessen sittliche Kraft ihre Grenzen habe. Aber das ist ein Irrtum. Die Bereitschaft, Nachteile in Kauf zu nehmen und persönliche Opfer zu bringen, ist rein als solche keineswegs ein Gradmesser für sittliche „Stärke“. Es kommt immer darauf an, *wofür* man *welche* Härten auf sich nimmt und *wofür* man *worauf* verzichtet. Opfer und Verzicht sind nicht Werte in sich selbst. Als freiwillige Annahme eines Übels bedürfen sie einer eigenen Rechtfertigung, und diese kann nur darin bestehen, daß Verzicht und Opfer im Dienste eines vorrangigen Wertes stehen. Dienen sie nicht einem solchen vorrangigen Wert, dann ist es schlicht eine sittliche Pflicht, Verzicht und Opfer zu verweigern. Und genau dieser Fall ist es, wo die Ausnahme von einer Handlungsnorm damit begründet werden muß, daß Härten und Opfer zu vermeiden seien. Eine eventuelle sittliche Schwäche oder gar „Herzenshärte“ des Menschen kann sich dabei in keiner Weise auswirken.

Hier ließe sich nun das Wort rigoros oder radikal einführen, indem man festlegte, eine sittliche Einzelforderung sei rigoros bzw. radikal nach Maßgabe des persönlichen Opfers, das ihre Erfüllung vom betroffenen Menschen verlange. In diesem Sinne wäre ein Verbot, sein eigenes Leben gegen einen ungerechten Angreifer nötigenfalls durch

Gewaltanwendung zu verteidigen, entschieden rigoros, nicht hingegen eine Erlaubnis zu solcher Notwehr. Ebenso könnte man in dieser Hinsicht ein universales Verbot der Ehescheidung rigoroser nennen als ein partikuläres Verbot. Es wird einen Menschen in der Regel sehr hart ankommen, nach irreparabel gescheiterter Ehe künftig ehelos zu leben. Aber da, wie gesagt, auch ein Verzicht, soll er sittlich wertvoll sein, sich durchaus zu rechtfertigen hat, kann solcherart Rigorosität nicht zum Kriterium dafür gemacht werden, ob eine sittliche Handlungsnorm zu Recht oder zu Unrecht behauptet wird. Wer als Artist in gefährlichster Weise sein Leben riskieren sollte, um dem Publikum den Nervenkitzel der Sensation zu verschaffen, setzt einen sehr hohen persönlichen Preis ein. Ob sein Verhalten aber gerade deswegen sittlich besonders hoch zu veranschlagen sei, dürfte einigen Zweifeln ausgesetzt sein. Ebenso werden die meisten Menschen *D. Hume* scharf widersprechen, wenn dieser behauptet, es lasse sich nichts dagegen einwenden, daß jemand sich entschliesse, seinen eigenen totalen Ruin herbeizuführen nur zu dem Zweck, einem andern Menschen eine ganz geringe Unannehmlichkeit zu ersparen¹⁹.

Es gibt einen ethischen Rigorismus im schlechten Sinne, der darin besteht, daß er von den Menschen unnötige, nicht zu rechtfertigende persönliche Opfer und Verzichtleistungen verlangt. Und die kritische Frage, die man an zweifellos rigorose Handlungsnormen, wie an ein ausnahmsloses Verbot der Ehescheidung oder der Empfängnisverhütung, stellen muß, ist die, ob sie nicht rigoros sind in der schlechten Bedeutung des Wortes.

In der Terminologie der überlieferten katholischen Moralthologie könnte man sagen, in beiden unterschiedenen Typen werde die Ausnahme von einem ethischen Grundsatz mit einer konkurrierenden ethischen Forderung gerechtfertigt, das eine Mal mit einer konkurrierenden Forderung der Nächstenliebe, das andere Mal mit einer solchen geordneter Selbstliebe. Gewiß kann man nun darüber streiten, ob eine solche Rechtfertigung im Einzelfall stichhaltig ist. Aber darauf kommt es hier nicht an. Es sollte nur aufgezeigt werden, daß man nicht berechtigt ist, behauptete Ausnahmen von ethischen Grundsätzen von vornherein negativ zu bewerten, eher in universalen als in partikulären Verböten die sittliche Forderung in ihrer Reinheit ausgedrückt zu sehen. Damit entfällt aber auch die Möglichkeit, die von Exegeten und Moralthologen so betonte besondere Radikalität der sittlichen Forderungen Jesu darin zu erblicken, daß sie als deontologische Normierungen zu fassen wären. Tatsächlich haben die Christen im allgemeinen sie auch nicht so ausgelegt. Zumindest anerkennen sie die sittlich ge-

¹⁹ A Treatise of Human Nature (Everyman's Library [London 1966]), Vol. II, Part 3, Sect. 3, 128.

rechtfertigte Eidesleistung und Fälle einer sittlich verantwortbaren Gewaltanwendung. Aber wo soll man dann die besondere Radikalität der Forderungen Jesu suchen?

Was könnte das Wort „radikal“ sonst noch bedeuten?

Ob Theologen die von Jesus verkündeten ethischen Forderungen (positiv) radikal nennen oder (komparativisch) radikaler als sonstwo vertretene Forderungen, sie scheinen in beiden Fällen einen Vergleich vorzunehmen. Sie vergleichen die Forderungen Jesu mit den Forderungen des AT oder mit den Forderungen irgendeiner sogenannten „natürlichen“ Ethik. Und verständlicherweise vergleichen sie nicht bloß deskriptiv, wie es etwa ein Religionswissenschaftler tun würde, sondern bewertend. Sie schreiben den sittlichen Weisungen Jesu eine „Vorzüglichkeit“ zu, die den ethischen Normen des AT oder einer „natürlichen“ Ethik abgehe. Wie wollen sie nun formal diese „Vorzüglichkeit“ verstanden wissen? Ein zweifaches Verständnis scheint denkbar. 1. Nur die ethischen Forderungen Jesu sind wirklich ethische Forderungen; die sonstwo erhobenen Forderungen, soweit sie von der Verkündigung Jesu abweichen, sind nur vermeintliche ethische Forderungen. 2. Die ethischen Forderungen Jesu sind in vollkommenerer Weise ethische Forderungen; sie verhalten sich zu den anderswo vertretenen Normen wie das Bessere zum Guten, wie das Vollkommenere zum weniger Vollkommen. Um den Unterschied an einem Beispiel zu illustrieren: Ist die ethische Norm: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen!“ durch die Forderung Jesu: „Liebet (auch) eure Feinde!“ als bloß vermeintliche ethische Forderung zurückgewiesen oder nur als weniger vollkommene Norm durch eine vollkommeneren überboten? Kurz, stehen die beiden Forderungen in einem konträren oder in einem komparativischen Verhältnis?

Nehmen wir an, die Radikalität genannte „Vorzüglichkeit“ sei im ersten Sinne zu verstehen. Jesus habe die ethischen Forderungen radikalisiert, würde dann bedeuten, er habe die *wirklichen* sittlichen Forderungen gegen deren Entstellungen wieder deutlich zum Bewußtsein gebracht. Es läge ein mindestens ungewöhnlicher Gebrauch des Wortes „radikalisieren“ vor.

Nehmen wir an, Radikalität sei im zweiten Sinn zu verstehen. In diesem Fall stünde man vor der großen Schwierigkeit, wie eine vollkommeneren mit einer weniger vollkommenen Forderung zusammen bestehen, wie die Feindesliebe zugleich sittlich geboten und nicht geboten sein könnte. Zwar nimmt nicht nur die katholische Moraltheologie an, daß zwei einander ausschließende Lebensweisen, z. B. Nicht-Heiraten und Heiraten, sich zueinander wie sittlich Besser und sittlich Gut verhalten. Aber sie spricht dann bezeichnenderweise nicht von *Forderungen*

gen, sondern von *Rat* und *Erlaubnis*. Das Problem ist, wie es möglich sein sollte, daß einander ausschließende *Forderungen* zugleich als verbindlich behauptet werden.

Man könnte meinen, die Schwierigkeit verschwinde, sobald man die Forderungen auf sich entsprechend unterscheidende Menschen bezöge, so daß die vollkommeneren Forderung nur für den vollkommeneren, etwa für den durch Christus zu einer „neuen Kreatur“ gewordenen Menschen Geltung hätte. Aber man vergegenwärtige sich, was das eventuell bedeutete. Der weniger Vollkommene handelt sittlich gut und richtig, wenn er einen wahrhaftigen Eid ablegt, sich ans Talionsprinzip hält und seinen Feind haßt; täte der Vollkommene, täte etwa der Christ dasselbe, so würde er sich sittlich verfehlen, sittlich schlecht und falsch handeln. So wird man aller Wahrscheinlichkeit nach die Sache nicht verstanden wissen wollen. Aber wie denn?

Hier stellt sich die entscheidende Frage nach dem Kriterium, nach dem sich bemißt, was jeweils vom Menschen sittlich gefordert ist. Manchmal führt man als ein solches Kriterium das Axiom an: *Agere sequitur esse*. In einem Sinn ist dieses Axiom in diesem Zusammenhang unmittelbar einsichtig: Nur eine Person, nur ein Vernunftwesen kann sittlich entscheiden und handeln. Aber läßt sich mit Hilfe dieses Axioms auch der Inhalt der sittlichen Forderung bestimmen? Wohl kaum²⁰. *Daß* ich den Mitmenschen zu lieben und *wie* ich ihn zu lieben habe, hat seinen Grund darin, daß der Mitmensch als Person Selbstwert und Selbstzweck ist. Was ich für den Nächsten aus Liebe zu tun verpflichtet bin, bestimmt sich nach den Bedürfnissen des Nächsten und nach meinen faktischen Möglichkeiten, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Ob jemand Christ ist oder nicht, ja wenn jemand ein Engel wäre, er wäre gegenüber Menschen immer von derselben sittlichen Forderung betroffen: sie als Personen um ihrer selbst willen zu lieben und ihr Wohl in dem Maße zu besorgen, wie diese es nötig haben und wie er selbst dazu faktisch in der Lage ist. Für die inhaltliche Bestimmung der sittlichen Forderungen bietet sich eher das scholastische Axiom an: *Actus specificatur ab obiecto*. Die Liebe jedes Vernunftwesens hat ihren verbindlichen Maßstab an dem, worauf sie sich jeweils bezieht. Insofern ist nicht zu sehen, wie ein irgendwie vollkommeneres Wesen von einer anderen und vollkommeneren sittlichen Forderung betroffen sein könnte als ein weniger vollkommenes. Natürlich ist zu berücksichtigen, daß der eine größere Möglichkeiten haben kann, das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern, als ein anderer. Der Reiche kann mehr für die Linderung materieller Not tun als jemand, der selber bettelarm ist. Aber man wird deswegen schwerlich sagen wollen, der Rei-

²⁰ Vgl. dazu B. Schüller, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, in: ThPh 45 (1970) 526 bis 550.

che sei vom Gebot der Nächstenliebe mehr oder radikaler betroffen, vom Reichen sei größere Nächstenliebe gefordert.

Man könnte trotzdem darauf bestehen, daß von einem vollkommeneren Vernunftwesen auch eine vollkommenere Liebe sittlich gefordert sein müsse. Selbst wenn für einen Engel und für einen Menschen gleichermaßen das Gebot gelte, jedes personale Wesen um seiner selbst willen zu lieben, so müsse die Liebe des Engels doch als wesentlich tiefere und vollkommenere Liebe angesehen werden. Das soll nicht bestritten werden. Es braucht kein Einwand dagegen erhoben zu werden, wenn die überlieferte Theologie sagt, die Liebe des durch Glauben und Taufe „vergöttlichten“ Menschen sei nicht nur natürliche, sondern zugleich übernatürliche Liebe. Man mag das auch eine radikalere oder tiefere Liebe nennen. Nur ist daran festzuhalten, daß für solche radikalere Liebe keine anderen Handlungsnormen gelten können. Auch sie hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit dessen, worauf sie sich jeweils bezieht. Trotz der ihm zuteil gewordenen radikaleren Liebe dürfte auch ein Christ sich selbst nicht total ruinieren bloß in der Absicht, dadurch einem Freund oder Feind eine geringe Unannehmlichkeit zu ersparen.

Beim Versuch, die Rede von den radikalen oder radikaleren Forderungen Jesu zu verstehen, haben sich fünf Bedeutungen angeboten, die das Wort „radikal“ in dieser Aussage eventuell haben könnte. Radikale Forderung heißt: 1. kategorische Forderung im Unterschied zu einer hypothetischen Forderung; 2. Forderung eines besonderen ethischen Gewichts, wie etwa das Verbot des Mordes im Unterschied zum Verbot einer Verlegenheitslüge; 3. Forderung im Sinne einer deontologischen Norm; 4. Forderung, deren Erfüllung ein besonderes Maß an persönlichen Opfern und Verzichten mit sich bringt; 5. Forderung einer seinschaft vollkommeneren Liebe, wie nach der traditionellen Theologie übernatürliche Liebe vollkommener ist als die nur natürliche sittliche Liebe. Nur in der 1. und 5. Bedeutung könnten die sittlichen Forderungen Jesu durchgängig radikal genannt werden, wie es scheint. Aber es bleibt zweifelhaft, ob Exegeten und Moraltheologen solche Radikalität meinen, wenn sie von den radikalen Forderungen Jesu sprechen. Möglicherweise verstehen sie unter Radikalität nichts von alledem, was sich uns als eventuelle Bedeutung angeboten hat. Dann verbliebe einem nur das Eingeständnis, man sei wenigstens einstweilen außerstande, die Rede von der radikalen Forderung Jesu zu verstehen.

Schlußbemerkungen zur sogenannten Pflichtenkollision

Man wird es wohl als eine rein analytische Aussage betrachten müssen, d. h. als eine Aussage, deren Wahrheit sich aus der Bedeutung der in ihr verwendeten Wörter von selbst ergibt, wenn *Kant* in der Meta-

physik der Sitten erklärt: „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*).“²¹ Um so erstaunlicher ist es, daß man die Lehre von einer Pflichtenkollision immer wieder vorträgt, und zwar offensichtlich in der Überzeugung, auf diese Weise eine letzte Tiefendimension menschlichen Daseins zur Sprache zu bringen.

Es ist einzuräumen, daß es einen Gebrauch des Wortes „Pflicht“ gibt, der es ohne weiteres gestattet, auch von einer Pflichtenkollision zu sprechen. „Pflicht“ meint dann eine Handlung, die sittlich gefordert ist, *es sei denn*, sie konkurriere in einem bestimmten Fall mit einer anderen und vorrangigen „pflichtmäßigen“ Handlung. Sir D. Ross spricht hier von „prima facie duty“ oder von „conditional duty“ und definiert: „the characteristic (quite distinct from that of being a duty proper) which an act has, in virtue of being of a certain kind (e. g. the keeping of a promise), of being an act which would be a duty proper if it were not at the same time of another kind which also is morally significant.“²² Man könnte auch von einer präsumptiven Pflicht sprechen. Ist z. B. eine Handlung die Erfüllung eines gegebenen Versprechens, dann besteht die begründete Vermutung, daß sie von mir sittlich gefordert ist. Doch kann diese Vermutung dadurch widerlegt werden, daß diese Handlung in einem besonderen Fall zugleich die Verletzung eines anderen und vorrangigen Erfordernisses ist. „Pflicht“ in dieser Bedeutung ist gleichsam konstitutiv in Erwartung einer anderen, eventuell kollidierenden „Pflicht“. Erweist sie sich in einer eintretenden Kollision als vorrangig oder bleibt die Kollision aus, dann wird sie zur Pflicht im Sinne Kants, zur „duty proper“, zur „duty sans phrase“, wie Ross formuliert²³. Scholastisch wäre die Pflicht im Sinne Kants *iudicium ultimo-practicum*, die präsumptive Pflicht *iudicium remote practicum*.

Was Kant durch bloße Begriffsanalyse für „undenkbar“ erklärt, die Kollision von Pflichten im strengen Sinne (*duties sans phrase*), genau das scheinen manche Theologen und Philosophen als wirkliches Charakteristikum der Grundsituation des Menschen in diesem Äon oder wenigstens als Charakteristikum gewisser Ausnahmesituationen anzu-

²¹ Ak.-Ausg. VI, 224.

²² *The Right and the Good* (Oxford 1967) 19.

²³ Ebd.

sehen. Daß sie tatsächlich von einer Kollision von Pflichten im strengen Sinne sprechen, dürfte daraus hervorgehen, daß sie sagen, wer vor kollidierende Pflichten gestellt sei, mache sich unvermeidlich sittlich schuldig, gleichviel wie er sich entscheide, und bedürfe darum der göttlichen Vergebung. Trotzdem wird man fragen müssen, ob das Wort „Schuld“ dann nicht eine andere Bedeutung als die nach üblichem Sprachgebrauch hat. *J. N. Findlay* meint zu *N. Hartmann*, der auch das Wort „Schuld“ in der angegebenen Weise verwendet: „Certainly he uses the term ‚guilt‘ in a curious, unacceptable, Germanic manner.“²⁴ Es mag offen bleiben, ob sich in diesem Gebrauch des Wortes „Schuld“ eine spezifisch germanische Erfahrung menschlichen Daseins zur Sprache bringt. Jedenfalls sind solche Wendungen des Deutschen wie „schuld sein an“, „jemandem etwas schulden“, „schuldig sein“ usw. ganz dazu angetan, Verwirrung anzurichten. Sie können so verschiedene Sachverhalte wie „verursacht haben“, „verpflichtet sein zu“ und „sich sittlich verfehlt haben“ bedeuten. Aber es bleibe auch unentschieden, ob und inwieweit der erwähnte ungewöhnliche Gebrauch des Wortes „Schuld“ auf sprachliche Mißverständnisse zurückzuführen ist. Viel wichtiger dürfte es sein, daß die genannten Theologen und Philosophen kaum vermeiden können, das Wort „Schuld“ in zwei *wesentlich* unterschiedenen Weisen zu gebrauchen.

In die Situation, zwischen zwei kollidierenden Pflichten wählen zu müssen, kann nur der gestellt sein, der sich grundsätzlich entschließt, ihn eventuell angehende Pflichten nach Möglichkeit zu erfüllen. Jemand, der sich entschieden hätte, sein Verhalten überhaupt nicht durch ethische Gesichtspunkte bestimmen zu lassen, könnte gar nicht mehr von kollidierenden Pflichten betroffen werden. Man wird nun schwerlich bestreiten wollen, daß ein fundamentaler Unterschied besteht zwischen einem Menschen A, der sich gegen die sittliche Pflicht im ganzen entscheidet, etwa sein Eigeninteresse zum alleinigen Bestimmungsgrund all seines Verhaltens macht, und einem Menschen B, der zwar eine Pflicht verletzt, aber nur in der Absicht, eine andere Pflicht zu erfüllen, die er für wichtiger hält. Wenn beide sich einer Pflichtverletzung schuldig machen, so B aus purem Pflichtbewußtsein, A aus Pflichtvergessenheit. Um das zu konkretisieren: Wer darauf insistiert, daß Graf *Stauffenberg* durch seine Absicht, *Hitler* zu töten, um vom deutschen Volk das schlimmste Unheil fernzuhalten, notwendig schuldig werden mußte, wird doch nicht leugnen wollen, daß zwischen der „Schuld“ eines *Stauffenberg* und der „Schuld“ eines Raubmörders ein fundamentaler Unterschied besteht. Wollte er das aber nicht leugnen, dann wäre er zu fragen, ob man nicht gut daran täte, wesentlich unterschiedene Sachverhalte auch mit verschiedenen Namen zu benennen.

²⁴ *Axiological Ethics* (London 1970) 73.

Allerdings ist es unbestreitbar wahr: Ob man zum Zweck persönlicher Bereicherung oder zur Abwehr schweren Unrechts von anderen einen Menschen tötet, beidemale vernichtet man das Leben eines Menschen, verursacht man eines der schlimmsten Übel. Gerade der sittlich Verantwortungsbewußte wird das zutiefst schmerzlich empfinden und darum nur „contre coeur“ die als sittlich geforderte Tat vollbringen. Und es läßt sich leicht vorstellen, daß er das innere Widerstreben gegen die geplante oder beschlossene Tat und das tiefe Bedauern über die begangene Tat mit dem verbietenden und verurteilenden Spruch seines sittlichen Gewissens ineinsetzt. Gleichwohl, vom Phänomen her muß man klar unterscheiden zwischen dem Schmerz über eine sittliche Verfehlung und dem Schmerz über ein Übel, das einem Mitmenschen anzutun man sittlich genötigt ist²⁵.

Nur zum Schluß und mit der Bitte um Nachsicht sei ein Phänomen erwähnt, das möglicherweise die Vorstellung von einer Pflichtenkollision stützt und fördert. Mancher wird persönlich schon die Erfahrung gemacht haben, daß er nach einem bestimmten Verhalten so etwas wie Gewissensbisse verspürte, obwohl er sich zu diesem Verhalten nach reiflicher Überlegung und nach Beratung mit andern für sittlich verpflichtet gehalten hatte. Die Psychologie hat eine plausible Erklärung dafür. Die merkwürdigen Gewissensbisse gehen nicht auf das Gewissen, sondern auf das Über-Ich zurück. Wenn man einem Psychologen wie *Norman Williams* glauben darf, ist man unwiderstehlich versucht, zu sagen, das Über-Ich des Menschen normiere konstitutionell deontologisch. So schreibt *Williams*: Das Über-Ich „is founded upon parental attitudes, as perceived by a four- or five-years-old child, and it remains relatively indiscriminating (!), making primitive ‚judgements‘ about primitive impulses. Thus, the superego may simply ‚say‘ that dirt, or aggression, or sex is wrong; there are no such things for it as extenuating circumstances or exceptional cases (!).“²⁶ Mit dem letzten Satz könnte ein rigoroser Deontologe die Urteile des Gewissens, wie er sie versteht, ohne weiteres charakterisieren. Und es ist fast unmöglich, sich nicht an die Lehre von der Pflichtenkollision zu erinnern, wenn man dann bei *Williams* weiterliest: „If my superego is not inclined to permit me to act aggressively, my feelings of guilt will not be diminished by the fact, that, on rational grounds, I know that aggression is sometimes justified, or even morally desirable.“²⁷

²⁵ Sir *D. Ross* dürfte dieselbe Unterscheidung vor Augen haben, wenn er a. a. O. (Anm. 22) 28 schreibt: „When we think ourselves justified in breaking, and indeed morally obliged to break, a promise in order to relieve some one's distress, we do not for a moment cease to recognize a prima facie duty to keep our promise, and this leads us to feel, not indeed shame or repentance, but certainly compunction, for behaving as we do.“

²⁶ *J. Wilson* — *N. Williams* — *B. Sugarman*, Introduction to Moral Education (Harmondsworth 1929) 250. ²⁷ Ebd.