

Die Quellen der Moralität

Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie

VON BRUNO SCHÜLLER S. J.

Vor einigen Jahren meinte ein Moraltheologe, die neuere Diskussion über die Begründung sittlicher Urteile sei alles andere als neu. In ihrem Traktat über die Quellen der Moralität habe die Tradition sich mit diesem Thema seit unvordenklichen Zeiten schon befaßt. Also ein weiterer Beleg für die Wahrheit des biblischen Satzes: „Nihil sub sole novum“ (Pr 1, 10). Man braucht kein weiteres Wort darüber zu verlieren, daß die katholische Moraltheologie, seit es sie gibt, im Vollzug der Auslegung der sittlichen Forderung deren Verbindlichkeit auch immer zu begründen bemüht war. Aber sollte sie das wirklich in ihrer Lehre von den Quellen der Moralität getan haben? Eine Reihe neuerer Moraltheologen haben diese Lehre tatsächlich so gelesen. Insoweit sie für eine teleologische Ethik plädieren, artikulieren sie ihre Bedenken gegen deontologische Normen in einer Kritik an der, wie es heißt, spät- oder neuscholastischen Fassung dieser Lehre, ganz so als ob Thomas keine deontologischen Normen kenne und anerkenne. Andere wiederum berufen sich auf denselben Thomas und sein Verständnis der Quellen der Moralität, um ihre entschiedenen Vorbehalte gegen eine teleologische Ethik vorzutragen¹. Abgesehen davon, daß hier wieder ein Fall vorliegt, in dem in einer Diskussion die Berufung auf Thomas nicht weiterführt, habe ich seit langem Zweifel daran, ob man die Lehre von den Quellen der Moralität richtig liest, wenn man sie der normativen Ethik zurechnet. Meine Zweifel nähren sich allerdings nur aus einem guten Dutzend Handbüchern, die ich mehr oder weniger aufs Geratewohl konsultiert habe. Was erörtern diese Handbücher in dem besagten Traktat? Ich möchte versuchen, das in einigen Grundzügen zu rekonstruieren. Der Kürze halber nenne ich diese Handbücher ‚die Tradition‘. Mit diesem Ausdruck sind demnach nur jene Theologen gemeint, die ich zitiere und was ich von ihnen zitiere.

¹ Vgl. dazu S. Pinckaers, *Le Renouveau de la Morale*, Castermann 1964, 114–143; *Le Rôle de la Fin dans l'Action Morale selon Saint Thomas* (als Aufsatz zuerst 1961 veröffentlicht); K. Hörmann, *Die Prägung des sittlichen Wollens durch das Objekt nach Thomas von Aquin*, in: F. Böckle / F. Groner (Hg.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, Düsseldorf 1964, 233–251; ders., *Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin*, in: *ThPQ* 123 (1975) 118–125; P. Knauer, *La Détermination du Bien et du Mal par le Principe du Double Effet*, in: *NRTh* 87 (1965) 356–376; W. J. M. van der Marck, *Grundzüge einer christlichen Ethik*, Düsseldorf 1967; J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Normen*, in: H. Wolter (Hg.), *Testimonium Veritatis*, Frankfurt 1971, 211–240; ders., *Sittliche Normen – Universalien und Generalisierungen*, in: *MThZ* 25 (1974) 18–33; F. Scholz, *Objekt und Umstände, Wesenswirkungen und Nebeneffekte*, in: K. Demmer / B. Schüller (Hg.), *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, 243–260; W. Kerber (Hg.), *Sittliche Normen*, Düsseldorf 1982.

Die eine Quelle

Was hat man unter ‚Quellen der Moralität‘ zu verstehen? A. Vermeersch gibt als einführende Erläuterung: „Auch in der moralischen Ordnung gilt: ein Akt empfängt seinen spezifischen Charakter von seinem Objekt (actus specificatur ab obiecto). Denn der Wille wird nicht anders gut oder schlecht als dadurch, daß er das Gute oder das Schlechte will. Deshalb kann man sagen, es gebe nur eine Quelle der Moralität, d. h. nur eines, woran der moralische Charakter eines (Willens) Aktes sich scheidet. Allerdings nimmt man dann das Wort ‚Objekt‘ in seiner vollen Bedeutung, so daß es alles das bezeichnet, was die praktische Vernunft dem Willen als zu bejahen oder zu verneinen darbietet.“²

Offensichtlich ist hier die Frage leitend: Wodurch wird der Wille des Menschen ein guter Wille? Die Antwort lautet: Dadurch, daß er frei das Gute will. In der Frage wie in der Antwort ist ‚gut‘ sicher als ‚sittlich gut‘ zu lesen³. Auf den ersten Blick mag einem die Antwort wie eine pure Selbstverständlichkeit vorkommen, so daß man sich allenfalls fragt, welcher Anlaß gegeben sein könne, die Aufmerksamkeit eigens auf diese Selbstverständlichkeit zu lenken. Auf einen zweiten Blick könnte einem diese Selbstverständlichkeit zu denken geben. Sollte sie sich am Ende aus einer analytischen Evidenz erklären? Die These, der Wille werde dadurch guter Wille, daß er frei das Gute wolle, wäre in diesem Falle so zu lesen: Mit dem Ausdruck ‚guter Wille‘ meint man einen Willen, der frei das Gute will. Sieht man sich daraufhin die Wendung „ein Wille, der frei das Gute will“, etwas genauer an, so könnte einem der Verdacht kommen, sie habe einen gewissen tautologischen Zug an sich. Denn es scheint so, daß das sittlich Gute schon seinem bloßen Begriffe nach auf den freien Willen bezogen ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach soll die von Vermeersch vorgetragene These nur folgendes besagen: Sittliche Güte ist dem Menschen zunächst als frei zu ergreifende Möglichkeit vorgegeben; indem er sich frei entschließt, diese Möglichkeit zu ergreifen, macht er sie an sich selbst zur Wirklichkeit. Ihrem bloßen Sosein nach bleibt sittliche Güte dieselbe, ob sie als bloße Möglichkeit oder als Wirklichkeit betrachtet wird. Das dürfte erklären, warum Vermeersch's These sich wie eine Tautologie ausnimmt.

Angenommen, die These sei tatsächlich so zu verstehen. Dann bleibt immer noch die Frage, aus welchem Anlaß sie im vorliegenden Zusammenhang vorgetragen wird. Einen Hinweis auf diesen Anlaß darf man vielleicht darin sehen, daß manche Scholastiker sittliche Güte, insofern dem Menschen vorgegeben, „moralitas materialis“ oder „obiectiva“ nennen, während sie von sittlicher Güte, insofern frei ergriffen, als „moralis-

² Theologia Moralis, Vol. 1, Romae 1947, 93 (eigene Übersetzung).

³ So ausdrücklich H. Davis, Moral and Pastoral Theology, Vol. 1, London 1936, 53.

tas formalis“ sprechen⁴. Diese Terminologie wiederum ruft einem den Ausdruck „peccatum mere materiale“ ins Gedächtnis, der im Deutschen oft wiedergegeben wird mit „nur objektiv Sünde, nicht auch subjektiv“. Damit haben wir zwei Wortpaare vor uns, mit denen unsere Tradition in vielen Fällen die Unterscheidung zwischen sittlich gut und schlecht einerseits, sowie zwischen sittlich richtig und sittlich falsch andererseits trifft. Wer ein peccatum mere materiale begeht, der handelt zwar sittlich falsch, aber nicht auch sittlich schlecht. Sittliche Güte, wenn von sittlicher Richtigkeit unterschieden, kennzeichnet nur den Willen oder die Gesinnung des Menschen. Gleichwohl besteht sie in einem ganz bestimmten frei eingenommenen Verhältnis zum sittlich Richtigen, nämlich in der praktischen Anerkennung des für sittlich richtig Gehaltenen um seiner selbst willen.

Sollte Vermeersch's Satz, der Wille werde sittlich gut, indem er das sittlich Gute wolle, damit sinngleich oder doch wenigstens sinnverwandt sein? In diesem Falle wäre zu vermuten, es gehe im Traktat über die Quellen der Moralität um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der sittlich richtigen oder falschen Handlung einerseits, und dem sittlich guten oder schlechten Willen andererseits. Zumindest die Hauptaufgabe normativer Ethik, nämlich die Angabe dessen, was eine Handlung zu einer sittlich richtigen Handlung mache, wäre dann als schon geleistet vorausgesetzt. Das muß man übrigens auch annehmen, wenn man sich einfach an den Wortlaut der These von Vermeersch hält. Darin wird nicht erklärt, worin sittliche Güte bestehe, sondern lediglich dargelegt, sittliche Güte mache als Objekt des Willens diesen Willen zu einem guten Willen.

Die drei Quellen

Viele Moraltheologen schreiben nicht zunächst nur von einer, sondern gleich von drei Quellen der Moralität. F. Hürth erläutert, „Quelle oder Prinzip der Moralität“ heiße „das, wovon der moralische Charakter eines menschlichen Aktes sich herleitet und bestimmt wird“ („unde moralitas actus humani derivatur et determinatur“)⁵. Diese Definition würde die vorhin geäußerte Vermutung bestätigen, wenn „moralitas“ im Sinne von „moralitas formalis“ (= sittliche Güte oder Schlechtigkeit) und dementsprechend ‚actus humanus‘ als ‚actus voluntatis‘ zu verstehen wären. Wie aus Hürth's Ausführungen klar hervorgeht, sind sie tatsächlich so zu ver-

⁴ Vgl. etwa V. Cathrein, *Philosophia Moralis*, Freiburg 1895, 67: „Duplex bonitas seu honestas distinguenda est: 1.) obiectiva, quae est in obiecto actus humani eique tribuit, ut ab homine honeste amari possit; 2.) formalis seu subiectiva, quae est in ipso actu humano.“ J. B. Schuster, *Philosophia Moralis*, Freiburg 1950, 4; 30. D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, T. 1, Freiburg 1905, 65.

⁵ *Theologia Moralis*, Vol. I, Romae 1948, 181.

stehen⁶. Würde man jedoch annehmen, mit ‚moralitas actus humani‘ sei der sittliche Charakter einer menschlichen Handlung gemeint, also deren sittliche Richtigkeit oder Verkehrtheit, so läge es sehr nahe zu vermuten, im vorliegenden Traktat gehe es um normative Ethik.

Als die drei Quellen der Moralität zählt man auf: das Objekt einer Handlung, ihre Umstände und ihr Ziel (Zweck, Motiv, Intention). Hätte man das nicht längst gewußt, so wäre man wahrscheinlich ziemlich überrascht darüber. Denn wenn die eine allumfassende Quelle der Moralität das sittlich Gute als Objekt des Willens ist, dann sollte man erwarten, daß die drei Quellen sich zu dieser einen Quelle verhalten wie verschiedene Arten (*species*) zu ihrer gemeinsamen Gattung (*genus*). Das wäre der Fall, wenn als Quellen der Moralität im Plural die verschiedenen partikulären Tugenden wie Gerechtigkeit, Treue, Fairneß usw. aufgeführt wurden. Indem man sie alle entweder unter die drei theologischen Tugenden oder unter die vier Kardinaltugenden subsumierte, käme man auf sieben Quellen der Moralität⁷. Wie sich noch zeigen wird, spielt im vorliegenden Traktat tatsächlich auch eine solche Aufteilung des sittlich Guten in seine spezifisch unterschiedenen Ausformungen eine Rolle. Doch beim Übergang von der einen zu den drei Quellen orientiert man sich nicht am sittlich Guten, insofern dem Willen vorgegeben, sondern an der Handlungsmöglichkeit, der das sittlich Gutsein (als konsekutives Merkmal) zukommt, also am *ens quod est bonum*. Es sollen drei Elemente unterschieden werden, die das Ganze einer Handlung ausmachen. Noldin und andere nennen darum Objekt, Umstände und Zweck „*elementa actus humani*“⁸. Mit ‚*actus humanus*‘ wird hier zuerst nicht der Akt des Willens gemeint sein, sondern jene Handlung, zu der der Wille als ihm vorgegebene Möglichkeit frei Stellung nimmt, um dadurch zum guten oder schlechten Willen zu werden. Das will besagen, Objekt, Umstände und Zweck werden wenigstens zuerst an jener Handlung unterschieden, die im Sinne einer *moralitas materialis* oder *obiectiva* als sittlich richtig oder falsch zu beurteilen ist.

Es käme nun darauf an, zu erfahren, warum man genau drei und nicht zwei oder vier Elemente einer Handlung unterscheidet und warum diese drei Elemente gerade Objekt, Umstände und Ziel sind. Das müßte sich

⁶ So auch *H. Donat*, *Ethica Generalis*, Innsbruck 1941, 235: „*Actus interni ab obiecto, fine et circumstantiis speciem moralem accipiunt. Actus interni vocantur actus voluntate elicti.*“

⁷ *Tb. Meyer*, *Institutiones Iuris Naturalis*, Vol. 1, Freiburg 1885, 154, leitet das Kapitel über die Quellen der Moralität tatsächlich so ein. Vgl. auch *I. Gonzales*, *Philosophia Moralis*, Madrid 1957, 446 (Nr. 260).

⁸ *Summa Theologiae Moralis*, Vol. 1, Innsbruck 1962, 75. *J. Schwane*, *Allgemeine Moraltheologie*, Freiburg 1885, 48, schreibt von „drei verschiedenen Seiten“ einer Handlung. *Joh. E. Pruner*, *Kath. Moraltheologie*, Bd. 1, Freiburg 1902, 62, nennt Objekt, Umstände und Zweck „Konstitutive des moralischen Aktes“. Jeder menschliche Akt schließe „drei Momente in sich“. *F. Schindler*, *Moraltheologie*, Bd. 1, Wien 1907, 98, gebraucht die Wendung „Die Wesensmomente der sittlichen Handlung“.

aus dem zugrundegelegten Unterscheidungsprinzip begreifen lassen. Aber soweit ich feststellen konnte, schweigt man sich über dieses Prinzip gewöhnlich aus. Möglicherweise rührt das daher, daß man nicht eigens erwähnt, was man für allzu evident hält. Immerhin machen alle schon bald darauf aufmerksam, daß es sich gar nicht um eine echte Dreiteilung nach einem einheitlichen Fundament handelt. Man pflegt sieben Arten von Umständen einer Handlung voneinander abzuheben, indem man sich an den alten Merkvers hält: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur(!), quomodo, quando*. Mit dem Fragewort ‚*cur*‘ = ‚*warum*‘ = ‚*zu welchem Zweck*‘ wird an das Ziel oder an den Zweck einer Handlung erinnert. Also zählt dieser Zweck zu den Umständen einer Handlung. Darauf weist man in der Regel eigens hin⁹.

Viele erklären, wenn man trotzdem den Zweck gesondert von den übrigen Umständen eigens nenne und erörtere, so tue man es deswegen, weil der Zweck einer Handlung deren moralischen Charakter in einer herausragenden Weise bestimme. Nach Thomas ist er „*circumstantia principalissima*“ (I-II q 7 a 4). Danach ist man versucht, die übliche Dreiteilung der Quellen der Moralität folgendermaßen zu lesen. Die Quellen der Moralität lassen sich zunächst in zwei Arten aufteilen, in Objekt und Umstände (im weiteren Sinn); diese Umstände werden ihrerseits wieder in zwei Unterarten aufgliedert, in Umstände (im engeren Sinn) und in Ziel. Es bleibt allerdings die Frage, worin des näheren das bestehe, was den Umstand ‚Ziel‘ vor den übrigen Umständen auszeichnet und zum „wichtigsten“ macht. Wie ist dieser Superlativ zu lesen? Quantitativ im Sinne einer äußersten Steigerung? Oder eher qualitativ, insofern gesagt werden soll, das Ziel bestimme den moralischen Charakter einer Handlung in einer ganz anderen Weise als die übrigen Umstände? Wenn das zuträfe, so wäre weiterhin zu fragen, ob sich diese bestimmende Kraft des Ziels einer Handlung nicht nur auf diese Handlung selbst, sondern auch auf deren sonstige Umstände erstrecke. Im letzteren Fall müßte man fast mit Sicherheit annehmen, daß sich die übliche Dreizahl der Quellen der Moralität aus einer Überschneidung zweier nebengeordneter Dichotomien ergibt. Die erste Dichotomie wäre: Objekt einer Handlung und deren Umstände (inklusive Ziel); die zweite Dichotomie: Objekt und Umstände einer Handlung einerseits, und deren Ziel andererseits. Insofern das Objekt oft auch Materie (*materia circa quam*) einer Handlung heißt, legt sich einem die Vermutung nahe, die beiden Glieder der zweiten Dichotomie seien im Verhältnis von Materie zu Form gedacht. (Vgl. I-II q 18 a 6: „*actus humani species formaliter consideratur secun-*

⁹ *J. Aertnys, Theologia Moralis, Vol. 1, Paderborn 1890, 13: „Sunt autem, proprie loquendo, duo (fontes), obiectum namque et circumstantiae; sed, cum finis sit circumstantia praecipue movens in actione, de eo seorsim agunt Theologi.“ Prümmer 65; C. R. Billuart, Cursus Theologiae, Vol. IV, Würzburg 1758, 329.*

dum finem; materialiter autem secundum obiectum exterioris actus“.) Es sei diese Frage hier nicht weiter verfolgt. Immerhin darf man darin ein Indiz dafür erblicken, daß die drei Quellen der Moralität nicht nach streng systematischen Gesichtspunkten unterschieden werden, sowenig wie die vier Kardinaltugenden oder die einzelnen Gebote des Dekalogs. Beschränken wir uns im folgenden darauf zu ermitteln, unter welcher Rücksicht man die Quellen der Moralität in jene beiden Arten aufteilt, deren erste ‚Objekt‘, deren zweite ‚Umstände‘ genannt werden.

Objekt und Umstände

Ersetzen wir zu diesem Zweck ‚Quellen der Moralität‘ durch ‚Elemente einer Handlung‘. Inwiefern läßt sich sagen, an einer Handlung könne oder müsse zwischen ihrem Objekt und ihren Umständen unterschieden werden? Nichts ist selbstverständlicher als eine Handlung von ihren Umständen abzuheben. Darum zählen die Grammatiker eine ganze Reihe von Umstandsangaben oder Umstandsbestimmungen auf, solche der Art und Weise, der Zeit, des Ortes usw. Doch die Tradition nennt als Elemente einer Handlung nicht diese Handlung selbst und ihre Umstände, sondern das Objekt einer Handlung und deren Umstände.

Was ist dabei mit ‚Objekt einer Handlung‘ gemeint? Nicht alle, aber viele geben als Beispiele dafür an: ein Almosen geben, stehlen, spazierengehen, Gott lieben. Darüber ist man zunächst ein wenig verblüfft. Würde man nach üblichem Sprachgebrauch nicht sagen, die Verben ‚geben‘, ‚stehlen‘ und ‚spazierengehen‘ bezeichneten Handlungen? Man nennt sie darum im Deutschen Tätigkeitswörter. Sollten hier für die Tradition ‚Handlung‘ und ‚Objekt einer Handlung‘ Synonyma sein? In der Tat schreibt A. Lehmkuhl in diesem Sinne: „Objekt ist hier die Handlung selbst, abstrakt betrachtet, also z. B. spazierengehen, schreiben, Gott dienen, die Eltern ehren etc.“¹⁰ Wie ist ein solcher Sprachgebrauch zu erklären?

Höchstwahrscheinlich stellt sich innerhalb des Lateinischen diese Frage nicht ebenso spontan wie im Deutschen. Denn das lateinische ‚agere‘, insoweit synonym mit dem deutschen Verb ‚handeln‘, ist anders als dieses letztere ein transitives Verb, wird mithin in seiner Eigenart durch ein Akkusativobjekt näher bestimmt. Um diese semantische Qualität von ‚agere‘ im Deutschen zu rekonstruieren, muß man auf Verben zurückgreifen, die zumindest oft mit ‚handeln‘ synonym, aber zugleich auch transitive Verben sind wie ‚tun‘, ‚machen‘, ‚vollbringen‘, ‚begehen‘, ‚vornehmen‘ etc. Indem ich frage, was jemand begangen habe, erwarte ich eine Antwort durch Angabe eines Akkusativobjekts: Er hat einen Diebstahl begangen. Genau so sagt man: er tut Gutes, er tut einem an-

¹⁰ Theologia Moralis, Freiburg 1902, 31.

dern einen Gefallen, er tut ihm Unrecht; er macht einen Spaziergang; er nimmt einen chirurgischen Eingriff vor; er erweckt einen Akt der Reue. In all diesen Fällen bezeichnet man ein Handeln durch ein transitives Verb und kennzeichnet infolgedessen die Art dieses Handelns durch ein Akkusativobjekt. Den Terminus ‚objectum actus‘ kann man sich verständlich machen, indem man ihn wie ‚objectum agendi‘ liest. Im Deutschen muß man zu diesem Zweck ‚Handlung‘ durch das substantivierte ‚Tun‘ ersetzen. ‚Objectum actus‘ läßt sich dann wiedergeben mit ‚das Objekt eines Tuns‘ oder ‚das Was eines Tuns‘. Das Objekt eines Tuns kann nun seinerseits wieder ‚Tat‘ heißen. Die Grammatiker sprechen in diesem Fall von einem inneren Akkusativ: eine gute Tat tun (wie: einen guten Kampf kämpfen). Also braucht man ‚objectum actus‘ nur nach Art eines inneren Akkusativs zu lesen, und man steht vor der Synonymie von ‚Objekt eines Tuns‘ und ‚Tat‘ (= ‚Handlung‘). Es ist aufschlußreich, daß ‚pragma‘, das in manchen griechischen Vorlagen zur scholastischen Lehre von den Quellen der Moralität die Stelle des lateinischen ‚objectum‘ einnimmt, sowohl ‚Tat‘, ‚Handlung‘ als auch ‚Objekt‘ heißen kann. Bleibt man im Deutschen beim intransitiven Verb ‚handeln‘ und beim davon abgeleiteten Substantiv ‚Handlung‘, so erkundigt man sich nach ihrer Eigenart, indem man fragt: Was für eine Handlung? Eine Handlung welcher Art? Darauf wird man im allgemeinen antworten, indem man einfach die Art nennt: Diebstahl, Spaziergehen, Unrecht tun. Wollte man in der Antwort das in der Frage gebrauchte Wort ‚Handlung‘ wieder aufgreifen, so müßte man etwas schwerfällig formulieren: die Handlung des Diebstahls, die Handlung des Spaziergehens. Die Antwort erscheint dann in einem spezifizierenden attributiven Genetiv (genetivus expegeticus). Damit zeichnet sich deutlich eine Synonymie von ‚das Objekt eines Tuns‘ und ‚die Art einer Handlung‘ ab.

Allerdings gibt es auch Theologen, die ‚Objekt‘ in diesem Kontext anders verstanden wissen wollen. Für sie mag Mausbach-Ermecke sprechen. Er räumt ein: „Viele Theologen verstehen unter Objekt die Handlung selbst, und zwar ihrem Kern und Wesen nach (im Gegensatz zu den Umständen), so den Diebstahl als solchen beim sakrilegischen Kirchenraub.“ Doch dagegen wendet er u. a. ein: Eine Handlung kann „nicht Objekt ihrer selbst sein“. Er will darum „nach dem Vorgang des hl. Thomas“ das Objekt auffassen „als den wirklichen Gegenstand, auf den die Handlung ihrem Wesen nach sich richtet, mithin im Beispiel des Diebstahls die aus Fremdbesitz entwendete Sache.“¹¹ M. E. unterscheidet sich diese Auffassung sachlich in nichts von jener, der sie entgegengesetzt wird. Sie dürfte nur den Nachteil haben, daß sie sich in einer Art Tautologie artikulieren muß. Was soll das heißen, das Objekt „des Diebstahls sei die aus Fremdbesitz entwendete Sache“? Ersetzen wir das Wort

¹¹ Kath. Moraltheologie, Bd. 1, Münster 1959, 242f.

‚Diebstahl‘ durch seine Definition, so ergibt sich der Satz: „Das Objekt der Entwendung einer Sache aus Fremdbesitz ist die aus Fremdbesitz entwendete Sache“. Man kann eben nach dem Objekt einer Handlung im hier vorgeschlagenen Sinne nicht fragen, ohne dieses Objekt in der Frage selbst schon zu nennen. Ein Wort wie ‚fremde Sache‘ ist ein moralisches Gerundivum von äußerster Prägnanz, zu dessen Bedeutungselementen es eben auch gehört, daß eine bestimmte Verfügung über das so Bezeichnete als Diebstahl zu qualifizieren ist.

Was mit den ‚Umständen‘ einer Handlung im Unterschied zu dieser Handlung selbst gemeint ist, läßt sich einfach dadurch bestimmen, daß man sich an die entsprechenden sprachlichen Ausdrucksweisen hält. Das Verb ‚stehlen‘ bezeichnet eine Handlung. Sie besteht ex definitione in der heimlichen Wegnahme einer fremden Sache zum Zweck rechtswidriger Aneignung. Indem man nun feststellt, die fremde Sache sei in diesem oder jenem Fall ein sakraler Gegenstand, macht man einen besonderen Umstand der ‚Stehlen‘ genannten Handlung namhaft.

Warum legt die Tradition ein solches Gewicht auf eine derartig fast trivial anmutende Unterscheidung? Darüber, so ist anzunehmen, geben die Thesen Aufschluß, die man nach der Erinnerung an diese Unterscheidung aufstellt. Das freie Wollen des Menschen empfangt seinen ersten und wesentlichen (essenziellen) moralischen Charakter vom Objekt jenes Tuns oder von der Art jener Handlung, zu dem es sich entschließt. Statt von ‚wesentlich‘ spricht man auch von ‚substanziell‘. Im Unterschied dazu bezeichne man die Umstände als Akzidenzien eines moralischen Aktes, da sie eben zu einem in seinem Wesen oder in seiner Substanz schon konstituierten moralischen Akt hinzutreten. Die Unterscheidung zwischen Wesen und Akzidenzien, wie sie hier am moralischen Charakter des freien Willens, also innerhalb der moralitas formalis vollzogen wird, setzt voraus, daß genau dieselbe Unterscheidung logisch vorher schon innerhalb der moralitas materialis zu treffen ist. Das besagt, daß durch die Art einer Handlung das Wesen dieser Handlung oder durch das Objekt eines Tuns das Wesen dieses Tuns bestimmt wird. Folglich gilt schon vom Objekt eines Tuns und von den Umständen dieses Tuns, daß sie sich zueinander verhalten wie Wesen (Substanz) und Akzidenzien.

Was ist nun im vorliegenden Zusammenhang mit ‚Substanz‘ oder ‚Wesen‘ und ‚Akzidenz‘ gemeint? Verweisen uns diese Termini in den Bereich einer Ontologie menschlichen Handelns? Verhält sich eine Handlung wie Stehlen zu ihren Umständen wie die Seele als Substanz zu den Seelenvermögen als ihren Akzidenzien? Ist eine Handlung ens in se, ein Umstand einer Handlung ens in alio? Das kommt einem äußerst unwahrscheinlich vor. Es spricht vielmehr alles dafür, daß hier ‚Akzidenz‘ im Sinne des fünften Prädikabile zu verstehen ist, also als logisches Akzidenz. Das besagt, der Umstand einer Handlung heißt ‚Akzidenz‘, weil er

nicht notwendigerweise, sondern nur kontingenterweise zu dieser Handlung gehört. So ist es nicht notwendiges Merkmal der als ‚Stehlen‘ bezeichneten Handlung, daß die fremde Sache, die heimlich weggenommen wird, ein sakraler Gegenstand ist. Damit ist das Fundament der Unterscheidung zwischen der Handlung (= dem Objekt des Tuns = der Art einer Handlung) und ihren Umständen sichtbar geworden. Die Merkmale einer Handlung sind dieser entweder notwendigerweise oder kontingenterweise eigen. Die notwendigen Merkmale machen ihr Wesen oder ihre Substanz aus. Sie sind in ihrer Art (= ihrem Objekt) zusammengefaßt. Die kontingenten oder akzidentellen Merkmale einer Handlung sind ihre Umstände.

Es ist nicht ganz auszuschließen, daß sich für den einen oder andern die zuletzt niedergeschriebenen Sätze wie Sach- oder gar wie Wesensausagen ausnehmen. In Wirklichkeit haben sie weitgehend etwas an sich, das tautologisch wirken könnte, da sie zum Großteil als bloße Worterklärungen gelesen werden müssen. Liegt der Unterscheidung zwischen dem Objekt eines Tuns und dessen Umständen von vornherein das angegebene Fundament zugrunde, so ergibt sich daraus unmittelbar: (1) ‚die Umstände eines Tuns‘, ‚die Akzidenzien eines Tuns‘ und die ‚kontingenten Merkmale eines Tuns‘ sind schlicht synonyme Wendungen¹²; sie sind darum geeignet, sich gegenseitig zu definieren und dadurch zu verdeutlichen; und nur zu diesem Zweck ist es angebracht, sie nacheinander einzuführen; (2) ‚das Objekt eines Tuns‘, ‚die Art einer Handlung‘, ‚das Wesen oder die Substanz einer Handlung‘, auch sie sind nichts als gleichbedeutende Wendungen¹³. Die Synonymie von ‚Objekt eines Tuns‘ und ‚Art einer Handlung‘ hat sich schon bei der Interpretation des Ausdrucks ‚obiectum‘ klar abgezeichnet. Man kann sie auch einfach folgendermaßen sichtbar machen. Wenn der Satz gilt: *actus specificatur ab obiecto*, so folgt daraus, daß man weder die Art (*species*) eines Tuns angeben kann, ohne sein Objekt zu nennen, noch sein Objekt nennen kann, ohne dadurch *eo ipso* seine Art anzugeben. Mit der ‚Art eines Tuns‘, insofern ausdrücklich von seinen Umständen = Akzidenzien abgehoben, meint man aber auch dasselbe wie mit ‚Wesen‘ oder ‚Substanz eines Tuns‘. Insofern man sich genötigt sieht, der Reihe nach derartige Synonyma ein-

¹² Thomas I-II q7 a 1 c: „*quaecumque conditiones (= Merkmale) sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt.*“ I-II q7 a 3 ad 3: „*illa conditio, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia.*“ *Aertnys* 13: „*nomine circumstantiae in actu morali intelligitur actus humani accidens, ipsum in specie morali iam constitutum moraliter afficiens.*“ Vgl. auch *G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford* ¹⁹⁷⁸, 1072 s. v. ‚*peristasis*‘ (= *circumstantia*) „*fortuitous circumstance, accident, contingency.*“

¹³ Vgl. Fußnote 12: *Aertnys* nennt ‚*species actus humani*‘, was Thomas als ‚*substantia actus*‘ bezeichnet. Vgl. auch *E. Elter, Compendium Philosophiae Moralis, Romae* ¹⁹⁵⁰, 28, wo er die Elemente des sittlichen Aktes aufzählt: „*quorum primum est obiectum seu essentia actus.*“

zuführen, kann der Grund dafür nur die sprachliche Verdeutlichung eines Gedankens, nicht seine sachliche Weiterführung sein.

Keine normative Ethik

Die Unterscheidung der verschiedenen Merkmale einer Handlung nach wesentlichen und akzidentellen Merkmalen läßt sich von allen denkbaren Standpunkten aus durchführen, etwa vom Standpunkt reiner Zweckmäßigkeit oder vom Standpunkt des rein positiven Rechts aus. Wie nicht anders zu erwarten, nimmt die klassische Moraltheologie dabei den Standpunkt der Moral ein. Aber ist es der Standpunkt normativer Ethik? Dagegen spricht ganz entschieden folgende Beobachtung: die Beispiele für Handlungen (= Objekte des Tuns) und deren Umstände bestehen durchweg in schon sittlich gekennzeichneten Handlungen und Umständen, etwa Gott lieben, Almosen geben, stehlen; einen Mord begehen – auf heimtückische Weise (Umstand). Vor allem aber werden alle Merkmale einer Handlung, ob nun ihrem Wesen oder ihren Umständen zugeteilt, danach unterschieden, ob sie mit dem Maßstab des Sittlichen übereinstimmen oder nicht, ob sie sittlich gut (= richtig) oder sittlich schlecht (= falsch) sind. Der Maßstab des Sittlichen wird dabei als bekannt und begründet vorausgesetzt¹⁴. Im übrigen kann das nicht anders sein, wenn wirklich eine Handlung und ihre Umstände im selben Sinne ‚Quellen der Moralität‘ heißen sollen, wie das sittlich Gute oder Schlechte als (allesumfassende) Objekt des freien Wollens die eine Quelle für dessen Moralität genannt wurde.

In einem Punkte bedarf diese Feststellung einer Ergänzung. Unter den Beispielen für Handlungen (Objekte) werden regelmäßig auch solche aufgezählt, von denen man ausdrücklich erklärt, sie seien aufgrund ihrer erwähnten Merkmale weder sittlich richtig noch sittlich falsch, sondern sittlich indifferent: spazierengehen, essen, trinken, schlafen. Aber auch in diesem Fall gilt die betreffende Handlung als schon sittlich beurteilt. Denn man nimmt den Standpunkt der Moral ein und fällt ein sittliches Urteil, indem man von einer Handlung erklärt, aufgrund der sie kennzeichnenden Merkmale könne sie weder als sittlich gut noch als sittlich schlecht, folglich nur als sittlich indifferent angesehen werden. In diesem Falle sagt man, es seien drei oberste sittliche Kennzeichnungen einer

¹⁴ *Cathrein*, Moralphilosophie, Bd. 1, Leipzig 1924, 322, gibt das ausdrücklich zu verstehen. Bevor er darlegt, in welchem Sinne der Wille durch das sittlich Gute zum guten Willen werde, bemerkt er: „Vom sittlich guten Gegenstand reden wir hier nicht mehr, um zu bestimmen, was einen Gegenstand zu einem guten mache ... Darüber haben wir schon das Nötigste gesagt.“ Er verweist dafür auf die unmittelbar vorher behandelte Frage nach jenem „Moralprinzip“, das nicht nur zeige, was sittlich gut ist, sondern „zugleich den inneren Grund angibt, warum die eine Handlung gut ist, die andere nicht“ (ebd. 187). Vgl. auch: Die kath. Glaubenswelt, Bd. 2, Freiburg 1960, 134: „Nachdem wir die Natur der sittlichen Norm genau bestimmt haben, wollen wir sehen, wie sie sich bei der Bewertung der menschlichen Handlung anwenden läßt.“

Handlung möglich: sittlich gut (= richtig), sittlich schlecht (= falsch) und sittlich indifferent. Unter dieser Voraussetzung gilt, daß der essentielle sittliche Charakter einer Handlung auch in sittlicher Indifferenz bestehen könne. Das ist nur folgerichtig, wenn man einerseits das Spaziergehen als Objekt freien Wollens für indifferent erklärt und andererseits zur These steht, das freie Wollen empfangen seinen essentiellen moralischen Charakter von seinem Objekt.

Andere Moraltheologen vermeiden diese Ausdrucksweise, indem sie eine Handlung, solange in ihrer Kennzeichnung kein moralisches Merkmal (gut oder schlecht, richtig oder falsch) vorkommt, nicht ‚Objekt‘ im Sinne der ersten Quelle der Moralität nennen. So liest man bei Noldin¹⁵: „Vom Zweck, der einer von ihrem Objekt her indifferenten Handlung ihren ersten sittlichen Charakter verleiht, sagt man, er gehe in das Objekt ein und gehöre zu ihm.“ In dem Sinne formuliert man, Geld schenken zur Linderung fremder Not oder Singen zum Lobpreis Gottes seien von ihrem Objekt her sittlich gute Handlungen¹⁶. Diese Ausdrucksweise erklärt sich einfach dadurch, daß man die These, das freie Wollen empfangen seinen essentiellen sittlichen Charakter von seinem Objekt, nur auf zwei Gattungen der Moralität bezogen wissen will, nämlich auf sittliche Güte und sittliche Schlechtigkeit.

B. H. Merkelbach¹⁷ versucht sich auch in einem Schriftbeweis für die These, daß eine Handlung von ihrem Objekt her ihren essenziellen sittlichen Charakter empfangen. Was für Texte zieht er heran? Ps 34, 15: „meide das Böse und tue das Gute“; Spr 3, 7: „fürchte den Herrn und meide das Böse“; Is 1, 16 f.: „höret auf, Böses zu tun, lernet Gutes tun“; 1 Petr 3, 10 f.: „Wer das Leben liebhaben und gute Tage sehen will . . . , der meide das Böse und tue das Gute.“ Endlich führt er die zweite Tafel des Dekalogs nach Mt 19, 17–19 an. All diese Texte gehören unverkennbar paränetischer Rede an. Merkelbach liest sie als reflexive Normen: es ist sittlich gut, das sittlich Gute zu tun und das Böse zu meiden. Zu den Geboten (mandata) des Dekalogs bemerkt er: „quae praecise mala vel bona sunt ex obiecto“. Mit ‚Geboten‘ meint er zweifellos die im Dekalog gebotenen und verbotenen Handlungsweisen. Diese Handlungsweisen sind jedoch allesamt durch sittliche Wertungswörter gekennzeichnet.

An dieser Stelle kann auch ein ganz kurzer Rückblick auf die historische Genese der Lehre von den Umständen nützlich sein. Thomas beruft sich bekanntlich auch in diesem Punkt öfter auf Aristoteles als Autorität. I–II q 7 a 3 erörtert er die Frage, ob im 3. Buch der Nik. Ethik die Umstände in angemessener Weise aufgezählt werden. Aristoteles nimmt an der betreffenden Stelle eine Unterscheidung der einzelnen Umstände vor

¹⁵ Noldin (Anm. 8).

¹⁶ Vgl. auch *J. de Finance, Ethica Generalis, Romae 1958*, 229.

¹⁷ *Theologia Moralis, Vol. 1, Brugis 11959*, 242 f.

im Zusammenhang der Frage, unter welchen Bedingungen eine Handlung dem Täter wegen unverschuldeten Irrtums nicht zugerechnet werden kann. Es ist dabei nur von solchen Handlungen die Rede, deren objektive Moralität als schon ausgemacht gilt. Das Problem ist demnach ausschließlich, unter welchen Voraussetzungen vom Handelnden gesagt werden kann, er habe sich zwar objektiv, aber nicht auch subjektiv verfehlt. Genau in diesem Kontext behandeln auch Nemesius von Emesa¹⁸ und Johannes von Damaskus¹⁹ die Umstände menschlicher Handlungen. Beide Theologen haben in diesem Punkt die spätere Scholastik beeinflusst, werden von ihr als Autoritäten zitiert. Allerdings ist einzuräumen, daß Aristoteles auch in seiner Mesoteslehre, also bei seiner Bestimmung von Tugend und Laster, immer wieder auf jene Kennzeichnungen zurückgreift, die später ‚Umstände‘ genannt werden. Aber er tut das in einer Weise, die seinen Aussagen durchweg den Charakter einer analytischen Evidenz verleiht. Ein Beleg dafür aus seinen Darlegungen zur Tapferkeit: „Das fehlerhafte Verhalten entsteht, indem man sich bei *falschem* Anlaß, oder in *falscher* Weise oder zur *falschen* Zeit fürchtet (usw.) ... Wer nun Standhaftigkeit und Furcht beim *richtigen* Anlaß, aus dem *richtigen* Grund, in der *richtigen* Weise und zur *richtigen* Zeit bekundet und in entsprechendem Sinn Zuversicht – der ist tapfer.“ (1115 b).

Eines scheint mir jedenfalls aus allem bisher Dargelegten evident zu sein: die Aufteilung der Merkmale einer Handlung in solche, die ihr wesentlich sind, und in andere, die ihr nur akzidentell zukommen, kann nicht in der Absicht normativer Ethik vorgenommen werden, wenn dabei von vornherein nur (formaliter) moralische Merkmale berücksichtigt werden. Denn die moralische Kennzeichnung einer Handlung, ihre Beurteilung als sittlich gut (richtig) oder schlecht (falsch) bildet den Abschluß normativer Ethik. In der Tat sucht man im Traktat über die Quellen der Moralität vergeblich nach irgendwelchen Begründungen dafür, warum das Geben eines Almosens sittlich gut oder warum der Diebstahl, insofern zunächst nur Verletzung einer neutral gefaßten Institution ‚Eigentum‘, sittlich unerlaubt sei. Es wird einfach vorausgesetzt, daß solche sittlichen Urteile schon anderswo begründet worden sind. Wie kann trotzdem der Eindruck entstehen, es stünden auch Fragen normativer Ethik zur Diskussion?

Genese des Scheins normativer Ethik

Man erinnere sich an folgenden Ablauf einer Kontroverse innerhalb normativer Ethik. Ein Moraltheologe behauptet in Abweichung von der Tradition, ein Schwangerschaftsabbruch, wenn zur Rettung des Lebens

¹⁸ De natura hominis, Migne PG 40, Sp. 725 ff.

¹⁹ Expositio fidei, 38; vgl. B. Kotter (Hg.), Die Schriften des Johannes von Damaskus, Bd. 2, Berlin 1973, 94 f.

der Mutter notwendig, sei sittlich erlaubt. Von solchen, die weiterhin zur Tradition stehen, wird ihm daraufhin vorgeworfen, nach seiner Ansicht rechtfertige der gute Zweck das schlechte Mittel. Er weist diese Kritik mit dem Gegeneinwand zurück, die Tradition befinde sich im Irrtum, wenn sie annehme, eine Handlung könne schon allein von ihrem Objekt her als (ausnahmslos) unerlaubt beurteilt werden. Beides, die Kritik ebenso wie die Gegenkritik haben etwas Befremdliches an sich. Warum? Unter Theologen darf die Unbedingtheit des Sittlichen für eine ausgemachte Sache gelten. Unter dieser Voraussetzung ist aber der Satz, kein noch so guter Zweck könne ein sittlich schlechtes Mittel heiligen, analytisch evident. Analytisch evident ist aber auch der Satz, eine Handlung könne schon allein von ihrem Objekt her als (ausnahmslos) unerlaubt beurteilt werden, wenn dieses Objekt, insofern *fons moralitatis*, von vornherein als sittlich falsch charakterisiert ist. Demnach bestehen in jener Diskussion Kritik ebenso wie Gegenkritik in dem Vorwurf, der andere bestreite einen Satz, dessen Wahrheit sich einfach aus der Bedeutung der in ihm verwendeten Wörter ergebe. Konsequenterweise müßte jeder vom andern annehmen, er verstehe nicht die Sprache der Moral. Doch wie könnte eine gegensätzliche Beurteilung des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs seinen Grund in einem rein sprachlichen Mißverständnis haben?

Wie mir scheint, liegt nicht dieser gegensätzlichen Beurteilung ein sprachliches Mißverständnis zugrunde, sondern jener Art der Kritik, die man aneinander übt. Man achtet offensichtlich nicht darauf, daß ein bestimmtes sittliches Wertungswort bei gleichbleibender wertender Bedeutung doch mehr oder weniger voneinander abweichende deskriptive Bedeutungen haben kann, je nachdem, welches zur Selbstverständlichkeit gewordene sittliche Urteil den Gebrauch dieses Wortes bestimmt.

Das sei an dem Wort ‚Lüge‘ kurz erläutert. ‚Lüge‘ heiße so viel wie ‚unerlaubte Falschaussage‘. Jemand halte wie Augustinus oder Kant eine Falschaussage deswegen für unerlaubt, weil sie den Naturzweck der Sprache vereitle. Ihm ist darum jede Falschaussage eine Lüge. Folgerichtig gebraucht er ‚Falschaussage‘ und ‚Lüge‘ so, daß deren Begriffsumfang sich vollkommen deckt. Ein anderer halte eine Falschaussage nur dann für unerlaubt, wenn sie der Verweigerung einer geschuldeten wahren Aussage gleichkommt. Das hat zur Folge, daß in seinem Wortgebrauch der Begriffsumfang von ‚Lüge‘ nur einen Teilbereich des Begriffsumfangs von ‚Falschaussage‘ einnimmt. In dem Maße nun, wie diese beiden unterschiedlichen sittlichen Urteile in äußerster Prägnanz zur Bedeutung des Wortes ‚Lüge‘ werden, bewirken sie naturgemäß, daß sich dieses Wort ‚Lüge‘ bei gleicher wertender Bedeutung mit zwei voneinander abweichenden deskriptiven Bedeutungen verbindet. Das wird ganz deutlich, wenn man unter den Grundsatz, eine durch ihr Objekt unerlaubte Handlung könne unter keinem denkbaren Umstand erlaubt sein, eine

Handlung subsumieren wollte, die jemand als ‚Lüge zum Zweck der Wahrung eines wichtigen Geheimnisses‘ kennzeichne. Nach dem Wortgebrauch, der sich aus dem zweiten sittlichen Urteil ergibt, ist der Ausdruck ‚eine Lüge zum Zweck der Wahrung eines wichtigen Geheimnisses‘ eine *contradictio in terminis*, da man *ex hypothesi* die Preisgabe eines Geheimnisses dem nicht schulden kann, vor dem man es, wenn möglich, bewahren soll. Man müßte bei diesem Sprachgebrauch vielmehr sagen, als bloße Falschaussage sei die Handlung ihrem Objekt nach sittlich indifferent; der Zweck als Umstand der Handlung habe für sittlich richtig zu gelten; als solcher müsse er zum Objekt gerechnet werden; woraus folge, daß die Falschaussage zum Zweck der Wahrung eines wichtigen Geheimnisses ihrem Objekt nach für sittlich richtig zu halten sei. Im Unterschied dazu ist für einen Kant die Wendung, ‚eine Lüge zum Zweck der Wahrung eines Geheimnisses‘ in sich widerspruchsfrei. Er wird dementsprechend formulieren: eine Lüge sei ihrem Objekt nach unerlaubt und bleibe das notwendigerweise, also auch bei einem noch so guten Zweck als Umstand.

Man sieht an diesem Beispiel auch, daß die Geltung des Satzes, eine durch ihr Objekt unerlaubte Handlung könne unter keinem denkbaren Umstand erlaubt sein, völlig unabhängig davon ist, ob man jede Falschaussage einfach als solche für eine Lüge hält oder nicht. Wie kann es trotzdem dazu kommen, daß jener, der wie Kant denkt, dem andern vorwirft, er mißachte diesen Grundsatz, während der so Kritisierte seinerseits dem Grundsatz, obschon analytisch evident, die Geltung abspricht? Beide übersehen, daß sie das Wertungswort ‚Lüge‘ seiner deskriptiven Bedeutungskomponente nach unterschiedlich gebrauchen. Darum unterstellt der erste, der Satz, man dürfe nie lügen, impliziere die Annahme, jede Falschaussage sei eine Lüge. Entsprechend glaubt der zweite, eine Handlung könne nie allein schon aufgrund ihres Objektes Lüge sein, da eben nicht jede Falschaussage als Lüge beurteilt werden dürfe. Auf diese Weise ist eine Kontroverse normativer Ethik in den Traktat über die Quellen der Moralität eingeführt, allerdings mit der eigenartigen Folge, daß jeder der beiden Kontrahenten seine eigene Auffassung der des andern nur rein *thetisch* entgegensetzt.

Das kann man gut bei W. H. M. van der Marck studieren. Er distanziiert sich von der Tradition, insoweit diese urteilt: „Geburtenregelung ist ein guter Zweck, aber Sterilisation (d. h. mechanische oder chemische, ältere oder neuere Verfahren) ein schlechtes Mittel; jemanden mittels Transplantation ein unentbehrliches Organ verschaffen ist ein guter Zweck, aber die Verstümmelung des Spenders ein schlechtes Mittel.“²⁰ In welcher Form übt van der Marck an diesen Urteilen Kritik? Er bestreitet, daß sich vom Objekt einer Handlung allein aus schon ein sittliches Urteil

²⁰ Grundzüge einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1967, 55.

über sie fällen lasse. Der sittliche Charakter einer Handlung sei eben immer nur bestimmbar, wenn zugleich auch ihr Zweck (oder ihre Umstände) angegeben würden. Daraufhin kennzeichnet er eine Handlung, insofern nur durch ihr Objekt bestimmt, mit rein deskriptiven Ausdrücken, etwa als „eine nicht lebensfähige Frucht aus dem Mutterschoß entfernen“. Wenn nach ihrem jeweiligen Zweck sittlich beurteilt, erweise sich eine solche Handlung je nachdem als: „Abortus oder Mord, Beseitigung der Folgen einer Vergewaltigung, das Leben der Mutter retten usw.“²¹ Indem van der Marck seine Kritik an der Tradition so artikuliert, sagt er im Grunde nur: Ich bin anderer Ansicht als die Tradition; ich habe recht, die Tradition irrt.

In der Tat ist die Tradition der Auffassung, die Handlung, beschrieben als „eine nicht lebensfähige Frucht aus dem Mutterschoß entfernen“, lasse sich unabhängig vom Zweck, zu dem sie vorgenommen wird, eindeutig als unerlaubt beurteilen, zumindest insoweit sie zugleich zu kennzeichnen ist als „direkte Tötung eines Schuldlosen“ (= *occisio directa innocentis*). Dafür bringt sie Argumente, die jeder in der speziellen Moraltheologie unter den Stichwörtern ‚suicidium‘ und ‚homicidium‘ nachlesen kann. Aufgrund dieser Argumente sieht sie sich genötigt, von dieser Handlung zu sagen, sie sei unerlaubt wegen fehlender Berechtigung. Insofern ist es für sie analytisch evident, daß diese Handlung, weil unrechtfertigt, auch ihrem bloßen Objekt nach sittlich falsch ist. Diese Auffassung läßt sich nicht innerhalb des Traktates über die Quellen der Moralität widerlegen, sondern nur dort, wo die Argumente entfaltet werden, auf denen sie aufruht, also innerhalb des Quintums.

Indem man das übersieht, kann man zu recht merkwürdigen Einwänden gegen die Tradition kommen. Man beschuldigt sie beispielsweise des „Physizismus“, insofern sie meine, eine Handlung sei bisweilen sittlich beurteilbar unabhängig von der Intention des Handelnden, wo doch erst diese Intention des Handelnden die Handlung zu einem *actus humanus* mache. Als ob wir von einem Spaziergänger erst dann sagen könnten, sein Spaziergang sei eine menschliche Handlung, nachdem er uns mitgeteilt hat, ob er auf den Rat seines Arztes hin spazieregehe oder einfach deswegen, weil es ihm Spaß macht. Mehr noch, dieser Einwand, wenn beim Wort genommen, läuft darauf hinaus, daß normative Sätze deontologischen Inhalts samt und sonders als innerlich widersprüchlich oder als sinnlos beurteilt werden müssen. Denn in solchen Sätzen werden Handlungen unter ausdrücklichem Ausschluß jeder denkbaren Intention des Handelnden, mithin Handlungen, die dem Einwand zufolge ex definitione keine menschlichen Handlungen sind, für sittlich falsch erklärt. Zum Beispiel: jede direkte Tötung eines Schuldlosen ist unerlaubt, gleichviel welchem Zweck sie dient; jede Falschaussage ist eine Lüge, ei-

²¹ Ebd. 60.

nerlei aus welchem Grund jemand sich zu ihr entschließt. Also wird in diesen Sätzen etwas als sittlich verboten bezeichnet, das überhaupt nicht Inhalt eines sittlichen Verbots sein kann. Um zu erklären, wie es komme, daß Deontologen diesen inneren Widerspruch nicht wahrnehmen, müßte man gegebenenfalls annehmen, sie verwechselten ihr Über-Ich mit ihrem Gewissen. Diese Kritik an deontologischen Normen, vorgetragen aus teleologischer Perspektive, dürfte das genaue Gegenstück zu jener allzu bekannten Kritik an teleologischem Denken sein, an deren Berechtigung viele Deontologen nicht die mindesten Zweifel zu haben scheinen: Teleologen seien der Ansicht, der gute Zweck heilige auch das sittlich schlechte Mittel.

Logische Einteilung

Es ist an der Zeit, zurückzukommen auf die Frage, zu welchem Zweck man denn an einer Handlung zwischen ihrem Objekt und ihren Umständen unterscheide, wenn das nicht in der Absicht normativer Ethik geschehe. Was von Vermeersch's Aussage über die eine Quelle der Moralität gilt, das trifft auch zu für die These, daß das freie Wollen des Menschen seinen essenziellen oder substanzialen Charakter vom moralischen Charakter seines Objekts empfängt. Diese These, wegen ihres Vokabulars einem ersten Blick den Anschein ontologischer Würde darbietend, nimmt sich bei einem zweiten und genaueren Blick eher wie eine logische Selbstverständlichkeit aus. Jemand entschließt sich zu einer Lüge. Was heißt in diesem Fall, der Entschluß werde in seinem essentiellen Charakter von der Lüge als seinem Objekt bestimmt? Heißt es mehr als daß eine Lüge eben eine Lüge ist?²² Indem man sich entschließt zu lügen, macht man aus der Lüge als vorgegebener Handlungsmöglichkeit eine Lüge als wirkliche Handlung. Ihrem Sosein oder Wesen (quidditas) nach unterscheiden sich eine Lüge als mögliche Handlung nicht von der Lüge als wirklicher Handlung. Doch aus welchem Grunde sollte jemand sich veranlaßt sehen, eigens die These aufzustellen, eine Lüge sei eine Lüge? Man spricht mitunter einem Seienden reale Identität zu, um damit zu sagen, es halte sich als dasselbe durch in der Zeit, auch wenn seine Erschei-

²² *Elter* 30, scheint sich dessen klar bewußt zu sein. Er schreibt: „Bonitatem moralem actus ab eius obiecto sive essentia pendere vix probatione indiget.“ In der Tat hat er vorher definiert: „Relate ad actum moralem, obiectum dicitur (!) illud quod constituit quasi essentiam vel substantiam actus in esse morali considerati.“ Daraus ergibt sich, daß die These analytisch evident ist. Eventuell noch deutlicher *Schindler* 99: „Daß der Gegenstand der Handlung ... auf die Sittlichkeit der Handlung einen entscheidenden Einfluß nimmt, erklärt sich aus dem Begriff (!) des Gegenstandes (Objekts) der Handlung ... denn Handlung und Objekt der Handlung sind wesentlich eins.“ *R. C. Mortimer, The Elements of Moral Theology, London* ³1961, 63: „When it is said that it is the object which gives to an action its specific morality ..., this must be true. For the object is, by definition (!), that which gives to the action its form or special character.“

nungen oder Akzidentien wechselten²³. Möglicherweise läßt sich in einem ähnlichen Sinn der Satz verstehen, daß eine Lüge eine Lüge sei. Ob jemand zu einem guten oder zu einem schlechten Zweck lügt, ob er seine Lüge durch Eid bekräftigt oder nicht, ob er einen Freund oder einen Feind belügt, so tut er unter einem wesentlichen Gesichtspunkt doch stets dasselbe, insofern er eben allemal lügt.

Kaum einem wird es einfallen, das zu bestreiten. Warum? Sieht es nicht ganz so aus, als ob sich das einfach aus der Bedeutung der Vokabel ‚Lüge‘ ergebe? Nennen wir diese Bedeutung den Begriff ‚Lüge‘²⁴. Wenn man behauptet, eine Lüge bleibe eine Lüge, ob sie mit einem Eid bekräftigt werde oder nicht, so stellt man nur fest, daß sich zum Begriff ‚Lüge‘ der andere Begriff ‚eidliche Bekräftigung‘ wie ein logisches Akzidenz verhält. Faßt man Lüge als unerlaubte Falschaussage, so stellt sie eine Art (species) innerhalb der Gattung (genus) unerlaubter Handlungen dar mit Falschaussage als artbildendem Unterschied (differentia specifica). Ihre akzidentellen Bestimmungen können dann dazu dienen, verschiedene Unterarten der Lüge zu bilden, indem man sie eben als unterartbildende Unterschiede nimmt. So etwa sakrilegische Lüge – nichtsakrilegische Lüge. Auf diese Weise führt man schlicht eine logische Einteilung (divisio) durch, die sich nach dem Muster der fünf Prädikabilien richtet.

Es scheint mir aufschlußreich, daß J. Schwane das hier zur Interpretation stehende Kapitel mit der Überschrift versieht: „Über die Quellen der Moralität und ihren bestimmenden Einfluß auf das Genus, die Species und den Grad der Moralität“²⁵. Mit den Termini ‚genus‘ und ‚species‘ gibt er deutlich zu verstehen, daß eine logische Einteilung moralischer Handlungen beabsichtigt ist. J. de Finance sieht im Kapitel über die Quellen der Moralität u. a. folgende Fragen gestellt: (a) „Bilden sittlich gute und schlechte Handlungen je nach ihren verschiedenen Objekten unterschiedliche moralische Arten oder sind sowohl alle sittlich guten Handlungen von derselben moralischen Art als auch alle sittlich schlechten Handlungen? Im letzteren Fall gäbe es nur eine einzige Tugend und nur ein einziges Laster. Es liegt auf der Hand, daß diese Frage für das Bußsakrament von großer praktischer Bedeutung ist. (b) Kann ein und dieselbe Handlung zu mehreren moralischen Arten gehören? Soweit es sich um Sünden handelt, ist auch diese Frage für das Bußsakrament wichtig.“²⁶

²³ W. Brugger (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1967, s. v. Identität. Vgl. *Billuart* 331: „prima et essentialis bonitas aut malitia actus ea est ... sine qua concipi non potest (!), et quae aliis mutatis *invariabilis* permanet.“

²⁴ Vgl. zu dieser Terminologie A. Menne, Einführung in die Logik, München 1973, 26: „Ein Individualbegriff wird durch einen Individuumnamen bezeichnet. Entsprechend wollen wir auch das Zeichen für einen Allgemeinbegriff einen Namen nennen. Dann können wir umgekehrt auch sagen, ein Begriff ist die Bedeutung eines Namens.“ J. de Vries, *Logica*, Freiburg 1952, 88: „Vocabulum ... est signum conceptus.“

²⁵ Schwane (Anm. 8).

²⁶ de Finance 226.

Auch hier zeichnet sich als Absicht eine Klassifizierung moralischer Handlungen ab, und zwar in bezug auf sittlich schlechte Handlungen so etwas wie die Abfassung eines Beichtspiegels.

Allerdings wird der Nachweis, daß weder alle guten noch alle schlechten Handlungen jeweils von ein und derselben Art sind, ebenfalls nicht im Traktat über die Quellen der Moralität geführt, sondern in der speziellen Tugend- und Sündenlehre. Außerdem ist nicht recht einzusehen, wieso es für diesen Zweck notwendig oder auch nur besonders hilfreich sein könnte, die sittlichen Merkmale einer Handlung, insofern diese Merkmale sich ihrer Art nach unterscheiden, als Objekt und Umstände zu klassifizieren. Angenommen, ich belüge einen Menschen, dem die Wahrheit zu sagen meine strenge Rechtspflicht ist. In diesem Falle hat meine Handlungsweise die beiden sittlichen Merkmale der Unwahrhaftigkeit und der Verletzung einer strengen Rechtspflicht. Ist es nicht völlig einerlei, welches dieser beiden Merkmale ich als Objekt oder als Umstand meiner Tat auffasse? An dieser Stelle muß man sich tatsächlich daran erinnern, daß man jeden (nich-einfachen) Allgemeinbegriff als Art (*species*) im logischen Sinn verstehen kann²⁷. Ob man es tut, das hängt jeweils von dem Interesse ab, von dem man sich leiten läßt. Hat man jedoch seine Wahl einmal getroffen, dann sind die übrigen Prädikabilien, also *genus* und *differentia specifica*, *proprium* und *accidens* streng determiniert. Das läßt sich leicht durch Beispiele erläutern. Handelt man von der Tugend der Gottesverehrung (*religio*), so ergibt es sich von selbst, daß man sakrilegische Handlungen als Art der Verletzung der Tugend wählt. Sollte nun eine sakrilegische Handlung zugleich Diebstahl sein, so wäre ‚Diebstahl‘ logisches Akzidenz oder Umstand. Umgekehrt wird man bei der Behandlung des 7. Gebots Diebstahl als Artbegriff wählen; weshalb dann der sakrale Charakter der gestohlenen Sache den Diebstahl akzidentell bestimmt, also als Umstand des Diebstahls in Erscheinung tritt. Dieses Beispiel findet sich bei B. H. Merkelbach: „Der Umstand der einen Handlung kann Objekt und Substanz einer anderen Handlung sein: *sic non est circumstantia respectu furti quod sit res aliena sed quod sit sacra, quamvis haec non sit circumstantia quoad sacrilegium*“.²⁸ Merkelbach beruft sich hier auf Thomas (I-II q 18 a 10), der dazu meint, eine solche unterschiedliche Betrachtungsweise stehe der „*ratio ordinans*“ offen. Was er hier unter ‚*ordinatio*‘ versteht, dürfte identisch sein mit einer *divisio logica*. Gesetzt, jemand lege seine Beichte ab und folge in seinem Sündenbekenntnis dem Dekalog. Welchen Unterschied macht es aus, ob

²⁷ Vgl. *de Vries*, *Logica* 96.

²⁸ *Merkelbach* 137; *Hörmann*, *Die Bedeutung* (127) schreibt: „(freilich hängt die Grenzziehung zwischen der Handlung rein in sich und den Umständen vom angewandten Gesichtspunkt ab).“ Er scheint sich jedoch der Tragweite dieser richtigen Beobachtung für die Interpretation des ganzen Traktats nicht bewußt zu sein.

er seinen sakrilegischen Diebstahl unter der ersten Tafel bekennt oder unter der zweiten Tafel beim siebten Gebot?

Allem Anschein nach macht man sich oft nicht klar, daß akzidentelle Merkmale einer sittlichen Handlung ebenso wesentlich sein können wie deren wesentliche Merkmale oder sogar noch unvergleichlich wesentlicher. Daß eine Lüge schwersten Schaden anrichtet, ist kein wesentliches, sondern nur ein akzidentelles Merkmal der Lüge. Aber nach dem Urteil der Tradition ist dieses akzidentelle Merkmal unvergleichlich wesentlicher, als alle Merkmale, die das Wesen oder die Substanz der Lüge ausmachen. Denn es bewirke, daß eine Lüge, ihrem Wesen nach nur läßliche Sünde, zu einer Todsünde werde. Es liegt auf der Hand, ‚wesentlich‘ und ‚akzidentell‘ sind Homonyma. Man kann definitivisch festlegen, ‚akzidentell‘ heiße das, was nicht zum Wesen einer Sache gehöre. Demnach wäre im Deutschen ‚akzidentell‘ = ‚nicht-wesentlich‘ = ‚unwesentlich‘. Tatsächlich kritisiert F. Scholz die Benennung der Umstände einer Handlung als deren Akzidenzien. Denn er verbindet mit ‚akzidentell‘ = ‚unwesentlich‘ die Bedeutung von ‚nebensächlich‘ = ‚unwichtig‘. Darum konstatiert er bei Thomas „einen gewissen Mangel an Folgerichtigkeit“, insofern dieser an der gerade erwähnten Stelle erkläre, „daß Umstände auch zu Wesenselementen aufrücken können“²⁹. Es wäre in der Tat kaum einzusehen, wie zur Hauptsache werden könne, was man zuvor für eine Nebensache ausgegeben hat. Scholz möchte darum ‚akzidentell‘ durch ‚variabel‘ ersetzt wissen. Damit gibt er im Grunde an, wie ‚akzidentell‘ im Sinne des fünften Prädikabile gelesen werden muß: ‚akzidentell‘ = ‚variabel‘ = ‚nicht-notwendig‘ = ‚kontingent‘. Man mißversteht ‚akzidentell‘ gründlich, wenn man ihm in diesem Kontext die Bedeutung von ‚unwesentlich‘ = ‚unwichtig‘ beigelegt³⁰.

Das fundamentum divisionis der Prädikabilien ist die Art und Weise, wie in einem Satz etwas durch das Prädikat vom Subjekt ausgesagt wird, ob als notwendig oder als nicht-notwendig³¹. Sollte es als notwendig ausgesagt werden, so kann das in diesem Zusammenhang drei Gründe haben: (1) Das Prädikat ist Definition des Subjekts, gibt dessen genus und differentia specifica, also dessen species an. Beispiel: Lüge ist uner-

²⁹ Scholz 247.

³⁰ Auch *J. de Vries*, *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt 1980, 108, und *A. Menne*, *Einführung in die Methodologie*, Darmstadt 1980, 86, bezeichnen den kontradiktorischen Gegensatz zu ‚wesentlich‘ mit ‚unwesentlich‘ = ‚akzidentell‘. Menne sieht sich allerdings veranlaßt, eigens hinzuzufügen: „Unwesentlich heißt nicht unwichtig.“ Mir scheint es klüger, in solchen Fällen das verneinende Präfix ‚un‘ zu vermeiden und statt dessen ‚nicht‘ zu gebrauchen. Denn es macht beispielsweise einen enormen Unterschied, ob eine Aussage als ‚nicht-biblisches‘ oder als ‚unbiblisches‘ zu bezeichnen ist. Vgl. Duden, *Grammatik*, (1959) 380: „Anders als un- enthält nicht- keine Wertung: nichtdeutsch – undeutsch; nicht-christlich – unchristlich.“

³¹ *de Vries*, *Logica* 95 ff.; *H. W. B. Joseph*, *An Introduction to Logic*, Oxford 1906, 53 ff.; *S. Stebbing*, *A Modern Elementary Logic*, London 1969, 112 ff.; *W. and M. Kneale*, *The Development of Logic*, Oxford 1975, 187.

laubte Falschaussage. Der Satz ist konvertibel. (2) Das Prädikat ist nur Teil einer Definition des Subjekts, gibt entweder nur dessen *genus* oder nur dessen *differentia specifica* an. Beispiele: (a) Lüge ist eine unerlaubte Handlung; (b) Lüge ist eine Falschaussage; diese Sätze sind nicht konvertibel. (3) Das Prädikat ist weder Definition noch Teil der Definition des Subjekts, gibt aber ein Merkmal des Subjekts an, das diesem sowohl exklusiv als auch notwendigerweise eigen ist. Es ist dann *Proprium*. Da ich nicht wüßte, was in diesem Sinne *Proprium* der Lüge sein könnte, bringe ich das Beispiel, durch das Aristoteles die Eigentümlichkeit des *Propriums* erläutert: Der Mensch ist fähig, Grammatik zu lernen. Der Satz ist konvertibel. Im Traktat über die Quellen der Moralität ist m. W. nirgendwo in diesem Sinne vom *Proprium* einer Handlung die Rede. Darum läßt sich sehr einfach sagen, was es in diesem Falle heißt, etwas werde durch das Prädikat als bloß kontingentes oder akzidentelles Merkmal vom Subjekt ausgesagt: Das Prädikat ist weder Definition noch Teil der Definition des Subjekts, gibt weder dessen *species* noch dessen *genus* oder *differentia specifica* an. Beispiel: (Diese) Lüge ist die Verletzung einer strengen Rechtspflicht. Es kann demnach vorkommen, daß eine Lüge nicht nur die Wahrhaftigkeit, sondern auch die strenge Gerechtigkeit verletzt. Anders ausgedrückt, das Merkmal einer Handlung heißt deren Akzidenz, wenn es in ihrer Benennung nicht schon als Bedeutungselement enthalten ist. Also werden die akzidentellen Merkmale einer Handlung in synthetischen Sätzen angegeben. Im Unterschied dazu sind es analytische Sätze, in denen entweder die *species* oder das *genus* bzw. die *differentia specifica* einer Handlung konstatiert wird.

Daraus ergibt sich auch, was unter dem ‚Wesen‘ oder der ‚Substanz einer Handlung‘ zu verstehen ist, wenn dieses Wesen in einer Definition durch *genus proximum* und *differentia specifica* bestimmt wird. Das Wesen der Lüge ist nichts anderes als der Begriff ‚Lüge‘, wobei mit ‚Begriff‘ die Bedeutung des Wortes ‚Lüge‘ gemeint ist. Der Satz, es gehöre nicht zum Wesen der Lüge, Schaden anzurichten, besagt demnach nur, ‚Schaden anrichten‘ sei nicht Bedeutungs- oder Definitionsmerkmal des Wortes ‚Lüge‘. Doch ich brauche mit der Tradition nur den Begriff ‚Schadenslüge‘ zu bilden, und schon ist es für die auf diesen Begriff gebrachte Handlung wesentlich, Schaden anzurichten³². Man sagt von den Prädikabilien, sie seien Begriffe von Begriffen oder Begriffe zweiter Ordnung, insofern man sich mit ihnen eben auf Begriffe bezieht, um deren Verhältnisse zueinander zu kennzeichnen. Wenn es nun bei den Prädikabilien im allgemeinen zugegebenermaßen um ein Kapitel der Logik und nicht um ein Kapitel der Ontologie geht, so folgt daraus, wie mir scheint,

³² *de Vries*, Grundbegriffe 110, spricht in diesem Fall von „logischem Wesen“ oder „Wesensbegriff“. Wenn ich recht sehe, ist damit gleichbedeutend, was J. Locke, Über den menschlichen Verstand, Buch 3, „nominale Wesenheit“ (= „nominal essence“) nennt.

daß das Thema des Traktats über die Quellen der Moralität nicht ein Kapitel normativer Ethik sein kann, wenn in diesem Traktat nach dem Muster der Prädikabilien bestimmt wird, in welchem Verhältnis moralische Begriffe zueinander stehen. Es ist darin vielmehr die „ratio ordinans“ am Werk, um unter den mannigfaltigen Ergebnissen normativer Ethik eine *divisio logica* durchzuführen.

Die verkannten Prädikabilien

Für die meisten sind Ethik und Logik zwei Provinzen, die so weit voneinander entfernt liegen, daß es ihnen kaum in den Sinn kommt, ein Kapitel der Logik könne sich als Interpretationsschlüssel für ein Kapitel der Ethik erweisen. Und so sind sie in Gefahr, beispielsweise die Kennzeichnung eines Begriffs als Akzidenz für ein Werturteil über eine Sache zu halten³³. Verwechslungen dieser Art, so steht zu vermuten, sind der Hauptgrund dafür, daß man Fragen normativer Ethik in den Traktat über die Quellen der Moralität hineinliest. Bezug nehmend auf J. Fuchs, der sich seinerzeit zur Beurteilung der Empfängnisverhütung auch „ausführlich mit dem Begriff des ‚finis operis‘“ beschäftigt habe, meint K. Hörmann: „Das ist nicht zu verwundern, werden doch mit der Festlegung der Begriffe in diesem oder jenem Sinn die Weichen für die Lösung konkreter sittlicher Probleme gestellt“.³⁴ Was müßte man mit ‚Begriff‘ meinen, damit sich sinnvollerweise sagen ließe, durch die Festlegung von Begriffen werde die Lösung sittlicher Probleme irgendwie vorentschieden? Der Stellungnahme der Tradition zur Empfängnisverhütung liegt die Argumentationsfigur zugrunde: unerlaubt, weil dem Naturzweck des Sexualaktes zuwider. ‚Naturzweck des Sexualaktes‘ läßt sich zwanglos mit ‚finis operis‘ wiedergeben. Soweit man sich einig ist über die Schlüssigkeit dieser Argumentationsfigur, sind nur Meinungsverschiedenheiten denkbar darüber, worin des näheren der Naturzweck oder finis operis des Sexualaktes bestehe. Aber diese Meinungsverschiedenheiten setzen voraus, daß man den Terminus ‚finis operis‘ gerade nicht unterschiedlich, sondern einheitlich gebraucht. Wäre das letztere nicht der Fall, so bezögen sich die voneinander abweichenden Aussagen über den finis operis nicht auf ein und dieselbe Sache, was die Vermutung eines reinen Wortstreites rechtfertigte. Allerdings läßt sich der Satz, jemand denke vom finis operis des Sexualaktes richtig oder falsch, auch mit dem völlig gleichsinnigen Satz wiedergeben, jemand habe einen richtigen oder falschen Begriff vom finis operis des Sexualaktes. Diese Homonymie der Vokabel ‚Begriff‘, wenn nicht durchschaut, könnte zur Vorstellung verleiten, der Begriff ‚finis operis‘ (= die Bedeutung, die man mit der Vokabel ‚finis operis‘ verbindet) zeige an, welchen Begriff, d. h. welche

³³ Vgl. dazu Stebbing 101.

³⁴ Hörmann, Die Prägung 233.

Auffassung man vom *finis operis* habe. Damit wäre verständlich, warum man glauben könnte, durch die Festlegung von Begriffen in diesem oder jenem Sinn treffe man Vorentscheidungen in Sachfragen.

Wie an einem Musterbeispiel kann man eine solche Verwechslung bei S. Pinckaers studieren, und zwar in seinem Aufsatz: „Le Rôle de la Fin dans l'Action Morale selon Saint Thomas“³⁵. Pinckaers selbst geht darin zwar nicht unmittelbar auf Fragen normativer Ethik ein. Doch andere haben das unter ausdrücklicher Berufung auf ihn getan. Auch Pinckaers nimmt die Homonymie des Wortpaares ‚wesentlich-akzidentell‘ nicht wahr. Das dürfte sich bei ihm zum Teil daraus erklären, daß er zu jenen Theologen zählt, deren Verehrung für Thomas keine Grenzen kennt. Er folgt darum auch einem Muster, die Geschichte der Theologie zu interpretieren, das bei solchen Theologen kanonische Geltung besitzt. Er muß auf den Lombarden, auf Bonaventura und Albertus Magnus zu sprechen kommen, um aufzuzeigen, in welchem Ausmaß Thomas ihnen allen überlegen ist auch in der Bestimmung der Quellen der Moralität. Und Theologen nach Thomas, paradigmatisch Billuart, dienen ihm dazu, den Nachweis zu liefern, in welchem Grade sie selbst dann, wenn sie sich als Schüler des hl. Thomas verstehen, hinter ihrem Meister zurückbleiben. Nach Pinckaers zeigt sich diese Überlegenheit des hl. Thomas u. a. darin, daß er für „wesentlich“ erklärt, was andere Theologen vor und nach ihm als „akzidentell“ bezeichnen. Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas erörtern ein Problem, das Pinckaers in der Frage zusammenfaßt: Sind Gut und Böse konstitutive Unterschiede menschlichen Handelns? (*Bien et mal sont-ils des différences constitutives de l'action humaine?*)³⁶ Beim ersten Lesen ist man versucht, darin eine Variante jener rein rhetorischen Fragen wiederzuerkennen, die auch als Buchtitel beliebt sind: „Ehe, Band oder Bund?“; „Darf die Medizin, was sie kann?“. Man stelle ein Experiment an, lege Theologiestudenten die von Pinckaers formulierte Frage vor und fordere sie auf, ihrer spontanen Eingebung folgend darauf zu antworten. Ich nehme an, daß die überwältigende Mehrheit antworten wird: Ja, natürlich, selbstverständlich. Sie befinden sich mit dieser Antwort auf der Seite des hl. Thomas und erweisen sich dadurch wie dieser als einem Albertus Magnus und Bonaventura an Einsicht überlegen. Denn Albertus Magnus und Bonaventura antworten auf die Frage mit einem Nein.

In der von Pinckaers formulierten Frage ist ‚konstitutiv‘ synonym mit ‚wesentlich‘, also ‚nicht konstitutiv‘ gleichbedeutend mit ‚nicht-wesentlich‘, ‚akzidentell‘. Liest man diese Adjektive als Wertungswörter, so wird aus der Frage, ob Gut und Böse konstitutive Unterschiede menschlichen Handelns sind, eine rein rhetorische Frage. Versteht man hingegen

³⁵ Vgl. Fußnote 1.

³⁶ Pinckaers 116.

unter ‚Akzidenz‘ das fünfte Prädikabile, so ist einem klar, daß die Antwort auf die Frage ganz davon abhängt, wie man den Terminus ‚menschliches Handeln‘ definiert. Schließlich fällt es nicht schwer, auch das Objekt eines Tuns, insofern unterschieden von den Umständen, seinerseits unter die Umstände einzureihen. Man braucht zu diesem Zweck das Substantiv ‚Tun‘ nur entweder ganz objektlos zu definieren oder unter Angabe eines ganz unbestimmten Objekts, also etwa im Sinne von ‚irgendetwas tun‘. Die Meinungsverschiedenheit zwischen Albertus Magnus und Bonaventura einerseits, und Thomas andererseits, auf die Pinckaers so ausführlich eingeht, ist wirklich rein akademischer Natur. Der gegenteilige Eindruck kann nur dadurch entstehen, daß man dem Wortpaar ‚wesentlich‘-‚akzidentell‘ kontextwidrig eine wertende Bedeutung unterlegt. Das aber tut Pinckaers, indem er in einem geradezu plerophorischen Stil an Billuart kritisiert, daß er den *finis operantis* zu den Akzidenzen des moralischen Aktes zählt. Diesem *finis* werde dadurch nur „une valeur accidentelle“ zugeschrieben. Die Folge davon sei, daß das Objekt des Aktes „la lourdeur et l’opacité de l’objet physique“ annehme. Im Deutschen würde man wahrscheinlich von einer ‚Verdinglichung‘ des Objektes sprechen. Nach Billuart seien Objekt und Zweck einer Handlung reinlich geschieden in der Art zweier physischer Realitäten, oder richtiger, bei Billuart habe das Objekt das Gewicht einer physischen Realität, das Ziel die Schwerelosigkeit und die geringe Konsistenz einer (bloß) subjektiven Gegebenheit³⁷. Ärger kann man den Ausdruck ‚Akzidenz‘ als fünftes Prädikabile wahrhaftig nicht mißverstehen.

Die Substantive ‚obiectum‘, ‚finis‘, ‚materia‘ und ‚forma‘ sind in ihrer Grundbedeutung so allgemein, daß sie sich zur Kennzeichnung aller möglichen Beziehungen verwenden lassen. Dabei können sie auch in dieser oder jener Weise zu bloßen Synonyma werden. In bezug auf den Willen kann jedes *obiectum* auch ‚finis‘ heißen; ‚obiectum‘ läßt sich seinerseits wiederum mit ‚materia‘ auswechseln. Entsprechend solcher Synonymien kann man dann den Satz: *actus specificatur ab obiecto*, insofern auf das Wollen angewendet, rein sprachlich variieren: *specificatur a materia*, *specificatur a fine*. ‚Species‘ (einer Handlung) ist in diesem Falle gleichbedeutend mit ‚essentia‘, ‚substantia‘, ‚natura‘, ‚ratio‘ (= Begriff). Da es nun im Rahmen der Prädikabilien vom jeweiligen Interesse der „*ratio ordinans*“ abhängt, was sie sich zur *species* erwählt und was dadurch zum *accidens* wird, kann man sich leicht vorstellen, welche Schwierigkeiten entstehen können, verschieden lautende Sätze als gleichsinnig oder gleichlautende Sätze als Sätze eines unterschiedlichen Inhalts zu erkennen. Auf solche Schwierigkeiten stößt man vielfach beim Studium des hl. Thomas. Es ist darum nur zu begreiflich, daß spätere Theologen das Bedürfnis nach einer strengeren Sprachregelung hatten. Durch stipulative

³⁷ Ebd. 129 f.

Definitionen führten sie so etwas wie *termini technici* ein, eben jenen vergleichsweise einheitlichen Gebrauch von ‚Objekt‘, ‚Umständen‘ und ‚Ziel‘. Pinckaers deutet diesen Vorgang folgendermaßen: „Wenn man Texte des hl. Thomas liest, ist man erstaunt über die Plastizität, die er den Ausdrücken ‚finis‘ und ‚objectum‘ verleiht, über den offenkundig freien Gebrauch, den er davon macht.“³⁸ Damit verglichen, sind ihm die späteren definitiven Festlegungen „starr und schief“³⁹. In diesen starren und schiefen *Termini* erkennt er ein „statisches“ Verständnis von Moralität, dem er das „dynamische“ Verständnis des hl. Thomas entgegenstellt. Es braucht nicht eigens erläutert zu werden, wie sich jemandem, der teleologisch denkt, der Gegensatz von ‚statisch-dynamisch‘ mühelos in den Gegensatz von ‚deontologisch-teleologisch‘ übersetzt⁴⁰.

Einige andere Indizien dafür, daß man in diesem Zusammenhang Aussagen über Begriffe mißversteht, seien nur kurz erwähnt. An der Unterscheidung zwischen ‚finis operis‘ und ‚finis operantis‘ setzt man aus, sie trenne, was eine innere Einheit bilde. Man merkt nicht, daß der Satz: finis operis und finis operantis bilden eine innere Einheit, soll er ein synthetischer Satz sein, jene Unterscheidung, die man kritisieren will, als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Es läuft auf das gleiche Mißverständnis hinaus, wenn man der Tradition vorwirft, indem sie den finis operantis zu den Akzidenzien einer Handlung zähle, erkläre sie, zu einer Handlung trete nur von außen hinzu, was ihr zutiefst innerlich sei. K. Martin beweist das Gegenteil, wenn er schreibt: „Der äußere Zweck der Handlung“ (= finis operantis) muß deswegen gesondert erörtert werden, „weil er die Handlung nicht bloß äußerlich umgibt und begleitet, sondern weil er sie auch innerlich beseelt (!) und leitet.“⁴¹

Soviel an Gründen, die dafür sprechen, daß man in neuerer Zeit das Lehrstück von den Quellen der Moralität mißverstanden hat, indem man es in die normative Ethik hereinzog. Wie mir scheint, geht es in diesem Lehrstück auch in seiner scholastischen Fassung noch um dasselbe Problem, das Aristoteles, Nemesius und Johannes von Damaskus in ihrer Lehre von den Umständen erörtern. Bekanntlich verstehen sie unter ‚Umständen‘ noch sämtliche sittlichen Merkmale einer Handlung. Indem die Scholastik unter den so verstandenen Umständen nach dem Muster

³⁸ Ebd. 131.

³⁹ Ebd. 126.

⁴⁰ *D. Capone*, Ritorno a S. Tommaso per una visione personalistica in teologia morale, in: Riv. di Teolog. Morale, 1 (1969) 85–103, folgt im ersten Teil seines Aufsatzes Schritt für Schritt den Spuren von Pinckaers. Es ist erstaunlich, daß es keinem von beiden in den Sinn kommt, anzugeben, worin denn in der speziellen Ethik Thomas sich von den Theologen vor und nach ihm unterscheidet. Auch in seinem Aufsatz „La question des actes intrinsèquement mauvais et le ‚proportionalisme‘“, in: RThom 82 (1982) 181–212, ergeht Pinckaers sich in systematischen und ideengeschichtlichen Allgemeinheiten. Vgl. zur Kritik *R. McCormick*, Notes on Moral Theology, in: TS 1 (1983) 71–122.

⁴¹ Lehrbuch d. kath. Moralthologie, Mainz 21851, 153.

der Prädikabilien eine logische Aufteilung vornimmt, scheiden sich ihr diese Umstände in wesentliche und akzidentelle Merkmale. Aber sie relativiert selbst diese logische Aufteilung, insofern sie den Satz einschärft: *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*. Ob sittliche Merkmale einer Handlung als wesentliche oder als akzidentelle Merkmale zu klassifizieren sind, das ändert nicht das Mindeste an dem sittlichen Urteil, das über diese Handlung zu fällen ist. Dieses Urteil ist von der Art, wie es ein Ankläger, Verteidiger und Richter in einem Prozeß fällen. Da man in einer Gewissenserforschung sich selbst gegenüber diese drei Ämter ausübt, könnte man auch sagen, das Lehrstück von den Quellen der Moralität stehe im Dienste der von jedem anzustellenden Gewissenserforschung, vor allem wenn diese Gewissenserforschung im Hinblick auf die Beichte geschieht.

Es liegt nahe, hier von einem *usus legis* zu sprechen, und zwar von einem *usus elencticus* und *apologeticus* (vgl. Röm 2, 15). Damit sieht man sich in den Bereich der Paränese versetzt. Unter dem Zweck einer Handlung als ihrem „wichtigsten Umstand“ wird regelmäßig daran erinnert: Nur der handelt sittlich gut, der das Gute um des Guten willen tut, also in der rechten Absicht. Dadurch kennzeichnet man lediglich den Unterschied von Moralität und bloßer Legalität. An ihn knüpft immer wieder neutestamentliche Paränese an, angefangen von den beiden ersten Antithesen der Bergpredigt bis hin zu 1 Tim 1, 5: „Das Ziel der Verkündigung ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben.“ K. Martin zitiert als Kommentar dazu den hl. Bonaventura: „Nota quod non bonum facere, sed *bene* facere laudabile est; non enim verbis, sed adverbii meremur.“⁴² Hier zeichnet sich klar die Unterscheidung zwischen sittlich richtig und sittlich gut ab. Es wird an sie erinnert in der Absicht, vor der Selbsttäuschung zu warnen, wenn man nur das Gute tue, erweise man auch schon seine sittliche Güte. Unter christlichen Theologen ist die Berechtigung dieser Warnung völlig unbestritten, ob sie deontologisch oder teleologisch denken. Der *usus legis elencticus* hat nichts mit normativer Ethik zu schaffen.

⁴² Ebd. 151.