

Kasuistik

Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral

VON PHILIPP SCHMITZ S.J.

Kasuistik ist wieder gefragt. Nicht nur im angelsächsischen Raum, dem immer eine besondere Affinität dazu nachgesagt wurde, ist der Wunsch nach Fallstudien gewachsen. Bioethische Zeitschriften sind ohne Case-Studies nicht denkbar¹. Von Naturwissenschaftlern und Ökologen, die sich – im Umgang mit neuen Techniken – vor „worst-case“-Situationsen gestellt sehen, wird die Darstellung und Kommentierung von Szenarios der Rettung, auch dabei handelt es sich um „Causus“, verlangt. Ebenso präsentiert sich die Wirtschaftsethik² wie die Kriegs- und Friedensethik³ manchmal in einer Version von Kasuistik. Niemals gezeugnet haben ihre Beziehung zur Kasuistik Juristen und Sozialpolitiker. Sie galt ihnen einerseits als exemplifizierte methodische Anleitung, wie man die allgemeinen Normen des Rechts auf konkrete Handlungen und Handlungssituationen anwendet, andererseits verstanden sie dieselbe – was von größerer Tragweite für die ethische Argumentation war – als einen Weg, wie man aus Einzelfällen heraus über eine geordnete Abfolge von Schritten die hier und jetzt geltende Rechtsnorm erschließen könnte⁴.

Wenn man sich die Häufigkeit kasuistischer Elemente innerhalb ethischer Disziplinen vor Augen führt, muß man sich wundern, daß der Begriff „Kasuistik“ als ganzer den negativen Beigeschmack hat, den man an ihm wahrnimmt. Erklären läßt sich das wohl nur dadurch, daß das Verfahren, das unter dem genannten Namen praktiziert wurde, mehr als es ihm gut tat, der Versuchung erlegen ist, durch Sammlung und Systematisierung exemplarischer Fälle ein Arsenal von Handlungsanweisungen anzuhäufen und sich, nicht unähnlich dem sprichwörtlich gewordenen jüdischen Gesetz, das ganze Leben zu regulieren vornahm. Kasuistik ruinierte ihren Ruf, indem sie bis ins kleinste Regeln für alle Lebenslagen und jedwede Weise des Handelns unterbreitete und diese dann auch noch verallgemeinerte. Das Ironische daran war: Die Protagonisten der Kasuistik waren angetreten, um eine prinzipienorientierte Moral, die aus-

¹ Vgl. „Hastings Center Report“, im Zeitraum von zwei Monaten veröffentlicht, enthält als ein regelmäßiges Feature „Case Studies“. Vgl. auch: Fallstudien und Kommentare in der Zeitschrift: Ethik in der Medizin, Springer Verlag Heidelberg.

² M. G. Velasquez, Business Ethics. Concepts and Cases (Prentice Hall Inc.) Englewood Cliffs, N. J. 1982.

³ Vgl. dazu: „Hirtenworte zu Krieg und Frieden“. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983.

⁴ Im ähnlichen Sinn werden auch die Begriffe „Situation“, „äußere Wirklichkeit“, „Praxis“, „Kasus“ gebraucht.

schließlich von obersten, unwandelbaren, jedermann einsichtigen sittlichen Prinzipien ausging, abzuschaffen. Real taten sie mit der Hilfe von Kasus nichts anderes. Offenbar glaubten sie, sich das aufgrund der mit dem Mittel von „Casus“ erreichten höheren Anschaulichkeit leisten zu können⁵. Ein anderer Grund für die üble Nachrede, deren Opfer die Kasuistik geworden ist, liegt andererseits darin, daß die ethische Norm, die sie als Ergebnis ihrer Bemühungen vorlegte, dem Verdacht ausgesetzt blieb, nichts weiter zu sein als ein mit den Mitteln eines ungeschichtlichen Pragmatismus erworbener funktionaler und jederzeit wieder austauschbarer Maßstab. Einigen Beobachtern erschien sie als ein Stück der skeptischen Wissenschaft, die an keine moralische Gewißheit glaubte und die es weit von sich wies, ewige Wahrheiten zu suchen. Damit aber hatte sie endgültig ihr Ansehen unter ernstern Ethikern verspielt. Es gibt aber noch einen theologischen Grund für die Ablehnung der Kasuistik. Der wird besonders bei protestantischen Ethikern notiert: Der Begriff spiegele für sie, behaupten sie, eine unerträgliche und die Freiheit ausschließende Perfektion, die, ohne Bezug auf Gott als die eigentlich sittliche Autorität, Normen nach Gutdünken festsetze. Kasuistik, sagen sie, führe zwangsläufig zu einem geschlossenen System moralischer Vorschriften und Sündenregister. Dabei gehe die personale Unmittelbarkeit des göttlichen Gebotes, das im Hören des geoffenbarten Wortes den Gläubigen in Anspruch nehmen wolle, verloren.

Auf der einen Seite ist also Kasuistik gefragt, wie kaum je zuvor in der Geschichte der Ethik. Ganz offenbar wird sie gebraucht. Auf der anderen Seite wird sie verteufelt und mit Fleiß aus der ethischen Reflexion verbannt. Wir stehen vor einer sehr zwiespältigen Beurteilung der gleichen Sache. Wenn man den Widerspruch zwischen Annahme und Ablehnung auflösen will, muß man sich ein weiteres Mal mit ihr beschäftigen. Es ist dabei sinnvoll, scheinbar schon fast vergessene Traditionen zu Rate zu ziehen. Nur so lassen sich die Fundamente wieder freischaufeln. Eine dieser Traditionen ist die sogenannte Jesuitenmoral. An sie soll die folgende Überlegung anknüpfen⁶.

I. Jesuitenmoral und Kasuistik

Zahlreiche Vertreter des von Ignatius von Loyola in der Mitte des 16. Jahrhunderts gegründeten Ordens sahen Kasuistik für ihre Seelsorgsarbeit als unverzichtbar an. Das war nicht selbstverständlich. Die Moraltheologie, die zur Zeit der Gründung der Societas Jesu in der Form der Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus oder der „Summa

⁵ K. Demmer, Erwägungen über den Segen der Kasuistik, in: Gr. 63 (1982) 133–140, 133.

⁶ Zahlreiche Hinweise und Anregungen hat diese Arbeit erhalten durch das eindrucksvolle Werk von: R. Jonsen / St. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning* (University of California Press) Berkeley–Los Angeles–London 1988.

theologiae“ des Thomas von Aquin gelehrt wurde, kannte bisweilen ein Übergewicht im Bereich der Prinzipien und der wissenschaftlichen Spekulation. Die Hinwendung zu den Fällen mußte einen Grund haben. Tatsächlich lag die Ursache für das kasuistische Interesse der Jesuiten in ihren ungewohnten apostolischen Unternehmungen, für die es keine eingefahrenen Wege und Handreichungen gab. In neuen Situationen, die ihnen der Zeitembruch bescherte, erfuhren sie, daß z. B. die allgemeinen Prinzipien (der Liebe, der Vorteilsnahme im Unglück) die konkreten Handlungen und Handlungssituationen nicht zureichend oder/und nicht eindeutig genug bestimmen konnten⁷. Grenzsituationen und Pflichtenkollisionen, die ihnen unbekannt vorkamen und auf die kein eingeführter Lösungsansatz paßte, ließ sie darum nach einer neuen Methodik Ausschau halten. Als Alternative zu Prinzipien erschienen ihnen Kasus, die sich in der seelsorglichen Praxis bewährt hatten und nun als beispielhaft angesehen werden durften. Von kundigen Seelsorgern und Moraltheologen nacherzählt, dargelegt und erläutert, sollten sie Orientierung für die neuen Situationen geben.

1. Endgültige Verurteilung der Kasuistik?

Von manchen Ethikern wird die Kasuistik als eine eher defizitäre und flüchtige Erscheinung am Firmament der ethischen Methoden betrachtet. Einige von ihnen meinen sogar, der französische Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal habe ihr in einem seiner berühmten „Briefe aus der Provinz“ den Garaus gemacht. „Nach dem Konsens aller Kasuisten“, verweist er in der Tat auf eines ihrer zwielfichtigsten Beispiele, „ist es sittlich erlaubt, jemanden zu töten, der die Absicht hat, dir eine Ohrfeige zu geben oder dich zu schlagen – wenn das nicht auf eine andere Weise verhindert werden kann?“⁸ Dieser Fall, von ihm einem Jesuiten unterstellt⁹, ist in der Tat geeignet, dem ganzen Bemühen um Konkretheit in sittlichen Erörterungen einen schlimmen Ruf zu verschaffen. Die „schädliche Lehre“, die sich mit ihm verband, brachte den französischen Philosophen so auf, daß er seine beträchtlichen Künste der Polemik gegen die Kasuistik zu entfalten begann. Gab es denn nicht, erregte er sich, das unmißverständliche fünfte Gebot, das jede ungerechte Gewaltanwendung gegen Leib und Leben zu verhindern bestimmte? Gab es nicht darüber hinaus unter den Christen das eindeutige Gebot des Herrn, das jegliche Gewaltanwendung verbot: „Wenn einer dich auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin“ (Mt 5, 39)? Wer konnte es

⁷ Jesuiten waren Beichtväter für Fürsten (Cl. Acquaviva, *De confessionibus principum*, 1602, bestätigt durch die Generalkongregation [1608]), Wissenschaftler an Höfen, Berater in zahlreichen Gremien, Seelsorger in fremden Ländern und Kulturen.

⁸ *Bl. Pascal*, *Lettres à un provincial* VII, Paris 1964.

⁹ Gemeint ist wohl Antonio de Escobar y Mendoza (1589–1669) und dessen Kompendium „*Liber Theologiae Moralis Vigintiquattuor Societatis Jesu Doctoribus Resertus*“.

wagen, eine so unwahrscheinliche Ausnahme in das Gebot miteinzubeziehen? Mußte sich nicht, nahm man sich das als Vorbild, eine Praxis entwickeln, die auf lange Sicht den kulturellen und gesellschaftspolitischen Rahmen, in dem Täter wie Opfer angesiedelt waren, zerstören würde? Wie konnte eine vom Christentum geprägte Gemeinschaft eine solch laxen Anfangsvermutung zur Routine machen? Sollte sich einer, der dies tat, exkulpieren und dem Strafvollzug entziehen können?

Mehr noch als die Gefährdung für Kultur und Gesellschaft schockierte Pascal die existentielle Verderbtheit des einzelnen Menschen, der sich nach dem geschilderten Fall in die Lage versetzt fühlen konnte, einen Mitmenschen, der ihm eine Ohrfeige angedroht hatte, sogar zu töten. Konnte ein Mensch das noch verantworten, wenn er sich vor dem Richterstuhl Gottes wußte? Konnte er dieses Tun mit einer humanen und christlichen Lebensgeschichte vereinbaren? Konnte er so innerhalb der Institutionen und moralischen Steuerungsorgane der Gemeinschaft, die er in seiner Verantwortung mit aufbauen sollte, leben? War hier nicht der Bezug zur konkreten Wirklichkeit, ohne das das sittlich Gültige inhaltlich gar nicht konzipiert werden konnte, endgültig verlorengegangen?

Der Ärger Pascals ist verständlich. Andererseits läßt sich aber fragen, ob sein Angriff wirklich den Todesstoß für die Kasuistik bedeutet. Er hatte den Kasuisten einen doppelten Vorwurf zu machen: Einmal, meinte er, legten sie allzu selbstherrlich die Dimensionen des von ihnen zusammen mit der Tradition angenommenen Rechtes auf Selbstverteidigung und des von niemandem angezweifelte Rechtes auf Verteidigung des Eigentums gegen ungerechte Angriffe aus. Der andere Vorwurf des Philosophen von Port-Royal lautete: Die Kasuisten hätten keinen Sinn für die existentiellen Aspekte einer sittlichen Entscheidung, insbesondere mangle es ihnen an Verständnis für den Glauben, für die Geschichte, für die Gemeinschaft, in der ein Glaubender lebte. Der Formalismus der kasuistischen Argumentation verdunkelte die Tatsache, daß jeder Einsicht eine Leistung des sittlich Handelnden entsprechen müsse. So bedenkenswert diese Vorhaltungen sind, das Ende der Kasuistik war das nicht. Der beanstandete Fehler lag gar nicht, wie man bei dem scharfen Angriff annehmen konnte, darin, daß ein Fall zum Ausgangspunkt der Erörterung für die Frage nach der Normierung der jetzigen Situation gemacht wurde. Das Problem bestand vielmehr darin, daß eine Absicht ebenso hoch bewertet wurde wie die Tat selbst. Es fehlte an der genügenden Abwägung der realen Konsequenzen einer Tat. Gewiß konnten diejenigen, die den Kasus als erste präsentierten, für sich in Anspruch nehmen, daß sie nur die Absicht sehr nahe an die reale Tat heranführen wollten. Doch es ließ sich ihnen der Vorwurf machen, daß sie zu diesem Zweck eine beachtenswerte Unsicherheit in den sozialen Beziehungen in Kauf nahmen. Insgesamt entpuppte sich der wortgewaltige Angriff gegen die Kasuistik aber als ein Plädoyer für sie. Pascals Konklusion, die Kasuistik sei generell zu

verurteilen, schoß weit über das Ziel hinaus. Der scharfsinnige Philosoph hatte nicht einen Abgrund von Laxismus entdeckt, sondern nur die mißbräuchliche Anwendung einer Verfahrensweise. Er hatte den Finger auf ein Übel gelegt. Das aber war nicht die Kasuistik, sondern die Verwechslung der intentionalen mit der realen Ebene. Für den in den „Lettres à un provincial“ erörterten Fall des „beleidigten Herrn“ hat die Kasuistik sogar die ihr eigene Stärke unter Beweis gestellt: Nachdem die Annahme sich als vieldeutig und brüchig erwies, stellte man den Fall wieder auf seine Füße. Lessius traf als erster eine notwendige Unterscheidung: Theoretisch sei an der Lehre, die man aus dem Fall gezogen habe, etwas dran, aber praktisch sei sie gefährlich. Andere Theologen setzten an die Stelle der Grundannahme, daß es sich hier um eine Spezifizierung der Notwehr handele, die Vermutung, es gehe um den rechtmäßigen Umgang mit Menschen, die übelwollen. De Lugo fügte dem – ebenso mit Hinblick auf die von der Theorie verschiedene Praxis – hinzu, die Konsequenzen eines Aktes könnten nicht von dem Akt selbst getrennt werden. Nachdem alle Elemente, die den angeführten Kasus auszeichneten, im Verlauf einer mehrere Jahrzehnte dauernden Diskussion neu gesichtet worden waren, hörte man auf, in ihm eine brauchbare Anfangsvermutung für richtiges Handeln zu sehen. Er diente nicht weiter als Vorbild für sittliche Entscheidungen. Es gab keine Gemeinschaft mehr, die ihn als Standard für richtiges Verhalten akzeptierte. Und wie stand es danach mit der Kasuistik? Man durfte sich auch nach Pascal noch mit ihr beschäftigen.

2. Die Geschichte der Kasuistik

Der Kasus vom „beleidigten Herrn“ war nur ein Fall unter vielen. Die anderen lernte Pascal offensichtlich nie kennen. Der strenge Richter über die Jesuiten übersah, daß es auch eine legitime Suche nach der sittlichen Wahrheit im Konkreten gab.

a) Eine unzulässig weite Fassung des Begriffs „Kasuistik“

Aber ist dann nicht jede Ethik Kasuistik? Tatsächlich gibt es nicht wenige, die den Begriff so weit fassen. Sie sehen dann in dem Bestreben des Aristoteles, an die Stelle der von Plato favorisierten „Ideenlehre“ eine beschreibende Darstellung aller möglichen Arten der Tugend und des Guten zu setzen, eine ihrer Formen. Die Nikomachische Ethik ist dann „die erste bis in den Einzelfall ausgearbeitete Exposition des moralischen Verhaltens im alltäglichen Leben“¹⁰. Kasuistisch in diesem weiten Sinn ist

¹⁰ R. Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, München 1951, 207; Aristoteles versucht über den Begriff der Gerechtigkeit als Billigkeit („aequitas“) einen Ausgleich zum Gesetz, das wegen seiner Generalität defektiv ist, herzustellen (Nik. Ethik V, 1138 a 5 ff.). Nach ihm ist es besonders die Tugend der Klugheit, welche von konkreten Umständen Notiz nimmt (VI, 1141 b 5 ff.).

auch die stoische Ethik. Ihre Macht und ihr Einfluß, der in der Geschichte der Moral ohne Parallele ist, gründet darauf, daß sie in nüchternem Realismus die konkreten Umstände des menschlichen Lebens durchleuchtet. Als sprichwörtliche, aber dann auch wieder abschätzig betrachtete Repräsentanten der Kasuistik gelten die jüdischen Talmudlehrer. Jesus selbst unterstützt den Bruch des Sabbatgebotes (Mk 2, 23 ff.) mit dem Argument, die Notwendigkeit des Lebens und der Heilung relativiere die Vorschriften des Kultes und der Ruhe. Tertullian ebenso wie Basilius, Chrysostomus, Gregorius von Nyssa und Ambrosius sind insofern Kasuisten, als sie sich bemühen, vergangene, unter Verfolgungen gezogene Schuld nach den Umständen zu bewerten, in Konfliktsituationen konkret Rat zu geben und so die Verkündigung Jesu Christi in die Vorstellungswelt des Alltags zu übersetzen¹¹. Zur Erstarkung der in diesem weiten Sinn verstandenen Kasuistik trägt die aristotelische Philosophie im 12. und 13. Jahrhundert und der Nominalismus bei. Mit dem letzteren beginnt das neuzeitliche Bestreben, das Allgemeingültige und Abstrakte zugunsten des Einzeldinges zurückzudrängen. Auch die ethischen Erkenntnisse Alberts des Großen, Thomas von Aquins und der anderen großen Theologen des Mittelalters münden nicht selten in kasuistische Überlegungen.

b) Die Summenliteratur¹²

Eine herausgehobene Zeit der Kasuistik beginnt mit den Poenentialsummen des 12. und 13. Jahrhunderts. Johannes von Freiburg¹³ verfaßt 1280 eine „Summa Confessorum“, hinter der das Bemühen der neuen Bettelorden und des 4. Laterankonzils um eine tiefgreifende Seelsorgserneuerung steht. Die Dominikaner schreiben ab 1259 regelmäßig „Casus“-Studien für ihre Priester vor. Dabei nehmen sie verständlicherweise Bezug auf die „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin, aber auch auf die zur gleichen Zeit entstandene „Summa de Poenitentia et Matrimonio“ des Raimund von Peñafort. Der Zweck des letzteren Werkes ist es, die Beichtväter in ihrem Urteil über die Vergehen der Poenitenten zu unterstützen und sie instand zu setzen, im Beichtstuhl ratend und urteilend auch schwierige und verwinkelte Fälle zu entscheiden. Davon ausgehend entstand eine breite sogenannte Summenliteratur. Bekannte Werke dieses Genus sind die „Summa Astesana“ (1317) eines anonymen Franziska-

¹¹ Fülöp-Miller 209.

¹² J. Ditterle, Die Summae Confessorum sive de casibus conscientiae – von ihren Anfängen bis zu Silvester Prierias, in: ZKG 24 (1903) 353–374, 520–548; 25 (1904) 248–272; 26 (1905) 59–81, 349–362; 27 (1906) 70–79, 166–188, 296–310, 431–442; 28 (1907) 401–431; P. Michaud-Ouantin, Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII–XVI siècles), in: AMNam 13, Löwen 1962; J. Ziegler, Poenentialsummen, in: ²LThK VIII, 609; R. Jonsen / St. Toulmin, 139–176.

¹³ Nicht zu verwechseln mit der „Summa Confessorum“ des Johannes von Erfurt. Vgl. N. Brieskorn, Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt. Teil 1: Einleitung. Teil 2 und 3: Text. Frankfurt am Main 1980.

ners von Asti¹⁴; die „Summa Pisana“ des Dominikaners Bartolomeo de Santoconcordio (1347) und die „Pupilla Oculi“ von Juan de Burgos, Kanzler der Universität von Cambridge (1386). Die „Pupilla“ ist eine Darstellung der göttlichen Gebote, der Sakramente und der übrigen Sittevorschriften in 10 Bänden. Um 1480 schreibt der Franziskaner Angelo Carletti eine Summa, welche später den Namen „Summa Angelica“ erhielt. Luther schmähte sie bei seiner Bücherverbrennung (1520) als „Summa Diabolica“. Im edlen Wettstreit der Summisten veröffentlicht im Jahre 1516 der Dominikaner Sylvester Mazzolini von Priero (1456–1523) ein Werk mit dem Titel „Summa Summarum“ („Summa Sylvestrina“). Darin werden 715 Fälle aus der Praxis für die Praxis angeführt und entschieden. Ein anderer Dominikaner, Johannes Cagnazzo von Thabia, sucht es Sylvester gleichzutun. Auch er wählt für sein Werk den gleichen Titel „Summa Summarum“, der dann sprichwörtlich wird. Erinnerungswert sind beide „Summae“, weil sie schon eine gewisse Endform darstellen. Sie sind lexikographisch abgefaßt. Ihre Seiten beginnen mit „abbas“ und „absolutio“ und enden mit „usura“ und „uxorcidium“.

Es ist nicht leicht, ein Urteil über die hier aufgeführte Literatur der Kasuistik zu fällen. Es wäre zuviel behauptet, wollte man ihre Ergebnisse samt und sonders als einen Beweis für eine gesunde, pastoral gesinnte Ethik in Anspruch nehmen. Beim Lesen mancher Werke der Summenliteratur hat man wenig Anlaß zu der Vermutung, hier breite sich eine besonders lebensbejahende und der Realität nahe Ethik und Moraltheologie aus. Wenn Pascal, der sich nachher so zynisch über die Kasuistik der Jesuiten äußert, nur diese eine Sorte kennengelernt hätte, könnte man schon verstehen, wenn er in der Kasuistik eine Engführung der moraltheologischen Literatur vermutet hätte. Die Summen des Anfangs sind über weite Strecken eine ziemlich ernüchternde Literatur: Es fehlen wirkliche Gewissensfälle. Methodisch sieht die Beurteilung der Kasus häufig von dem hermeneutischen Prozeß ab, in dem sie allein ihren Sinn erschließen würden. Es gibt – was sehr störend ist – über weite Strecken keine Diskussion der Methode. Dagegen wird unendlich viel zitiert: Paragraphen des Kirchenrechts, Meinungen anderer Kanonisten, die Zustimmung oder Ablehnung anderer dazu. Doch dürfen die offenkundigen Schwachpunkte den Blick für die Stärken der Kasuistik nicht verstellen. In der Summenliteratur finden sich auch Werke, die aus einem seelsorglichen Antrieb entstanden sind. Ihnen gelingt es, Fragen der Moral aus der unmittelbaren Nähe zum einzelnen Menschen und zu seiner unverwechselbaren Existenz zu behandeln. Nicht zu unterschätzen ist der Beitrag, den diese Traktate der Kasuistik für die Ausformung der Disziplin der Moraltheologie leisten. Die begrifflichen Mittel, mit denen die Autoren operieren, gliedern später vielfach die scholastischen Schul-

¹⁴ J. Ziegler, Astesana, in: ²LThK I, 959.

bücher: die Unterscheidung zwischen peccatum grave und peccatum veniale, die Unterscheidung eines Aktes zwischen „genus“ und „differentia specifica“, zwischen guten, schlechten und indifferenten Akten, zwischen Gebot und Rat, die Unterscheidung zwischen „precepta negativa“ und „precepta positiva“, zwischen Unterlassungs- und Begehungssünden (omissa – commissa), zwischen Gedanken- und Tatsünden. Es ist manchen Werken der Summen- und Kasusliteratur zu verdanken, daß die Moraltheologie mit der Genauigkeit der Jurisprudenz zu konkurrieren beginnen konnte.

In den Ergebnissen – das muß man zugeben – blieben sie allerdings oft zeitgebunden. Was manche der Summen von der Aussöhnung des Gebotes der Nächstenliebe mit dem Erhalt der Glaubensidentität den Ungläubigen gegenüber zu sagen haben, ist nach heutigen Maßstäben unerhört: Wenn es darum geht, das berechtigte Interesse der Gesellschaft an Information mit dem Respekt vor der Würde des Menschen in Einklang zu bringen, insistieren solche Kasuisten zwar darauf, daß man Folter erst anwenden sollte, wenn alle anderen Erkenntnisquellen ausgenutzt seien, aber Folter selbst stellen sie nicht in Frage. Einschränkungen der Folter verlangen sie gegenüber Adligen, Professoren, Alten, geistig Kranken und schwangeren Frauen, sie gestatten sie nur beim zweiten Mal innerhalb derselben Anklage. Allen Ernstes diskutieren die Kasuisten, ob der gehörnte Ehemann seinen Nebenbuhler töten dürfe (dagegen Alexander VII., 1665). Wahrlich nicht alles, was die Kasuistik hervorgebracht hat, ist von Verständnis für die konkrete Wirklichkeit getragen. Wenn man sich allerdings die Mühe macht, die zeitbedingten Elemente von den Antworten abzuziehen, dann sieht das Bild auch wiederum nicht so trübe aus. Man muß der Vernunft einen geschichtlichen Ort zugestehen und darf nicht eigene Erwartungen, Begriffe und Vorstellungen in eine vergangene Zeit zurückprojizieren.

Wenn man von Kritik an der Kasuistik spricht, darf man nicht zu erwähnen vergessen, daß diese in den Reihen der Kasuisten selbst begann. Haus- und systeminterne Reformbewegungen haben niemals gefehlt. Immer wieder erhob man die Forderung, die Form der „Causus“-Präsentation müsse sich ändern. Das blieb nicht ohne Reaktion: Um das im Laufe der Zeit geschädigte Image der „Causus“-Bücher zu verbessern, schrieb 1523 einer der führenden Theologen, Thomas de Vio Cajetan, ein Handbuch mit dem im Vergleich zu Titeln wie „Summa Summarum“ bescheideneren Titel „Summula Peccatorum“. Wie sein Ordensbruder Bartolomeo Fumus („Summa Armilla“, 1545) durchforstete er die Liste der Gegner und Befürworter, die man traditionellerweise am Ende eines Kasus aufführte. Jeweils nur noch die beste oder mit der besten Autorität ausgestattete Meinung sollte wiedergegeben und die dann sorgfältiger diskutiert werden. Damit war nicht das Ende der Summenliteratur in Sicht – sie diente ja im übrigen einem unabweisbaren Zweck –, nämlich

der Vorbereitung oft ungebildeter („Summa Rudium“, 1534), aber zum Auswendiglernen geneigter Beichtväter („Summa Metrica“) –, aber man wurde Schritt für Schritt kritischer in der Gestaltung dieser moraltheologischen Literatur.

c) Die Jesuiten-Kasuiistik¹⁵

Die hohe Zeit der Kasuistik begann mit dem Auftrag des Konzils von Trient (1667–1693) an die Jesuiten, sich in der Ausbildung des Klerus zu engagieren und die Beichtväter in die von den Konzilsvätern verfaßten und verabschiedeten „Doctrina de sacramento paenitentiae“ einzuführen. Im nunmehr Römischen Reich Deutscher Nation mit zwei Konfessionen bedurften auch zahlreiche gesellschaftliche Probleme der Klärung. Neuerungen in der Kriegsführung gab es zu beurteilen. Die Frage nach der Proportionalität der Mittel und der legitimen Führungsautorität waren neu zu erörtern. Da auch die Wirtschaft in wesentlichen Bereichen – in der Produktion, im Bankenwesen, beim Transport, bei der Kolonisierung – einem Wandel unterlag, gab es auch hier einen Bedarf an ethischer Abwägung. Das soziale Gefüge veränderte sich nicht weniger rapid. Man erwartete folglich auch Antworten auf die Fragen, was eine Tugend des Gehorsams, die angeblich an Bedeutung zu verlieren begann, dennoch zu leisten habe, welche Dienstleistungen, Verträge erforderlich seien usw. Viele sogenannte „Casus“ konnten gar nicht mehr in der Stille des Beichtstuhls oder des Sprechzimmers abgehandelt werden. Sie drängten an die Öffentlichkeit. Disputationen und Vorlesungen (*relectiones*) wurden zum Ort der Klärung. 1528 hält Francisco de Vitoria eine Vorlesung unter dem Titel „*Relectio de potestate civili*“. Darin erörtert er den Grund und die Grenzen der staatlichen und speziell der königlichen Gewalt. Im Hintergrund stehen die spanische Verfassungskrise und die Bauernkriege in Deutschland. Zwei Jahre später behandelt er in der „*Relectio de matrimonio*“ das weniger theologisch als politisch brisante Begehren Heinrichs VIII., seine Ehe mit Katharina von Aragon annullieren zu lassen. 1539 verfaßt derselbe Vitoria auf Geheiß Kaiser Karls V. die *Relectio „De Indis et iure belli“*. Darin stellt er den „Casus“ der Kolonisierung Amerikas dar und erörtert seine theologischen, ethischen und rechtlichen Aspekte. 1613 konzipiert Francisco Suárez die „*Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae Sectae Errores*“. Dort sammelt er die Argumente gegen den Anspruch James' I., über die katholischen Untertanen zu regieren. Zu wichtigeren Fragen gab es „Casus“-Kommissionen: z. B. 1530 zur Debatte um die Kolonisierungspolitik Spaniens, über das ganze 16. Jahrhundert verstreut gleich mehrere solcher Kommissionen zur Zinsfrage, 1634 auf Anordnung Ferdinands II. eine Untersuchung des 30jährigen Krieges. Nach dem Frieden von Augsburg (1555) schrie-

¹⁵ J. Theimer, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin, Regensburg 1970.

ben Kasuisten die „Pacis Compositio“ (1628) und zur Eigentumsfrage die „Justa Defensio“ (1613).

Doch was die Kasuistik als ethische Methode zu leisten imstande war, das brachte erst eine Studienreform ans Tageslicht. Anfangs hatten sich die Jesuiten auf Anfrage und eher zufällig mit praktischen Moralthemen befaßt. Einzelne unter ihnen erhielten den Auftrag, „Casus“-Konferenzen abzuhalten¹⁶. Da die Fragen häufig aus der Beichtpraxis hervorgingen, waren die Teilnehmer solcher Konferenzen in der Regel Priester. Aber auch Laien konnten daran teilnehmen. Ihr Zustrom war mitunter so groß, daß die Übungen in die Kirchen verlegt werden mußten. Eine typische Art und Weise, an die Konferenzen heranzugehen, bildete sich aber erst allmählich heraus. Man wußte zwar, daß man vom abstrakten Prinzip zur konkreten Tat voranschreiten sollte. Bei der Suche nach der vor der Vernunft standhaltenden Norm sollte das Individuelle nicht aus dem Auge verloren werden. Aber erst nach und nach entdeckte man, daß dafür eine möglichst sorgfältige Darstellung der Situation notwendig sei. Während man dem Referenten zuhörte, sollte man in sich Assoziationen an ähnlich schon gehörte und erörterte Fälle wachrufen, aus denen man dann die Richtung für die Bewertung des vorliegenden Falles entnehmen könnte. Für wichtig hielt man es allemal, daß am Ende der Leiter¹⁷ der „Casus“-Konferenz – stellvertretend für die übrigen Anwesenden – seinen Lernprozeß und seine Präferenz eindeutig zum Ausdruck brachte. Zwei oder drei hervorragende Gründe sollte er dafür angeben müssen.

Der entscheidende Einfluß für diese reflektierte Methode der Kasuistik kam – wie angedeutet – aus einer Studienreform: Beim Fehlen eigener Handbücher hatten die Jesuiten den Kasuskonferenzen zunächst die Werke anderer Autoren zugrunde gelegt: das Enchiridion des Martin Azpilcueta, Navarrus¹⁸, zusammen mit der „Summula Peccatorum“ des Kardinal Cajetan (1523) und der „Armillä“ des Bartholomäus Fumus (1550). Allerdings wurden Kanonisten und Moralthologen damit zunehmend unzufriedener. Besonders die Jesuiten in Portugal drängten auf die Abfassung eines „Moralbuchs“, das für den ganzen Orden bestimmend sein sollte. Der General Mercurian gab daraufhin den Patres von Evora (Portugal) die Weisung, sie sollten die Aufgabe der Abfassung eines solchen „Casus“-Buches übernehmen. Doch sollten sie es gleichsam nebenamtlich tun. Das ging allerdings nicht. Die Herren Patres meldeten ihre Schwierigkeiten nach Rom. Worüber sie klagten, war weniger Arbeitsüberlastung als ein Element in der Weisung ihres Generals. Sie soll-

¹⁶ Die erste fand offensichtlich 1545 an dem neu gegründeten Kolleg in Messina statt, vgl. ebd. 120.

¹⁷ Der Titel „professor casuum conscientiae“ (1599) wurde in einer späteren Fassung (1832) in „professor theologiae moralis“ umbenannt.

¹⁸ Neu wegen seiner Anordnung der Fälle nach dem Dekalog. Er bezieht eine unterschiedliche Haltung in Fragen des Glaubensabfalls aus Angst (gegen Cajetan), im Zinswesen, im Tötungswillen im Fall der Selbstverteidigung (gegen Soto).

ten – hatte man ihnen bedeutet – das häufig beklagte Defizit der Kasuistik umgehen, nur Fälle darzustellen und eine Lösung zu präsentieren. Sie sollten vielmehr auch moralische Prinzipien und Methoden diskutieren. Bei der Realisation dieser Anweisung schien aber die in der Ausbildungsordnung der Gesellschaft Jesu vorgenommene Einteilung in einen „cursus maior“ und einen „cursus minor“¹⁹ ein Hindernis darzustellen. Wenn man sich den mit dieser Aufteilung verbundenen Geist zu eigen machte – so wandten die portugiesischen Patres zu Recht ein –, dann müsste man für den ersten Kurs eine spekulative Moralthologie und für den zweiten eine mehr praktische Moralthologie vorsehen. Konnten beide Anliegen – fragten sie sich – durch das gleiche Lehrbuch abgedeckt werden, wie es das Generalat in Rom wünschte? Eine Frage der Studienorganisation hatte sich in eine Grundsatzfrage des Faches Moralthologie verwandelt. Die endlosen Diskussionen darum verzögerten die Fertigstellung des Lehrbuches. Mercurian, obwohl er eigentlich der Vater der jesuitischen Moralthologie genannt werden kann, erlebte die Erfüllung seines Wunsches nach einem Lehrbuch nicht mehr. Die Frage, die soviel Verwirrung angestiftet hatte, konnte erst durch die neue Studienordnung, die sogenannte „ratio studiorum“, beantwortet werden. 1581 hatte Claudius Aquaviva die Arbeit an dieser in der Bildungsgeschichte der Kirche äußerst wichtigen Studienordnung begonnen. Fertig war sie 1593, ab 1599 war sie gültig. Für die Moralthologie entschied sie, spekulative und praktische Methodik sollte nicht – was sich nahelegte – auf die beiden Kurse aufgeteilt werden. Eine Darlegung der Prinzipien der Moral und der Kasuistik sollte es, wenn auch in anderer Konzentration, für den „cursus maior“ ebenso wie für den „cursus minor“ geben (doch blieb der kleine Kurs der Ort für den „Professor“ der „Causus“). Durch diese studienmäßige Neuordnung war garantiert, daß Kasuistik von nun an immer hieß: zuerst Prinzipien (z. B. der Dekalog), dann typische Fälle (drei Fälle sollten angeführt werden, um jedes dieser Prinzipien zu illustrieren), Aufführung aller probablen Lösungen zu einem Fall, in allem eine Konzentration auf das Konkrete. Der Duktus vom Abstrakten zum Konkreten mußte dabei von einer ähnlichen Bewegung des Individuellen zum Allgemeinen begleitet sein. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung war, daß der Kasusleiter am Ende der Erörterung eine Präferenz zu erkennen geben sollte. Das hob den „Causus“ von abstrakt-logischen Diskussionen ab.

Mit der Zeit wuchsen wahre Experten der Jesuitenkasuistik heran. Als ihr Fürst galt Juan Azor (1535–1603), Professor in Alcalá und Rom. „Unter allen Autoren ist er der empfehlenswerteste, was seine Weisheit, seine

¹⁹ Die hohe Zeit der Kasuistik verbindet sich dann für immer mit dem Jesuitenorden, und umgekehrt wird sie zu einem Kennzeichen dessen, was man Jesuitenmoral genannt hat.

Bildung und das Gewicht seiner Argumente angeht“²⁰, sagte der bekannteste Jesuitenkasuist des 19. Jahrhunderts, Johannes Gury, von ihm. Azors „*Institutionum Moralium Tomus I–III*“ haben den Untertitel „in quibus Universae Quaestiones ad Conscientiam Recte aut Prave Factorum Breviter Tractantur“ (Rom 1600–1611) (worin alle Gewissensfragen kurz abgehandelt sind). Das Werk Azors stellte insofern eine Neuerung dar, als sich darin die Regelung der „ratio studiorum“ von 1599 in die Praxis umgesetzt vorfindet, nämlich die, daß die Kasusleiter eine Mischung von theoretischen und praktischen Elementen präsentieren sollten. Azor geht von Prinzipien aus, aber das entscheidende Prinzip seiner Kasuistik lautet: „*circumstantiae in jure variant omnia ut inde aequitas colligatur*“. Darum ist die Erörterung der Prinzipien eng an die Diskussion des Kasus gebunden. Andere Kasuisten sind der von Pascal immer wieder direkt angegriffene Antonio de Escobar y Mendoza (1589–1669) („*Liber Theologiae Moralis Vigintiquattuor Societatis Jesu Doctoribus Resertus*“), Herman Busenbaum (1600–1668) („*Medulla Theologiae Moralis*“)²¹ sowie eine Reihe nichtjesuitischer Kasuisten²². Die Blütezeit endet mit den „*Lettres à un provincial*“, welche der Kasuistik unverdientermaßen den schlechten Namen vermacht haben, den sie noch heute besitzt.

3. Das Zinsverbot²³

Um einschätzen zu können, was die Kasuistik zu ihrer Blütezeit zu leisten imstande war, muß man sich die Rolle vor Augen führen, welche sie bei dem am häufigsten zitierten und wohl auch kompliziertesten Beispiel eines Normenwandels, bei der Änderung des Zinsverbotes, gespielt hat. Um was es dabei ging, war allen Zeitgenossen vertraut. In einer bestimmten Phase der Wirtschaftsentwicklung mußte geklärt werden, ob jemand mit Geld, das er besaß und das er als sein Eigentum betrachtete, weiteren Reichtum anhäufen durfte oder nicht. Am Anfang des ausgesprochenen Zinsverbotes stand dabei ein moralisches Prinzip: „Du darfst von deinem Bruder keine Zinsen nehmen: weder Zinsen für Geld noch Zinsen für Getreide noch Zinsen für sonst etwas, wofür man Zinsen nimmt. Von einem Ausländer darfst du Zinsen nehmen, von deinem Bruder darfst du keine Zinsen nehmen, damit der Herr, dein Gott, dich segnet in allem, was deine Hände schaffen, in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen“ (Dtn 23, 20–21). Obwohl an dieser Stelle noch ein Un-

²⁰ „Azor“, in: DThC I, 2651.

²¹ Grundlage für die einflußreiche Moraltheologie Alphons' von Liguori (1696–1787).

²² Natürlich gab es auch große, nichtjesuitische Kasuisten, z. B. den Theatiner Antonius Diana (1585–1663), den Prinzen der Kasuisten (Diana dicit), und den Zisterzienser Jean Caramuel-Lebkowitz (1606–1682).

²³ A. R. Jonsen / St. Toulmin 181–194; J. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge/Mass. 1957; F. Schaub, *Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter. Von Karl dem Großen bis Papst Alexander III.*, Freiburg 1905.

terschied gemacht wird zwischen Bruder und Fremden, wurde in der frühen Kirche mit Hinweis auf das gleiche Prinzip das Zinsnehmen überhaupt verboten. Seit Hieronymus wurde als biblischer Beweis für das Verbot auch Psalm 15,5 zitiert²⁴. Bestätigt wurde das Zinsverbot vom Konzil von Nicaea (325), von Leo dem Großen (440–461), vom 2. Laterankonzil (1139). Urban III. zitierte im Kontext der Moral des Zinses als erster Lk 6, 35: „Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.“ Heutige Leser müssen sich vergegenwärtigen, daß man dabei nicht an übertriebene Zinsforderungen, sondern an Zinsforderungen überhaupt denkt. Ein kirchenrechtliches Dokument des Jahres 806 kennzeichnete Zins mit den Worten: „Wenn mehr gefordert als gegeben wird“ (mit dem „Decretum Gratiani“ wird diese Definition bestimmend). Neben einer Definition des Zinses wäre dann ebenso eine solche des Leihens wichtig gewesen. Doch danach sucht man in der Literatur vergebens. Man gewinnt aber den Eindruck, die Autoren, die von „Leihen“ sprechen, verstünden darunter „Geben von Geld oder einer anderen Sache an Menschen in Not oder im Unglück“. Albert der Große z. B. erklärt zu Lk 6, 35: „Zinsnehmen ist eine Sünde des Geizes; sie richtet sich gegen die Liebe, weil der Zinsnehmer ohne Anstrengung, Leiden oder Angst Gewinn von der Anstrengung, dem Leiden und den Schicksalsschlägen seines Nachbarn macht.“ Wie sollte man unter diesen Umständen Zins nehmen dürfen? Eine Notlage bei einem Armen auszunützen, mußte vor Gott als ein Greuel gelten. Es widersprach in eklatanter Weise dem Gebot der Liebe. Der Sentenzenmeister, Petrus Lombardus, zögerte denn auch nicht, Zinsnehmen Diebstahl zu nennen. Die Leihgabe war für ihn ein „mutuum“, und von dem hieß es: „Mutuum est quasi de meo tuum“. D. h.: für die Zeit des Verleihens wird der andere wirklich Eigentümer. Etwas von ihm (als Zins) zu erwarten, wäre in der Tat Diebstahl (Bonaventura fügte übrigens diesem Argument noch zwei weitere hinzu: einmal das, was die Mühe des Leihnehmers ausmacht, ist sein Eigentum, und zum anderen: die Zeit, in der jemand das Meine als Seines hat, kann nicht bezahlt werden). Thomas systematisierte das Zinsverbot von einer Definition des Geldes her. Er argumentierte: Geld ist nicht verkaufbar, es ist nur gebrauchbar. Eigentum und Gebrauch sind identisch. Zinsnehmen besteht darin, daß man die Substanz und den Gebrauch separat verkauft. Daß man aber dieselbe Sache zweimal verkauft, richtet sich eindeutig gegen die natürliche Gerechtigkeit. Geschäftsleute, Eigentümer, berufsmäßige Geldausleiher und öffentliche Zinsnehmer werden in ihre Schranken verwiesen (Lateran III). Soweit die Ausgangsposition! Nach einiger Zeit aber scheint dann

²⁴ Hieronymus, Commentarium in Ezechiel VI, 18.

auf einmal die ethische Beweisführung zu stagnieren. Das Prinzip steht fest, und es bewegt sich nichts mehr. Der Sachverhalt scheint vollständig beschrieben zu sein. Das aber ist genau der Ansatzpunkt für die Kasuistik. Um die Argumentationsbasis zu erweitern, empfiehlt sie, sich von neuem der Sache zuzuwenden. Solange man Wirtschaft, Geld, Verbrauch, Eigentum so definierte, wie man es bisher getan hatte, stimmte – so legt sie nahe – der Beweisgang für das Verbot. Auf einer Entwicklungsstufe der Ökonomie, auf der man nahezu ausschließlich darauf ausgerichtet war, den Lebensunterhalt der Wirtschaftssubjekte zu sichern, und man deshalb sinnvollerweise von Subsistenzwirtschaft sprechen konnte, bedeutete eine Forderung über das Geliehene hinaus für den Empfänger eine Infragestellung seiner Existenz. Der durch Lieblosigkeit hervorgerufene Schaden bestand im Verlust von „Lebenswerten“. Das Fehlen eines Teiles der Ernte oder der Verlust eines Stücks Vieh konnte den Tod eines Mitglieds der Familie bedeuten. Das Verleihen von Samen, eines Mutterschafes zum Zweck der Fortpflanzung oder von Nahrung konnte im Einzelfall lebensrettend sein. Die Rückerstattung der aus dem Samen hervorgegangenen Ernte konnte andererseits dem Beliehenen an Leib und Leben schaden. Diese Sache änderte sich, als die Wirtschaft sich nach den Gesetzen des Merkantilismus zu orientieren begann. Nachdem neben der Produktion der lebenswichtigen Güter und dem Tausch der Handel als eine neue zusätzliche Größe am Horizont erschienen war, kam das Zinsverbot ins Wanken. Mehr und mehr zeigte sich für das moralische Prinzip eine veränderte Perspektive. Zwar hatte man auch bei einfacheren Arten ökonomischer Tätigkeiten schon eine „societas“, eine Partnerschaft, eine Form gemeinsamen Finanzierens von Projekten („joint ventures“) gekannt und sie als rechtlich und moralisch unbedenklich angesehen. Aber nun wurden partnerschaftliche Unternehmungen zum wesentlichen Bestandteil der neuen Wirtschaft. Der Kanonist Hostiensis zeichnet dreizehn Beispiele auf: von ihnen betreffen die einen die besonderen Verhältnisse von Gläubigern und Schuldnern, wie von Herrn und Vasall, von Kriegsgegnern, von Schwiegervater und Schwiegersohn bei der Mitgift, oder sie beziehen sich auf die Unsicherheit über den zukünftigen Wert der Leihgabe. Der bedeutendste dieser Fälle betrifft den Gläubiger, dem durch den Zahlungsverzug des Schuldners ein Schaden entstanden ist („damnum emergens“ und „lucrum cessans“). Eine hinreichende Zahl von Fällen läßt eine neue vorsichtige Theorienbildung zu: Ein Vertrag über Leihen und Zins muß nicht mehr sittenwidrig genannt werden. Es gibt moralisch offenbar eine neue Option für den Umgang mit Geld. Es erscheint ganz und gar nicht problematisch, daß einer sein Geld für ein gemeinsames Unternehmen zur Verfügung stellt und ein anderer zur See fährt, beider Profit aber geteilt wird. Was den übereigneten Kredit von einer normalen Leihgabe unterscheidet und darum nicht mehr unter das Zinsverbot stellt, ist: das Risiko wird sichtlich von beiden getra-

gen²⁵. Nachdem mehrere Fälle miteinander verglichen sind, drängt sich am Ende ganz eindeutig eine Ausnahme von dem ursprünglich fixierten Prinzip des Zinsverbotes auf: Wenn der Verleiher ein Risiko eingeht, das zwar dem anderen vorbehaltlos nützt, ihm selbst aber einen möglichen Schaden zufügt, dann muß man an einem Zinsverbot generell nicht mehr festhalten. Der Wandel der moralischen Auffassung schlägt sich in einem neuen unternehmerischen Konzept und einem neuen Typus von geschäftlicher Abmachung nieder, in dem sogenannten dreifachen Vertrag. Der erste Vertrag besteht darin, daß man bewußt und gezielt mit einem anderen eine Partnerschaft eingeht. Der zweite Vertrag hat zum Inhalt, daß sich der Investor gegen den Verlust des Kapitals (*damnum emergens/lucrum cessans*) dadurch versichert, daß er sich – zu seinen eigenen Gunsten – von seinem Partner den Verzicht auf einen Teil seines Gewinns zusichern läßt. Der dritte Vertrag geht darüber hinaus. Er sichert dem Geldgeber einen festen Zinssatz von gewöhnlich 5 % als Kompensation für das eingegangene Risiko zu. Ausgedacht wurde der „dreifache Vertrag“ zuerst von Angelo de Clavasio, verteidigt wurde er dann von Johannes Eck, Professor in Ingolstadt. Von den ersten Jesuiten, die nach Augsburg kommen, wurde seine Gültigkeit in Frage gestellt. Nachdem allerdings eine Kommission unter Einschluß des Kardinals Franz von Toledo (1534–1596)²⁶ diese moralisch-juristische Rechtfertigung des Zinsnehmens für die vierte Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1580) zur Duldung empfohlen hatte, übernahmen auch die Jesuiten ihn.

Ein Wort wäre noch zu der Rolle zu sagen, den die „Casus“ bei der moralischen Argumentation übernehmen. Manche der Fürsprecher einer Kasuistik suchen in bezug auf die veränderte moralische Einschätzung des Zinses den Eindruck zu erwecken, als sei das durch eine spontane Betrachtung der Sache zustande gekommen. Der mit der Freigabe erkennbare moralische Fortschritt, sagen sie, habe sich spontan und pragmatisch ergeben. Es sei die Diskussion der veränderten Wirtschaft, die damit verbundenen Analogieschlüsse sowie die Abwägung und Ausbalanzierung von diversen, aber denselben Tatbestand betreffenden Betrachtungsweisen gewesen, die zu einer gleichsam intuitiven neuen Bewertung der Moralität des Zinses geführt habe²⁷. Doch so läßt sich die Rolle, welche die Kasuistik bei der Änderung des Zinsverbotes gespielt hat, nicht adäquat

²⁵ Noonan 152: „The early scolastics were working with two different theories of money, one of which applied to loans, the other to partnerships. According to the one theory, money was sterile, risk was no title to profit, ownership was the same as use in consumptable goods. In the other theory money produced a surplus value, risk became the ground for reward, and ownership was determined not by the identity of use and possession but by the assumption of risk.“

²⁶ Der Verfasser des ersten jesuitischen, offenbar nur in handschriftlichen Kopien zirkulierenden, moraltheologischen Lehrbuches „*Summa casuum conscientiae*“ (1599).

²⁷ Vgl. John D. Arras, *Common Law Morality*, Review of Jonsen/Toulmin, in: HCR 20 (1990) 35–37.

beschreiben. Trotz aller Sympathie für die kasuistische Methode muß man festhalten, daß der geschilderte Übergang vom Verbot bis zur teilweisen Freigabe des Zinses nicht einfach durch eine vortheoretische, pragmatische Annahme zustande kommt. Der Ethiker setzt sich mit den ihm zunächst ungewohnten Fakten nur in der Weise auseinander, daß er sich selbst voll einbezieht und sich schrittweise – in einem hermeneutischen Zirkel – an die Erhellung der neuen, von neuen Formen des Wirtschaftens geprägten Lage begibt²⁸. Nicht Fakten, sondern nach bekannten Prinzipien gedeutete Fakten weisen den Weg zur konkreten sittlichen Norm. Das handelnde Selbst befragt die Sache schrittweise auf ihren intelligiblen Gehalt hin: Was will z. B. Gott mir mit den veränderten Konstellationen sagen? Für den mittelalterlichen Menschen war der Zins keine rein weltliche Angelegenheit. Der Umgang mit ihm war der geistlichen Gerichtsbarkeit unterstellt, die Hl. Schrift spielte bei seiner Bewertung eine besondere Rolle. Weiter fragt das Selbst: Wie nehmen sich die Fakten im Vergleich zu der eigenen Geschichte des Umgangs mit Hab und Gut aus? Während sich die europäische Wirtschaft in der Zeit vom 13. bis zum 18. Jahrhundert von einer Subsistenzwirtschaft zu einer ausgedehnten Handels- und Kommerzwirtschaft wandelte, wuchs auch die Bevölkerung enorm, nahm die Urbanisierung zu, vervielfältigte sich Transport, Reiseverkehr und Handel. All das trug dazu bei, daß nach über fünf Jahrhunderten aus dem Nebel eine moralische Lehre mit genauen Definitionen und Distinktionen, mit eng begrenzten Lösungen und guten Argumenten auftauchte²⁹. Konkret spielt die Frage danach, welchen Sinn dieses Handeln in der Gemeinschaft besitzt, eine bedeutende Rolle. Insgesamt erscheint es für den sittlich Handelnden als notwendig, sich in einer umfassenden Dauerreflexion auf den Sachverhalt, die Daten und Fakten einzulassen und zugleich deren sich immer weiter determinierenden Sinngehalt, deren Entelechie herauszuarbeiten. Erst allmählich wird dann der Fall präsentiert, der als Anfangsvermutung für ein Verhalten gelten kann, in dem der Zins nicht mehr unter allen Umständen verboten ist.

II. Unverzichtbares Element der Ethik – Kasuistik

Zwischen der Entwicklung des Faches Moraltheologie und den Gesetzen der „Kasuistik“ besteht eine interessante Parallele. Wie die vom Trienter Konzil angeregten Kasuskonferenzen das moralische Prinzip zur

²⁸ Ebd. 36: „... is truth primarily a matter of instantaneous individual intuitive responses or is it largely a function of the practices and beliefs of the community of inquirers over time? In either case, do Jonsen and Toulmin have in mind an ideal of ‚undistorted intuition‘ akin to Habermas’s critical ideal of communication against which imbalances of power might be judged?“

²⁹ Einzelne hatten langes Widerstreben gezeigt: so z.B. Antoninus von Florenz (1389–1459).

konkreten sittlichen Norm führen sollten, so sollte durch die Kasuistik in den praktischen Erkenntnisprozeß die „Sache selbst“ eingebracht werden. Implizit ist mit dem Vergleich zwischen der Studienordnung und der Kasuistik aber noch ein weiterer Aspekt angesprochen: Es ist sicher übertrieben, hier von einer Entscheidung für den ethischen Pragmatismus zu sprechen, aber zweifellos sollten mit der stärkeren Berücksichtigung der konkreten Wirklichkeit – nach dem Willen der Reformer der Disziplin – die theoretischen, prinzipiellen Eigenschaften der Moraltheologie zugunsten der praktischen, individuellen Elemente gestärkt werden. Darin bestand ja die Stoßrichtung der beginnenden Aufklärung. Der sittlich Handelnde sollte frei sein und kraft seiner Vernunft konnte er es auch, ohne Schaden zu nehmen. Er war in den Stand gesetzt worden, sich im Namen und zum Dienst seiner Freiheit die Dinge dieser Welt zu unterwerfen. Was die Erkenntnis der Moral anging, vermochte er die sittliche Norm aus konkreten Fällen zu erheben. Die folgenden Überlegungen haben sich mit zwei Dingen zu beschäftigen: In bezug auf das erste Anliegen – ist der genaue Ort für den „Casus“ zu benennen und in bezug auf das zweite Anliegen ist der Rahmen zu zeichnen, innerhalb dessen das ange deutete weittragende Projekt der Kasuistik verwirklicht werden kann.

1. Das klassische Anliegen der Kasuistik: Die Bewegung von der allgemeinen Regel zur konkreten Norm

Bei der Kasuistik geht es um die Vermittlung von moralischem Prinzip und konkreter Wirklichkeit. Wenn man darstellen will, wie diese Vermittlung geschieht, muß man folgende Schritte berücksichtigen: Man muß *erstens* davon ausgehen, daß zur sittlichen Wahrheitsfindung moralische Prinzipien gehören. Daß diese Prinzipien häufig in der Form einer göttlichen Weisung (Dekalog, Bergpredigt) vorgetragen werden, ist für die Kasuisten, die Theologen sind, eine Selbstverständlichkeit. Doch vor der Vermittlung steht auch noch ein anderer Faktor fest: die volle, lebendige Wirklichkeit läßt sich nicht in Prinzipien, so wie sie bislang formuliert sind und sich hier und jetzt „prima facie“ anbieten, einfangen. Die Sache, um die es geht, muß vielmehr immer wieder neu zur Sprache gebracht werden³⁰. Dabei kann dann der Eindruck entstehen, daß sie gegenüber dem ursprünglichen Prinzip als widerständig oder dieses selbst als nicht mehr zutreffend empfunden wird. Voraussehbar oder unerwartet eröffnen sich innerhalb des Prinzips neue Perspektiven. Zwischen moralischem Prinzip und konkreter Wirklichkeit muß dann neu vermittelt

³⁰ Thomas von Aquin kennt neben der quasi-deduktiven Entbergung konkreter Weisungen aus den Prinzipien (conclusio) den induktiven Weg der Bestimmung allgemeiner Sätze durch Einbringung des Konkreten in den Rahmen des allgemeinen Prinzips (determinatio); vgl. U. Christoffer, Erfahrung und Induktion, Freiburg i.Br. – Freiburg i.Ue. 1989, 185–186, vgl. K. W. Mercks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Düsseldorf 1978, 314.

werden. Dem sittlich Handelnden tun sich unterschiedliche Optionen für sein Handeln auf. Und nicht nur die Sache, sondern auch das Prinzip erscheint mit einem neuen Gesicht. Es offenbart sich im Laufe einer sozialen und kulturellen Geschichte in einer bisher nicht geahnten Mehrdeutigkeit. Ausnahmen drängen sich auf, ebenso Erweiterungen oder Einschränkungen in den Formulierungen der normativen Vorgabe.

Von entscheidender Wichtigkeit ist *zweitens* der Kasus, mit dessen Hilfe sich die Sache darstellen und das moralische Prinzip spezifizieren läßt. Es handelt sich dabei zuerst um ein von vielen Seiten her dargestelltes Ereignis, das bei näherer Betrachtung das Material für die Spezifikation des Prinzips liefert. Ein erster Fall bringt einen Aspekt der Sache zum Ausdruck, ein zweiter verweist auf einen anderen, ein dritter nochmals einen anderen und so weiter. Nach und nach lassen sich in der Zahl der Fälle gemeinsame Linien erkennen und größere Einheiten darstellen. Es kann dann sein, daß ein bestimmter Fall innerhalb einer moralischen Argumentation eine besondere Rolle spielt. Wenigstens zeitweise vermag er das Gewicht einer Anfangsvermutung für richtiges Handeln und Verhalten zu erlangen. Am Fall des „beleidigten Herrn“ oder am „Fall des Zinsgebens und -nehmens bei einer gemeinsamen Unternehmung“ läßt sich das beobachten. Natürlich kann es auch vorkommen, daß für den aktuellen Zeit- und Raumpunkt kein geeigneter Fall vorliegt. Als Ausweg läßt sich dann die Kritik an einem früheren Fall oder der Widerspruch dazu oder die Absetzbewegung von einer bestimmten Praxis als Mittel benutzen, um zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens zu kommen. Auch dafür ist der „Casus“ vom beleidigten Herrn ein Beispiel.

Von entscheidender Bedeutung ist *drittens* die Frage nach der Gültigkeit des Handelns³¹. Zuständig für deren Setzung ist die positiv-praktische Vernunft eines sittlichen Subjekts³². Sittliches Handeln, das zuerst von einem Prinzip her zu deuten und reguliert zu sein schien, dann aber mit Hilfe verschiedener Fälle von einem bestimmten Sachverhalt aus neu erschlossen wurde, stellt sich dann als gültig und verpflichtend heraus, wenn es vor dem Forum der Vernunft als sittlich richtig bestehen kann. Um daran zu erinnern und es stellvertretend schon einmal zu tun, fordert die Kasuistik vom Leiter der Kasuskonferenz, daß er zum Ausdruck bringe, welche Präferenz für ihn entscheidend ist. Durch zwei oder drei hervorragende, an dem benutzten Fall illustrierte Gründe soll er zudem zeigen, daß diese Präferenz argumentativ Bestand hat³³. Bei aller Freiheit und trotz der Letztgültigkeit des eigenen sittlichen Urteils ist die Mitar-

³¹ Vgl. auch die Beschreibung des Entstehens (und der Begründung) sittlich relevanter Einsichten aus der Erfahrung in: *D. Mieth*, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1977, 123 ff.

³² *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973.

³³ *Demmer*, Erwägungen 136; *W. Frankena*, Analytische Ethik, München 1972.

beit von Experten wünschenswert und gefragt, damit die Vermittlung möglichst zuverlässig und kompetent geschieht.

Der geschilderte kasuistische Prozeß von der allgemeinen Regel zur konkreten Norm läßt sich in einer anderen Begrifflichkeit unter dem Stichwort „induktive Normenfindung“ zusammenfassen. Schon an den Zitationszeichen läßt sich erkennen, daß mit dieser Bezeichnung nicht alles am Prozeß der Normenfindung eingefangen ist. Tatsächlich greifen zwei Aspekte von Erkenntnis ineinander, ein prinzipieller und ein wechselnd konkreter Aspekt. Kein Zweifel: Der Kern jeder sittlichen Methode ist die Einsicht in das, was den Menschen zuinnerst ausmacht. Und diese Einsicht ist nur über einen apriorischen Erkenntnisweg zu erschließen, und das apriorische Erkenntnisergebnis läßt sich nur in einem moralischen Prinzip zum Ausdruck bringen. Dazu kommt dann ein aposteriorischer Erkenntnisweg. In verschiedenen Zugängen wird der Weg zu den Fakten und zur konkreten Wirklichkeit gesucht. Das Ergebnis – die Daten und Fakten – werden nach und nach faßbar und gegen das Prinzip gestellt. Weil es den aposteriorischen Erkenntnisweg gibt, kann man von dem gesamten Prozeß auch als „induktiver“ Normenfindung reden. Wenn man nämlich festhalten will, daß die Einsicht in das Wesen des Menschen über äußere Daten, die Umstände, die empirisch (psychologisch, soziologisch etc.) zu erfassenden Elemente der Situation gewonnen werden, rechtfertigt sich der Zusatz „induktiv“. Dazu ein Beispiel: „Eine Frau tritt in ein Lebensmittelgeschäft, um ihre Einkäufe zu machen. In diesem Augenblick aktualisiert sie einen ganzen Komplex von Beziehungen, die, sobald sie das Geschäft betritt, unmittelbar beherrschend werden. Es sind anwesend sie selbst, ihr Mann und ihre Kinder und im Hintergrund das Lebensmittelgeschäft, die übrigen Kunden und Gott, zu dem jede dieser Personen in einem absolut wesentlichen Verhältnis steht (Existenz und Heil), ob sie dies weiß oder nicht, ob sie im Augenblick daran denkt oder nicht.“ Absolut wesentlich ist die Einsicht in ihre Realisation als Mensch. Aber um zu wissen, was das heißt, fragt sie sich, „was jeder in der Familie gern mag, wie sich die Geschmäcker aufeinander abstimmen lassen, welche finanziellen Mittel ihr dafür zur Verfügung stehen, welche Arbeiten auf sie warten, damit sie in der Zeit, die sie dafür braucht, ihre Arbeiten bewältigen kann. In der Unterscheidung der empirisch gegebenen und psychologisch sowie soziologisch feststellbaren Aspekte des Einkaufens offenbart sich ein eingeübtes Verhaltensmuster, ihre Rolle, die sie als Gattin und Mutter übernommen hat, dann die Phase der jetzt anstehenden Spezifizierung ihres Wesens, dessen Vollendung noch nicht abgeschlossen ist ...“ Die einkaufende Frau hat klare moralische Prinzipien. Aber damit begnügt sie sich nicht. Sie fängt nochmals bei der konkreten Wirklichkeit an, hat acht auf viele einzelne Details, nähert sich mit Vor- und Übersicht zahlreichen Fakten. Das Prinzip weitet sich aus, verengt sich, wird jedenfalls spezieller und ge-

nauer. Sie hat diesen Fall erlernt mit Hilfe von anderen Menschen, und sie hat ihn in zahllosen weiteren Versuchen und Experimenten variiert. Während sie sich nun auf die zuletzt ausgearbeitete Version stützt, werden gemeinsame Linien sichtbar: Man könnte das mit den Skizzen vergleichen, die ein Künstler anfertigt. Vor seinem geistigen Auge findet sich zuerst ein Ur-Bild. Doch er macht sich immer wieder daran und entwirft davon immer neue Varianten mit unterschiedlichem Maßstab, abweichender Ausführlichkeit und Färbung. Seine deutlichste, farbenprächtigste und das Auge am stärksten beeindruckende Gestalt hat es in der letzten Fassung, aber diese letzte Genauigkeit ist – wenn man so will – erst das Ergebnis vieler anderer Studien des gleichen Grundrisses unter der gleichen Form. In gleicher Weise ist ein Kasus ein plastisches Gebilde, das sich im Lauf einer Handlungsgeschichte als Folge unendlich vieler kreativer Entwürfe im Raum der Freiheit und nach den Gesetzen der menschlichen Entwicklung immer weiter ausgestaltet hat. Bleibende und sich verändernde Elemente haben sich ineinandergefügt. Man könnte von einem Modell sprechen, das aus der freien Verantwortung des sittlich Handelnden in Abhängigkeit von der ihm zugehörigen Gemeinschaft die endgültige Form erhält. Wie das Modell ist der Fall konkret, wandelbar, plastisch, vorläufig, es bringt den sittlich Handelnden in Kontakt mit der konkreten Wirklichkeit, aber es repräsentiert eine Ganzheit.

2. Das weitergehende Anliegen der Kasuistik: Die Erhebung der sittlichen Norm aus den Fakten

Bei der Beschreibung der Kasuistik gehen manche ihrer Befürworter über das soeben Gesagte hinaus. Sie wollen sich nicht damit begnügen, Fälle zur Ausweitung ihrer moralischen Prinzipien zu diskutieren. Ihr Ehrgeiz ist es, eine kasuistische Methode im umfassenden Sinn dieses Wortes zu entwickeln. Aus einer unverkennbaren Enttäuschung an verschiedenen ethischen Entwürfen, gewappnet mit einer Portion Theoriefeindlichkeit und mit der Bereitschaft zum Pragmatismus gehen sie – angeblich ganz von unten anfangend – an die Moral heran. Sie beginnen mit dem einmaligen, konkreten Sachverhalt, und enden mit einem als typisch angesehenen und als Anfangsvermutung geltenden Fall. Dabei machen sie sich wenig Gedanken darum, ob die Intuitionen, von denen sie bei der Beobachtung und Erschließung der Sache ausgehen, durch Nichtwissen, Vorurteile, Selbstsucht und Macht durchkreuzt werden. Es scheint sie gleichgültig zu lassen, daß die Erkenntnis einfachhin eine Funktion der Praxis und der Überzeugung derer sein könnte, die sich mit dieser Wirklichkeit beschäftigen unter dem Ideal einer ungestörten Kommunikation.

Doch da gilt es einzuhalten: Sosehr man auch diese Form der Kasuistik mit Sympathie betrachten mag, sie läßt sich nur dann vertreten, wenn sie

als Methode in sich stimmig ist und das Ergebnis methodisch legitimiert werden kann. Sicher darf der sittlich Erkennende und Handelnde bei dem einmaligen Sachverhalt – kurz: der Sache beginnen. Zu einem reflexiven System gehört aber auch, daß er begreift, worin angesichts dieser konkreten Wirklichkeit seine eigene Identität besteht. Wo sich nun die beiden: Sachverhalt und Selbst begegnen, entdeckt das Selbst als erstes die Entwicklungsgesetzlichkeit der Sache. Alles, worauf er trifft, ist in einer unausweichlichen Weise von einer Zeit mitbestimmt. Es ordnet sich in eine Geschichte ein. Der sittlich Handelnde erfährt, wie sich aus der Praxis immer wieder Axiome und Prinzipien entwickeln, wie aus der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ein guter Doktor z. B. zu einem guten Menschen geworden ist usw. In der Nacherzählung der Entwicklung wird dann die Sache anschaulicher, klarer und griffiger. Doch vor einem ist zu warnen: Solche Entwicklungsgesetze sind keine sittliche Norm. Die Art und Weise, wie etwas entstanden ist, erklärt noch nicht, warum man das und das mit ihm tun soll.

Das wichtigste Medium, in dem sich eine Sache spiegelt, ist die Gemeinschaft. Wer die Sache zu erforschen sucht, muß fragen, was die anderen von ihr halten, wie sie sie verstehen, welche Kritik sie an ihr anbringen. Über die Erkenntnis hinaus kommen dabei andere Reaktionen in den Blick Gefühle, Freuden und Trauer. Der Kasuist bemüht sich demnach festzustellen, wie z. B. die meisten Ärzte denken, was ein Naturwissenschaftler in bezug auf einen bestimmten Sachverhalt sagt, wie ein sensibler und ehrlicher Mensch darauf reagiert. Er wird nicht den Fehler machen, die Sache, wie sie im Spiegel der Gemeinschaft erscheint, als moralisch legitim zu erklären. Für die Gültigkeit reicht nicht, daß die Mehrzahl sie so sieht, oder gar, daß ein herausragender Mann oder eine herausragende Frau sie so versteht. Selbst ein tugendhafter Mensch oder ein Heiliger muß die ihm gegenüberliegende Wirklichkeit nicht adäquat und vollständig erfassen. Einmal abgesehen davon, daß es gar nicht so leicht ist, sittliche Exzellenz (Tugend) von beruflicher Eigenheit und Charakter zu unterscheiden, zeigt sich bei allem in Frage kommenden Beurteilen das Manko, daß unterschiedliche Auffassungen in bezug auf richtiges Handeln mit ihrer realen Ausstattung an Begabung und Vermögen nicht versöhnt werden können.

Wenn die Sache normativ und in der erkannten Weise verpflichtend sein soll, muß sie innerhalb eines hermeneutischen Prozesses lokalisiert werden³⁴. In sich ist sie nur Potentialität, der Bestimmung bedürftig und auf Sinngeber angewiesen. Ernsthaft bestreiten das auch Praktiker nicht. Sie können zwar auf Zustimmung hoffen, wenn sie dagegen protestieren, daß sich ein Forscher oder Produzent, der die Sache aus Erfahrung ge-

³⁴ *Gl. C. Graber / D. C. Thomasma, Theory and Practice in Medical Ethics (Continuum), New York 1989.*

lernt hat, sich seine eigenen Gedanken darüber gemacht hat, und nun sagen kann, daß er sie kenne, auf eine fremde Deutung und Interpretation beziehen müsse. Man kann verstehen, daß ihm der professionelle Ethiker verdächtig ist, wenn der wie ein aufgeregter Trainer an der Seitenlinie auf und ab läuft und schreit: „Vorsicht vor sogenannten Experten, Achtung vor voreiligen induktiven Schlüssen und dem ganz schlimmen Naturfehlschluß.“ Er erwartet mehr als nur den Aufschrei: „logischer Fehler, an Prinzipien denken, sich an die Versuchung von Fakten, dem Konkreten und dem Allerneusten erinnern!“ Praktiker können mit Zustimmung rechnen, wenn sie gegenüber solchen Theoretikern für die „Normativität“ des Faktischen eintreten und eine Ethik ins Auge fassen, die ganz aus dem Fall heraus entwickelt wird und damit allen kulturellen Unterschieden und Variationen Rechnung trägt – („Praktisch ist das ja ganz anders“). Es mag auch in gewisser Hinsicht richtig sein, daß man sich, wie sie sagen, über die Sache immer verständigen kann, selbst wenn man prinzipiell anderer Auffassung ist. Aber es gibt keine Sache, die ganz offen und unbestimmt wäre. Sie ist im Gegenteil immer in einer gewissen, wenn auch, in bezug auf den hier und jetzt Handelnden, noch nicht endgültigen Form *determiniert*. Sie ist in ein Netz von gängigen Sinn- und Verhaltensdeutungen eingespannt. Und diese Tatsache beweist, daß auch ein Kasuist, so sehr er dem reinen Theoretiker auch überlegen sein mag, nicht ohne Deutungen und – davon abgeleitet – ohne moralische Prinzipien auskommt. Die Determination kann sich in Regeln niederschlagen, die sich, um dieses Beispiel anzuführen, im klinischen Alltag bewährt haben und dort – nach der Einschätzung der Beteiligten – die Situation von Kranken, Ärzten, Pflegepersonal optimal berücksichtigen. Innerhalb dieser Prinzipien lassen sich auch Variationen vorstellen. Man darf ja nicht glauben, daß eine damit angesprochene Regelung des Gesundheitswesens z. B. wenig flexibel sei. Innerhalb der Sinndeutung findet ein ständiger Prozeß der Priorisierung von Prinzipien, Regeln, Sätzen mittlerer Konkretion statt. Der Kasuist macht aber mit Recht darauf aufmerksam, daß er das, was er als Determination schon vorfindet, nicht als sittlich richtig ansehen darf (Naturfehlschluß). Würde er die jeweilige Deutung übernehmen, käme er über das geschichtlich und kulturell Gewordene und über auf dieser Basis stehende konditionierte Reaktionen nicht hinaus.

Folgt der sittlich Handelnde bei der Interpretation der Sache aber den angeführten Kriterien Geschichte, Gemeinschaft usw., dann erschließt sich ihm eine vertiefte Sicht dieser Sache. Die Kriterien wirken wie ein Raster, nach dem das eigene Handeln beurteilt werden kann. Es ist dabei klar, daß die gegenwärtige Normierung nicht einfachhin der Anwendungsfall von Prinzipien ist, auch wenn sich prinzipiell denkende Menschen dafür bisweilen stark machen. Auch wer nach seiner eigenen Meinung immer „aus Prinzip“ handelt, auch für wen Relativismus sozu-

sagen ausgeschlossen ist, muß sehen, daß er sich mit seinem Handeln immer vor einer neuen Wirklichkeit findet. Prinzipientreue allein degeneriert zu Legalismus, läßt die Empfindsamkeit für den Kontext verkümmern, schränkt die Fähigkeit, fundamentale Prinzipien gegeneinander abzuwägen, ein und läßt Elemente des Kontextes übersehen, usw. Im übrigen beinhaltet eine Übereinstimmung in den Prinzipien noch lange keine Übereinstimmung in den Konklusionen. Die kasuistische Methode der Ethik gründet letztlich in der praktischen Vernunft, die allein die Kraft und die Einsicht in die Gültigkeit einer Handlungsanweisung hat, aber diese Einsicht gestaltet sich in und aus der konkreten Praxis.

3. Das durch die Kasuistik gezeichnete Sinngefüge³⁵

Die Kasuistik konzentriert sich auf den Kasus aus einer zweifachen Richtung. Sie sieht ihn einmal als Hilfsmittel, das zugehörige moralische Prinzip zu erweitern oder zu verengen. In diesem Sinn kann man von der klassischen Aufgabe der Kasuistik sprechen. Die Kasuistik vermag den Kasus aber auch als das Endprodukt einer Methode zu betrachten, die von der Sache ausgeht und in einem hermeneutischen Prozeß ein zwar immer noch anschauliches, aber nunmehr auch normatives Gebilde (Modell) erreicht hat. Das ist das weitergehende Verständnis von Kasuistik. Wo immer sie auftritt, rechnet sie damit, daß die Einsicht in das, was sittliches Handeln ausmacht, über die Reichweite von allgemeinsten, jedermann einsichtigen moralischen Prinzipien/Strukturen hinausgeht. Wann immer sie sich einbringt ins ethische Kalkül, ist sie sich bewußt, daß eine moralische Einsicht gleichgewichtig von der Erfahrung der ganzen Wirklichkeit getragen wird³⁶ und daß die Norm, nach der sich sittliches Handeln am Ende zu richten hat, neben bleibend rationalen auch variable, praxisabhängige Momente enthält.³⁷

Weil sich die Kasuistik dessen bewußt ist, versucht sie sorgfältig die Vermittlungsschritte zwischen den Prinzipien und der Sache, um die es geht, nachzuzeichnen und die damit in die Wege geleitete konkrete Urteilsfindung zu ermöglichen³⁸. Das hat seinen Preis. Die Aufmerksam-

³⁵ Man könnte hier auch von „induktiver Normenfindung“ sprechen, vgl. *U. Christoffer*, Erfahrung und Induktion. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik. Studien zur theologischen Ethik, Freiburg i.Br./Freiburg i.Ue 1989; *Mieth* (Anm. 31). *Ph. Schmitz*, Die Wirklichkeit fassen. Zur induktiven Normenfindung einer Neuen Moral, Frankfurt 1972.

³⁶ Vgl. *K. Demmer*, Deuten und Wählen. Vorbemerkungen zu einer moraltheologischen Handlungstheorie, in: Gr. 62 (1981) 231–275; *R. Ginters*, Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit, Düsseldorf 1976.

³⁷ *B. Schüller*, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: *K. Demmer / B. Schüller*, Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie, Düsseldorf 1977, 261–286.

³⁸ Es besteht auch die Möglichkeit, diesen ganzen Prozeß vom Zirkel auf eine Beziehungseinheit zwischen Fakten und Werten zu reduzieren. Leider wird das von manchen als

keit des professionellen Ethikers muß, wenn er die Vermittlung leisten will, auf die ganze konkrete Wirklichkeit gerichtet sein. Zwar werden viele von ihnen nicht müde zu behaupten, Normen seien konkret und sie veränderten sich im Laufe ihres Bestehens. Tatsächlich aber tun sie wenig, um solche Veränderungen plausibel zu machen.

Theoretisch weisen sie immer wieder auf die Einzigartigkeit des Konkreten hin, praktisch aber erkennen sie es dort nicht einmal, wo sie es antreffen. Gewiß. Der zentrale Akt der Bestimmung des Handelns ist das sittliche Urteil. Hier ereignet sich die sittliche Wahrheitsfindung. Der Kasus aber stellt sicher, daß es sich bei der Entscheidung um eine Wahrheitsfindung aus der Praxis heraus handelt und darum, praktische Erkenntnis, „Erfahrung“ genannt werden kann. Weil die Sache nicht ohne besondere Sachkompetenz zugänglich ist, plädiert die Kasuistik für die Hinzuziehung von Experten und einen sachgemäßen Dialog mit anderen Disziplinen. Für das Verständnis des Sittlichen ist es wichtig, daß in dessen Raum immer neue Fakten treten, die der Einsichtige über Prinzipien, Überzeugungen und Wertvorzüge in seine sittliche Existenz einbeziehen muß³⁹. Unterläßt er das, muß er damit rechnen, daß die Beschäftigung mit der Moral für ihn und alle anderen uninteressant wird. Was sich anspruchsvoll so nennt, ordnet sich in eine nicht mehr hinterfragte, aber ziemlich einschläfernde Ruhe und Besonnenheit ein⁴⁰.

III. Anwendungsfall für Kasuistik: Bevölkerungsreduktion

Der Grund, warum die Kasuistik in unseren Tagen wieder verstärkt Anklang findet, liegt darin, daß angesichts drohender Überlebensprobleme der Menschheit die Verschiedenheit der ethischen Methoden und Systeme als äußerst hinderlich auf dem Weg zu einer Lösung empfunden wird. Man glaubt zu wissen, daß die ökologische Katastrophe, das Entwicklungsproblem, die Hochrüstungssproblematik es notwendig mache, einen eher pragmatischen Ansatz zu propagieren; und das selbst unter dem Preis, daß der neue Ansatz einen synkretistischen Anstrich erhält. Eine der großen Überlebensfragen ist das Bevölkerungsproblem, in das eine Zahl anderer Probleme – wie die Klimaveränderung, die Ressourcenknappheit, aber auch Fragen der sittlichen Autonomie und Gerechtig-

notwendig und hinreichend empfunden. Vom sittlichen Subjekt kann man an die Sache (das Objekt, die „facts“) herangehen.

³⁹ Hier müßte man die komplizierte Frage behandeln, was „richtig“ und was „gut“ genannt werden kann. Zunächst erfahre ich sicher zuerst die sittliche Stimmigkeit (spirituelle Plausibilität) eines Handelns, das sittlich Gute. Dann aber muß ich mich doch fragen, ob das denn der sachlichen Richtigkeit und den inneren Einstellungen (Gut) entspricht. Wenn ich das beantwortet habe, kann ich auch sagen, das sei sittlich richtig. Leider werden die beiden Ausdrücke „gut“ und „richtig“ auf verschiedenen Ebenen sittlich und sachlich gebraucht.

⁴⁰ vgl. *D. Henrich, Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung*, Frankfurt 1990.

keit – hineinspielen. Soweit das in diesem Rahmen möglich ist, wollen wir auf dieses ethische Problem kurz eingehen. Es geschieht mit der Absicht, die beiden dargestellten Aspekte der Kasuistik ein wenig zu verdeutlichen. „Was das Klima betrifft“, so der angesehene Meteorologe Christian D. Schönweise⁴¹, „so sollte nicht übersehen werden, daß die Menschheit durch Nutzung fossiler Energie, durch Waldrodungen, industrielle und landwirtschaftliche Produktion und nicht zu vergessen auch durch ihr eigenes Wachstum längst einen Weltkrieg gegen Umwelt und Klima führt von gigantischem Ausmaß, Tag für Tag, Jahr für Jahr, Jahrzehnt für Jahrzehnt“. „Durch ihr eigenes Wachstum ...“ Diese Ursache der Klimaveränderung ist in der Tat nicht zu übersehen.

1. Die allgemeinen Normen auf konkrete Handlungen anwenden

Am Anfang des Bevölkerungswachstums steht der Satz der priester-schriftlichen Schöpfungsgeschichte „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen. Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und alles Getier, das auf Erden kriecht“ (Gen 1, 28). Die Folgerungen, die Christen aus diesem Satz gezogen haben, betrafen das ganze Weltbild, nicht nur die Einstellung zur Fortpflanzung. Schon Gegner des Kirchenlehrers Augustinus äußerten nachdrücklich ihre Überzeugung, die Anhänger der neuen Lehre hätten ein monomanes, einseitiges Bewußtsein. Ihr Interesse gelte zuerst der Tatsache, daß da ein Gott am Anfang die Welt erschaffen habe. Danach zähle noch die Geschichte der Offenbarung desselben Gottes in der Zeit. Die Voraussetzung von beiden, Schöpfung und Offenbarung, z. B. die Zeit selbst, der Raum, die Natur, würden dagegen sträflich vernachlässigt, ja all dies würde der Zerstörung preisgegeben. Einen ähnlichen Vorwurf an die Adresse des Christentums hat es immer wieder gegeben: durch Jean-Jacques Rousseau, den Wegbereiter der Aufklärung, durch Friedrich Nietzsche, den kritischen Feind christlicher Ethik. In jüngster Zeit (1967) hat der amerikanische Historiker Lynn White die geschichtlichen Einseitigkeiten im jüdisch-christlichen Weltverständnis für die Krise der Umwelt verantwortlich gemacht. Wie das Judentum habe auch das Christentum, behauptet er, einen ganz und gar auf die Welt bezogenen persönlichen Gott verkündet und daraufhin den naturalen Sinn der Welt entleert. Die Forscher und Techniker hätten dann am Ende mit einer entgötterten Natur alles anstellen können, was sie wollten. Das „Wachset und mehret Euch“ habe seinen Bezugspunkt verloren. Später hat White seine These zwar abgemildert, aber sie wird vielfach wiederholt. Das moralische Prinzip, unter dem ein Teil der abendländischen Kultur die Welt

⁴¹ „Frankfurter Allgemeine“, Donnerstag, 7. März 1991, 12.

und das Wachstum der Menschheit betrachtet, ist eindeutig und klar. In der Form einer religiösen Weisung geht es jeder moralischen Einstellung und jedem sittlichen Handeln voraus. „Füllet die Erde ...!“

Ein Artikel in der Wochenzeitschrift „Die Zeit“ vom 21. Dezember 1990 zieht nach zweieinhalb Jahrtausenden das Fazit: „Die Erde ist voll.“ Und das ist die Sache, ohne die man das moralische Prinzip nun nicht mehr betrachten kann. Heute leben auf der Erde 5,3 Milliarden Menschen. In fünfzig Jahren wohl doppelt so viele⁴². Die Zahlen stammen aus dem Weltbevölkerungsbericht 1990 der UNFPA (United Nations Fund for Population Activities). Während die Anzahl der Menschen in den Industriestaaten jährlich nur noch um 0,6% zunimmt oder wie in der Bundesrepublik und anderen Ländern Westeuropas sogar schrumpft, wachsen die Völker des armen Südens um 2,1%. In den vergangenen Jahren gab es in den Medien den Versuch, die Sache ein wenig anders darzustellen. Man hatte registriert, daß die globale Wachstumsrate, und zwar seit den sechziger Jahren, als sie 2,4% betrug, auf 2,0% gefallen war. Doch schon bald stellte sich heraus, daß das nur ein relativer Erfolg war. Eine stabile und verträgliche Wachstumsrate wurde durch diese geringfügige Minderung nicht erreicht. Überhaupt muß man sich zu dem Zahlenbild der Weltbevölkerung eine Reihe von Faktoren hinzudenken. Als Folge der rapiden Bevölkerungsentwicklung erwartet die UNFPA über die Vermehrung der Zahl ein „anhaltendes Wachstum der Städte, Zerstörung der Böden, Verseuchung des Wassers, massive Waldrodungen und die fortschreitende Konzentration von Treibhausgasen in der Atmosphäre“. Mit dem Anwachsen der Zahl steigt auch das Heer der Armen, der Hungernden und der Analphabeten. Die britische Zeitschrift „Economist“ vervollständigt das Szenario, wenn sie auf die Folgen dieses Armutstrends hinweist: „Weil die Armen dazu neigen, die größten Familien zu haben, und die ärmsten Länder die größte Fruchtbarkeit, wird das Bevölkerungswachstum die Lücke zwischen Arm und Reich sowohl in als auch zwischen den Ländern vergrößern.“ Mit Ökokollaps und Armutskriegen tritt das Bild der begrenzten Erde in den Blick. Offensichtlich ist mit einer Welt zu rechnen, die nur eine eingeengte Aufnahmekapazität besitzt. Wann ist diese erreicht? Wann führt das Wachstum der Bevölkerung zu einem Zustand, den man Überbevölkerung nennen kann? Zweifellos ist diese Frage nicht so leicht zu beantworten. „In den Niederlanden leben auf einem Quadratkilometer rund vierhundert Menschen, in Kenia vierzig. Kenia gilt als Musterbeispiel für Überbevölkerung, doch niemand käme auf die Idee, die Niederlande als überbevölkert zu bezeichnen.“ Es braucht ein umfassendes Modell der Welt, in das man seine Lösungsansätze eintragen kann. Die Veränderungen in Lebensraum, Atmosphäre und Klima zwingen dazu. Experten betrachten Theorien zur

⁴² M. Sontheimer, Die Erde ist voll, in: „Die Zeit“ Nr. 52, 21. Dezember 1990, 15–17.

Bevölkerungsentwicklung von zwei Polen her. Der sogenannte Expansionismus veranschlagt einerseits die Möglichkeiten der Erde oder der Biosphäre als quasi unendlich, andererseits gibt er für die Zahl der Bevölkerung kein Limit an⁴³. Für eine andere Schulrichtung, den Malthusianismus, entwickeln sich Biosphäre (Nahrungsmittelproduktion) und Wachstum der Bevölkerung mit unterschiedlicher Schnelligkeit⁴⁴. Der Grund liegt in der hemmungslosen Vermehrung der Menschheit. Da die Menschen auf die Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage immer mit einer höheren Reproduktionsrate reagieren, ist eine, wegen der Knappheit der Mittel, notwendige Begrenzung dieses Strebens durch höhere Sterblichkeit (positive Begrenzung) oder durch die Vermeidung von Frühehen und sexueller Betätigung (präventive Begrenzung) anzuzielen. In den 60er Jahren erlebte der Malthusianismus eine Renaissance in den Vereinigten Staaten. Man glaubte nicht mehr, daß der soziale Zwang für eine Beschränkung der Bevölkerung wirksam sein könne und dachte deshalb wieder an positive Begrenzungen. Die Folge dieser Diskussion war in der Folge eine Hilf- und Hoffnungslosigkeit, die dazu führte, daß das Thema konsequent ignoriert und verdrängt wurde. Eines aber läßt sich nicht verdrängen: Nimmt man alles in allem, dann ist das moralische Prinzip von der Fruchtbarkeit unter einer neuen Perspektive zu betrachten. Auf der gegenwärtig lebenden Menschheit lastet die Frage, was sie, angesichts der großen Überlebensfragen, mit dem Schöpfungsauftrag anfangen soll. Zwangsweise drängen sich neue Optionen für ihr Handeln auf. Wenn man einmal von der Zwangsläufigkeit des malthusianischen Erklärungsmodells absieht, dann bleiben bei den (regional mit Sicherheit zurückbleibenden) Möglichkeiten der Biosphäre (man muß ja über die einfache Nahrungsproduktion hinausgehen) und dem Wachstum der Weltbevölkerung drei Möglichkeiten, zu einer rationalen Abwägung zu gelangen. Die erste, soeben angesprochene malthusianische Lösung kommt, unter der Voraussetzung einer limitierten Biosphäre, zu dem Schluß, daß die Bevölkerung mit allen Mitteln, auch durch bewußte Zulassung der positiven Kontrollen (Sterblichkeit), reduziert werden muß. Die zweite Form der Abwägung setzt bei der Planung um Bewahrung und Erhalt der Biosphäre den sozialen Faktoren ein ungleich höheres Gewicht als den anderen, den naturalen, den ökologischen usw. Diese Ab-

⁴³ Der Expansionismus hatte in den letzten Jahrzehnten mit Buckminster Fuller, John Maddox, Wilfred Beckermann, Herman Kahn starke Vertreter. Wenigstens stillschweigend teilten übrigens Karl Marx und Friedrich Engels die gleiche Voraussetzung. Auch sie hielten die Ressourcen der Erde für unendlich und für ihre Epoche behielten sie gar recht. Landwirtschaft, industrielle Revolution und Kolonien ermöglichten in Europa ein gewaltiges Bevölkerungswachstum.

⁴⁴ Thomas Malthus (1798), der Hauptvertreter dieser Richtung, behauptete gegen die sozialrevolutionären Bestrebungen der Französischen Revolution, „es sei unmöglich, die Lage der niederen Stände zu verbessern, weil die Bevölkerung in geometrischer Progression wachse, die Nahrungsmittelproduktion nur in arithmetischer.“

wägung kommt deswegen zu dem Ergebnis, daß die Bevölkerungskontrolle eine nützliche Ergänzung zu anderen sozialen Programmen sei. Die Befürworter dieser Lösungsansätze erinnern daran, daß auch in den Industrieländern die Bevölkerungsabwägung nicht durch besondere naturale Kontrollen, sondern durch den Einsatz eines technischen Fortschritts, eines ökonomischen Wachstums, durch Änderung im Konsumverhalten erfolgt sei. Die dritte Abwägung, die davon ausgeht, daß ohne Planung von Zukunft und Nachkommenschaft jede Form des Erhaltes der Biosphäre und des Umweltschutzes zum Scheitern verurteilt sei, hält die Bevölkerungskontrolle für ein wichtiges Moment. Unter ökologischen Gesichtspunkten legt sich diese dritte Abwägung nahe. Insgesamt scheinen sich angesichts der sich rapid verändernden Situation neue Ausnahmen vom Auftrag, fruchtbar zu sein, nahezuliegen.

Wie man sieht, genügt es aber nicht allein, das moralische Prinzip zu betrachten. Dieses muß vielmehr auf die gesamte konkrete Wirklichkeit bezogen werden. Es muß im einzelnen gezeigt werden, wie das sittliche Handeln inhaltlich aussieht, wie die Einsicht in seine richtige Orientierung vermittelt, in welchem gesellschaftlichen und kulturellen Rahmen es sich entfaltet. Um das zu können, muß der Ethiker sich immer wieder wie in einem Lernprozeß auf diese Überlegungen einstellen. Von Einzelfällen ausgehend, muß er versuchen, zu immer allgemeineren und umfassenderen Lösungen vorzustoßen. Am Ende mag er dann in dem einen oder anderen „Casus“ eine Anfangspräsumption für sein Handeln gewinnen. Und das lange bevor er zu der vollständigen Umformulierung des moralischen Prinzips sich entscheiden mag.

Fehlt es für den Kasus an positiven Determinanten, kann ein Gegenbild gute Dienste tun. Ein nicht mehr zu billigender Umgang mit der Weltbevölkerung und des Reproduktionsverhaltens, wie er sich etwa in Indien, China oder der Bundesrepublik zeigt, kann wenigstens „in obliquo“ die Rolle einer Reflexionshilfe und Wegführung übernehmen. Auch darin zeigt sich Kasuistik nochmals als die Kunst, in einem Bereich, in dem das generelle Prinzip nicht genau genug ist, festzustellen, was als objektiv richtig oder falsch angesehen werden kann⁴⁵. Es ist der einzelne sittlich Handelnde, der kraft seiner Vernunft imstande ist, zwischen Sachverhalt und Prinzip zu vermitteln. Er begreift, daß er auf die Dauer und im ganzen das Prinzip, um das es ihm geht, durch sein Handeln nicht zerstören darf. Ebenso sieht er immer mehr, daß er die Fakten, um die es ihm nicht weniger geht, nicht durch ein Prinzip zerstören lassen darf. Er muß sich seiner Autonomie, der Entwicklung, der internationalen Solida-

⁴⁵ G. E. Moore, *Principia Ethica*, London 1903, pp. 4, 5: „Casuistry may indeed be more particular and ethics more general; but that means that they differ in degree and not in kind ... Casuistry, not content with the general law that charity is a virtue must attempt to discover the relative merits of every different form of charity“; vgl. R. M. Hare, *The Language of Morals*, London 1952, 52.

rität und auch des Respekts vor der begrenzten Erde bewußt werden. „Wenn das und das in Rechnung gestellt wird, etc ...“

2. Die im Einzelfall geltende Norm aus der Praxis erheben

Natürlich kommt bei der geschilderten Vorgehensweise die Sache, um die es geht, stärker zu Wort. In einer Zeit, in der die Frage nach der Ethik in allen möglichen Bereichen erhoben wird und in der eine weithin anerkannte ethische Methode nicht zur Verfügung steht, ist das sehr zu begrüßen. Es muß nur sichergestellt werden, daß es sich bei diesem Ausgang von der Sache nicht um einen intuitiv-pragmatischen Prozeß handelt. Die über den gezeichneten Weg erreichte Norm kann nur dann als sittliche Norm bezeichnet werden, wenn sie – was ihren Inhalt angeht – sich innerhalb eines hermeneutischen Zirkels als für die Humanisierung fruchtbar erwiesen hat und wenn sie – was ihre Form betrifft – innerhalb desselben Zirkels als gültig ausgewiesen wurde⁴⁶.

Ausgangspunkt der angesprochenen ethischen Methodik ist natürlich die Sache, aber nicht die Sache in sich selbst, die gibt es gar nicht, sondern die Sache, wie sie von einem einzelnen Handelnden wahrgenommen wird. Nehmen wir einmal an, dieser fühle sich – durch einen inneren oder äußeren Grund – vor die Notwendigkeit der Empfängnisverhütung gestellt. Die erste Frage lautet dann, wie dieser Sachverhalt von ihm gesehen wird. Dabei stellt sich heraus: Er kann für eine Frau der Ausdruck der Stellung und des Grades der Selbstbestimmung sein, den ihr die Kultur, in der sie lebt, gewährt. Der Sachverhalt wird von ihr aber auch danach gewertet, wie er sich in ihre allgemeine Lebensgeschichte einfügt. Kann sie damit doch ihre und ihres Geschlechtes Fortdauer erreichen oder nicht. Im Sachverhalt kommt für sie dann ebenso die Solidarität mit anderen Menschen zum Ausdruck. In ihm reflektiert sich für sie das Wachstum der Weltbevölkerung, der Weltwirtschaft, die Knappheit der zur Verfügung stehenden Konsumgüter, die Abhängigkeit der Welten usw. Nicht vergessen werden darf, daß sich – nach der Überzeugung der Kirche – in einem so wichtigen Sachverhalt auch das Verhältnis des betreffenden Menschen zu Gott spiegelt.

Die sittlich handelnde Frau kann mit Blick auf diese Determination nun sagen, ob sie hier und jetzt einen Weg einschlagen könne, der für sie paßt oder nicht, der für ihre eigene Entwicklung fruchtbar ist oder nicht, der ihr aus den genannten Gründen nun auch plausibel erscheint oder nicht. Wichtig ist, daß sie die Sache in der Gesamtheit bewertet. Damit sie dessen sicher ist, bedarf sie eines Diskurses, in dem andere Menschen sich mit ihr abstimmen und mit Blick auf die sie sich eine Lösung zurechtlegen kann. Nur innerhalb dieses Diskurses findet sie ihre Verantwor-

⁴⁶ Es ist hier zwischen der das einzelne Handeln kontrollierenden Norm und dem in der Diskussion bereits etablierten allgemeinen Prinzip zu unterscheiden.

tung, vermag sie – vor dem Forum der Vernunft und kraft ihres sittlichen Urteils ein Ja oder ein Nein zu sagen.

Worin ihre Antwort inhaltlich besteht, muß ihr überlassen bleiben. Solange sie nicht ein anderes Lebensrecht in Frage stellt und auch die naturalen Grundlagen ihres Handelns auf Dauer und im ganzen nicht zerstört, ist sie frei in ihrer Entscheidung. Doch muß sie von sich aus interessiert sein, wie sich die Sache objektiv darstellt. Nach dem oben Gesagten schließt sich eine Lösung im Sinn des Expansionismus aus. Das von dessen Vertretern vorausgesetzte Weltmodell als eines Kaufhauses ohne Grenzen läßt sich nicht halten. Empfängnisverhütung aus bevölkerungsethischen Gesichtspunkten ist nicht überflüssig. Es verbieten sich auch Lösungen aus dem Arsenal des Malthusianismus. Zwar kommt es bei der Reduzierung der Bevölkerung sehr auf die Veränderung der sozialen Verhältnisse an. Ebenso ist es wichtig, daß die Gesellschaft so wird, daß ihre Mitglieder nicht mehr Kinder haben müssen als für die begrenzte Erde oder die Region, in der sie heranwachsen, verträglich ist⁴⁷. Aber als sittlich unverantwortbar muß im Malthusianismus die Toleranz einer positiven Begrenzung der Bevölkerung angesehen werden. Von der Frau, die eine Entscheidung treffen soll, sollte vor allem der Lösungsansatz in Erwägung gezogen werden, bei dem soziale und naturale Kontrollen aufeinander abgestimmt sind. Die katholische Kirche, die im allgemeinen diesem Ansatz zuneigt, beschränkt die Freiheit des einzelnen insofern, als sie bei der Art und Weise des Vorgehens in der Manipulation der Natur oder, wie der jetzt regierende Papst das ausdrückt, in der Beeinträchtigung einer (inhaltlich schon bestimmten) personalen Würde des Menschen eine Grenze zieht. In den Worten Johannes Pauls II. heißt das, es dürfe keine Weise der Empfängnisverhütung geben, die er im übrigen bejaht, welche die liebende Vereinigung der Ehegatten und die Fortpflanzung voneinander trennt⁴⁸. Die Kirche bezeichnet jede Handlung als „verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei

⁴⁷ Daß es der verschwenderische Umgang mit den Ressourcen in den industrialisierten Ländern ist, der weltweit irreparable Umweltschäden bewirkt, wird entsprechend dem Trend zum aufgeklärten Ökobewußtsein, überall hervorgehoben. Trotzdem: Wenn es darum geht, praktische Konsequenzen auf eine sofortige Umkehr zu fordern, ist fast ausschließlich von denjenigen Maßnahmen gegen die Überbevölkerung in der Dritten Welt die Rede (der Raubbau in den Industrieländern firmiert als „Umweltünde“, der man allenfalls mit Appellen begegnet, nicht jedoch mit der Forderung nach Zwangsmaßnahmen...). Anstatt über Verschwendung, Ausbeutung, ökonomische und politische Machtverhältnisse zu reden, analysiert man die Bevölkerungsexplosion.

⁴⁸ Johannes Paul II., Enzyklika vom 15. 12. 1981 „Familiaris consortio“, nr. 32: „Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte, die der Schöpfer Gott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus: Sie manipulieren und erniedrigen die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der Ganzhinnahme nehmen.“

es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel“. Das schließt nicht ein, daß die Eltern auf bewußte Geburtenregelung verzichten müßten. „Im Hinblick ... auf die gesundheitliche, wirtschaftliche, seelische und soziale Situation bedeutet verantwortungsbewußte Elternschaft, daß man entweder, nach klug abwägender Überlegung, sich hochherzig zu einem größeren Kinderreichtum entschließt, oder bei ernststen Gründen und unter Beobachtung des Sittengesetzes zur Entscheidung kommt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten.“⁴⁹ Bei dem Überwiegen der naturalen vor den sozialen Kontrollen kommt nach dieser Unterweisung im Prinzip als einzig legitimes Mittel die „Natürliche Familienplanung“ in Frage⁵⁰. Eine Kasuistik vermag innerhalb ihrer eigenen Methode die „Sache“ immer wieder zum Sprechen zu bringen. Mit Hilfe der Analyse, des Vergleichs und der Konklusion macht sie die sich verändernden Aspekte dieser Sache greifbar. Fälle erschließen den Weg dazu. Mit ihrer Hilfe läßt sich sagen, wie die Sache sich entwickelt hat, wie sie von anderen Menschen bewertet wird, welchen Sinn sie hat. Das Ergebnis, die möglichst vollständig erfaßte Sache, stellt die Kasuistik dann gegen das hier und jetzt relevante moralische Prinzip. Selbst einer ständigen Interpretation bedürftig, wird es über äußere Daten, die Umstände, die empirisch (psychologisch, soziologisch, etc.) zu erfassenden Elemente der Sache neu gedeutet. Neue Handlungsoptionen drängen sich auf und am Ende auch eine neue Formulierung des Prinzips selbst. Die zwischen Sache und Prinzip vermittelnde Instanz ist der handelnde Mensch. „Menschen fügen sich nicht aufgrund von Instinkten in die Lebensräume der Natur ein, sondern sie müssen Reichweite und Grenzen verantwortlich erkennen.“⁵¹ Kasuistik stellt also die wenn auch manchmal nur anfanghaft formulierte ethische Methode dar, in der neben der subjektiven Moralität des Selbst und neben den allgemeinen Regeln die variablen, geschichts- und sozialbedingten Faktoren zum Zuge kommen. Die Tatsache, daß man sich heute wieder darauf besinnt, darf als ein hoffnungsvolles Zeichen für die Reform des ethischen Denkens angesehen werden.

⁴⁹ Paul VI., Enzyklika 1968 „*Humanae vitae*“, nr. 10.

⁵⁰ Paul VI., „*Humanae vitae*“, nr. 16: „Die Kirche bleibt ihrer Lehre treu, wenn sie einerseits die Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeit durch die Gatten für erlaubt hält, andererseits den Gebrauch direkt empfängnisverhütender Mittel als immer unerlaubt verwirft – auch wenn für diese andere Praxis immer wieder ehrbare und schwerwiegende Gründe aufgeführt werden.“

⁵¹ EKD-Studie, Juni 1984, 7, 6b.