

Fuchs oder Igel? – Fall und System in Recht und Wissenschaft

Herausgegeben von
FELIX MAULTZSCH



Deutschland
A 60
2014-6

Mohr Siebeck

40495477X

Fuchs oder Igel? – Fall und System in Recht und Wissenschaft

Symposium zum 70. Geburtstag
von Günter Hager

herausgegeben von
Felix Maultzsch

Mohr Siebeck



JNr. 311892

ISBN 978 3-16-152639-8

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computer Staiger in Rottenburg aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Inhalt

Vorwort	V
---------------	---

Alexander Bruns

Grußwort des Dekans der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg	1
--	---

Felix Maultzsch

Einführung: „Fuchs und Igel“ – Vom Versfragment zum Topos	5
---	---

Teil I

Fall und System im Recht

Detlef Liebs

Systembrüche im römischen Recht – Juristen. Prätor. Gesetzgeber	13
---	----

Erich Schanze

Fuchs, Igel und die Präzepte des Rechts	39
---	----

Felix Maultzsch

Wandlungen des englischen Rechtsprechungsstils – Vom charismatisch-fallbezogenen zum rational-systematischen Entscheiden?	53
---	----

Mark Czarnecki und Ralf Seinecke

Diskussionsbericht zu den Referaten von Detlef Liebs, Erich Schanze und Felix Maultzsch	69
--	----

Teil II

Fall und System in anderen Wissenschaften

Eberhard Schockenhoff

Zwei Stile der theologischen Ethik und ihr Verhältnis zueinander	75
--	----

Hans-Joachim Behrendt

Das Dilemma der Füchse – Psychologische Mutmaßungen 89

Roland Mertelsmann

Der Krebsarzt: Fuchs oder Igel? 105

Mark Czarnecki und Michael Höhne

Diskussionsbericht zu den Referaten von Eberhard Schockenhoff,
Hans-Joachim Behrendt und Roland Mertelsmann 119

Autorenverzeichnis 123

Zwei Stile der theologischen Ethik und ihr Verhältnis zueinander

Eberhard Schockenhoff

Die katholische Moraltheologie hat im Lauf ihrer Geschichte verschiedene Stile hervorgebracht, die in unterschiedlicher Weise den Brückenschlag von allgemeinen Grundsätzen zu stärker erfahrungsbezogenen Fallkonstellationen versuchen. Je nachdem, ob sie sich dabei stärker prinzipienorientiert oder situationsbezogen darstellt, ergeben sich unterschiedliche metaethische Rahmentheorien. Ich möchte zunächst die klassischen Instrumentarien vorstellen, die die katholische Moraltheologie hervorgebracht hat, um den Übergang von der Prinzipienebene zu einem konkreten praktischen Urteil gedanklich abzusichern. Diese lassen sich in einem groben Schema als Top-Down-Theoreme beschreiben, da sich die praktische Vernunft in absteigender Linie von allgemeinen Prinzipien ausgehend konkreten Einzelfällen zuwendet, um deren situative Besonderheit zu erfassen. Dabei weisen die Urteile der praktischen Vernunft eine abnehmende Treffsicherheit auf, so dass Korrekturoffenheit und Irrtumsanfälligkeit mit der wachsenden Annäherung an konkrete Situationen zunehmen. Im zweiten Teil werde ich dann mit der Gewissenstheorie und der Analyse des *moral sense* im Werk des englischen Religionsphilosophen *John Henry Newman* (1801–1890) eine Theorie vorstellen, die in einer Bottom-Up-Analyse von dem spontanen intuitiven Erfassen des sittlich Gebotenen in konkreten Einzelfällen ausgeht, um von dort aus durch eine reflexive Selbstvergewisserung der praktischen Vernunft auf ihre allgemeinen Prinzipien zurückzuschließen.

I. Die Mehrstufigkeit der praktischen Vernunft bei Thomas von Aquin

Der Gesetzestraktat der *Summa theologiae* des *Thomas von Aquin* (1224–1274) enthält eine Theorie der praktischen Vernunft und ihrer mehrstufigen Urteile, an der sich der Übergang von den obersten Prinzipien zu den konkreten Handlungsbestimmungen gut beobachten lässt. Die praktische Vernunft verfügt demnach über ein eigenständiges oberstes Prinzip, dessen Bedeutung dem des

Nicht-Widerspruch-Prinzips oder dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten im Bereich der theoretischen Vernunft entspricht. Alle Urteile der praktischen Vernunft beziehen ihre präzeptive Kraft aus dem obersten Grundsatz *bonum faciendum, malum vitandum* (= das Gute ist zu tun, das Böse zu unterlassen), zu dem Thomas in einer lockeren Aufzählung weitere formale Prinzipien wie den Grundsatz der Gerechtigkeit *sum cuique* (= jedem das Seine), die Goldene Regel oder das Nicht-Schadens-Prinzip *neminem laedere* zählen kann.¹ Die Aufächerung der obersten Prinzipien der praktischen Vernunft in die Vielzahl der Einzelgebote des sittlichen Gesetzes ergibt sich, da der Mensch ein körperhaftes Lebewesen ist, durch ein Zusammenspiel der Vernunft mit den natürlichen Streben, durch das diese in eine vernunftbestimmte Ganzheit integriert werden sollen. Dabei folgt die Erkenntnis von Gut und Böse den natürlichen Strebenzielen, ohne durch diese bis ins Letzte inhaltlich festgelegt zu sein. Weil die *inclinationes naturales* nur umrisshafte Ziele angeben, in denen sich unser Menschsein vollendet – wir könnten sie auch existenziell bedeutsame Sphären oder Lebensbereiche nennen – bleibt die konkrete Determination des sittlich Guten durch die Festlegung der Mittel, durch die wir unsere Lebensziele erreichen, Aufgabe der praktischen Vernunft. Diese geht durch die präzeptiven Akte der Klugheit in das Stadium ihrer konkreten Operationalisierung über, die mit dem Handlungsbefehl an die ausführenden Organe des Willens, dem *judicium ultimum practicum* ihren Abschluss findet.

Diesen graduellen Erkenntnisprozess auf seinen verschiedenen Gewissheitsstufen zu analysieren, ist die Aufgabe der Theorie des sittlichen Gesetzes, die Thomas mit der Bestimmung einleitet, diese sei *aliquid ad rationem pertinens* (= etwas zur Vernunft Gehörendes) oder *aliquid per rationem constitutum* (= etwas durch die Vernunft Bestimmtes).² Das natürliche Gesetz, das allen Menschen gemeinsam ist, wird also nicht mehr mit dem göttlichen Gesetz oder dem ewigen Gesetz identifiziert, sondern mit dem Besitz der praktischen Vernunft gleichgesetzt. In der Ablösung vom ewigen Gesetz Gottes, das nicht mehr als unmittelbar handlungsleitend gedacht wird, sehen Philosophiehistoriker wie Wolfgang Kluxen oder Rechtsphilosophen wie Niklas Luhmann einen entscheidenden Rationalitätsschub, der auf das sogenannte „autarke“ Naturrecht (*R. Specht*) im Gegensatz zum sogenannten *lex-aeterna-Naturrecht* vorausweist.³ Die Autonomie der praktischen Vernunft zeigt sich dabei nicht nur gegenüber dem ewigen Gesetz Gottes, sondern auch gegenüber der theoreti-

¹ Summa Theologiae I-II 94,2; In Ethicorum V,12 (nr. 1018) und dazu E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 154 ff.

² Vgl. Summa Theologiae I-II 90,1 und 93,3 ad 2.

³ Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ³1998; N. Luhmann, Rechtssoziologie, Wiesbaden ⁴2008 und R. Specht, Artikel: Naturrecht III. Mittelalter und frühe Neuzeit, in: HWPPh VI, 571–582.

schen Vernunft. Diese hat es mit der Erkenntnis von notwendigen und unwandelbaren Dingen zu tun und besitzt deshalb auf allen Urteilebenen die gleiche unbedingte Gewissheit. Ihren Urteilen kommt auch dann universale Gültigkeit zu, wenn sie faktisch nicht von allen mit gleicher Sicherheit erkannt wird (so hat ein gleichseitiges Dreieck immer drei gleiche Winkel, unabhängig davon, ob dies allen bewusst ist). An dieser Stelle zeigt sich eine erste Differenz zwischen den beiden Erkenntnisformen der Vernunft: „Die praktische Vernunft beschäftigt sich mit kontingenten Dingen, zu denen menschliche Handlungen gehören. Deshalb findet sich in ihr, auch wenn in den gemeinsamen Bestimmungen noch eine gewisse Notwendigkeit herrscht, immer häufiger ein Defekt, je weiter sie zu den einzelnen Dingen hinabsteigt. So herrscht im spekulativen Bereich die allen gemeinsame Wahrheit ebenso in den Prinzipien wie in den Konklusionen, auch wenn sie von einigen nicht in den Konklusionen, sondern nur in den Prinzipien erkannt wird, die Allgemeinbegriffe genannt werden. Im praktischen Bereich herrscht dagegen hinsichtlich des Einzelnen nicht überall die gleiche Wahrheit und praktische Richtigkeit (*rectitudo practica*) vor. Diese gibt es hier vielmehr nur in Bezug auf das Gemeinsame und selbst dort, wo sich dieselbe Richtigkeit in den einzelnen Dingen findet, ist sie nicht unter allen gleichermaßen bekannt.“⁴

Anders als die Irrtümer der theoretischen Erkenntnis lassen sich die möglichen Abweichungen in den Einzelurteilen der praktischen Vernunft nicht allein durch die individuell verschiedene Erkenntnisfähigkeit der Menschen erklären. Im praktischen Bereich betrifft die Mannigfaltigkeit vielmehr den Erkenntnisgegenstand selbst, denn hier hat es die Vernunft nicht mit unveränderlichen Sachverhalten, sondern mit konkreten Handlungen in ihrer singulären Eigenart zu tun. Die Abweichungen unter den Urteilen der praktischen Vernunft sind daher nicht allein auf die Fehlerquellen zurückzuführen, die auf Seiten des erkennenden Subjekts durch angeborene Mängel oder schuldhafte Versäumnisse entstehen können. Sie sind vielmehr in der Vielfalt und im Wechsel der menschlichen Lebensumstände begründet, die ihrerseits daher rühren, dass die menschliche Vernunft selbst veränderlich und wandelbar ist.⁵ Die allen gemeinsame praktische Wahrheit und ihre untrügliche Erfassung sind dabei nur auf der Ebene der obersten Prinzipien und der grundsätzlichen Wahrheitsfähigkeit unserer praktischen Urteile anzusiedeln.⁶ In ihren konkreten Urteilen untersteht die praktische Vernunft dagegen dem Gesetz einer abnehmenden Gewissheit, weshalb von vornherein mit einer größeren Bandbreite ihrer Ergebnisse zu rechnen ist.

⁴ Summa Theologiae I-II 94,4.

⁵ Vgl. Summa Theologiae I-II 97,1.

⁶ Summa Theologiae I-II 94,4.

Der abnehmende Gewissheitsgrad praktischer Urteile und ihre höhere Irrtumsanfälligkeit gegenüber den Schlussfolgerungen der spekulativen Vernunft stellen deshalb keinen Mangel, sondern den unserer veränderlichen Natur angemessenen Erkenntnismodus dar, durch den die Vernunft ihre ordnungsschaffende Funktion auf dem Feld menschlicher Praxis erfüllt. Der Paradigmenwechsel in der Theorie des sittlichen Gesetzes, den Thomas durch seine Analyse der praktischen Vernunft inauguriert, erweist sich darin, dass diese als *vis ordinativa* (= ordnende Kraft) im Bereich konkreter Handlungsumstände fungiert; sie ist nicht mehr als eine gegenüber dem göttlichen Schöpfungsplan nur rezeptiv-empfangende Ablesevernunft, sondern als schöpferische Ordnungsvernunft gedacht. Dabei kann die menschliche Vernunft in jedem Wirklichkeitsbereich jedoch nur so viel Sicherheit finden, wie diesem angemessen ist. Zu ihrem praktischen Gebrauch gehört wesentlich das Unterscheidungsvermögen, das den jeweils adäquaten Gewissheitsgrad unserer Erkenntnis sicher zu erfassen vermag. Die menschliche Vernunft kann deshalb auch dadurch irren, dass sie zu viel an Sicherheit erwartet, weshalb Thomas ausdrücklich dazu auffordert, im Bereich des menschlichen Handelns „weder mehr an Gewissheit zu verlangen, noch sich mit einer geringeren zufrieden zu geben, als sie der Sache der moralischen Wissenschaft entspricht“.⁷

Warum die Vernunft in ihren praktischen Urteilen, je weiter sie in den Bereich des Einzelnen hinabsteigt und die veränderlichen Umstände menschlichen Handelns einbezieht, zu abweichenden Ergebnissen kommen muss, erläutert Thomas durch ein seit Plato und Aristoteles klassisches Beispiel. Der Grundsatz, hinterlegtes Gut seinem Eigentümer zurückzugeben, geht aus dem obersten Grundsatz des sittlichen Gesetzes wie eine unmittelbare Schlussfolgerung (*quasi conclusio propria*) hervor und ist deshalb als ein allgemeingültiges naturrechtliches Prinzip anzusehen. Dennoch kann es unter besonderen Umständen ein Gebot der Vernunft sein, dieses allgemeine Gesetz nicht zu befolgen, etwa dann, wenn ein Rasender sein Schwert verlangt oder ein Landesverräter Hab und Gut zurückfordert.⁸ In solchen Fällen erkennt die Vernunft selbst, dass ein besonderer Umstand vorliegt, der die Ausführung ihres universalen Gebots verhindert. Diese Fälle sind deshalb als Ausnahmen klar erkennbar, ohne dass die Allgemeingültigkeit des entsprechenden naturrechtlichen Gebots dadurch in Frage gestellt würde. Durch die Grundhaltung der Epikie verfügt der tugendhafte Mensch über ein treffsicheres Urteilsvermögen im Konkreten, das ihn die Bestimmungsabsicht des allgemeinen Gesetzes auch dort erfassen lässt, wo er von seiner buchstäblichen Formulierung abweichen muss, um seinem Sinn gerecht zu werden.⁹

⁷ In *Ethicorum* I,3 Nr. 36.

⁸ *Summa Theologiae* I-II 94,4.

⁹ Vgl. *Summa Theologiae* II-II 80,1 und II-II 120,1–2. Vgl. G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Mainz 1983, 127 ff.

Daneben gibt es jedoch weiter ins Einzelne gehende Bestimmungen wie etwa die Aushandlung genauer Rückgabebedingungen, die von einem allgemeinen Gebot nicht mehr erfasst werden können. Solche konkreten Festlegungen stellen daher auch keine Abweichungen gegenüber der Regel des Allgemeinen dar. Diese nähere Bestimmung allgemeiner Grundsätze beruht nicht mehr auf allgemeingültigen Konklusionen, sondern geschieht durch einen eigenständigen Akt der praktischen Vernunft, den Thomas als *determinatio* (= Bestimmung) oder *adinventio* (Ermittlung, Auffindung) bezeichnet.¹⁰

Das übliche Schulbeispiel für die *determinatio* ist die Statuierung eines bestimmten Strafmaßes durch positive menschliche Gesetze, während die Strafwürdigkeit eines Vergehens als solche aus den Prinzipien des Naturrechtes erfasst werden kann. Daneben greift Thomas, um die Notwendigkeit einer konkretisierenden Näherbestimmung naturrechtlicher Einsichten zu verdeutlichen, aber auch auf handwerkliche Analogien zurück. So unterstreicht er die kreative Funktion der praktischen Vernunft im Prozess der *determinatio* und *adinventio* durch den Vergleich mit einem Baumeister, der die allgemeine Grundform eines Hauses zum konkreten Plan dieses bestimmten Hauses ausgestaltet.¹¹

Die Mehrstufigkeit der praktischen Vernunft sowie der zunehmende Spielraum und der abnehmende Gewissheitsgrad ihrer Urteile werden von Thomas in ihrer Bedeutung für die Theorie des sittlichen Gesetzes klar herausgestellt. Das Naturrecht kann vor dem Hintergrund dieser ausdifferenzierten Theorie der praktischen Vernunft nicht mehr als ein ausformuliertes System normativer Einzelaussagen verstanden werden. Nicht nur der jeweilige Erkenntnisstand der einzelnen Menschen, sondern auch die unüberschaubare Vielfalt ihrer konkreten Lebensumstände setzen der apriorischen Bestimmbarkeit des Naturgesetzes Grenzen, die weitere Festlegungen und Hinzufügungen durch die geschichtliche Erfahrung erfordern. Das aber heißt: Das Naturrecht enthält selbst noch kein konkretes Ethos und keine ins Einzelne gehenden Handlungsregeln, sondern es steckt einen normativen Metarahmen und das Koordinatensystem ab, das die praktische Vernunft unter der Berücksichtigung der geschichtlich-kontingenten Lebensbedingungen der Menschen zu einem konkreten Ethos entfaltet. Die Gewinnung konkreter Handlungsregeln erfolgt da-

Für Thomas ist die Epikie noch eine Tugend der Gerechtigkeit; er bestimmt sie als die höhere Regel der menschlichen Handlungen (*regula superior humanorum actuum*), da diese Tugend die Fähigkeit verleiht, eine konkrete Situation in allen ihren besonderen Umständen im Licht allgemeiner moralischer Prinzipien eigenständig zu beurteilen. Seit *Francisco Suarez* wird die Rolle der Epikie auf die Interpretationskunst der Gesetzesauslegung beschränkt und für genau definierte Fallgruppen (wenn die Befolgung eines Gesetzes zu unmoralischen Konsequenzen führen würde, unzumutbare Härten für den Untertan mit sich brächte oder wenn eindeutig erkennbar ist, dass der Gesetzgeber für diesen speziellen Fall nicht verpflichtet wollte) festgelegt.

¹⁰ Summa Theologiae I-II 95,2.

¹¹ Vgl. Summa Theologiae I-II 100,11.

bei nicht allein auf einem deduktiven Weg, sondern durch einen komplexen Erkenntnisprozess, in dem die geschichtliche Ermittlung (*adinventio*) und nähere Bestimmung (*determinatio*) des Konkreten im Lichte allgemeiner Prinzipien erfolgen muss.¹²

II. Die neuscholastische Lehre von den „Quellen der Moralität“

Die dargestellte Offenheit ihrer Naturrechtslehre für eine konkretisierende Näherbestimmung, die der Besonderheit konkreter Situationen gerecht zu werden vermag, hat die katholische Moraltheologie in ihrer Geschichte nicht durchgehalten. Im 16. und 17. Jahrhundert nahm sie die Form der Kasuistik an, und im 19. Jahrhundert präsentierte sie sich, von bedeutenden Ausnahmen im deutschen Sprachraum wie *Johann Baptist Hirscher* in Freiburg oder *Franz-Xaver Linsenmann* in Tübingen abgesehen, unter der Vorherrschaft der Neuscholastik als Manualistik. Die *Casus conscientiae* (= Gewissensfälle), die in den kasuistischen Handbüchern der Aufklärungszeit als praktische Handreichung für die Beichtväter gedacht waren, dienten der Umsetzung der Vorschrift des Trienter Konzils, jeder katholische Christ habe einmal im Jahr das Sakrament der Buße zu empfangen und dabei ein vollständiges Bekenntnis seiner Sünden nach Art, Zahl und Gewicht abzulegen.¹³ Den einzelnen Gewissensfällen kommt dabei exemplarische Bedeutung zu, da sie auf typische Situationsmerkmale abheben, die sich leicht auf ähnlich gelagerte Fälle übertragen lassen. Allerdings ist dabei weniger eine schöpferische Interpretationsleistung gefordert, die nach der Besonderheit einer gegebenen Handlungskonstellation fragen würde. Vielmehr förderte die kasuistische Ethik ein sortierendes Schubladendenken, das sich mit der Subsumption einzelner Handlungen unter die gegebenen *casus* zufrieden gab. Die späteren neuscholastischen Handbücher entwickelten dagegen in der Lehre von den *circumstantiae* (= Umstände) menschlicher Handlungen eigene Unterscheidungsregeln, die versuchen, die Relevanz situativer Besonderheiten auf der theoretischen Ebene zu erfassen. Näherhin gelten die Umstände einer konkreten Handlung als letzte Näherbestimmung ihres moralischen Wertes, wobei sie die objektive Struktur der Handlung jedoch nicht verändern können.

Gemäß dem Lehrstück von den sogenannten „Quellen der Moralität“ (*fontes moralitatis*) folgt der Aufbau einer konkreten Einzelhandlung einem dreigliedrigen Schema. Danach sind der *finis operis* (= Ziel der Handlung), der *finis operantis* (= Ziel des Handelnden) und die *circumstantiae* (= Umstände) der Handlung zu unterscheiden. Das Hauptgewicht der Analyse liegt auf dem Gegen-

¹² Vgl. *Summa Theologiae* I–II 91,3.

¹³ Vgl. Lehre über das Bußsakrament, Kap. I: Das Bekenntnis (= DH 1680–1681).

standsbezug einer Handlung, also dem jeweiligen „Etwas“, das jemand tut. Die meisten Verben lassen sich sprachlich auch transitiv umschreiben, indem man ein Objekt der Handlung angibt. Die Handlung „spazierengehen“ wird dann zu „einen Spaziergang machen“ usw. Die entscheidende sittliche Qualifikation der Handlung erfolgt gemäß dieser Annahme stets durch ihren Gegenstandsbezug. Während die mittelalterlichen Theologen darin primär das Objekt des inneren Willensaktes sahen, so dass der Schwerpunkt der Handlungsanalyse auf der Intention des Handelnden ruhte, gehen die neuscholastischen Autoren vom Objekt der äußeren Handlung aus. Sie verstehen unter dem Handlungsziel den äußeren Gegenstand, an dem sich eine Handlung vollzieht und durch den sie sich nicht nur in ihrem physischen Ablauf, sondern auch in Beziehung auf die moralische Ordnung von anderen unterscheidet.

Das, um was es in jeder konkreten Handlung geht, das sie also zu einer Lüge, einem Diebstahl, einem Akt der Nächstenliebe usw. macht, bezeichnen die scholastischen Handbücher als das Objekt einer Handlung, das ihren objektiven Wert oder Unwert in moralischer Hinsicht bestimmt. Dabei kann der in einer Handlung selbst liegende Zweck sich dadurch verändern, dass er anderen subjektiven Handlungszielen unterstellt wird. Insofern rechnen die neuscholastischen Handbücher durchaus mit der Möglichkeit, dass die subjektive Intention des Handelnden den moralischen Wert der Handlung verändert. Aber die *moralitas ex fine* bleibt der *moralitas ex obiecto* untergeordnet. Insbesondere kann eine gute Absicht den objektiven Wert einer in sich schlechten Handlung nicht verändern. Bestenfalls kann die gute Absicht die Schlechtigkeit eines Aktes vermindern. Dasselbe gilt von den näheren Umständen, die unter den Aufbauelementen einer Handlung Berücksichtigung verdienen. Hier unterscheiden die Handbücher allerdings zwischen den einfachen Umständen, die nur schuld mindernd oder -verstärkend wirken und den qualifizierten Umständen, die zu einer veränderten Artbestimmung der Handlung führen können. Als Beispiel für diese *circumstantiae speciem mutant* einer Handlung wird häufig der Diebstahl von liturgischen Geräten in einer Sakristei erwähnt. Dabei führen die äußeren Umstände des Ortes und der Gebrauchsbestimmung dieser Gegenstände dazu, dass ihre Entwendung nicht mehr als einfacher Diebstahl, sondern als Sakrileg gewertet wird.¹⁴

Ein Beispiel dafür, dass die Berücksichtigung subjektiver Absichten und situativer Besonderheiten im Rahmen dieser Theorie unzureichend bleibt, stellt die Kasuistik der Lüge dar, die in der katholischen Moraltheologie häufig im Anschluss an *Augustinus* entwickelt wurde. Dieser unterscheidet acht Unterklassen der Lüge, die in der Schwere ihrer Verfehlung voneinander abweichen. Die

¹⁴ Vgl. E. Schockenhoff, Artikel „Finis operis“, in: LThK (31995) III, 1293 f. und G. Stanke, Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, Regensburg 1984.

gravierendste Verfälschung der Wahrheit, das *mendacium capitale*, liegt überall dort vor, wo in Glaubensdingen gelogen wird (1). Unter dieser religiösen Lüge versteht Augustinus jede Art der Täuschung von Häretikern und Schismatikern mit dem Zweck, diese dadurch für den wahren Glauben zurückzugewinnen.¹⁵ In absteigender Linie folgen sodann die reinen Schadenslügen (2), das *mendacium mixtum*, das dem einen nützt, ohne einem anderen zu schaden (3), das der puren Lust an der Lüge entspringende Täuschen und Hinters-Licht-Führen eines anderen (4), die Sucht, durch schöne Reden zu gefallen (5) und schließlich eine Gruppe von Lügen zum Nutzen des Nächsten (6–8). Diese sind vor allem dort gegeben, wo der Lügende für den Adressaten seiner Rede eine besondere Verantwortung trägt oder ihn davor bewahren möchte, Opfer eines Gewaltverbrechens zu werden.¹⁶

Überblickt man die genannten acht Unterklassen der Lüge, so fällt auf, dass die vorgenommenen Unterscheidungen an dem kategorischen Verbot der Lüge nichts ändern. Die subjektive Absicht und die äußeren Umstände fungieren zwar als schuld minderndes Differenzierungskriterium, so dass man „bei diesen acht Arten der Lüge umso weniger sündigt, wenn man lügt, je näher man zur achten aufsteigt, umso mehr, je mehr man zur ersten hinabsinkt.“¹⁷ Objektiv gesehen bleibt für Augustinus jedoch auch die Notlüge oder die Falschaussage zur Lebensrettung eines kranken oder verfolgten Mitmenschen ein schweres Unrecht, das seinen Schuldcharakter durch die guten Absichten des Lügenden keineswegs verliert. Die subjektiven Beweggründe, die menschliches Handeln leiten, können das Gewicht sittlicher Verfehlungen immer nur *in suo genere*, in ihrer jeweiligen Art, mildern oder verstärken, aber sie verändern nicht die Artbestimmung der Sünde selbst, die allein aufgrund des objektiven Sachverhaltes und der durch ihn geformten inneren Handlungsstruktur erfolgt. Ungeachtet der Unterscheidung einer leitenden Handlungsabsicht und besonderer Handlungsumstände hält Augustinus im Blick auf das moralische Endurteil hinsichtlich der Lüge daher fest: „Hier handelt es sich nicht darum, was eine leichtere oder schwerere Sünde ist, sondern was Sünde ist oder nicht.“¹⁸

Dieser Rigorismus erweist sich vor allem im Fall der Falschaussage gegenüber einem potenziellen Mörder, der nach dem Versteck seines Opfers fragt. Auch in diesem, später von Kant in gleicher Weise beantworteten Fall, lässt Augustinus keinen anderen ethisch vertretbaren Ausweg als die Antwort zu: „Ich weiß, wo er ist, aber niemals werde ich dir den Ort zeigen.“¹⁹ Diese Antwort erfordert einen moralischen Heroismus, der in jeder Lage dazu entschlossen ist, um des unbedingten Vorrangs der Wahrheit willen jedes eigene oder fremde

¹⁵ Vgl. Contra mendacium, 1–8.

¹⁶ Vgl. De mendacio, 25 (= CSEL 41, 469–481).

¹⁷ De mendacio, 24 (= CSEL 41, 444–446).

¹⁸ Contra mendacium, 19 (= CSEL 41, 492)

¹⁹ De mendacio, 24 (= CSEL 41, 444).

Gut zu opfern. In der Bereitschaft, sich blind über die Folgen hinwegzusetzen, die sich daraus ergeben können, liegt ein bedrückendes Moment potenzieller Inhumanität und Lieblosigkeit. Die meisten Handbücher haben deshalb im Rahmen einer „Kasuistik der Barmherzigkeit“ nach Umwegen gesucht, um wenigstens eine indirekte Rechtfertigung der Nutzlüge zu erreichen.²⁰ Diese erfolgte etwa über den Gedanken der *reservatio mentalis*, eines geheimen Gedankenvorbehaltes, der dem Gefragten eine ausweichende Antwort oder eine kluge Verstellung erlaubt, durch die der unbefugt Fragende in die Irre geführt wird, ohne dass der Redende sich einer formellen Lüge bedienen muss. Dagegen stieß die Theorie vom Recht auf die Wahrheit, das neben der inhaltlichen Falschaussage und der formellen Täuschungsabsicht zur Definition der Lüge erforderlich ist, in der katholischen Moraltheologie bis ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend auf Ablehnung. Nach dieser auf *Hugo Grotius* (1583–1645) und *Samuel von Pufendorf* (1632–1694) zurückgehenden Annahme dürfte ein potenzieller Mörder durch eine gezielte Falschaussage getäuscht werden, ohne dass dies das Verbot der Lüge tangieren würde, da er durch seine Mordabsicht das Recht auf die Kenntnis der Wahrheit verwirkt hätte.²¹

Zwei weitere Konkretisierungsregeln, die bei der Anwendung sittlicher Prinzipien auf konkrete Einzelfälle zu beachten sind, seien noch genannt: der Vorrang der negativen Unterlassungspflichten vor den positiven Hilfspflichten und die Vorsichtsregel des Tutorismus. Im Allgemeinen ist es moralisch wertvoller, einem anderen durch tatkräftige Unterstützung Gutes zu tun als ihm nur keinen Schaden zuzufügen. In den Kategorien der christlichen Ethik ausgedrückt: Es ist moralisch wertvoller, zur Erfüllung des Liebesgebotes dem Nächsten durch Wohlwollen und Wohltun zugewandt zu sein als ihm gegenüber nur die negativen Verbote des Dekalogs einzuhalten, also ihn nicht zu töten, nicht zu belügen, nicht zu bestehlen usw. Im Konfliktfall jedoch, wenn wir dem einen nur dadurch Gutes tun könnten, dass wir die durch die Verbotsnormen des Dekalogs geschützten Grundgüter eines anderen verletzen, gilt der Vorrang des Gerechten vor dem Guten. Die Realisierung positiver Hilfspflichten findet dort eine Grenze, wo die Verletzung fundamentaler Rechte eines unbeteiligten Dritten das notwendige Mittel wäre, durch das wir das an sich wünschenswerte Gute verwirklichen müssten.²²

In ähnlicher Weise ist auch das Prinzip des Tutorismus als eine Zweifels- oder Vorsichtsregel für den Konfliktfall gedacht. Wenn ein fundamentales Gut wie das Leben eines Menschen auf irreversible Weise bedroht ist, dann gilt im

²⁰ Vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, 169 f.

²¹ Vgl. *E. Schockenhoff*, Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg 2003, 81 ff.

²² Vgl. *D. Witschen*, Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen, Fribourg 2006, 77.

Zweifel die Verpflichtung, den sicheren Weg zu wählen. Dieser alte moraltheologische Grundsatz entspricht in etwa dem, was *Hans Jonas* in seiner Verantwortungsethik als „Heuristik der Furcht“ bezeichnet, der zufolge wir uns bei der Folgenabschätzung unserer Handlungen das Eintreffen der ungünstigeren Prognose vor Augen stellen müssen.²³ Das ernsthafte Rechnen mit der schlechteren Alternative darf ebensowenig wie das Prinzip des Tutorismus mit Ängstlichkeit oder einer prinzipiellen Unfähigkeit zu rationalem Abwägen verwechselt werden. Aufgrund der Endlichkeit unserer Erkenntnis und der Wandelbarkeit der näheren Handlungsumstände ist uns zumeist nur eine wohlbegründete, aber keine absolute Gewissheit möglich. Es macht den Ernstfall der Ethik aus, dass wir häufig von vorläufigen Erkenntnissen oder korrekturoffenen Annahmen ausgehen und dennoch handeln müssen. Solange die Konsequenzen solcher Entscheidungen kontrollierbar oder im Fall von Fehlentwicklungen revidierbar sind, kann diese Unsicherheit hingenommen werden. Grundsätzlich sind Risikoscheu oder ein übersteigertes Gefahrenbewusstsein keine verlässlichen Ratgeber; vielmehr sind im Allgemeinen Risikobereitschaft, Neugierde und Wissensdrang erstrebenswerter als Ängstlichkeit und Zaghaftigkeit. Deshalb optiert der sogenannte Probabilismus im Zweifelsfall für die Freiheit des Handelns-Dürfens.²⁴ Wenn der Handelnde eine ausreichende Wahrscheinlichkeit guter Handlungsgründe besitzt, ist sein Handeln selbst dann gerechtfertigt, wenn es für eine andere Handlungsalternative noch bessere, in höherem Maße wahrscheinliche Gründe gibt. Es genügt, dass die gewählte Handlungsweise in sich probabel erscheint, ohne dass alle denkbaren Einwände abschließend geprüft werden müssten.

Wo dagegen besonders verletzbare moralische Güter wie Vertrauen, Treue und Wahrhaftigkeit oder das fundamentale Gut des Lebens auf dem Spiel stehen, ist Vorsicht angezeigt. Eine tutoristische Vorgehensweise verbietet in diesen Fällen ein Tätigwerden, dessen Folgen nicht mehr rückgängig zu machen sind. Der Tutorismus ersetzt nicht die Analyse einer Konfliktsituation, sondern bietet eine Klugeheitsregel an, um sie verantwortlich aufzulösen. Er gilt jedoch nur in den Fällen, in denen fundamentale oder besonders wertvolle Güter Gegenstand irreversibler Entscheidungen sind. Ein Handeln unter Risiko ist nur zum Schutz dieser Güter legitim; nicht auflösbare Zweifel sprechen für einen vorläufigen oder endgültigen Verzicht auf die fragliche Handlungsoption. Eine allgemein anerkannte Vorsichtsregel im Bereich des ärztlichen Ethos besagt, dass im Zweifel die Alternative zugunsten des Lebens zu wählen ist. In

²³ Vgl. *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984, 63.

²⁴ Vgl. *S. Ernst*, Verantwortlich entscheiden unter Bedingungen der Unsicherheit. Bartolomé de Medina und die bleibende Bedeutung des Probabilismus, in: *J. Sautermeister* (Hg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit (= FS K. Hilpert), Freiburg i.Br. 2013, 115–140, bes. 136 ff.

der angelsächsischen Bioethik weist das Nicht-Schadensprinzip (*principle of non-maleficence*) einen tutoristischen Grundzug auf.

III. John Henry Newman's Analyse des Gewissensurteils und des Moral Sense

In seinem Hauptwerk „Grammar of Assent“ entwickelt *John Henry Newman* eine Analyse der Urteilsformen der menschlichen Vernunft, die von dem Ziel geleitet ist, den Glauben und seine Zustimmung zur göttlichen Offenbarung als einen rational verantwortbaren Urteilsakt darzulegen. Dabei geht Newman von der Gewissenserfahrung des Menschen aus, an der er zwei Aspekte unterscheidet. Jedes konkrete Gewissensurteil weist einen Inhalt auf, also das, *was* das Gewissen befiehlt. Neben diesem materialen Aspekt, den Newman als *moral sense* bezeichnet, zeigt sich das Gewissensphänomen aber auch in einer charakteristischen formalen Bewandnis, die Newman als Pflichtgefühl oder *sense of duty* kennzeichnet.²⁵ Darin geht es um die Erfahrung eines unbedingten Sollens, die sich dem Handelnden im Gewissen auferlegt. Den *moral sense* beschreibt Newman näherhin als das Prinzip der Ethik, während der *sense of duty* das „schöpferische Prinzip der Religion“ ist, da er aus der Unbedingtheitserfahrung des moralischen Sollens auf einen gebieterischen heiligen Willen als Ursprung der moralischen Ordnung schließen möchte. Die charakteristische Eigenart Newmans, durch die er innerhalb der Tradition der katholischen Theologie eine Sonderstellung einnimmt, besteht dabei darin, dass er den intuitiven, vorrationalen Anteilen des Erkenntnisvorgangs einen besonderen Rang einräumt. Er kennt daher auch in den konkreten Handlungsurteilen der praktischen Vernunft nicht nur einen Syllogismus, der konkrete Situationen unter vorweg erfasste allgemeine Prinzipien subsumiert, sondern auch einen formlosen Folgerungssinn, den er als *illative sense* bezeichnet.

Ein wesentliches Kennzeichen des *moral sense* sieht Newman in dem, was er als einen „Instinkt“ des menschlichen Geistes bezeichnet. Damit ist ein inneres Gespür für das sittlich Richtige und Falsche gemeint, das dem schlussfolgernden Denken der Vernunft vorausliegt und diesem seine notwendige Erfahrungsbasis vermittelt.²⁶ Wie unsere Erkenntnis alltäglicher Dinge bei den sinnlichen Erkenntnisbildern anhebt, um von ihrer konkreten, unmittelbaren Anschauung auf dem Weg der Abstraktion zur begrifflichen Erfassung des jeweiligen Erkenntnisinhaltes vorzustoßen, so verläuft auch unser moralisches

²⁵ Vgl. B. Lackner, Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos, Frankfurt a.M. 1994, 154 ff. und E. Schockenhoff, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i.Br. 2003, 125 ff.

²⁶ Vgl. Entwurf einer Zustimmungstheorie, (Ausgewählte Werke, hg. von M. Laros und W. Becker, Band VII), Mainz 1961, 43.

Erkennen vom Konkreten und Besonderen zum Abstrakten und Allgemeinen. Das Urteil über das in einer bestimmten Situation sittlich Gebotene wird nicht durch die Ableitung aus allgemeinen moralischen Prinzipien und die Anwendung des sittlichen Gesetzes auf den jeweiligen Einzelfall gewonnen, sondern die Erkenntnis der allgemeinen moralischen Norm erfolgt in umgekehrter Richtung aus vielfältigen und gleichförmigen Einzelerlebnissen unter der zilsicheren Führung des *moral sense*. Dieser ist zunächst immer auf ein konkretes Erleben, auf das instinkthafte Erfassen einer sittlich wertvollen Tat oder auf den unmittelbar empfundenen Abscheu über eine verwerfliche Handlungsweise gerichtet. Erst aufgrund dieser instinkthaften Primärerfassung kann sich auf dem Weg eines intuitiven Begreifens, durch den Vergleich sich wiederholender Einzelerfahrungen und schließlich durch begriffliche Verallgemeinerung die Wahrheit des Sittengesetzes erschließen. Dabei ist zu beachten, dass die induktive Vorgehensweise und die Zurückweisung einer Ableitung konkreter Handlungsurteile aus den allgemeinen Normen des moralischen Gesetzes in keiner Weise das Ziel verfolgen, dessen Anspruch in irgendeiner Weise zu relativieren. Vielmehr führt gerade das spontane Erfassen des sittlich Richtigen durch den konkreten Gewissensspruch mit instinktgeleiteter Sicherheit zum begrifflichen Verständnis für die Wahrheit des sittlichen Gesetzes in seiner allgemeinen Formulierung. Zwischen dem realen und dem begrifflichen Erfassen eines sittlichen Anspruchs herrscht somit kein relativierendes Geltungsgefälle, wohl aber eine unumkehrbare Folgerungsrichtung, in der sich die anfängliche Gewissheit des instinktiven Erfassens (*real assent*) auch auf der allgemeineren Ebene der begrifflichen Zustimmung zu abstrakten Wahrheiten Ausdruck verschafft. In einer aufschlussreichen Passage des "Grammar of Assent" heißt es dazu:

„Es fällt mir natürlich nicht im Traum ein, die objektive Existenz des Sittengesetzes zu leugnen, noch auch unsere instinktive Anerkennung des unveränderlichen Unterschieds in der sittlichen Qualität von Akten, der in uns schon bei einem einzigen Beispiel klar hervortritt. Schon ein einziger Akt von Grausamkeit, Undankbarkeit, Großmut und Gerechtigkeit offenbart uns auf einmal intensiv den unveränderlichen Unterschied zwischen diesen Qualitäten und ihren Gegensätzen; das heißt in diesem besonderen Beispiel und *pro hac vice*. Aus solcher Erfahrung – einer Erfahrung, die immer wiederkehrt – gehen wir zur Abstraktion und Verallgemeinerung über; und so wird der abstrakte Satz ‚es gibt recht und unrecht‘, der einen Akt der Folgerung darstellt, vom Geist mit einer begrifflichen, nicht mehr mit einer realen Zustimmung angenommen.“²⁷

In seinen weiteren Analysen unterscheidet Newman verschiedene Unterarten der Folgerung, die der realen Zustimmung zu Aussagen über konkrete Sachverhalte auf der einen Seite und der begrifflichen Zustimmung zur Wahrheit abstrakter Allgemeinaussagen auf der anderen Seite entsprechen. Während die formelle Folgerung dem strengen Schema der formalen Logik gehorcht, indem

²⁷ A.a.O., 46.

sie einen vollständigen Syllogismus aus Obersatz, Mittelsatz und Schlusssatz durchführt, ist die natürliche Folgerung durch ein instinktives Übergehen vom Obersatz zum Schlusssatz geprägt, ohne dass der Mittelsatz dabei explizit bewusst zu werden braucht. Die natürliche Folgerung verläuft vielmehr implizit und unbewusst; sie ist eine spontane Tätigkeit der Vernunft, die auf intuitivem Weg, auf „eine eigentümliche und persönliche Weise der Abstraktion“²⁸ ziel-sicher zu ihren Ergebnissen gelangt. Newman führt mehrere Beispiele aus der alltäglichen Lebenswelt und dem Bereich unseres historischen Wissens an, um das präzise, subtile und treffsichere Vordringen des natürlichen Folgerungssinnes (*illative sense*) zu erläutern. Ein wetterkundiger Bauer vertraut auf seine Erfahrung, ohne dass er bei seinen Prognosen auf die explizite Kenntnis meteorologischer Zusammenhänge angewiesen wäre; ein guter Arzt erfasst intuitiv den Zustand seines Patienten, bevor er alle Untersuchungen abgeschlossen hat; der Physiker Newton verfügte über die persönliche Gabe, mathematische und physikalische Wahrheiten ohne das Vorliegen von Beweisen erkennen zu können; schließlich wusste Napoleon als Feldherr mit einem Blick die Stärke, Schlagkraft und voraussichtliche Taktik der gegnerischen Armee einzuschätzen.²⁹

Die formlose Folgerung, die der natürlichen verwandt ist, verläuft ebenfalls implizit, unbewusst und auf eine je persönliche Art der Aneignung; sie beruht auf der Häufung konvergierender Wahrscheinlichkeiten, die für Newman den Grenzfall eines Beweises darstellt, und deshalb heute im Allgemeinen als Konvergenzbeweis bezeichnet wird.³⁰ Diese durch eine Anhäufung von unabhängig gewonnenen Wahrscheinlichkeiten, die in dieselbe Richtung weisen, erlangte Erkenntnis vergleicht Newman mit einem aus vielen Einzeldrähten bestehenden Kabel, das gerade wegen seiner Elastizität der Stärke einer Stange überlegen ist; daneben verwendet er auch die Bilder vom Polygon, das sich, je zahlreicher seine Ecken werden, desto mehr einem Kreis annähert sowie von der Skizze eines Malers, die im Laufe des Malvorganges selbst einem Portrait immer ähnlicher wird.³¹

Entscheidend ist nun, dass Newman das intuitive Erfassen des Gegensatzes von Gut und Böse durch das konkrete Gewissenserleben des *moral sense* dem natürlichen oder formlosen Voranschreiten des Folgerungssinnes zuordnet, den er als sichere „Urteilkraft in allem Konkreten“³² und als das „leitende, kontrollierende und bestimmende Prinzip“³³ in den Fragen der persönlichen Lebensführung bezeichnet. So wie die Klugheit für Aristoteles jeweils anzeigt, was im konkreten Fall eine tugendhafte Handlung ist, so vermag der *moral sense* in

²⁸ A.a.O., 236.

²⁹ A.a.O., 232 ff.

³⁰ A.a.O., 226.

³¹ A.a.O., 202.

³² A.a.O., 240.

³³ A.a.O., 248.

seiner Ausrichtung auf das Konkrete und aufgrund seiner Fähigkeit zum spontanen Schlussfolgern den sittlichen Anspruch einer gegebenen Situation intuitiv zu erfassen, ohne dass er dabei die Richtigkeit seiner Urteile durch die begriffliche Kenntnis der moralischen Gesetzmäßigkeiten begründen muss, unter die sie fallen. Durch den Instinkt des *moral sense* vermag der Mensch spontan, unmittelbar und schon in einer einmaligen Erfahrung die sittliche Qualität seiner eigenen oder auch fremder Handlungen zu erfassen, um dann in einem weiteren Schritt sittliche Begriffe zu bilden, durch die er allgemeine Grundsätze über Gut und Böse erkennen kann.

Zwischen *moral sense* und Gewissen waltet daher eine eigentümliche Wechselbeziehung. Einerseits führt der *moral sense* zum konkreten Gewissensanspruch, der nicht mehr nur allgemein urteilt: „Diese Handlung ist falsch“, sondern befiehlt: „Tu dies nicht!“, andererseits reicht die Tätigkeit des *moral sense* über die des Gewissens hinaus, denn er urteilt nicht nur über unsere persönlichen Handlungen, sondern er erfasst auch das ideale Seinsollen sittlicher Werte, wo diese in den Handlungen fremder Personen aufscheinen. In der Terminologie der phänomenologischen Wertethik des 20. Jahrhunderts, deren Einsichten Newman an dieser Stelle vorwegnimmt, kann man den *moral sense* zu Recht als „das Organ der sittlichen Werterkenntnis schlechthin“³⁴ bezeichnen. Wegen seiner grundlegenden Bedeutung für die Erkenntnis des Sittlichen hat Newman selbst ihn das „Prinzip der Ethik“ genannt, weil er die materialen Aspekte des moralischen Erkennens bereitstellt und in den intuitiv erfassten Ausgangsdaten der sittlichen Urteilsbildung die Gewissheit erlangt, von der aus die schlussfolgernde Vernunft zur Erkenntnis allgemeiner sittlicher Grundsätze und ihrer Verknüpfung untereinander fortschreitet.

³⁴ Vgl. A. Geißler, Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman, Frankfurt a.M. 1992, 99.