UNVOLLKOMMENE ODER UNGERECHTE GESETZE?

Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika „Evangelium vitae”

Johannes-Paul-II.-Institut
der Katholischen Universität Lublin

UNVOLLKOMMENE ODER UNGERECHTE GESETZE?

Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika „Evangelium vitae”

Herausgegeben von

Tadeusz Styczeń SDS
Piotr Ślęczka SDS
Cezary Ritter

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Poland
© Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität Lublin, Lublin 2005
ISBN 83-917352-7-3

INHALT

Tadeusz Styczeń SDS, Piotr Ślęczka SDS, Cezary Ritter,
Für ein mit jedem Menschen solidarisches Recht 7
For Legislation that Expresses Solidarity with Each and Every Human Person 13
Diritto solidale per ogni uomo 19
O prawo solidarne z każdym człowiekiem 24

Papst Johannes Paul II., Das demokratische Recht und die Werte des Lebens
Nummer 71-74 der Enzyklika *Evangelium vitae* 29
Litterae encyclicae *Evangelium vitae* numeri 71-74 34

WAS IST DIE LEHRE VON „EVANGELIUM VITAE" NR. 73?

Einführung in die Diskussion

Piotr Ślęczka SDS, Der Streit um die Enzyklika *Evangelium vitae* 41

Standpunkte im Streit über die „unvollkommenen" Gesetze

Erzbischof Tarcisio Bertone, Katholiken und die pluralistische Gesellschaft: „unvollkommene Gesetze" und die Verantwortung der Gesetzgeber 59
Ángel Rodríguez Luño, Der katholische Gesetzgeber und das Problem eines Gesetzes, das schwerwiegendes Unrecht enthält 76
John Finnis, Mitwirkung an ungerechter Gesetzgebung ohne Mitschuld am Unrecht 91
Colin Harte, Restriktive Abtreibungsgesetzgebung: ist sie unvollkommen, gerecht oder ungerecht? 127
Claudio Vitelli, Die Katholiken vor einem ungerechten Gesetz 149
Arthur F. Utz OP, Die Ethik der Schadensbegrenzung und die Politik 156

Der Lösungsvorschlag

Jarosław Merecki SDS, Lebensschutz und neuzeitlicher Staat 165
Andrzej Szostek MIC, Die Verteidigung des ungeborenen Lebens im Parlament. Im Zusammenhang mit Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* .. 171
Tadeusz Styczeń SDS, Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Prozedur der Rechtsetzung im Bereich des Schutzes menschlichen Lebens .. 179

DIE AXIOLOGISCHEN GRUNDLAGEN DES RECHTSSTAATES

Kazimierz Krajewski, Anthropologie und Ethik des Lebens 189
Wojciech Łączkowski, Gerichtsbarkeit und Rechtsanwendung 201

PROBLEME IM ZUSAMMENHANG MIT DER LEHRE
VON „EVANGELIUM VITAE" NR. 73

Alison Davis, Ist das Opfer vertretbar? 213
Manfred Spieker, Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland. Eine Bilanz nach zehn Jahren 228
Ein laizistischer Humanist vor dem Gebot „Du sollst nicht töten!". Mit Professor Norberto Bobbio spricht Giulio Nascimbeni 246

OFFENER BRIEF DER ETHIKER
DER KATHOLISCHEN UNIVERSITÄT LUBLIN

Offener Brief an alle Verantwortlichen für den Rechtsschutz des menschlichen Lebens in der Gesetzgebung moderner demokratischer Staaten 251
An Open Letter to All Those Responsible for Providing the Protection of the Human Right to Life in the Legislation of a Modern Democratic State 255
La Lettera Aperta a tutti responsabili per protezione del diritto alla vita del'uomo nel'legislazione del moderno stato democratico 259
List otwarty do wszystkich odpowiedzialnych za ochronę prawną życia ludzkiego w ustawodawstwie współczesnych państw demokratycznych 262

Anhang

Brand Blanshard, Current Strictures on Reason 267

Tadeusz Styczeń SDS
Piotr Ślęczka SDS
Cezary Ritter

FÜR EIN MIT JEDEM MENSCHEN SOLIDARISCHES RECHT

Homo res sacra homini
Seneca
Hominum causa omne ius constitutum est
Codex Justinianus

„Homo res sacra homini": Der Mensch ist dem Menschen heilig. Er ist unantastbar. „Hominum causa omne ius constitutum est" – jedem ist das zu geben, was ihm aufgrund seines Menschseins gebührt.

Dem Respekt für die Würde des Menschen in der Organisation des Staates könnte wohl kaum besser Ausdruck verliehen werden, als in diesem lapidaren Satz des Römers Seneca formuliert wurde, der durch den Satz aus dem Codex Justinianus ergänzt wird. Ebenfalls wäre kaum eine lapidarere Formulierung des Sinns des Rechtes als Diener eben dieser Sache zu finden: einer solchen Organisation des Staates, die die Würde jedes Menschen respektiert, was in der gesetzlichen Absicherung der ihnen allen – kraft ihres Menschseins – gebührenden unveräußerlichen Rechte den ihm einzig angemessenen Ausdruck findet. Somit besitzen die Würde des Staates und die Autorität des von ihm gesetzten Rechts (lex) ihre Quelle und Legitimitätsgrundlage in der personalen Würde des Menschen (ius).

Diese heute für jeden von uns offensichtliche Wahrheit mußte allerdings durch tragische Erfahrungen erkauft werden. Ihr Apogäum in Gestalt zweier totalitärer Ideologien: der Rasse und der Klasse, und in der Konsequenz des „gesetzlichen Unrechts" (G. Radbruch) im Bereich der Organisation der Gesellschaft und des Staates entfiel auf das vergangene Jahrhundert. Deshalb braucht man sich kaum zu wundern, wenn am Ende des 20. Jahrhunderts jemand sagte: „Unsere soziale Frage war der Totalitarismus"[1].

Als Antwort auf eben diese Erfahrung machten die ein freies und demokratisches Vaterland herbeisehnenden Polen zu ihrer Losung: „Es gibt keine Freiheit ohne Solidarität". Somit wurde die Solidarität als ein anderer Name für die Freiheit des Menschen und zugleich als unüberschreitbarer Damm gegen die Versu-

[1] Siehe T. Mazowiecki, *Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm* (Unsere soziale Frage war der Totalitarismus), „Więź", 1991, Nr. 6, S. 3-6.

chung des Totalitarismus entdeckt. Das war eine Entdeckung der Solidarität mit ausnahmslos jedem Menschen, im Namen der Wahrheit über seine personale Würde als vernünftig freies und inkarniertes Ich sowie der Wahrheit über sein Leben als für den Menschen fundamentalen Wert. Denn es gibt kein „Ja" zum Menschen ohne ein „Ja" zur Wahrheit über den Menschen. Und es gibt kein „Ja" zur Wahrheit über den Menschen ohne ein „Ja" zu seinem Leben. Denn der Wert des Lebens der Person partizipiert untrennbar an der wesenhaft höchsten Würde der Person selbst[2]. Nur eine so verstandene Solidarität verdient diesen Namen. Der Ausschluß von irgendjemand aus dem Kreis dieser Solidarität, auch wenn dies nur einer wäre, würde hier alles negieren!

Aber schon bald wurde die allgemein umjubelte Solidarität auf die Probe gestellt. Denn auf dem politischen Areopag der demokratischen Republik Polen stand der Schutz des Lebens des ungeborenen Kindes zur Debatte, d.h. eines extrem schutzlosen, völlig von uns abhängigen Wesens, das deshalb unsere Solidarisierung mit ihm am dringendsten benötigt. Aber als unsere Vertreter im Parlament dazu Stellung nehmen sollten, ertönte ihre Stimme keineswegs so einstimmig, wie es eigentlich zu erwarten gewesen wäre. Die Tatsache, daß es hier um das Recht des ungeborenen Kindes auf Leben geht, erwies sich nicht für alle als hinreichende Bedingung für die Anerkennung, daß es dieses Lebens nie im Namen des Rechts beraubt werden darf. Diejenigen, deren Leben durch Recht und Gesetz geschützt werden sollte, müßten zusätzliche Bedingungen erfüllen, also noch neben der Tatsache, daß sie Menschen sind. Deshalb zögerte Johannes Paul II. auch nicht, hier die Formulierungen „Kultur des Todes" und „hinterhältiger Totalitarismus" zu gebrauchen[3].

Dies sind seine Worte: „Das geschieht denn auch in der Tat im eigentlich politisch-staatlichen Bereich: das ursprüngliche, unveräußerliche Recht auf Le-

[2] Aber hier sei sofort hinzugefügt: „Aber wem noch darf unser «Ja» […] im Namen eines völlig konsequenten «Ja» zum Leben des anderen Menschen absolut nicht verweigert werden, wenn man bedenkt, daß unsere Entstehung und Existenz keinen für sich selbst kommensurablen Grund in dem besitzt, wer wir aus uns selbst sind? Denn wir müssen hier weiter fragen, warum wir nicht eher *nicht* sind, als daß wir sind, da doch unsere Existenz nicht unserem eigenen Wesen entspringt? Wartet nicht die einzig mögliche und zugleich notwendige Lösung des Rätsels unserer Existenz, d.h. des Lebens – angesichts der drohenden Gefahr der absurden Lösung: «Ich verleihe mir die Existenz selbst, die ich nicht aus mir selbst habe!»-, schon seit meiner Entstehung auf mich als auf den Entdecker meines Schöpfers in mir: des mir gegenüber transzendenten Personalen Absolutums der Existenz und der Liebe, das (der) jedoch – indem er mich mir zusammen mit der Gabe meiner Existenz geschenkt hat – eines nicht kann: er kommt nicht umhin, mich auch mit Ihm Selbst zu beschenken!?". T. Styczeń, S. Majdański, C. Ritter, *Das moralische Fundament Europas, oder: Über die Zivilisation des Lebens. Einführung in das Symposium*, in: *Moralny fundament Europy, czyli O cywilizację życia. Od: „Nie jestem królem ludzkich sumień!" Do: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"* (Das moralische Fundament Europas, oder: Über die Zivilisation des Lebens. Von „Ich bin doch nicht der König der menschlichen Gewissen!" zu „Kann denn die Geschichte gegen den Strom der Gewissen stattfinden?"), Hrsg. T. Styczeń u.a., Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2002, S. 95 (und die entsprechenden Textversionen in Polnisch, S. 75, Litauisch, S. 116, und Ukrainisch, S. 133).

[3] Siehe Johannes Paul II., *Centesimus annus*, Nr. 46; ders., *Veritatis splendor,* Nr. 101.

ben wird aufgrund einer Parlamentsabstimmung oder des Willens eines – sei es auch mehrheitlichen – Teiles der Bevölkerung in Frage gestellt oder verneint. Es ist das unheilvolle Ergebnis eines unangefochten herrschenden Relativismus: das «Recht» hört auf Recht zu sein, weil es sich nicht mehr fest auf die unantastbare Würde der Person gründet, sondern dem Willen des Stärkeren unterworfen wird. Auf diese Weise beschreitet die Demokratie ungeachtet ihrer Regeln den Weg eines substantiellen Totalitarismus.

Der Staat ist nicht mehr das «gemeinsame Haus», in dem alle nach den Prinzipien wesentlicher Gleichheit leben können, sondern er verwandelt sich in einen tyrannischen Staat, der sich anmaßt, im Namen einer allgemeinen Nützlichkeit – die in Wirklichkeit nichts anderes als das Interesse einiger weniger ist – über das Leben der Schwächsten und Schutzlosesten, vom ungeborenen Kind bis zum alten Menschen, verfügen zu können" (*Evangelium vitae*, Nr. 20).

Tatsächlich: ist unser heutiger demokratischer Staat in diesem Lichte noch ein *gemeinsames Haus für alle*?

An dieser Stelle sei auch an die frühere Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von Johannes Paul II. mit ihrer personalistischen Interpretation des Gerechtigkeitsprinzips im Geiste der Option für die Armen erinnert, die auch als „Maxi-Min-Regel" bezeichnet wird und die schon von Bischof Wincenty Kadłubek, einem polnischen Gelehrten des Mittelalters, wohl am treffendsten erfaßt worden ist: „Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest" – die Gerechtigkeit beruht darauf, daß sie diejenigen am meisten unterstützt, die am wenigsten vermögen. In ihrem Geiste ergänzt Johannes Paul II. die *gegenständliche* Erfassung des Gerechtigkeitsprinzips („suum-, iustum-, iustitiam cuique reddere") als einer Bedingung sine qua non der sozialen Ordnung im Staat: *opus iustitiae pax* – durch ihre *subjective*, wahrhaft personalistische Erfassung: *opus solidarietatis pax*. Hierbei handelt es sich ja lediglich um eine volle Entfaltung sowohl des „Homo res sacra homini" des Seneca als auch des „Hominum causa omne ius constitutum est". Müßte im Lichte des oben Gesagten die Feststellung „Unsere soziale Frage war der Totalitarismus" nicht als allzu optimistisch korrigiert und in die realistischere Feststellung verändert werden: „Unsere soziale Frage ist *immer noch* der Totalitarismus"?

Von dieser Beunruhigung getrieben, möchten wir unser aller Aufmerksamkeit auf eine bezeichnende Tatsache in der Geschichte des Kampfes um den Rechtsschutz des ungeborenen Lebens lenken, auf eine Tatsache, die gefährliche Verwirrung ausgelöst hat und uns zwingt, nach Möglichkeiten ihrer Überwindung zu suchen.

Denn im Januar 1993 bemerkten einige derer, die die Ablehnung des bisherigen, permissiven Gesetzes forderten, sowie einige derer, die seine Erweiterung postulierten, bei der Abstimmung über die endgültige Gestalt des neuen Gesetzes im polnischen Parlament, welches das Leben des gezeugten Kindes teilweise unter Rechtsschutz stellt, zu ihrem Erstaunen, daß sie genauso – nämlich gegen den neuen Gesetzentwurf – stimmen, d.h. als ob sie miteinander übereinstimmen würden! Wie war das möglich?

Wenn wir die Prozedur der Abstimmung selbst aufmerksamer betrachten, dann bemerken wir, daß die Verwirrung der Abstimmenden nicht erst ethischen, sondern bereits logischen Charakter besaß. Die Abstimmung über ein Gesetz, das viele einander ausschließende Standpunkte in sich vereint, kann – aus rein logischen Gründen – nicht die faktischen Standpunkte der Abstimmenden offenbaren, die vorher – auf der Stufe der Arbeit an den einzelnen Teilen des Gesetzes – im Einklang mit dem Urteil ihres eigenen Gewissens abgestimmt hatten. Die gegenwärtig angewandte Abstimmungsprozedur führt unweigerlich dazu, daß zumindest einige der Abstimmenden entweder zum Verzicht auf die Stimmabgabe oder aber zu einer Abstimmung im Geiste des Proportionalismus gezwungen sind, d.h. daß sie sich damit abfinden müssen, daß das Leben der einen vom Rechtsschutz ausgenommen ist, um das der anderen zu schützen. Diese Prozedur erweist sich als *logisch falsch* und wertet die Abstimmenden als vernüftige Wesen geradezu ab!

Sollte nicht stattdessen eine Prozedur der getrennten Abstimmung über jede der unterschiedenen Kategorien der Ungeborenen zur Anwendung kommen, d.h. eine distributive Abstimmung, wodurch die kollektive Abstimmung dann überflüssig, mehr noch, in logischer – und auch in ethischer – Hinsicht unzulässig wird?

Das hier signalisierte Problem betrifft nicht nur Polen. Davon zeugt die seit vielen Jahren stattfindende internationale Diskussion zu diesem Thema. Die vorliegende Publikation enthält eine Auswahl von Beiträgen zu dieser Diskussion, die vor allem nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Evangelium vitae* geführt wird. Hinzugefügt haben wir die Stimme von Ethikern der Katholischen Universität Lublin, deren Krönung der offene Brief der Professoren Tadeusz Styczeń und Andrzej Szostek an die Juristen und Politiker bildet, denen eine Reform des Rechts auf dem Gebiet des Lebensschutzes des Menschen am Herzen liegt. Die Autoren verweisen darin auf die Notwendigkeit – und zugleich Möglichkeit – von Veränderungen in der Prozedur der Rechtsetzung. Es geht darum, daß die Prozedur der Verabschiedung eines Gesetzes Situationen ausschließt, in denen ein Parlamentarier gezwungen wäre, gegen das Leben von irgendwem zu stimmen, um das Leben anderer zu schützen. Aber geht es hier nicht auch darum, daß die an der Abstimmung teilnehmenden Parlamentarier selbst nicht aus eigenem, wenn auch nicht immer völlig bewußtem Willen zu Opfern eines logischen Absurdums und zugleich zu Verursachern einer Spaltung im eigenen Gewissen werden?

Die oben signalisierte Verwirrung bietet unserer Ansicht nach einen guten Ausgangspunkt für eine tiefere Bewußtmachung der soliden Grundlagen einer für alle diejenigen unerläßlichen logischen Kultur, die dazu berufen sind, im Namen des Gemeinwohls aller, d.h. in Sorge um das Wohl eines jeden, ein gerechtes Recht im Staat zu setzen.

*

Im Lichte der Enzykliken *Veritatis splendor* und *Evangelium vitae*, in denen Johannes Paul II. die Unantastbarkeit jedes menschlichen Lebens nicht nur als Kriterium für die Authentizität des christlichen Glaubens betont hat, sondern auch als Kriterium dafür, was authentisch menschlich ist, können wir nicht umhin, an die Juristen und Politiker und vor allem an die Gesetzgeber zu appellieren, solche Legislaturprozeduren zu erarbeiten, die jedem Parlamentarier erlauben, sich klar und eindeutig für den Rechtsschutz des Lebens jedes Menschen auszusprechen, ohne die Notwendigkeit irgendwelcher Konzessionen an einen „demokratischen Kompromiß" – und das an einem Ort, an dem dieser nichts anderes wäre als eine Tarnung zur Tötung Unschuldiger im Namen des Rechts.

Wir erlauben uns an dieser Stelle, Sokrates zu zitieren, der in das Gedächtnis Europas und der Welt als Vater der Logik und der Ethik in einer Person und zugleich als ein Weiser auf dem politischen Areopag der antiken griechischen Demokratie eingegangen ist:

„Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden" (Plato, *Gorgias* 473a).

Und an die Christen – aus Gründen, die sich von selbst verstehen – richten wir die uns wohlbekannten Worte Jesu Christi:

„Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40)!

Übersetzt von Herbert Ulrich

Redaktionelle Bemerkungen

Für Leser aus dem deutschen Sprachraum haben wir das Buch *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika „Evangelium vitae"* vorbereitet. Diese Publikation berücksichtigt den gegenwärtigen Stand der philosophischen – und zugleich politisch-legislativen – Diskussion, die zum Thema der sogenannten *unvollkommenen Gesetze* im Zusammenhang mit dem Rechtsschutz des menschlichen Lebens geführt wird. Sie enthält die Übersetzung der wichtigsten in der Nr. 61-62 (2003) der vom Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität Lublin in polnischer Sprache herausgegebenen Vierteljahresschrift „Ethos" veröffentlichten Texte. Unter anderem sind dies Beiträge von Erzbischof T. Bertone, P. Á. Rodríguez Luño, A. F. Utz OP, C. Vitelli, J. Merecki SDS, A. Szostek MIC und T. Styczeń SDS sowie zwei – von J. Finnis und C. Harte verfaßte – Artikel aus der neuesten Phase des Streits über die ethische Berechtigung einer Unterstützung von Rechtsakten, welche nicht allen Menschen den Rechtsschutz ihres Lebens garantieren. (Im Dezember 2004 übermittelte John Finnis dem Johannes-Paul-II.-Institut der KUL seinen Artikel *Helping enact unjust laws without complicity in injustice*. Und im März 2005 sandte uns Colin Harte seinen Artikel *Restrictive abortion legislation: imperfect, just, or unjust?*)

Unter den Artikeln befindet sich auch der Text von Manfred Spieker *Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland. Eine Bilanz nach zehn Jahren*. Sein Verfasser macht darin auf die im Zusammenhang mit der Tätigkeit der die Möglichkeit einer Abtreibung in Erwägung ziehenden katholischen Schwangerenberatungsstellen in Deutschland von Papst Johannes Paul II. unternommenen Schritte aufmerksam. Diese Aktivitäten bilden einen bedeutsamen Bezugspunkt bei der Suche nach der richtigen Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae*.

Das Buch schließt mit einer an alle für die Rechtsprechung im demokratischen Staat verantwortlichen Personen gerichtete ethischen Botschaft der Philosophen Tadeusz Styczeń und Andrzej Szostek sowie mit dem heute schon klassischen Artikel von Brand Blanshard *Current strictures on reason* im Anhang. Sein Verfasser unterstreicht darin die Notwendigkeit einer Respektierung der Gesetze der Logik als notwendige Bedingung menschlicher Rationalität überhaupt und somit auch der Rationalität der Gesetzgebung. Dieser Artikel wird in englischer Originalversion abgedruckt. Die Botschaft an die Gesetzgeber sowie das Vorwort an den Leser präsentieren wir in deutscher, englischer, italienischer und polnischer Sprache.

Tadeusz Styczeń, SDS
Piotr Ślęczka, SDS
Cezary Ritter

FOR LEGISLATION THAT EXPRESSES SOLIDARITY WITH EACH AND EVERY HUMAN PERSON

Homo res sacra homini
Seneca
Hominum causa omne ius constitutum est
The Justinian Code

"Homo res sacra homini." Man is a sacred thing to his fellow man. Man is inviolable to his fellow man. "Hominum causa omne ius constitutum est" – to give everyone what is due to them on the basis of the fact of their being human persons.

It would be hard to offer a better expression of respect for human dignity in a polity than the one that combines the concise formulation made by the Roman Seneca and the well-known statement from the Justinian Code. It would be equally hard to find a more concise formulation of the essence of the law conceived of as service done to the State that respects the dignity of each and every human person and sees the only adequate expression of this respect in the legal protection of the inalienable rights belonging to all human persons. This is how the dignity of the State as well as the authority of its legislation (lex) find their source and their basis in the personal dignity of the human being (ius).

This truth, which today appears self-evident, nevertheless had to be attained by way of tragic experiences. The previous century witnessed their climax in the two totalitarian ideologies, the one of the race and the one of the class, and ultimately in the resulting "legalized lawlessness" (G. Radbruch: "gesetzlichen Unrechts") of the State and social organization. Thus the statement "Our social question was totalitarianism,"[1] made at the close of the twentieth century, could hardly be surprising.

The motto: "There is no freedom without solidarity," was the Polish response to the dramatic ordeals of the previous century and it expressed the desire of the Poles to live in a free and democratic homeland. Thus solidarity was discovered as an-

[1] See: T. Mazowiecki, "Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm" ["Our Social Question Was Totalitarianism"], *Więź*, 1991, No. 6, p. 3-6.

other name for human freedom and also as an impassable bulwark against the temptation of totalitarianism. It was a discovery of solidarity with each human person with no exception, of solidarity in the name of the personal dignity of man, who being both free and rational, exists as an incarnated "I." Finally, it was a discovery of the truth that human life constitutes a fundamental good for the human person.

For there is no "yes" for man without a "yes" for the truth about man. There can also be no "yes" for the truth about man without a "yes" for his life. After all, the value of human life fully participates in the person's dignity, while this dignity expresses the deepest essence of being a human person.[2] Only if so conceived, does solidarity deserve its name. Excluding anyone, even a single human individual, from the circle of solidarity, ruins everything here!

Soon afterwards, however, the universally applauded solidarity was put to a test, for the case of providing legal protection of the lives of the unborn, of those absolutely defenceless, absolutely dependent, and so most in need of solidarity, came on for trial before the "political areopagus" of the democratic Republic of Poland. However, when our parliamentary representatives were about to take their position on the case of the unborn, their opinions – as opposed to what would have been expected – turned out by no means univocal. The fact that the decision in question concerned the right to life of the unborn was not universally considered to be a sufficient reason for the recognition that one must not – in the name of the right to life – agree to their lives being taken. On the contrary, those whose lives were to be legally protected would have to meet some additional conditions beyond the fact of simply being human. The Holy Father John Paul II did not hesitate to use the terms "culture of death" and "thinly disguised totalitarianism" in this context.[3]

---

[2] However, let us immediately add: "Who else do we owe our absolute «yes» – if we mean to express an absolutely consistent «yes» for the life of every other person – having considered the fact that both our coming to existence and our actual existence have no sufficient reason in who we are as ourselves? We must keep on asking – indeed, we need to keep asking why it is rather not the case that we do not exist than the case that we exist, if our existence does not follow from our essence. In order not to resolve this mystery in an absurd way, by asserting: «I give myself, out of my own essence, the existence which I do not have out of my own essence,» we need to point out that the only possible and at the same time the only necessary explanation of this mystery is in fact there, to be discovered by us, since the moment we came into existence. We are to discover our Creator in ourselves: we are to discover in ourselves the Creator who is the transcendent Personal Absolute of Existence and Love, who while giving us to ourselves, together with the gift of existence necessarily gave Himself to us." T. Styczeń, S. Majdański, C. Ritter, *Moralny fundament Europy, czyli o cywilizację życia. Wprowadzenie do sympozjum* ["The Moral Foundation of Europe or: For the Civilization of Life. An Introduction to the Symposium"], in: *Moralny fundament Europy, czyli o cywilizację życia. Od: „Nie jestem królem ludzkich sumień!" Do: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"* ["The Moral Foundation of Europe or: For the Civilization of Life. From: «I am not the king of human hearts!» to: «Can history flow against the current of conscience?»"], ed. T. Styczeń, SDS et. al., Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2002, p. 75. See also the respective language versions of this text: German, p. 95; Lithuanian, p. 116; Ukrainian, p. 133. (The quoted extract was translated from Polish by Dorota Chabrajska.)

[3] John Paul II, Encyclical *Centesimus Annus*, Section 46; Encyclical *Veritatis Splendor*, Section 101.

Here are his words: “This is what is happening also at the level of politics and government: the original and inalienable right to life is questioned or denied on the basis of a parliamentary vote or the will of one part of the people – even if it is the majority. This is the sinister result of a relativism which reigns unopposed: the «right» ceases to be such, because it is no longer firmly founded on the inviolable dignity of the person, but is made subject to the will of the stronger part. In this way democracy, contradicting its own principles, effectively moves towards a form of totalitarianism. The State is no longer the «common home» where all can live together on the basis of principles of fundamental equality, but is transformed into a tyrant State, which arrogates to itself the right to dispose of the life of the weakest and most defenceless members, from the unborn child to the elderly, in the name of a public interest which is really nothing but the interest of one part.” (*Evangelium Vitae*, Section 20)

Indeed, can one say, in this light, that the modern democratic State is still a *common home for all*?

It might be also worthwhile recalling in this context John Paul II’s earlier Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis* with its personalistic interpretation of the principle of justice in the light of the preferential option for the poor, also referred to as the maximin rule. This principle seems to have been most aptly grasped by a medieval Polish scholar, bishop Wincenty Kadłubek, in the formulation: “Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest.” “Justice consists in assisting above all to those who themselves can do the least.” It was in the spirit of that very principle that John Paul II complemented the *objective* approach to the principle of solidarity (suum cuique, iustum cuique, iustitiam cuique reddere) that sees it as the sine qua non condition of the social order within the State: *opus iustitiae pax*, with its *subjective* and thoroughly personalistic counterpart: *opus solidarietatis pax*. The purpose was merely to give full expression to both Seneca’s “Homo res sacra homini” and Justinian’s “Hominum causa omne ius constitutum est.” In the light of the above, should we not reformulate the statement “Our social question was totalitarianism,” as too optimistic, and change it into a more realistic: “Our social question *is still totalitarianism*”?

Motivated by this concern, we would like to direct everyone’s attention to a significant fact in the history of the battle for the legal protection of the lives of the unborn. This fact, having become the source of an alarming confusion, makes us look for ways to avoid situations in which this type of confusion occurs.

In January 1993, when a new bill which would partially provide legal protection of the lives of the unborn was put to a vote, some Deputies who rejected the permissive law that had until then been in force, as well as those who opted for its further liberalization, found – to their surprise – that they had unanimously voted against the bill, which meant that they… agreed with each other. How come?!

On a closer examination of the voting procedure itself, however, one realizes that the confusion among the Deputies was rather of logical than of moral nature.

Voting of a bill which combines many mutually exclusive standpoints cannot – for purely logical reasons – reveal the convictions of the Deputies, who earlier – at the stage of debating the particular parts of the law in question – voted following their judgment of conscience. The voting procedure that is currently in use inevitably leads to a situation in which at least some of the Deputies have no other choice but either to abandon their vote or to vote according to a utilitarian calculation (in the spirit of proportionalism), as if they favoured the option to exempt the lives of some from legal protection only to extend this kind of protection to the lives of others. Thus the procedure in question turns out *logically fallacious*, which insults the Deputies as rational beings!

Is it not necessary then to replace the existing voting procedure with one that will consist in a separate voting in reference to each specified category of the unborn, that is in distributive voting? Introducing such a procedure would make it not only redundant, but also inadmissible in the logical sense, and thus in the moral one as well, to hold a collective vote.

The described problem does not concern merely Polish legislation, which can be seen in the international long-lasting debate on the subject. The present volume includes a selection of opinions that have been articulated in the course of this debate, in particular those presented after the Encyclical Letter *Evangelium Vitae* had been announced. We would like to complement these opinions with a presentation of the position taken in the matter in question by ethicists from the Catholic University of Lublin, Poland. This presentation concludes with an Open Letter, addressed by Prof. Tadeusz Styczeń and Prof. Andrzej Szostek to legislators and politicians who are concerned about the reform of the law in the field of the protection of human life. The authors of the Open Letter point to the necessity and also to a possibility of making significant changes in the legislative procedure so as to exclude situations in which Deputies are forced to vote against the protection of anyone's life so that the life of someone else could be protected. The postulated change in the voting procedure would also mean that the Deputies will no longer be involved in situations in which they agree, though not always willfully, to be the victims of a logical absurd and simultaneously the makers of a hiatus in their own conscience.

In our opinion, the confusion that has been indicated above, should lead us to a deeper realization of the absolutely indispensable nature of the solid foundations of logical culture in the case of all those whose vocation is making just laws in the State. Only then can their vocation be realized in the name of the common good of all, that is with the concern for the good of everyone.

*

In the Encyclical Letters *Veritatis Splendor* and *Evangelium Vitae* the Holy Father John Paul II emphasized the inviolability of each and every human life not only as a criterion of the authenticity of the Christian faith, but also as a criterion of what is genuinely human. Thus we must not abandon the effort to make an

appeal to the legislators and politicians – in particular to the Deputies – to elaborate such legislative procedures that will make it possible for each Deputy to declare in a clear and unambiguous way his or her will to extend the legal protection to the life of each and every human person, without a necessity of making any concession to a "democratic compromise" in a place in which such a compromise is nothing but putting a veil – even if it be unintentional – on lawful murder of the innocent.

At this point we dare recall the message of Socrates, who entered the memory of Europe and of the whole world as the father of both logic and ethics, and simultaneously as the sage in the political areopagus of Athenian democracy: "To do is a greater evil than to suffer injustice." (Plato, *Gorgias* 473a)

To Christians, for self-evident reasons, we would like to address the well-known words of Jesus Christ: "In truth I tell you, in so far as you did this to one of the least of these brothers of mine, you did it to me." (Mt 25, 40)

Translated by Dorota Chabrajska

Editors' Note

We present the German speaking readers with a volume entitled *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika "Evangelium vitae"* [Imperfect or Unjust Laws? For a Logically Coherent and Morally Unequivocal Interpretation of Section 73 of the Encyclical Letter *Evangelium Vitae*]. The book reflects the current philosophical, political, jurisprudential and legislative debate on the so-called *imperfect laws* in the field of legal protection of human life and it comprises a selection of the most important opinions voiced on the subject. Thus we have included articles by such authors as Abp. T. Bertone, Fr. Á. Rodríguez Luño, A. F. Utz, OP, C. Vitelli, J. Merecki, SDS, A. Szostek, MIC and T. Styczeń, SDS. These texts have already been published in the Polish language in *Ethos. The Quarterly of the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin, Poland*, Nos. 61--62(2003). In the present publication, however, the newest stage of the controversy over moral justification of supporting legal acts which do not provide universal legal protection of human life is represented by the articles by J. Finnis and C. Harte (In December 2004 John Finnis submitted his article "Helping enact unjust laws without complicity in injustice" for publication by the John Paul II Institute, while in March 2005 Colin Harte submitted his article "Restrictive abortion legislation: imperfect, just, or unjust?").

Among the texts the reader will also find Manfred Spieker's article "Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland. Eine Bilanz nach zehn Jahren" ["The Catholic Church and the Counseling Centres for Pregnant Women in Germany. The Balance of a Decade"] which describes the measures taken by Pope John Paul II in relation to the functioning in Germany of the Catholic Counseling Centers for pregnant women who consider the possibility of having an abortion. The nature of the measures introduced by the late Pope is a significant point of reference in seeking for the right interpretation of Section 73 of the Encyclical Letter *Evangelium Vitae*.

The article part of the book concludes with a message of moral philosophers, Tadeusz Styczeń and Andrzej Szostek, addressed to all those responsible for legislation in the democratic State. The Appendix includes an already classic article "Current strictures on reason" by Brand Blanshard. The author demonstrates the need to respect the laws of logic, which are indispensable conditions of human rationality, and thus also of the rationality of any legislation. The article in question is presented in its original English version, while the Open Letter to the legislators and the Editorial are presented in German, English, Italian and Polish.

Tadeusz Styczeń SDS
Piotr Ślęczka SDS
Cezary Ritter

DIRITTO SOLIDALE PER OGNI UOMO

Homo res sacra homini
Seneca
Hominum causa omne ius constitutum est
Codice Giustiniano

„L'uomo è cosa santa all'uomo", intoccabile. „Rendere a ciascuno ciò che gli spetta a titolo d'essere uomo". Difficile trovare espressione migliore, per indicare il rispetto dovuto alla persona umana nell'organizzazione dello Stato, di quella insita nella lapidaria frase del filosofo romano Seneca, espressione che ben si completa con l'altra formula altrettanto conosciuta, del Codice di Giustiniano. Difficile, sì, è trovare una espressione più incisiva per il senso del diritto e che appunto si adatta al nostro tema: l'organizzazione dello Stato che rispetta la dignità di ciascuno uomo trova di conseguenza l'espressione veramente adeguata nell'assicurare giuridicamente tutti coloro che se ne servono – in forza dell'essere persona – per i loro diritti fondamentali. Così la dignità dello Stato e l'autorità del diritto (lex) da esso stabilito ha la sua sorgente e il fondamento della sua forza giuridica nella dignità dell'uomo (ius).

Tale verità, così chiara a ciascuno di noi fino ad oggi, è stata purtroppo calpestata dalle tragiche esperienze degli ultimi due secoli, che hanno assunto la forma delle due ideologie totalitarie, quella della razza e questa della classe sociale, e di conseguenza la forma di una legislazione illegale nel campo della società e dello stato. Non ci meravigliamo quindi di ciò che qualcuno disse sul finire del Novecento: „La nostra questione sociale fu il totalitarismo"[1].

In risposta, appunto, a questa esperienza, i Polacchi che aspiravano ad una Patria libera e democratica, riconobbero e coniarono un proprio motto: „Non c'è libertà senza solidarietà". La solidarietà è stata scoperta come secondo nome della libertà dell'uomo e nel contempo come barriera invalicabile di fronte ad ogni tentazione di totalitarismo. Era la scoperta della solidarietà con ogni uomo, senza eccezione, in nome della sua dignità personale come essenza razionalmente libe-

[1] Cfr. T. Mazowiecki, *Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm* [La nostra questione sociale fu il totalitarismo], „Więź", 1991, nr. 6, p. 3-6.

ra in nome di ciò per cui è uomo ed insieme è questo uomo. Non si ha infatti un „si" per l'uomo senza il „si" per la verità sull'uomo. Non c'è un „si" per la verità sull'uomo senza che vi sia un "si" per la sua vita. Semplicemente, il valore della vita di una persona fa parte inscindibile della dignità essenzialmente somma della stessa persona[2]. Solo una solidarietà così intesa merita tale nome. L'esclusione di qualcuno, fosse pure uno, dal cerchio di tale solidarietà cancellerebbe tutto!

In breve tempo, tuttavia, la solidarietà così intesa e universalmente applaudita, fu posta a dura prova. Ecco infatti che nell'areopago politico della Repubblica democratica si poneva senza soluzione la questione della difesa della vita del bambino non nato, e quindi di un essere umano totalmente indifeso, dipendente in tutto da noi e bisognoso percio più degli altri, e quindi della nostra solidarietà con lui. Quando allora i nostri rappresentanti in parlamento dovevano prendere una posizione in merito, la loro voce – non come ci si sarebbe aspettato, non risuonò affatto all'unisono. Il fatto che qui si conferma del diritto alla vita, non appariva a tutti condizione sufficiente per riconoscere che non è lecito in nome del diritto privare qualcuno della vita. Coloro la cui vita poteva rientrare nella difesa giuridica dovevano avere ulteriore condizione oltre all'evidenza stessa di essere persone umane. Per questo Giovanni Paolo II non ebbe esitazione alcuna nel definire una cultura così intesa „cultura della morte" e „totalitarismo camuffato"[3].

Ecco le sue parole:

„È quanto di fatto accade anche in ambito più propriamente politico e statale: l'originario e inalienabile diritto alla vita è messo in discussione o negato sulla base di un voto parlamentare o della volontà di una parte — sia pure maggioritaria — della popolazione. È l'esito nefasto di un relativismo che regna incontrastato: il «diritto» cessa di essere tale, perché non è più solidamente fondato sull'inviolabile dignità della persona, ma viene assoggettato alla volontà del più forte. In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di

---

[2] A questo punto aggiungiamo subito: "E chi ancora [...] non può assolutamente essere escluso da questo «si» per la vita, se vogliamo che il nostro «si» per la vita dell'altro sia conseguente fino alla fine e se consideriamo che il fatto del nostro esserci non trova la sua spiegazione adeguata in ciò che siamo in noi stessi? Occorre infatti chiederci ulteriormente: perché piuttosto siamo anziché non esserci, dal momento che la nostra esistenza non proviene dalla nostra essenza? Pertanto l'unica soluzione possibile e lasso stesso tempo necessaria dell'enigma della nostra esistenza – e l'unica alternativa alla soluzione assurda: darsi l'esistenza a se stesso da parte di chi da se non ce l'ha! – chiede la scoperta del mio Creatore in me, di un Assoluto personale trascendente nei miei confronti, di un Amore che donandomi me a me con il dono della mia esistenza una cosa non può: non può non donare a me anche Se Stesso". T. Styczeń, S. Majdański, C. Ritter, *Moralny fundament Europy, czyli O cywilizację życia. Wprowadzenie do sympozjum* [Il morale fondamento dell'Europa o la civilizzazione della vita. Introduzione al simposio], in: *Moralny fundament Europy, czyli O cywilizację życia. Od: „Nie jestem królem ludzkich sumień!" Do: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"* [Il morale fondamento dell'Europa o la civilizzazione della vita. Dal: "Non sono il re delle coscienze umane!" Al: "Può andar la storia contro la corrente delle coscienze?"], a cura di T. Styczeń SDS ed al., Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2002, p. 75 (e adatte versioni nelle lingue: tedesca, p. 95; lituana, p. 116; ukraina, p. 133).

[3] Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, nr. 46; *Veritatis splendor*, nr. 101.

un sostanziale totalitarismo. Lo Stato non è più la «casa comune» dove tutti possono vivere secondo principi di uguaglianza sostanziale, ma si trasforma in *Stato tiranno,* che presume di poter disporre della vita dei più deboli e indifesi, dal bambino non ancora nato al vecchio, in nome di una utilità pubblica che non è altro, in realtà, che l'interesse di alcuni" (*Evangelium vitae*, nr. 20).

Sostanzialmente, il nostro moderno stato democratico può essere alla luce di quanto detto, essere chiamato ancora „una casa per tutti"?

Importante è sottolineare anche qui la precedente enciclica di Giovanni Paolo II *Sollicitudo rei socialis* con l'insegnamento personalistico del principio della giustizia nello spirito dell'opzione preferenziale per i poveri, chiamata anche regola max-min, apprezzata oltremodo dal vescovo Vincenzo Kadłubek, uno scienziato polacco del periodo medioevale: „Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest" _ „La giustizia consiste nell'aiutare maggiormente coloro che possono meno". Nel suo spirito Giovanni Paolo II completa il contenuto (comprensione) oggettivo del principio della giustizia come condizione sine qua non dell'ordine sociale dello stato: *opus iustitiae pax* con il contenuto soggetivo: *opus solidarietatis pax*. Ritroviamo così semplicemente l'espressione di Seneca „Homo res sacra homini" e di Giustiniano: „Hominum causa omne ius constitutum est". Alla luce di quanto detto sopra non si dovrebbe correggere l'affermazione abbastanza ottimistica „La nostra questione sociale fu il totalitarismo" e cambiarla in quella più realistica „La nostra questione sociale *è ancora* il totalitarismo"?

Presi da inquietudine per quanto sopra detto, desideriamo far volgere l'attenzione di noi tutti su un fatto significativo nella storia della lotta per la difesa giuridica della vita del bambino non ancora nato, fatto che è diventato sorgente di una pericolosa confusione e che ci spinge a cercare il modo di eliminarlo.

Nel gennaio del 1993, nel parlamento polacco, durante la votazione sullo schema definitivo della legge riguardante la difesa giuridica della vita del bambino concepito, alcuni fra i seguaci della limitazione che poneva la legge finora vigente e permissiva da una parte, dall'altra parte, invece, alcuni dei seguaci di un suo allargamento, s'accorsero – con loro stessa sorpresa – di votare alla stessa maniera come se concordassero fra loro. Ma come era stato possibile?

Ecco, se si guarda con attenzione alla procedura stessa di votare, ci accorgiamo che la confusione dei votanti ha un carattere non solo etico, ma già logico. La votazione su una legge che contiene in se proposizioni che si escludono, non può – per motivi puramente logici – esprimere le posizioni di fatto dei votanti, che precedentemente, lungo oil corso dei lavori sulle singole parti della legge, avevano votato secondo coscienza.

La procedura attualmente adottata porta in modo irreparabile almeno al fatto che alcuni fra votanti sono costretti o a rinunciare al voto o a votare nello spirito del proporzionalismo, cioè consentendo ad escludere dalla difesa giuridica alcuni al fine di poterne includere altri. Tale procedura appare logicamente falsa considerando i votanti persone ragionevoli. Non bisognerebbe, pertanto, al posto di

quella procedura adottarne un'altra con una votazione separata in merito a ciascuna categoria dei non nati, adottare cioè una votazione distributiva, annullando con ciò stesso perché inutile e quindi logicamente ed eticamente inammissibile una votazione finale?

Il problema succitato non riguarda solo la Polonia. Ne è testimone il dibattito suscitato da molti anni in tutto il mondo su tale tema. Il presente scritto contiene un ventaglio di proposte presentate nelle discussioni, in particolare dopo la pubblicazione dell'enciclica *Evangelium vitae*. Vi aggiungiamo anche la voce degli etici della Università Cattolica di Lublino riassunta nella lettera aperta dei Professori Tadeusz Styczeń e Andrzej Szostek ai giuristi e ai politici, ai quali sta a cuore la riforma del diritto nel campo della difesa dei diritti dell'uomo. Gli autori spiegano in tale lettera la necessità ed insieme la possibilità di poter apportare modifiche nella procedura di legiferare. Si tratta di fare in modo che la procedura di votare una legge escluda la situazione in cui il parlamentare è costretto a votare contro la vita di qualcuno per difendere la vita di un altro, chiunque esso sia. E non si tratta qui del fatto che gli stessi parlamentari che partecipano al voto non diventino per propria, anche se non sempre pienamente cosciente, volontà vittime di un assurdo logico ed insieme operatori di una frattura all'interno delle proprie coscienze.

La confusione sopra descritta costituisce a nostro parere un preciso punto di partenza per una conoscenza più profonda dei reali fondamenti della cultura logica, fondamenti necessari a tutti coloro la cui vocazione è – in nome del bene comune e della premura per il bene di ognuno – stabilire il vero diritto nello stato.

Alla luce delle encicliche *Veritatis splendor* ed *Evangelium vitae* nelle quali Giovanni Paolo II ha mostrato il problema della intoccabilità di ogni vita umana non soltanto come criterio dell'autenticità della fede cristiana, ma anche come criterio di ciò che è autenticamente umano, noi non possiamo non volger l'appello ai giuristi e ai politici, in particolare a coloro che fanno le leggi affinché elaborino procedure legislative, che rendano possibile ad ogni parlamentare la dichiarazione chiara ed univoca circa la difesa giuridica della vita di ciascun uomo, senza bisogno di far concessione alcuna nel senso di „compromesso democratico" sul caso in cui esso – magari non consapevole – non è nient'altro che camuffamento di omicidio colposo del innocente nel nome del diritto.

Ci permettiamo a questo punto volgerci citare le parole di Socrate, che si iscrisse nella memoria storica dell'Europa e del mondo come padre della logica e dell'etica in una singola persona e insieme come saggio „È più felice la vittima del delitto dello stesso uccisore".

Ai cristiani pertanto – per comprensibili ragioni – indirizziamo le parole ben conosciute da Cristo „tutto quello che avete fatto ad uno di questi piccoli l'avete fatto a me" (cfr. Mt 25, 40).

Traduzione don Carmelo Giarratana

Nota della direzione

Nelle mani dei lettori di lingua tedesca consegniamo il testo intitolato *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika „Evangelium vitae"* (Diritto imperfetto o ingiusto? Sulla interpretazione logicamente concorde ed eticamente univoca del nr. 73 dell'enciclica „Evangelium vitae"). Il testo prende in considerazione l'attuale stato della discussione filosofica – e insieme giuridico-politica – che si svolge intorno ai cosiddetti „diritti fondamentali" in relazione alla difesa giuridica della vita umana. Contiene le traduzioni dei testi più importanti pubblicati nella rivista quadrimestrale „Ethos" nr. 61-62 (2003) edito in lingua polacca dall'Istituto Giovanni Paolo II dell'Università cattolica di Lublino. Vi si trovano fra gli altri i testi dell'arcivescovo T. Bertone, del Rev. Á. Rodríguez Luño, di A. F. Utz OP, C. Vitelli, di J. Merecki SDS, A. Szostek MIC e di T. Styczeń SDS, ed ancora di articoli – di J. Finnis e C. Harte – frutto dell'ultimo confronto circa l'opportunità di appoggiare gli atti giuridici che non assicurano a tutti la difesa giuridica della vita. (Nel dicembre del 2004 John Finnis ha inviato all'Istituto Giovanni Paolo II dell'Università cattolica di Lublino 1'articolo intitolato *Helping enact unjust laws without complicity in injustice*. L'articolo di Colin Harte *Restrictive abortion legislation: imperfect, just, or unjust?*, è stato inviato nel marzo del 2005.)

Fra gli articoli vi si trova anche il testo di Manfred Spieker intitolato *Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland. Eine Bilanz nach zehn Jahren.* L'autore volge l'attenzione sugli interventi fatti dal Papa Giovanni Paolo II in relazione al funzionamento in Germania dei Centri cattolici di Ascolto per le donne in gravidanza che prevedono la possibilità di abortire. L'intervento del Papa costituisce un punto importante in riferimento alla ricerca di una esatta interpretazione dei nr. 73 della enciclica Evangelium vitae.

Il libro termina con un appello dei filosofi-etici – T. Styczeń e A. Szostek – rivolto a tutte le persone responsabili nello stabilire il diritto in un paese democratico e con un articolo ormai classico di Brand Blanshard *Current strictures on reason*. L'autore espone in esso il bisogno di rispettare i diritti della logica come condizioni necessarie della razionalità umana, e quindi della razionalità nello stabilire il diritto. Presentiamo l'articolo nella versione originale inglese. Presentiamo l'appello ai legislatori come la „Parola introduttiva" in lingua polacca, tedesca, italiana e inglese.

Tadeusz Styczeń SDS
Piotr Ślęczka SDS
Cezary Ritter

O PRAWO SOLIDARNE Z KA¯DYM CZ£OWIEKIEM

Homo res sacra homini
Seneka
Hominum causa omne ius constitutum est
Kodeks Justyniana

„Homo res sacra homini". Człowiek człowiekowi świętością. Kimś nietykalnym. „Hominum causa omne ius constitutum est" – Oddać każdemu, co mu należne z racji bycia człowiekiem.

Trudno o lepszy wyraz respektu dla godności człowieka w organizacji państwa aniżeli ten, który znalazł swój zapis w lapidarnym zdaniu Rzymianina Seneki, dopełniony znaną formułą z Kodeksu Justyniana. Trudno też o bardziej lapidarną formułę sensu prawa jako sługi tej właśnie sprawy: takiej organizacji państwa, która respektuje godność każdego z ludzi, co z kolei znajduje jedynie adekwatny dla siebie wyraz w ustawowym zabezpieczeniu przysługujących im wszystkim – na mocy bycia osobami – ich niezbywalnych uprawnień. Tak oto godność państwa i autorytet stanowionego przezeń prawa (lex) ma swe źródło i podstawę swej prawomocności w osobowej godności człowieka (ius).

Ta oczywista dla każdego z nas dziś prawda musiała jednak być okupiona tragicznymi doświadczeniami. Ich apogeum, w postaci dwu totalitarnych ideologii: rasy i klasy, a w konsekwencji – „ustawowego bezprawia" (G. Radbruch) w dziedzinie organizacji społeczeństwa i państwa, przypadło na minione stulecie. Trudno się tedy dziwić komuś, kto u schyłku dwudziestego stulecia powiedział: „Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm"[1].

W odpowiedzi na to właśnie doświadczenie Polacy, pragnący wolnej i demokratycznej ojczyzny, uznali za swoje hasło: „Nie ma wolności bez solidarności". Tak oto solidarność została odkryta jako drugie imię wolności człowieka i zarazem jako nieprzekraczalna zapora przed pokusą totalitaryzmu. Było to odkrycie solidarności z każdym bez wyjątku człowiekiem, w imię prawdy o jego osobowej godności jako rozumnie wolnego i wcielonego Ja oraz prawdy o jego życiu jako wartości dla człowieka fundamentalnej. Nie ma bowiem „tak" dla człowieka –

[1] Zob. T. Mazowiecki, *Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm*, „Więź", 1991, nr 6, s. 3-6.

bez „tak" dla prawdy o człowieku. Nie ma też „tak" dla prawdy o człowieku – bez „tak" dla jego życia. Wszak wartość życia osoby uczestniczy nierozłączalnie w istotowo szczytowej godności samej osoby[2]. Tylko tak pojęta solidarność zasługuje na to imię. Wykluczenie kogokolwiek, choćby tylko jednego, z kręgu tej solidarności przekreśla tu wszystko!

Już wkrótce jednak tak powszechnie aplaudowana solidarność została poddana próbie. Oto bowiem na politycznym areopagu demokratycznej Rzeczypospolitej stanęła sprawa ochrony życia dziecka nienarodzonego, a więc kogoś skrajnie bezbronnego, całkowicie od nas zależnego, stąd też najbardziej potrzebującego naszej z nim solidarności. Gdy jednak nasi przedstawiciele w parlamencie mieli zająć stanowisko w jego sprawie, ich głos – nie tak, jak należałoby oczekiwać – wcale nie zabrzmiał jednoznacznie. Fakt, że chodzi tu o jego uprawnienie do życia, nie dla wszystkich okazał się warunkiem wystarczającym, by uznać, że nie wolno go w imię prawa nigdy tegoż życia pozbawić. Ci, których życie miałoby zostać objęte ochroną ze strony prawa, musieliby spełniać dodatkowe warunki, poza samym faktem, iż są oni ludźmi. Dlatego też Jan Paweł II nie zawaha się użyć tu określeń: „kultura śmierci" i „zakamuflowany totalitaryzm"[3].

Oto jego słowa: „Na scenie polityki i państwa pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: «prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalności godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny.

Państwo nie jest już «wspólnym domem», gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jesz-

[2] Dodajmy tu jednak natychmiast: „Dla kogóż to jednak jeszcze […] nie może absolutnie zabraknąć naszego «tak» – w imię konsekwentnego do końca «tak» dla życia drugiego człowieka, zważywszy, iż to, że zaistnieliśmy i jesteśmy, nie ma współmiernej dla siebie racji w tym, kim sami z siebie jesteśmy? Trzeba nam tu bowiem pytać dalej, pytać: dlaczego raczej nie jesteśmy, niż jesteśmy, skoro nasze istnienie nie płynie z naszej istoty? Czy zatem jedynie możliwe i konieczne zarazem rozwiązanie zagadki naszego istnienia, czyli życia – wobec groźby rozwiązania absurdalnego: «sam sobie daję istnienie, którego sam z siebie nie mam!» – nie czeka już od chwili mego zaistnienia na mnie jako na odkrywcę mego Stwórcy we mnie: transcendentnego wobec mnie Osobowego Absolutu Istnienia i Miłości, który wszakże – darując mi mnie wraz z darem mego istnienia – jednego nie może: nie może mnie nie obdarować także Samym Sobą!?". T. Styczeń, S. Majdański, C. Ritter, *Moralny fundament Europy, czyli O cywilizację życia. Wprowadzenie do sympozjum*, w: *Moralny fundament Europy, czyli O cywilizację życia. Od: „Nie jestem królem ludzkich sumień!" Do: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?"*, red. T. Styczeń SDS i in., Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2002, s. 75 (i odpowiednie wersje językowe tegoż tekstu: niemiecka, s. 95; litewska, s. 116; ukraińska, s. 133).

[3] Zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 46; tenże, *Veritatis splendor*, nr 101.

cze nienarodzonych i starców, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy" (*Evangelium vitae*, nr 20).

Istotnie, czy w tym świetle nasze współczesne demokratyczne państwo jest wciąż jeszcze *domem dla wszystkich*?

Warto tu także przypomnieć wcześniejszą encyklikę Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* z jej personalistyczną wykładnią zasady sprawiedliwości w duchu preferencyjnej opcji na rzecz ubogich, zwaną także „regułą maxi-min", a najcelniej bodaj ujętą już przez polskiego uczonego doby średniowiecza, biskupa Wincentego Kadłubka: „Iustitia est quae maxime prodest ei qui minime potest" – „Sprawiedliwość polega na tym, że najbardziej wspomaga tych, którzy najmniej mogą". To w jej duchu Jan Paweł II dopełni ujęcie *przedmiotowe* zasady sprawiedliwości („suum-, iustum-, iustitiam cuique reddere") jako warunku sine qua non społecznego ładu w państwie: *opus iustitiae pax* – jej *podmiotowym*, na wskroś personalistycznym ujęciem: *opus solidarietatis pax*. Chodzi tu wszak tylko o pełny wyraz zarówno Seneki: „Homo res sacra homini", jak i Justynianowego: „Hominum causa omne ius constitutum est". Czyż w świetle tego, co wyżej powiedziano, nie należy skorygować jako nazbyt optymistycznego stwierdzenia: „Naszą kwestią społeczną był totalitaryzm" i zamienić go na bardziej realistyczne: „Naszą kwestią społeczną *jest nadal* totalitaryzm"?

Powodowani tym niepokojem pragniemy skierować uwagę nas wszystkich na znamienny fakt w dziejach batalii o prawną ochronę życia nienarodzonego, fakt, który będąc źródłem niebezpiecznej konfuzji, zmusza nas do szukania sposobu jej usunięcia.

Oto w styczniu 1993 roku w polskim parlamencie w czasie głosowania nad ostatecznym kształtem nowej ustawy, która częściowo bierze pod ochronę prawną życie dziecka poczętego, niektórzy spośród tych, którzy domagali się odrzucenia dotychczasowej, permisywnej ustawy, oraz niektórzy spośród tych, którzy żądali jej rozszerzenia, zauważyli ku swojemu zaskoczeniu, że głosują tak samo: przeciw projektowi nowej ustawy – czyli tak, jakby się ze sobą... zgadzali! Jak to możliwe?

Otóż jeśli przyjrzymy się uważnie samej procedurze głosowania, zauważymy, że konfuzja głosujących miała charakter nie etyczny dopiero, lecz już logiczny. Głosowanie nad ustawą zawierającą w sobie wykluczające się stanowiska, nie może – z racji już czysto logicznych – ujawnić faktycznych stanowisk głosujących, którzy wcześniej – na etapie prac nad poszczególnymi częściami ustawy – głosowali zgodnie z sądem własnego sumienia. Stosowana obecnie procedura głosowania prowadzi nieuchronnie do tego, że co najmniej niektórzy spośród głosujących zostają skazani albo na rezygnację z głosowania, albo na głosowanie według utylitarystycznego rachunku (w duchu proporcjonalizmu), czyli godząc się na wyjęcie spod ochrony prawnej życia jednych, by móc nią objąć drugich. Procedura ta okazuje się *logicznie błędna*, uwłaczająca wręcz głosującym jako istotom rozumnym!

Czy zatem w jej miejsce nie należy zastosować procedury odrębnego głosowania w odniesieniu do każdej z wyróżnionych kategorii nienarodzonych, czyli głosowania dystrybutywnego, czyniąc tym samym zbędnym, co więcej, logicznie – a także etycznie – niedopuszczalnym głosowanie końcowe nad całością ustawy?

Wskazany tu problem dotyczy nie tylko Polski. Świadczy o tym tocząca się już od wielu lat międzynarodowa dyskusja na ten temat. Niniejsza publikacja zawiera wybór głosów przedstawionych w tej dyskusji, zwłaszcza po ogłoszeniu encykliki *Evangelium vitae*. Dołączamy do nich głos etyków z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego zwieńczeniem jest list otwarty profesorów Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka do prawników i polityków, którym leży na sercu reforma prawa w dziedzinie ochrony życia człowieka. Autorzy wskazują w nim na konieczność, a zarazem na możliwość dokonania zmian w procedurze stanowienia prawa. Chodzi o to, aby procedura uchwalania ustawy wykluczyła sytuację, w której parlamentarzysta byłby zmuszony do głosowania przeciwko życiu kogokolwiek, by ochronić życie kogokolwiek drugiego. Czyż nie chodzi tu jednak także o to, aby sami parlamentarzyści uczestniczący w głosowaniu nie stali się z własnej, aczkolwiek nie zawsze w pełni uświadomionej woli, ofiarami logicznego absurdu i zarazem sprawcami rozłamu w swych własnych sumieniach?

Wskazana wyżej konfuzja to, naszym zdaniem, właściwy punkt wyjścia do głębszego namysłu i uświadomienia sobie rzetelnych podstaw kultury logicznej jako niezbędnych dla wszystkich, których powołaniem jest – w imieniu dobra wspólnego wszystkich, czyli w trosce o dobro każdego – stanowić prawe prawo w państwie.

*

W świetle encyklik *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*, w których Jan Paweł II ukazał sprawę nienaruszalności każdego ludzkiego życia nie tylko jako kryterium autentyczności wiary chrześcijańskiej, lecz także jako kryterium tego, co autentycznie ludzkie, nie możemy nie skierować apelu do prawników i polityków, zwłaszcza do ustawodawców, o wypracowanie procedur legislacyjnych, umożliwiających każdemu parlamentarzyście jasne, jednoznaczne opowiedzenie się za prawną ochroną życia każdego człowieka, bez potrzeby czynienia jakichkolwiek koncesji na rzecz „demokratycznego kompromisu" w miejscu, w którym nie jest on niczym innym, jak – choćby i nieuświadomionym – kamuflażem zabójstwa niewinnego na poczet prawa.

Ośmielamy się w tym miejscu przywołać słowa Sokratesa, kogoś, kto zapisał się w pamięci Europy i świata jako ojciec logiki i etyki w jednej osobie, a zarazem jako mędrzec na politycznym areopagu starożytnej demokracji ateńskiej:

„Większym złem jest czynić nieprawość, niż jej doznawać" (Platon, *Gorgiasz*, 473a).

Do chrześcijan zaś – z racji samozrozumiałych – kierujemy dobrze nam znane słowa Jezusa Chrystusa:

„Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40)!.

Nota redakcyjna

Do rąk Czytelników obszaru języka niemieckiego oddajemy książkę zatytułowaną *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Encyklika „Evangelium vitae"* (Prawa niedoskonałe czy niesprawiedliwe? O logicznie spójną i etycznie jednoznaczną interpretację numeru 73 encykliki „Evangelium vitae"). Książka uwzględnia obecny stan dyskusji filozoficznej – a zarazem polityczno-legislacyjnej – toczącej się wokół tak zwanych *praw niedoskonałych* w związku z prawną ochroną życia człowieka. Zawiera ona tłumaczenia najważniejszych tekstów opublikowanych w kwartalniku „Ethos" nr 61-62(2003) wydawanym w języku polskim przez Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Są to między innymi teksty abp. T. Bertone, ks. Á. Rodrígueza Luño, A. F. Utza OP, C. Vitellego, J. Mereckiego SDS, A. Szostka MIC i T. Stycznia SDS, jak również dwa artykuły – autorstwa J. Finnisa i C. Harte'a – pochodzące z najnowszego etapu sporu o etyczną słuszność udzielania poparcia aktom prawnym, które nie wszystkim ludziom zapewniają prawną ochronę życia. (W grudniu 2004 roku John Finnis przekazał Instytutowi Jana Pawła II KUL artykuł zatytułowany *Helping enact unjust laws without complicity in injustice*. W marcu natomiast roku 2005 Colin Harte przesłał artykuł zatytułowany *Restrictive abortion legislation: imperfect, just, or unjust?*).

Wśród artykułów znajduje się także tekst Manfreda Spiekera zatytułowany *Katholische Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland. Eine Bilanz nach zehn Jahren.* Jego autor zwraca uwagę na działania podjęte przez papieża Jana Pawła II w związku z funkcjonowaniem w Niemczech katolickich poradni dla kobiet w ciąży rozważających możliwość dokonania aborcji. Działania te stanowią godny uwagi punkt odniesienia w poszukiwaniu właściwej interpretacji numeru 73. encykliki *Evangelium vitae.*

Książkę zamyka przesłanie filozofów etyków – Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka – skierowane do wszystkich osób odpowiedzialnych za stanowienie prawa w państwie demokratycznym oraz aneks zawierający klasyczny już dzisiaj artykuł Branda Blansharda *Current strictures on reason*. Autor ukazuje w nim potrzebę respektowania praw logiki jako warunków koniecznych ludzkiej racjonalności, a więc również racjonalności stanowienia prawa. Artykuł ten prezentujemy w oryginalnej wersji angielskiej. Przesłanie do prawodawców, jak również słowo wstępne prezentujemy w językach: niemieckim, angielskim, włoskim i polskim.

Papst Johannes Paul II.

DAS DEMOKRATISCHE RECHT UND DIE WERTE DES LEBENS*

NUMMER 71-74 DER ENZYKLIKA „EVANGELIUM VITAE"

[...]

71. Im Hinblick auf die Zukunft der Gesellschaft und die Entwicklung einer gesunden Demokratie ist es daher dringend notwendig, das Vorhandensein wesentlicher, angestammter menschlicher und sittlicher Werte wiederzuentdecken, die der Wahrheit des menschlichen Seins selbst entspringen und die Würde der Person zum Ausdruck bringen und schützen: Werte also, die kein Individuum, keine Mehrheit und kein Staat je werden hervorbringen, verändern oder zerstören können, sondern die sie nur anerkennen, achten und fördern werden müssen.

In diesem Sinne muß man wieder die Grundzüge der Auffassung von den Beziehungen zwischen staatlichem Gesetz und Sittengesetz aufgreifen, die von der Kirche vorgelegt werden, die aber auch zum Erbe der großen Rechtstraditionen der Menschheit gehören.

Sicherlich ist die Aufgabe des staatlichen Gesetzes im Vergleich zu der des Sittengesetzes anders und von begrenzterem Umfang. Jedoch „kann in keinem Lebensbereich das staatliche Gesetz das Gewissen ersetzen, noch kann es Normen über das vorschreiben, was über seine Zuständigkeit hinausgeht" (Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung *Donum vitae*, III), die darin besteht, das Gemeinwohl der Menschen durch die Anerkennung und den Schutz ihrer Grundrechte, durch die Förderung des Friedens und der öffentlichen Sittlichkeit sicherzustellen[1]. Denn die Aufgabe des staatlichen Gesetzes besteht darin, ein geordnetes soziales Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit zu gewährleisten, damit wir alle „in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können" (1 Tim 2, 2). Eben deshalb muß das staatliche Gesetz für alle Mitglieder der Gesellschaft die Achtung einiger Grundrechte sicherstellen, die dem Menschen als Person eigen sind und die jedes positive Gesetz anerkennen und garantieren muß. Erstes und grundlegendes aller Rechte ist das unverletzliche Recht auf Leben eines jeden unschuldigen Menschen. Auch wenn die öffentliche Autorität bisweilen auf die Unterdrückung von etwas verzichten kann, was im Fall des Verbots einen schwereren Schaden anrichten würde[2],

---

* Wir zitieren ein Fragment des dritten Kapitels der Enzyklika *Evangelium vitae* (Nr. 71-74) in deutscher und lateinischer Sprache, weil viele Autoren der im vorliegenden Buch befindlichen Artikel an dieses Fragment anknüpfen.

[1] Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, Nr. 7.

kann sie doch niemals zulassen, die Verletzung, die anderen Menschen durch die Nicht-Anerkennung eines ihrer Grundrechte wie das auf Leben zugefügt wird, als Recht der einzelnen zu legitimieren – selbst wenn diese die Mehrheit der Mitglieder der Gesellschaft ausmachen würden. Die gesetzliche Tolerierung von Abtreibung oder Euthanasie kann sich gerade deshalb keinesfalls auf die Respektierung des Gewissens der anderen berufen, weil die Gesellschaft das Recht und die Pflicht hat, sich vor den Mißbräuchen zu schützen, die im Namen des Gewissens und unter dem Vorwand der Freiheit zustande kommen können[3].

Papst Johannes XXIII. hatte diesbezüglich in der Enzyklika *Pacem in terris* festgestellt: „Da man in unserer Zeit annimmt, das Gemeinwohl bestehe vor allem in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person, muß die Aufgabe der Staatslenker vor allem darin bestehen, daß einerseits die Rechte anerkannt, geachtet, untereinander in Einklang gebracht, verteidigt und gefördert werden, und andererseits jeder seine Pflichten leichter erfüllen kann. Denn «die den Menschen eigenen unverletzlichen Rechte zu schützen und dafür zu sorgen, daß jeder seine Aufgaben leichter erfülle, das ist die vornehmliche Pflicht jeder öffentlichen Gewalt». Wenn deshalb Behörden die Rechte des Menschen entweder nicht anerkennen oder verletzen, so weichen sie nicht nur selbst von ihrer Pflicht ab, sondern es entbehrt auch das, was von ihnen befohlen wurde, jeder Verbindlichkeit" (Nr. 60-61).

72. In Kontinuität mit der gesamten Tradition der Kirche steht auch die Lehre über die notwendige Übereinstimmung des staatlichen Gesetzes mit dem Sittengesetz, wie sie gleichfalls aus der genannten Enzyklika Johannes' XXIII. hervorgeht: „Die Befehlsgewalt wird von der sittlichen Ordnung erfordert und geht von Gott aus. Falls daher Staatslenker entgegen dieser Ordnung und insofern entgegen dem Willen Gottes Gesetze erlassen oder etwas gebieten, dann können weder die erlassenen Gesetze noch die gewährten Vollmachten das Gewissen der Bürger verpflichten [...] Vielmehr bricht dann die Autorität selbst völlig zusammen, und es folgt scheußliches Unrecht" (*Pacem in terris*, Nr. 51). Das ist die klare Lehre des hl. Thomas von Aquin, der unter anderem schreibt: „Das menschliche Gesetz hat nur insoweit den Charakter eines Gesetzes, insoweit es der rechten Vernunft gemäß ist; und insofern ist es offensichtlich, daß es vom ewigen Gesetz her abgeleitet wird. Wenn es aber von der Vernunft abweicht, wird es ungerechtes Gesetz genannt und hat nicht den Charakter eines Gesetzes, sondern vielmehr den einer Gewalttätigkeit"[4]. Und weiter: „Jedes von Menschen erlassene Gesetz hat insoweit den Charakter eines Gesetzes, insoweit es vom Naturgesetz abgeleitet wird. Wenn es aber in irgend etwas von dem Naturgesetz abweicht, dann wird es nicht mehr Gesetz, sondern die Zersetzung des Gesetzes sein"[5].

[2] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.
[3] Vgl. *Dignitatis humanae*, Nr. 7.
[4] Hl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2.
[5] Ebd., I-II, q. 95, a. 2.

Die erste und unmittelbarste Anwendung dieser Lehre betrifft das menschliche Gesetz, welches das jedem Menschen eigene fundamentale Grundrecht auf Leben nicht anerkennt. Auf diese Weise befinden sich die Gesetze, die in Form der Abtreibung und der Euthanasie die unmittelbare Tötung unschuldiger Menschen für rechtmäßig erklären, in totalem und unversöhnlichem Widerspruch zu dem allen Menschen eigenen unverletzlichen Recht auf Leben und leugnen somit die Gleichheit aller vor dem Gesetz. Man könnte einwenden, daß das auf die Euthanasie dann nicht zutreffe, wenn der betreffende Mensch bei vollem Bewußtsein um sie gebeten hat. Aber ein Staat, der ein derartiges Ersuchen legitimieren und seine Durchführung gestatten würde, würde gegen die Grundprinzipien der Unverfügbarkeit des Lebens und des Schutzes jedes menschlichen Lebens einen Selbstmord- bzw. Mordfall legalisieren. Auf diese Weise wird dem Nachlassen der Achtung vor dem Leben Vorschub geleistet und Haltungen der Weg geebnet, die das Vertrauen in die sozialen Beziehungen zerstören.

Die Gesetze, die Abtreibung und Euthanasie zulassen und begünstigen, stellen sich also nicht nur radikal gegen das Gut des einzelnen, sondern auch gegen das Gemeinwohl und sind daher ganz und gar ohne glaubwürdige Rechtsgültigkeit. Tatsächlich ist es die Nicht-Anerkennung des Rechtes auf Leben, die sich, gerade weil sie zur Tötung des Menschen führt – in dessen Dienst zu stehen die Gesellschaft ja den Grund ihres Bestehens hat -, am frontalsten und irreparabel der Möglichkeit einer Verwirklichung des Gemeinwohls entgegenstellt. Daraus folgt, daß ein staatliches Gesetz, wenn es Abtreibung und Euthanasie billigt, eben darum kein wahres, sittlich verpflichtendes staatliches Gesetz mehr ist.

73. Abtreibung und Euthanasie sind also Verbrechen, die für rechtmäßig zu erklären sich kein menschliches Gesetz anmaßen kann. Gesetze dieser Art rufen nicht nur keine Verpflichtung für das Gewissen hervor, sondern erheben vielmehr die schwere und klare Verpflichtung, sich ihnen mit Hilfe des Einspruchs aus Gewissensgründen zu widersetzen. Seit den Anfangszeiten der Kirche hat die Verkündigung der Apostel den Christen die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber den rechtmäßig eingesetzten staatlichen Autoritäten eingeschärft (vgl. Röm 13, 1-7; 1 Petr 2, 13-14), sie aber gleichzeitig entschlossen ermahnt, daß „man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen" (Apg 5, 29). Schon im Alten Testament finden wir in bezug auf die Bedrohungen gegen das Leben ein gewichtiges Beispiel für den Widerstand gegen das ungerechte Gebot der staatlichen Autorität. Die hebräischen Hebammen widersetzten sich dem Pharao, der angeordnet hatte, jeden neugeborenen Knaben zu töten. Sie „taten nicht, was ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern ließen die Kinder am Leben" (Ex 1, 17). Wichtig ist aber, auf den tieferen Grund dieses ihres Verhaltens hinzuweisen: „Die Hebammen fürchteten Gott" (ebd.). Aus dem Gehorsam gegenüber Gott – dem allein jene Furcht gebührt, die Anerkennung seiner absoluten Souveränität ist – erwachsen die Kraft und der Mut, den ungerechten Gesetzen der Menschen

zu widerstehen. Die Kraft und der Mut dessen, der bereit ist, auch ins Gefängnis zu gehen oder durch das Schwert umzukommen in der Gewißheit, daß „sich hier die Standhaftigkeit und die Glaubenstreue der Heiligen bewähren" muß (Offb 13, 10).

Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zuläßt, anzupassen, „weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, daß man bei der Abstimmung dafür stimmt" (Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung *Quaestio de abortu*, Nr. 22).

Ein besonderes Gewissensproblem könnte sich in den Fällen ergeben, in denen sich eine parlamentarische Abstimmung als entscheidend dafür herausstellen würde, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten ungleich freizügigeren Gesetz ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen, das heißt ein Gesetz, das die Anzahl der erlaubten Abtreibungen begrenzt. Solche Fälle sind nicht selten. Man kann nämlich Folgendes feststellen: Während in manchen Teilen der Welt die nicht selten von mächtigen internationalen Organisationen unterstützten Kampagnen für die Einführung von Gesetzen zur Freigabe der Abtreibung weitergehen, werden dagegen in anderen Nationen – besonders in jenen, die bereits die bittere Erfahrung mit derartigen freizügigen Gesetzen hinter sich haben – Anzeichen eines Umdenkens sichtbar. In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, daß es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben; vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen.

74. Die Einführung ungerechter Gesetzgebungen stellt moralisch korrekte Menschen oft vor schwierige Gewissensprobleme, was die Mitwirkung im Verhältnis zur gebührenden Geltendmachung des eigenen Rechtes betrifft, nicht zur Teilnahme an sittlich schlechten Handlungen gezwungen zu sein. Manchmal sind die Entscheidungen, die nötig erscheinen, schmerzlich und können sogar das Opfer einer renommierten beruflichen Stellung oder den Verzicht auf berechtigte Aufstiegs- und Karriereaussichten erfordern. In anderen Fällen kann sich herausstellen, daß die Durchführung von an sich indifferenten oder sogar positiven Handlungen, die in den Artikeln von insgesamt ungerechten Gesetzgebungen vorgesehen sind, den Schutz bedrohter Menschenleben erlaubt. Andererseits darf man jedoch mit Recht befürchten, daß die Bereitschaft zur Durchführung solcher Handlungen nicht nur zu einem Stein des Anstoßes wird und dem Nachlassen des

notwendigen Widerstandes gegen Anschläge gegen das Leben Vorschub leistet, sondern unmerklich dazu verleitet, immer mehr einer permissiven Logik nachzugeben.

Zur Erhellung dieses schwierigen sittlichen Problems muß an die allgemeinen Grundsätze über die Mitwirkung an schlechten Handlungen erinnert werden. Wie alle Menschen guten Willens sind die Christen aufgerufen, aus ernster Gewissenspflicht nicht an jenen Praktiken formell mitzuwirken, die, obgleich von der staatlichen Gesetzgebung zugelassen, im Gegensatz zum Gesetz Gottes stehen. Denn unter sittlichem Gesichtspunkt ist es niemals erlaubt, formell am Bösen mitzuwirken. Solcher Art ist die Mitwirkung dann, wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Haupttäters bezeichnet werden muß. Diese Mitwirkung kann niemals gerechtfertigt werden, weder durch Berufung auf die Achtung der Freiheit des anderen, noch dadurch, daß man sich auf die Tatsache stützt, daß das staatliche Gesetz diese Mitwirkung vorsehe und fordere: denn für die Handlungen, die ein jeder persönlich vornimmt, gibt es eine sittliche Verantwortlichkeit, der sich niemand entziehen kann und nach der Gott selber einen jeden richten wird (vgl. Röm 2, 6; 14, 12).

Die Beteiligung am Begehen eines Unrechts zu verweigern, ist nicht nur eine moralische Verpflichtung, sondern auch ein menschliches Grundrecht. Wenn es nicht so wäre, würde der Mensch gezwungen sein, eine mit seiner Würde an sich unvereinbare Handlung durchzuführen, und auf diese Weise würde seine Freiheit, deren glaubwürdiger Sinn und deren Ziel auf der Hinordnung zum Wahren und Guten beruhen, radikal gefährdet sein. Es handelt sich also um ein wesentliches Recht, das eben als solches vom staatlichen Gesetz selbst vorgesehen und geschützt werden müßte. In diesem Sinne müßte für die Ärzte, das Pflegepersonal und die verantwortlichen Träger von Krankenhäusern, Kliniken und Pflegeheimen die Möglichkeit sichergestellt sein, die Beteiligung an der Phase der Beratung, Vorbereitung und Durchführung solcher Handlungen gegen das Leben zu verweigern. Wer zum Mittel des Einspruchs aus Gewissensgründen greift, muß nicht nur vor Strafmaßnahmen, sondern auch vor jeglichem Schaden auf gesetzlicher, disziplinarischer, wirtschaftlicher und beruflicher Ebene geschützt sein.

[...]

71. Instat itaque, pro adveniente societate proque popularis regiminis salubri incremento, ut rursus detegantur humana moraliaque bona capitalia et nativa, quae ab ipsa hominum veritate manent, quaeque personae dignitatem exprimant et tueantur: bona idcirco, quae nulla persona, nulla maior pars, nulla Civitas constituere, umquam immutare vel delere potest, sed ab iis debent dumtaxat agnosci, servari et provehi.

Repetenda sunt igitur hac sub ratione primaria capita quae necessitudinem inter legem civilem et moralem legem complectuntur, quae nempe Ecclesia exhibet, quaeque ad praeclarum translaticiumque iuris patrimonium hominum pertinent.

Certe legis civilis officium aliud est et angustius ac moralis legis. Verum „in nullo vitae spatio lex civilis se substituere potest in locum conscientiae, nec normas edere, quae ipsius competentiam excedant" (Congregatio pro Doctrina Fidei, *Donum vitae*, III), quae quidem in eo sita est ut rationem habeat boni communis personarum per primaria iura agnita et servata, pace retenta et publica moralitate[1]. Legis namque civilis munus in sociali convictu ex ordine praestando consistit in vera iustitia, ut universi „quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate" (1 Tim. 2, 2). Hanc ipsam propter causam omnibus societatis participibus lex civilis de nonnullis praecipuis iuribus tutandis consulere debet, quae naturaliter ad personam pertinent quaeque agnoscere servareque debet quaevis condita lex. Primum capitaleque ex omnibus ius est inviolabile vitae quo omnes homines fruuntur innoxii. Si quidem publica auctoritas nonnumquam illud abdicare potest quod prohibitum gravius infert detrimentum[2], numquam tamen comprobare potest, veluti singulorum ius – etiamsi hi maiorem obtinerent societatis partem – aliis personis illatam plagam per eorum neglectum tam principale ius quod ad ius vitae pertinet. Quod autem ex lege abortum et euthanasiam tolerat, hoc nullo pacto cum conscientia aliorum observanda et colenda necti potest, propterea quod societas ius habet officiumque se tuendi adversus abusus qui conscientiae nomine ac sub libertatis obtentu occurrere possunt[3].

In Litteris encyclicis *Pacem in terris* Ioannes XXIII opportune docuit: „Verum cum nostra aetate commune bonum maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistere putetur, tum praecipue in eo sint oportet curatorum rei publicae partes ut hinc iura agnoscantur, colantur, inter se componantur, defendantur, provehantur, illinc suis quisque officiis fungi possit. Etenim «inviolabilia iura tueri, hominum propria, atque curare, ut facilius quisque suis muneribus defungatur, hoc cuiusvis publicae potestatis officium est praecipuum». Quam ob causam, si qui magistratus iura hominis vel non agnoscant vel violent, non tan-

[1] Cfr. *Dignitatis humanae*, num. 7.

[2] Cfr. s. Thomas, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.

[3] Cfr. *Dignitatis humanae*, num. 7.

tum ab officio ipsi suo discedant, sed etiam quae ab ipsis sint imperata, omni obligandi vi careant" (num. 60-61).

72. Constantem persequitur Ecclesiae traditionem disciplina illa quae docet necessario debere civilem legem convenire cum lege morali, sicut ex Ioannis XXIII Litteris encyclicis modo memoratis rursus liquet: „Quandoquidem imperii facultas ex ordine rerum incorporalium exigitur atque a Deo manat, si forte rei publicae moderatores contra eundem ordinem atque adeo contra Dei voluntatem vel leges ferunt, vel aliquid praecipiunt, tunc neque latae leges, neque datae facultates civium animos obstringere possunt [...]; immo vero tunc auctoritas ipsa plane corruit, et foeda sequitur iniuria" (*Pacem in terris*, num. 51). Haec est sancti Thomae conspicua doctrina, qui inter alia scribit: „Lex humana intantum habet rationem, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam"[4]. Tum etiam: „Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio"[5].

Ante omnia profecto artiusque talis doctrina ad legem humanam refertur, quae primarium primordialeque vitae ius non agnoscit, ius dicimus quod est cuiusque hominis proprium. Sic leges, quae abortu et euthanasia homines innoxios directo interimendos comprobant, prorsus et insanabiliter discrepant inviolabili cum vitae iure, quod ad omnes homines pertinet, ideoque negant prae lege omnes homines esse aequales. Aliquis autem contra dicat minime istud referri ad euthanasiam, cum ipsa a conscio omnino subiecto postulatur. At si Natio quaedam legitime huiusmodi postulatum admittat idemque perfici sinat, lege suicidium-homicidium comprobet, adversus capitalia principia quae vitam ab omni re expeditam contingunt et omnis vitae innoxiae tutelam. Quae res efficit ut vitae observantia hebetetur et iter ad perniciosos fiduciae habitus in socialibus necessitudinibus pateat.

Leges igitur quae permittunt euthanasiam abortumque iisque favent, radicitus sunt absonae non modo a singulorum bono, verum et bono communi, atque idcirco iuridiciali carent vera vi. Etenim iuris vitae negatio, propterea quod prae se gerit personae interitum, cui inserviendi causa exsistit societas, altius quidem et sine spe bono communi perficiendo opponitur. Ex quo consequitur legem civilem iam desinere veram esse legem civilem quae moraliter obstringat, cum abortum euthanasiamve comprobat.

73. Abortus ergo et euthanasia crimina sunt quae nulla humana lex potest rata facere. Huiusmodi leges non modo conscientiam non devinciunt, verum graviter

[4] S. Thomas, op. cit., I-II, q. 93, a. 3, ad 2.

[5] Ibidem, I-II, q. 95, a. 2.

nominatimque compellunt ut iisdem per conscientiae repugnantiam officiatur. Ipsa ex Ecclesiae origine, apostolica praedicatio praecepit ut publicis magistratibus legitime constitutis parerent christiani (cfr. Rom. 13, 1-7; 1 Petr. 2, 13-14), eodem tamen tempore hoc firmiter monuit: „Oboedire oportet Deo magis quam hominibus" (Act. 5, 29). In Vetere iam Foedere, quoad minas adversus vitam, insigne invenitur exemplum quo auctoritati officitur iniuriose imperanti. Pharaoni, qui cunctos modo natos necari iusserat, Hebraeorum obstetrices sunt refragatae. Eae „non fecerunt iuxta praeceptum regis Aegypti, sed conservabant mares" (Ex. 1, 17). At sapiens huius mentis ratio est respicienda: „Timuerunt autem obstetrices Deum" (ibidem). Ex ipsa Deo obtemperatione – cui tribuendus est uni ille timor qui secum fert eiusdem absoluti dominatus agnitionem – vis animusque oriuntur iniquis hominum legibus reluctandi. Vis quidem et animus sunt illius qui promptus est in vincula conici vel gladio necari, pro certo illud habens: „Hic est patientia et fides sanctorum" (Apoc. 13, 10).

Si ergo de lege agitur suapte natura iniqua, ut est quae abortum permittit et euthanasiam, numquam licet eidem se accommodare, nec quisquam „potest esse particeps alicuius motus publicae opinionis qui eiusmodi legi faveat, neque potest latis suffragiis sustinere" (Declaratio de abortu procurato *Quaestio de abortu*, num. 22).

De conscientia nominatim agitari potest quibusdam forte evenientibus casibus, cum legatorum suffragia necessaria sunt ut strictiori legi faveatur, quae scilicet circumscribat abortuum lege admissorum numerum pro laxiore lege quae iam viget vel suffragiis probanda. Huiusmodi eventus non sunt rari. Illud enim contingit, dum orbis terrarum quibusdam in partibus leges subinde pro abortu inducuntur, suadentibus haud raro valentibus internationalibus institutis, aliis tamen in Nationibus – in illis potissimum quae iam infeliciter id genus leges sunt expertae – signa quaedam exsistunt mutatarum sententiarum. Superiore in casu, quoties vitari antiquarive non potest abortus lex, liquet legatum, qui palam alioquin vulgoque abortui adversetur, suffragari licite posse illis consiliis quae eiusmodi legis damna minuere velint et perniciosum effectum extenuare qui sive culturam sive moralitatem publicam respicit. Hac enim agendi ratione officium suum non praestat illicitae vel iniustae legi; potius vero aequus opportunusque inducitur conatus ut eius iniquae cohibeantur species.

74. Iniquae legum lationes prae hominibus probis saepe conscientiae quaestiones difficiles explicatu ponunt quae sociatam operam respiciunt, sui ipsius iure officiose confirmato, ne quis compellatur ad aliquid faciendum quod moraliter est malum. Nonnumquam id quod eligitur est acerbum, et postulare potest ut patienter alicuius ordinis artes deserantur vel ampliores praetermittantur forte eventuri gradus quorundam honorum, qui legitime affectantur. Aliis in casibus usu venire potest ut quaedam peracta per se aequi ponderis vel etiam iusta, quae in contextum quendam inseruntur legum plerarumque iniquarum, humanas servent

vitas minis affectas. At contra congruus timor occurrere potest ne proclivitas ad haec agenda non modo secum scandalum ferat ac necessariam simul oppositionem extenuet vertendam in conamina contra vitam, verum pedetemptim etiam ad concedendum impellat permittentibus rationibus.

Ad hanc moralem quaestionem difficilem collustrandam principia universalia de participatione cum malis actibus sunt repetenda. Christiani, aeque ac omnes bonae voluntatis homines, gravi conscientiae officio concitantur ne suam operam expresse dent ad ea patranda, quae, tametsi civilibus praescriptis conceduntur, Dei Legi officiunt. Etenim, morali spectata re, non licet expresse cum malo operam sociare. Adesse consociatam operam constat cum perfectum opus, vel suapte natura vel ob speciem quam in certo quodam contextu ipsum praebet, se patefacit directo veluti actum contra vitam hominis innocentis patratum aut veluti immorale propositum cum agenti principe communicantem. Sociata haec opera numquam comprobari potest, neque sub alterius libertatis servandae obtentu, neque ratione habita legis civilis id permittentis et postulantis: actuum enim quos quisque per se agit est moralis responsalitas, de qua nemo declinare potest et de qua quisque ab ipso Deo iudicabitur (cfr. Rom. 2, 6; 14, 12).

Non modo moralis officii est proprium, verum capitalis iuris humani, participationem detrectare ad iniuriam faciendam. Nisi ita esset, persona humana actum patrare cogeretur suapte natura contrarium suae eiusdem dignitati, atque hoc modo illius ipsa libertas, cuius sensus finesque germani sunt ad verum et bonum commune versi, in discrimen penitus incideret. Itaque de principali iure agitur quod, quia tale est, lex civilis sancire debet et tueri. Has propter rationes medicis, sanitatis opificibus, valetudinariorum et nosocomiorum praesidibus, facultas danda est recusandi participationem in deliberatione, praeparatione atque exsecutione huiusmodi adversus vitam facinorum. Qui conscientiae repugnantiae nomine ita se gerit tuendus est non modo ut ei caveatur in poenis dandis, verum etiam a quovis detrimento respiciente legem, animadversiones, rem familiarem artemque.

Was ist die Lehre von „Evangelium vitae” Nr. 73?

Einführung in die Diskussion

Piotr Ślęczka SDS

DER STREIT UM DIE ENZYKLIKA „EVANGELIUM VITAE”

Auch wenn eine Enzyklika kein Dokument ist, in dem neue Glaubenswahrheiten definiert werden, ist ihre Veröffentlichung doch fast immer von großem Interesse begleitet – nicht nur von Seiten der Katholiken, sondern auch nichtkatholischer Christen und sogar Ungläubiger. Sie versuchen, auf die wichtige Frage zu antworten, warum der Papst es gerade in diesem Augenblick der Geschichte für nötig gehalten hat, den kirchlichen Gemeinschaften sowie allen, die seine Stimme hören wollen, einen bestimmten Aspekt des christlichen Erbes in Erinnerung zu rufen. Die ersten Worte der Enzyklika, meistens in lateinischer Sprache bekannt, bilden ihren Titel und tun das prinzipielle Thema des gesamten Dokuments kund.

Die Formulierung „Evangelium vitae” wurde zum Schlüssel für das Verständnis der im März 1995 veröffentlichten elften Enzyklika Johannes Pauls II. Zum Thema seiner Verlautbarung wählte der Papst die Würde und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, d.h. eine Wahrheit aus dem Bereich der Moral, die, wie er schrieb, „der Botschaft Jesu Christi am Herzen liegt”[1]. Gleichsam zur Bestätigung dieser Worte zitiert der Autor von *Evangelium vitae* ausführlich die frühere Lehre der Kirche, angefangen von der *Didache*, der ältesten außerbiblischen Quelle der christlichen Tradition, über Äußerungen von Bischöfen[2] und Päpsten, bis hin zu zeitgenössischen Dokumenten, darunter auch von Verlautbarungen des 2. Vatikanischen Konzils. Diese Lehre läßt keinen Zweifel hinsichtlich der richtigen Interpretation des Gebotes von der zweiten Tafel des Dekalogs „Du sollst nicht töten!” – diese das Leben des unschuldigen Menschen schützende Norm läßt keinerlei Ausnahmen zu. Da im Rahmen der Lehrinhalte keinerlei Veränderung eingetreten ist, was ist dann der Grund dafür, an sie zu erinnern? Welches Ziel schwebte dem Papst vor, als er diese Enzyklika verfaßte? „Der Umstand, daß die Gesetzgebung vieler Länder sogar in Abweichung von den Grundprinzipien ihrer Verfassungen zugestimmt hat, solche gegen das Leben gerichteten Praktiken nicht zu bestrafen oder ihnen gar volle Rechtmäßigkeit zuzuerkennen” – lautet die präzise Antwort Johannes Pauls II. (EV, Nr. 4). Es scheint, daß es das Ziel des Papstes war, nicht nur die Gläubigen, sondern ganze Gesellschaften dazu aufzurufen, ihre Einstellung zum menschlichen Leben neu zu überdenken[3]. Um die Anknüpfung eines Dialogs mit Menschen zu ermöglichen, die nicht denselben Glauben haben wie die Katholiken, berief sich

[1] Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 1.

[2] In der Enzyklika finden wir zum Beispiel die Formulierung des hl. Irenäus von Lyon: „Der lebendige Mensch ist die Herrlichkeit Gottes” (EV, Nr. 34).

[3] Vgl. *Evangelium vitae*, Nr. 6.

der Papst nicht nur auf die christliche Offenbarung und Tradition, sondern er präsentierte, indem er das Problem des Rechts auf Leben im Lichte der menschlichen Vernunft betrachtete, auch eine breite natürliche Argumentation.

WIE MUSS DIE IN NR. 73 DER ENZYKLIKA „EVANGELIUM VITAE" ENTHALTENE LEHRE INTERPRETIERT WERDEN?

In den Kommentaren, die nach der Veröffentlichung von *Evangelium vitae* erschienen sind, wurde der Nr. 73 dieser Enzyklika besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das breite Interesse von Theologen, Philosophen und Politikern gerade an diesem Fragment bestätigte deutlich die Existenz eines wirklichen Problems in vielen demokratischen Staaten, das damals für viele Bürger einen ernsthaften Gewissenskonflikt verursachte und auch heute noch verursacht. Der Papst analysierte die Situation, in die vor allem die Bürger verstrickt sind, die sich auf den zeitgenössischen sozio-politischen Aeropagen für den Schutz des Menschenrechts auf Leben engagieren. In vielen Ländern sahen sich Parlamentarier mit einem aufrechten Gewissen, sowohl Gläubige als auch Ungläubige, nämlich vor ein ernstliches moralisches Dilemma gestellt. Denn im Rahmen so mancher demokratischen Rechtsordnung sind seit vielen Jahren Gesetze in Kraft, die die Tötung Ungeborener legalisieren. Die Politiker, die das Menschenrecht auf Leben verteidigen, haben manchmal eine reale Chance, ein schlechtes Gesetz abzuändern oder in seiner Schädlichkeit zu begrenzen. Aber sie sind nicht imstande, eine solche Stimmenzahl zu gewinnen, die die Verabschiedung eines Gesetzes ermöglichen würde, welches das Leben *jedes* gezeugten Kindes schützt. Verhalten sie sich daher richtig, wenn sie ein Gesetz unterstützen, das einige Fälle der Abtreibung delegalisiert, aber zugleich in anderen Fällen die Rechtmäßigkeit des Schwangerschaftsabbruchs aufrechterhält? Wenn sie die vom Parlamentspräsidenten geäußerte Formel hören: „Wer dafür ist, hebe die Hand und drücke den Knopf", dann sind sich die Parlamentarier bewußt, daß sie einem Problem gegenüberstehen, das von seiner Natur her zu einer anderen Art von Angelegenheiten gehört als zum Beispiel Fragen des Steuersatzes oder der auf öffentlichen Straßen zugelassenen Höchstgeschwindigkeit[4]. Wenn sie dem neuen Gesetz ihre

[4] Das Menschenrecht auf Leben steht an der Spitze der natürlichen Rechte, d.h. der jedem Menschen schon dadurch, daß er eine Person ist, gebührenden Rechte. Kein Gesetzgeber – auch kein demokratisch gewähltes Parlament – ist ermächtigt, ihm das Recht auf Leben zuzuerkennen oder nicht. Deshalb setzt die parlamentarische Abstimmung, in der über den Umfang des Rechtsschutzes des Lebens des gezeugten Kindes entschieden wird, auch die Akzeptanz eines Widerspruches voraus. Denn wenn der Ungeborene ein Mensch ist, dann trägt die Abstimmung über sein Recht auf Leben geradezu absurde Züge. Die Teilnahme von Personen, die das Lebensrecht jedes gezeugten Kindes affirmieren, an einer solchen Abstimmung muß somit im Kontext der Prozeduren der Rechtssetzung in der demokratischen Gesellschaft gesehen werden. Gegner der Tötung Ungeborener nehmen an den im jeweiligen Staat geltenden Prozeduren der Rechtssetzung teil. Sie stehen unter dem formal-juristischen Zwang zur Teilnahme an der Abstimmung über das Lebensrecht des ungeborenen Kindes.

Unterstützung geben, selbst dann, wenn sie ihren persönlichen Widerspruch gegen die Abtreibung deklarieren, dann setzen sie sich dem Vorwurf einer Subjektivierung des moralisch Guten und Bösen und der Anwendung des Prinzips „Der Zweck heiligt die Mittel" aus. Und wenn sie dagegen stimmen, tragen sie mit ihren Stimmen zum unveränderten Fortbestand des die Durchführung der Abtreibung erlaubenden Gesetzes bei und werden, wie es scheint, die Verantwortung für eben diesen Sachverhalt übernehmen müssen.

Die Interpretationen von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae*, in der der Papst würdige Wege zur Verbesserung ungerechter Gesetze aufzeigt, sind diametral verschieden und haben unter Theologen und Philosophen ernsthafte Diskussionen ausgelöst. Ein Teil der Kommentatoren glaubt, die Stimmabgabe für ein Gesetz, das den Schwangerschaftsabbruch zwar nicht völlig verbietet, dafür aber die Bedingungen seiner Legalität beträchtlich einschränkt, mit dem vollen Widerspruch gegen die Abtreibung als solche vereinbaren zu können. Berechtigt ist ihrer Meinung nach das Bestreben, so viele Menschenleben zu retten, wie unter den gegebenen Umständen möglich ist. Andere jedoch erblicken – unter Berufung auf in früheren Dokumenten sowie in der Enzyklika *Evangelium vitae* selbst enthaltene Fragmente der päpstlichen Lehre – in der strittigen Nr. 73 dieser Enzyklika keine Zustimmung zur Stimmabgabe für ein Gesetz, das zumindest einige Fälle der Abtreibung legalisiert. Sie berufen sich auf die Meinung des hl. Thomas von Aquin, daß mit einem positiven Willensakt niemals, unter gar keinen Umständen, etwas an sich Böses als solches unterstützt werden darf. Wenn es also im Rahmen der demokratischen Legislativprozeduren zur Abstimmung über ein Gesetz als Ganzes oder über einen Teil von ihm kommt, das die Abtreibung legalisiert, welche ja eine in sich selbst böse Handlung darstellt, dann müßte man dem Standpunkt des Aquinaten zufolge immer gegen ein solches Gesetz stimmen.

Die Diskussion über das richtige Verständnis der in der Enzyklika *Evangelium vitae* enthaltenen Lehre wird seit einigen Jahren in der Presse und in philosophisch-theologischen Zeitschriften geführt. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß Personen an ihr teilnehmen, die es auf der Basis rationaler Argumente für selbstverständlich und geboten halten, daß der Mensch vom Augenblick der Zeugung an bis zum natürlichen Tod ein Recht auf Leben hat. Den Teilnehmern dieses Streits geht es also nicht um das Ziel, d.h. um die Anerkennung der Würde und des Lebensrechts jedes Menschen, sondern um die Mittel, die zur Erreichung dieses Ziels angewandt werden müssen. Kein noch so gutes Ziel heiligt böse Mittel – lautet eines der Hauptprinzipien der personalistischen normativen Ethik. Wie also kann unter den Bedingungen einer demokratischen Ordnung zwischen würdigen und unwürdigen Mitteln unterschieden werden? Wie weit geht der Verantwortungsbereich des Parlamentariers, der „die Hand heben und den Knopf drücken" muß?[5]

[5] Auch wenn auf drei offizielle Verlautbarungen verwiesen werden kann, die auf die Enzyklika *Evangelium vitae* Bezug nahmen, so finden wir in ihnen doch keine Erklärung einer angemessenen Interpretation des letzten Kapitels von Nr. 73 EV. Siehe Kard. J. Ratzinger, *Die Unantastbar-*

Das Problem der Interpretation betrifft im Prinzip folgenden Satz aus Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae*: „In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, daß es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern".

Das zitierte Fragment kann unterschiedlich interpretiert werden. Der ersten Interpretation zufolge sagt der Papst hier, es sei gestattet, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die den Umfang des Rechtsschutzes für ungeborene Kinder erweitern, die Durchführung der Abtreibung unter bestimmten Umständen jedoch weiterhin erlauben. Im Rahmen dieser Interpretation treten zwei verschiedene Standpunkte in Erscheinung: Erzbischof Tarcisio Bertone, John Finnis und Pater Ángel Rodríguez Luño finden hier Argumente, die die Unterstützung solcher Gesetzesvorschläge zu rechtfertigen erlauben, während Arthur F. Utz OP sich entschieden gegen die Rechtfertigung von Abstimmungen ausspricht, deren Folge ein Gesetz ist, welches eine Zustimmung zur Durchführung der Abtreibung unter bestimmten Umständen beinhaltet.

Die Befürworter der zweiten Interpretation, zu denen Claudio Vitelli und Colin Harte gehören, sind der Meinung, daß die Formulierung „Gesetzesvorschläge, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben", nicht auf Gesetze angewandt werden kann, die die Durchführung der Abtreibung erlauben. Ihrer Ansicht nach unterstreicht der Papst an zahlreichen anderen Stellen, daß der Schwangerschaftsabbruch zur Kategorie der in sich selbst bösen Handlungen gehört, d.h. eine Handlung darstellt, die unabhängig von ihren Umständen immer negativ beurteilt werden muß[6]. Diese Autoren, die zugeben, daß das Ziel des gesetzten Rechts nicht das Verbot alles möglichen Bösen ist, unterstreichen, daß ein Gesetz, welches

---

keit des menschlichen Lebens im Lichte der Enzyklika „Evangelium vitae" (Ansprache während der Präsentation der Enzyklika, Vatikan, 30.03.1995), polnische Version in: „L'Osservatore Romano", poln. Ausgabe 16 (1995) Nr. 5, S. 48-51; Johannes Paul II., *Um eine Zivilisation des Lebens, der Wahrheit und der Liebe zu errichten (Ansprache vor den Teilnehmern der Tagung aus Anlaß des 5. Jahrestages der Enzyklika „Evangelium vitae"*, Rom, 14. 02. 2000), polnische Version in: „L'Osservatore Romano", poln. Ausgabe 21 (2000) Nr. 4, S. 40-42; *Lehrmäßige Note über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, Kongregation für die Glaubenslehre, 24. 10. 2002, polnische Version in: „L'Osservatore Romano", poln. Ausgabe 24 (2003) Nr. 2, S. 49-54.

[6] In der Enzyklika *Veritatis splendor* lesen wir: „Es sind dies die Handlungen, die in der moralischen Überlieferung der Kirche «in sich schlecht» (intrinsece malum) genannt wurden: Sie sind immer und an und für sich schon schlecht, d.h. allein schon aufgrund ihres Objektes, unabhängig von den weiteren Absichten des Handelnden und den Umständen" (Nr. 79). Danach zitiert Johannes Paul II. Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils und nennt als Beispiele für solche Handlungen Mord, Völkermord, Abtreibung und Euthanasie. Vgl. auch: EV, Nr. 71, 72.

eine so gewichtige Ungerechtigkeit erlaubt, eine Entartung des Rechts darstellt. Die eine Schadensbegrenzung des geltenden Rechts anstrebenden Vorschläge, von denen wir in der Enzyklika lesen, werden in dieser Interpretation auf zweifache Weise verstanden: als Korrekturen eines geltenden, ungerechten Gesetzes, die eine Einschränkung der Legalität der Durchführung der Abtreibung zum Ziel haben, oder aber als Rechtsakte, die zwar unmittelbar andere Fragen betreffen als das Menschenrecht auf Leben, deren Verabschiedung jedoch mittelbar zu einer Minderung der Schädlichkeit des die Abtreibung erlaubenden Gesetzes beitragen kann (hierbei handelt es sich um zum Beispiel um Vorschläge von Rechtsakten in Form eines Verbots: „Mittel aus dem Staatshaushalt dürfen nicht zur Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen verwendet werden").

VERSUCH EINER PRÄZISIERUNG WESENTLICHER BEGRIFFE

Die Lektüre der Artikel zum Thema von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* wird durch die Ungenauigkeit der in ihnen verwendeten Terminologie nicht gerade erleichtert. Es lohnt sich, besonders auf das unterschiedliche Verständnis des Begriffs „unvollkommenes Recht" bei den einzelnen Teilnehmern der Diskussion zu verweisen. Diese Bezeichnung wurde erstmals im Titel des Symposiums „I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle «leggi imperfette»" verwendet, die 1994 von der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom organisiert wurde, also noch vor der Veröffentlichung von *Evangelium vitae*[7]. Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, daß die Bezeichnung „unvollkommenes Recht" im Text der Enzyklika nicht vorkommt. Es scheint, daß die Organisatoren der Tagung von 1994 mit dem Begriff des „unvollkommenen Rechts" Gesetze meinten, die zwar den Umfang des Rechtsschutzes für gezeugte Kinder erweiterten, aber die Durchführung der Abtreibung unter bestimmten Umständen weiterhin erlaubten. Mit der moralischen Beurteilung derartiger „unvollkommener Gesetze" befaßt sich Erzbischof T. Bertone in seinem Artikel[8]. Mit der Bezeichnung der gewisse Fälle der Abtreibung legalisierenden Gesetze als unvollkommen sind andere Teilnehmer der Diskussion jedoch nicht einverstanden (Harte, Vitelli, Utz). Ihrer Meinung nach verdient ein Gesetz, das die Tötung auch nur einer Gruppe Ungeborener erlaubt, die Bezeichnung eines *zutiefst* ungerechten Rechts. Sie betonen, daß ein Kompromiß in Form einer Abstimmung für ein bestimmte Ungeborene vom Rechtsschutz ausschließendes Gesetz keinerlei moralische Rechtfertigung finden kann.

Eine weitere Schwierigkeit, mit der gerechnet werden muß, wenn man den Streit um die Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* analy-

---

[7] Die Materialien dieser Tagung wurden veröffentlicht als: *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette"*, Hrsg. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

[8] Siehe Erzbischof T. Bertone, *Katholiken und die pluralistische Gesellschaft: „unvollkommene Gesetze" und die Verantwortung der Gesetzgeber* (in diesem Buch).

siert, resultiert aus den vielleicht als geringfügig erscheinenden Differenzen zwischen den einzelnen Übersetzungen des Textes der Enzyklika. Der lateinische Text von *Evangelium vitae* stellt einen wichtigen Ausgangspunkt dar, unter anderem für die von Harte durchgeführten Analysen[9]. Dieser Autor macht auf das Fehlen des Wortes „Kultur" in der englischen Übersetzung von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* aufmerksam[10]. Harte zufolge ist der Einfluß der die Abtreibung legalisierenden Gesetze auf die öffentliche Meinung und öffentliche Moral nichts anderes als eine Einwirkung dieser Gesetze auf der Ebene der Kultur. Er ist der Ansicht, der lateinische Text der Enzyklika müsse die Grundlage ihrer Interpretation bilden. Dagegen kritisiert A. F. Utz OP in einem seiner Artikel ein Fragment des lateinischen Textes von Nr. 74 EV, in dem er ein falsches Verständnis der Lehre von der indirekten Absicht erblickt. Seiner Meinung nach verweist die Verwendung des lateinischen Wortes „expresse" (ausdrücklich) zur Bezeichnung der Absicht des handelnden Menschen, der ein Gut wählt und sich der mit diesem Gut verbundenen bösen Folge sehr wohl bewußt ist, auf einen Bruch mit der traditionellen Lehre vom voluntarium indirectum[11]. Denn in dieser Doktrin – so Utz – ging es niemals um eine „Ausdrücklichkeit" der Absicht des handelnden Menschen, sondern um die Wahl des von ihm erkannten Guts, die notwendigerweise von einer unmöglich zu vermeidenden, aber bekannten (wahrscheinlichen) Folge begleitet wird.

Die Differenzen bei der moralischen Beurteilung einzelner Fälle offenbaren nicht selten unterschiedliche Auffassungen der Personen, die sie äußern, zu prinzipielleren Dingen. In dem Streit, mit dem wir uns hier beschäftigen, bildet der Begriff des Rechts einen solchen prinzipiellen Begriff. Daher lohnt es sich, näher zu betrachten, wie die einzelnen Diskussionsteilnehmer das gesetzte Recht und seine Rolle im Leben der Gesellschaft verstehen.

---

[9] Siehe das Fragment von *Evangelium vitae* (Nr. 72-74) in deutscher und lateinischer Sprache (in diesem Buch).

[10] Dem Fragment „In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, daß es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die *Schadensbegrenzung* eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern", entspricht in der englischen Sprachversion die Formulierung: „*limiting the harm* done by such a law and at lessening its negative consequences at the level of general opinion and public morality" (Nr. 73). Der italienische, spanische und deutsche Text der Enzyklika enthält das Wort „Kultur". Siehe C. Harte, *Wyzwanie dla konsensu: dlaczego „Evangelium vitae" nie pozwala prawodawcom głosować za niedoskonałym prawem?* (Aufruf zum Consensus. Warum erlaubt „Evangelium vitae" den Gesetzgebern nicht, für ein „unvollkommenes Gesetz" zu stimmen?), „Ethos" 16 (2003) Nr. 1-2(61-62), S. 192-213.

[11] Das Fragment, das Utz' Zweifel weckte, lautet: „Etenim, morali spectata re, non licet expresse cum malo operam sociare". Siehe A. F. Utz OP, *Das Unheil der Nr. 73/74 der Enzyklika „Evangelium vitae"*, „Theologisches" 28 (1998), S. 309 f.

DAS RECHT: EIN GEBOT DER VERNUNFT ODER EIN AUSDRUCK DES WILLENS?

Es scheint, daß im Streit um *Evangelium vitae* zwei unterschiedliche Standpunkte im Rechtsverständnis in Erscheinung getreten sind. Die Befürworter des ersten Standpunktes verstehen das Recht – in Anknüpfung an den hl. Thomas von Aquin – als Richtschnur der Vernunft, die die Wahrheit über die Natur des Menschen erkennt und dadurch dem Wohl des Menschen dienende Handlungen von solchen unterscheiden kann, die seiner Entwicklung als Person schaden. Deshalb muß das Gemeinwohl dieser Gesellschaft, verstanden als das Wohl jeder einzelnen der Gemeinschaft angehörenden Person, durch Gebote und Verbote geschützt werden, welche von dem für die Gemeinschaft Verantwortlichen ausgesprochen werden. Im zwanzigsten Jahrhundert erhoben einige Politikphilosophen ernsthafte Einwände gegen ein solches Rechtsverständnis. Ihrer Ansicht nach lag der in der klassisch ausgerichteten Philosophie vorhandene Anspruch, im Besitz der Wahrheit über den Menschen zu sein, den Ideologien des Totalitarismus zugrunde, welcher ausschließlich seine eigene „Wahrheit" anerkennt und die Möglichkeit eines Dialogs sowie des Meinungspluralismus prinzipiell ausschließt. Als Antidotum gegen die Ideologien wurde der Gedanke einer offenen Gesellschaft vorgeschlagen, in der nicht die Wahrheit über den Menschen das Fundament bildet, sondern der Dialog über diese Wahrheit.

Der zweite Standpunkt im Verständnis des Rechts, der gegenwärtig ausdrücklich dominiert, leitet das Recht aus dem Willen des Gesetzgebers ab, entweder eines individuellen Souveräns oder aus dem Willen der das Recht auf demokratische Weise konstituierenden gesamten Gesellschaft. Diese Teilnehmer des Streits über die richtige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae*, die einen Dialog mit der sogenannten pluralistischen Gesellschaft anknüpfen wollen, scheinen das in dieser Gesellschaft dominierende Rechtsverständnis zu übernehmen. Das Recht wird zur Funktion des Willens des Gesetzgebers, zum Ergebnis eines Kompromisses, der zwar niemanden zufriedenstellt, aber allgemein akzeptiert wird, weil er die Vermeidung sozialer Konflikte ermöglicht. Dieser Kompromiß wird oft mit den Vorteilen gerechtfertigt, die aus der Toleranz und der Achtung der Freiheit eines jeden Bürgers resultieren. Wir wollen versuchen, die Argumente zusammenzufassen, die die Befürworter eines als Funktion des Willens des Gesetzgebers verstandenen Rechts im Streit um die Enzyklika *Evangelium vitae* verwenden. Sie gehen davon aus, daß das Recht eines jeden Bürgers auf freie Meinungsäußerung das Fundament der politischen Ordnung im demokratischen Staat bildet. Danach bemerken sie, daß ein Teil der Bürger gläubige Menschen sind, deren Ansichten durch ihre Religion geformt sind und die das Recht haben, ihre religiöse Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen, diese aber den übrigen Bürgern nicht aufzwingen dürfen. In der Frage der Legalität des Schwangerschaftsabbruchs vertreten die Voluntaristen einen agnostischen Standpunkt und meinen, daß die Frage nach dem Beginn des Menschseins nur auf der

Ebene religiöser Überzeugungen lösbar ist. Da das diese Fragen betreffende gesetzte Recht jedoch kein konfessionelles Recht ist, muß es einen Kompromiß zwischen den Bürgern mit religiöser Weltanschauung und denen bilden, die sich zu keiner Religion bekennen. Wenn also in der Gesellschaft die Befürworter der Abtreibung dominieren, dann müsse ihr Wille als Recht anerkannt werden.

DER AGNOSTIZISMUS UND DIE TYRANNEI DER MEHRHEIT

Wir wollen auf einen wichtigen Zusammenhang verweisen. Wenn bei der Erklärung des Wesens des Rechts die Bedeutung des Willens des Gesetzgebers hervorgehoben wird, dann tritt in der Frage des Verständnisses des Menschen auch der Agnostizismus in Erscheinung („Ich kann nicht wissen, ob das gezeugte Kind ein Mensch, eine menschliche Person ist")[12], der mit einem Akognitivismus in der Ethik einhergeht („Die moralische Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs hängt von der emotionalen Situation der Mutter des Kindes ab"). Die Beurteilung der Einstellung des Menschen zu vielen prinzipiellen Fragen, einschließlich der Abtreibung, hört auf, eine Frage der Erkenntnis zu sein, sondern wird zu einer Angelegenheit der Wahl. Denjenigen, die die kognitiven Möglichkeiten des Menschen verteidigen, wird vorgeworfen, sie würden von übernatürlichen Voraussetzungen ausgehen, die ihnen ihr Glaube liefert. In einer Gesellschaft, deren Mitglieder ihre persönliche Freiheit über alles schätzen, ist dieses Argument für viele Bürger interessant und wird von vielen akzeptiert. Leider erkennen nur sehr wenige Menschen die mit der Übertragung so prinzipieller Angelegenheiten wie des Menschenrechts auf Leben auf den Bereich der religiösen Überzeugungen verbundenen Schwierigkeiten.

Die erste Schwierigkeit betrifft die innere Geschlossenheit des präsentierten Arguments. Diese Schwierigkeit besteht darin, daß den sich zu einer Religion bekennenden Menschen das Recht auf den Gebrauch rationaler Argumente genommen wird, d.h. das Recht, einige der offenbarten Wahrheiten auf dem Wege der natürlichen Erkenntnis zu begründen[13]. Die Haltung des Akognitivismus in Bezug auf den Wert des menschlichen Lebens ist bei den Befürwortern des präsentierten Arguments jedoch mit einem Kognitivismus in Bezug auf die Quellen verbunden, aus denen die Christen ihren Widerspruch gegen den Schwangerschaftsabbruch schöpfen: Es wird willkürlich entschieden, die Christen würden bei ihrer Verteidigung des Rechts auf Leben die übernatürliche Offenbarung heranziehen.

[12] In der Diskussion über den Rechtsschutz des Lebens des Menschen ist die Berufung der Befürworter einer Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs auf die Unmöglichkeit, Wissen über den Beginn der Existenz des Menschen als Person zu erwerben, selbstverständlich kein schlüssiges Argument, das erlauben würde, mangelndes Wissen zur Rechtfertigung des Angriffs auf das Leben des gezeugten Kindes zu benutzen. Dort, wo es um den Menschen geht, wird im Zweifelsfall (mangelndes Wissen) immer zugunsten des Menschen entschieden. Dieses Prinzip illustriert ein bekanntes Beispiel: Niemand wird bei der Jagd auf ein sich im Gebüsch bewegendes Objekt schießen, wenn er nicht absolut sicher ist, daß dieses Objekt ein Tier ist und kein Mensch.

[13] Siehe Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, Nr. 76, 77.

Daher scheint es, daß wir es hier mit einem selektiven Akognitivismus zu tun haben. Bezeichnend ist, daß das von den Befürwortern einer offenen Gesellschaft gebrauchte agnostische Argument in Wirklichkeit den Weg der weiteren rationalen Diskussion versperrt und damit das Fundament untergräbt, auf dem die offene Gesellschaft doch errichtet werden sollte.

Eine zweite Schwierigkeit tritt zutage, wenn wir die Konsequenzen der Übertragung von Entscheidungen in prinzipiellen Fragen auf die religiöse Sphäre analysieren. Denn die Menschenrechte – zum Beispiel das Recht auf Leben, auf Gewissensfreiheit, das Verbot der Folter – werden bei einem solchen Herangehen nur für gläubige Menschen völlig plausibel und begründet sein. Die pluralistische Gesellschaft steht jedoch vor einem enormen Problem: Wovon soll sie die Menschenrechte ableiten – Rechte, von denen die Verfassungen als von angeborenen, unveräußerlichen Rechten sprechen, die dem Menschen von keiner staatlichen Gewalt verliehen werden können? Ein konsequenter Agnostizismus muß diese Frage der Entscheidung der einzelnen Gesellschaften überlassen, d.h. letztendlich der Gruppe, die die Mehrheit in ihnen bildet. Aber dann wird der Weg geöffnet für etwas, was sogar der Vater des liberalen Denkens als Tyrannei der Mehrheit bezeichnete. Die Befürworter einer unkritischen Anwendung des Mehrheitsprinzips machte schon John Stuart Mill darauf aufmerksam, daß der Wille des Volkes manchmal „praktisch den Willen des zahlreichsten oder des aktivsten seiner Teile bedeutet, nämlich der Mehrheit oder derjenigen, denen es gelingt, sich als die Mehrheit anerkennen zu lassen. Das Volk kann infolgedessen beabsichtigen, einen Teil der Gesamtheit zu bedrücken, und Vorsichtsmaßregeln dagegen sind ebenso geboten wie gegen jeden anderen Mißbrauch der Gewalt. [...] Die «Tyrannei der Mehrheit» wird unter die Übel gerechnet, gegen die die Gesellschaft auf der Hut sein muß”[14].

Es scheint, daß die Gesellschaften, die sich in ihren Grundgesetzen auf die Existenz unveräußerlicher und der Mehrheitsregel nicht unterworfener Rechte berufen und sich damit gegen die Tyrannei der Mehrheit aussprechen, schlicht und einfach die Kohärenz der sozialen Strukturen verteidigen und die Elemente hervorheben, die das Gemeinwohl aller Bürger ausmachen[15]. Andererseits sind manche Mitglieder dieser Gesellschaften überzeugt, ihre Berufung auf agnostizistische Argumente in der Frage der Abtreibung würde sie vor dem Vorwurf

[14] J. St. Mill, *Über Freiheit,* nach der polnischen Übersetzung von A. Kurlandzka (*O wolnoœci*), De Agostini & Altaya, Warszawa 2003, S. 13.

[15] Im Jahre 1997 hat das Verfassungsgericht der Republik Polen die Verpflichtung zum Schutze des menschlichen Lebens aus dem Prinzip des demokratischen Rechtsstaates abgeleitet: „Wenn der Inhalt des Prinzips des Rechtsstaates aus einem Ensemble grundlegender Direktiven besteht, die aus dem Wesen des demokratisch gesetzten Rechts abgeleitet wurden und ein Mindestmaß an Gerechtigkeit garantieren, dann muß die erste Direktive dieser Art die Respektierung eines Wertes im Rechtsstaat betreffen, ohne den jegliche Rechtssubjektivität ausgeschlossen ist, d.h. des menschlichen Lebens vom Beginn seiner Entstehung an”. *Trybunał Konstytucyjny w sprawie życia: dokumenty* (Das Verfassungsgericht in der Frage des Lebens: Dokumente), Hrsg. K. Klauza, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 1997, S. 97 f.

schützen, daß sie Gewalt gegen eine Minderheit anwenden – die Minderheit der ungeborenen Kinder.

DIE SETZUNG DES RECHTS UND DIE THEORIE DER FRAGEN

Der Versuch einer Anwendung der Tugend des politischen Kompromisses auf den Fall der Abstimmung über den Umfang des Rechtsschutzes für gezeugte Kinder muß einen Gewissenskonflikt verursachen. Der Parlamentarier weiß ja, daß seine erhobene Hand, sein „Ja" zu einem die Durchführung der Abtreibung wenn auch nur aus besonderen Gründen legalisierenden Gesetz ihn für alle Fälle der Tötung ungeborenen Lebens mitverantwortlich macht, die sich auf diese Gründe berufen. Gleichzeitig ist es nicht verwunderlich, daß Politiker, die das den Schwangerschaftsabbruch erlaubende ungerechte Gesetz nicht billigen, versuchen, seine Ungerechtigkeit einzuschränken und wenigstens einige seiner Bestimmungen zu ändern. Schließlich schreibt Johannes Paul II. in Nr. 73 von *Evangelium vitae*, daß es „gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die *Schadensbegrenzung* eines solchen Gesetzes zum Ziel haben", d.h. eines bereits vorher geltenden Gesetzes, das die Abtreibung erlaubt. Worin liegt der Grund für so unterschiedliche Interpretationen dieses Satzes der Enzyklika?

Es besteht keinerlei Zweifel daran, daß der Papst die Möglichkeit einer moralischen Rechtfertigung der Abtreibung in *jedem* Fall ablehnt und daß er der konsequentialistischen Argumentation widerspricht, in der die moralische Beurteilung einer Handlung einzig auf die bloße Aufrechnung ihrer guten und schlechten Folgen reduziert wird. Als Schlußfolgerung bietet sich von selbst an, daß die Schwierigkeit bei der Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika gleichsam äußere Bedingungen betreffen muß, d.h. dem Inhalt der Lehre der Kirche und den Umständen, auf die wir diese Lehre anzuwenden versuchen, gegenüber äußere Sachverhalte. Welches sind nun die für diesen Streit wesentlichen Umstände, unter denen die Gesetzesvorschläge in den Parlamenten formuliert werden?

Der zur Abstimmung vorgelegte Gesetzesvorschlag stellt vom logischen Gesichtspunkt gesehen eine Entscheidungsfrage dar: eine Frage, die meistens ausführlicher strukturiert ist, aber doch immer eine Ob-Frage bildet („Bist du für [..]")[16]. Eine richtig gestellte Frage muß den Bereich der möglichen Antworten klar umreißen. Der Inhalt der Frage selbst, das sogenannte datum quaestionis, kann als ein bestimmtes Schema bezeichnet werden, in das sich alle korrekt erteilten Antworten einfügen müssen. Kazimierz Ajdukiewicz, der Autor von Analysen über Fragesätze, verweist auf die Bedeutung der vom Fragesteller angenommenen Voraussetzungen[17]. Die in der Frage enthaltenen Prämissen können – so

[16] Vgl. M. Polety³o, Stichwort „Pytanie" („Die Frage"), in: *Mała encyklopedia logiki* (Kleine Enzyklopädie der Logik), Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1988. Siehe auch: W. Marciszewski, Stichwort „Logika pytań" („Die Logik der Fragen"), ebd.

[17] Vgl. K. Ajdukiewicz, *Zdania pytajne* (Fragesätze), in: ders., *Język i poznanie* (Sprache und Erkenntnis), Bd. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, S. 278-286. Unter da-

Ajdukiewicz – zweifacher Art sein. Eine positive Prämisse tritt im Fragesatz immer dann auf, wenn der Fragende die Existenz von mindestens einer richtigen Antwort auf die gestellte Frage voraussetzt. „Wer war der Sohn von Kopernikus?" – das ist das Beispiel einer Frage mit positiver Prämisse in Gestalt der Überzeugung, daß Kopernikus überhaupt einen Sohn hatte. Eine korrekte Antwort auf diese Frage muß, auch wenn sie keine unmittelbare Antwort sein wird, die im datum quaestionis enthaltene positive Voraussetzung aufheben: „Kopernikus hatte gar keinen Sohn!" Eine zweite Art von Voraussetzungen bilden die negativen Prämissen. Eine solchen Prämisse ist in der Frage dann enthalten, wenn der Fragende davon überzeugt ist, daß es unter den Antworten mindestens eine gibt, die nicht der Wahrheit entspricht. Wenn alle Antworten auf die gestellte Frage richtig sind, dann muß die antwortende Person, die eine erschöpfende Antwort erteilen will, die negative Prämisse aufheben, die ihr Autor in sie hineingelegt hat. Eine erschöpfende Beantwortung der Frage. „Welche gerade Zahl ist durch zwei teilbar?" beruht auf der Negierung der Prämisse, daß es Zahlen gebe, die zugleich gerade und dennoch nicht durch zwei teilbar wären. Die erschöpfende Antwort lautet also: „Alle gerade Zahlen sind durch zwei teilbar".

Das Frageschema vom letztgenannten Beispiel scheint dem Schema der Fragen zu gleichen, mit denen die Parlamentarier konfrontiert werden, die Gesetze verabschieden, welche den Umfang des rechtlichen Schutzes des Lebens gezeugter Kinder festlegen. Denn in den Parlamenten fällt die so oder anders gestellte Frage: „Welche gezeugten Kinder haben ein Recht auf Leben?" Die in dieser Frage enthaltene negative Prämisse besitzt die Form des Satzes: „Nicht alle gezeugten Kinder haben ein Recht auf Leben". Für den das Lebensrecht aller gezeugten Kinder anerkennenden Politiker kann die einzige erschöpfende Antwort nur darin bestehen, daß er die negative Prämisse der Frage negiert und feststellt: „Alle gezeugten Kinder haben das Recht zu leben".

Die Bedeutung der im datum quaestionis enthaltenen Prämissen wird noch größer, wenn wir uns einer Entscheidungsfrage bedienen (einer Ob-Frage also). Die Erteilung einer Antwort auf Fragen dieser Art besteht in der Feststellung, welche der beiden mit dieser Frage verbundenen Möglichkeiten für richtig anerkannt wird: zugelassen sind nur zwei mögliche Antworten: „ja" oder „nein" (die Möglichkeit der Stimmenthaltung des Parlamentariers wollen wir hier außer Acht lassen). In der Frage: „Hast du Kowalskis Auto schon gesehen?" ist die Information enthalten, daß Kowalski ein Auto besitzt. Das ist eine suggestive Frage. Mit einer ähnlichen Situation haben wir es dann zu tun, wenn ein bestimmte Fälle der Abtreibung legalisierender Gesetzesvorschlag im Parlament zur letzten, entscheidenden Abstimmung vorgelegt wird. Die einzelnen Artikel des Gesetzes bilden dann die Prämissen *einer* ausführlich strukturierten Frage, über die der Parlamen-

---

tum quaestionis versteht Ajdukiewicz eine dem Fragesatz entsprechende Satzfunktion, die als Schema der Antwort auf sie dient (vgl. S. 279 f.). Siehe auch: ders., *Logika pragmatyczna* (Pragmatische Logik), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.

tarier durch Stimmabgabe entschieden soll. Wenn aber bestimmte Artikel die Durchführung der Abtreibung verbieten, während andere Artikel dieses Gesetzes sie gleichzeitig erlauben, dann ist die Unterstützung eines solchen Gesetzes in der Abstimmung mit der Beantwortung einer suggestiven Frage verbunden, d.h. sie muß als Billigung der Durchführung der Abtreibung in bestimmten Fällen verstanden werden. Weil eine solche Abstimmung die Gestalt einer Entscheidungsfrage annimmt, wird der Politiker, der der Legalisierung der Durchführung der Abtreibung in *keinem* Fall zustimmt, der Möglichkeit beraubt, seinem Standpunkt Ausdruck zu verleihen. Wir müssen bemerken, daß der Grund für diese Situation nicht etwa in der Vertracktheit der moralischen Normen besteht, sondern in der inneren Inkohärenz des zur Abstimmung vorgelegten Antrages.

EIN LÖSUNGSVORSCHLAG

Um einen Gewissenskonflikt bei der Abstimmung über Gesetze zu vermeiden, die das menschliche Leben und andere Menschenrechte betreffen, müssen die Anträge so formuliert werden, daß jeder Politiker eine seinen Überzeugungen entsprechende Antwort darauf erteilen kann. Da die parlamentarischen Prozeduren Entscheidungsfragen verwenden, müssen die Gesetzgeber im Namen der Rationalität des Rechts dafür sorgen, daß dies richtig formulierte Fragen sind[18]. Sie dürfen keine Prämissen enthalten, die es auch nur einer Seite unmöglich machen, einen ihren Überzeugungen entsprechenden Standpunkt einzunehmen. Zu einem solchen Widerspruch im Rahmen eines vorgeschlagenen Gesetzes kommt es immer dann, wenn in ein und derselben Abstimmung das Lebensrecht bestimmter Kategorien ungeborener Kinder geschützt wird, dieses Recht aber gleichzeitig anderen von ihnen abgesprochen wird. Die Verwirklichung der Forderung, diese Anträge rational zu formulieren, kann sich in der parlamentarischen Praxis als eine schwierige Aufgabe erweisen, die von den Politikern die Einbringung formaler Anträge auf Änderung der Prozeduren und zum Beispiel den Verzicht auf eine kollektive Schlußabstimmung über den das Recht auf Leben betreffenden Gesetzentwurf als Ganzes erfordert. Vielleicht würde schlicht und einfach eine Summierung der Ergebnisse getrennter Abstimmungen über die einzelnen Artikel des Gesetzes genügen, in denen jeder Politiker die Chance hat, sein „Ja" oder „Nein" zum Lebensrecht der Ungeborenen zum Ausdruck zu bringen.

[18] Manche Politiker verwenden absichtlich unklare Formulierungen für die Bestimmungen der Gesetze und verstehen diese Operation als Element des politischen Spiels. Ein solches Vorgehen läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn das Recht selbst als Funktion des Willens des Gesetzgebers verstanden wird, somit nur bei Annahme des Rechtspositivismus. Konsequenzen eines solchen Verhaltens finden wir zum Beispiel im Inhalt der einseitigen Deklaration, die die Regierung der Republik Polen im Februar 2002 dem Beitrittsvertrag Polens zur Europäischen Union hinzufügte. Die in dieser Erklärung verwendeten Formulierungen („Fragen von moralischer Bedeutung", „mit dem Schutz des menschlichen Lebens durch den polnischen Staat im Zusammenhang stehende Angelegenheiten") sind so allgemein gehalten, daß sie den Politikern in Zukunft erlauben, ihren Inhalt nahezu willkürlich zu interpretieren.

Ein Jurist, der den Versuch unternimmt, eine rationale Abstimmungsprozedur zu erarbeiten, die vor allem die Regeln der Logik respektiert und erst danach das Menschenrecht auf Gewissensfreiheit, wird in Tadeusz Kotarbińskis „Logik-Kurs für Juristen" eine beträchtliche Hilfestellung finden[19]. Auf den logischen Irrtum, den der Autor eines Gesetzesantrages begeht, in dem das Lebensrecht bestimmter ungeborener Kinder geschützt wird, zugleich aber doch noch bestimmte Fälle der Abtreibung gebilligt werden, wirft Kotarbińskis Hinweis auf das distributive und das kollektive Verständnis des Wortes „alle" ein klares Licht[20]. Am Beispiel eines Korbes Äpfel erklärt Kotarbiński die wesentliche Zweideutigkeit dieses Wortes und unterstreicht, daß die Formulierung „alle Äpfel" entweder als Summe der Äpfel im Korb (kollektive Bedeutung) oder aber als *jeder* Apfel in diesem Korb (distributive Bedeutung) verstanden werden kann. Wenn diese beiden Bedeutungen innerhalb eines Verstehensvorganges gemeinsam in Erscheinung treten, zum Beispiel wenn die erste Prämisse des Verstehens die distributive Bedeutung des Wortes „alle" benutzt, die zweite dagegen die kollektive Bedeutung dieses Wortes, dann kommt es zu einem logischen Irrtum in Form eines scheinbaren Syllogismus[21].

Kotarbińskis Analyse eingedenk, wollen wir nun versuchen, den parlamentarischen Antrag in Form des Satzes „Alle gezeugten Kinder im Alter über 12 Wochen haben ein Recht auf Leben" näher zu betrachten. Sein Autor setzt ein ausdrückliches Kriterium der Einteilung der Kinder voraus (eine Einteilung im logischen Sinne, d.h. in zwei getrennte Mengen) – in solche, die ein Recht auf Leben haben, und andere, die kein solches Recht haben. Es scheint jedoch, daß er nicht nur den Bereich der Menge der Kinder einengt, die in den Genuß des Rechts auf Leben kommen, sondern daß er darüber hinaus das Wort „alle" in inkorrekter Bedeutung verwendet, die sich entschieden von der Bedeutung unterscheidet, die dieses Wort in den Verlautbarungen der Gegner der Legalisierung *aller* Fälle der Abtreibung besitzt. Letztere bedienen sich nämlich, wenn sie feststellen, daß „alle Menschen ein Recht auf Leben haben", der distributiven Bedeutung des Wortes „alle" – d.h. „alle Menschen" bedeutet für sie „jeder Mensch". Man wird wohl kaum bestreiten können, daß das Leben immer das Leben von irgendjemand ist:

---

[19] Siehe T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników* (Logik-Kurs für Juristen), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963. Siehe auch: T. Styczeń SDS, *Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Prozedur der Rechtsetzung im Bereich des Schutzes menschlichen Lebens* (in diesem Buch).

[20] Siehe Kotarbiński, a.a.O., S. 122.

[21] Kotarbiński verwendet folgendes Beispiel für eines scheinbaren Syllogismus: „«Alle Äpfel in diesem Korb sind 30 Złoty wert, und alle Äpfel in diesem Korb sind Antonówka-Äpfel, daher ist ein bestimmter Apfel dieser Sorte 30 Złoty wert». [...] In der ersten Prämisse besaß das Wort «alle» eine kollektive Bedeutung, in der zweiten eine distributiven, und die Aussage: «Alle Äpfel in diesem Korb sind 30 Złoty wert», wo das Wort «alle» eine kollektive Bedeutung besitzt, wobei M die Äpfel in diesem Korb sind, kann nicht unter das Schema «Jedes M ist P» subsummiert werden". Kotarbiński, a.a.O., S. 122.

nicht ein Leben im allgemeinen, nicht das Leben abstrakt verstandener „aller Kinder", sondern das Leben eines jedes menschlichen Wesens für sich. Deshalb können die Gegner der Legalisierung der Abtreibung einer solchen Behandlung menschlicher Wesen nicht zustimmen, als ob bestimmte Gruppen von ihnen lediglich Teile eines größeren Ganzen wären. Durch eine solche kollektive Unterscheidung der Gruppen von Kindern, die in den Genuß des Rechts auf Leben kommen, wird nämlich eine prinzipielle und offensichtliche Voraussetzung nicht anerkannt: Da das Leben des Menschen immer das Leben einer konkreten Einzelperson ist, muß sich das Recht auf Leben immer jedes dieser lebenden Individuen für sich beziehen; es ist nie ein Recht, das einer Gruppe von Individuen zukommt.

Wenn das Menschenrecht auf Leben distributiv verstanden wird, als ein Recht jedes menschlichen Wesens für sich, dann müssen die parlamentarischen Anträge, die ein kollektives Verständnis dieses Rechts beinhalten, als falsch formuliert angesehen werden. Es ist offensichtlich, daß die zur Abstimmung im Parlament vorgelegte korrekte Formel eine kohärente rationale Struktur besitzen muß, die das Erteilen einer klaren Antwort erst möglich macht. Es scheint, daß ein korrekt formulierter parlamentarischer Antrag die Form dieser Frage annehmen kann: „Hat der Mensch vom Augenblick seiner Zeugung an ein Recht auf Leben?" Den Forderungen der Logik würde auch eine mehrere Optionen enthaltende Formulierung gerecht werden, unter denen die Stimmberechtigten eine auswählen würden, zum Beispiel: „Das Kind hat ein Recht auf Leben vom Augenblick der Zeugung an", „Das Kind hat ein Recht auf Leben von der 12. Schwangerschaftswoche an" oder „Das Kind hat ein Recht auf Leben vom Augenblick der Geburt an". Die Auszählung der abgegebenen Stimmen würde dann erlauben, den Inhalt des Gesetzes zu formulieren, für deren ungerechte Formulierungen diejenigen, die bei der Abstimmung ihren Standpunkt klar zum Ausdruck gebracht haben, nicht mehr verantwortlich gemacht werden können.

Wenden wir uns zum Abschluß noch einmal dem Inhalt von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* zu. Die „Vorschläge", von denen in diesem Fragment die Rede ist, betreffen Akte des gesetzten Rechts, die vor allem vernünftig (logisch kohärent) sein müssen und erst dann unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, des sittlich Guten und Bösen, beurteilt werden können. Es ist kaum zu erwarten, daß ein kirchliches Dokument wie diese Enzyklika ein Lehrbuch der Logik ersetzen und Inhalte auslegen will, die doch wohl offensichtlich und allgemein bekannt sein sollten. Wir wollen hier noch einmal unterstreichen, daß nicht moralische Regeln die Ursache für den „Gewissenskonflikt" der Parlamentarier den Abstimmungen über den rechtlichen Schutz des Lebens gezeugter Kinder bilden, sondern ein Fehler logischer Natur, der in den zur Abstimmung vorgelegten Vorschlägen enthalten ist.

*

Die in den vorliegenden Betrachtungen enthaltenen kritischen Gedanken über die Prozeduren der Rechtssetzung im demokratischen Staat wollen den Wert der

demokratischen Ordnung keineswegs infragestellen. Ganz im Gegenteil – sie wollen auf die Voraussetzungen aufmerksam machen, die die Ausarbeitung einer Theorie des neuzeitlichen Rechtsstaates ermöglichen würden. Unter diesen Voraussetzungen steht die Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen vor dem Recht sowie der Glaube daran im Vordergrund, daß jeder Mensch fähig ist, über sich selbst zu verfügen. Wenn daher die demokratischen Staaten in dem von ihnen gesetzten Recht von diesen Voraussetzungen abrücken, dann ist es die Aufgabe der Philosophen, diese gefährliche Inkonsequenz aufzuzeigen. Begründet ist dann die Frage, ob die zeitgenössischen Demokratien – zum Beispiel in der Frage der Interpretation der Menschenrechte – wirklich ihr eigenes Ziel verwirklichen, d.h. ob sie die Bestrebungen ihrer Bürger zu moralischer Rechtschaffenheit unterstützen oder nicht.

Die kritische Reflexion über die nichtrationalen Elemente in den demokratischen Prozeduren, die in der Atmosphäre des Streits um die richtige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* geboren wurde, erschöpft selbstverständlich nicht die ungeheure Notwendigkeit, den Gesellschaften die wesentliche Rolle der Fundamente bewußt zu machen, auf denen das Gebäude ihrer demokratischen Ordnung gründet. Eines dieser Fundamente, doch wohl das wichtigste, ist die Anerkennung der Existenz angeborener, unveräußerlicher Menschenrechte durch die Gesellschaft, von Rechten also, die nicht von Menschen verliehen werden können. Die Rede von solchen Rechten hat allerdings nur dann einen Sinn, wenn das Recht des Menschen auf Leben vom Augenblick der Zeugung an bis zu seinem natürlichen Tode die erste Stelle unter ihnen einnimmt.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

Standpunkte im Streit
über die „unvollkommenen" Gesetze

Erzbischof Tarcisio Bertone

KATHOLIKEN UND DIE PLURALISTISCHE GESELLSCHAFT: „UNVOLLKOMMENE GESETZE" UND DIE VERANTWORTUNG DER GESETZGEBER

KIRCHE UND GESELLSCHAFT HEUTE

Die pluralistische Gesellschaft, die Demokratie, das Mehrheitsprinzip, die Menschenrechte usw. kennzeichnen in gewissem Sinne den Horizont, in dem die christliche Zustimmung oder Ablehnung gegenüber „unvollkommenen Gesetzen" *heute* zu sehen ist. Bevor wir die spezifischen Aufgaben von Seelsorgern und Laien angehen, die mit diesem neuen Problem konfrontiert sind, müssen wir den neuen Horizont analysieren, in dem es liegt. Ich gehe von dem Symposium aus, das die Glaubenskongregation 1994 veranstaltet hat („Katholiken und pluralistische Gesellschaft – die Frage der «unvollkommenen Gesetze»", Rom, 9.-12. November 1994), und möchte zunächst den gegenwärtig erreichten Stand im Leben von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft beschreiben, indem ich die Gesichtspunkte zusammenfasse, die fünf bedeutende Gelehrte in ihren Beiträgen auf diesem Symposium geboten haben.

Wenn wir einmal die Tatsache anerkannt haben, dass wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben, in der verschiedene geistige Strömungen, die in den Menschenrechten begründet sind, den Anspruch erheben, miteinander zu koexistieren, und gezwungen sind, miteinander zu verhandeln und Übereinstimmung beim Abfassen und Durchsetzen von Gesetzen zu suchen, dann muss sich die Frage erheben, ob man „unvollkommenen Gesetzen" zustimmen darf oder nicht. Wie weit darf jemand, der ein persönliches Glaubensbekenntnis hat, bei der Schaffung eines Gesetzes mitwirken, das nicht ganz seinen Überzeugungen entspricht? Oder eine weitere Frage: Wie weit kann jemand, der für die Durchführung von Gesetzen verantwortlich ist, sie unterstützen, wenn er sich der Sache nach in eine gesellschaftliche Entwicklung einbezogen fühlt, die er ablehnt? Prof. Joseph Joblin SJ hat eine Antwort auf diese Fragen versucht, indem er untersuchte, wie Gesetzesentwürfe in einer pluralistischen Gesellschaft zustande kommen. Nachdem er die geschichtliche Entstehung der pluralistischen Gesellschaft nachgezeichnet hat, bestätigt er: „Die Gesellschaften der westlichen Welt [...] gestehen heute den Autoritäten nicht mehr das Recht zu, einen Konsens über bestimmte moralische Werte aufrecht zu erhalten, weil an ihrer Basis ein breiter Konsens über die Achtung vor der Meinungsfreiheit und

der freien Meinungsäußerung besteht"[1]. Das Ergebnis ist, dass die öffentliche Meinung mehrheitlich dem christlichen Gesetzgeber das Recht verweigert, zu verlangen, dass gewisse höhere Werte geachtet werden sollen, denn solche Forderungen würden als das Eindringen eines Elementes einer „ideologischen" Spaltung in die Gesellschaft erscheinen.

Wie muss unter diesen Bedingungen die Verantwortung des christlichen Gesetzgebers aussehen, der, da er ja in diese Gesellschaft eingebunden ist, mit der politischen Auseinandersetzung leben und an ihr teilnehmen muss? – Inspiriert von den jüngsten Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, vertritt Prof. Joblin den Standpunkt, dass der christliche Gesetzgeber es ablehnen muss, sich von der liberalen Sicht des Konsenses bestimmen zu lassen. Diese Sicht der Dinge zu übernehmen, würde das bloße Überleben der Gesellschaft bedrohen, die feste und verpflichtende Werte braucht. Diese Ablehnung muss unmissverständlich begleitet sein von einer eindeutigen Darstellung der katholischen Position. Es muss auch gesagt werden, dass durch diese Ablehnung der katholische Parlamentsabgeordnete gegen den Strom schwimmt hinsichtlich der Art und Weise, wie man sich heute den Entwurf von Gesetzen vorstellt, die, wie schon dargestellt, nicht darin besteht, die philosophische Wahrheit eines Entwurfs festzustellen, sondern zu prüfen, wie weit eine Übereinkunft über alle die verschiedenen Motivationen erreicht werden kann, von denen die Parlamentarier beeinflusst sind[2].

Bei seinem Versuch, den Pluralismus der gegenwärtigen Gesellschaft durch das *Phänomen der Säkularisierung* zu erklären, gelangt Prof. Sergio Cotta zu dem Schluss, dass im Bereich der Anthropologie und besonders der Ethik die Ausbreitung der Säkularisierung den Pluralismus in Wirklichkeit auf einen scharfen Dualismus reduziert hat: Auf der einen Seite steht die weltliche Kultur der Immanenz und des Handelns, auf der andern die christliche Kultur der Transzendenz und des Seins. Dies hat zur völligen Vereinigung der öffentlichen Ethik mit dem Gesetz geführt, die die ontologische Realität des Menschen aus der Begründung des Rechts entfernt, um es ganz auf das Fundament von Erfahrung und Konvention usw. zu stellen. Dieser Voraussetzung entsprechend, stellt Prof. Cotta nicht die Frage nach der Haltung des christlichen Gesetzgebers gegenüber „unvollkommenen Gesetzen", sondern beruft sich auf die wesentlichen theoretischen Prinzipien, die die christliche Metaphysik denen bietet, die sich mit der Herausforderung der Säkularisierung im Bereich der Moral und der Rechtsprechung auseinandersetzen müssen. Diese Prinzipien sind 1. die allgemeine Begründung von Moral und Recht in der strukturellen Wahrheit des menschlichen Seins; 2. die Bedeutung, die Moral und Recht allgemein für jeden Einzelnen haben; 3. die formale und substanzielle Allgemeingültigkeit der moralischen und

---

[1] Vgl. J. Joblin, *Leggi imperfette, diritti umani, valori comuni, società pluralista*, in: *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette"*, Hrsg. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, S. 31-50.

[2] Ebd.

rechtlichen Norm gemäß der Unterscheidung Augustins „non erit lex quae iusta non fuerit". Die Zusammenfassung dieser Prinzipien findet ihren Ausdruck in der Universalität und dauernden Gültigkeit des Naturrechts mit seiner Symbiose von Moral und Recht[3].

Im Zusammenhang mit seinen Reflexionen über die Demokratie und die Prinzipien, die sie in der post-modernen Kultur unserer Zeit stützen, spricht Prof. Francesco D'Agostino von der Konfrontation mit „unvollkommenen Gesetzen" im Licht einer Kritik der beiden extremen Hypothesen, die sich bemühen, die Krise zu lösen, die sich aus der Zuordnung Demokratie – Rechtsverbindlichkeit – Mehrheitsprinzip ergibt. Die beiden Hypothesen sind 1. die sogenannte „reduktive" Hypothese und 2. die Hypothese, die den materiellen Wunsch nach dem guten Leben bevorzugt angesichts der historisch und durch Umwelteinflüsse bedingten Notlagen unserer Zeit. Wenn es bei dieser Auseinandersetzung nicht nur um theoretische und philosophische Fragen geht, sondern gerade um politische und praktische, dann müsse man auf die Menschenwürde und Menschenrechte als wesentlichen Faktor der Gesellschaftsordnung zurückgreifen. Jene „unvollkommenen Gesetze", die den normativen Charakter der Gesellschaftsordnung als theoretische Realität garantieren, seien deshalb zu tolerieren. Umgekehrt seien jene „unvollkommenen Gesetze", die, um ein Recht durch zusetzen, diesen theoretischen Charakter ändern und so dazu beitragen, eine opportunistische Behandlung der Gesellschaftsordnung zu legitimieren, nicht zu dulden[4].

Prof. Martin Kriele beschreibt zunächst genau das Dilemma, mit dem sich der christliche Bundestagsabgeordnete konfrontiert sieht durch die Reform des deutschen Abtreibungsrechts, entsprechend der Anweisung des Bundesverfassungsgerichts. Er versucht den Einfluss abzuschätzen, den ein Ja (= Kompromiss) oder ein Nein (= Ablehnung des Kompromisses) zu „unvollkommenen Gesetzen" (hier: zu dem neuen Gesetz von 1995) auf das moralische Klima der Bevölkerung ausüben könnte. Zu diesem Zweck untersucht er die Wechselwirkung zwischen Gesetz und moralischem Empfinden. Wenn auch das Gesetz im moralischen Empfinden begründet ist, so ist es doch von ihm insofern verschieden, als es nur die Aspekte des moralischen Empfindens abdeckt, die die Gerechtigkeit ernstlich bedrohen. Aber aus diesen dem Gesetz innewohnenden Begrenzungen kann man nicht folgern, dass der Staat in bestimmten Bereichen auf die Gesetzgebung verzichten könne, denn diese Enthaltung würde dazu beitragen, dass das moralische Klima der Bevölkerung geschwächt wird. Statistiken zeigen zu Beispiel, dass die Achtung vor dem Leben in der ehemaligen DDR, in der der Staat uneingeschränkte Abtreibung gefördert hat (die sogenannte „Fristenlösung"), weit mehr gelitten hat als in der Bundesrepublik Deutschland mit ihrem restriktiveren Abtreibungsgesetz (der sogenannten „Beratungslösung"). Sollte man daraus schließen, dass

---

[3] Vgl. S. Cotta, *L'incidenza del secolarismo sulle norme morali e giuridiche*, a.a.O., S. 64-74.

[4] Vgl. F. D'Agostino, *Democrazia, obbligo giuridico e principio di maggioranza*, a.a.O., S. 75-83.

man es ablehnen sollte, am Entwurf eines Gesetzes zur kontrollierten Abtreibung mitzuarbeiten? Bevor man diese Frage beantwortet, muss man eine grundsätzliche Überlegung anstellen. Die Mehrzahl der ethischen Prinzipien, die der Verfassung eines Staates zugrunde liegen, haben eine utilitaristische Begründung: man schützt nämlich die Rechte der Anderen, um die eigenen Rechte zu schützen. Aber selbst der Utilitarismus hat seine Grenzen. Es gibt tatsächlich Normen, die weit über eine bloße Kalkulation der Interessen hinausreichen und folglich die innere Schwäche solcher Interessen zeigen. Über die utilitaristische Verteidigung von Rechten hinaus gehen die Menschenwürde und die fundamentalen Prinzipien, die sich aus ihr herleiten, wie z.B., dass jedermann das gleiche Recht auf Freiheit und Schutz seiner Rechte genießen soll. Diese Prinzipien schaffen eine Summe von rechtlichen Voraussetzungen, die jene schützen, die keine Begründung in der bloß utilitaristischen Berechnung der Konsequenzen finden können, vor allem dann nicht, wenn sie von denen interpretiert und ins Extreme gesteigert werden, die sich mit einer materialistischen Weltanschauung identifizieren, die den menschlichen Fötus und sogar das neugeborene Kind auf die gleiche Stufe stellt wie ein Tier.

Im Licht dieser Überlegungen taucht das folgende Problem auf: Begünstigt nicht die Teilnahme am Entwurf eines „unvollkommenen Gesetzes" zur Abtreibung mit ihrem auf das Prinzip des kleineren Übels gestützten Pragmatismus die Legitimierung einer utilitaristischen Denkweise? Sollten wir uns nicht statt dessen für eine Enthaltung entscheiden, die unzweideutig, ohne pragmatische Ziele, für das Bekenntnis zur Menschenwürde eintreten würde? Zu Gunsten des Kompromisses kann man das folgende Argument vorbringen: Der Ausgleich mit utilitaristischer Denkweise bedeutet keine Identifikation mit ihr. Soweit diese Option – die Option des Kompromisses – ein gewisses Rechtsbewusstsein aufrecht erhält und die Zahl der Abtreibungen vermindert, kann man sagen, sie diene dem Schutz des Lebens und der Menschenwürde des Embryos. Welche Position soll man demnach einnehmen? – Zumindest kann man sagen, dass ein Kompromiss nur unter der Bedingung zu rechtfertigen ist, dass es *für die Öffentlichkeit eindeutig* ist, dass er aus einer Haltung der Opposition stammt und dass er bei genauer Betrachtung moralisch nicht gerechtfertigt werden kann. Das bedeutet nicht, dass sich die Kirche auf die Seite des Kompromisses stellen soll. Ganz im Gegenteil; sie soll jedoch den christlichen Abgeordneten, der eine Gewissensentscheidung zu Gunsten des Kompromisses fällt, respektieren und den, der den Kompromiss ablehnt, loben[5].

Nachdem er ein ziemlich düsteres Bild der „pluralistischen Gesellschaft" unserer Zeit gezeichnet hat, fragt Prof. John Finnis, ob Christen, die sich in der Politik engagieren, überhaupt noch vernünftigerweise versuchen können, die Grundzüge der Politik und der staatlichen Gesetze im Einklang mit den Wahrheiten des christlichen Glaubens zu modifizieren. Er kann es sich vorstellen, wenn die Teilnah-

[5] Vgl. M. Kriele, *Influsso della legislazione sulla coscienza di cittadini*, a.a.O., S. 84-98.

me an dem Entwurf oder der Ergänzung eines ungerechten Gesetzes nach ganz bestimmten Kriterien erfolgt. Wir wollen nicht im Einzelnen auf die verschiedenen Fälle eingehen, die er berichtet – und die sich in der heutigen Gesellschaft ständig wiederholen -, wir wollen uns vielmehr auf die folgenden zwei Punkte beschränken, die offensichtlich die Substanz seiner Überlegungen zusammenfassen: 1. Das Ziel der formalen Kollaboration muss gerecht sein, d.h., es muss ein Ergebnis anstreben, das den christlichen Werten entspricht. 2. Die Schwere der negativen Nebeneffekte, die mit der materiellen Kollaboration gegeben sind (wobei man die Anstrengungen berücksichtigen muss, die nötig sind, um sie zu begrenzen), muss in einem vernünftigen Verhältnis zu dem Übel stehen, das man vermeiden will[6].

Wir kommen nun zu der Frage, welche Rollen jeweils Seelsorgern und Laien in Bezug auf „unvollkommene Gesetze" zufallen. Diese Frage wird zusehends dringender und muss geklärt werden (vgl. das Problem der katholischen Beratungsstellen in Deutschland und die verschiedenen Gesetzesentwürfe zur sogenannten künstlichen Befruchtung). Was hat die Soziallehre der Kirche zu diesen Fragen zu sagen? Die Studie von Prof. Pedro Rodríguez liefert uns einige nützliche Bausteine für eine Antwort. „Unvollkommene Gesetze" werden hier als „moralische und theologische Fragen" betrachtet. In dieser Perspektive sind sie der Autorität der Kirche unterworfen, die sie kraft ihres Magisteriums zu klären hat. Wenn es sich darum handelt, „unvollkommene Gesetze" in die Praxis umzusetzen, dann sind sie als „konkrete historische Fragen" zu betrachten. In diesem Fall betreffen sie in erster Linie das Gewissen des verantwortlich handelnden christlichen Laien, und dieses Gewissen ist nicht nur in der Perspektive einer Theologie der Schöpfung geformt, in der die klassische Frage der „Kooperation mit dem Bösen" ihren Platz hat, sondern auch in der erlösenden Perspektive der *gratia sanans* christologischen Ursprungs, in der diese Kooperation eine *cooperatio ad sanationem* wird. Diese Beziehung zu den „unvollkommenen Gesetzen" schließt selbstverständlich nicht aus, dass der christliche Abgeordnete das Gespräch mit den Seelsorgern sucht, um die Probleme darzulegen, die seinen beruflichen Zuständigkeitsbereich berühren, und um von ihnen normative Führung ethischer und religiöser Art zu erhalten[7].

Die Studie ekklesiologisch-juridischer Art von Prof. Giuseppe Dalla Torre zeigt in dieser Hinsicht eindrucksvoll, dass die Kirche eine *potestas moralis besitzt*, die, genau betrachtet, in der *libertas Ecclesiae* ihre Wurzeln hat (die zu unterscheiden ist vom Recht auf religiöse Freiheit). Diese *potestas* hat ein unanfechtbares juridisches Gewicht, mag sie nun eine Beziehung zwischen der kirchlichen Autorität und den christlichen Laien herstellen, die sich für die christliche Beseelung der weltli-

---

[6] Vgl. J. Finnis, *Le leggi ingiuste in una società democratica: Considerazioni filosofiche*, a.a.O., S. 99-110.

[7] Vgl. P. Rodríguez, *Pastori e laici: distinzione dei loro ruoli nella dottrina sociale della Chiesa*, a.a.O., S. 158-197.

chen Ordnung einsetzen (potestas magisterii), oder der Gegenstand einer zweifachen Überlegung in Bezug auf die Organisation des Staates werden: der Anerkennung der Rolle des Magisterium (allgemeines Recht) und der Anerkennung des moralischen Urteils über Dinge, die der politischen Ordnung angehören (spezielles Recht). Indem die Kirche die legitime Autonomie der demokratischen Ordnung anerkennt, hat sie auch die rechtlich gut begründete Aufgabe, „politische Freiheit" zu fördern und die „fundamentalen Rechte der Person" zu garantieren. Nach der Lehre des Zweiten Vaticanums hat die Kirche das Recht, „auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen" (*Gaudium et spes*, Nr. 76). Ein extrem aktuelles Beispiel bieten die Anträge, homosexuelle Verbindungen zu legalisieren; derartige Anträge gefährden die Institution der Ehe zum schweren Schaden für das Gemeinwohl der Gesellschaft. Katholische Politiker müssen sich vor allem von der recta ratio leiten lassen, dem objektiven Kriterium der Rechtmäßigkeit eines jeden Gesetzes. Die Beziehungen zwischen der Kirche und der politischen Gemeinschaft erschöpfen sich nicht in den gegenseitigen juristischen und institutionellen Verbindungen. Im Einklang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weist der *Codex Iuris Canonici* den Laien (im Unterschied zur Aufgabe der Hierarchie, aber nicht ohne sie) die besondere Aufgabe zu, die Ordnung der weltlichen Angelegenheiten mit dem Geist des Evangeliums zu erfüllen und zu vollenden (Can. 225), und er anerkennt das Recht der Laien auf Selbstbestimmung in diesem Bereich (Can. 227). In diesem Zusammenhang sprechen wir von einem Gewissens-Einwand, der sich als Dissens gegen die verfasste Ordnung richtet, weil diese mit einem höheren Gesetz nicht vereinbar ist. Nach den neuesten Dokumenten des kirchlichen Lehramtes muss dieser Dissens in der objektiven moralischen Norm, die vom Gewissen des Einzelnen anerkannt wird, verwurzelt sein und nicht in ethischen Prinzipien, die das individuelle Gewissen selbst erschafft und die zu der Kategorie von Werten gehören, die die Gesellschaft im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung hervorbringt[8].

Bevor wir diesen Bereich der Diskussion der jeweiligen Rollen von Seelsorgern und Laien, der sich auf die „unvollkommenen Gesetze" bezieht, verlassen, möchte ich die Überlegungen von Prof. William E. May zu dieser Frage erwähnen. Am Ende seiner Studie versucht Prof. May zu erklären, warum in den großen demokratischen Gesellschaften der heutigen Welt, in denen zahlreiche ungerechte Gesetze in Kraft sind, so viele Katholiken die angemessene Erfüllung ihrer Pflicht versäumen, diesen Gesetzen Widerstand zu leisten. Sie tragen dadurch zu ihrer Aufrechterhaltung bei, sei es durch Gleichgültigkeit oder durch ungerechtfertigte materielle Kooperation. Der eigentliche Grund ist der Mangel an Glaube und christlicher Verbindlichkeit. Einige erschwerende Faktoren kennzeichnen die gegenwärtige Lage. Eine davon ist die ungenügende Aufteilung der Rollen von

[8] Vgl. G. Dalla Torre, *Ruolo della Chiesa nella società civile: pastori e laici nella prospettiva ecclesiologica-canonica*, a.a.O., S. 198-222.

Seelsorgern und Laien. Prof. May argumentiert folgendermaßen: Die Hierarchie trübt manchmal das Wasser durch Äußerungen, die nicht die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, sondern sachkundige Urteile im sozio-politischen Bereich sind, Urteile, mit denen die Laien nicht einverstanden sein müssen. Dies kann die Laien dazu verführen, eine passive Haltung einzunehmen, und kann die Bildung wirkungsvoller Laienorganisationen verhindern. Es ist im Gegenteil dringend notwendig, dass die Hirten der Kirche kraftvoll und vollständig den katholischen Glauben und die katholische Moral verkünden, dass sie die Laien an ihre Würde und ihr spezifisches Apostolat erinnern und dass sie die Katholiken ermahnen, die ein öffentliches Amt bekleiden und ungerechte Gesetze aktiv unterstützen oder es unterlassen, sich ihnen entgegenzustellen, wie es ihre Pflicht wäre[9].

Prof. Ángel Rodríguez Luño ruft in Erinnerung, dass die gegenwärtige politische Kultur durch das Verfassungsprinzip und das demokratische Prinzip einige wichtige ethische Werte (Leben und Frieden, Freiheit, Recht und Gleichheit) in das Recht überträgt. Diese Werte werden überdies als fundamental betrachtet. Sie sind die Bedingungen sine qua non für die Suche nach höheren Werten. Folglich werden sie als allgemeines politisches Gut anerkannt. Die Abwertung, die unsere politische Kultur heute durch ethische Verdorbenheit und die unvernünftige Verherrlichung des Pluralismus erfährt, kann die Wahrheit dieser Prinzipien nicht in Frage stellen, auch nicht die Pflicht des christlichen Laien, am politischen Leben teilzunehmen. Die Antwort, die von den Laien verlangt wird, besteht nicht in einer umfassenden Kampfansage an diese Kultur, sondern im Bemühen, wieder einen christlichen Geist in sie hineinzutragen, was voraussetzt, dass man sich ständig um ein klares Urteil über die politischen Güter bemüht. Um die Frage der materiellen Mitwirkung am Bösen durch Teilnahme am Entwurf eines „unvollkommenen Gesetzes" genauer zu klären, formuliert Rodríguez Luño zwei Prinzipien: 1. Es muss unterschieden werden zwischen dem allgemeinen politischen Gut und dem höchsten Gut der Person, zwischen persönlicher Moral und politischer Moral, die nicht die Handlungen der Person steuert, sondern die Handlungen der Gesellschaft als solcher. Ein Gesetz ist nicht ungerecht, nur weil es eine Handlung zulässt oder nicht bestraft, die, wenn sie von einer einzelnen Person begangen wird, eine schwere Sünde bedeutet; es kann nur dann ungerecht genannt werden, wenn es möglich ist, die völlige Unvereinbarkeit dieses Gesetzes mit dem allgemeinen *politischen* Gut nachzuweisen. 2. Die Verpflichtung, Gutes zu tun, muss begrenzt werden durch das Prinzip der Autonomie, und zwar insofern als niemand der Kooperation im Schlechten bezichtigt werden kann, bloß weil sein beruflicher Dienst, der von einem gesetzlichen Rahmen gefordert wird, der nicht ohne weiteres ungerecht ist, von jemand anderem in autonomer Weise missbraucht wird[10]. Diese beiden Prinzipien bedürfen weiterer Erklärung. Das

[9] Vgl. W. E. May, *Leggi ingiuste e cittadini cattolici: opposizione, cooperazione, tolleranza*, a.a.O., S. 225-238.

[10] Vgl. Á. Rodríguez Luño, *Le ragioni del liberalismo*, a.a.O., S. 225-238.

erste betrifft die gerechtfertigte Unterscheidung zwischen moralischer und juristischer Ordnung. Das zweite bezieht sich auf die schwierige Frage der „materiellen Kooperation", wo es manchmal schwierig ist, zwischen direkter und indirekter Kooperation zu unterscheiden. In einigen Fällen, auch wenn sie nicht in den Bereich der unmittelbaren materialen Kooperation gehören, handelt es sich um eine Art von *institutioneller* Kooperation, die ihrem Wesen nach skandalös und unannehmbar ist (vgl. das Problem der Zusammenarbeit der katholischen Beratungsstellen mit dem Staat in Deutschland sowie umstrittene Übereinkünfte zwischen katholischen und nichtkatholischen Krankenhäusern in den USA).

Im Rückgriff auf Prof. Mays Kritik können wir drei Typen von ungerechten Gesetzen unterscheiden: Einige lassen die Verletzung eines fundamentalen Menschenrechts zu; andere bieten die Grundlage für eine Politik, die eines dieser Rechte verletzt; und wieder andere institutionalisieren Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht sind. Für jeden katholischen Bürger ist es deshalb wichtig, dass er Zeugnis für die Wahrheit ablegt, dass er es ablehnt, eine schlechte Handlung als Mittel zu einem guten Zweck zu begehen, und dass er im Glauben fest bleibt und auf Gottes Vorsehung vertraut. Darum ist jede formelle Mitwirkung bei ungerechten Gesetzen immer zu vermeiden. Eine Form der Mitwirkung, die die Wahl eines Übels einschließt – auch wenn sie als Mittel zu einem guten Zweck betrachtet wird, muss als formelle Mitwirkung gewertet werden. Auf Grund dieser Aussage kann man drei Haltungen gegenüber ungerechten Gesetzen – je nach Lage des Falles – moralisch rechtfertigen: Widerstand, Toleranz, materielle Mitwirkung. Widerstand gegen ungerechte Gesetze, unter Einsatz moralisch erlaubter Mittel, ist für den katholischen Bürger Pflicht unter folgenden Bedingungen: 1. Die betreffende Person hat die konkrete Möglichkeit, ihm Ausdruck zu verleihen. 2. Er behindert nicht das wichtigere Streben nach dem Allgemeinwohl der Gesellschaft, wobei man die Situation und die persönliche Berufung der betreffenden Person berücksichtigen muss. Toleranz ist nur dann zu empfehlen, wenn der Widerstand gegen das ungerechte Gesetz dem Allgemeinwohl der Gesellschaft größeren Schaden zufügen würde. Indirekte materielle Mitwirkung mit einem ungerechten Gesetz, d.h. die Mitwirkung, bei der das damit verbundene Übel als ungewollter Nebeneffekt in Kauf genommen wird, kann nach Prof. May dann gerechtfertigt werden, wenn eine schwerwiegende moralische Verpflichtung auf dem Spiele steht, z.B., um eine Ungerechtigkeit des betreffenden Gesetzes einzuschränken oder eine moralische Pflicht in einem anderen Bereich zu berücksichtigen[11].

EIN CHARAKTERISTISCHER FALL

Wir wollen nun einen Fall untersuchen, der sich häufig dem Gewissen von Katholiken stellt und der den Weg zur Lösung in ähnlichen Fällen weisen kann.

In Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* lehrt Papst Johannes Paul II., dass es moralisch erlaubt ist, Gesetzesanträge zu unterstützen, die darauf zielen, den

[11] Vgl. May, a.a.O., S. 247-256.

Schaden eines permissiveren Abtreibungsgesetzes zu mindern, das bereits in Kraft ist oder zur Abstimmung ansteht. In Bezug auf diese Lehre stellt sich nun das Problem, ob ein katholischer Politiker ein restriktiveres Abtreibungsgesetz als das bereits gültige oder zur Abstimmung anstehende nicht nur unterstützen darf, sondern ob er ein solches Gesetz sogar beantragen darf.

Um das Problem zu erhellen, halte ich es für nützlich, an einige Elemente der zustimmenden Lösung zu erinnern, die *Evangelium vitae* in Nr. 73 bietet:

a) In diesem Abschnitt spricht die Enzyklika von „einem besonderen Gewissensproblem". Weder ein ideales noch ein abstraktes Prinzip wird hier angesprochen. Wir haben es hier wieder mit einer Person zu tun, die gewissenhaft über die Situation nachdenkt, in der sie sich befindet.

b) Was in einem solchen Fall eindeutig bleiben muss, ist der „absolute persönliche Widerstand gegen die geförderte Abtreibung" und die Unmöglichkeit, „ein Abtreibungsgesetz abzuwenden oder vollständig aufzuheben".

c) Der Abschnitt der Enzyklika spricht nicht nur von der „Schadensbegrenzung" bei einem solchen Gesetz zugunsten der Abtreibung, sondern auch davon, „seine negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral (zu) vermindern" (d.h. die negativen Auswirkungen auf die persönlichen Gewissen und auf das Kollektivgewissen eines Volkes). Wichtig ist deshalb nicht nur die Tatsache, dass eine bestimmte Anzahl von Menschenleben gerettet wird, sondern auch die Haltung oder Denkweise, die in dem Gesetz ihren Ausdruck findet. Man sollte z.B. im Auge behalten, dass die Argumente vieler Befürworter von Gesetzen für die Abtreibung von der Tatsache abhängen, dass ihre Initiative die Zahl der heimlichen Abtreibungen reduzieren und somit Menschenleben retten wird usw.

Wenn ich das dargestellte Problem analysiere, dann scheint es mir mindestens drei verschiedene Fälle zu enthalten.

ERSTER FALL

Der erste Fall würde eintreten, wenn infolge einer Veränderung in der öffentlichen Meinung oder in den Kräften im Parlament ein katholischer Politiker oder eine Gruppe von katholischen Politikern die Chance sehen, ein bereits bestehendes Abtreibungsgesetz zu reformieren, indem man seine permissiveren Artikel und seine eher negativen Bestimmungen abschafft. Wenn die in *Evangelium vitae* 73 aufgeführten Bedingungen zutreffen, bietet dieser Fall keine besonderen moralischen Probleme, vorausgesetzt, dass die Reform bestrebt ist, den größtmöglichen Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens zu erreichen, der hic et nunc erreichbar ist. In diesem Fall ist es tatsächlich klar, dass das Ziel ihres Vorgehens der Schutz des Lebens ist und die Schadensbegrenzung, die hier und heute möglich ist, ohne dass dies irgend eine Billigung oder eine Mitverantwortung für das bedeutet, was die Reform zu verhindern versäumt.

Der zweite Fall läge vor, wenn infolge einer Veränderung in der öffentlichen Meinung oder in der politischen Zusammensetzung des Parlaments ein katholischer Politiker oder eine Gruppe von katholischen Politikern die Möglichkeit sehen, einen neuen Gesetzesentwurf zur Abtreibung einzubringen, der restriktiver als das geltende Gesetz ist oder als der Gesetzesentwurf anderer Gruppen. Wenn der Gesetzesentwurf der katholischen Gruppe im Parlament einige Fälle vorsieht, in denen Abtreibung legalisiert oder wenigstens straffrei ist, dann muss man die Frage stellen, ob es moralisch erlaubt ist, einen solchen Gesetzesentwurf einzubringen.

Es ist nicht leicht, eine direkte Antwort darauf zu geben. Wenn ein derartiger Gesetzesentwurf von Katholiken eingebracht wird, dann mag das der vernünftigste Weg sein zur Begrenzung des Übels, soweit das hic et nunc menschenmöglich ist; aber es könnte auch der Ausdruck einer Haltung des Kompromisses sein – oder wenigstens so interpretiert werden (und das ist wichtig im Hinblick auf die öffentliche Meinung und die öffentliche Moral). Diese Haltung könnte man folgendermaßen beschreiben: Katholiken lehnen die Abtreibung radikal ab; Nichtkatholiken sind mehr oder weniger offen für die Abtreibung; da der Staat für sie alle da ist (gleichermaßen für Katholiken und Nichtkatholiken), ist es nicht richtig, zu verlangen, dass das Gesetz ausschließlich entweder die Position der Katholiken oder die der Nichtkatholiken einnehmen soll, denn das Gesetz muss notgedrungen ein Kompromiss sein und unterschiedliche Positionen miteinander verbinden. Diese Argumentation ist eindeutig falsch, denn die Verteidigung des ungeborenen Kindes ist nicht nur eine notwendige Auflage der katholischen Moral, vielmehr gehört sie zur ethischen Kultur des modernen demokratischen Verfassungsstaates. Jedes liberale Abtreibungsgesetz anerkennt ein Kriterium der Diskriminierung, dem gemäß es nicht genügt, ein Mensch zu sein, um das unveräußerliche Recht auf Leben zu haben, sondern es müssen zusätzliche Bedingungen erfüllt sein (erwünscht sein, physisch gesund sein usw.). Diese Diskriminierung, die den Tod bedeutet für alle, die ihr unterworfen sind, ist gravierend ungerecht, und auf lange Sicht stellt sie ein fundamentales Prinzip des sozialen Lebens in Frage. Ein restriktives Gesetz, das diese politische Haltung des Kompromisses ausdrückt, würde dauernd negativ wirken, zumindest in Bezug auf die öffentliche Meinung und die öffentliche Moral, und es würde tatsächlich eine *katholische Abtreibung* entstehen lassen, d.h. eine Abtreibung, von der „einige Katholiken" annehmen, sie habe ein Recht, legal in einer pluralistischen Gesellschaft wie der unseren zu existieren. Dies alles ist nicht akzeptabel.

Im Lichte dieser Überlegungen meine ich, es sei für Katholiken moralisch erlaubt, ein neues Abtreibungsgesetz einzubringen, das restriktiver ist als das geltende, obwohl es einige Fälle von Abtreibung legalisiert oder straffrei lässt, aber nur, wenn zugleich drei Bedingungen erfüllt werden:

1. die in *Evangelium vitae* 73 näher bezeichneten;

2. die Gesetzesinitiative erlaubt den größtmöglichen Schutz des menschlichen Lebens, der unter den gegebenen Verhältnissen erreicht werden kann, d.h. unter Berücksichtigung aller Umstände;

3. es ist unmöglich, durch die bloße Aufhebung eines Gesetzes einen ähnlich großen Schutz des menschlichen Lebens zu erreichen.

Der Bezug auf die Ergebnisse darf nicht falsch verstanden werden: damit ist nicht bestätigt, dass alles, was zu einem guten Resultat führt, in sich gut ist, sondern dass die negativen Aspekte, die das neue Gesetz noch immer hat, hier und jetzt so unvermeidlich sind, dass man sie nicht seinen Befürwortern moralisch anlasten kann. Sie sind eine indirekte, ungewollte Wirkung, die unvermeidlich mit ihrer Aktion zum Schutz des Lebens verbunden ist.

Der größtmögliche Schutz des menschlichen Lebens darf nicht nur im rein quantitativen Sinn verstanden werden, obwohl das sehr wichtig ist, sondern auch in kultureller und sozialer Hinsicht. Unter diesem Gesichtspunkt können z.B. die folgenden Bedingungen wichtig sein:

1. Bei der Begründung der restriktiveren Gesetzesvorlage muss irgendwie zum Ausdruck kommen, dass es das Ziel ist, einen vollständigen Schutz für das ungeborene Leben zu erreichen, und dass man die Gesetzesvorlage unterstützt, um die Möglichkeit offen zu halten, später eine weitere Verbesserung zu erreichen.

2. Abtreibung muss als gesetzwidriger Akt und deshalb grundsätzlich als illegal betrachtet werden, auch wenn sie in bestimmten Fällen straflos bleibt.

3. Die Straflosigkeit muss sich aus der Anwendung allgemeiner Rechtsprinzipien ergeben (Zwangslage usw.) und nicht aus einem besonderen Gesetz, das bestimmten Typen von Abtreibung einen speziellen Status einräumt.

4. Die Straflosigkeit muss begleitet sein von gesetzlichen Maßnahmen, die zur Mutterschaft ermutigen (finanzielle Hilfe, Erleichterung von Adoptionen, Gesetze zur Beschäftigung von Frauen usw.).

5. Man muss die großzügigen Auslegungen, denen das Gesetz im medizinischen wie im juristischen Bereich ausgesetzt sein kann, im Auge behalten.

6. Gegnerschaft aus Gewissensgründen muss in einer Weise geregelt werden, dass die Abtreibungsgegner nicht davon abgehalten werden, wirkungsvoll von der Abtreibung abzuraten.

7. Sanktionen sind vorzusehen für medizinisches Personal, das dem Gesetz zuwiderhandelt, und ebenso für Arbeitgeber, die Frauen Schwierigkeiten bereiten, wenn sie um Mutterschaftsurlaub bitten.

8. Abtreibung darf wirtschaftlich nicht als eine therapeutische Maßnahme behandelt werden; usw.

DRITTER FALL

Dieser Fall betrifft ein Land, in dem die Abtreibung illegal ist (z.B. Irland). Aber Veränderungen in der öffentlichen Meinung und in den Ansichten der poli-

tischen Gruppen usw. lassen vernünftigerweise vermuten, dass die Zustimmung zu einem sehr permissiven Gesetz bald nicht mehr zu verhindern sein wird. Dann tritt folgendes Problem auf: Wäre es für Katholiken moralisch erlaubt, einer solchen Möglichkeit mit der Absicht zuvorzukommen, eine weitere Verschlimmerung der Lage zu verhindern, indem sie eine Gesetzesvorlage einbringen, die nur einige streng definierte Fälle straflos lässt und gleichzeitig wirksame Maßnahmen zur Verhinderung von Abtreibungen festlegt?

Ich meine, die Antwort auf diese Frage muss nein lauten. Im Verhältnis zur vorherigen gesetzlichen Lage ist ein Gesetz, das Abtreibungen erlaubt, auch wenn es ziemlich restriktiv ist, moralisch falsch, selbst wenn es noch relativ günstig ist im Verhältnis zu der möglichen oder wahrscheinlichen künftigen gesetzlichen Lage. Ein Katholik darf nicht die Initiative ergreifen, um etwas zu tun, was schon seiner Natur nach moralisch schlecht ist, um andere davon abzuhalten, etwas zu tun, was noch schlimmer ist. Wenn die politischen Kräfteverhältnisse verhindern, dass man das die Abtreibung begünstigende Gesetz zu Fall bringt, dann wäre es vorteilhafter, eine Strategie anzuwenden, die den frontalen Konflikt vermeidet, indem man Gespräche führt, sich an der parlamentarischen Diskussion beteiligt, die die Artikel des von Anderen eingebrachten Gesetzesentwurfs betrifft, indem man so weit wie möglich die negativen Einzelbestimmungen zu mildern sucht und indem man schließlich in der Schlussabstimmung gegen das Gesetz als Ganzes stimmt. Das alles muss in einer Art und Weise geschehen, die die persönliche absolute Opposition gegen die Abtreibung für jedermann deutlich macht.

Auch auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen, scheint es mir nicht überflüssig zu sein, daran zu erinnern, dass diese allgemeinen Beurteilungen in jedem Einzelfall mit einer sorgfältigen Analyse der näheren Umstände, der möglichen Folgen und der möglichen Ursachen von Skandal oder Verwirrung verbunden sein müssen. Besondere Klugheit ist erforderlich, wenn Personen sich öffentlich äußern, die in irgend einer Weise die Kirche repräsentieren (Bischöfe usw.). Man muss dafür sorgen, dass nicht etwa sachkundig erstellte Kriterien oder Richtlinien irrtümlich als lehramtliche Stellungnahmen zugunsten von Gesetzen interpretiert werden, die keinen vollständigen Schutz des menschlichen Lebens garantieren. Wenn es erlaubt ist, alles zu unternehmen, was das Übel mildern kann, so besteht doch immer die Pflicht zur Gewissensbildung in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche, gerade auch bei sozialen und politischen Streitfragen.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die Beteiligung christlicher Laien am Entwurf „unvollkommener Gesetze" beschwört notwendigerweise eine Art von Kompromiss mit dem Übel herauf, wie er in der traditionellen Formulierung „Wahl des geringeren Übels" seinen Ausdruck findet. Die Verpflichtung der Kirche, immer und überall die ganze Wahrheit über Jesus in der Welt zu verkünden, liegt nicht nur auf den Seelsorgern, sondern auf der *gesamten* Kirche – auch in unserer konkreten, pluralistischen Welt,

in einer Welt, die der Versuchung unterworfen ist, die Transzendenz der Immanenz zu opfern, eher Zuflucht in der gesellschaftlichen Konvention zu suchen als sich der Vernunft und ihren Rechten zu unterwerfen, sich im Utilitarismus und Pragmatismus zu verschanzen, anstatt sich der Uneigennützigkeit der Wahrheit zu öffnen. Christliche Laien, die in den Angelegenheiten dieser Welt und in der Leitung der Polis engagiert sind, müssen auch vorbehaltlos die Wahrheit Christi bezeugen.

Auf dem Fundament dieses allgemeinen Zeugnisses für die Wahrheit in der Welt sind die Rollen der Seelsorger und der Laien deshalb analog, aber verschieden. Die Seelsorger müssen mit Autorität innerhalb der Kirche verkünden, was für Glaube und Sitte relevant ist. Von Rechts wegen sind sie auch befugt, ein der Lehre entsprechendes Urteil über die großen Werte oder Unwerte abzugeben, die das Leben der politischen Gemeinde regeln. Christliche Laien haben andererseits die Aufgabe, das Evangelium im weltlichen Bereich zu verbreiten. Diese Aufgabe ist für sie spezifisch, und das muss man respektieren. Das bedeutet nicht, dass sie ihre Mission ohne Verbindung mit den Seelsorgern der Kirche erfüllen sollen. Sie können von ihnen geistliche Anleitung für ihre christliche Tätigkeit in der Welt erhalten. Andererseits können die Seelsorger aus den spezifischen Kenntnissen der Laien Nutzen ziehen, um die Vielschichtigkeit der Welt, in der die Kirche lebt, besser zu verstehen.

Kraft ihrer spezifischen Sendung ist es vor allem Aufgabe der Laien, sich mit „unvollkommenen Gesetzen" in der heutigen Demokratie zu beschäftigen. Drei Haltungen sind hier möglich[12]:

1. Prophetischer Widerstand. Diese Haltung ist unbedingt zu empfehlen bei den Gesetzen, die die Grundwerte des Glaubens verletzen. Ein Gesetz, das z.B. die Verehrung verbietet, die wir dem wahren Gott schulden, oder das ausdrücklich die Leugnung der Existenz Gottes propagiert, darf auf keinen Fall der Gegenstand einer Mitwirkung eines christlichen Parlamentariers sein. Das Beispiel der frühen Kirche bleibt in dieser Hinsicht für dauernd gültig. Die gleiche Haltung des prophetischen Widerstands kann die Kirche unter bestimmten Bedingungen unterstützen, wenn es sich darum handelt, einen höheren Wert als den vom Staat geförderten zu sichern (z.B. Friede zwischen den Menschen statt der Vorbereitungen für die legitime Landesverteidigung). Es ist auch von der Kirche zu rechtfertigen, wenn ein Laie, anstatt für das geringere Übel zu optieren, sich für den Wert entscheidet, der vom Gesetz in Frage gestellt wird.

2. Kollaboration. Die Kirche erlaubt eine weniger radikale Haltung oder eine größere Kollaboration, wenn es möglich ist, ein geringeres Übel als das vom Gesetzentwurf vorgeschlagene zu fördern. Wir möchten hier bemerken, dass nicht das Übel als solches hier zur Diskussion steht, sondern das Gut, genauer das Gut, das notwendig ist, um das Übel zu entschärfen oder zu verringern, das das Übel, das zur Diskussion steht, verursachen kann. Im Christentum ist es niemals er-

[12] Vgl. R. Tremblay, *Tentativi di sintesi*, a.a.O., S. 273-277.

laubt, Böses zu tun oder schlechte Mittel zu gebrauchen, um einen guten Zweck zu erreichen. Dennoch fordert jeder Wert, dass er geachtet wird, weil er Anteil hat an dem, was gut oder wahr ist. Diese Haltung, die das Gute anstrebt in einer Situation, die durch das Böse gekennzeichnet ist, mag für alle nur schwer verständlich sein, die keine unmittelbare politische Erfahrung haben und die mit den sehr komplexen Verzweigungen der Politik nicht vertraut sind. Aus diesem Grund muss die Entscheidung für das, was in einer durch das Böse bestimmten Situation gut ist, von denen, die eine solche Entscheidung auf Grund ihrer Gewissensbildung treffen, öffentlich erläutert werden. Wenn er einmal diese Anstrengung mit dem nötigen Ernst auf sich genommen hat, dann braucht sich der Parlamentsabgeordnete keine Gedanken zu machen oder gar seine Haltung zu ändern, weil sein Verhalten missverstanden werden könnte.

3. Toleranz. Die dritte Haltung ist die der Toleranz gegenüber dem Übel, das in einem ungerechten Gesetz seinen Ausdruck findet. Solche Toleranz kann nur dann angebracht sein, wenn Widerstand gegen das Übel ein noch größeres Übel bedeuten würde. Auch hier ist das durch den Akt der Toleranz angestrebte Ziel nicht das Übel als solches, sondern das Gute, das notwendig ist, um ein noch größeres Übel zu verhindern.

Wie ich darzustellen versucht habe, sind die beiden letztgenannten Haltungen gegenüber „unvollkommenen Gesetzen" offensichtlich keine faulen Kompromisse mit dem Übel, sondern verschiedene Wege, die Wahrheit und das sittlich Gute in der Welt zu bezeugen, wobei man die konkreten und oft komplexen Umstände mitberücksichtigen muss. In dieser Hinsicht erweisen sie sich als gleichartig wie die zuerst genannte Haltung, d.h. sie sind ein Teil der Dynamik, die in der Wahrheit liegt, die sich in der Welt zu bestätigen sucht, um sie zu erlösen und endgültig zur trinitarischen Fülle zu führen. Daraus ergibt sich, dass derjenige, der „unvollkommene Gesetze" toleriert oder der mit ihnen arbeitet, von seinem Mitchristen, der ihnen aktiven Widerstand leistet, nicht als ein Mensch mit kraftlosem Herzen oder schwachem Charakter beurteilt werden darf, sondern als ein Bruder, der in den unendlich vielfältigen Boden unserer Zeit „ein Senfkorn" (vgl. Mt 13, 31-32 u. Parallelen) zu legen sucht, das zu einem großen Baum heranwachsen kann und mit Sicherheit heranwachsen wird.

Andererseits darf derjenige, der gegen „ungerechte Gesetze" Widerstand leistet, von seinem Mitchristen, der sie toleriert oder mit ihnen in der oben dargestellten Weise kollaboriert, nicht als ein Bruder betrachtet werden, der von einem anderen Stern kommt, oder als ein realitätsfremder Extremist, sondern vielmehr als ein echter Vorkämpfer der Wahrheit in der Welt. Hier dürfte der paulinische Gedanke von den verschiedenen Charismen in einem einzigen Körper zutreffen (vgl. 1 Kor 12, 1 ff.).

Und aus diesem Grunde betone ich die Bedeutung der Tatsache, dass die verschiedenen Wege, auf denen man die Wahrheit angesichts von „ungerechten Gesetzen" bekennen kann, ihr Fundament in einer einigen und lebendigen Kirche

vor Ort haben. Aus ihrem Leben müssen die Säleute hervorgehen, die die Wahrheit in der Welt verbreiten, und ebenso müssen sie in ihr erleuchtet werden, damit sie die richtigen Entscheidungen fällen und die Kraft finden, sie auch standfest zu verwirklichen. Mit anderen Worten, die Kirche muss fähig sein, ihre eigenen Verkünder der Wahrheit hervorzubringen und dafür zu sorgen, dass sie, bei allen Unterschieden, in Einigkeit verbunden bleiben.

DIE PARABEL VOM GUTEN SAMEN UND DEM UNKRAUT

Wir müssen eine weitere unvermeidliche Bemerkung anfügen. Das Dasein des Menschen hat ein doppeltes Gesicht (wir sind jedoch keine Manichäer): ein gutes und ein böses. Der Abschnitt im Matthäusevangelium (13, 24-30 = Parabel von dem guten Samen und dem Unkraut) erinnert uns daran. Gott und das Böse koexistieren. Der gute Samen leidet unter dieser Koexistenz, und doch wird der Samen dort, wo er Wurzeln schlägt, zum Zeichen für die Realität der Symbiose von Gut und Böse. Diese Realität hat eine doppelte Wirkung. Der Erfolg des Guten ist existentiell – nicht seinem Wesen nach – mit dem Bösen verbunden.

Diese Realität von Raum und Zeit unterliegt unserem Einfluss. Wir haben die Kraft, sie zu beherrschen. Nicht, indem wir, wie Jakob und Johannes oder die Apostel es wollten, das Unkraut sofort ausreißen, sondern indem wir uns den Standpunkt Gottes zu eigen machen und von ihm aus das Gute und das Böse in ihrer Koexistenz betrachten (auch das Kruzifix ist das Objekt des Handelns mit einem zweifachen Effekt!), und indem wir von dem Guten, das in uns ist, Zeugnis geben, von dem Saatgut – „dem eingepflanzten Wort, das euere Seelen retten kann" (Jk 1, 21) – das Gott in uns pflanzt, so dass wir Frucht tragen können.

Christliche Moral bleibt deshalb eine Moral des Zeugnisses. Einst hat die Umgebung sie geschützt; jetzt greift sie sie an und verlangt Zeugnis. „Christus fasziniert mich; an den Christen nehme ich Anstoß" (Gandhi)[13]. Wir sind nicht dazu berufen, „erfolgreich" zu sein, sondern „Zeugen" zu sein.

Jesus bietet noch eine weitere Vision am Ende derselben Parabel: jetzt – die Realität der Existenz in Raum und Zeit; am Ende der Welt – die Rückkehr zum Ursprung am Tag der Wiederkunft Christi. Und die Realität des Ursprungs ist das Prinzip der Wertelehre, das *Gaudium es spes* beherrscht: „der Mensch als Ebenbild Gottes" – „Christus, der neue Mensch", der „den Menschen ihm selbst offenbart und seine hohe Berufung ins Licht rückt" (*Gaudium et spes*, Nr. 12 u. 22).

SELBSTKRITIK

Es stimmt, dass Christen in ihrem Bezug zum historischen Prozess sich nicht darauf beschränken können, Beurteilungen und Verurteilungen zu äußern. Im Gegenteil, jedes Ereignis muss für sie ein Anlass sein, die Vergangenheit selbst-

[13] Vgl. dazu das Beispiel des Seligen Giuseppe Moscati, des Arztes, im Urteil von Benedetto Croce.

kritisch zu überprüfen und sich der Zukunft zuzuwenden. Heute wollen wir bei diesem Rückblick helfen.

Einen ersten Hinweis zur Reflexion bietet uns ein Vortrag, den der deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt der Katholischen Akademie Hamburg am 23. Mai 1976 gehalten hat. Darin antwortete er mit seiner gewohnten Offenheit auf die Aussagen in der Erklärung der deutschen Bischöfe *Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück*. Nachdem er dargelegt hatte, dass ein demokratischer Staat beim Entwurf seiner Gesetze berücksichtigen müsse, was die öffentliche Meinung gerade als moralisch oder unmoralisch betrachtet, und nachdem er zwischen Grundwerten und Grundrechten unterschieden hatte, führte er folgendes aus: „Als Politiker wie als Christ komme ich zum selben Schluss: es ist zuerst und hauptsächlich die Aufgabe der Kirche, die grundlegenden Auffassungen von Moral am Leben zu erhalten." Dann zog er die vernichtende Folgerung: „Wenn die Auffassungen der Kirche zur Abtreibung wirklich bei den 90 Prozent der Bevölkerung, die Kirchensteuer zahlen, ankämen, dann wäre das Problem der Strafgesetzgebung für Abtreibung noch nicht einmal aufgetaucht [...]. Der Ruf nach staatlichem Eingriff ist nichts anderes als das Eingeständnis, dass der Kirche bei der Vermittlung der Grundwerte enge Grenzen gezogen sind".

Dieser Aussage kann man nicht ganz zustimmen, da auch der Staat schwere Verantwortung trägt, vor allem wenn seine Gesetze, wie das in Italien bei den Gesetzen zur Ehescheidung und Abtreibung der Fall war, dazu beitragen, die moralischen Auffassungen seiner Bürger zu zerstören. Aber zum Teil sprechen sie eine Wahrheit aus, die uns zum Nachdenken zwingt. Was auf Seiten der Kirche gefehlt hat, ist nicht die wiederholte Bestätigung der moralischen Prinzipien hinsichtlich der Ehrfurcht vor dem Leben vom Augenblick der Empfängnis an, sondern die Fähigkeit, diese Prinzipien dem Gewissen der einzelnen Bürger einzuflößen. Bei der Abwehr der sich ausbreitenden geschickten und starken Propaganda für die Abtreibungstheorie, die, um ihre Sache zu stärken, eifrig nach jeder Ausrede greift (vom Kindesmissbrauch bis zu den Gefahren einer ökologischen Katastrophe), finden sich die Katholiken entweder als Opfer eines Minderwertigkeitskomplexes gegenüber den großen Nachrichtenorganen oder extrem benachteiligt beim Gebrauch der Massenmedien. Die Möglichkeiten, einen Einfluss auf den Prozess der Bildung der öffentlichen Meinung auszuüben, sind deshalb sehr gering geworden, und die Katholiken beschränken sich darauf, den Zerfall des moralischen Gewissens ihrer Mitbürger zu beklagen.

Wegen verschütteter Milch zu jammern, ist zwecklos. Es ist jetzt wichtig, dass jeder Katholik, der ein solcher sein möchte, seine Aufgabe erfüllt, in der Umgebung, in der er lebt, ein Träger der großen moralischen Prinzipien zu sein, die in der Botschaft des Evangeliums enthalten sind, und sich dafür einzusetzen, dass die fundamentalen moralischen Überzeugungen in der Gesellschaft gesichert werden und lebendig bleiben.

Diese Verantwortung wird verschiedene Grade haben, je nach der Stellung, die die betreffende Person innehat, aber sie betrifft jeden ohne Ausnahme. Es muss die Überzeugung wachsen, dass das erste und stärkste Bollwerk der öffentlichen Moral nicht die Gesetze sind – so notwendig sie sind –, sondern fester Glaube und klare Gewissensbildung.

Ferner sollte die Selbstkritik besonders jene Katholiken im Auge behalten, die verantwortungsvolle Ämter innehaben und im politischen Leben tätig sind. Sie sollten sich fragen, was sie getan oder was sie versäumt haben, um zur Vermeidung oder wenigstens zur Milderung von gewissen Situationen beizutragen, die die Annahme neuen Lebens in der Familie oder der Gesellschaft behindern. Das Dokument *Das Recht, geboren zu werden*, das von der Italienischen Bischofskonferenz am 11. Januar 1972 herausgegeben wurde, nannte Maßnahmen, die das Problem der ungewollten Schwangerschaft in der Ehe angehen, wie z.B. ein allgemein zugänglicher Beratungsdienst zur Ehevorbereitung und Ehebegleitung. Dieser wurde 1975 verwirklicht. Darüber hinaus forderten die italienischen Bischöfe eine mutige Familienpolitik, die einen größeren Schutz für ungeborene Risikokinder umfassen sollte, Hilfe für uneheliche oder gefährliche Schwangerschaften, schnelle medizinische Hilfe für Kinder mit Missbildungen oder Krankheiten, eine Wohnungspolitik, die besonders die Lage der am meisten Benachteiligten berücksichtigt, usw.

Wie viele von diesen Zielen sind erreicht worden, und wie weit sind Fehlschläge auf objektive Schwierigkeiten zurückzuführen oder auf mangelhaften Einsatz? Dies sind Fragen, die nur das Gewissen der verantwortlichen Personen beantworten kann.

Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Gerber

Ángel Rodríguez Luño

DER KATHOLISCHE GESETZGEBER UND DAS PROBLEM EINES GESETZES, DAS SCHWERWIEGENDES UNRECHT ENTHÄLT*

EINFÜHRUNG: TEILWEISE AUFHEBUNG DES GESETZES ODER SCHADENSBEGRENZUNG?

Abschnitt 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* behandelt die Gewissensfrage, mit der sich Abgeordnete eines Parlaments konfrontiert sehen, wenn ihre Stimme über die Annahme eines strengeren Abtreibungsgesetzes entscheidet, das ein permissiveres ersetzen soll, das bereits in Kraft ist oder zur Abstimmung ansteht. Die Antwort ist bekannt: „In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, dass es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die *Schadensbegrenzung* eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben; vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen"[1].

Das Grundanliegen dieser Lösung ist klar genug, wenn man sie in ihrem Kontext betrachtet. Die Moraltheologie muss ihre Grundlagen möglichst vollständig darstellen, so dass dieser Teil der Enzyklika ohne Verwirrung zu stiften verstanden und einwandfrei auf analoge Fragen der Moral angewendet werden kann. Man könnte zum Beispiel fragen, ob die moralische Erlaubtheit der Lösung ganz von der subjektiven Absicht der Schadensbegrenzung abhängt, und wenn ja, ob man dann jede Strategie als erlaubt ansehen muss, die bestrebt ist, Schaden zu mildern oder auf ein Minimum zu reduzieren, unabhängig von den Mitteln, die sie einsetzt. Wenn man sich auf die Theorie vom geringeren Übel stützt, kann man auch fragen, ob es erlaubt ist, die Verabschiedung eines Gesetzes mitzuverantworten oder eine Strategie anzuwenden, die zwar – abstrakt gesehen – ungerecht ist, aber doch wirkungsvoll das Übel verringern würde und deshalb im konkreten Fall als moralisch annehmbar oder vertretbar zu betrachten ist.

---

* Dieser Artikel wurde erstmals veröffentlicht in „L'Osservatore Romano" (englische Ausgabe vom 18. 09. 2002) unter dem Titel *The Catholic Lawmaker and the Problem of a Seriously Unjust Law.*

[1] Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, 25. 03. 1995, Nr. 73.

Um Fragen dieser Art zu beantworten, wollen wir zunächst den Kontext untersuchen, in dem die Lösung aus *Evangelium vitae* 73 zu sehen ist. Dann wollen wir einige Präzedenzfälle betrachten, um aus ihnen ihre Grundlagen und möglichen Anwendungen zu erschließen.

DER KONTEXT: DIE RICHTIGE EINSTELLUNG GEGENÜBER GRAVIEREND UNGERECHTEN GESETZEN

Unter gravierend ungerechten staatlichen Gesetzen verstehen wir Gesetze, die schwer die Güter oder Rechte verletzen, die allgemeiner Besitz des Gemeinwesens sind, z.B. die Menschenrechte, die öffentliche Ordnung, das Rechtswesen usw., und ebenso Gesetze, die diese Güter oder Rechte ihres notwendigen Schutzes berauben[2]. Nicht nur die Gesetze sind gravierend ungerecht, die dem Staat erlauben, ein Menschenrecht zu verletzen, sondern auch diejenigen, durch die der Staat seine Pflicht versäumt, in vernünftiger und angemessener Weise die Verletzung fundamentaler Menschenrechte durch Dritte zu verhindern und zu bestrafen. Es ist klar, dass das Gesetz bestimmte Strafen vorsehen muss, damit die Ausübung der Grundrechte in dem betreffenden Staat gesichert ist. Wenn der Staat die Grundrechte nicht gegen einen Missbrauch der menschlichen Freiheit sichert, ziehen diejenigen die Herrschaft an sich, die über die größere Macht verfügen[3]. Letzteres trifft auf Gesetze zu, die Abtreibungen erlauben. Sie sind der Gegenstand dieses Aufsatzes.

Die einzunehmende Position angesichts eines gravierend ungerechten Gesetzes ist ein klassisches Thema in der katholischen Moraltheologie[4] . Um es kurz zu sagen: Solche Gesetze binden das Gewissen nicht, ja es gibt sogar eine moralische Pflicht, ihren Vorschriften nicht zu folgen, ihnen zivilen Widerstand zu leisten (mit Mitteln, die die Verweigerung aus Gewissensgründen einschließen), nicht für sie zu stimmen und bei ihrer Anwendung nicht mitzuwirken. Vor allem aber besteht die Pflicht, alles zu unternehmen, was im Rahmen der Legitimität getan werden kann, um derartige Gesetze außer Kraft zu setze. *Evangelium vitae* nennt diese Prinzipien in Nr. 72-74[5]. Im letzten Abschnitt von Nr. 73 fügt sie hinzu, dass dort, wo es nicht möglich ist, das Gesetz außer Kraft zu setzen, die

---

[2] Staatliche Gesetze könnten auch aus anderen Gründen ungerecht sein, die aber hier nicht zu besprechen sind. Zum gesamten Thema informiert Ángel Rodríguez Luño, *Etica General*, Eunsa, Pamplona 2001, S. 271-273.

[3] Vgl. P. Haberle, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Rom 1993, S. 47.

[4] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 4 [c]; A. Günthör, *Chiamata e risposta: Una nuova teologia morale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1989, Bd. 1, S. 360, Bd. 3, S. 230-243; E. Colom, Á. Rodríguez Luño, *Scelti in Christo per essere santi: Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Apollinare Studi, Rom 1999, S. 288-291.

[5] *Evangelium vitae* stellt die Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin über ungerechte Gesetze ausführlich dar und zitiert die Erklärung der Glaubenskongregation zur vorsätzlichen Abtreibung *Quaestio de abortu* vom 18. 11. 1974, Nr. 12-13.

Pflicht besteht, seine negativen Folgen zu mildern. (Zur besseren Übersichtlichkeit fügen wir hier den gesamten Wortlaut dieses Abschnitts aus *Evangelium vitae* 73 ein: „Ein besonderes Gewissensproblem könnte sich in den Fällen ergeben, in denen sich eine parlamentarische Abstimmung als entscheidend dafür herausstellen würde, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten ungleich freizügigeren Gesetz ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen, das heißt, ein Gesetz, das die Anzahl der erlaubten Abtreibungen begrenzt. Solche Fälle sind nicht selten. Man kann nämlich Folgendes feststellen: Während in manchen Teilen der Welt die nicht selten von mächtigen internationalen Organisationen unterstützten Kampagnen für die Einführung von Gesetzen zur Freigabe der Abtreibung weitergehen, werden dagegen in anderen Nationen – besonders in jenen, die bereits die bittere Erfahrung mit derartigen freizügigen Gesetzen hinter sich haben – Anzeichen eines Umdenkens sichtbar. In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, dass es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben; vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen.")

Natürlich müssen staatsbürgerliche und politische Aktionen, die darauf zielen, die negativen Folgen eines gravierend ungerechten Gesetzes zu mildern, die allgemeinen Grundsätze der Moral beachten. Es ist hilfreich, hier zwei Grundsätze dieser Art zu erwähnen, die genau zu den oben gestellten Fragen Anlass geben. Der erste stellt fest: „Obwohl es wahr ist, dass es zuweilen legitim ist, ein geringeres moralisches Übel zu dulden, um ein größeres zu vermeiden oder ein größeres Gut zu fördern, ist es niemals richtig, auch nicht aus den schwerstwiegenden Gründen, Böses zu tun, damit Gutes daraus werde – mit anderen Worten, mit einem festen Willensakt etwas anzustreben, das seinem Wesen nach der moralischen Ordnung widerspricht [...] auch dann nicht, wenn man beabsichtigt, das Wohl eines Einzelnen, einer Familie oder einer Gesellschaft als ganzes zu schützen oder zu fördern"[6]. Dieses Prinzip besagt, dass ein moralisches Übel nicht das unmittelbare Ziel des Willens sein darf, auch wenn es ein geringfügigeres Übel ist. Es ist niemandem erlaubt, auf Befehl zehn unschuldige Menschen zu töten, um die Tötung von dreißig zu verhindern. Was seiner Natur nach schlecht ist, darf nicht willensmäßig angestrebt werden, koste es, was es wolle.

Das zweite Prinzip betrifft die Mitwirkung: „Denn unter sittlichem Gesichtspunkt ist es niemals erlaubt, formell am Bösen mitzuwirken. Solcher Art ist die

[6] Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae*, 25. 07. 1968, Nr. 14.

Mitwirkung dann, wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einer konkreten Situation annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Täters bezeichnet werden muss" (*Evangelium vitae*, Nr. 74). Es ist moralisch nicht möglich, an der Schaffung oder Anwendung gravierend ungerechter Gesetze mitzuwirken, wie z.B. solcher, die die Abtreibung oder Euthanasie erlauben oder gar fördern (vgl. *Evangelium vitae*, Nr. 72-74).

Die Lösung, die *Evangelium vitae* 73 angibt, ist in einem konkreten Gewissenskonflikt die Anwendung der allgemeinen Pflicht zum Widerstand gegen gravierend ungerechte Gesetze und zur äußersten Anstrengung für ihre Abschaffung. Sie muss im Lichte der beiden erwähnten Moralprinzipien interpretiert werden, die *Evangelium vitae* entweder voraussetzt oder ausdrücklich wiederholt.

EIN HISTORISCHER PRÄZEDENZFALL

Evangelium vitae stellt fest, dass Gewissenskonflikte, wie der am Ende von Nr. 73 behandelte, „nicht selten sind" (Nr. 73). Hier könnten viele genannt werden. Ein Beispiel wäre das Referendum zur Abtreibung, das in Italien 1981 durchgeführt wurde.

Am 28. März 1980 begann die Radikale Partei in Italien mit der Sammlung von Unterschriften für ein Referendum zur Änderung des Gesetzes 194/78, damit es Abtreibungen wesentlich leichter begünstigen könne. Die italienische Lebensrechtbewegung stand nun vor der Entscheidung, zwischen dem bisher geltenden Gesetz 194/78 oder einem schlimmeren wählen zu müssen. Sie begann deshalb Unterschriften für zwei Referenden zu sammeln. Das eine bot ein Höchstmaß an Schutz für menschliches Leben, indem es jede Möglichkeit für eine Abtreibung ausschloss – ausgenommen im Konfliktfall bei Gefahr für das Leben der Mutter. Das andere bestand auf der Mindestforderung: Es verurteilte die Abtreibung im Allgemeinen, ließ aber gesetzlich erlaubte Abtreibung in zwei Fällen zu, bei ernster Gefahr für das Leben der Mutter und bei nachgewiesenem krankhaftem Befund, der ein erhebliches Risiko für ihre Gesundheit bedeutet. Wie zu erwarten war, hat das italienische Verfassungsgericht am 4. Februar 1981 entschieden, dass das Referendum mit der Minimalforderung zulässig sei, das andere mit dem größtmöglichen Schutz hingegen nicht, da es einer früheren Entscheidung des Gerichtes vom 18. Februar 1975 widerspreche (Nr. 27).

Daraufhin erhob sich die Gewissensfrage, ob jemand, der absolut gegen die Abtreibung war, für das Referendum mit der Minimalforderung stimmen konnte, wie es von der Lebensrechtsbewegung entworfen worden war. Die Italienische Bischofskonferenz veröffentlichte am 11. Februar 1981 eine wichtige Klarstellung: „Das von der Lebensrechtsbewegung vorgeschlagene Referendum ist moralisch vertretbar und für die Gewissen der Christen bindend, da es, indem es einige Bestimmungen des derzeit geltenden Abtreibungsgesetzes beseitigt, des-

sen Umfang und seine negativen Wirkungen möglichst zu vermindern sucht. Das bedeutet jedoch nicht, dass die übrigen Bestimmungen des staatlichen Gesetzes zu Gunsten der Abtreibung als moralisch erlaubt betrachtet und angewendet werden dürfen”[7].

Es sollte auch vermerkt werden, dass gewisse Personen, die sich als Katholiken präsentierten, aber wünschten, dass das Gesetz 194/78 so bleiben sollte, wie es war, die Initiative der Lebensrechtbewegung kritisierten. Ihre Argumentation betraf genau den schwierigsten Punkt des Problems: „Die Wählerschaft ist aufgerufen, zwischen verschiedenen Typen der Abtreibung zu wählen, die man auf Grund der Herkunft der verschiedenen Entwürfe als katholische Abtreibung, als radikale Abtreibung oder als vom Parlament gemäßigte Abtreibung bezeichnen könnte.” Sie sagten, wenn das Referendum der Lebensrechtbewegung erfolgreich wäre, „dann wäre Italien das erste und vielleicht einzige Land in der Welt, in dem die Abtreibung [...] mit der aktiven Unterstützung durch katholische Wähler eingeführt wird”[8].

Diese Scheinargumentation wurde in der Ausgabe der „La Civiltà Cattolica” vom 2. Mai 1981 kritisiert. Zunächst stellte die Zeitschrift fest, dass die Bedingungen des Referendums der Lebensschutzbewegung nicht dem Wunsch oder der freien Wahl derer entsprachen, die sie unterstützten. „Für diejenigen, die prinzipiell gegen Abtreibung sind, ist dies nicht eine Frage des «Wählens». «Wählen» bedeutet die Freiheit, die Lösung auszuwählen, die am genauesten mit den eigenen Prinzipien übereinstimmt. Im vorliegenden Fall des Referendums können die Gegner der Abtreibung nicht frei «wählen». Vielmehr sind sie gezwungen, eine Vorlage zu unterstützen, die nicht vollständig ihren Prinzipien entspricht, die aber in der augenblicklichen historischen Situation diejenige ist, die eine größere Anzahl von Menschenleben rettet”. Die Tatsache, dass die Lebensrechtbewegung eigentlich einen anderen Antrag hatte stellen wollen, der ein Maximum an Schutz geboten hätte, aber vom Verfassungsgericht als nicht zulässig erklärt wurde, machte dieses Argument sehr klar.

Ferner bot der Artikel eine Klarstellung hinsichtlich der Eigenart und des moralischen Fundaments des Referendums der Lebensschutzbewegung. Es handelte sich nicht um die Schaffung eines restriktiven Gesetzes, das aber auch Abtreibung zulässt, sondern vielmehr um die teilweise Zurücknahme eines schon bestehenden Gesetzes, wobei die unvollständige und unvollkommene Natur dieser Zurücknahme nicht dem Willen derer entsprach, die diese Lösung anstrebten. „Wenn, wie in unserem Fall, es nicht möglich ist, eine vollständige Zurücknahme durchzusetzen, dann ist es moralisch erlaubt, die teilweise Zurücknahme vorzuschlagen, die, wenn sie auch nicht alle Fälle von Abtreibung unterbindet, ihre

---

[7] Der Text der Klarstellung ist zitiert in: A. Palini, *Aborto: Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni*, Città Nuova, Rom 1992, S. 68.

[8] Raniero La Valle, in „Paese Sera” (27. 02. 1981). Raniero La Valle war als Senator gewählt worden als Unabhängiger auf der Liste der Kommunistischen Partei Italiens.

Zahl doch erheblich einschränkt. Genau das erreicht der Mindestantrag der Lebensrechtbewegung. Es ist kein positiver Antrag, der auf ein Gesetz zielt, das die Abtreibung erlaubt, sondern vielmehr ein Antrag, der Teile eines bereits existierenden Gesetzes aufhebt. Freilich ist die angestrebte Aufhebung nur eine teilweise, da sie die therapeutische Abtreibung nicht berührt, aber die Tatsache, dass die angestrebte Aufhebung nur eine teilweise ist, entspringt nicht dem Wunsch, die therapeutische Abtreibung zu erhalten, sondern ist erzwungen durch die Bedingungen des Spruches 27/1975 des Verfassungsgerichtes. Es ist deshalb ein Antrag für eine Zurücknahme «so weit als möglich». Da es sich hier um ein Ziel von größter Wichtigkeit handelt, nämlich um den Schutz menschlichen Lebens, ist es moralisch erlaubt, zu unternehmen, was nur möglich ist, um dieses Ziel zu erreichen, auch wenn man gezwungen ist, etwas «zuzulassen» (genauer: zu erdulden), das objektiv böse ist, in unserem Fall den Fortbestand des Artikels 194, der Abtreibung aus gesundheitlichen Gründen zulässt".

Zwei Überlegungen zu diesen Gegebenheiten sind angebracht. Erstens. Das Referendum zielte auf die Aufhebung, das heißt, die Betreiber des Referendums baten die Wählerschaft formal und substanziell um die Aufhebung, das heißt um die Streichung eines Teils des Gesetzes 194/78. Die Wählerschaft wurde in keiner Weise aufgefordert, die Artikel zu billigen, die nicht abgeschafft werden konnten. Wenn man sich auf die formale Logik verlassen kann, dann ist schon die Ablehnung eines Übels ein Gut, das keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. In unserem Fall wäre es völlig nutzlos und unangemessen, die Theorie des geringeren Übels oder das Prinzip des doppelten Effekts (voluntarium indirectum) heranzuziehen. Der angestrebte Akt der Aufhebung war gut und verpflichtend, „für das Gewissen des Christen verbindlich", wie die Aussage der Italienischen Bischofskonferenz erklärte. Die Entscheidung, dieses Referendum nicht zu unterstützen oder nicht für es abzustimmen, sondern sich darauf zu beschränken, nur gegen das Referendum der Radikalen Partei zu stimmen, hätte dazu beigetragen, das Gesetz 194/78 zu stärken, was ein Katholik nicht wünschen könne und zu verhindern suchen müsse.

Die zweite Überlegung beginnt mit einer wichtigen Unterscheidung, die sich in der Veröffentlichung der Italienischen Bischofskonferenz findet. Die moralische Erlaubtheit der Unterstützung des Referendums, das das Gesetz 194/78 teilweise aufheben würde, bedeutet auf keinen Fall, dass, falls sich die Mehrheit der Wähler dafür entscheiden sollte, „die weiterbestehenden Regelungen des Zivilrechtes zu Gunsten der Abtreibung als moralisch erlaubt betrachtet und deshalb in Anspruch genommen werden könnten". Das Gesetz, das nach der Aufhebung einzelner Bestimmungen übrig bleibt, würde von der katholischen Morallehre als ein ungerechtes Gesetz mit allen seinen Auswirkungen betrachtet werden, das so bald wie möglich geändert werden müsste; man darf nicht bei der Anwendung eines solchen Gesetzes mitwirken, und Menschen, die im Gesundheitsdienst tätig sind, müssen sich ihm gewissenhaft verweigern. Aus der Tatsache, dass die teilweise Aufhebung erlaubt

und richtig war, ist nicht zu folgern, dass die sich daraus ergebende gesetzliche Regelung wirklich gerecht ist. Das Einzige, was man daraus schließen kann, ist, dass diejenigen, die widerrufen haben, was widerrufen werden konnte, weder die Urhebernoch irgendwie verantwortlich sind für die unmoralischen Anordnungen, die tatsächlich bleiben. Sie haben lediglich erreicht und sind dafür verantwortlich, dass die widerrufenen Artikel nicht mehr existieren.

DIE LEHRE VON „EVANGELIUM VITAE" 73

Evangelium vitae 73 will eine moralische Beurteilung für eine spezielle Handlung bieten, nicht aber ein allgemeines Urteil über alle Handlungen, die von der subjektiven Absicht geleitet werden, den Schaden zu begrenzen, der durch ein gravierend ungerechtes Gesetz verursacht wird. Deshalb ist es hilfreich, die Elemente genau zu beschreiben, die die hier zu betrachtende Handlung definieren und die sie von anderen möglichen Handlungen unterscheiden, die auf den ersten Blick identisch oder ähnlich zu sein scheinen. Folgende sind die unterscheidenden Merkmale dieses Falles:

1. ein freizügigeres Abtreibungsgesetz ist bereits in Kraft oder im Abstimmungsprozess;

2. es ist nicht möglich, das Abtreibungsgesetz, das bereits in Kraft ist oder im Abstimmungsprozess steht, zu kippen oder ganz abzuschaffen;

3. der Abgeordnete ist allgemein bekannt für seine absolute persönliche Ablehnung der Abtreibung, sodass kein Skandal und keine Verwirrung entstehen kann;

4. er hat die Absicht, nicht nur den Umfang des Schadens zu begrenzen, sondern auch „die negativen Auswirkungen auf der Ebene der öffentlichen Meinung und allgemeinen Moral" zu verringern. Das bedeutet, dass die Wirkung, die die eigene Wahl auf die Gewissen der Anderen, auf das Kollektivgewissen eines Volkes und somit auch auf die durch das Gesetz ausgedrückte Haltung oder Ideologie ausübt, in Betracht gezogen werden muss;

5. der Abgeordnete ist in einer Situation, in der seine Stimme entscheidend ist. Diese Stimme nicht für die einschränkenden Maßnahmen abzugeben bedeutet bei den nun einmal bestehenden Mehrheitsverhältnissen, dass er das permissivere Gesetz unterstützt. Somit macht er sich dafür mitverantwortlich, dass es angenommen wird, denn er könnte seine Unterstützung leicht vermeiden. Dieser Umstand ist wesentlich. Wenn es möglich ist, einige Bestimmungen des bisherigen Gesetzes zu streichen, ohne an der Schlussabstimmung über den endgültigen Text teilzunehmen, dann muss man diese abschließende Abstimmung meiden. Wenn das permissivere Gesetz zu Fall gebracht werden kann, obwohl sich der Abgeordnete der Stimme enthält, dann muss er sich enthalten. Wenn das permissivere Gesetz nur dadurch zu Fall gebracht werden kann, dass er dagegen stimmt, dann muss er dagegen stimmen. Wenn absolute Sicherheit besteht, dass das permissivere Gesetz auf jeden Fall angenommen wird, dann sollte er gegen beide Vorlagen stimmen.

Bei dieser Sachlage sagt *Evangelium vitae* 73, dass es moralisch erlaubt sei, den Gesetzesentwurf, der Einschränkungen enthält, zu unterstützen (im lateinischen Text der Enzyklika heißt es „suffragari licite posse"), und führt weiter aus: „Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben". Was ist die Grundlage für diese moralische Beurteilung? Die Beurteilung der Enzyklika stützt sich nicht auf das Prinzip der Doppelwirkung (voluntarium indirectum). *Evangelium vitae* bezieht sich nicht auf diese Art moralischer Argumentation, weil sie sich in diesem Fall nicht anwenden lässt. Die erste Voraussetzung für die Erlaubtheit eines Aktes, der indirekt negative Wirkungen hat, ist, dass die Handlung in sich gut oder zumindest indifferent ist; in unserem Fall ist es jedoch gerade die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Aktes selbst, die zur Diskussion steht. Wenn der Akt der Stimmabgabe zu Gunsten des restriktiveren Gesetzes in sich moralisch unerlaubt wäre, würde das Prinzip der Doppelwirkung ihn nicht erlaubt machen. Wenn andererseits es sich herausstellen sollte, dass die Handlung wegen ihres Zieles gut oder zumindest nicht moralisch schlecht ist, dann sollte man, falls negative Kollateralwirkungen eintreten, das Gesetz der Doppelwirkung anwenden, um zu entscheiden, ob, unter Berücksichtigung aller Umstände, die Handlung vorgenommen werden darf oder nicht.

Ähnlich ist auch die Theorie des geringeren Übels nicht anwendbar. Diese Theorie ist, zumindest in ihren eher volkstümlichen Ausprägungen, höchst fragwürdig und vor allem ungeeignet für den Aufbau einer sauberen Argumentation. Zu behaupten, eine Handlung könne erlaubterweise angestrebt werden, weil sie ein Übel ist, wenn auch ein geringeres Übel, verletzt die elementarsten Grundsätze einer Theorie des menschlichen Handelns. Nur das, was gut ist, darf gewollt und angestrebt werden. Auf jeden Fall sagt *Evangelium vitae*, dass es ein Gut ist, wenn man mit seiner Stimme dazu beiträgt, einen Teil der unmoralischen Elemente des permissiveren Gesetzes zu eliminieren. Aber die Enzyklika sagt nicht, dass das restriktivere Gesetz ein Gut sei und dass es erstrebenswert, annehmbar oder zu verteidigen sei wegen seiner Qualität als geringeres Übel. Das restriktivere Gesetz erlaubt oder fördert Abtreibung in bestimmten Fällen, deshalb muss man es als ein gravierend ungerechtes Gesetz betrachten, ohne wahre, verpflichtende Geltung (vgl. *Evangelium vitae*, Nr. 72), mit dem man nicht formell kooperieren darf, weder durch Zustimmung in der Legislative noch in seiner praktischen Anwendung. Man könnte jedoch einwenden: Kooperiert nicht doch unser Abgeordneter beim Gesetzgebungsprozess formell mit dem restriktiveren Gesetz, einem Gesetz, das noch immer moralisch schlecht ist? Wie man oben sieht, schließt *Evangelium vitae* hier wenigstens eine unerlaubte Kooperation, genauer gesagt, eine formelle Kooperation oder eine ungerechtfertige materielle Kooperation aus. Wir müssen verstehen, warum das so ist.

Es ist ganz klar, dass die Lösung, die *Evangelium vitae* 73 gibt, auf einer Beurteilung beruht, die das moralische Ziel des Aktes betrifft, durch den der Ab-

geordnete das restriktivere Gesetz unterstützt, immer unter den oben genannten Bedingungen. Das moralische Ziel der Handlung des Abgeordneten ist die Beseitigung aller ungerechten Aspekte des ursprünglichen Gesetzes, soweit er sie hier und jetzt beseitigen kann, ohne dass er dabei die Beibehaltung der anderen ungerechten Elemente mitverursacht, die er weder wünscht noch anerkennt, die er aber nicht beseitigen kann[9]. Finnis stellt richtig dar, dass man das Verhalten eines Parlamentariers nur dann zutreffend beurteilen kann, wenn man es im Zusammenhang mit dem Gesetzgebungsprozess und der bestehenden Gesetzeslage betrachtet: „Zum Beispiel ist ein Gesetz vom Typ «Abtreibung ist bis zur sechzehnten Woche legal» ein ungerechtes Gesetz. Aber ein Gesetzesantrag wie «Abtreibung ist bis zur sechzehnten Woche legal» kann eingebracht werden, um a) entweder Abtreibungen zu erlauben, die vorher verboten waren, oder b) Abtreibungen zu verhindern, die zuvor zwischen der sechzehnten und der vierundzwanzigsten Woche erlaubt waren. Die Entscheidung, den Gesetzesantrag a) zu unterstützen, ist ihrem Wesen nach etwas anderes als die Entscheidung für den Gesetzesantrag b). Tatsächlich ist das, was entschieden wird – der Gegenstand der Überlegung, die zum Entschluss führt, den Antrag zu unterstützen – in den beiden Fällen verschieden. Im Fall a) geht es darum, die Zulassung von Abtreibungen zu fördern, im Fall b) geht es darum, Abtreibungen zu verbieten oder doch wenigstens alle Abtreibungen, die der Abgeordnete im Augenblick verhindern kann" (S. 107). Er macht das zum direkten Ziel seines Willens, was er erreichen kann, nämlich einen Teil der ungerechten Bestimmungen des Gesetzes abzuschaffen; das ist zweifellos etwas Gutes. Und er strebt nicht etwas an, das außerhalb seiner Macht liegt: die Aufhebung der übrigen ungerechten Bestimmungen. Ad impossibilia nemo tenetur: niemand soll Unmögliches anstreben, und niemand ist verpflichtet, zu verhindern, was nicht verhindert werden kann[10]. Niemand ist verantwortlich für Dinge, die nicht verhindert werden können.

In der dargestellten Situation beruht die Erlaubtheit der Handlung des Parlamentsabgeordneten nicht auf dem Gedanken, es sei moralisch vertretbar, wenn man eine geringere Anzahl von Abtreibungen mitverantwortet, um eine größere Anzahl zu verhindern (eine Vorstellung, die von einigen irrtümlich als die Theorie des geringeren Übels bezeichnet wird), sondern auf der Tatsache, dass der Abgeordnete nicht moralisch verantwortlich ist für das Verkehrte, das in der Sache selbst liegt, denn er will nichts, was seiner Natur nach verkehrt ist. Das Ziel seines Wollens ist, so viel Unrecht zu beseitigen, wie er nur eben kann. Dies ist ein Gut, das keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Als Ganzes betrachtet, ist die Handlung des Abgeordneten ihrem Wesen und ihrer einzigen Absicht nach auf

[9] Vgl. J. Finnis, *Le leggi ingiuste in una società democratica: Considerazioni filosofiche*, in: *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette"*, Hrsg. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, S. 99-114.

[10] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 5: „Utrum electio sit solum possibilium"; vgl. auch: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, lib. III, lectio 5.

die teilweise Abschaffung eines ungerechten Gesetzes gerichtet, immer unter der Voraussetzung, dass sie nur eine teilweise sein kann, weil eine vollständige Abschaffung nicht möglich ist.

Gewiss bleibt ein Gesetz übrig, das zwar restriktiver, aber doch noch ungerecht ist. Aber die Personen, die dieses Unrecht zu verantworten haben, sind jene, die es vertreten haben, weil sie meinen, es sei recht, und die es dem Abgeordneten, der das menschliche Leben achtet, unmöglich machen, den völligen Ausschluss der direkten Abtreibung zu erreichen. Das Böse, ob größer oder „geringer", wird von anderen begangen, von denen, deren Programm der Abgeordnete nicht vereiteln konnte. Der Abgeordnete beseitigt die schlechten Elemente des Gesetzes so weit wie möglich, und diese Beschränkung des Bösen ist das Einzige, was er anstrebt und was er tut. Durch diese Handlung begrenzt er das Böse, das andere tun. Das geringere Übel, das übrig bleibt, wird durch andere getan, nicht aber durch den Abgeordneten, von dem *Evangelium vitae* 73 spricht.

Der Inhalt von *Evangelium vitae* hat nichts zu tun mit der Einstellung jener, die meinen, Kompromisslösungen seien vertretbar, wenn man von der Überlegung ausgehe, dass eine Frau, die eine Abtreibung wünscht, innerhalb bestimmter Grenzen die Möglichkeit dazu haben sollte, und die einem bloß einschränkenden Gesetz zustimmen würden, auch wenn sie im gegebenen Fall viel mehr erreichen könnten. Diese Personen wünschen sowohl das, was das Gesetz verbietet, als auch das, was es erlaubt. Dieser Unterschied ist nicht nur subjektiv im übelsten Sinn, sondern auch objektiv nachweisbar, denn obwohl sie hier und jetzt einen größeren Schutz für das menschliche Leben erreichen könnten, verfolgen sie dieses Ziel nicht, weil sie meinen, dass in einer pluralistischen Gesellschaft eine gewisse Freizügigkeit in Fragen der Abtreibung angebracht sei. Es ist, als ob man sagen wollte, ein wenig Unrecht schade nicht. Mit dieser Hypothese wird ein völlig anderes moralisches Objekt angestrebt als das, welches der in der Enzyklika erwähnte Abgeordnete anstrebt.

Natürlich setzt das voraus, dass der Parlamentsabgeordnete in einer Weise vorgeht, die den Charakter seines Handelns jedermann deutlich macht, um Verwirrung und öffentliches Ärgernis zu vermeiden. Verwirrung ist höchst unwahrscheinlich, wenn das restriktivere Gesetz der Form nach der teilweise Widerruf eines früheren Gesetzes ist. Wenn dies nicht der Fall ist, kann man nicht ausschließen, dass Personen, die nicht sehr gut informiert sind, die Handlungsweise des Abgeordneten nicht richtig verstehen. Auf jeden Fall besteht eine gewisse Gefahr, dass sein Verhalten nicht von jedermann richtig verstanden wird. Dies sollte man als eine mögliche indirekte und ungewollte Wirkung beurteilen, die sorgfältig abgewogen werden muss, die aber nicht das moralische Objekt des Aktes ändert. Die Enzyklika *Veritatis splendor* sagt dazu: „Der sittliche Charakter der menschlichen Handlungen ist zunächst einmal und fundamental von dem durch den freien Willen vernunftgemäß gewählten Gegenstand abhängig [...]. Um den Gegenstand einer Handlung, der sie sittlich spezifiziert, erfassen zu können, muss

man sich daher in die Perspektive der handelnden Person versetzen. Das Objekt des Willensaktes ist ja ein frei gewähltes Verhalten [...]. Unter «Objekt» einer bestimmten sittlichen Handlung kann man daher nicht einen Prozess oder ein Ereignis rein physischer Ordnung verstehen, die danach zu bewerten wären, dass sie einen bestimmten Zustand in der äußeren Welt hervorrufen. Das Objekt ist das unmittelbare Ziel einer freien Wahl, die den Willensakt der handelnden Person prägt"[11].

DIE ANWENDUNG VON „EVANGELIUM VITAE" 73

In den Jahren seit der Veröffentlichung der Enzyklika *Evangelium vitae* haben viele gefragt, ob es möglich sei, die in ihr enthaltene Lösung auf ähnliche Situationen anzuwenden, zumindest auf solche, die dem in Nr. 73 gegebenen Fall analog sind. Wir wollen drei mögliche Fälle betrachten[12].

ERSTER FALL

Der erste Fall würde eintreten, wenn wegen einer Änderung in der öffentlichen Meinung oder in den politischen Kräften in einem Parlament oder einer gesetzgebenden Körperschaft ein Politiker oder eine Gruppe von Politikern die Möglichkeit sehen, die Initiative für eine Streichung der permissiveren Artikel und der schlechteren Einzelbestimmungen eines bereits existierenden Gesetzes zu ergreifen. Wenn die Bedingungen zutreffen, die in *Evangelium vitae* 73 angegeben sind (vgl. oben Nr. 4), dann birgt dieser Fall keine besonderen moralischen Probleme. Im Wesentlichen ist es eine Situation, wie sie in *Evangelium vitae* 73 beschrieben wird, mit dem einzigen Unterschied, dass es die Abgeordneten selbst sind, die die Initiative zur Streichung ergreifen. Es scheint klar zu sein, dass es erlaubt ist, die Initiative zu einer Streichung zu ergreifen, für die zu stimmen erlaubt wäre, wenn sie von anderen eingebracht würde. Falls der Gesetzesantrag für eine Streichung darauf zielt, den wirkungsvollsten Schutz für das ungeborene menschliche Leben zu erreichen, der im Augenblick erreicht werden kann, dann ist es klar, dass das Ziel ihres Handelns die Verteidigung des menschlichen Lebens ist und die Schadensbegrenzung, die hier und jetzt möglich ist. Dies schließt keine zwangsläufige Billigung oder Verantwortung für das ein, was nicht verhindert werden kann.

ZWEITER FALL

Der zweite Fall würde eintreten, wenn auf Grund einer Veränderung in der öffentlichen Meinung oder in den politischen Kräften einer gesetzgebenden Körperschaft oder eines Parlaments ein Politiker oder eine Gruppe von Politikern die Möglichkeit sehen, eine neue Gesetzesvorlage zur Abtreibung einzubringen, die

[11] Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor*, 6. 08. 1993, Nr. 78.

[12] Wir folgen dabei der Darstellung von Tarcisio Bertone, *Katholiken und die pluralistische Gesellschaft: „unvollkommene Gesetze" und die Verantwortung der Gesetzgeber* (in diesem Buch).

restriktiver ist als das geltende Recht und auch restriktiver als die Gesetzesvorlage, die andere Gruppen einbringen werden. Wenn die Gesetzesvorlage einige Fälle vorsieht, in denen straflose Abtreibung möglich ist, dann erhebt sich die Frage, ob es moralisch erlaubt ist, ein solches Gesetz zu fördern, sei es durch Beteiligung an einer öffentlichen Werbekampagne oder indem man für es abstimmt usw.

Es ist nicht leicht, eine eindeutige Antwort auf diese Frage zu geben. Ein solcher Gesetzesantrag, der z.B. von Personen gestellt wird, die in der Öffentlichkeit als Katholiken bekannt sind, könnte der intelligenteste Weg sein, das Übel zu begrenzen, soweit das hier und jetzt überhaupt möglich ist. Er könnte aber auch sein oder interpretiert werden (und das ist wichtig für die öffentliche Meinung und die öffentliche Moral) als der Ausdruck einer Kompromisshaltung. Diese Haltung ließe sich folgendermaßen beschreiben: Katholiken sind absolute Gegner der Abtreibung, Nichtkatholiken sind in verschiedenen Abstufungen für die Abtreibung; da der Staat die Heimat aller ist, ist es nicht in Ordnung, wenn das Gesetz einseitig entweder den katholischen oder den nichtkatholischen Standpunkt widerspiegelt, weil das Gesetz seiner Natur nach ein Kompromiss sein muss, der zwischen entgegengesetzten Auffassungen vermittelt. Diese Schlussfolgerung ist eindeutig irrig, weil der Schutz des menschlichen Lebens nicht einfach eine Forderung der katholischen Moral ist, sondern ein Teil des ethischen und politischen Charakters, der dem modernen demokratisch verfassten Staat eigen ist. (Sehr bezeichnend war in dieser Hinsicht das Interview mit Norberto Bobbio im „Corriere della Sera" vom 6. April 1981, in dem er sagte: „Ich bin erstaunt, dass säkularisierte Nichtgläubige das Privileg und die Ehre, für das Prinzip «Du sollst nicht töten!» einzutreten, den Gläubigen überlassen." – Von ähnlicher Bedeutung war der Artikel, den er in der „La Stampa" am 15. Mai 1981 veröffentlicht hat, in dem er auf die Kritik von Giorgio Bocca an seinem Interview antwortete: „Es könnte hilfreich sein, ihn [Bocca] daran zu erinnern, dass der erste große politische Denker, der die Lehre vom Gesellschaftsvertrag formuliert hat, Thomas Hobbes, der Ansicht war, dass das einzige Recht, das nicht von denen verpfändet ist, die in den Gesellschaftsvertrag eintreten, das Recht auf Leben ist"[13]). Jedes Gesetz, das Abtreibung zulässt, billigt einen Maßstab für Diskriminierung, nach dem es nicht genügt, einfach ein Mensch zu sein, um sich eines unveräußerlichen Rechts auf Leben zu erfreuen; weitere Elemente sind ebenfalls notwendig (erwünscht sein, gesund sein usw.), und so wird das Recht auf Leben praktisch ein Zugeständnis des bürgerlichen Rechts. Diese Diskriminierung, die für jeden tödlich ist, den sie betrifft, ist gravierend ungerecht und wird im Laufe der Zeit ein Grundprinzip des sozialen Lebens in Frage stellen. Ein restriktives Gesetz, das Ausdruck für diese politische Haltung des Kompromisses ist, hätte stets negative Auswirkungen, zumindest im Bereich der öffentlichen Meinung und Moral, und ließe so etwas wie eine „katholische" Abtreibung entstehen, eine Abtreibung, die, wie „einige Ka-

[13] Weitere Informationen zu dieser Frage bei Palini, *Aborto: Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni*, S. 72-75.

tholiken" meinen, in einer pluralistischen Gesellschaft wie der unseren legal sein sollte, eine Auffassung, die mir unannehmbar scheint[14].

Wenn jedoch der Gesetzesentwurf diesem Konzept nicht entspricht, aber alles getan worden ist, um diese Interpretation durch die öffentliche Meinung auszuschließen, dann meine ich, im Lichte dessen, was oben gesagt wurde, es sei moralisch erlaubt, einen neuen Gesetzesentwurf zur Abtreibung einzubringen, der restriktiver als das bestehende Gesetz ist, obwohl er einige Fälle von Abtreibung straflos lässt. Aber drei Bedingungen müssen gleichzeitig erfüllt sein: 1. die in *Evangelium vitae* 73 genannten (vgl. oben, Nr. 4); 2. die Einführung des neuen Gesetzes erlaubt den größtmöglichen Schutz des menschlichen Lebens, der hier und jetzt, unter Erwägung aller Umstände, erreichbar ist; 3. es ist nicht möglich, einen ähnlich großen Schutz des menschlichen Lebens durch die einfache Streichung einzelner Paragraphen des bestehenden Gesetzes zu erreichen. – Der Hinweis auf die Ergebnisse darf nicht missverstanden werden. Er besagt nicht, dass alles gut sei, was gute Resultate hervorbringt. Vielmehr muss die Gewissheit gegeben sein, dass die negativen Elemente, die das neue Gesetz noch immer enthält, hier und jetzt so unvermeidlich sind, dass man sie nicht den (katholischen) Befürwortern des neuen Gesetzes anlasten kann.

Der größtmögliche Schutz des menschlichen Lebens darf nicht rein quantitativ gesehen werden, obwohl das sehr wichtig ist, sondern auch unter sozialen und politischen Perspektiven. Unter diesem Gesichtspunkt können zum Beispiel die folgenden Gegebenheiten wichtig sein: 1. Bei der Einbringung des restriktiveren Gesetzesentwurfes muss die Absicht, einen vollkommenen Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens zu erreichen, auf die eine oder andere Weise ausgedrückt werden, so dass der Gesetzgebungsprozess bewusst offen gehalten wird für die Möglichkeit, weitere Verbesserungen einzubringen; 2. Abtreibung wird als eine gesetzwidrige Handlung betrachtet und ist demnach generell illegal, auch wenn sie in einzelnen Fällen straflos ist; 3. Die Straflosigkeit ergibt sich aus der Anwendung allgemeiner Rechtsprinzipien (Notlage usw.) und nicht, indem man bestimmten Typen von Abtreibungen einen festen Status zugesteht; 4. Die Straflosigkeit wird begleitet von gesetzlichen Maßnahmen, die zur Schwangerschaft ermutigen (wirtschaftliche Hilfe, Hilfe bei Adoptionen, gesetzlicher Schutz für berufstätige Frauen usw.); 5. Eine großzügige Auslegung des Gesetzes durch das Gesundheitswesen und die Justiz wird verhindert; 6. Widerstand aus Gewis-

[14] Die einzige hypothetische Situation, die eventuell Kompromisse zuließe, ist der äußerst seltene Fall von eindeutiger und akuter Lebensgefahr für die Mutter, denn der Staat kann ja wohl nicht mit Zwang ein heroisches Verhalten fordern. Aber auch hier ist viel Klugheit angebracht. In Wirklichkeit sind solche Fälle, die es noch geben mag, keine echten Fälle von direkter Abtreibung, wenn der Arzt sehr behutsam verfährt. Sie sind deshalb nicht das, was man heute als „therapeutische Abtreibung" bezeichnet. Vgl. zu dieser Frage: Á. Rodríguez Luño, *La valutazione teologico-morale dell'aborto*, in: *Commento interdisciplinare alla „Evangelium vitae"*, Hrsg. E. Sgreccia, R. Lucas, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, S. 421-423. Aber es würde wohl zu weit gehen, vom Zivilrecht zu fordern, dass es auf solche feine Unterscheidungen eingehen soll.

sensgründen wird so geregelt, dass die Vertreter des Widerstands nicht daran gehindert werden, den Menschen von der Abtreibung abzuraten; 7. Strafen sind vorzusehen für Personen des Gesundheitswesens, die gegen das Gesetz verstoßen, und für Arbeitgeber, die schwangeren Arbeitnehmerinnen Schwierigkeiten bereiten usw; 8. Abtreibung darf nicht aus finanziellen Gründen als eine aus gesundheitlichen Gründen notwendige Operation gelten usw.

DRITTER FALL

Er betrifft die Situation in einem Land, in dem die Abtreibung illegal ist. Ein Wandel der öffentlichen Meinung, die Haltung von politischen Gruppen und andere Faktoren machen es ziemlich sicher, dass es in naher Zukunft nicht mehr möglich sein wird, die Annahme eines sehr permissiven Abtreibungsgesetze zu verhindern. Dann ergibt sich folgendes Problem: Wäre es moralisch erlaubt, mit der Absicht, einer weiteren Verschlimmerung der Lage zuvorzukommen, eine Gesetzesinitiative zu ergreifen, die in einigen wenigen Fällen die Abtreibung straflos lässt – mit scharfen Begrenzungen – und die auch ernst zu nehmende Bestimmungen enthielte, die darauf zielen, Abtreibungen zu verhindern?

Meiner Meinung nach müsste man mit nein antworten. Der entscheidende Grund dafür ist, dass in diesem Fall die Befürworter dieses Gesetzes moralisch verantwortlich wären für ein gravierend ungerechtes Gesetz und außerdem für eines, das eine Verschlechterung der vorherigen gesetzlichen Situation bedeuten würde, selbst wenn es noch einigermaßen positiv sein sollte im Vergleich mit der möglichen oder wahrscheinlichen künftigen gesetzlichen Situation. Man darf nicht selbst die Initiative ergreifen, indem man die Verantwortung für etwas übernimmt, das in sich moralisch schlecht ist, nur damit andere nicht noch etwas Schlimmeres tun. (Dies fordert das moralische Prinzip, das in *Humanae vitae*, Nr. 14 dargestellt ist; vgl. oben) Wenn die politische Situation es unmöglich macht, die Annahme eines solchen Abtreibungsgesetzes zu verhindern, dann wäre es strategisch besser, eine direkte Konfrontation zu vermeiden. Vielmehr sollte man Gespräche führen, sich an der Diskussion über die Bestimmungen des von anderen eingebrachten Gesetzesentwurfs in der gesetzgebenden Körperschaft oder dem Parlament beteiligen und versuchen, die negativen Aspekte des Gesetzes so weit wie möglich zu reduzieren, und schließlich in der endgültigen Abstimmung gegen dieses Gesetz stimmen. All dieses sollte in einer Weise geschehen, dass der persönliche Widerstand gegen die Abtreibung jedermann klar wird.

Es ist auch wichtig, daran zu erinnern, dass diese allgemeinen Beurteilungen in jedem Einzelfall eine sorgfältige Analyse der Umstände, der möglichen Konsequenzen und der Möglichkeit eines öffentlichen Ärgernisses oder einer Irreführung der Geister erfordert. Öffentliche Äußerungen von Personen, die in irgend einer Weise die Kirche repräsentieren (Bischöfe usw.), verlangen große Klugheit, damit nicht einzelne Kriterien oder vorsichtige Äußerungen fehlinterpretiert werden als lehramtliche Stellungnahmen zu Gunsten von Gesetzen, die keinen voll-

kommenen Schutz für menschliches Leben garantieren. Wenn es erlaubt ist, alles Erdenkliche zu tun, um Böses einzuschränken, dann ist es auch immer verpflichtend, die Gewissen im Bereich des Sozialen und der Politik angemessen zu bilden.

Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Gerber

John Finnis

MITWIRKUNG AN UNGERECHTER GESETZGEBUNG OHNE MITSCHULD AM UNRECHT[*]

Zusammenfassung. Die Form von Gesetzgebungsakten ist zu unterscheiden von ihrer rechtlichen Bedeutung (ihrer „juristischen Auswirkung"), das heißt, von den rechtlichen Aussagen, die diese Gesetzgebungsakte rechtsgültig *machen.* Diese Unterscheidung macht es möglich und verständlicherweise notwendig, den Schluss zu ziehen, dass gesetzliche Bestimmungen, die ausdrücklich erklären oder im Text implizieren, dass einige Abtreibungen erlaubt (andere dagegen verboten) sind, keine *permissiven Gesetze* im eigentlichen Sinn des richtigen Prinzips sind, dass permissive Abtreibungsgesetze ihrem Wesen nach ungerecht sind und dass man niemals für sie stimmen darf. Ein permissives Gesetz in diesem Sinne hat die rechtliche Bedeutung (die juristische Auswirkung), den Rechtsschutz des Staates für die Ungeborenen *einzuschränken.*

I. DER EINWAND

Gesetzgeber[1] halten es bezeichnenderweise für vernünftig, dass man, falls man beim Zustandekommen eines Gesetzes mitwirken kann, das das Unrecht eines bereits vorhandenen Gesetzes verringert, diese Mitwirkung als zumindest moralisch erlaubt (und in einigen Fällen sogar als verpflichtend) betrachten soll, obwohl die Einschränkung einige der ungerechten Elemente des bestehenden Gesetzes unangetastet lässt. Dieser vernünftige Standpunkt ist, wie ich beweisen werde, vollkommen richtig. Und dennoch steht diesem vernünftigen Standpunkt ein Einwand entgegen, der ebenfalls einleuchtend zu sein scheint. Ich nenne ihn einfach „den Einwand": Man darf nie für einen Gesetzesentwurf oder -antrag stimmen, der in das Gesetz eine moralisch falsche oder ungerechte Bestimmung einfügt; deshalb darf man nie für einen Entwurf stimmen, der das Unrecht begeht, einige Menschen vor dem Unrecht des bestehenden Gesetzes zu bewahren, während er andere ganz offen diesem Unrecht weiterhin unterwirft; und dies ist

[*] Prof. John Finnis übergab diesen Artikel dem Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität Lublin im Dezember 2004. Er erschien in „American Journal of Jurisprudence" 49 (2004), S. 11-42.

[1] Als „Gesetzgeber" werde ich stets das abstimmende Mitglied einer gesetzgebenden Körperschaft bezeichnen. Es besteht ein moralisch bedeutsamer Unterschied zwischen den gesetzgebenden Handlungen einer Person, die das Gesetz durch ihre persönlichen gesetzgebenden Akte ändern kann, und den Handlungen von Gesetzgebern in dem Sinn, den ich eben definiert habe. Vgl. Teil IV unten.

vor allem dann offensichtlich unerlaubt, wenn der Entwurf, der zur Abstimmung ansteht, einen Teil der ungerechten Bestimmungen des schon bestehenden Gesetzes neu formuliert. Ich werde in diesem Aufsatz nachweisen, dass der „Einwand", obwohl er scheinbar einleuchtend ist, einen Irrtum enthält.

Indem ich dies tue, betrete ich ein Gelände, auf dem ich mich 1994-1996[2] und 1997-1999[3] aufgehalten habe. Aber in diesem Artikel werde ich in erster Linie einen Gedankengang verfolgen, der schon in meinen früheren Aufsätzen vorhanden war, allerdings nur ziemlich ungenau und mit wenigen Belegen. An zweiter Stelle werde ich den Gedankengang behandeln, der in meinen früheren Artikeln an erster Stelle stand. Die genaue Darstellung dessen, was ich als die wichtigste Beweisführung bezeichne, zeigt, wie ich meine, die Nützlichkeit von juristischer Reflexion und Analyse. Aber sie macht nur deutlich, was bereits von den Juristen allgemein anerkannt wird, und zwar vom Anfang ihres Rechtsstudiums an bis zum Studium einzelner Fälle, Statuten und anderer juristischer Materien.

In diesem Artikel werden einige Aussagen kirchlicher Autoritäten und Quellen zitiert, allerdings nur zur Illustration. Der Gedankengang bezieht sich auf das Naturrecht (die natürliche Einsicht), ganz einfach auf den gesunden Menschenverstand, der sich in rechtswissenschaftlichen Reflexionen über das Wesen der Gesetze äußert. Viele, aber nicht alle kirchlichen Aussagen beziehen sich auf Gesetze zur Abtreibung, und ich werde meinen Schwerpunkt auf dieses Thema legen, wenn auch nur als ein passendes Beispiel für Probleme, die im Bezug auf viele andere Bereiche entstehen und entstehen können.

II. DAS PRINZIP

Der „Einwand" verurteilt die Abstimmung zu Gunsten von Anträgen (Gesetzesentwürfe oder Gesetze), die bestrebt sind, einige, aber nicht alle gravierend ungerechten Handlungen einer bestimmten Art zu verbieten und einige, aber nicht alle ungerechten Elemente des bereits bestehenden Gesetzes, das sich auf diese Art von Handlungen bezieht, zu eliminieren. Wir bezeichnen alle derartigen Entwürfe, Anträge und fertigen Gesetze als *restriktive Gesetze*. Ein vernünftiger Weg, für den „Einwand" zu argumentieren, ist der Hinweis auf die Grundsatzerklärung in der Enzyklika *Evangelium vitae* (1995), Abschn. 73, 2:

„Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zulässt, anzupassen, «weder durch Betei-

---

[2] *Unjust Laws in a Democratic Society: Some Philosophical and Theological Reflections*, „Notre Dame Law Review" 71 (1996), S. 595-604, eine überarbeitete Fassung meines Beitrags in: *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle „leggi imperfette": atti del I Colloquio sui cattolici nella società pluralista: Roma, 9-12 Novembre 1994*, Hrsg. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

[3] *The Catholic Church and Public Policy Debates in Western Liberal Societies: the Basis and Limits of Intellectual Engagement*, in: *Issues for a Catholic Bioethic*, Hrsg. L. Gormally, The Linacre Centre, London 1999, S. 261-273.

ligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, dass man bei einer Abstimmung dafür stimmt»"[4].

Wir bezeichnen dies als das „Prinzip": Es ist niemals erlaubt, für ein in sich ungerechtes Gesetz zu stimmen. Wenn wir sagen, dass etwas *in sich* ungerecht ist, dann heißt das, dass es unter allen Umständen ungerecht ist. Wenn es demnach moralisch nicht vertretbar[5] wäre, für eine Gesetzesvorlage zur Abtreibung zu stimmen[6], die ein völliges Verbot durch eine begrenzte Erlaubnis ersetzen würde (z.B. für Abtreibung bis zur 16. Schwangerschaftswoche), wie kann es dann zu vertreten sein, für genau die gleiche Vorlage zu stimmen, wenn sie ein permissiveres Gesetz (das z.B. Abtreibung bis zur 24. Schwangerschaftswoche erlaubt) ersetzen würde? Wenn die Abstimmung für ein Gesetz, das Abtreibung bis zur 16. Woche zulässt, in sich ungerecht ist[7], muss dann nicht der Umstand, dass dieses Gesetz

---

[4] Das eingeschobene Zitat stammt aus: Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung* (18. 11. 1974), Nr. 22: AAS 66 (1974), S. 744.

[5] Es ist hier die Frage, ob eine solche Abstimmung *in sich* falsch ist. Auch wenn die Antwort darauf lautet, dass eine solche Abstimmung nicht in sich falsch ist (d.h., dass sie vertretbar / zulässig ist, d.h. erlaubt sein kann), dann erhebt sich in allen konkreten Fällen die weitere Frage, ob es richtig ist, unter allen Umständen so abzustimmen. Die Antwort auf diese weitere, immer schwerwiegende Frage ergibt sich aus moralischen Normen, die in einer Weise situationsbezogen sind, wie es die Frage nach dem *in sich* Falschen nicht ist.

[6] Als „Abtreibung(en)" bezeichne ich in diesem Aufsatz ausschließlich alle Schwangerschaftsabbrüche, die in sich unrecht sind und in der christlichen Tradition als unrecht beurteilt wurden, weil sie den Tod des ungeborenen Kindes oder das Ende seiner Entwicklung anstreben. Daraus folgt, dass dieser Begriff, wie ich ihn gebrauche, nicht die Typen von Schwangerschaftsabbrüchen umfasst (von denen einige oder auch alle herkömmlicherweise als Typen von „therapeutischem Abbruch" bezeichnet werden), die den Tod des Kindes nur als Nebenwirkung verursachen (obwohl einige von ihnen unrecht, wenn auch keine Beispiele für *intrinsece malum* sein können). (Vgl. dazu z.B. J. Finnis, G. Grisez, J. Boyle, *„Direct" and „Indirect": A Reply to Critics of Our Action Theory*, „The Thomist" 65 (2001), S. 1-44.) Die Begriffe „Schwangerschaftsabbruch" und „Abtreibung" in der staatlichen Gesetzgebung mögen in vielen Fällen ungenau sein, und wenn sie ausnahmslos oder ohne nähere Erklärungen gebraucht werden, dann könnten sie die gesetzliche Verurteilung von Handlungen nach sich ziehen, die die christliche Tradition und eine vernünftige ethische Analyse nicht verurteilen würde. Dies ist ein ernstes Problem für katholische und andere Pro-Life-Initiativen für eine restriktive Reform. Es fordert mehr Beachtung, als es in *Evangelium vitae* und entsprechenden Dokumenten erhalten hat. In diesem Aufsatz halte ich es für selbstverständlich, dass *alle Abtreibungen gesetzlich verboten werden müssten*, wenn auch dieser Satz nicht zutrifft, wenn „Abtreibung" in einem anderen Sinn verstanden wird, etwa mehr dem gesetzlichen und alltäglichen Sprachgebrauch entsprechend. Doch ist dieser Aufsatz nicht der richtige Ort, um tiefer in dieses wichtige praktische und theoretische Thema einzudringen.

[7] „In sich ungerecht" ersetzt den Ausdruck „in sich unmoralisch", der auf einschlägige Gesetze angewendet wird in der *Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung* der Glaubenskongregation vom November 1974. Keiner der beiden Ausdrücke, soweit sie auf ein Gesetz angewendet werden, ist bisher gebräuchlich, und es gibt begriffliche Schwierigkeiten, die ich in diesem Aufsatz unberücksichtigt lasse. Die beiden Enzykliken *Veritatis splendor* (1993) und *Evangelium vitae* lehren, dass *intrinsece mala* ([Handlungen], die in sich schlecht sind) solche Handlungen sind, die in der christlichen Lehre über den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes ausnahmslos unter den *negativen* moralischen Normen zusammengefasst sind. (Dazu im Überblick: J. Finnis, *Moral Absolutes*, Catholic University of America Press, Washington DC 1991.) Die Pflicht, Mord oder Abtreibung gesetzlich

restriktiver ist als das bereits vorhandene, ungeeignet sein, die Abstimmung moralisch vertretbar zu machen?

Man beachte die enge Parallele, die EV 73,2 zieht zwischen der Frage nach der Anpassung an ein permissives Abtreibungsgesetz und der Frage, ob man für ein solches Gesetz stimmen dürfe: „Es ist [...] niemals erlaubt, sich ihm anzupassen [...] oder bei einer Abstimmung für es zu stimmen". Nehmen wir an, ein Gesetz[8] sei *restriktiv*, d.h. teils permissiv, teils prohibitiv[9]. Es erlaubt ausdrücklich oder stillschweigend einige Abtreibungen, verbietet aber andere. Es sollte aber, wie ich doch annehmen möchte, alle Abtreibungen verbieten[10]. Wir könnten deshalb in die Versuchung geraten, zu sagen: dieses ganze Gesetz ist einfach in sich ungerecht. Aber dieser Versuchung sollte man widerstehen. Denn wenn das ganze Gesetz einfach ungerecht ist, dann „ist es niemals erlaubt, sich ihm anzupassen", und kein Polizeibeamter oder Richter könnte sich rechtmäßig an die Anweisung des Gesetzes halten, die Abtreibungen, die es verbietet, zu verhindern oder zu bestrafen. Das kann EV 73.2 nicht beabsichtigen. Anstatt zu sagen, dass das restriktive Gesetz als ganzes permissiv und deshalb einfach ungerecht sei, sollte man deshalb sagen, dass das dieses restriktive Gesetz nur ungerecht ist, *insofern als* es permissiv ist, dass es aber gerecht ist (und befolgt werden kann), *insofern als* es prohibitiv ist.

---

zu verbieten, ist jedoch nicht der Inhalt einer negativen, sondern einer affirmativen oder positiven moralischen Norm, die vorschreibt, dass ein bestimmter Akt (in diesem Fall Gesetzgebung oder etwas Gleichartiges) gesetzt werden muss. Außerdem spricht man von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit bei Gesetzen nur im Sinne einer Analogie (der Zuweisung), denn Gerechtigkeit ist „der beständige und unbeugsame Wille [einer Person], anderen das zu geben, was ihnen zusteht". Aus diesen Tatsachen ergeben sich wichtige Merkmale, wenn man den traditionellen und vernünftigen Begriff der in sich unmoralischen Akte auf die Kategorie der *Gesetze* und auf die positive Verpflichtung, Gesetze gegen Mord und Abtreibung zu machen, anwendet. Ich werde jedoch diese Probleme in diesem Aufsatz nicht berücksichtigen, obwohl man sie im wirklichen Leben nicht übersehen darf. Genau genommen, betrifft die kürzlich formulierte Kategorie meiner Meinung nach drei Arten von Gesetzen: jene, die die Verletzung eines fundamentalen Menschenrechts erlauben (z.B. Abtreibung), Gesetze, die eine Politik begründen, die eine solches Recht verletzt (die z.B. das Produzieren von und / oder das Experimentieren mit menschlichen Embryonen zulassen und finanzieren), und Gesetze, die eine in sich schlechte Art von Akten institutionalisieren (indem sie z.B. „homosexuelle Ehen" rechtsgültig machen).

[8] An diesem Punkt der Erörterung benutze ich noch die allgemein üblichen (und auch in *Evangelium vitae* verwendeten) Begriffe. So kann hier „ein Gesetz" bedeuten: ein vollständiges Gesetz, eine Reihe gesetzlicher Bestimmungen, eine einzelne gesetzliche Bestimmung, ein Gesetz oder ein Vorschrift, die nur aus einem einzigen Satz besteht; und manchmal wird es sich auf eine Gesetzesvorlage beziehen, die, falls sie im Parlament angenommen wird, Gesetz würde.

[9] Ein derartiges Gesetz könnte man auch als „nicht vollkommen restriktiv" oder „nicht vollkommen prohibitiv" bezeichnen. Ich werde unter „restriktiv" „nicht vollkommen prohibitiv" verstehen. Unter „prohibitiv" und „Prohibition" werde ich sowohl vollkommene als auch unvollkommene Prohibition verstehen. Aus dem Kontext wird sich ergeben, ob die Prohibition, die ich erwähne, vollkommen oder unvollkommen ist. Es gilt: restriktive Gesetze sind prohibitiv, aber nur unvollkommen prohibitiv. In praktisch allen Fällen gebrauche ich „restriktiv" als Kurzform für „prohibitiv, aber weniger prohibitiv, als es die Vernunft (die Gerechtigkeit) fordert".

[10] Vgl. oben, Fußnote 6.

Man kann es jedoch noch genauer sagen und den Hauptinhalt dieses Artikels erstmals näher beleuchten. Was man allgemein und mit einiger Berechtigung ein „Gesetz zur Einschränkung der Abtreibung" nennt, muss tatsächlich zwei (oder mehr) unterschiedliche *juristische Aussagen* enthalten – eigentlich sogar zwei oder mehr *Gesetze* im strengen Wortsinn. Die eine juristische Aussage besagt, dass gewisse Abtreibungen verboten sind. Die andere – die im selben Gesetz oder Urteil formuliert sein kann oder auch in der Verfassung oder in dem allgemeinen Rechtsprinzip, dass erlaubt ist, was nicht verboten ist, einbegriffen sein mag – ist die juristische Aussage, dass andere Abtreibungen erlaubt sind. Nur wenn wir diese Art von Unterscheidung im Auge behalten, können wir den Hinweis auf die Anpassung in EV 73.2 richtig verstehen. Und da dieser Hinweise in strenger Parallele zu dem Hinweis auf die Abstimmung steht, ergibt sich, dass EV 73.2 – noch bevor wir zu EV 73,3 kommen – die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit eröffnet, zu unterscheiden und getrennt zu behandeln: 1. Bestimmungen oder Elemente oder juristische Aussagen eines staatlichen Gesetzes, die Abtreibung zulassen (und deshalb[11] in sich ungerecht sind), und 2. Bestimmungen, Elemente oder Aussagen des staatlichen Gesetzes, die Abtreibung verbieten und die man mit Recht befolgen kann (und sollte) *und für die man mit Recht stimmen kann.*

Es wird sich zeigen, dass der Schlüssel zum Verständnis der Beziehung zwischen EV 73.2 und 73.3 und so zum Verständnis von 73.2 selbst und zur Entkräftung des Einwands darin besteht, dass die entscheidende Formulierung „*ein Gesetz*, das Abtreibung oder Euthanasie *erlaubt*", einer Interpretation bedarf, weil es sich auf eine Maßnahme bezieht, die entweder eine Erlaubnis *einführt* (wo bisher ein Verbot bestand) oder eine Erlaubnis aufrecht erhält, *die sonst verfallen wäre* (auf Grund ihrer eigenen Bestimmungen, durch Widerruf oder Aufhebung).

III. EIN WENIG KIRCHENGESCHICHTE

Ferner ist zu EV 73.2 zu bemerken, dass die Stelle sich in der Form eines Zitats auf die Abstimmung bezieht. Das zitierte Dokument ist die Erklärung der Glaubenskongregation zur vorsätzlichen Abtreibung vom November 1974. EV 73.2 erinnert bewusst an die Lehre des Hl. Stuhles von 1974. Wenn die nächsten Sätze der Enzyklika EV 73.3 „ein besonderes Gewissenproblem" aufgreifen, dann verweisen sie auf ein Problem, das ständig auftauchte und ausführlich debattiert wurde in den zwei Jahrzehnten, die zwischen der *Erklärung* und der *Enzyklika* lagen. Als ein Kernsatz von EV 73.2 weist ein Zitat darauf hin, dass in 73.3 die Aufmerksamkeit auf eine Angelegenheit gelenkt wird, die um 1995 schon seit zwei Jahrzehnten von Gegnern der Abtreibung und der permissiven Abtreibungsgesetze diskutiert worden war und zu Äußerungen von und im Namen von Bischöfen, Bischofskonferenzen und Vertretern des Hl. Stuhles geführt hatte.

[11] Ebd.

Hier sind einige bezeichnende Beispiele aus diesen beiden Jahrzehnten. Zunächst und dem Hl. Stuhl am engsten benachbart ein Beispiel von 1981/82 aus Italien: Am 28. März 1980 begann die Radikale Partei Italiens eine Unterschriftensammlung zu Gunsten einer Änderung des Gesetzes 194/78, um es stärker und deutlicher zu Gunsten der Abtreibung zu gestalten. Die italienische Pro-Life-Bewegung stand vor der Wahl, sich für das bestehende Gesetz 194/78 oder ein schlimmeres einzusetzen. Deshalb begann sie, Unterschriften für zwei Referenden zu sammeln: für eines, das größtmöglichen Schutz für das menschliche Leben bot, indem es jede Möglichkeit zur Abtreibung ausschloss, ausgenommen bei Lebensgefahr für die Mutter, und ein anderes, das die Mindestforderung darstellte, indem es Abtreibung allgemein verurteilte, aber in zwei Fällen zuließ: bei großer Gefahr für das Leben der Mutter und bei einem sicheren pathologischen Befund, der ein hohes Risiko für ihre physische Gesundheit bedeutet. Wie zu erwarten war, erklärte das italienische Verfassungsgericht am 4. Februar 1981, dass das Minimum-Referendum der Pro-Life-Bewegung zulässig war, das mit dem höchsten Schutz dagegen nicht, da es einer früheren Entscheidung des Gerichtshofes vom 18. Februar 1975 (Nr. 27) widersprach.

Daraus ergab sich die Gewissenstrage, ob jemand, der gegen jede Abtreibung war, für das Minimal-Referendum stimmen durfte, wie es die Pro-Life-Bewegung entworfen hatte. Die Italienische Bischofskonferenz lieferte am 11. Februar 1981 eine wichtige Klarstellung: „Das von der Pro-Life-Bewegung angestrebte Referendum ist moralisch vertretbar und für die Gewissen der Christen bindend, *weil es versucht, einige Elemente des zur Zeit gültigen Abtreibungsgesetzes zu beseitigen, seinen Umfang soweit als möglich zu begrenzen und seine negativen Folgen einzuschränken.* Daraus folgt jedoch nicht, dass die in dem staatlichen Gesetz übrig bleibenden, die Abtreibung begünstigenden Elemente als moralisch erlaubt und deshalb als anwendbar zu betrachten seien"[12].

Der Bischof von Rom ist in der Italienischen Bischofskonferenz vertreten. Es überrascht deshalb nicht, dass diese Erklärung ein Echo[13] in der Antwort findet,

[12] Á. Rodríguez Luño, *„Evangelium vitae" 73: The Catholic Lawmaker and the Problem of a Seriously Unjust Law*, „L'Osservatore Romano" engl. Ausgabe, 18. 09. 2002, S. 3-5 (S. 3), (Hervorhebung hinzugefügt). Dieser Artikel entspricht genau dem Artikel des Prälaten, der Sekretär der Glaubenskongregation war, als EV 73 entworfen wurde: Erzbischof T. Bertone, *Catholics and Pluralist Society: „Imperfect Laws" and the Responsibility of Legislators*, in: *Evangelium Vitae: Five Years of Confrontation with the Society* [Proceedings of the Sixth Annual Assembly of the Pontifical Academy for Life, 11-14. 02. 2000], Hrsg. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2001, S. 206-222.

[13] EV 73.3 hält sich noch enger an den wichtigen Leitartikel in „La Civiltà Cattolica" Nr. 3136 vom 21. Februar 1981, S. 313-324, bes. S. 318-324, der die Erklärung der Bischofskonferenz dort zitiert, wo argumentiert wird, das Referendum schaffe ein „grave problema di coscienza per coloro che respingono l'aborto per principio, quindi senza eccesioni [schwerwiegendes Gewissensproblem für alle, die die Abtreibung prinzipiell und deshalb ausnahmslos ablehnen]", und die richtige Lösung des Problems sei es, mit Ja zu stimmen, um die Kinder zu retten, die gerettet werden können. Das sei nicht nur ethisch vertretbar, sondern sogar (so bes. S. 321) *doveroso* – das Wort wird in der autorisierten italienischen Fassung von EV 73.3 gebraucht – wobei aus dem Kontext hervorgeht, dass es

die der Papst in EV 73.3 auf das „Gewissensproblem" gibt, für das der Streit in Italien Anfang 1981 ein Beispiel bietet.

Ein weiteres Beispiel ergab sich im Verlauf des Jahres 1981, als Senator Hatch ein Amendment zur amerikanischen Verfassung beantragte, um die praktisch uneingeschränkte gesetzliche Freigabe der Abtreibung zu beseitigen, die durch die Entscheidungen des Supreme Court von 1972 entstanden war[14]. Das Amendment von Hatch schloss den Antrag ein, jeden Bundesstaat der Vereinigten Staaten zu ermächtigen, Abtreibung „einzuschränken und zu verbieten", das heißt, zu entscheiden, ob sie unbeschränkt freigegeben, vollständig verboten oder *eingeschränkt (d.h. teilweise verboten)* werden sollte[15]. Bis dahin hatte die Nationale Katholische Bischofskonferenz Entwürfe für Amendments unterstützt, die für das ganze Land ein gesetzliches Lebensrecht für die Ungeborenen geschaffen hätten, und jetzt, am 18. November 1981, unterstützten sie voll das Amendment von Hatch. Zur selben Zeit übermittelten sie der Glaubenskongregation den Zweifel, den einige Katholiken an der moralischen Erlaubtheit dieser Unterstützung und an dem Antrag für das Amendment selbst geäußert hatten. Der Präsident der Kongregation, Kardinal Ratzinger, schrieb als Antwort im Mai 1982, indem er ohne weiteres die moralische Erlaubtheit des Amendments und seiner Unterstützung durch die US-Bischöfe akzeptierte: „Gemäß den Prinzipien der katholischen Morallehre kann eine Handlung als erlaubt gelten, deren *Ziel und unmittelbare Wirkung darin besteht, ein Übel zu begrenzen,* soweit das möglich ist. Wenn man in einen als schlecht beurteilten Zustand eingreift, um ihn zu verbessern, und wenn diese Handlung nicht in sich schlecht ist, dann sollte man eine solche Handlung nicht als die freiwillige Hinnahme des kleineren Übels betrachten, sondern vielmehr als die wirkungsvolle *Verbesserung des bestehenden Zustandes,* auch wenn man sich bewusst ist, dass man vorläufig nicht das ganze bestehende Übel beseitigen kann"[16].

Natürlich betrachtete es die Glaubenskongregation nicht als den Erlass eines in sich ungerechten Gesetzes oder als eine „in sich schlechte" Handlung, wenn man ein Gesetz macht, das Staaten, die im Augenblick die Abtreibung nicht ganz verbieten können, wenigstens autorisiert, sie einzuschränken. Aber Kardinal Ratzinger wäre dazu verpflichtet gewesen, eine solche Gesetzgebung als ungerecht und die Erhebung zum Gesetz als verwerflich zu beurteilen, wenn es zuträfe, dass ein Gesetz, das die Abtreibungen einschränkt – das heißt, nur unvollständig und unzureichend verbietet –, seiner Natur nach notwendigerweise einfach ungerecht wäre.

„eine Verpflichtung" bedeutet (und nicht nur „proper", wie in der englischen Fassung von 73.3, sondern „un devoir" wie in der französischen). Der Leitartikel gebraucht mit Nachdruck die dynamische und vergleichende Analyse, die später in 73.3 angewendet wird.

[14] Human Life Federalism Amendment, S[enate] J[oint] Resolution 110.

[15] Auch der Kongress hätte die Vollmacht erhalten, für die ganze Nation Abtreibungen einzuschränken oder zu verbieten, und durch die Bestimmungen des Amendments hätte das Gesetz eines Einzelstaates nur dann Vorrang vor dem Bundesgesetz gehabt, wenn es „restriktiver" als dieses gewesen wäre.

[16] Zitiert von R. G. Peters, „Catholic Twin Circle", 17. 09. 1989, S. 14 (Hervorhebungen sind hinzugefügt.).

1989 hat die Bischofskonferenz von Großbritannien eine Erklärung des gemeinsamen Ausschusses der Bischöfe von England, Wales, Schottland und Irland für Fragen der Bioethik veröffentlicht. Sie behandelt die Frage: „Wie weit darf ich eine Gesetzesvorlage unterstützen, die Menschenrechte oder andere wichtige Bereiche des Gemeinwohls nur *unzureichend* schützt?" „Der Einfachheit halber" wählte sie das Beispiel der Abtreibung. Die Erklärung stellte fest, dass ein Abgeordneter, der mit „einem Gesetz oder einer Gesetzesvorlage zur Lockerung der Beschränkung von Abtreibung" konfrontiert wird, niemals mit der Begründung dafür stimmen dürfe, dass die Tötung eines Kindes oder die Beendigung seiner Entwicklung manchmal notwendig sei, und er dürfe es auch nicht aus taktischen Gründen tun, etwa um seine Karriere zu sichern, damit er später „um so mehr Gutes tun könne". Aber in einer Gesellschaft, in der es für die absehbare Zukunft praktisch unmöglich ist oder zu sein scheint, für die Ungeborenen den vollen Schutz des Rechts zu erreichen, „dürfen Katholiken einen Gesetzesantrag oder einen anderen Entwurf unterstützen oder ihm ihre Stimme geben, wenn er den *gesetzlichen Schutz* für die Ungeborenen *stärken würde*, auch wenn der Entwurf nicht den vollen Schutz bieten kann, den die Gerechtigkeit in Wirklichkeit fordert. [...] Katholiken, die solche unvollkommene Gesetzgebung öffentlich unterstützen, sollten nicht ihre Ansicht verbergen, dass man niemals irgend eine Förderung von Abtreibung ethisch vertreten kann"[17].

So vertrat die Erklärung dasselbe Kriterium als entscheidend wie die italienischen Bischöfe und Kardinal Ratzinger: *Verändert* der Ergänzungsvorschlag als Gesetzesantrag oder als Gesetz das bestehende Gesetz, indem er es *restriktiver* gestaltet? Im folgenden Abschnitt wurde dieses Kriterium genauer formuliert als „eine Schutzmaßnahme, die zwar unvollkommen, aber umfassender als die durch das geltende ungerechte Gesetz zugestandene ist". Sie habe voraussichtlich „bessere Chancen, Gesetz zu werden und in Kraft zu treten", als irgend ein Antrag, den Ungeborenen zuzugestehen, worauf sie eigentlich ein Anrecht haben – „einen völlig gleichberechtigten Schutz" durch das Gesetz. Und dieses umfassende und vernunftgemäße Kriterium, das in vielen verschiedenen, aber Gleiches bedeutenden Formulierungen ausgedrückt werden kann, wurde in EV 73.2 übernommen.

Die britisch-irische Erklärung von 1989 fand warme Unterstützung durch Kardinal O'Connor, den damaligen Vorsitzenden des Ausschusses der Nationalen Katholischen Bischofskonferenz für Pro-Life-Aktivitäten, in einer Erklärung, die er am 14. Juni 1990 in der Kirchenzeitung seiner Erzdiözese veröffentlichte und die am 28. Juni an herausragender Stelle in „Origins" nachgedruckt wurde. In dieser Erklärung, die später zusammen mit der britisch-irischen Erklärung in das kleine Dossier der Glaubenskongregation für die Vorbereitungskonferenz für EV 73.3 einging, bot der Kardinal seine eigene Version der späteren dynamischen

[17] *Imperfect Laws: Some Guidelines*, „Briefing" (Bishops' Conferences of Great Britain) 19 (1989), S. 298-300 (S. 299), A. 6 (Hervorhebung durch den Autor). Das Dokument wurde im Juli 1989 veröffentlicht, mehr als drei Monate nach der Überreichung an den Hl. Stuhl.

und vergleichenden Darstellung in EV 73.3: „Der Streit über unvollkommene Gesetze hat die Pro-Life-Bewegung gespalten. Ich meine, dass es immer unser Ziel sein muss, den größtmöglichen Schutz für das ungeborene Kind zu erreichen. Dennoch bin ich der festen Meinung, dass in den Fällen, wo eine vollkommene Gesetzgebung eindeutig unerreichbar ist, es sich moralisch vertreten lässt, einen Gesetzesentwurf zum Lebensschutz, der Ausnahmen enthält, wenn auch mit Bedauern, zu unterstützen, wenn folgende Bedingungen gegeben sind:

a) Es ist *kein anderes Gesetz erreichbar,* das die bestehenden permissiven Abtreibungsgesetze *in einem stärkeren Maße einschränken kann*, als es die neue Gesetzesvorlage tut.

b) *Die Gesetzesvorlage ist restriktiver als die augenblickliche Rechtslage*, d.h., der Gesetzesentwurf *verringert nicht die durch das bestehende Recht gegebenen Einschränkungen für Abtreibung.*

c) Die Gesetzesvorlage blockiert nicht die Verantwortlichkeit [sic! scil. Möglichkeit] von künftigen *restriktiveren* Gesetzen.

Außerdem muss klargestellt werden, dass nach unserer Ansicht eine Gesetzesvorlage, die Ausnahmen enthält, nicht ideal ist und dass wir auch weiterhin auf eine Gesetzgebung drängen, die menschliches Leben *vollständiger* schützt"[18].

Im November 1992 mussten sich die irischen Bischöfe selbst direkt mit dem politisch belasteten Gewissensproblem auseinandersetzen, das entstanden war, weil im März 1992 eine Entscheidung des Obersten Gerichtshofes die Abtreibung legalisiert hatte, und zwar in einem, wie es die Bischöfe bezeichneten, „möglichst weiten Rahmen von Umständen". Die irische Regierung und das Parlament reagierten auf dieses Urteil, indem sie Ergänzungen zur Verfassung beantragten. Die Bischöfe waren der Ansicht, dass der wichtigste Ergänzungsantrag zwar „im Lichte des Urteils des Obersten Gerichtshofes den verfassungsmäßigen Schutz der Ungeborenen verbessern wollte, tatsächlich aber ein Prinzip verfassungsmäßig stütze", „das moralisch falsch und ungerecht ist [...], dass es nämlich legitim sein könne, ein Menschenleben vorsätzlich zu vernichten". Sie stellten dann in groben Zügen „zwei gegensätzliche Schlüsse" dar, die „von Personen gezogen werden können, die alle gleichermaßen Abtreibungsgegner sind". Einige halten sich für verpflichtet, mit Nein zu stimmen „ohne Rücksicht auf die rechtlichen und politischen Konsequenzen". Andere dagegen, „die die Abtreibung mit totaler Abscheu betrachten, sehen in dem Ergänzungsgesetz ein Mittel, die schlimmsten Eigenschaften des Urteils des Obersten Gerichtshofes abzuschwächen. Sie vertrauen nicht darauf, dass sich ihnen noch irgend eine befriedigendere Möglichkeit bieten würde, dies zu tun. Sie glauben nicht, dass erst eine Ja-Stimme die Einführung der Abtreibung zur Folge hätte. *Eine möglichst weit gefasste Zulässigkeit von Abtreibung ist bereits durch das Urteil des Obersten Gerichtshofes geschaffen worden.* Sie meinen, dass die Annahme des Ergänzungsgesetzes diese völlig unan-

[18] Kardinal J. O'Connor, *Abortion: Questions and Answers*, „Origins" 20.7 (1990) (Hervorhebungen hinzugefügt).

nehmbare Rechtslage erheblich mildern würde. Es ist ihr Wunsch, *die Situation zu verbessern, soweit es in ihrer Macht steht,* aber sie wollen nicht die Fehler des Ergänzungsgesetzes billigen. Sie glauben, dass sie, soweit es ihnen im Augenblick möglich ist, die verfassungsmäßige Garantie des Lebensrechts des ungeborenen Kindes wiederherstellen"[19].

Die Bischofskonferenz bekundete dann ihre „wohlüberlegte Ansicht, dass vom Standpunkt der Moral beide Einstellungen vertretbar sind, insofern als jede beabsichtigt, die völlige Abscheu gegenüber der Abtreibung auszudrücken, und den festen Willen erkennen lässt, diese Abscheu unmissverständlich zu zeigen".

Zur selben Zeit mussten die Bischöfe und die Bevölkerung Polens die Gerechtigkeit eines Gesetzes beurteilen, das sehr weitgehende Einschränkungen für die Abtreibung einführte, aber doch die bestehende Erlaubnis für Abtreibung in einer begrenzten Anzahl von Fällen aufrecht erhielt, indem das neue Gesetz bestimmte Fälle von dem Verbot ausnahm, darunter ernste Gefahr für die Gesundheit oder das Leben der Mutter, Vergewaltigung oder ernste und unheilbare Behinderung des Kindes. Dieses Gesetz wurde Anfang 1993 angenommen. Aber noch vor Ende 1992 begann die Glaubenskongregation[20] mit den unmittelbaren Vorbereitungen für eine Konferenz, die sich ganz auf die Frage konzentrierte, wie man auf internationaler Ebene „das delikate Problem" gerecht beurteilen könne, das sich ergibt aus „der Kollaboration von Katholiken mit unvollkommenen Gesetzen (zum Beispiel Gesetzen, die Abtreibung in bestimmten Fällen erlauben, aber im Vergleich mit bereits geltenden Gesetzen *restriktiver* sind)"[21]. Diese Konferenz fand Anfang Oktober im Vatikan statt, und alle Teilnehmer wurden aufgefordert, ein Papier zu studieren, das (in weniger als 150 Wörtern in Italienisch) „eine mögliche offizielle Stellungnahme zu dem Problem der unvollkommenen Gesetze" formulierte. Was auf diesem Blatt Papier formuliert war, ist das, was man nun, in anderer Reihenfolge und teilweise neu formuliert, aber in der Sache identisch, in EV 73.3 mit folgendem Wortlaut findet: „Ein besonderes Gewissensproblem könnte sich in den Fällen ergeben, in denen sich eine parlamentarische Abstimmung als entscheidend dafür herausstellen würde, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten ungleich freizügigeren Gesetz ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen, das heißt [ital.: volta cioè a] ein Gesetz, das die Anzahl der erlaubten Abtreibungen begrenzt [engl. Text: zu begrenzen sucht; Übers.] Solche Fälle sind nicht selten. Man kann nämlich Folgendes feststellen: Während in manchen Teilen der Welt die nicht selten von mächtigen in-

---

[19] *The Referenda: Statement by the Irish Bishops' Conference*, 5. 11. 1992, par. 10 (Hervorhebung hinzugefügt).

[20] Zweifellos geschah dies im Rahmen der Vorbereitungen für die Enzyklika *Evangelium vitae*, die durch das außerordentliche Konsistorium der Kardinale in Gang gesetzt wurden, das der Papst für den 4.-7. 04. 1991 einberufen hatte, und durch den päpstlichen Brief an den Episkopat *De evangelio vitae*, datiert vom 19. 05. 1991 (vgl. EV 5).

[21] Aus der Einladung des Präsidenten der Kongregation vom 1. 07. 1993 zur Konferenz (Hervorhebung hinzugefügt).

ternationalen Organisationen unterstützten Kampagnen für die Einführung von Gesetzen zur Freigabe der Abtreibung weitergehen, werden dagegen in anderen Nationen – besonders in jenen, die bereits die bitteren Erfahrungen mit derartigen freizügigen Gesetzen hinter sich haben -, Anzeichen eines Umdenkens sichtbar. In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, dass es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen [lat.: suffragari][22], die die *Schadensbegrenzung* eines solchen Gesetzes zum Ziel haben [lat.: velint] und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben; vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen".

IV. ABSICHT UND LOGIK VON EV 73.3

In jeder der nationalen Situationen, die oben in Abschnitt III dargestellt wurden, haben die kirchlichen Autoritäten und Quellen darauf hingewiesen, dass es erlaubt sei, „für" eine Gesetzesvorlage zu stimmen, bei der die staatlichen Gesetze hinsichtlich der Abtreibung nur mangelhaft restriktiv sind und deshalb ungerecht bleiben. Jede Stellungnahme hielt ein und dieselbe gedankliche Grundlinie ein: So abzustimmen ist nur deshalb erlaubt, weil das neue Gesetz, das durch die Annahme der Gesetzesvorlage in Kraft treten wird, das Recht des Staates *restriktiver machen* wird. Jede der Stellungnahmen betont das *Ziel* des neuen Gesetzes (des Entwurfs für ein Gesetz oder einen Volksentscheid) und ganz besonders die *unmittelbaren juristischen Auswirkungen*, die es für die Gesetze des Staates haben soll. Wenn dieses Ziel und die juristischen Auswirkungen eindeutig prohibitiv sind, dann besagt das, dass die Vorlage für ein Gesetz oder eine Volksabstimmung gerecht ist. Das bedeutet, dass dafür zu stimmen ein Akt der Gerechtigkeit sein kann, weil der Gesetzesentwurf und das Ergänzungsgesetz, wenn sie einmal als Gesetz angenommen sind, gerecht sind[23] – und das Gesetz wird gerecht sein, weil die Änderung, die es für das gesamte Abtreibungsrecht des Staates bedeutet,

[22] Dieses Wort nimmt das lateinische *suffragiis sustinere* auf, das in EV 73.2 für „dafür stimmen" gebraucht wird. Das Lateinische ist offiziell und normativ, aber es ist eine Übersetzung eines Dokuments, das vom Anfang bis zum Ende (und mit aller Wahrscheinlichkeit vom Papst gebilligt und unterschrieben) in Italienisch abgefasst ist; deshalb hat die italienische Fassung eine Autorität, die Übersetzungen (z.B. der englischen) nicht zukommt.

[23] Wie immer, ist dies eine starke Vereinfachung. „Gerecht" bedeutet hier wie fast überall in diesem Aufsatz „nicht in sich ungerecht". Tatsächlich ist ein Gesetz erst dann wirklich gerecht, wenn es nicht nur nicht in sich ungerecht ist, sondern auch keine der für die Situation wichtigen moralischen Normen verletzt, die für die noch zu untersuchende Beziehung zwischen Personen gelten (vgl. oben, Fußnote 5). Doch ist dies ein anderer komplexer Sachverhalt, den ich gewöhnlich übergehe, um die Diskussion nicht zu komplizieren.

gerecht ist. Die *juristische* Absicht und ihre Auswirkung ist einfach prohibitiv. Die Rechtsvorschrift *tut* weiter nichts, als dass sie Abtreibungen verbietet. Natürlich werden die Gesetze des Staates, auch wenn sie verbessert sind, ungerecht bleiben, weil sie nur unvollkommen prohibitiv (= teilweise permissiv) sind. Die Analyse bemüht sich in jedem Fall zu erkennen, welche *Änderung* durch die Gesetzesvorlage oder das neue Gesetz eintritt, und *vergleicht* die gesetzliche Regelung, die erlassen werden soll (und die Änderung des staatlichen Gesetzes, die durch die neue Regelung eintritt), mit dem bestehenden Gesetz. Das bestehende Gesetz wird als *Ausgangsbasis* für diesen wichtigen Vergleich genommen[24]. Wenn die Änderung, die durch das neue Gesetz vorgenommen wird, restriktiv ist, dann hat die Tatsache, dass das Gesetz nicht alles verbietet, was verboten werden könnte und sollte, nicht zur Folge, dass das teilweise Verbot – die neue(n) Einschränkung(en) durch die Gesetzesvorlage oder das Gesetz – ein ungerechter Akt der Gesetzgebung ist: die ergänzende gesetzliche Bestimmung, die auf diese Weise zustande kommt, sollte nicht als eine in sich ungerechte Bestimmung oder ein in sich ungerechtes Gesetz betrachtet werden[25].

Wenn man in dieser Weise von einer „Ausgangsbasis" spricht, dann deutet man damit nur an, dass Vergleiche von verschiedenen Voraussetzungen ausgehen können. Es kann notwendig sein, ein und dieselbe Gesetzesvorlage einmal mit einem permissiveren Gesetz zu vergleichen (Ausgangsbasis A) oder an einem anderen Ort und Zeitpunkt mit einem weniger permissiven Gesetz (Ausgangsbasis B). Je nach Ausgangsbasis kommt die notwendige vergleichende Analyse zu unterschiedlichen Ergebnissen. Ausgehend von der Ausgangsbasis A kann die Gesetzesvorlage als unterstützenswert beurteilt werden. Ausgehend von der Ausgangsbasis B muss man sie notwendigerweise als ungerecht und nicht unterstützungswürdig betrachten[26]. Das war der Kern aller Stellungnahmen, auf die oben verwiesen wurde.

Offensichtlich gibt es keine bischöflichen oder gleichwertigen kirchlichen Aussagen, die diese Art von Vergleich oder von Analyse der Ausgangsbasis ableh-

[24] Selbstverständlich ist nicht die Ausgangsbasis die *Norm* oder der *Maßstab* für den Vergleich, sondern die *moralische Norm*, die von der Kirche immer vertreten und in *Evangelium vitae* neu bestätigt wurde. Sie fordert, dass der gesetzliche Schutz des Staates vor Tötung das Leben der Ungeborenen wie der Geborenen umfasst. Aus dieser moralischen Norm ergibt sich, dass eine Gesetzesvorlage, die bewirkt, dass Abtreibung erlaubt wird, ungerecht ist und dass man sie nicht unterstützen kann. Ob eine Gesetzesvorlage jedoch diese Wirkung hat, kann man nur entscheiden, wenn man sie mit der Ausgangsbasis, dem bereits bestehenden Gesetz, vergleicht (vgl. unten, Fußnote 26).

[25] Natürlich *kann* eine Stimme dafür als eine Stimme für ein ungerechtes Gesetz betrachtet werden – denn sie ist schließlich eine Stimme für das staatliche Gesetz, das auch nach seiner Ergänzung ungerecht permissiv bleibt. Aber diese Darstellung ist zu weit und zu undifferenziert, um eine brauchbare Basis für eine Analyse des Rechts oder Unrechts einer Abstimmung zugunsten des ergänzenden Entwurfs oder Gesetzes zu bieten.

[26] Es gibt weitere, komplexere, Ausgangsbasen, wenn nämlich das bestehende Gesetz nur noch ein toter Buchstabe ist und durch einen von zwei entsprechenden Gesetzesentwürfen, „die zur Abstimmung anstehen", ersetzt werden soll. In einer solchen Situation ist es möglich, wie EV 73.3 klar besagt, dass die tatsächliche Ausgangsbasis der permissivere der beiden Entwürfe ist.

nen. Sie stieß jedoch auf Unverständnis und / oder direkte Ablehnung bei einigen Personen, die geltend machten, dass alle Gesetzesvorlagen oder alle neuen Gesetze, die einige Abtreibungen zulassen, in sich (d.h. ihrer Natur nach) – ungeachtet der guten Absichten oder schwierigen Umstände aller Abgeordneten, die dafür stimmen -, als Vorlagen oder Gesetze ungerecht seien und dass man sie gerechterweise weder unterstützen noch für sie stimmen dürfe. Nach 1974 konnten diese Personen auf die *Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung*, Abschn. 22, der Kongregation für die Glaubenslehre verweisen: „Man darf nicht ein Gesetz befolgen, das in sich (intrinsece) unmoralisch ist, und das trifft zu im Falle eines Gesetzes, das *grundsätzlich die Zulässigkeit von Abtreibungen zugesteht.* Man darf auch nicht ein derartiges Gesetz propagieren *oder für es stimmen*".

Diese Gegner konnten einwenden, und taten es auch, dass jede Gesetzesvorlage oder jedes neue Gesetz, das für das Verbot einige, aber nicht alle Arten von Abtreibung auswählt, entweder stillschweigend oder ausgesprochen – aber auf jeden Fall nicht einwandfrei – „im Grunde die Erlaubtheit von Abtreibung anerkennt", indem es versäumt, die Zugeständnisse des geltenden Gesetzes zu widerrufen[27]. Für einen derartigen Entwurf zu stimmen ist deshalb, so die Gegner, durch die *Erklärung* A. 22 ausgeschlossen. Wie kann etwas, das in sich schlecht ist, durch die Umstände zulässig werden? Bedeutet nicht jeder Vergleich zwischen dem Gesetzesentwurf und dem vorhandenen Gesetz als Vergleichspunkt eine Rücksichtnahme auf die Umstände des Entwurfs? Wie kann der Umstand, dass der Entwurf „restriktiver" ist, das in Ordnung bringen, was in sich falsch ist?

Die bischöflichen und sonstigen kirchlichen Einsprüche, an die oben in Abschnitt III erinnert wurde, setzen vor allem voraus, dass man die *Erklärung* in dieser Weise falsch interpretiert und die Auffassung ablehnt, dass solche verbessernden Gesetzesentwürfe und neuen Gesetze nicht unbedingt ungerecht seien und dass es vertretbar und sogar wünschenswert sein kann, für sie zu stimmen. *Evangelium vitae* 73.3 war eindeutig dazu bestimmt, die *vergleichende* Analyse zu bestätigen, die ein(e) verbessernde(s) Gesetz(esvorlage) mit dem bereits vorhandenen Gesetz (oder einer anderen relevanten Ausgangsbasis) vergleicht. Satz für Satz stellt diese Analyse in den Vordergrund: Gesetzesentwürfe der zur Diskussion stehenden Art sind insoweit vertretbar, als sie „*ein restriktiveres* Gesetz" anstreben, „das *darauf hin zielt, an Stelle* eines permissiveren Gesetzes die Anzahl der erlaubten Abtreibungen zu *begrenzen."* Vertretbare Vorschläge „*sind bestrebt,* den Schaden zu *begrenzen"*, der durch das staatliche permissive Gesetz zu Gunsten der Abtreibung „entsteht". Sie bedeuten „einen legitimen und angemessenen *Versuch*, die schlechten Aspekte" des Gesetzes, das sie (nur teilweise) außer Kraft setzen, „zu *begrenzen"*. Der Versuch, ein neues Gesetz rechtsgültig zu machen, das eine derartige

[27] Tatsächlich ist „würde grundsätzlich die Erlaubtheit von Abtreibung zugestehen [ammettesse, in linea di principio, la liceità dell'aborto]" vieldeutig, denn das kann heißen: 1. die Behauptung bestätigen, dass Abtreibung zulässig sei, 2. die Behauptung, Abtreibung sei zulässig, nicht zurückweisen, 3. eine weitere Erlaubnis für Abtreibung einführen, und 4. eine bestehende Erlaubnis nicht widerrufen.

(unvollkommene) Wirkung hat, kann legitim und angemessen sein, vorausgesetzt, „es ist nicht möglich, das die Abtreibung begünstigende Gesetz zu kippen oder *ganz abzuschaffen"*, dessen Platz das neue Gesetz *unvollkommen* einnehmen wird. In solchen Fällen, so bestätigt 73.3 klar, braucht man die Abstimmung für eine solche Vorlage oder ein neues Gesetz nicht als ein Beispiel für einen Akt zu betrachten, der nach 73.2 immer unerlaubt ist: als Abstimmung für ein permissives und deshalb in sich ungerechtes Gesetz. Ja, in der Tat, wenn die Absicht und die Umstände, die in 73.3 genannt sind, vorliegen, dann darf man sie nicht so betrachten. In dem, was sie juristisch *bewirken* – direkt, als Gesetz – sind derartige Gesetzesentwürfe und die Anträge und die neuen Gesetze (Bestimmungen), die sie verwirklichen, (genau gesagt) *nicht permissiv, sondern prohibitiv.*

So sind 73.3 und 73.2 zu verstehen, wenn man sie als miteinander übereinstimmend betrachten soll[28]. Es ist zwar logisch möglich, aber bei sinnvoller Interpretation absurd, anzunehmen, 73.3 wolle eine Ausnahme von dem Prinzip konstatieren, das in 73.2 als ausnahmslos dargestellt wird[29], während proportionalistische Theologen (Situationsethiker) sich gewöhnlich vorstellen, die spezielle Morallehre der Kirche sei ganz oder doch weithin eine Angelegenheit der kirchlichen Gesetzgebung („Vorschriften" und „strenge Verbote", die wir befolgen „müssen"), für die die „Kirchenvorschriften" Ausnahmen machen können. Aber das widerspricht der Morallehre, die zwei Jahre vor *Evangelium vitae* immer wieder nachdrücklich wiederholt wurde[30]. Es wäre abwegig, zu meinen, dass auf die

---

[28] Dieser Vortrag behandelt sie auch als übereinstimmend mit der unkomplizierten dynamischen und vergleichenden Analyse, die von den verantwortlichen bischöflichen Lehrern und Seelsorgern in allen in Abschn. III (und anderen) genannten Fällen angewendet wird. Es ist wirklichkeitsfremd, anzunehmen, der Papst hätte Abschn. 73 seiner Enzyklika ohne jeden Hinweis auf eine Korrektur dieser Analyse (und ihrer praktischen Folgerungen) gelassen, wenn er der Meinung wäre, dass solche Analysen und die vielen Entscheidungen, die katholische Abgeordnete im Vertrauen auf sie fällen – neuestens auch in seinem eigenen vielgeliebten Vaterland unter der Führung katholischer Politiker, die er sehr gut kennt -, tatsächlich fehlgeleitete Versuche wären, das nicht zu Rechtfertigende zu rechtfertigen, nämlich den in sich unmoralischen Akt, für eine Vorlage oder ein Gesetz zu stimmen, das seiner Natur nach ungerecht ist.

[29] Diese Interpretation wird aber von Leslie C. Griffin vorgeschlagen in *„Evangelium Vitae": Abortion*, in: *Choosing Life: A Dialogue on Evangelium Vitae*, Hrsg. K. Wm. Wildes, SJ, A. C. Mitchell, Georgetown University Press, 1997, S. 159-173 (S. 170). Die Qualität der Argumentation von Griffin kann man aus den folgenden Zitaten aus ihren Folgerungen aus EV 73 (ebd., S. 171) ersehen: *„Evangelium vitae* verlässt das Naturrecht und fordert katholische Politiker auf, theologische Lehren in das Recht einzuführen ... [und] Nichtkatholiken die Lehre der Kirche aufzuzwingen. Aus pragmatischen Gründen dürfen Katholiken für weniger restriktive Abtreibungsgesetze stimmen, wenn ihr absolutes Verbot der Abtreibung nicht durchgesetzt werden kann. Katholiken dürfen nur für eine Einschränkung des Abtreibungsrechts stimmen oder Abtreibung gänzlich verbieten [...]. Moralischer Irrtum hat keine Rechte." Ihre eigene Position: *„Evangelium vitae* erlegt den Gläubigen der Kirche eine theologische Doktrin auf, aber Staat und Politiker sollten Nichtkatholiken keine theologische Doktrin auferlegen, auch katholische Politiker sollten das nicht tun" [...] usw.

[30] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* (1993), die die proportionalistische Moraltheologie verurteilt und nochmals betont, dass bestimmte moralische Normen ohne Ausnahme gelten, wie z.B. die Verbote, vorsätzlich Unschuldige zu töten.

Lehre von EV 73.2, dass man *niemals* für Gesetze, die in sich ungerecht sind, stimmen oder sie befürworten darf (einschließlich der Gesetze, die Abtreibung zulassen), sofort in 73.3 eine *Ausnahme* (= nicht niemals) folgen könnte. Deshalb muss man 73.3 so verstehen, dass es eine Interpretation ist oder enthält zu dem Begriff in 73.2 „ein Gesetz, das Abtreibung erlaubt", und zwar in dem Sinne, dass Gesetze (Entwürfe / Vorlagen / erlassene Gesetze), wie sie in 73.3 beschrieben sind (restriktiv, aber nicht die Abtreibung vollständig[31] verbietend), als „Gesetze, die die Abtreibung *nicht* erlauben", zu klassifizieren sind.

V. DIE RESTRIKTIVE INTERPRETATION VON EV 73.3

Es wird manchmal behauptet, a) dass EV 73.3 weniger Bedeutung und Anwendbarkeit habe, als es scheint, und b) dass auf jeden Fall das Prinzip, das in EV 73.2 anerkannt und bestätigt wird, sich nur mit wenigen Möglichkeiten zur Reform eines permissives Abtreibungsrechts vereinbaren lasse.

Zu a) Die Auslegungen von EV 73.3, die seine Anwendbarkeit auf unwesentliche Verbesserungen beschränken möchten, wie z.B. die Einfügung einer Gewissensklausel, die medizinisches Personal von jeder Verpflichtung zur Mitwirkung bei einer Abtreibung befreit, stützen sich darauf, dass sie die Regel, die im letzten Satz von 73.3 gegeben wird, völlig getrennt von der Aussage über das „besondere Gewissensproblem" im ersten Satz behandeln. Auf diese Weise wird die Kategorie eines „restriktiveren Gesetzes, das bestrebt ist, die Anzahl der Abtreibungen zu begrenzen", vom Tisch gefegt, als wäre es ein überflüssiges Räuspern, ehe man zum eigentlichen Thema des Abschnitts kommt, nämlich legitime Vorschläge zu machen, die „darauf zielen, das Unrecht, das durch ein [Abtreibungs-]Gesetz geschieht, zu begrenzen", unter einem Vorbehalt, der in 73.3 nicht erwähnt wird, aber aus 73.2 herauszulesen ist, dass nämlich diese Vorschläge nicht legitim sein können, wenn sie in irgend einer Weise Abtreibung als erlaubt behandeln[32]. Diese Interpretationen von 73.3 scheinen unwahrscheinlich oder sogar verkehrt zu sein.

Zu b) Eine weitere unwahrscheinlich restriktive Interpretation von 73.3 besagt, dass der Abschnitt wesentliche Änderungen des Abtreibungsrechts zulasse, vorausgesetzt, dass weder die Änderungsbestimmungen oder der Entwurf dazu noch das geänderte Gesetz, wenn man es nach der Änderung liest, Abtreibung zulässt. Dieser Vorbehalt könne nur befriedigt werden durch eine kodifizierte Reihe von Bestimmungen zur Abtreibung, von denen jeder auf Abtreibung bezogene Artikel des Rahmengesetzes ein vollständiges Gesetz ist, unabhängig von irgend einem anderen auf Abtreibung bezogenen Artikel.

Nach dieser restriktiven Interpretation von 73.3, die ich als die restriktive Auffassung bezeichne, ist es in sich ungerecht, eine Gesetzesvorlage zu unterstützen,

---

[31] Vgl. oben, Fußnote 6.

[32] So C. Harte, *Challenging a Consensus: Why „Evangelium Vitae" does not Permit Legislators to Vote for „Imperfect Legislation"*, in: *Culture of Life – Culture of Death*, Hrsg. L. Gormally, The Linacre Centre, London 2002, S. 329.

die zwar weniger permissiv ist, aber immerhin noch Abtreibung zulässt. Auch wenn die ergänzende Vorlage oder das ergänzende Gesetz die Erlaubnis nicht erwähnt, so wird argumentiert, muss es doch so verstanden werden, dass es einiges (wenn auch nicht alles) von der Erlaubnis, die bisher in dem Paragraphen enthalten war, *bestätigt* und *beibehält.* Nach dieser Auffassung haben die italienischen Bischöfe, – und damit eingeschlossen auch der Heilige Stuhl – falsch gehandelt, als sie die Empfehlung gaben, die Wähler könnten erlaubterweise den Antrag des Lebensrechts-Referendums von 1981 auf Ergänzung des Art. 6 des italienischen Abtreibungsgesetzes unterstützen. Es handelte sich darum, einige, aber nicht alle permissiven Bestimmungen des Artikels aufzuheben[33]. Ähnlich wird in den folgenden Fällen argumentiert: Angenommen, das geltende Recht (das Abtreibungsgesetz) hätte die folgende Form:

Gesetzgebung, Form A

1. Abtreibung ist erlaubt bis zur 24. Schwangerschaftswoche und danach verboten.

Dann wäre es – nach ihrer Auffassung – niemals vertretbar, eine Gesetzesvorlage des folgenden Typs zu unterstützen:

Reform R 1

Satz l des Abtreibungsgesetzes wird widerrufen und ersetzt durch „1. Abtreibung ist erlaubt bis zur 14. Schwangerschaftswoche und danach verboten."

Es wäre – nach ihrer Meinung – auch nicht vertretbar, Folgendes zu unterstützen:

Reform R 2

Im Satz l des Abtreibungsgesetzes wird „24" durch „14" ersetzt.

Aber, so sagen sie, der gleiche Effekt könnte erlaubterweise erreicht werden, wenn statt dessen das vorhandene Abtreibungsgesetz eine Reihe von Artikeln umfasste, die von einander unabhängig sind, von denen der eine oder andere einfach aufgehoben werden könnte, ohne dass die anderen dadurch betroffen wären. Nehmen wir einmal an, ein Strafgesetzbuch hätte die folgende (unwahrscheinliche) Form:

Gesetzgebung, Form B

273. Abtreibung ist von der 1. bis 14. Woche erlaubt, wenn zwei Ärzte zustimmen.

274. Abtreibung ist von der 14. bis 24. Woche erlaubt, wenn ein Arzt zustimmt.

---

[33] Das Lebensrechts-Referendum hätte Art. 4 abgeschafft, der extensiv die Abtreibung während der ersten 90 Tage erlaubt, und hätte dann in Art. 6 die Sätze gestrichen, die hier kursiv wiedergegeben sind: „L'interruzione volontaria della gravidanza, *dopo i primi novanta giorni,* può essere praticata: a) quando la gravidanza o il parto comportino un grave pericolo per la vita della donna; b) quando siano accertati processi patologici, *tra cui quelli relativi e rilevanti anomalie o malformazioni del nascituro,* che determinano un grave pericolo per la salute fisica *o psichica* della donna." Jene „übrig bleibenden Elemente" des italienischen Abtreibungsrechts, die von der italienischen Bischofskonferenz als moralisch unerlaubt bezeichnet werden, finden sich nur in Art. 6, auch nach der Ergänzung.

275. Abtreibung wegen Behinderung ist immer erlaubt.

276. Abtreibung eines Fötus unbekannter Abstammung ist immer erlaubt.

277. In den Fällen nach Art. 275 und 276 ist Abtreibung nach der 24. Woche verboten.

Dann wäre nach den Vertretern der restriktiven Auffassung ein Reformgesetz(esantrag) der Form:

Reform R 3: „Art. 274 ist aufgehoben" nicht ungerecht, und es wäre vertretbar, ihn zu unterstützen: denn wenn man diese gesetzliche Bestimmung allein für sich liest, kann man nicht feststellen, ob irgendwelche Abtreibungen erlaubt bleiben. Sie machen geltend, dass das Gesetz R 3, obwohl es die Artikel 273 und 275 (ganz zu schweigen von 276) unverändert lässt, Abtreibung weder erlaubt noch toleriert. Sie behaupten tatsächlich, dass die Gesetzgebung, die R 3 annimmt und die Artikel 273, 275, und 276 unverändert lässt, sich nicht dafür entscheide, Abtreibung zu tolerieren.

Untersuchen wir das noch ein wenig weiter. Angenommen, ein (anderes) Strafgesetz hat die Form:

Gesetzgebung, Form C

354. Abtreibung ist erlaubt

a) von der 1. bis 14. Woche, wenn zwei Ärzte zustimmen,

b) von der 14. bis 24. Woche, wenn ein Arzt zustimmt;

im Übrigen ist sie verboten.

Dann ist unklar, was man aus der Sicht der restriktiven Auffassung zur Gerechtigkeit oder dem immanenten Unrecht der folgenden Reform sagen soll:

Reform R 4

„Art. 354 ist geändert durch Streichung von Absatz b)."

oder

Reform R 5

„In Art. 354 ist der Absatz b) gestrichen."

Keine von diesen Reformbestimmungen *erwähnt*, dass Absatz a) in Kraft bleibt[34]. Aber auch *R 2 erwähnt nicht*, dass Abtreibung erlaubt bleibt – sie sagt gar nichts außer zwei Zahlen. Dennoch ist R 2 abzulehnen, wie die Gegner sagen, weil sie eine „juristische Bedeutung" hat, die sich darauf bezieht, dass Abtreibung bis zur 14. statt bis zur 24. Woche erlaubt ist. Deshalb bezieht sich, wenn man die gleiche Analyse verwendet, die „juristische Bedeutung" von R 4 oder R 5 wahrscheinlich darauf, dass Abtreibung bis zur 14. Woche erlaubt bleibt. Daraus würde sich – nach dieser Theorie – ergeben, dass R 4 und R 5 wie R l und R 2 in sich ungerecht sind, während R 3 das nicht ist[35].

---

[34] Würde es aus restriktiver Sicht einen Unterschied bedeuten, wenn die Bestimmung, die Absatz b) aufhebt, zugleich festlegt, dass Absatz a) nicht mehr mit „a)" bezeichnet wird?

[35] Die Beispiele sind aus den Aufsätzen übernommen, in denen die restriktive Auffassung hartnäckig vertreten wird von C. Harte, *Problems of Principle in Voting for Unjust Legislation*, und *The Opening Up of a Discussion: A Response to John Finnis*. Beide Aufsätze erscheinen demnächst in *Proceedings of the Linacre Conference 2003*, Hrsg. H. Watt.

Doch dieses Ergebnis ist absurd. Weder die juristische Analyse noch der gesunde Menschenverstand findet einen merklichen Unterschied zwischen R 3, R 4 oder R 5. In der Tat könnte man die „juristische Bedeutung" von R 3 folgendermaßen analysieren: die strafrechtlichen Bestimmungen zur Abtreibung werden abgeändert durch Widerruf des Artikels, der Abtreibung von der 14. bis 24. Woche gestattet, während Abtreibung bis zur 14. Woche unter Artikel 273 und in allen Fällen von Behinderung und unbekannter Vaterschaft unter den Artikeln 275 und 276 erlaubt bleiben. Tatsache ist, dass kein Unterschied von juristischer Bedeutung zwischen diesen fünf aufgeführten Reformmaßnahmen besteht. Es gibt Unterschiede zwischen ihnen, die vielleicht einige Bedeutung haben hinsichtlich ihrer kulturellen Nebenwirkungen bei buchstabengläubigen Leuten. Aber eine moralische Analyse, die nur einige, aber nicht auch die anderen für *ihrer Natur nach* ungerecht hält, täuscht sich sehr.

VI. DAS PRIMÄRE ARGUMENT

Die große Verwirrung hinsichtlich des Wesens eines Gesetzes, die sowohl die restriktive Auffassung als auch deren Entgegnung beherrscht, wird nun in ihrem Kern erkennbar.

Ein Gesetz ist eine „Aussage der auf das Tun gerichteten Vernunft"[36], das heißt, ein Satz, der allein dadurch, dass er (rechtlich) stimmt / gilt, in der Lage ist, die Richtung des praktischen Denkens einer Person und ihrer Überlegungen hinsichtlich ihrer Entscheidung und ihres Tuns zu bestimmen. Das Gesetz des Staates ist die Gesamtheit solcher Sätze. Keine Gesetzgebung oder sonstige Erklärung hat juristische Bedeutung, solange sie nicht in diese Gesamtheit eine Bestimmung (einige Bestimmungen) einführt, die vorher nicht in dieser Gesamtheit waren, oder die Löschung einer Bestimmung *verhindert*, die sonst nicht mehr ein Teil dieser Gesamtheit geblieben wäre, oder eine Bestimmung (einige Bestimmungen) aus der Gesamtheit *löscht*, die vorher ein Teil der Gesamtheit waren. Das Konzept der „Ratifizierung" hat keine juristische Bedeutung außer unter besonderen Umständen, wo die Gültigkeit einer Gesetzesvorschrift in Zweifel gezogen wird (z.B. weil es unklar ist, ob die Vorgänge beim Gesetzgebungsakt einwandfrei waren). Abgesehen von solchen besonderen Umständen, *bewirkt* ein Gesetz,

[36] Thomas v. Aquin sagt auf der ersten Seite seiner klassischen Diskussion der lex (Gesetz), dass Gesetze ihrem Wesen nach „*propositiones* universales rationis practicae ordinatae ad actiones" sind, allgemeine Sätze der auf das Tun gerichteten Vernunft, die auf die Tätigkeiten hingeordnet sind: *Summa theologiae*, I-II, q. 90, art. 1, ad 2. „Universal" wird hier im Sinne des Logikers gebraucht, um anzuzeigen, dass hier eine *Gattung* von Tätigkeiten vorliegt, wenn auch eine sehr spezielle Gattung ohne die ausgesprochene Besonderheit, etwa eines Befehls an eine einzelne Person, in einem bestimmten Fall etwas Bestimmtes zu tun oder zu unterlassen. Deshalb, so fährt er fort, „ist ein Gesetz einfach ein Gebot der auf das Tun gerichteten Vernunft im Herrscher, der ein ganzes Gemeinwesen regiert" [und seinem Wesen nach nicht in Gesetzbüchern oder anderen Urkunden., obwohl die öffentliche Verkündigung für seine Gültigkeit wesentlich ist]: I-II, q. 91, art. 1c; auch q. 92, art. 1c; beide Passagen beziehen sich auf q. 90, art. 1, ad 2.

das ein anderes Gesetz „ratifiziert", rechtlich *nichts*. Das bedeutet, es lässt das staatliche Gesetz genau, wie es war; die Gesamtheit der Gesetzesvorschriften, die in diesem Staatswesen (legal) anwendbar sind, bleibt unangetastet. Absicht und Bedeutung einer Ratifizierung sind (abgesehen von den besonderen Umständen) ausschließlich „politische" Wirkungen, z.B. in der öffentlichen Meinung, der Parteimoral und ähnlichem. Sie sind wichtig und sind ein Anliegen der restriktiven Reformen, die von EV 73.3 gebilligt werden, aber sie sind nicht das Anliegen des Prinzips in EV 73.2.

Ebenso verkehrt ist die Meinung, eine ergänzende Bestimmung wie R 2 – „In Satz 1 des Abtreibungsgesetzes ist 24 durch 14 zu ersetzen" – *erhalte* die ungerechte Erlaubnis des Staates *aufrecht* (während sie diese doch einschränkt). Tatsache ist, dass das Ergänzungsgesetz in diesem Fall *nichts anderes tut*, als dass es Abtreibung von der 14. Woche an verbietet. Die Ergänzung fügt in das staatliche Gesetz die neue Bestimmung ein, dass Abtreibung zwischen der 14. und 24. Woche verboten ist, um die schon bestehende (rechtlich) gültige Aussage, dass Abtreibung von der 24. Woche bis zum Ende der Schwangerschaft verboten ist, zu ergänzen. Die bereits vorhandene Bestimmung, dass Abtreibung bis zur 14. Woche erlaubt ist, bleibt (gesetzlich) gültig. Sie ist weiterhin gültig, aber nicht auf Grund des Ergänzungsgesetzes. Juristisch gesehen, verlängert das Ergänzungsgesetz *nicht* die bestehende Erlaubnis. „Verlängern" hat nur dann eine juristische Bedeutung, wenn, wenn eine gesetzliche Bestimmung ihre Gültigkeit *verlöre, wenn nicht* das Gesetz wirkte, das es verlängert. Und das ist in keinem dieser Beispiele der Fall.

Der große Irrtum der restriktiven Ansicht ist folgender. Sie behandelt Wörter und Formulierungen (z.B. in einem Ergänzungsgesetz) als identisch oder gleichbedeutend mit Aussagen. Anhänger dieser Richtung könnten zum Beispiel meiner Darlegung im vorangegangenen Abschnitt folgendermaßen widersprechen. Vor dem Ergänzungsgesetz, so mögen sie einwenden, gab es keine gesetzliche Aussage, *kein Gesetz*, dass Abtreibung bis zur 14. Woche erlaubt ist; die einzige relevante Aussage war in Abschnitt l des Abtreibungsgesetzes, dass nämlich Abtreibung bis zur 24. Woche erlaubt ist. Darauf ist zu entgegnen: Die Formulierungen in Abschnitt l des Abtreibungsgesetzes sind das Eine, aber die entscheidenden gesetzlichen Aussagen das Andere. Das Gesetz zu einem Gegenstand besteht nicht in dem, was in einem einschlägigen Gesetz oder Gesetzbuch formuliert ist, sondern vielmehr in dem, was in einem einschlägigen Gesetzbuch oder Gesetz formuliert ist und *interpretiert* oder verstanden wird im Lichte aller allgemein gültigen Rechtsprinzipien, der geschriebenen wie der ungeschriebenen, und aller anderen gültigen Aussagen von Gesetzbüchern und Gesetzen und der Stellungnahmen von Richtern und anderen wissenschaftlichen Autoritäten. Es gibt so viele richtige Aussagen des Gesetzes, wie rechtlich beantwortbare Fragen zu dem Gegenstand gestellt werden könnten. Die folgenden Aussagen des Gesetzes zu bestimmten Fristen, die in den von uns betrachteten imaginären Staaten gemacht

werden könnten, sind alle rechtlich einwandfrei: „Abtreibung ist erlaubt bis zum zehnten Tag", „Abtreibung ist erlaubt bis zur vierten Woche", und so endlos weiter.

Der gesunde Menschenverstand des Juristen, ob in einem „kodifizierten" System oder in einem dem „UK-Typ" entsprechenden (teilweise) unkodifizierten System, versteht die Gesetze des Staates als ein weites Meer von (rechtlich) zutreffenden Aussagen: „Abtreibung ist erlaubt bis zum 10. Tag"; „Abtreibung ist erlaubt bis zum 12. Tag"; „Abtreibung ist erlaubt bis zur siebten Woche"; „Abtreibung ist erlaubt bis zur achten Woche"; „Abtreibung ist erlaubt bis zur 13. Woche"; „Abtreibung ist erlaubt bis zur 14. Woche"; „Abtreibung ist verboten bis zur 15. Woche"; und so weiter[37]. Es ist gesetzlich / juristisch völlig irrelevant, ob man dieses Gesetz ergänzt, indem man entweder 1. willkürliche Zahlen den Bestimmungen zuordnet, die Abtreibung zwischen der 14. und 24. Woche erlauben, und dann erklärt, dass alle so nummerierten Bestimmungen hiermit aufgehoben sind; oder indem man 2. gesetzlich bestimmt, dass Abtreibung von der 14. Woche an verboten ist; oder indem man 3. gesetzlich festlegt, dass in dem Gesetz oder in dem Absatz des Gesetzes, der Abtreibung erlaubt, „24" durch „14" ersetzt werden muss; und es gibt noch viele andere Möglichkeiten, ein und dieselbe Änderung eines Gesetzes vorzunehmen.

Die ganze Angelegenheit ist zu ernst, als dass man weitere spitzfindige Unterscheidungen anführen könnte, die im schlechtesten Sinne rein verbal und formalistisch wären – weit abseits von der Wirklichkeit und dem echten Inhalt eines staatlichen Gesetzes. Die restriktive Auffassung konzentriert sich auf das, was Gesetzesvorlagen und Gesetze *sagen*, und nicht darauf, ob diese Vorlagen und Gesetze irgendwelche (und wenn, dann welche) Rechtsbestimmungen rechtlich gültig *machen*, die ohne sie nicht gelten würden[38]. Diese Fixierung resultiert in einer Reihe von Distinktionen, ohne jede moralische Bedeutung (und fremd für EV 73), z.B. zwischen kodifizierten und unkodifizierten Systemen, zwischen der Aufhebung eines Gesetzes (wobei eine nur teilweise geänderte Alternative neu eingefügt wird) und seiner Ergänzung (= teilweisen Aufhebung), sowie zwischen Gesetzen, die (angeblich) „das ganze Abtreibungsrecht des Staates" festlegen, und solchen, die das nicht tun.

Kein Gesetz, auch keine Gesetzessammlung, könnte das gesamte Abtreibungsrecht (oder einen anderen Rechtsbereich) des Staates bis ins Letzte festlegen. In

---

[37] Obwohl relativ begrenzt, sind sie doch alle „universale Aussagen" im Sinne von Thomas von Aquin, der das Wesen eines Gesetzes als eine allgemeine Aussage der auf das Tun gerichteten Vernunft bestimmt. Deshalb sind sie alle gesetzliche Normen. Das heißt nicht, dass die Unterscheidung von relativ spezifischen universalen gesetzlichen Normen einerseits und Aussagen über Einzelheiten andererseits (= Anwendungen von Normen in Aussagen zu Einzelfällen, wie z.B., dass die Abtreibung von Jane's Baby in dieser Woche gesetzlich / ungesetzlich ist / war / wäre) von großer Bedeutung ist.

[38] Natürlich auch auf die Frage, ob das Gesetz *verhindert*, dass eine gesetzliche Bestimmung außer Kraft gesetzt wird, die sonst eben nicht mehr gelten würde.

jedem Rechtsfall ist das Gesetz zu diesem Fall eine Bestimmung, die rechtsgültig wird durch das Zusammenwirken von einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen mit verfassungsmäßigen und anderen gesetzlichen Bestimmungen, mit Entscheidungen übergeordneter Gerichte und mit den allgemeinen Rechtsprinzipien, die jedem rechtlichen Denken zu Grunde liegen. Eines dieser allgemeinen Prinzipien sagt, dass alles, was nicht verboten ist, erlaubt ist und dass alles, was erlaubt ist, ein gesetzliches Recht ist, sofern es nicht, obwohl es weder strafrechtlich noch zivilrechtlich verboten ist (wie englische Juristen sagen würden), „im Widerspruch zu einer [gerichtlich anerkennbaren] Rechtsordnung steht"[39].

Erlaubnis ist die Position der Lücke. Dies ist nicht eine Angelegenheit der Logik[40], sondern eine der „von zivilisierten Nationen anerkannten allgemeinen Rechtsprinzipien"[41]. Eine gesetzliche Erlaubnis zu schaffen ist überflüssig und nutzlos (juristisch, aber vielleicht nicht politisch), wenn die Sache, die zur Debatte steht, nicht schon verboten ist oder im Widerspruch steht zu einer gesetzlich anerkannten „Rechtsordnung"[42]. Zumindest in der Perspektive des Gesetzes existieren Verbote wie künstliche Inseln in einem grenzenlosen Ozean von Erlaubnis. In jedem modernen Staat ist das Fehlen einer einzelnen Erlaubnis im Falle von Abtreibung weithin abgedeckt durch verfassungsmäßige Prinzipien, die das Recht auf körperliche oder persönliche Sicherheit, das Recht auf Intimsphäre, auf gleiche Sicherheit für Frauen und so weiter schützen und stärken. Es ist ein Fehler, anzunehmen, dass eine knappe Gesetzessammlung oder ein einzelnes Gesetz „das gesamte Abtreibungsrecht eines Landes" umfassen könnte.

In R 2 wird eine Gesetzesänderung vorgenommen, indem man „24" durch „14" ersetzt, und in R 1 wird die gesetzliche Bestimmung „Abtreibung ist bis zur 24. Woche erlaubt [und danach verboten]" geändert (oder aufgehoben und ersetzt), so dass es nun heißt: „Abtreibung ist bis zur 14. Woche erlaubt [und danach verboten]" – die Wirkung dieser Änderung (dieser Aufhebung, teilweisen

[39] Anhänger der restriktiven Richtung machen geltend, dass jede Unterscheidung von rechtlicher Erlaubtheit und rechtlicher Tolerierung vernünftigerweise als abwegig betrachtet werden kann, wenn es, wie bei der Abtreibung, um eine Angelegenheit der Grundrechte geht. Dieser Punkt wird in EV 73 und in allen meinen Aufsätzen zu diesem Thema als selbstverständlich betrachtet; das ist wohl in der Erklärung der Glaubenskongregation von 1974 etwas undeutlich herausgekommen, was sich später nachteilig auf die Entscheidungen des deutschen Bundesverfassungsgerichts ausgewirkt hat.

[40] Die Logik ist offen für die Auffassung des Aristoteles, dass Lücke gleich Verbot sei.

[41] Diese Formulierung gebraucht z.B. das Statut des Internationalen Gerichtshofes, Art. 38, um eines der grundlegenden Elemente des Rechts auszuwählen und dabei das Recht, das auf Gewohnheit beruht, mit dem Recht zu vergleichen, das durch die Instrumente geschaffen wird, die Recht schaffen (im internationalen Bereich sind das Konventionen im Sinne von Übereinkünften oder Verträgen, im innerstaatlichen Bereich Gesetze oder andere Verordnungen).

[42] Wenn man sie genau interpretiert, dann müsste man Gesetze, die Mord, Totschlag oder ganz allgemein die Tötung von Menschen verbieten, so auslegen, dass sie ihren Schutz auch auf die Ungeborenen ausdehnen. Wenn man aber sagt, die Lücke im Gesetz sei eine Erlaubnis, dann widerspricht das dem nicht. In Ländern ohne ausdrückliche Abtreibungsverbote trifft es heute generell zu, dass die Gesetze zu Tötungsdelikten *nicht* so ausgelegt werden, dass sie Abtreibung verbieten, und deshalb belegen diese Länder beispielhaft die Position der Lücke: was nicht verboten ist, ist erlaubt.

Aufhebung, Ergänzung – man mag es formulieren und benennen, wie man will) ist die gleiche. Eine Reihe von gesetzlichen Bestimmungen (in unbegrenzter Zahl, aber mit festgelegter Bedeutung und Wirkung), die die Legalität der Abtreibung bestätigen, verlieren ihre (rechtliche) Geltung, und eine neue Reihe von Bestimmungen, die Abtreibung verbieten, werden rechtsgültig (gemacht). Die Worte des / der Ergänzungsgesetze(s) sagen zwar, dass Abtreibungen bis zur 14. Woche erlaubt seien, aber ihre rechtliche Wirkung auf die Erlaubtheit von Abtreibung ist null und nichtig. Deshalb ergibt sich aus der restriktiven Argumentationslinie, dass – außer in dem abwegigen und beispiellosen Fall eines Gesetzes oder einer Gesetzessammlung, die praktisch eine vollständige Liste von Einzelbestimmungen enthält, die alle einzeln aufgehoben werden können – alle Abtreibungsgesetze in sich ungerecht seien – und dass man unter keinen Umständen in einer entscheidenden Abstimmung für irgend ein Reformgesetz zur Abtreibung stimmen dürfe, wenn es nicht absolut prohibitiv ist. *Alles oder nichts* ist der Grundsatz dieser Einstellung.

Mit Recht bezieht EV 73 eine von Grund auf andere Position. Gesetze, die Verbote schaffen, die es sonst nicht gäbe, sind gerecht (im Sinne von: nicht in sich ungerecht) in allem, was sie rechtlich bewirken. Was sie rechtlich tun oder bewirken, ist, dass sie eine Reihe gesetzlicher Bestimmungen in Kraft setzen, unbegrenzt an Zahl, aber festgelegt in Bedeutung und Wirkung. *Jede* rechtliche Bestimmung, die diese ergänzenden oder teilweise aufhebenden Gesetze in Kraft setzen, ist *nichts als prohibitiv.* Das staatliche Gesetz bleibt in dem Maße ungerecht, als seine Erlaubnis für bestimmte Abtreibungen rechtsgültig weiterbesteht. Aber das ist nicht das Ergebnis irgendwelcher Inhalte des Ergänzungsgesetzes. Der Anschein trügt.

Immerhin könnte jemand sagen, es sei „selbstverständlich", dass Gesetzgeber nicht rechtmäßig für einen Reformentwurf stimmen dürfen, der ein Gesetz, das Abtreibung bis zur 24. Woche erlaubt, durch ein Gesetz ablöst, welches Abtreibung bis zur 14. Woche (oder sechsten Woche, zweiten Woche, zum zweiten Tag) gestattet. Denn alle derartigen Entwürfe „*erlauben ihrem Wesen nach* Abtreibung"! Dagegen bemerken die Digesten Justinians grundlegend (I, 3, 17): „Das Recht kennen, heißt nicht am Wortlaut [*verba*] der Gesetze kleben, sondern ihren Gehalt und ihre Wirkung [*vim et potestatem*] verstehen" – was soviel bedeutet wie ihre juristische Bedeutung und ihre juristische Wirkung (die logisch früher ist und sich unterscheidet von irgend einer empirisch fassbaren Wirkung, die sie auf das menschliche Verhalten ausüben, auf das sie gerichtet sind). *Die Tatsache, dass ein Gesetz sagt, Abtreibung ist erlaubt, bedeutet nicht, dass dies die juristische Wirkung des Gesetzes ist.* Und tatsächlich, – das heißt in der rechtlichen Wirklichkeit – ist die einzige Wirkung des Reformentwurfs oder -gesetzes prohibitiv. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass das Gesetz einzelne Abtreibungen *erlaubt,* d.h. erlaubt macht; rechtlich und genau genommen trifft es nicht zu, dass ein Reformgesetz der eben beschriebenen Art auch nur eine einzige Abtrei-

bung zulässt. Was der „Einwand" für selbstverständliche Tatsache nimmt, ist in der rechtlichen Wirklichkeit ganz anders.

Es leuchtet ein, dass derartige rechtliche Tatsachen das Anliegen von EV 73 sind. Und es trifft zu, dass es in EV 73 ein wichtiges Element gibt, das die Indifferenz doppelt klar macht, die das Dokument gegenüber allem äußeren Anschein und auf äußeren Anschein gestützten Unterscheidungen zeigt, wie sie der restriktiven Auffassung als Grundlage dienen. Dieses Element betrifft die Ausgangsbasis, mit der ein Gesetzesentwurf oder Ergänzungsgesetz verglichen werden muss, wenn man beurteilen will, ob die Ergänzung (oder teilweise Aufhebung) permissiv (und somit in sich ungerecht) ist, oder prohibitiv und deshalb zustimmbar für einen katholischen oder sonstigen Pro-Life-Parlamentarier. In meinen Aufsätzen vor dem Erscheinen von *Evangelium vitae* nahm ich als Ausgangsbasis das Gesetz an, das zu der Zeit in Kraft ist, wo der Gesetzesentwurf zur endgültigen Abstimmung kommt. Doch die Enzyklika nähert sich diesem ganz wesentlichen und entscheidenden Vergleich sehr vernünftig und überzeugend, indem sie von einer anderen Ausgangsbasis ausgeht, nämlich dem Gesetz, das in Kraft treten *wird*, und zwar nicht in einer theoretischen Zukunft, sondern demnächst – zum Beispiel „morgen" –, wenn die im Sinne von Pro-Life restriktive Vorlage nicht Gesetz wird. Denn laut EV 13.3 kann die Ausgangsbasis „ein bereits geltendes Gesetz" sein oder „*ein [...] zur Abstimmung gestelltes* Gesetz" [= eine Gesetzesvorlage]. Wenn dieses Gesetz der Ausgangsbasis (diese Rechtslage), die schon gilt oder so gut wie sicher gelten wird, falls sie nicht durch eine Pro-Life-Alternative überholt wird, freizügiger ist als die Pro-Life-Alternative, dann sollte man die Letztere nicht so beurteilen, als ob sie freizügigere Erlaubnis in das Gesetz des Staates einführte, sondern dass sie vielmehr bestimmte Verbote in Kraft setzt, die sonst in Zukunft dem Gesetz fehlen würden. Da es Verbote setzt, ist es seinem Wesen nach gerecht. Allerdings ist es sehr freizügig im Vergleich mit dem alten Gesetz. Aber das alte Gesetze ist nicht mehr eine gültige Ausgangsbasis für Vergleiche; in Situationen, wie sie das Dokument hier anspricht, ist dass alte Gesetz zum Tode verurteilt und sozusagen schon verstorben. Wenn der hier zu prüfende Pro-Life-Gesetzesentwurf nicht Gesetz wird, dann wird das staatliche Gesetz morgen völlig oder hochgradig permissiv sein. Deshalb kann man sagen: wenn man die Pro-Life-Gesetzesvorlage zum Gesetz macht, dann führt man in das Gesetz einige Bestimmungen ein, die zu einem späteren Zeitpunkt vom Gesetz ausgeschlossen würden, Bestimmungen, die verbieten, was sonst, später, nicht mehr verboten würde. Obwohl seine Verbote unvollständig sind, ist das Pro-Life-Gesetz (bzw. seine Vorlage) deshalb kein „permissives Gesetz" im eigentlichen Sinne des Prinzips von EV 73.2, dass man nie für ein permissives Gesetz stimmen darf.

Kurz gesagt, nicht jedes Gesetz, das einige Abtreibungen für erlaubt erklärt, ist ein permissives Gesetz im Sinne von EV 73.2, denn einige Gesetze dieser Art *erlauben nichts – machen nichts erlaubt* –, sondern verbieten nur. In diesen Fällen ist die Klausel des Reformgesetzes, dass Abtreibung bis zur 14. Woche erlaubt ist

(oder dass sie nach der 14. Woche verboten ist oder dass „24" durch „14" ersetzt ist – die unterschiedlichen Formulierungen spielen keine Rolle), nicht die Ursache der (rechtlich) gültigen Gesetzesbestimmung, dass Abtreibung bis zur 14. Woche erlaubt ist. Trotz ihres Wortlauts erlaubt die Reform nichts, sondern verbietet Abtreibungen zwischen der 14. und 24. Woche. Sie annulliert nicht etwa teilweise den gesetzlichen (= staatlichen gesetzlichen) Schutz der ungeborenen Kinder, sondern erweitert ihn sogar. Und dies ist offensichtlich nicht nur eine juristische Spitzfindigkeit, sondern der eigentliche Sinn dieser Sache.

VII. WEITERE IRRTÜMER, DIE IM „EINWAND" ENTHALTEN SIND

Verbot und Erlaubnis sind nicht symmetrisch, denn (wie wir uns oben schon erinnert haben) die Lücke des Gesetzes bedeutet immer Erlaubnis und nie Verbot. Deshalb ist es falsch, zu behaupten, wie es ein Vertreter des „Einwands" und des restriktiven Standpunktes tut, dass „eine Gesetzesvorlage zur Aufhebung eines in sich ungerechten Gesetzes niemals in sich ungerecht sein kann"[43]. Diese Behauptung ist falsch, wenn der „Einwand" Recht hat, dass nämlich ein Gesetz, das festlegt, dass einige Abtreibungen erlaubt sind, ein in sich ungerechtes Gesetz ist. Denn der einfache Widerruf eines Gesetzes, das die Abtreibung nach der 24. Woche verbietet, lässt den Staat ohne irgend ein Abtreibungsverbot[44] – also mit einer Gesetzeslage, die in sich noch viel ungerechter ist. Ein derartiger Widerruf ist eine in sich ungerechte Maßnahme. Tatsächlich gibt es ein reales Beispiel für einen derartigen ungerechten Vorgang in der Ungültigkeitserklärung des Obersten Kanadischen Gerichtshofes, die das kanadische Abtreibungsgesetz betraf, das einige Jahre zuvor ungerechterweise erweitert worden war, so dass es Abtreibungen im großen Umfang zuließ[45]. Diese Ungültigkeitserklärung – inhaltlich, wenn auch nicht formal, ein Widerruf – hat Kanada mit einem Abtreibungsrecht zurückgelassen, das sicher in sich ungerecht ist, aber mit ganz unterschiedlichen Beschreibungen dargestellt werden kann, von denen jede korrekt ist und, entgegen dem Anschein, mit der anderen übereinstimmt: „überhaupt kein Gesetz", oder: „ein völlig permissives Gesetz"[46].

Aber zwei weitere schwere Fehler im Fundament des „Einwands" müssen noch genannt werden. Der erste ist die Voraussetzung, dass „in sich ungerecht" soviel bedeutet wie ungerecht ohne Berücksichtigung des Kontexts, der Umstände und der Absichten einer handelnden Person. Wenn jedoch eine bestimmte Art von

---

[43] Harte, *Problems of Principle in Voting for Unjust Legislation*; vgl. oben, Fußnote 35.

[44] Vgl. oben, Fußnote 42.

[45] R. v. Morgenthaler [1988] 1 Supreme Court Reports [Canada] 30.

[46] Die Tatsache, dass jede dieser einander *im Wortlaut* widersprechenden Beschreibungen zutrifft, hätte Harte darauf aufmerksam machen müssen, dass einfache Grundsätze, wie „wenn ein Gesetz in sich ungerecht ist, darf man niemals für es stimmen", sehr sorgfältig behandelt werden müssen – wie ja auch EV 73.3 tatsächlich die Leser von 73.2 warnt.

Handlung als „in sich" ungerecht bezeichnet wird, dann ist damit in Wahrheit gemeint, dass sie ungerecht ist, unabhängig von Kontext, Umständen und Intentionen *außer jenen Umständen und Intentionen*, die Teil des „Objekts" oder der „Sache" sind und in Verbindung mit denen diese Art von Handlung immer als falsch identifizierbar (definiert) ist. Deshalb ist Diebstahl, wie EV 74 erinnert, in sich ungerecht, aber Diebstahl ist in hohem Maße auf den Kontext und die Intention bezogen: nur dann ist die Wegnahme fremden Eigentums ungerecht, wenn man sie ohne zwingende Notwendigkeit vornimmt und ohne dass man einen Anspruch auf dieses Eigentum hat und ohne dass man annehmen kann, dass der Eigentümer damit einverstanden ist, und so weiter. Keine Definition von Lüge ist einwandfrei, wenn sie nicht die Absicht des Sprechers einschließt, nicht bloß etwas auszusagen, sondern diese Aussage zu bekräftigen, obwohl der Sprecher selbst der Auffassung ist, dass das, was er bekräftigt, nicht stimmt. Und so weiter. Ähnlich ist es deshalb eine der deutlichen Absichten von EV 73.3, klarzustellen, dass ein Gesetz, oder eine andere rechtlich verbindliche amtliche Erklärung, nicht in die Klasse der „in sich ungerechten" Gesetze gehört, von denen EV 73.2 spricht, wenn nicht der Kontext oder die Umstände so geartet sind, dass es etwas erlaubt *macht*, was sonst verboten war oder in Zukunft verboten werden würde. Das hängt vom Kontext, den Umständen und der Absicht (dem „Ziel") ab, die zu der eigentlichen Bedeutung von „permissiv" hinzukommen müssen, da dieser Begriff in EV 73.2 dazu benutzt wird, eine Klasse von in sich ungerechten Gesetzen zu identifizieren.

Der zweite gravierende Fehler, den Vertreter des „Einwands" manchmal machen, ist die Voraussetzung, es bestehe kein Unterschied, ob der Gesetzgeber, dessen Handlung wir untersuchen, ein Mitglied einer Gruppe (Parlament, Gerichtshof, der Wählerschaft eines Referendums...) ist oder ein *Alleinherrscher* mit der Autorität, Gesetz(e) nach eigenem Gutdünken zu machen. Aber der Unterschied ist wichtig für das Verständnis der eigentlichen Bedeutung einer Gesetzesvorlage zur Begrenzung der Abtreibung. Im Falle eines Alleinherrschers, der die Möglichkeit hat, zu wählen[47], welche gesetzlichen Bestimmungen hinsichtlich Abtreibung rechtsgültig sein sollen, ist der Plan des Herrschers, Abtreibungen einzuschränken, aber nicht völlig zu verbieten, eine Entscheidung dafür, dass an bestimmter Stelle das Verbot enden und die Erlaubnis beginnen soll. Zweifellos ist damit die ungerechte Entscheidung ausgedrückt, dass ungeborene Kinder je nach Reifegrad, Rasse oder Grad der Behinderung kein Anrecht auf den Schutz des Gesetzes haben. Aber in dem Fall von Gesetzen, die von einer gesetzgebenden Körperschaft erlassen werden, muss genau dieselbe Gesetzesvorlage nicht

[47] Ich berücksichtige hier nicht die Überlegungen, die die Entscheidungen eines solchen Herrschers und seine Verantwortung und seine Schuld komplizieren würden, wenn die Entscheidungen des Herrschers vermutlich *abgelehnt* würden, auf aktiven oder passiven *Widerstand* stoßen und *unwirksam* gemacht würden oder eindeutig das Gegenteil bewirken würden auf Grund von Opposition des Volkes oder Korruption und Gleichgültigkeit.

der Ausdruck einer derartigen Entscheidung sein, und in vielen Fällen ist sie es auch nicht.

Man kann sich dies durch ein Beispiel veranschaulichen. Nehmen wir an, eine Gruppe von 20 handfesten Kerlen ist in einem Wüstengebiet unterwegs und stößt auf ein befestigtes Lager. Sie beobachten es von außerhalb seiner Umzäunung und entdecken, dass im Lager Hunderte von Kindern einzeln von der Wachmannschaft zu Tode gequält werden. Die Gruppe außerhalb des Lagers hat keine sonstigen Verpflichtungen, die sie davon abhalten könnten, ihrer offensichtlichen Pflicht nachzukommen, die Kinder zu retten, falls sie es können. Und sie stellen fest, dass sie es können, vorausgesetzt, dass *alle* 20 Männer das Lager in gut geplantem Zusammenwirken angreifen, während die meisten der schlimmen Wächter schlafen. Alle aus der Gruppe, außer fünf Männern, sind entschlossen, alle Kinder zu retten. Aber diese Fünf bestehen darauf, dass sie nicht bereit sind, an der Rettung teilzunehmen, und werden verhindern, dass überhaupt ein Kind gerettet wird, wenn nicht die Kinder einer Rasse, die, wie sie behaupten, die Eltern der Fünf verfolgt, von der Rettung ausgeschlossen werden. Von diesen Kindern gibt es drei. Sie sind in der Hütte P. Die fünfzehn Männer protestieren gegen diese ungerechte Einschränkung der Rettung, aber ohne Erfolg. Die fünf Widerspenstigen blockieren alle Pläne, welche die Hütte P einschließen. Mit Widerstreben, aber mit aller notwendigen Energie führen die Fünfzehn die Rettung durch, zusammen mit den Fünfen, die auf der Ausnahme bestehen und deren Hilfe sich als so entscheidend erweist, wie vorauszusehen war. Hunderte von Kindern werden gerettet, aber die Fünf verhindern jeden Versuch, über den Plan hinaus zu gehen und die Hütte P zu befreien.

Die Bereitschaft der fünfzehn Retter, die die Rettung ohne Einschränkung durchführen wollen, bedeutet auf keinen Fall, dass sie den Kindern in Hütte P das Recht absprächen, genau so wie die anderen Kinder gerettet zu werden. Diese ungerechte Entscheidung wird durch die kleine Minderheit der Retter verursacht, die zwar weitgehend mit der gerechten Entscheidung der Mehrheit übereinstimmen, aber in Teilbereichen radikal davon abweichen. Das Ergebnis der Rettung kann als Handlung einer Gruppe bezeichnet werden, und diese Handlung einer Gruppe kann als ungerecht bezeichnet werden – als wirklich in sich ungerecht –, insofern als sie von Anfang an die Rettung von drei rettbaren Kinder ausschloss. Genauer wird aber der Vorgang beschrieben, wenn man ihn als zwei übereinstimmende und sich deckende und nur teilweise divergierende Gruppenhandlungen beschreibt. Die eine ist die Handlung der fünfzehn gerechten Retter. Die andere ist die Handlung der fünf ungerechten Retter (deren Handlung die klare Bereitschaft zeigt, jeden Versuch der Fünfzehn zu blockieren, die restlichen drei Kinder zu retten). Die zutreffende Beschreibung der Handlung der Fünfzehnergruppe lautet: „ein Versuch, jedes Kind zu retten, das im Bereich unserer Rettungsmöglichkeiten ist". Das ist eine völlig gerechte Entscheidungs- und Handlungsweise. Die zutreffende Beschreibung der Handlung der Fünfergruppe lautet: „ein Versuch,

alle Kinder im Bereich unserer Rettungsmöglichkeiten zu retten, außer drei, die wir nach unserer Entscheidung den sicheren Tod sterben lassen und deren Rettung durch andere wir verhindern". Das ist eine ungerechte Handlung.

Der eifrigste Verfechter des „Einwands" meint, wenn ein restriktives Abtreibungsgesetz angenommen wird, gebe es nur eine Gruppenhandlung, „den Gesetzgebungsakt". Das ist eine verbreitete Redeweise, die, obwohl man sie weithin als Fiktion empfindet, doch für viele praktische Erfordernisse genau genug ist. Fangen wir mit dem Namen an: Gesetze werden zutreffend als Gesetze des Kongresses bezeichnet und nicht als Gesetze einer – sagen wir – 51:49-Mehrheit jedes Hauses. Aber diese Redeweise hört auf, genau oder auch nur vernünftig zu sein bei der Art von Kontext und in Bezug auf die Fragestellung, die wir gerade betrachten. Man braucht sich wohl nicht die Mühe zu machen, die Anwendbarkeit des Beispiels von der Wüsten-Rettung im Einzelnen auf Situationen anzuwenden, wie sie in EV 73.2 und 73.3 sowie in der gegenwärtigen Diskussion behandelt werden. Es möge genügen, zu sagen, dass die Fünfzehn, falls es ihnen möglich wäre, die Rettungsaktion ohne die Mitwirkung der Fünf durchzuführen, in der selben Lage wären wie der Alleingesetzgeber mit souveräner Macht (ohne Einschränkung durch ein Gericht oder eine Verfassung), oder wie eine *völlig einige herrschende Mehrheit* in einem Parlament, die die Macht hat, ein Abtreibungsgesetz „nach ihrer Wahl" zu machen. Und das trifft einfach nicht für die Situation zu, die zur Diskussion steht.

Es ist wichtig, dass man nicht vergisst, wie sich diese verschiedenen Fehler auswirken. Mit einigen unbegründeten Ausnahmen (die auf einer anfechtbaren Vorstellung von Gesetzgebung beruhen) lehnen Verteidiger des „Einwands" alle Versuche ab, die Ungeborenen durch Gesetz zu retten, solange nicht alle gerettet werden sollen, obwohl doch die Einschränkungen der Rettung allein dem ungerechten Willen einer Untergruppe entstammen, die innerhalb der größeren Gruppe existiert, die willens und fähig ist, eine Rettung zu bewerkstelligen – einer Untergruppe, die die Anstrengungen der Pro-Life-Untergruppe blockiert, die willens und bereit ist, alle Kinder zu retten, und die *unter anderen Verhältnissen* dies auch tun könnte. Der Einwand richtet sich gegen eine bloß teilweise Strafbarkeit in besonderen Situationen, wie in Kanada (und in wesentlichen Punkten in den Vereinigten Staaten), wo das vorhandene Gesetz zur Erlaubtheit der Abtreibung sozusagen *überhaupt kein Gesetz* ist. Denn hier gibt es trotz aller praktischen Absichten keine Worte im Gesetz, die rechtsgültig die Abtreibung für manchmal verboten und manchmal erlaubt erklären[48]. Der Vertreter der restriktiven Richtung, der für eine annehmbare restriktive Reform des Abtreibungsrechts eintritt („völlige" Abschaffung von sauber von einander getrennten einzelnen Punkten ausgesprochener Zulassung) – einer Lösung, die es, wenn überhaupt, dann höchst selten in der Wirklichkeit gibt –, ist in einer derartigen Situation fehl am Platze. Aber die Vertreter des „Einwandes" begnügen

[48] Das soll nicht heißen, dass es in diesen Staaten überhaupt keine Gesetze zur Regelung der Praxis und der Begleitumstände von Abtreibungen gebe.

sich mit dem Gedanken, dass das Prinzip offensichtlich verlange (und dass die katholische Kirche *offensichtlich* lehre – man lese nur die Worte von EV 73.2!), dass in solchen Ländern nichts getan werden könne, um überhaupt ein Verbot einzuführen, wie umfassend und vorteilhaft es auch sein mag, wenn es nicht ein so vollständiges Verbot ist, wie es die Gerechtigkeit verlangt.

VIII. UNANGEMESSENE FORMULIERUNGEN DES PRIMÄREN ARGUMENTS

In meinen früheren Untersuchungen zu dieser ganzen Streitfrage habe ich es versäumt, sie mit der Genauigkeit zu analysieren, die sie erfordert. Deshalb rückten meine früheren Erörterungen die Unterscheidung von Absicht und Nebenwirkung zu sehr in den Vordergrund und achteten zu wenig auf die Mehrdeutigkeiten in den Ausdrücken „ungerechtes Gesetz" und „permissives Gesetz", Mehrdeutigkeiten, die die vorausgegangenen Abschnitte dieses Artikels zu beleuchten suchen.

Meine wichtigste frühere Untersuchung wurde für die Sitzung der Glaubenskongregation geschrieben, die EV 73.3 vorbereitete; die wichtigste Passage daraus ist wohl die folgende: „Die Frage, *was* man unterstützen (oder nicht unterstützen oder gar bekämpfen) soll, ist auch abhängig vom Kontext, vor allem von der bestehenden Rechtslage. Beispiel: Ein *Gesetz* der Art «Abtreibung ist erlaubt bis zur 16. Woche» ist ein ungerechtes Gesetz. Aber eine *Gesetzesvorlage* der Art «Abtreibung ist erlaubt bis zur 16. Woche» könnte entweder (1.) den genaueren Zweck haben, eine Zulassung von Abtreibungen einzuführen, die bisher verboten waren, oder (2.) den genaueren Zweck verfolgen, Abtreibungen zwischen der 16. und 24. Woche, die bisher erlaubt waren, zu verbieten. Die Entscheidung, die Gesetzesvorlage in der Situation (1) zu unterstützen, ist ihrem Wesen nach etwas ganz Anderes als die Entscheidung, die Gesetzesvorlage in der Situation (2) zu unterstützen, denn das, wofür man sich entscheidet, das Objekt der Handlung bei der Zustimmung zur Gesetzesvorlage, ist in den beiden Fällen verschieden. Im Fall (1) ist es die Unterstützung für die Zulassung von Abtreibung. Im Fall (2) ist es Unterstützung für das Verbot von Abtreibungen, (nehmen wir an) tatsächlich von allen Abtreibungen, bei deren Verbot der Abgeordnete im Augenblick überhaupt erfolgreich mitwirken kann. Wenn man dies sagt, heißt das nicht, dass man eine «Situationsethik» vertritt oder einen Proportionalismus oder irgend eine andere Theorie, die bestreitet, dass es in sich böse Handlungen gibt, die weder durch die Umstände noch durch die Absichten oder Zwecke gerechtfertigt werden können. Im Gegenteil, ich betrachte es als selbstverständlich, dass man, *wenn man dabei mitwirkt, die legale Zulässigkeit von Abtreibung (gleichgültig in welchem Stadium der Schwangerschaft) zum Teil eines Gesetzes zu machen, und wenn man die Beibehaltung einer solchen Zulässigkeit als Teil eines Gesetzes unterstützt,* in sich schlechte Handlungen begeht, die weder durch die Umstände noch durch die Absichten oder Zwecke oder «angemessenen Begründungen» gerechtfertigt werden können, auch nicht, wenn man «die Gesamtzahl der Abtrei-

bungen reduzieren möchte»[49]. Ich habe bereits die vorausgehenden Fragen angesprochen: Was heißt *Unterstützung? Was macht die Zulassung zu einem Teil des Gesetzes (oder ihre Beibehaltung zum Teil eines Gesetzes)?*"[50].

In dem Artikel legt meine Erörterung die Antwort auf diese letzte Frage frei, die, wie die Dinge nun einmal stehen, deutlich machte, dass eine grundlegende Frage – in diesem Kontext, *die* grundlegende Frage – lautet: Wann ist ein Gesetz – meinetwegen „objektiv" – „permissiv"? Kann man diese Frage beantworten, indem man darauf schaut, was ein Dokument, eine Gesetzesvorlage oder ein Gesetz, *sagt*, ohne Rücksicht auf den rechtlichen Kontext oder auf Umstände, die einen entscheidenden Einfluss darauf haben können und auch meistens haben werden, was für ein *Recht* zustande kommt oder aufrecht erhalten wird durch die jeweilige Vorlage oder das endgültige Gesetz? Aber der Rest meiner Erörterung in dem Essay von 1994/1996 rückte die Absichten des abstimmenden Abgeordneten in den Mittelpunkt, und ich sprach einige Abschnitte später ungenau davon, dass der restriktive Gesetzesentwurf das existierende ungerechte Gesetz „verlängere". Diese Ausdrucksweise berücksichtigt nicht den Unterschied zwischen dem, was das Gesetz sagt, und dem, was es juristisch meint und leistet. Ich habe diesen Unterschied oben geklärt. Derselbe Fehler findet sich in einem meiner Vorträge von 1997/1998, wo ich an einer Stelle von dem restriktiven Reformgesetz als einem „Gesetz, das in Wirklichkeit Abtreibung zulässt" sprach[51], obwohl es sich in dem Fall, den ich erörterte, um ein Gesetz handelte, das weder irgend eine Erlaubnis neu geschaffen hätte oder irgend eine Erlaubnis bestehen gelassen hätte, die sonst aufgehört hätte, Teil der staatlichen Gesetze zu sein.

---

[49] In seinen neuesten Aufsätzen (vgl. oben, Fußnote 35) behauptet Harte, dass es ein ethisch nicht vertretbarer moralischer Kompromiss sei, wenn man für ein restriktives Reformgesetz wie das hier diskutierte stimme. Er bringt kein Argument für diese Behauptung herbei außer seinem irreführenden allgemeinen Argument, dass jedes restriktive Gesetz alles erlaube (= zulässig mache), was es nicht verbietet. Auch seine Unterscheidung von Politischem und Moralischem ist eine nicht annehmbare Redeweise. Aber er hat Recht mit der Aussage, dass die zur Diskussion stehende Materie keinen Kompromiss dulde. Entsprechend schrieb ich am 15. Januar 1995 an den Sekretär der Glaubenskongregation: „Zulässige Gegenstände [einer Wahl] bedeuten kein «Kompromisse»-Schließen mit dem Bösen und keine Beteiligung an der Förderung von ungerechter oder unsittlicher Gesetzgebung. Der einzige wichtige *Gegenstand*, der zulässig ist, ist die Aufhebung oder Verhinderung *eines unsittlichen Gesetzes, soweit es im konkreten Fall möglich ist*... Unterstützung [für einen restriktiven Reformentwurf, wie er hier diskutiert wird] ist in Wirklichkeit kein Kompromiss mit denen, die unsittliche Elemente [im Recht] einführen oder beibehalten wollen. Zwar gibt es eine *materielle Übereinstimmung* zwischen dem Entwurf des aufrechten katholischen Abgeordneten oder Bürgers und dem unsittlichen Entwurf derer, die unsittliche Elemente einführen oder beibehalten wollen. Aber diese materielle Übereinstimmung kann man nicht zutreffend als Kompromiss beschreiben, auch dann nicht, wenn sie durch einige Abmachungen begleitet wird, die der katholische Abgeordnete vielleicht schließt, um sein Projekt zu fördern (z.B. die Abstimmung zu einer bestimmten Zeit durchzuführen oder dafür zu sorgen, dass Befürworter und Gegner, die aus wichtigen Gründen bei der Abstimmung fehlen wollen, im gleichen Maße fehlen." (Hervorhebungen wie im Original).

[50] „Notre Dame Law Review" 71 (1996), S. 599-600; *I Cattolici e la società pluralista*, S. 99-114 (S. 106-108).

[51] Finnis, *The Catholic Church and Public Policy Debates in Western Liberal Societies*, S. 269.

Die Unklarheit, die ich leider nicht immer berücksichtigt habe, ist im Wesentlichen die Unklarheit (oder doch ein sehr wichtiger Aspekt der Unklarheit), die für Leser des Thomas von Aquin ein Interpretationsproblem bedeutet. Ich habe das Problem 1991 folgendermaßen beschrieben: „Thomas sagt gelegentlich, Gott könne von den Forderungen des Dekalogs dispensieren, und dann wieder (in denselben Werken [und zwar Werken aus seinen frühen wie auch aus seinen späten Schriften]), dass Gott dies nicht könne".

Interpretationsmethoden, wie die restriktive Stellungnahme zu EV 73 und zur juristischen Bedeutung von Gesetzen, würden hier zu dem selbstsicheren Schluss führen, dass selbstverständlich der eine oder andere dieser Texte aufgegeben werden müsse und dass Thomas ein Stümper sei. In Wirklichkeit, so habe ich weiter ausgeführt, ist dieser Widerspruch nur ein scheinbarer, denn: „Soweit die Zehn Gebote aus *Formulierungen* bestehen, die ein Verhalten betreffen, das man durch Übereinkunft als Mord, Ehebruch und so weiter bezeichnet oder das verhaltensmäßig (physisch) dasselbe ist wie Mord oder Ehebruch, wenn man es *ex objecto* (d.h. mit den Begriffen von Absichten und Entscheidungen) definiert, *kann* Gott von ihnen dispensieren, weil sein spezieller Auftrag die Umstände so ändert, dass die [unmittelbare] Intention dessen, der sich entscheidet, das *Objekt* der Handlung, ein anderes sein kann als in allen anderen Fällen, in denen die durch Verhalten oder *Übereinkunft* bestimmte Norm anwendbar ist: vgl. *In Sent.* Id. 47, q. l, a. 4; *In Sent. 4* d. 33, q. l, a. 4; *De Malo* q. 3, a. l, ad 17. Wenn jedoch die Zehn Gebote so betrachtet werden, wie sie betrachtet werden sollten, nämlich als *Aussagen*, die sich auf die menschlichen Handlungen beziehen, die durch ihre genaue [und unmittelbare] Zielrichtung (ex obiecto) definiert sind, dann sind sie ganz ohne Ausnahme und können von Gott nicht außer Kraft gesetzt werden: *In Sent. 3* d. 37, a. 4; *Summa theologiae* I-II, q. 100, a. 8"[52].

Die bisherigen Abschnitte dieses Artikels zeigen, wie die Rede von einem „permissiven" (und deshalb „ungerechten") Abtreibungs"gesetz" eine ähnliche systematische Mehrdeutigkeit hat. Diese Mehrdeutigkeit muss man erkennen und bereinigen, bevor man das richtige Prinzip, dass man nie für ein permissives Abtreibungsgesetz stimmen darf, auch richtig verstehen und anwenden kann, so dass man Recht schafft anstelle der Ungerechtigkeiten, die das restriktive (Miss-) Verständnis davon (in aller Unschuld) oft verursachen würde.

IX. DAS SEKUNDÄRE ARGUMENT

Obwohl die Unterscheidung von Absicht und Nebenwirkung in meinen früheren Stellungnahmen zu diesem Thema nicht den Vorrang einnehmen sollte, den sie nun tatsächlich hat, ist sie wichtig und notwendig für das richtige Verständnis zweier Punkte. Der eine betrifft ein Element bei der Gesetzgebung aller restrikti-

[52] Ders., *Moral Absolutes*, S. 39 (Hervorhebungen eingefügt). Ich habe hinzugefügt: „Zu dieser Interpretation vgl. P. Lee, *Permanence of the Ten Commandments: St Thomas and His Modern Commentators*, «Theological Studies» 42 (1981), S. 422-43." Vgl. auch: *Moral Absolutes*, S. 91.

ven Abtreibungsgesetze. Der andere ist ein besonderes Problem, das von Zeit zu Zeit auftauchen kann.

Der allgemeine Punkt ist folgender. Ein restriktives Gesetz (oder sein Entwurf) „ratifiziert" oder „verlängert" im Sinne der Politik und der Öffentlichkeitsarbeit die Geltung eines Teils der bestehenden ungerechten Erlaubnis für Abtreibung. Sie tut *scheinbar* das, was sie nach dem Missverständnis der restriktiven Richtung gesetzlich oder juristisch tut, und dieser Anschein übermittelt die falsche und zerstörerische Botschaft, dass einige Kinder kein moralisches Anrecht auf den Schutz des Gesetzes haben. Und im Grunde lässt sie tatsächlich einige Kinder ohne den gesetzlichen Schutz, auf den sie ein unabdingbares und grundsätzliches Recht haben. Keine von diesen zwei weiten Klassen von „Auswirkungen" macht aus dem Gesetz ein permissives Gesetz im Sinne des Prinzips oder von EV 73.2. Aber beide sind sehr schlechte Aspekte beim Zustandekommen des restriktiven Gesetzes. Dennoch wird keiner dieser Aspekte einem Pro-Life-Abgeordneten angestrebt. Wie EV 73.3 sagt, haben diese Abgeordneten die strenge Verpflichtung, ihren „absoluten Widerstand"[53] gegen die Abtreibung „allgemein bekannt" zu machen. Wenn sie Wendungen wie „Abtreibung ist erlaubt bis..." bei der Formulierung des restriktiven Gesetzes verhindern oder vermeiden können, sollten sie es tun[54]. Aber die schlimmen Auswirkungen eines scheinbaren Entzuges des gesetzlichen Schutzes für einige der Ungeborenen sind *praeter in-*

---

[53] Die Enzyklika benutzt den unglücklichen Ausdruck „persönlicher absoluter Widerstand", ohne zu ahnen, wie dies in den Ohren von Englisch Sprechenden klingt, die gehört haben, wie Politiker ihren „persönlichen Widerstand" gegen die Abtreibung behaupteten, während sie in Wort und Tat nach der Auffassung redeten und handelten, dass ein gesetzliches Verbot der Abtreibung mehr oder weniger unpassend oder zumindest keine moralische Verpflichtung sei.

[54] In meiner Stellungnahme für die Konferenz der Glaubenskongregation, die unter dem Titel *Unjust Laws in a Democratic Society* später veröffentlicht wurde, habe ich als mein Standardbeispiel eine Gesetzesvorlage mit dieser Formulierung gewählt. Ich habe mich mit dem Fall beschäftigt, der der Fachtagung von den Organisatoren vorgelegt wurde – genau dem „besonderen Gewissensproblem", das in EV 73 dargestellt wird -, und habe ihn absichtlich in eine Form gekleidet, die für den katholischen oder sonstigen Pro-Life-Abgeordaeten *ungewöhnlich schwierig* ist. Dasselbe Gewissensproblem kann sich aus Formen ergeben, die den Anschein haben, leichter zu sein, und ich hätte mir meine Argumentation rhetorisch leichter gestalten können, wenn ich eine von ihnen benutzt hätte. Zum Beispiel: wenn das vorhandene permissive Gesetz lautet „Absatz 1: Abtreibung ist unbeschränkt erlaubt bis zur 24. Schwangerschaftswoche", dann könnte der Reformantrag einfach lauten: „In Abschnitt l ist das Wort 24. durch das Wort 16. zu ersetzen." Eine solche Gesetzesvorlage würde nichts über die Erlaubnis für Abtreibungen aussagen. Der Reformantrag könnte auch lauten: „Unbeschadet des Abschnitts l ist Abtreibung nach dem Ende der 15. Woche absolut verboten." Ein derartiger Antrag würde nichts *aussagen* über eine Erlaubnis und würde lediglich ein Verbot formulieren, das vollkommen angemessen und gerecht ist in dem, was es verbietet. Aber es war mir klar, dass das eigentliche Gewissensproblem nicht im Entwerfen von Formalitäten und Sonderlichkeiten besteht. Deshalb habe ich rein rhetorische Bequemlichkeiten vermieden und mich mit einem Gesetzesentwurf auseinandergesetzt, dessen *Form(ulierung)* von der ganz aussichtslosen und abstoßenden Art war: „Abtreibung ist gesetzlich erlaubt bis zur 16. Woche". Auch wenn diese Formalitäten und Sonderlichkeilen einen Einfluss auf die Öffentlichkeit haben, den der Verfasser des Entwurfs möglichst vermeiden sollte, dann ist es nicht in sich falsch, wenn er dieser Verpflichtung nicht nachkommt.

tentionem Nebenwirkungen für Pro-Life-Abgeordnete, deren Absicht bei der Abstimmung für den Entwurf / das Gesetz es ist, schlicht alle Abtreibungen zu verbieten, die sie verbieten können. Was das „schutzlos lassen" betrifft, so handelt es sich keineswegs um eine echte Wirkung, sondern vielmehr um das Ausbleiben einer wünschenswerten Wirkung. Es ist wie bei einem Feuerwehrmann, der nur zwei Personen tragen kann und eine dritte in einem brennenden Haus zurücklassen muss. Es trifft zu, dass die Feuerwehrmänner die strenge Pflicht haben, wirklich jede Person in dem brennenden Gebäude zu retten. Aber sie handeln nicht falsch und wählen nicht „das kleinere Übel" und schließen auch keinen „Kompromiss", wenn sie jeden retten, den sie eben retten können, und diejenigen zurücklassen, die sie nicht retten können. Das Zurücklassen ist ein wichtiger Teil der Geschichte. Je nachdem, wie sie weiter geht oder endet, ist sie zutiefst bedauerlich, aber in keiner Hinsicht schuldhaft. Wenn es sich überhaupt um eine Wirkung handelt, dann bestimmt um eine Nebenwirkung, trotz der Gewissheit, mit der man sie voraussehen kann. Der gesunde Menschenverstand hat wenig Schwierigkeiten mit dieser Beurteilung.

Der springende Punkt ist folgender. Es mag manchmal geschehen, dass Pro-Life-Anhänger, die eine restriktive Reformvorlage initiiert oder unterstützt haben, deren einzige juristische Auswirkung prohibitiv gewesen wäre, mit einer Ergänzung dazu konfrontiert werden, die sie – sagen wir – in einem Punkte permissiv macht. Nehmen wir an, ein Gesetzesantrag von Pro-Life, der nur eine Bestimmung enthält, solle das Abtreibungsverbot von 24 Wochen auf 3 Wochen ausdehnen[55]. Er könnte somit 99% aller retten, die sonst abgetrieben würden. In letzter Minute würde (gegen die einstimmige, aber machtlose Opposition der Pro-Life-Abgeordneten) eine neue Bestimmung B eingefügt, die das bestehende gesetzliche Verbot von Abtreibung auf Grund von Vergewaltigung aufhebt. Die dergestalt ergänzte Vorlage käme zur endgültigen Abstimmung, und wenn sie nicht angenommen würde, dann gäbe es für viele Jahre keine Reform des Abtreibungsrechts, wenn nicht gar für immer (soweit man das als Mensch voraussehen kann). Die Vorlage wäre jetzt in einem Teil (Bestimmung B) permissiv im Sinne von EV 73.2 und des echten Prinzips, das dieser Paragraph der Enzyklika formuliert. Wenn nun der Parlamentspräsident um Abstimmung mit Ja oder Nein bittet, dürfen dann die Pro-Life-Abgeordneten mit Ja stimmen? – Selbstverständlich.

Aber, mag man einwenden, Abgeordnete, die für eine Vorlage stimmen, entscheiden sich frei dafür, genau das zum Gesetz zu machen, was in dieser Vorlage steht. Was das gesamte Parlament „tut" (in der Absicht, dass die Vorlage mit genau ihren Zulassungen, Tolerierungen, Verboten usw. zum Gesetz erhoben wird), kann nicht unterschieden werden von dem, was ein einzelner Abgeordneter „tut"

[55] Die Pro-Life-Abgeordneten hätten eine Vorlage eingebracht, die das Verbot auf 0 Wochen (ab Empfängnis) ausdehnt, fänden aber, dass diese keine Unterstützung von den kompromissbereiten Abgeordneten erhielte, deren Unterstützung unbedingt notwendig ist, falls überhaupt eine Reform zustande kommen soll.

(in der Absicht, dass die Vorlage mit genau ihren Zulassungen, Tolerierungen, Verboten usw. zum Gesetz erhoben wird). Für die gesamte Vorlage zu stimmen, die Gegenstand der Abstimmung ist, ist ebenso *die Handlung des Abgeordneten*, wie die Erhebung der gesamten Vorlage zum Gesetz *die Handlung des Parlaments* ist. Dieser Einwand klingt plausibel, wenn man in den Konventionen seiner Gesellschaft befangen ist, aber für die moralische Analyse der Beschreibung einer Handlung ist er einfach falsch. Jeder der Pro-Life-Abgeordneten sagt „Ja" oder geht durch die „Ja"-Tür. Wenn genügend andere dies ebenso tun, ist ein Ergebnis dieses Verhaltens, dass die ganze Vorlage und alle ihre Teile Gesetz werden. Aber was diese Pro-Life-Abgeordneten wirklich beabsichtigen, sowohl mit der unmittelbaren Absicht, die jeder hat – mit dem genauen Ziel ihres Wahlaktes – als auch mit allen ihren weiteren Absicht(en) oder Motiv(en), wird nicht durch das bestimmt, was andere Personen oder soziale Konventionen aus ihrem Verhalten machen, sondern durch die Richtung ihrer eigenen Entscheidung, durch ihr eigenes, echtes, praktisches und vernünftiges Denken (das nicht zu verwechseln ist mit einer unechten äußeren oder inneren Geschichte, die sie vielleicht sich selbst oder anderen erzählen, um ihre wahren Absichten rational zu erklären). Und es ist ihr Objekt, „das unmittelbare Ziel einer freien Wahl, die den Willensakt der handelnden Person prägt"[56], das die Frage bestimmt, *was sie denn tun*, die Handlung, die, wenn sie auf diese Weise genau beschrieben ist, der moralischen Analyse unterworfen werden kann[57]. Ihr Ziel ist bei der Abstimmung mit Ja die Erhebung von Bestimmung A zum Gesetz. Kraft der Konventionen (Regeln) der gesetzgebenden Körperschaft und des moralisch schlechten Willens und Handelns der abtreibungswilligen und der kompromissbereiten Abgeordneten, die die Einfügung der Bestimmung B erreichten, bewirkt ihre *Abstimmung für die Bestimmung A*, dass die gesamte Vorlage einschließlich der Bestimmung B Gesetz wird. Diese Wirkung ist sicher und unausweichlich, sie ist aber (wie so viele andere sichere und unvermeidliche Auswirkungen dessen, was wir wählen) nicht ein Teil dessen, was sie beabsichtigen oder wählen im Sinne der Worte, die für eine echte Analyse (und für eine katholische Analyse) notwendig sind. Dass auch die Bestimmung B zum Gesetz erhoben wird, ist für diese Abgeordneten eine Nebenwirkung. (Für andere ist sie natürlich ein wichtiger Teil dessen, was diese anderen beabsichtigen und tun.)

Wie ich schon in den früheren Abschnitten argumentiert habe, ist ein Gesetz seinem Wesen nach eine Aussage des Rechts, und ein(e) Gesetz(esvorlage) kann deshalb, wie auch immer die sprachliche Struktur aussieht, viele unterschiedliche

---

[56] Enzyklika *Veritatis splendor*, Nr. 78.

[57] „Der sittliche Charakter der menschlichen Handlungen ist zunächst einmal und fundamental von dem durch den freien Willen vernunftgemäß gewählten «Gegenstand» abhängig, wie es auch die scharfsinnige, noch immer gültige Analyse des hl. Thomas aufweist [Fußnote 126: *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 6]": *Veritatis splendor*, Nr. 78. Harte vertritt an mehreren Stellen die Meinung, dass das Zitat von q. 18, a. 6 irgendwie den offensichtlichen Sinn von VS 78 näher bestimme. Das tut es aber nicht. Vgl. dazu unten, Fußnote 60, und Finnis, *Moral Absolutes*, S. 65-74.

Gesetze enthalten. Daraus folgt in einem Fall wie diesem, dass der Abgeordnete, der für das Gesetz stimmt, das durch die Bestimmung A (rechts)gültig wird, nicht für das ungerechte Gesetz stimmt, das durch die Bestimmung B (rechts)gültig wird. Bei dem gut begründeten Prinzip, das in EV 73.2 formuliert ist, muss man nicht nur den Ausdruck „permissives Gesetz", sondern auch den Ausdruck „dafür stimmen" genau verstehen. Genau gesagt, stimmt man nicht für etwas, für das man nicht stimmen will.

Andererseits ist es aber auch wahr, dass man in dem weiteren Sinn, der für das parlamentarische Verfahren und seine Ergebnisse gilt, für die gesamte Vorlage und alle ihre Einzelteile stimmt. Wenn die gesamte Vorlage zum Gesetz erhoben wird, unter Einschluss ihrer ungerechten Teile, hier Bestimmung B, dann ist das eine Nebenwirkung, für die die Pro-Life-Abgeordneten moralisch verantwortlich sind, wie man immer verantwortlich ist für Nebenwirkungen, die man voraussehen kann oder sollte und die man verhindern könnte. Aber die Normen, die für die moralische Beurteilung ihrer Bereitschaft, diese Nebenwirkung zu verursachen, gelten, sind nicht die strengen und ausnahmslosen negativen moralischen Normen, die auf das anwendbar sind, was man anstrebt, wählt und in diesem strengen Sinne tut. Sie sind Normen der Fairness, der Verpflichtung, der Rollen-Verantwortlichkeit, die situationsbedingt sind[58], und sie lassen die Beurteilung zu, dass *für die Abgeordneten,* die nicht die Bestimmung B zum Gesetz machen wollen, die Bereitschaft, das zu tun, was voraussichtlich und sicher die Wirkung hat, die Bestimmung B zum Gesetz zu erheben (was herkömmlich als „absichtlich für etwas zu stimmen" und die ganze Vorlage einschließlich der Bestimmung B zum Gesetz zu erheben gilt) kein Unrecht gegenüber den Kindern bedeutet, die ungerechterweise umkommen werden, weil die Bestimmung B Gesetz geworden ist.

Dies ist ein besonderer und einigermaßen ungewöhnlicher Fall; der üblichere Fall ist von der oben diskutierten Art, wo die Reformvorlage rein restriktiv ist. Aber die Wahrheit, dass genau das, was ein Wähler (eine Wählerin) beim Wählen tut, bestimmt ist durch den Ablauf seiner oder ihrer tatsächlichen Überlegung und nicht durch das, was man im Recht oder in der Konvention als Auswirkung ihres Verhaltens ansieht, ist eine allgemeine Wahrheit. Das gilt auch für die Wahrheit, dass ein Gesetz / ein Gesetzesentwurf, unabhängig von seinem Wortlaut oder seiner sprachlichen Form, die logische Struktur einer Liste von genauen rechtlichen Aussagen hat, ähnlich wie der imaginäre Kodex der restriktiven Richtung[59], aus dem jeder Artikel entfernt werden könnte, ohne die übrigen Artikel zu beeinträchtigen – mit der Konsequenz, dass es das Ziel und die Absicht der Abgeordneten, die durch die „Ja"-Türe gehen, vernunftmäßig sein kann, einige dieser Rechtsaussagen zum Gesetz zu machen und die Gesetzwerdung der anderen als eine Nebenwirkung zu akzeptieren, für die sie zwar moralisch verantwortlich sind, aber nicht

[58] Vgl. oben, Fußnote 5.

[59] Form B im Abschnitt V oben.

in der einzig zwingenden Weise, dass man für das moralisch verantwortlich ist, was man als Ziel oder Mittel anstrebt oder wählt. Deshalb war der Nachdruck, den ich in meinen früheren Analysen des *allgemeinen* Problems der Abstimmung für restriktive Gesetze auf die Unterscheidung von Absicht und Nebenwirkung gelegt habe, nicht so verkehrt, sondern eher überflüssig und deshalb irreführend.

X. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNG ZU DEN ABSICHTEN (MOTIVEN)

Aus dem sekundären Argument ergibt sich, dass die Handlung für die einen Abgeordneten sittlich schlecht und für die anderen sittlich gut ist, obwohl sie für dasselbe Gesetz stimmen, zur selben Zeit und im selben Zusammenhang. Und darüber sollte man sich nicht wundern. Die echte Möglichkeit, ein und dasselbe Verhalten verschieden zu beschreiben und als menschliche Handlungen von verschiedenartiger moralischer Qualität zu bewerten, ergibt sich unmittelbar aus einer vernünftigen Analyse des Handelns. Man findet eine derartige Analyse z.B. bei Thomas von Aquin – nicht zuletzt unter vielen anderen Passagen in *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 6, an die in *Veritatis splendor* Nr. 78 erinnert wird. Diese Passage sagt Folgendes[60]: das wirklich (innerlich) gewollte Ziel oder eigentliche Ziel – die Absicht(en), die nicht unmittelbare(n) Ziele – steht (stehen) dem Objekt (dem nächsten Ziel) des äußeren Aktes, den man setzt, als das endgültig charakterisierende *Formelle* gegenüber, das heißt, wie die Form zur Materie steht, nämlich als *das, was das Ding zu dem macht, was es ist.* Deshalb sind es im Zusammenhang der Handlung die Ziele und Absichten der handelnden Person, die *den Akt* –

---

[60] Siehe *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 6c : „Ebenso wie der äußere Akt einer Person seine Eigenart oder seinen Charakter von dem Gegenstand erhält, den er betrifft, so erhält der innere Akt des Willens sein Wesen von dem Ziel (den Zielen), als wären sie sein eigenes Objekt. Aber [oder: Und somit] was immer zum Willen einer Person gehört, steht formend und das Wesen bildend in Beziehung zu allem, was zum äußeren Akt gehört. Denn der Wille einer Person benützt ihre Glieder als Werkzeuge für ihr Handeln, und die äußeren Akte haben nur insoweit moralische Bedeutung, als sie gewollt sind. Und deshalb wird die Art des menschlichen Aktes formell [seinem Wesen nach] nach seinem Ziel beurteilt, materiell aber nach dem Gegenstand des äußeren Aktes. So sagt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik V*, dass man, wenn man stiehlt, um Ehebruch zu begehen, streng genommen, mehr ein Ehebrecher als ein Dieb sei." {Sicut igitur actus exterior accepit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accepit speciem a fine sicut a proprio obiecto. *Id* [oder: ita] *autem quod est ex parte voluntatis se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus*, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, *neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi inquantum sunt voluntarii.* Et ideo actus humani species *formaliter consideratur secundum finem*, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit, in *V Eth.*, et ille qui furatar ut committat adulterium est, per se loqueudo, magis adulter quam fur.} In der Philosophie des Thomas beziehen sich „form" und *formale* auf das, was ganz wesentlich ist, damit etwas das sein kann, was es ist. – Das bedeutet fast das Gegenteil von „(mere) formality" usw. im modernen Englisch. Zu dem, was Thomas meint, wenn er von der „Materie" eines Aktes spricht, vgl. J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (OUP, 1998), S. 142, Nr. 43-44 , vor allem mit den Zitaten aus *De Malo:* kurz, in diesem Zusammenhang sind „Materie", „Objekt" und „unmittelbare Absicht" austauschbar.

das was *getan* wird – zu dem machen, was er wirklich ist[61]. Und sie können das unmoralisch machen, was unter anderen Voraussetzungen moralisch richtig wäre. Zwei Soldaten, die den Auftrag haben, Menschen aus einem Vernichtungslager zu retten, liegen nebeneinander und erwidern das Feuer der Wächter des Lagers. Der eine Soldat will mit seinem möglicherweise tödlichen Feuer verhindern, dass die Wächter das Rettungswerk blockieren. Der andere Soldat will seine Lust befriedigen, indem er sich hämisch darüber freut, zu sehen und zu hören, wie Menschen, die er hasst, umkommen. Die Akte des Ersten sind Handlungen gerechter Verteidigung seiner selbst und anderer; das genau gleiche *Verhalten* des Zweiten ist „materiell" das gleiche, aber formell (d.h. in Wirklichkeit) und vorrangig ein Akt oder eine Folge von Akten der Triebbefriedigung (nach der Lehre des Thomas, entsprechend der Lehre des Aristoteles)[62]. Auf jeden Fall sind es unwissentlich verschiedene *Akte*, wie die Moralphilosophie sie nennt.

Dasselbe kann zutreffen und tut es auch oft, wenn zwei Abgeordnete miteinander durch die Ja-Türe gehen: ihr Verhalten ist identisch, ihre Akte sind verschieden. Der eine handelt richtig, der andere unmoralisch. Weder in diesem Fall noch bei der Rettung aus dem Vernichtungslager muss das die Zusammenarbeit zwischen den Rettern oder den Abgeordneten moralisch unannehmbar machen. Abgeordnete, deren Absicht es ist, Gerechtigkeit zu schaffen, soweit es ihnen in der gegebenen parlamentarischen Situation möglich ist, haben keinen Anteil an den bösen Absichten oder Motiven derer, die sie böswillig davon abhalten, alles zu tun, was die Gerechtigkeit fordert.

Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Gerber

---

[61] Auch sonst erinnert uns Thomas immer wieder daran, dass gut und böse nicht symmetrisch sind: gute (weiterreichende Absichten) können einen Akt nicht gut machen, der durch seine Materie = Objekt = auf das nächste Ziel gerichtete Verhaltensmerkmale böse ist, aber böse Absichten (und / oder unangemessene Umstände) machen einen Akt böse, obwohl er in seiner Materie / seinem Objekt eine gute oder nicht-schlechte Art von Verhalten darstellt, wie Almosengeben oder Wandern. Vgl. *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad 3; Finnis, *Aquinas*, S. 143.

[62] Ebd.

Colin Harte

RESTRIKTIVE ABTREIBUNGSGESETZGEBUNG: IST SIE UNVOLLKOMMEN, GERECHT ODER UNGERECHT?*

Der dritte Abschnitt von *Evangelium vitae* 73 (EV 73) nennt ein „Gewissensproblem", das man auch als Frage formulieren kann: Was dürfen Abgeordnete in den Fällen tun, in denen eine parlamentarische Abstimmung darüber entscheidet, ob ein restriktiveres Gesetz angenommen wird, das bezweckt, die Zahl der erlaubten Abtreibungen zu begrenzen, und das an die Stelle eines permissiveren Gesetzes treten soll, das bereits in Kraft getreten oder zur Abstimmung gestellt ist?[1] Ein solches Gewissensproblem als Frage formulieren heißt nicht, sie zu beantworten, so wenig wie die Frage Pauls VI. in *Humanae vitae*, ob das Ganzheitsprinzip eine Rechtfertigung für Empfängnisverhütung biete, schon die Antwort bedeutet, dass dieses Prinzip tatsächlich eine Rechtfertigung für Empfängnisverhütung sei (oder dass es noch eine andere Rechtfertigung gebe)[2]. Nachdem sie in einigen Sätzen erklärt, warum diese Frage aufgeworfen wurde, gibt *Evangelium vitae* die Antwort auf das Gewissensproblem der Abgeordneten: „In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, dass es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern" (EV 73.3).

Was EV 73 hinsichtlich des Gewissensproblems der Abgeordneten lehrt, ist in diesem einzigen Satz enthalten, wie alle späteren lehramtlichen Neuformulie-

---

* Colin Harte übermittelte diesen Artikel dem Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität Lublin im März 2005. Im Juni 2005 erschien sein Buch *Changing Unjust Laws Justly. Prolife Solidarity with „The Last and Least"* (The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2005).

[1] „Ein besonderes Gewissensproblem könnte sich in den Fällen ergeben, in denen sich eine parlamentarische Abstimmung als entscheidend dafür herausstellen würde, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten ungleich freizügigeren Gesetz ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen, das heißt, ein Gesetz, das die Anzahl der erlaubten Abtreibungen begrenzt" (EV 73).

[2] Indem er das Gewissensproblem hinsichtlich der Empfängnisverhütung ansprach, sagte Paul VI.: „Könnte man nicht einräumen, dass der Zweck der Fortpflanzung sich auf die Ganzheit des ehelichen Lebens bezieht anstatt auf jeden einzelnen Akt?" (*Humanae vitae*, Nr. 3).

rungen dieser Lehre beweisen[3]. (Diese Lehre findet sich jedoch nicht im vorausgehenden Satz – der ja seinem Wesen nach eine Frage ist und der das angesprochene Problem beschreibt[4].) Was aber nun genau gelehrt wurde, bleibt ein Streitpunkt.

Einige machen geltend, dass, falls die in EV 73 spezifizierten Bedingungen zuträfen, Pro-Life-Abgeordnete für *jeden* Gesetzesentwurf stimmen könnten, der nach ihrer Auffassung „den Schaden" eines Abtreibungsgesetzes „begrenzt", um einige Abtreibungen zu verbieten oder zu verhindern oder auf andere Weise die Anliegen von Pro-Life zu fördern. EV 73 lehrt klar, dass Pro-Life-Abgeordnete für *manche* Gesetzesanträge stimmen können, „um das Übel zu begrenzen", aber man muss fragen: Sind alle derartigen Anträge akzeptabel? Oder sind einige auszuschließen? Zumindest muss es völlig unakzeptabel sein, für die Annahme eines Gesetzes zu stimmen, das in sich ungerecht ist, zumal da unmittelbar vor der Überlegung in EV 73.3 zu dem „Gewissensproblem" ein Abschnitt, der nur aus einem Satz besteht feststellt, dass es *niemals erlaubt ist, für ein Gesetz zu stimmen, das in sich ungerecht ist* „Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zulässt, anzupassen, «weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, dass man bei der Abstimmung dafür stimmt»"[5].

Ich habe nicht die Absicht, in diesem Aufsatz die ganze Reihe der Gesetzesanträge durchzugehen, die man im Licht der Lehre von EV 73 unterstützen oder

---

[3] So zitierte z.B. die Kongregation für die Glaubenslehre (CDF) als Lehre von EV 73 diesen Satz (und nicht den Satz, der sich auf das Gewissensproblem bezieht) in ihren Verlautbarungen *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, Nr. 4 (2002) und *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, Nr. 10 (2003).

[4] Einige behaupten, EV 73 lehre offensichtlich, dass Abgeordnete für eine restriktive Gesetzgebung stimmen könnten, und heben hervor, der Text beschreibe „Fälle, in denen sich eine parlamentarische Abstimmung als entscheidend für ein restriktiveres Gesetz herausstellen würde, das die Anzahl der erlaubten Abtreibungen begrenzt [...]". Aber diese Worte beziehen sich nur auf die Fragestellung, *ob* es erlaubt sei, dafür zu stimmen, besagen aber nicht, *dass* es erlaubt ist.

[5] EV 73.2. Der Satz zitiert einen Teil eines Satzes aus der *Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung* (1974), die mit Billigung Pauls VI. von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht wurde und die eine ähnliche Auffassung von der Unerlaubtheit der Abstimmung für ein „in sich ungerechtes Gesetz" enthält (oder, in gleicher Bedeutung, „ein Gesetz, das in sich unmoralisch ist"): „Es muss in jedem Falle unmissverständlich klar sein, dass ein Christ [hominem] niemals einem Gesetz zustimmen kann, das in sich unmoralisch ist [leges intrinsece inhonestae], und dies ist der Fall bei einem Gesetz, das grundsätzlich die Erlaubtheit der Abtreibung zugestehen würde [si lex feratur quae principium liceitatis abortus recipiat]. Auch darf ein Christ [i.e, homo] nicht an einer Werbekampagne zu Gunsten eines derartigen Gesetzes teilnehmen oder für es stimmen [Is praeterea non potest esse particeps alicuius motus publicae opinionis, qui eiusmodi legi faveat, neque potest latis suffragiis sustinere]" (Nr. 22). Mit diesem ausgewählten Zitat stellt sich die Lehre von EV 73.2 als eine erneute Formulierung und Bestätigung der Lehre von 1974 dar. Die Verbindung der beiden Zitate hilft genauer darzustellen, was ein „in sich ungerechtes Gesetz" im Zusammenhang mit Abtreibung bedeutet, da „ein Gesetz, das grundsätzlich die Erlaubtheit der Abtreibung zugestehen würde", mehr aussagt als „eines, das Abtreibung zulässt".

nicht unterstützen darf. Vielmehr werde ich mich auf ein bestimmtes Gesetz konzentrieren, das – mit der Unterstützung von Pro-Life-Abgeordneten – 1993 in Polen erlassen wurde. Das Gesetz von 1993 widerrief das Abtreibungsgesetz aus der kommunistischen Ära und untersagte die Abtreibung in den meisten Fällen, erlaubte jedoch die Abtreibung in den besonderen Fällen, wo eine Fortsetzung der Schwangerschaft Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter bedeuten würde, wo die Schwangerschaft die Folge einer kriminellen Handlung ist (d.h. Vergewaltigung) und wo das ungeborene Kind mit einer schweren und unheilbaren Behinderung zur Welt kommen würde[6]. *Evangelium vitae* wurde 1995, zwei Jahre nach der Annahme des Gesetzes veröffentlicht, und viele sahen in der Enzyklika eine Billigung der Abstimmung für dieses und andere restriktive Gesetze. So hat z.B. die Präsidentin des polnischen Senats, Alicja Grzeœkowiak, darauf hingewiesen, dass die Unterstützung des Gesetzes von 1993 ein Kompromiss sei, der nach ihrer Meinung durch die spätere Lehre von EV 73 gerechtfertigt worden sei[7].

Stammt das polnische Gesetz von 1993 wirklich aus einem Entwurf von der Art, dass man ihm nach der Lehrabsicht von EV 73.3 zustimmen kann? Oder verstößt die Zustimmung zu einem derartigen Gesetz gegen die Lehre von EV 73.2, dass es niemals erlaubt ist, für ein in sich ungerechtes Gesetz zu stimmen? Die beiden Abschnitte müssen so interpretiert werden, dass kein Widerspruch entsteht. Ich werde deshalb fünf verschiedene Wege diskutieren, die bei der Interpretation des Abschnitts beschritten wurden, um jeden Widerspruch auszuschließen[8].

INTERPRETATION „A"

Restriktive Gesetzgebung ist „unvollkommen"

Man vermeidet einen Widerspruch, wenn man davon Abstand nimmt, restriktive Gesetzgebung als entweder gerecht oder ungerecht zu einzuordnen. Die Gesetzgebung ist offensichtlich nicht „vollkommen", deshalb haben einige sie als „unvollkommen" beschrieben. Der Begriff „unvollkommenes" Gesetz, der erst vor ganz kurzer Zeit eingeführt worden ist, um ein Gesetz zu beschreiben, das Abtreibungen einschränken soll[9], hat an Ansehen gewonnen, als er im Thema

[6] Der polnische Text des „Gesetzes zur Familienplanung, zum Schutz der menschlichen Empfängnis und zu den Bedingungen für die Erlaubtheit von Schwangerschaftsabbrüchen" vom 7. 01. 1993 findet sich in: „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej" 1993, Nr. 17, Pos. 429-431.

[7] Vgl. A. Grzeœkowiak, *Difesa della famiglia e della vita nell'Est dell'Europa*, „Familia et Vitae" 3.3 (1998), S. 66-81 (S. 76).

[8] Es gibt noch weitere Interpretationen, die man aber meiner Meinung nach als Varianten dieser wichtigsten Interpretationen betrachten kann.

[9] Einen frühen, wenn nicht den ersten Gebrauch von diesem Begriff machte das Catholic Bishops [aus UK und Irland] Joint Committee on Bio-Ethical Issues, *Imperfect Laws: Some Guidelines*, „Briefing" 19 (7. 07. 1989), S. 298-300.

eines Symposiums verwendet wurde, das von der Kongregation für die Glaubenslehre (CDF) im November 1994 veranstaltet wurde, um das in EV 73 angesprochene Problem zu diskutieren: Katholiken und die pluralistische Gesellschaft – der Fall der «unvollkommenen Gesetze»"[10]. Der Begriff wird jedoch – zu Recht – als ungenau kritisiert, und selbst einige Philosophen, die glauben, dass Abgeordnete für derartige restriktive Gesetze stimmen dürfen, auf die sich dieser Begriff bezieht, haben an dem Begriff auszusetzen, dass er nicht nur unangemessen, sondern sogar irreführend sei[11]. Er ist vor allem deshalb irreführend, weil er die entscheidende Frage verdunkelt, die für die Beurteilung eines jeden Gesetzes grundlegend ist, ob denn restriktive Abtreibungsgesetze gerecht oder ungerecht sind[12]. So bezeichnet ein Rechtsphilosoph die Art von restriktivem Recht, das seiner Meinung nach in EV 73 gebilligt wird, als „unvollkommen gerecht", während zwei Beurteilungen dieselbe Art von Recht als „objektiv ungerecht" darstellen[13].

Die Ansicht von William May, der eines der Referate im Symposium der CDF 1994 hielt, zeigt deutlich, wie das Verständnis, dass restriktive Gesetzgebung entweder gerecht oder ungerecht ist, schon verunsichert ist[14]. Als Antwort auf einen meiner Aufsätze[15] legte May dar, dass nach seinem Verständnis EV 73 die Abstimmung für eine restriktive Gesetzgebung billige (wobei er auf das polnische Gesetz von 1993 verwies als Beispiel für die Art von Gesetzen, die er im Blick hatte), und er fügte noch hinzu, dass nach seiner Auffassung eine derartige Gesetzgebung nicht ungerecht sei. Er schrieb: „Ich kenne niemanden, der die Ansicht vertreten hätte, Johannes Paul II. habe gelehrt, dass ein Abgeordneter «ungerechten» Abtreibungsgesetzen zustimmen dürfe. Diejenigen, die anderer Meinung als Harte sind, halten jedoch die Behauptung aufrecht, er habe gelehrt, dass «Abgeordnete [...] restriktiven Abtreibungsgesetzen zustimmen dürfen»"[16]. Mays Be-

[10] Die Sitzungsberichte des Symposiums wurden in Italienisch veröffentlicht. Vgl. *I Cattolici e la società pluralista. Il caso delle «leggi imperfette»*, Hrsg. J. Joblin, R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

[11] Vgl. z.B. L. Melina, *La Cooperacion en Acciones Moralmente Malas Contra la Vida Humana*, in: *Commentario Interdisciplinar a la „Evangelium Vitae"*, Hrsg. R. Lucas Lucas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, S. 467-490 (S. 479), Nr. 26. Er setzt „unvollkommene" Gesetze mit ungerechten gleich.

[12] Dazu Hl. Thomas von Aquin: „Von Menschen gemachte Gesetze sind entweder gerecht oder ungerecht". *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 4 c.

[13] Vgl. R. George, *The Gospel of Life*, „First Things" 56 (Oktober 1995), http://www.first-things.com/ftissues/ft9510/articles/symposium.html (25. 05. 2000).

[14] Vgl. W. May, *Leggi ingiuste e cittadini cattolici: opposizione, cooperazione e tolleranza*, in: *I Cattolici e la società pluralista*, S. 247-258.

[15] Vgl. C. Harte, *Inconsistent Papal Approaches towards Problems of Conscience?*, „National Catholic Bioethics Quarterly" 2.1 (2002), S. 99-122.

[16] W. E. May, *„Evangelium Vitae" 73 and the Problem of the Lesser Evil*, „National Catholic Bioethics Quarterly" 2.4 (2002), S. 577-579. Der Schlussteil von Mays zweitem Satz zwischen den Anführungszeichen – den ich vollständig so zitiert habe, wie er veröffentlicht worden ist – wird so dargeboten, als ob May Johannes Paul II. zitiere, aber der Papst hat nie diese Aussage gemacht. Zu meiner Antwort auf May vgl. C. Harte, *„Evangelium Vitae" 73 and Intrinsically Unjust Laws*, „National Catholic Bioethics Quarterly" 3.2 (2003), S. 241-243.

merkungen lassen erkennen, dass er EV 73 so interpretiert, dass es keine Abstimmungen für ungerechte Gesetze zulasse, und er macht auch deutlich, dass er denkt, der Papst könne solche Abstimmungen nicht billigen. Es ist bemerkenswert, dass May nicht behauptet, die polnischen Gesetze und andere restriktive Gesetze dieser Art seien „gerecht"; vielmehr scheint er zu meinen, sie fielen in eine Kategorie, die außerhalb von gerecht oder ungerecht liege. Die Behauptung, es gebe eine dritte Kategorie des Rechts – mag man es nun als „restriktiv" oder „unvollkommen" bezeichnen -, wird von Ángel Rodríguez Luño zurückgewiesen: „Vom Standpunkt der politischen Ethik aus gesehen, sind zivile Gesetze gerecht, wenn sie hier und jetzt dem Allgemeinwohl entsprechen. Gesetze, die dem wesentlichen Inhalt des Gemeinwohls widersprechen, sind ungerecht oder moralisch sehr schlecht. Gerechte Gesetze sind immer oder fast immer vervollkommnungsfähig, wenigstens was ihre technisch-juristische Wirksamkeit und ihre sprachliche Fassung betrifft. Ebenso können auch ungerechte Gesetze im kleineren oder größeren Maße fehlerhaft sein. Aber eine dritte Kategorie, die zwischen gerecht und ungerecht stehen würde, existiert nicht [...]. Aus den Lehren Johannes Pauls II. lässt sich keine dritte ethische Kategorie von unvollkommenen Gesetzen ableiten, die zwischen den gerechten und den ungerechten Gesetzen stehen würden"[17].

May hat nicht bemerkt, dass viele Autoren, auch Luño, tatsächlich anerkannt haben, dass eine restriktive Gesetzgebung, wie die in Polen, ungerecht ist. In einem Interview im Zusammenhang mit einem beachtenswerten Artikel in „L'Osservatore Romano" zur Lehre von EV 73[18] stellte Luño fest: „Ich habe den Ausdruck «unvollkommene Gesetze», den ich für unklar halte, in meinem Artikel nie gebraucht. Auch *Evangelium vitae* benutzt diesen Ausdruck nicht [...]. Ich stelle klar, dass die Gesetze, die von einigen als unvollkommen bezeichnet werden, ganz einfach ungerecht sind, mehr oder weniger ungerecht, aber eben ungerecht, wie sich aus meiner Antwort auf die erste Frage ergibt. Unter keinen Umständen sind sie moralisch zu vertreten"[19].

Man muss festhalten, dass Luño, obwohl er den Gebrauch des Begriffs „unvollkommene" Gesetze ablehnt, dennoch glaubt, dass Abgeordnete erlaubterweise für die Art von restriktiven Gesetzen stimmen dürfen, die gewöhnlich mit diesem Begriff bezeichnet werden. Luño bemerkt zutreffend, dass der Begriff „unvollkommenes Gesetz" in *Evangelium vitae* nicht gebraucht wird, und das ist wohl bezeichnend, wenn man bedenkt, welche bedeutende Rolle dieser Begriff im Symposium der CDF wenige Monate vor der Veröffentlichung der Enzyklika spielte. Man kann es dem Begriff als Fehler anrechnen, dass er nicht nur irreführend, sondern auch inhaltslos ist (im Hinblick darauf, dass alle menschlichen Gesetze

---

[17] Á. Rodríguez Luño, *The Dilemma of Catholic Legislators Faced with Proposals Seeking to Ameliorate Unjust Laws Promoting Artificial Procreation*, Dokument vom 21. 02. 2004 an die 10. Generalversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben (19.-22. 02. 2004), Kap. 1.

[18] Ders., *„Evangelium vitae" 73: The Catholic Lawmaker and the Problem of a Seriously Unjust Law*, „L'Osservatore Romano", English ed., 18. 09. 2002, S. 3-5.

[19] Á. Rodríguez Luño, Interview mit Zenit, siehe http://www.zenit.org/english/visualizza.phtml?sid=25920 (3. 10. 2002).

„unvollkommen" sind)[20], und meines Erachtens sollte man den Gebrauch des Begriffs ablehnen, da er kontraproduktiv ist bei dem Versuch, das in EV 73 genannte Gewissensproblem zu verstehen und zu lösen.

INTERPRETATION „B"

Restriktive Gesetzgebung ist ungerecht, darf aber unterstützt werden als eine Ausnahme von der Norm, die eine Abstimmung für ungerechte Gesetze verbietet

Obwohl die Übernahme des Begriffs „unvollkommene" Gesetzgebung manchmal zu dem Missverständnis geführt hat, es gebe eine dritte Kategorie von Gesetzen, die weder gerecht noch ungerecht seien, wird doch meistens anerkannt – manchmal implizite, dann wieder explizite -, dass die restriktive Gesetzgebung, die als „unvollkommen" bezeichnet wird, in Wirklichkeit ungerecht ist, genauer: in sich ungerecht. Das bedeutet: Auch wenn das restriktive Gesetz einige Abtreibungen verbietet, so erlaubt oder toleriert es an sich doch andere Abtreibungen, und ein Gesetz, das Abtreibungen erlaubt oder toleriert, ist in sich ungerecht[21]. In einem Kommentar zu *Evangelium vitae* versucht Leslie Griffin die Lehre von EV 13.2 (dass es niemals erlaubt ist, für ein in sich ungerechtes Gesetz zu stimmen) mit ihrer Auffassung der Lehre von EV 73.3 (dass es erlaubt ist, für ein restriktives Gesetz zu stimmen, das in sich ungerecht ist) zu versöhnen, indem sie sagt: „Politiker sollten in den meisten Fällen nicht für Abtreibungsgesetze stimmen [...]. In der Regel dürfen Katholiken niemals für «in sich ungerechte» Abtreibungsgesetze stimmen. Aber die Enzyklika nennt eine Ausnahme von dieser Regel; der Papst sagt, dass katholische Politiker unter bestimmten Umständen für Gesetze stimmen dürfen, die in einigen Fällen Abtreibung erlauben"[22]. Im Hinblick auf

---

[20] Vgl. u. a. P. Rodriguez, *Pastori e laici: distinzione dei loro ruoli nella dottrina sociale della chiesa*, in: *I Cattolici e la società pluralista*, S. 158-197 (S. 158).

[21] Man kann unterscheiden zwischen Gesetzen, die Abtreibungen „erlauben" (d.h. dazu autorisieren, ein Recht darauf gewähren), und solchen, die sie „tolerieren" (d.h. sie nicht billigen, aber sie auch nicht verbieten oder bestrafen). Über das polnische Gesetz von 1993 kann man sagen, dass es Abtreibungen eher „toleriert" als „erlaubt", aber Abtreibungsgesetze sind ungerecht und nicht akzeptabel, gleichgültig, ob sie Abtreibungen erlauben oder nur tolerieren. Der Einfachheit halber neige ich dazu, nur von Gesetzen zu sprechen, die Abtreibungen „erlauben", aber das sollte man so verstehen, dass ich nicht nur von Gesetzen spreche, die Abtreibungen „erlauben", sondern auch von solchen, die sie „tolerieren". Es gibt ferner Gesetzesanträge, die den „Schaden" eines Abtreibungsgesetzes „begrenzen" können, ohne Abtreibungen zu erlauben oder zu tolerieren. Ich würde sie als Gesetze(santräge) bezeichnen, die Abtreibungen *verhindern können*, oder als Anträge, die Abtreibungen *indirekt begrenzen.* Die Gesetzesentwürfe, an die ich denke und die kurz in dem Abschnitt beschrieben werden, der von der Interpretation D handelt, sind meiner Meinung nach gerecht und werden unzutreffend als „restriktive Abtreibungsgesetzgebung" bezeichnet.

[22] L. C. Griffin, *„Evangelium Vitae": Abortion*, in: *Choosing Life: A Dialogue on „Evangelium Vitae"*, Hrsg. K. Wm. Wildes, S.J., A. C. Mitchell, Georgetown University Press, Washington D.C. 1997, S. 159-173 (S. 170).

den festgestellten Widerspruch zwischen EV 73.2 und 73.3 ist Griffins Versuch, die beiden Abschnitte miteinander in Einklang zu bringen, verständlich. Ich habe auch zugehört, wie sie in informellen Diskussionen ihre Ansicht ausführlich als die einzige einleuchtende Möglichkeit darstellte, die Lehraussage des Abschnitts zu verstehen – und doch kann man sie nicht akzeptieren! Obwohl John Finnis glaubt, dass EV 13.3 die Stimmabgabe für restriktive Gesetze wie das polnische Abtreibungsgesetz von 1993 billige, weist er Griffins Ansicht als „seltsam" ab, die Lehre von EV 73.3 könnte möglicherweise *eine Ausnahme* der Lehre von EV 73.2 sein, dass es *„niemals erlaubt"* ist, für in sich ungerechte Gesetze zu stimmen[23]. Mit seiner Beurteilung von Griffins Interpretation von EV 73.3 hat Finnis sicher Recht.

INTERPRETATION „C"

Stimmen für (ungerechte) restriktive Gesetze sind gerechtfertigt auf Grund der moralischen Absicht des abstimmenden Abgeordneten und der Prinzipien der Kooperation

Wie schon oben dargestellt, betont Luño, dass „unvollkommene" (restriktive) Gesetze ungerecht seien und dass solche Gesetze „unter keinen Umständen moralisch vertretbar sind". Haben nun die Pro-Life-Abgeordneten, als sie 1993 für das polnische Gesetz stimmten, für etwas abgestimmt, das ein moralisch nicht vertretbares, ungerechtes Gesetz ist? Luño liefert ein Argument, wonach das nicht der Fall war und wonach die Beurteilung der Ungerechtigkeit des Gesetzes nicht zur Sache gehört: „Was man zu beurteilen versucht, ist nicht ein Gesetz, sondern die tatsächliche Absicht – das moralische Ziel – des Aktes der Abstimmung unter ganz konkreten Umständen"[24]. Luño sagt: „Das restriktivere Gesetz erlaubt oder fördert Abtreibung in bestimmten Fällen: deshalb muss man es als ein gravierend ungerechtes Gesetz betrachten, ohne wahre, verpflichtende Geltung (vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 72), mit dem man nicht formell kooperieren darf, weder durch Zustimmung in der Legislative noch in seiner praktischen Anwendung. Man könnte jedoch einwenden: Kooperiert nicht doch unser Abgeordneter formell mit dem restriktiveren Gesetz, einem Gesetz, das noch immer moralisch schlecht ist? [...]

Es ist deshalb klar, dass die Lösung, die *Evangelium vitae* 73 gibt, auf einer Beurteilung beruht, die das moralische Ziel des Aktes betrifft, durch den der Abgeordnete das restriktivere Gesetz unterstützt, immer unter den oben genannten Bedingungen. Das moralische Ziel der Handlung des Abgeordneten ist *die Beseitigung aller ungerechten Aspekte des ursprünglichen Gesetzes, soweit er sie hier*

[23] Vgl. J. Finnis, *A Vote Decisive for... a More Restrictive Law*, in: *Cooperation, Complicity and Conscience* [Proceedings of the Linacre Centre Conference, Cambridge 24-26 July 2003], Hrsg. H. Watt, The Linacre Centre, London 2005 (erscheint demnächst), sec. I.

[24] Luño, Zenit-Interview.

und jetzt beseitigen kann, ohne dass er dabei die Beibehaltung der anderen ungerechten Elemente mitverursacht"[25].

Nach Luños Beweisführung haben also die polnischen Pro-Life-Abgeordneten, als sie für das Gesetz von 1993 stimmten, nicht für das Gesetz selbst gestimmt, sondern nur für diejenigen seiner Teile, die einige Abtreibungen verhindern. In Luños Sicht haben diese Pro-Life-Abgeordneten nicht für die Teile des Gesetzes gestimmt, die Abtreibungen erlauben, und zwar in den Fällen, die ich schon beschrieben habe. Die anderen Abgeordneten jedoch, die Abtreibung befürworten, haben – indem sie äußerlich genau denselben Abstimmungsakt im Hinblick auf dasselbe Gesetz zur selben Zeit setzten – für die Teile gestimmt, die Abtreibung ermöglichen[26]. Das Ergebnis der Abstimmung der polnischen Abgeordneten war das Gesetz von 1993, aber Limo argumentiert, dass es die Befürworter der Abtreibung unter den Abgeordneten gewesen seien, die für das in sich ungerechte Gesetz gestimmt haben, während die Absicht der Abstimmung der Pro-Life-Abgeordneten (und somit, nach Luños Ansicht, ihre Abstimmung selbst) lediglich den Teilen des Gesetzes gegolten habe, die Abtreibung einschränken. Auf diese Weise liefert Luño ein Argument dafür, dass die Lehre von EV 73.3 nicht im Widerspruch steht zur Lehre von EV 73.2 (dass es niemals erlaubt ist, für ein in sich ungerechtes Gesetz zu stimmen), weil gemäß seiner Akt-Analyse Pro-Life-Abgeordnete, die für restriktive Gesetze stimmen, wie das polnische von 1993, nicht für ein in sich ungerechtes Gesetz stimmen. Obwohl sie dazu beitragen, dass ein in sich ungerechtes Gesetz in Kraft tritt, kann ihre Stimmabgabe – nach Luños Ansicht – akzeptiert werden als eine zulässige materielle Kooperation in dem Akt (der die Abtreibung befürwortenden Abgeordneten), der das Gesetz rechtskräftig macht, das heißt, die parlamentarische Annahme der ungerechten Teile des Gesetzes ist eine Nebenwirkung der Handlung eines Pro-Life-Abgeordneten[27].

---

[25] Luño, *„Evangelium vitae" 73: The Catholic Lawmaker and the Problem of a Seriously Unjust Law*.

[26] „Das moralische Ziel der Handlung des [Pro-Life-]Abgeordneten ist die *Beseitigung aller ungerechten Aspekte des ursprünglichen Gesetzes, soweit er sie hier und jetzt beseitigen kann*, ohne dass er dabei die Beibehaltung der anderen ungerechten Elemente mitverursacht [...]. Gewiss bleibt ein Gesetz übrig, das zwar restriktiver, aber doch noch ungerecht ist. Aber die Personen, die dieses Unrecht zu verantworten haben, sind jene, die es vertreten haben, weil sie meinen, es sei recht, und die es dem Abgeordneten, der das menschliche Leben achtet, unmöglich machen, den völligen Ausschluss der direkten Abtreibung zu erreichen. Das Böse, ob größer oder «geringer», wird von anderen begangen, von denen, deren Programm der [Pro-Life-]Abgeordnete nicht verhindern konnte. Der [Pro-Life-]Abgeordnete beseitigt die schlechten Elemente des Gesetzes so weit wie möglich, und diese Beschränkung des Bösen ist das Einzige, was er anstrebt und was er tut. Durch diese Handlung begrenzt er das Böse, das andere tun. Das geringere Übel, das übrig bleibt, wird durch andere getan, nicht aber durch den Abgeordneten, von dem *Evangelium vitae* 73 spricht". Luño, ebd.

[27] Luño bemerkt, die Lehre von EV 73 „stützt sich nicht auf das Prinzip der Doppelwirkung (voluntarium indirection)*; Evangelium vitae* bezieht sich nicht auf diese Art moralischer Argumentation, weil sie sich in diesem Fall nicht anwenden lässt [...]. Wenn der Akt der Stimmabgabe zu

Aus meiner Sicht stützt sich Luños Argumentation auf ein falsches Verständnis dessen, was bei kollektiven gesetzgeberischen Stimmabgaben mit im Spiel ist. Das Missverständnis mag teilweise darauf beruhen, dass einige Übersetzungen von EV 73, anders als der normative lateinische Text, die Vorstellung wecken, dass die diskutierte *Frage* die Prinzipien der „Kooperation" im Bösen einschließe: gewöhnlich sagt die Übersetzung in eine moderne Sprache, dass die Stimme eines Pro-Life-Abgeordneten für Gesetzesvorlagen, die das Übel zu begrenzen suchen, „tatsächlich nicht eine unerlaubte Kooperation mit einem ungerechten Gesetz bedeutet". Der Text wurde so verstanden, als lehre er, dass Pro-Life-Abgeordnete, die für diese Vorlagen stimmen, in erlaubter (d.h. zulässiger, materieller) Weise mit einem ungerechten Gesetz kooperieren.

In Wirklichkeit spricht der lateinische Text (Hac enim agendi ratione officium suum non praestat illicitae vel iniustae legi) nicht von „Kooperation", sondern bietet sich für ein ganz anderes Verständnis des gesamten Abschnitts an, wie ich unten erörtern werde. Wie die Dinge nun einmal liegen, ergibt die Erwähnung der „Kooperation" in den Übersetzungen in die modernen Sprachen keinen Sinn. Es hat keinen Wert, darüber zu reden, ob ein Abgeordneter „mit einem ungerechten Gesetz kooperiert", weil der Tatbestand der Kooperation sich auf die *Unterstützung* bezieht, die man *Handlungen* gewährt, die *von anderen Personen* ausgeführt werden[28]. Wenn EV 73 lehrt, dass eine Stimmabgabe für ein restriktives Gesetz (wie das polnische) als zulässige Kooperation gerechtfertigt ist, dann sollte klar sein, *mit wem* (d.h., wer ist der Übeltäter?), *mit welcher Handlung* (d.h., was ist die schlechte Handlung, die der Übeltäter begeht?) und *wie* (d.h., was ist die gute Handlung, welche die schlechte Handlung des Übeltäters begünstigt?) jemand kooperiert.

Wir wollen uns darüber im Klaren sein, dass Luño nicht, wie es andere getan haben, so argumentiert, dass die Stimme eines Pro-Life-Abgeordneten für ein

---

Gunsten des restriktiveren Gesetzes in sich moralisch unerlaubt wäre, würde das Prinzip des Doppeleffekts ihn nicht erlaubt machen. Wenn andererseits es sich herausstellen sollte, dass die Handlung wegen ihres Zieles gut oder wenigstens nicht moralisch schlecht ist, dann sollte man, falls negative Kollateralwirkungen eintreten, das Gesetz der Doppelwirkung anwenden, um zu entscheiden, ob, unter Berücksichtigung aller Umstände, die Handlung vorgenommen werden darf oder nicht." (ebd.) Die parlamentarische Annahme der ungerechten Teile eines restriktiven Gesetzes (die, nach Luño und anderen, die seine Ansicht teilen, gerade dadurch zustande kommt, dass die Abgeordneten, welche die Abtreibung befürworten, dafür stimmen) wäre die Sorte von negativer Kollateralwirkung (d.h. Nebenwirkung), die bei jeder zulässigen Kooperation im Bösen vorkommt.

[28] In Übereinstimmung mit den modernen Übersetzungen fragt Luño: „Kooperiert nicht doch unser [Pro-Life-]Abgeordneter formell mit dem restriktiveren Gesetz?," ebd. John Finnis anerkannte die Unzulänglichkeit der modernen Übersetzung, als er in einem Referat zur Lehre von EV 73 sagte, dass der Papst „etwas ungenau und metaphorisch von der Kooperation mit *dem Gesetz* spreche" (Hervorhebung im Original). Sein Referat *Just and Unjust Acts of Cooperation in Altering Unjust Law* wurde auf einer Tagung vorgetragen, die vom Linacre Centre for Healthcare Ethics veranstaltet wurde zu dem Thema *Cooperation, Complicity and Conscience* (Cambridge, UK, 24.-26. 07. 2003). Die Veröffentlichung der Referate dieser Tagung enthält eine stark überarbeitete und mit anderer Überschrift versehene Fassung dieses Referates.

restriktives Abtreibungsgesetz erlaubte Kooperation *bei Abtreibung* sei[29]. Vielmehr argumentiert er, dass es materielle Kooperation *beim Zustandekommen des ungerechten restriktiven Gesetzes* sei. Im Hinblick auf die oben gestellten drei Fragen zur Kooperation – mit wem, bei welcher Handlung und wie? – ist vorläufig nur eine Antwort klar: Die Pro-Life-Abgeordneten „kooperieren" mit den Abgeordneten, die Abtreibung befürworten und die – im Grunde – die Abtreibungen unterstützen, welche die Gesetzesvorlage gestattet[30]. Aber was ist dann die gute Handlung, die der Pro-Life-Abgeordnete begeht? Was ist die schlechte Handlung, die der Abtreibungsbefürworter begeht? Und inwiefern unterstützt die Handlung des Pro-Life-Abgeordneten die Handlung des die Abtreibung befürwortenden Abgeordneten?

Was ist nun genau die Handlung, die ein(e) Pro-Life-Abgeordnete(r) bei der Abstimmung vornimmt, die darüber entscheidet, ob eine Gesetzesvorlage als Gesetz in Kraft treten soll? Wenn er / sie abstimmt, „setzt" ein(e) einzelne(r) Abgeordnete(r) nicht notwendigerweise „die Vorlage als Gesetz in Kraft". Vielmehr ist seine – oder ihre – Stimmabgabe lediglich eine Handlung, die ausdrückt, dass „er / sie die Vorlage zum Gesetz zu erheben wünscht" und dass seine / ihre Handlung genau genommen nur dann „ein Akt der Gesetzgebung" ist, wenn sich herausstellt, dass die erforderliche Anzahl von Abgeordnetenkollegen (in der Regel eine einfache Mehrheit) durch ihre Stimmabgaben den Willen bekunden, dass die Vorlage Gesetz werden soll, und wenn weitere erforderliche Voraussetzungen erfüllt werden, z.B., wenn das Staatsoberhaupt zustimmt. Jede(r) Abgeordnete (oder auch das Staatsoberhaupt, das Billigung oder Verwerfung ausdrückt) stimmt über die gleiche Materie ab. Pro-Life-Abgeordnete können nicht behaupten, das

---

[29] So sagt z.B. Bischof John Myers von Peoria, Illinois, dass ein Abgeordneter, der für ein Gesetz stimmt, „das einige Abtreibungen erlaubt, um ein Gesetz zu verhindern, das mehr Abtreibungen erlaubt", an einer vertretbaren Art von „materieller Kooperation bei Abtreibung" beteiligt sei. Vgl. seine pastorale Erklärung *The Obligations of Catholics and the Rights of Unborn Children*, „Origins" 20.4 (14. 06. 1990), S. 70. Gewiss kann man argumentieren, dass eine Stimmabgabe, die für die Annahme eines restriktiven Gesetzes entscheidend ist, auch „Kooperation" bei Abtreibung einschließt (d.h. bei dem Akt der Frau, die sich einer Abtreibung unterzieht, oder mit der Person, die die Abtreibung vornimmt), aber ein Urteil darüber, ob es eine vertretbare materielle Kooperation ist, bedarf einer Analyse des Wahlakts, die Bischof Myers nicht bietet.

[30] In Aufsätzen, die das Problem von EV 73 erörtern, haben Luño und Finnis sich häufig gegenseitig zitiert, um die Theorie des Handelns zu erklären, die hinter ihrer Argumentation steht. Luños Ansicht scheint übereinzustimmen mit Finnis Darstellung der „Kooperation", die im Spiel ist, wenn man für eine Gesetzesvorlage stimmt, welche die Frist für Abtreibungen von 24 auf 16 Wochen reduziert: „Die Pro-Life-Abgeordneten, die für die unvollständig reformierende Vorlage stimmen und als Ziel ihres Handelns nur das Verbot von Abtreibungen jenseits der 16. Woche anstreben, *kooperieren mit Abgeordneten*, die als Ziel *ihres* Handelns *sowohl* die Beibehaltung der 16-Wochen-Frist für erlaubte Abtreibungen (gegen die Pro-Life-Versuche, sie zu verbieten) *und* das Verbot späterer Abtreibungen anstreben. Die Handlung der Stimmabgabe ist für diese «Moderaten» [d.h. für die, welche im Grunde die legale Abtreibung bis zur 16. Woche unterstützen] in sich ungerecht, weil ihr Ziel (das Ziel *dieser Abgeordneten)* in einem wichtigen Punkt ungerecht ist." Finnis, *Just and Unjust Acts of Cooperation...*, a.a.O. (Hervorhebungen wie im Original).

Ziel ihrer individuellen Handlungen sei es, nur einen *Teil* des Gesetzes zu unterstützen, denn die objektive Bedeutung der Stimmabgabe ist, festzustellen, ob sie wollen, dass die gesamte Gesetzesvorlage in Kraft tritt. Wenn eine Gesetzesvorlage zur Abstimmung ansteht, erfüllen die einzelnen Abgeordneten keine ihrem Wesen nach verschiedenen Aufgaben, und kein(e) Abgeordnete(r) kann, unter Bezugnahme auf ein subjektives Missverständnis des „Zieles" seiner / ihrer Handlung, für sich beanspruchen, eine Aufgabe zu erfüllen, die sich ihrem Wesen nach von der irgend eines anderen Abgeordneten unterscheidet. Wenn eine Vorlage zur Begrenzung von Abtreibung der gesetzgebenden Körperschaft zu der Abstimmung vorgelegt wird, die darüber entscheidet, ob sie Gesetzeskraft erhalten soll, dann ist jede(r) Abgeordnete ein Hauptakteur. Jede(r) Abgeordnete ist aufgerufen, eine individuelle Entscheidung über ein und dieselbe Frage zu treffen: will ich, dass *dieser spezielle* Gesetzesentwurf in Kraft tritt? Denn die eigentliche Erhebung zum Gesetz hängt ab von der Anzahl der Stimmen anderer Abgeordneter, die ähnlich das Inkrafttreten wollen; das Erlassen eines Gesetzes ist eine „kollaborative" Aufgabe. Die Begriffe „Kollaboration" und „Kooperation" mögen in allgemeiner Diskussion austauschbar zu verwenden sein, aber ein ordentlicher und akzeptabler Gebrauch des Begriffs „Kollaboration" darf nicht verwechselt werden mit dem genauen Inhalt, der sich mit dem Begriff „Kooperation" verbindet, wenn er im moralischen Diskurs gebraucht wird, um die *formelle oder materielle Beihilfe* zu bezeichnen, *die man den schlechten Handlungen einer anderen Person leistet.* Man erinnere sich daran, dass die Handlung, die wir untersuchen, für den Pro-Life-Abgeordneten wie für den Abtreibungsbefürworter gleichermaßen „das Inkrafttreten des Gesetzes anstrebt", und in keiner Weise unterstützt die Stimme des Pro-Life-Abgeordneten, der für das restriktive Gesetz stimmt, das Handeln – die Abstimmung – eines Abtreibungsbefürworters oder umgekehrt. Es ist falsch, zu behaupten, dass der Akt eines Abgeordneten, für ein Gesetz zu stimmen, zum Vollzug des Aktes eines anderen Abgeordneten beiträgt, der für dasselbe Gesetz stimmt, und dass für ein restriktives Gesetz zu stimmen in irgend einer Weise etwas mit „Kooperation" zu tun habe.

Es ist auch falsch, zu behaupten, dass die Stimme eines Pro-Life-Abgeordneten, der für ein restriktives Gesetz wie das in Polen stimmt, ein anderes Ziel haben könne als die eines die Abtreibung befürwortenden Abgeordneten. Gewiss können die verschiedenen Abgeordneten mit verschiedenen Motiven (und / oder Intentionen) abstimmen[31]. Da aber jede Stimmabgabe ausdrückt, dass man das Inkrafttreten eines Gesetzes will, ist es das eindeutige Ziel ihres Aktes, zu erklären, dass sie hic et nunc die restriktive Vorlage zum Gesetz erheben wollen, wie es den konkreten Möglichkeiten und Folgen des Gesetzgebungsaktes entspricht. Und wenn die

[31] Ob man „Motiv" und „Intention" unterscheidet, kann davon abhängen, welche Definitionen man für diese Begriffe gewählt hat. Wie dem auch sei, ich benütze den Begriff „Intention" hier, um die Bedeutung zu vermitteln, die ihm in *Veritatis splendor* zugewiesen wird, und nicht (wie das einige Philosophen in ihren Beiträgen zu EV 73 tun) die Bedeutung, die *Veritatis splendor* mit dem Begriff „Objekt" verbindet.

restriktive Vorlage in sich ungerecht ist – wie das von Luño anerkannt wird –, dann kann man sich nicht der Realität verschließen, dass eine Abstimmung für ihre Erhebung zum Gesetz eine Abstimmung für ein in sich ungerechtes Gesetz ist, eben die Art von Abstimmung, die von EV 73.2 als „niemals erlaubt" verurteilt wird[32].

INTERPRETATION „D"

Restriktive Gesetzgebung ist ungerecht und darf nicht unterstützt werden, aber es gibt gerechte Gesetzesanträge, die auf „Schadensbegrenzung" zielen und unterstützt werden können

Wenn ein restriktives Abtreibungsgesetz nicht so sehr „unvollkommen", sondern eher „ungerecht" ist (genauer: in sich ungerecht) und wenn Stimmen, um es „in Kraft zu setzen", objektiv Stimmen sind, die ausdrücken, dass man das Gesetz, für das man stimmt, „in Kraft setzen will" (und wenn es nicht zulässig ist, sie subjektiv so darzustellen, als bedeuteten sie nur die Zustimmung zu *manchen Teilen* des Gesetzes und nicht zu den anderen), dann scheint es, entsprechend der Lehre von EV 73.2 – dass es nämlich niemals erlaubt ist, für ein in sich ungerechtes Gesetz zu stimmen –, unmöglich, EV 73.3 so zu interpretieren, als lehre sie, dass, um „den Schaden" des früheren Abtreibungsgesetzes „zu begrenzen", die Abgeordneten für ein in sich ungerechtes Gesetz wie das polnische von 1993 stimmen könnten. Anscheinend wäre es dann die korrekte Interpretation von EV 73, dass Abgeordnete nur für *gerechte* Gesetzesvorlagen stimmen dürfen, die den Schaden begrenzen. Der oben zitierte lateinische Satz (Hac enim agendi ratione officium suum non praestat illicitae vel iniustae legi), der so missverstanden wurde, als ob er sich auf „Kooperation" beziehe, hilft zu klären, dass EV 73.3 mit EV 73.2 übereinstimmt. Die wörtliche Übersetzung des Lateinischen lautet: „Wenn er / sie so handelt [d.h., für die genannten „Gesetzesvorlagen" stimmt], dann leiht er / sie [d.h. der / die Pro-Life-Abgeordnete] seine / ihre Dienste nicht einem unerlaubten oder ungerechten Gesetz" [d.h. unterstützt es nicht oder stimmt nicht dafür ab][33]. Mit anderen Worten, die in EV 73 erwähnten Gesetzesanträge, die

[32] Die hier zusammengefasste Diskussion ist ausführlich dargestellt in den Kapiteln 3 und 4 von C. Harte, *Changing Unjust Laws Justly*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005. Zu meinem Einwand, dass die Art der Beweisführung von Luño eine Verwechslung von „Akt" und „Nebenwirkung" eines Aktes enthält, vgl. C. Harte, *Problems of Principle in Voting for Unjust Legislation*, in: *Cooperation, Complicity and Conscience*, Hrsg. H. Watt, The Linacre Centre, London 2005, sec. 5.2 (erscheint demnächst).

[33] Es wurde vorgeschlagen, der erste Teil des Satzes *Hac enim agendi ratione* könne übersetzt werden: „Denn mit dieser Begründung für sein Handeln...", und auf diese Weise könne der Text so ausgelegt werden, dass er sage, Pro-Life-Abgeordnete dürfen, wie Luño argumentiert, ihre Stimme für ein Gesetz abgeben mit der Absicht (d.h. „mit dieser Begründung"), nur eine Einschränkung von Abtreibung zu unterstützen, und nicht mit der Absicht, irgendwelche Abtreibungen, die das restriktive Gesetz zulässt, zu tolerieren oder zu gestatten. (Mit anderen Worten würde der Satz behaupten, dass, obwohl der Abgeordnete vielleicht für ein in sich ungerechtes Gesetz zu stimmen scheint, ein

„den Schaden begrenzen" sollen, sind jene, die *gerecht* sind, und nicht jene, die ungerecht und unerlaubt sind[34]. Da die Reihe der Gesetzesanträge qualifiziert wird durch die Notwendigkeit, gerecht zu sein, ist sie begrenzter, als manche vermuten. Trotzdem gibt es eine Reihe von Gesetzesanträgen, die, vorausgesetzt, dass sie wirklich gerecht sind, erlaubterweise unterstützt werden könnten: z.B. Anträge, Prostaglandin-Abtreibungen, die „Abtreibungs-Pille" RU 486 oder Abtreibungen durch partielle Geburten zu verbieten; Anträge, Abtreibungen in bestimmten geographischen Gebieten oder in bestimmten medizinischen Einrichtungen zu verbieten; Anträge, erzwungene Abtreibungen zu verbieten; Anträge, die Anlage spezieller Fonds für Abtreibungen zu verbieten; Anträge, Ärzten und anderem medizinischen Personal das Recht zuzugestehen, die Mitwirkung an Abtreibungen abzulehnen, usw. Zu den Gesetzesanträgen, auf die sich EV 73 bezieht, gehören auch diejenigen gerechten Anträge, die während des Gesetzgebungsverfahrens für ein Abtreibungsgesetz unterstützt werden können, wie auch diejenigen, die einen Teil eines Abtreibungsgesetzes aufheben, ohne in irgend einer Weise dem Rest des Gesetzes zuzustimmen, der nicht aufgehoben wird[35].

INTERPRETATION „E"

Restriktive Gesetze sind gerecht

Wenn restriktive Gesetze wirklich gerecht wären, dann könnte man ohne einen grundsätzlichen Einwand dafür stimmen[36]. Die neueste Analyse von John

---

richtiges Verständnis seines Handelns aber ganz von den Beweggründen seines Handelns abhängt.) Ich gestehe zwar zu, dass „denn mit dieser Begründung für sein Handeln" manchmal eine zulässige Übersetzung der lateinischen Phrase sein kann, aber der Text von EV 73, der dieser Phrase vorausgeht, beschreibt nur eine Handlung und nicht eine Begründung für eine Handlung. Deshalb ist die vorgeschlagene Übersetzung als nicht mit dem übrigen Text übereinstimmend abzulehnen.

[34] Vgl. C. Harte, *Challenging a Consensus: Why „Evangelium Vitae" does not Permit Legislators to Vote for „Imperfect Legislation"*, in: *Culture of Life – Culture of Death*, Hrsg. L. Gormally, The Linacre Centre, London 2002, S. 322-342. Der Aufsatz bietet eine detaillierte Analyse von EV 73 und liefert eine Reihe von Argumenten zur Unterstützung der Auffassung, dass der Papst nur Stimmen für gerechte Gesetze gutheißt.

[35] Zu Recht anerkennt Luño in seinem Artikel im „L'Osservatore Romano" die Unterscheidung zwischen Gesetzesanträgen, die nur eine Aufhebung enthalten, und solchen, die (wie das polnische Gesetz) einige Abtreibungen verbieten, während sie weiterhin andere Abtreibungen erlauben oder tolerieren (Nr. 3). Meiner Ansicht nach ist es nur erlaubt, für jene Anträge zu stimmen, die in die erste Kategorie fallen, denn die in der zweiten schließen Abstimmung für ungerechte Gesetze ein. – Für ein detailliertes Studium der Reihe von Gesetzesanträgen, die man im Einklang mit der Lehre von EV 73 unterstützen könnte, vgl. die Kapitel 7 und 8 von Harte, *Changing Unjust Laws Justly*, a.a.O.

[36] Unter bestimmten Umständen – oder auch allgemein – könnte man es auch aus anderen Gründen für besser halten, nicht für ein Gesetz zu stimmen, das nicht in sich ungerecht ist, so wie jene es tun, die für das Lebensrecht aller Ungeborenen Zeugnis geben oder befürchten, dass die Unterstützung für ein restriktives Gesetz die Aussichten blockiert, eine vollkommen schützende Gesetzgebung zu erreichen. Aber derartige Ansichten würden sich von der unterscheiden, dass es niemals erlaubt sei, für ein derartiges Gesetz zu stimmen.

Finnis (2003/2004), wonach das polnische Gesetz von 1995 und ähnliche restriktive Gesetze *gerecht* seien, verdient deshalb besondere Beachtung[37]. In der Diskussion über dieses Thema hat Finnis oft geäußert, was seiner Ansicht nach unterstützt werden kann. Er meinte, falls Abtreibung bis zur 24. Woche erlaubt sei, könnten Abgeordnete erlaubterweise restriktive Gesetzesvorlagen folgender Form unterstützen: „Abtreibung ist gesetzlich bis zur 16. Woche", oder: „Abtreibung ist erlaubt bis zur 16. Woche"[38]. Obwohl sein Beweisgang, den er in den 90er Jahren vorlegte, um solche Abstimmungen zu unterstützen, wie der von Luño auf einer Theorie vom Handeln beruhte, die sich auf das Ziel der Stimmabgabe eines Pro-Life-Abgeordneten und auf die Prinzipien der Kooperation konzentrierte, präsentiert Finnis jetzt einen Beweisgang, der, gestützt auf eine Gesetzesanalyse, besagt, dass die restriktive Gesetzgebung *gerecht* sei[39]. Sein neues Argument ist jetzt, dass zwar ein restriktiver Gesetzesantrag klar die Erlaubnis für Abtreibung bis zur 16. Woche aussprechen mag, dass aber die rechtliche *Wirkung* des beantragten Gesetzes das Verbot von Abtreibungen nach der 16. Woche ist; folglich tut der Antrag rechtlich nichts anderes, als dass er Abtreibungen nach der 16. Woche verbietet: „*Die Tatsache, dass ein Gesetz aussagt, dass Abtreibung erlaubt ist, hat nicht zur Folge, dass dies die rechtliche Wirkung des Gesetzes ist.* Und in Wirklichkeit – das heißt, in der juristischen Wirklichkeit – ist die einzige Wirkung des Gesetzes prohibitiv. Es ist alles andere als selbstverständlich, dass das Gesetz einige Abtreibungen *erlaubt*, d.h. sie erlaubt macht, und es trifft juristisch und dem Wortlaut nach nicht zu, dass ein Reformgesetz von der eben dargestellten Art [d.h., «Abtreibung ist bis zur 16. Woche erlaubt», wenn die frühere Grenze die 24. Woche war] auch nur

[37] Die neue Argumentation von Finnis erschien 2003, nachdem er einen Vortrag auf der Tagung „Cooperation, Complicity and Conscience" gehalten hatte, die vom Linacre Centre for Healthcare Ethics veranstaltet wurde (24.-26. 07. 2003). Seine Schriften in den 90er Jahren wie auch sein Referat auf der Tagung (*Just and Unjust Acts of Cooperation in Altering Unjust Law*) hatten sich auf die Theorie vom Handein konzentriert. Nach der Tagung überarbeitete Finnis sein Referat und präsentierte erstmals seine Ansicht, dass das polnische Gesetz von 1993 und andere restriktive Abtreibungsgesetze gerecht seien. Sein überarbeitetes Referat wird in dem Band der Sitzungsberichte der Tagung veröffentlicht. Vgl. J. Finnis, *Restricting Legalised Abortion is not Intrinsically Unjust*, in: *Cooperation, Complicity and Conscience*, Hrsg. H. Watt (erscheint demnächst).

[38] Vgl. J. Finnis, *Unjust Laws in a Democratic Society: Some Philosophical and Theological Reflections*, „Notre Dame Law Review" 71. 4. 1996, S. 595-604 (S. 600); auch: J. Finnis, *The Catholic Church and Public Policy Debates in Western Liberal Societies: The Basis and Limits of Intellectual Engagement*, in: *Issues for a Catholic Bioethic*, Hrsg. L. Gormally, The Linacre Centre, London 1999, S. 261-273 (S. 268 f).

[39] Finnis legte in seinen früheren Schriften den Schwerpunkt auf die „Kooperation", und seine Zitierung des englischen Textes, der auf „Kooperation mit einem ungerechten Gesetz" hinweist, deutet darauf hin, dass er damals das restriktive Gesetz für ungerecht hielt. Als der ehemalige Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, Erzbischof Tarcisio Bertone, die Auffassung von Finnis darstellte, verstand er sie so, dass Finnis die restriktive Gesetzgebung für ungerecht hielt. Vgl. T. Bertone, *Catholics and Pluralist Society: „Imperfect Laws" and the Responsibility of Legislators*, in: *„Evangelium Vitae": Five Years of Confrontation with the Society*, Hrsg. J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2001, S. 206-222 (S. 209).

irgend eine Abtreibung zulässt [...] Mit solchen rechtlichen Realitäten beschäftigt sich EV 73"[40].

Hat Polen demnach ein *gerechtes* Abtreibungsgesetz? Finnis argumentiert, dass zu unterscheiden ist zwischen dem allgemeinen Gesetz, das 1993 erlassen wurde (zur Familienplanung, zum Schutz der menschlichen Empfängnis und zu den Bedingungen für die Erlaubtheit des Schwangerschaftsabbruchs), und dem polnischen Abtreibungsrecht, nachdem das Gesetz rechtsgültig geworden ist. Er vertritt die Meinung, dass das Gesetz von 1993 selbst *gerecht* sei, dass aber das polnische Abtreibungsrecht *nach Erlass* des Gesetzes von 1993 sowohl gerecht (insofern als es einige Abtreibungen verbietet, die vorher erlaubt waren) *als auch* ungerecht sei (insofern als es Abtreibung zulässt)[41]. An Finnis Beweisführung ist problematisch, dass Polens Abtreibungsgesetz nach dem Inkrafttreten des Gesetzes von 1993 eben dieses Gesetz von 1993 war. (Die abtreibungsfreundlichen Bestimmungen des Abtreibungsgesetzes aus der kommunistischen Ära wurden durch das Gesetz abgeschafft, und Abtreibungen wurden verboten außer in bestimmten Fällen, die durch das Gesetz von 1993 festgelegt wurden. Hätte man diese Fälle nicht festgelegt, dann wären alle Abtreibungen verboten worden.) Es gibt da nicht zwei unterschiedliche Dinge, etwa A (das Gesetz von 1993) und B (das Abtreibungsrecht nach Erlass des Gesetzes von 1993). Sie sind ein und dasselbe Ding, und man kann nicht behaupten, das eine sei „gerecht" und das andere sei „gerecht, insofern es *x* sei, und ungerecht, insofern es *y* sei". Finnis Beschreibung eines Gesetzes als gerecht, „insofern es" *x* ist, und *gleichzeitig* als ungerecht, „insofern es" *y* ist, ist auch nicht akzeptabel. Innerhalb eines Gesetzes mag es zwar verschiedene Artikel oder Bestimmungen geben, von denen jede „Recht" setzt, und deshalb kann ein „Gesetz" zu einer bestimmten Materie aus „verschiedenen Gesetzen" bestehen, von denen einige, wenn man jedes für sich betrachtet, gerecht und andere ungerecht sind. Aber wenn abgestimmt wird, um diese einzelnen Bestimmungen (einzelnen Gesetze) innerhalb eines einzigen Gesetzes (d.h. eines einzigen „Gesetzgebungsaktes") in Kraft zu setzen, dann kann und muss ihre Gesamtheit als ein einziges Wesen beurteilt werden, und somit ist zu entscheiden, ob diese Gesamtheit gerecht *oder* ungerecht ist. Das polnische Abtreibungsgesetz *ist* das Gesetz von 1993, und wegen seiner Spezifizierung der Umstände, unter denen Abtreibung erlaubt ist, muss es in seiner Ganzheit als (in sich) ungerecht beurteilt werden.

---

[40] Finnis, *Restricting Legalised Abortion is not Intrinsically Unjust*, sec. IV (Hervorhebungen im Original).

[41] „Das polnische Abtreibungsrecht, wie es seit der Reform von 1993 existiert, ist insofern gravierend ungerecht, als es Abtreibung zulässt, und andererseits ist es insofern gerecht, als es viele Arten von Abtreibung verbietet, die vor 1993 gesetzlich erlaubt waren und die – kraft allgemeiner Prinzipien des polnischen Rechts, welche im Gesetz von 1993 vorausgesetzt, aber nicht ausgesprochen sind – bis heute noch gelten würden, wenn nicht die Gesetzesentwürfe von 1993 Rechtsgültigkeit erlangt hätten. Jene Gesetzesentwürfe haben in das polnische Recht (d.h. in die Gesamtheit aller in Polen anwendbaren Rechtsbestimmungen) nichts anderes eingeführt als neue Verbote, die alle gerecht sind." Finnis, *A Vote Decisive for... a More Restrictive Law*, a.a.O., sec. I.

Finnis argumentiert, dass eine Vorlage, die sagt, dass „Abtreibung bis zur 16. Woche" erlaubt ist, die gleiche rechtliche Bedeutung habe wie eine Vorlage, die sagt, dass „Abtreibung nach der 16. Woche verboten ist", und dass deshalb die erste Vorlage genau so wie die zweite als ausschließlich prohibitiv betrachtet werden könne. Wenn man eine Gesetzesvorlage zur Einschränkung der Abtreibung mit einer zur Geschwindigkeitsbegrenzung vergleicht, dann scheint Finnis Argumentation stichhaltig. Nehmen wir an, ein Land setze die bisher zulässige Höchstgeschwindigkeit für Motorfahrzeuge von 40 Meilen pro Stunde (mph) auf 30 Meilen herab. Die Änderung könnte zustande kommen entweder, indem man das alte Gesetz aufhebt und ein neues in Kraft setzt, das die Höchstgeschwindigkeit auf 30 mph begrenzt, oder, indem man das ursprüngliche Gesetz auf irgend eine Weise ändert, z.B. indem man die Zahl „30" für die bisherige Zahl „40" einsetzt. Abgeordnete könnten nun für ein Gesetz stimmen, das im Einzelnen festlegt – oder im Licht des zu ändernden Gesetzes als genauere Festlegung gilt: a) „Motorfahrzeuge dürfen nicht schneller als 30 mph fahren", oder b) „Motorfahrzeuge dürfen Geschwindigkeiten fahren, die 30 mph nicht überschreiten", oder c) „Die Geschwindigkeitsgrenze für Motorfahrzeuge ist 30 mph", oder es könnte auf vielerlei Weise anders formuliert sein. Finnis wollte sagen, dass es nicht darauf ankomme, wie die Änderung im Gesetz formuliert sei, und dass rechtlich jeder dieser Gesetzesentwürfe dasselbe bedeute. In diesem Punkt stimme ich ihm zu. Er wollte auch sagen, dass jede dieser Änderungen nur ein Verbot enthalte und dass Abgeordnete nur dafür stimmten, dass das Fahren zwischen 30 und 40 mph verboten werde. Seiner Meinung nach würden sie nicht für die Erlaubnis stimmen, mit Geschwindigkeiten bis zu 30 mph zu fahren, weil das nach dem bestehenden Recht bereits erlaubt ist. Er ist der Ansicht, dass die Erlaubnis, bis zu 30 mph zu fahren, erhalten bleibt, dass aber das neue Gesetz der Erlaubnis keine Fortdauer *gibt,* weil die Fahrer bereits diese Erlaubnis haben (auf Grund des früheren Gesetzes), und was sie schon besitzen, kann ihnen nicht gegeben werden[42]. Er behauptet, dass die Formulierungen, die eine Erlaubnis für Geschwindigkeiten bis zu 30 mph ausdrücken, rechtlich nichts anderes tun als Geschwindigkeiten über 30 mph zu verbieten.

Gemäß der Argumentation von Finnis wäre ein Gesetz zur Begrenzung der Geschwindigkeit in einem Land, das früher keine Geschwindigkeitsbegrenzung kannte, ausschließlich prohibitiv. Welche Geschwindigkeitsbegrenzung auch immer gesetzt würde – 30, 40 oder 50 mph –, sie würde keine Erlaubnis beinhalten,

[42] Ich gehe hier auf das Beispiel der Geschwindigkeitsbegrenzung ein, das Finnis für seine Beweisführung benutzte, um ein hypothetisches Gesetz zur Beschränkung von Abtreibung zu unterstützen (Entwurf A), von dem er behauptete, es sei im Wesentlichen das polnische Abtreibungsgesetz von 1993, das er als gerecht beurteilte: „Entwurf A ist im Wesentlichen das polnische Gesetz von 1992 [sic], das gegen die Ausgangsbasis einer möglichen völligen Freigabe durchgesetzt wurde; einige Genehmigungen bleiben erhalten (sie bekommen *nicht* erst die fortdauernde Geltung! Was X bereits besitzt, kann man X nicht erst geben!)." Vgl. Finnis, *Restricting Legalised Abortion is not Intrinsically Unjust*, sec. V.

Geschwindigkeiten bis zur gesetzten Grenze zu fahren, weil beim Fehlen eines prohibitiven Gesetzes bereits rechtliche Erlaubnis gegeben ist. Demgemäss sagt er, dass es außer den Gesetzen eines Landes, die durch Sitte, Verfassung, Gesetzgebung oder Gerichtsurteil festgelegt sind, auch „allgemeine Rechtsprinzipien gibt, die jedem juristischen Denken zu Grunde liegen. Zu diesen allgemeinen Prinzipien gehören: Was nicht verboten ist, ist erlaubt [...]. Erlaubnis ist die Position der Lücke. Dies ist nicht eine Angelegenheit der Logik, sondern eines der «allgemeinen Rechtsprinzipien, die von den zivilisierten Nationen anerkannt sind»"[43].

Finnis fährt fort: „Der Versuch, eine gesetzliche Erlaubnis zu schaffen, ist überflüssig und nutzlos (juristisch, wenn auch vielleicht nicht politisch), es sei denn, die fragliche Materie wäre schon verboten oder verstieße gegen die rechtlich anerkannten «guten Sitten». Wenigstens in den Augen des Gesetzes existieren Verbote wie künstliche Inseln in einem grenzenlosen Ozean von Erlaubnis"[44]. Ich meine, dieser letzte Satz betrifft den Kern des Problems mit Finnis Argumentation. Wenn Recht (d.h. menschliches oder bürgerliches) aufgefasst werden könnte als ein „grenzenloser Ozean", in dessen Mitte „künstliche Inseln" von Verboten liegen, dann würde das bedeuten, dass dieser Ozean *in sich* wertfrei ist, dass es keine *notwendigen* Verbote gibt und dass alles erlaubt ist, solange die Träger der rechtlichen Autorität sich nicht für ein Verbot entscheiden. Aber zum Wesen jedes menschlichen Rechtssystems gehören Verbote – und ganz besonders, wenn es um das Töten von Menschen geht, – und folglich ist es eine notwendige Eigenschaft aller Rechtssysteme, dass sie nicht nur ein Gesetz haben, das Angriffe auf das Leben eines jeden Menschen verbietet, sondern auch ein strafrechtliches System zum Aufspüren, Verurteilen und Bestrafen all derer, die sich eines dieser Verbrechen zuschulden kommen lassen. Das Recht ist nicht als ein „grenzenloser Ozean" zu beschreiben, sondern zutreffender als ein weites Meer innerhalb fester Grenzen – Grenzen, die darin bestehen, dass einige Verletzungen des Naturrechts (im Besonderen, Vergehen gegen das Leben von Menschen, wie Abtreibung)[45] verboten werden müssen[46]. Der Schutz des menschlichen Lebens ist nicht etwas,

[43] Finnis, *Restricting Legalised Abortion is not Intrinsically Unjust*, sec. IV.

[44] Ebd.

[45] Johannes Paul II. bezieht sich auf die Gesetze, die Thomas von Aquin als „dem Naturrecht widersprechend" bezeichnet, und sagt: „Die erste und unmittelbarste Anwendung dieser Lehre betrifft das menschliche Gesetz, welches das jedem Menschen eigene fundamentale Grundrecht auf Leben nicht anerkennt" (EV 72).

[46] Menschliches Recht muss nicht alles verbieten, was gegen das Naturrecht verstößt. So ist es z.B. nicht nötig, Ehebruch oder Prostitution zu verbieten. Einige unmoralische Handlungen können gesetzlich „toleriert", wenn auch nicht „erlaubt" sein (vgl. Fußnote 21). Kapitel 2 von Harte, *Changing Unjust Laws Justly*, a.a.B., diskutiert die Unterscheidung von Gesetzen, die moralische Übel nur „tolerieren" oder aber „erlauben", und argumentiert entsprechend der Lehre des Thomas von Aquin, dass menschliches Recht niemals moralisches Übel „erlauben", sondern es nur manchmal „tolerieren" kann. Es kann jedoch Vergehen gegen das menschliche Leben weder erlauben noch tolerieren. Deswegen wird durchweg gelehrt – und nicht zuletzt in *Evangelium vitae* –, dass menschliches Recht immer Vergehen gegen das menschliche Leben verbieten muss.

das sich aus der Einrichtung eines Rechtssystems ergibt, sondern er ist die wesentliche Voraussetzung für ein Rechtssystem[47]. Die künstlichen Inseln der Verbote – z.B. die Geschwindigkeitsbegrenzungen betreffend – können kommen und gehen oder sich ändern, wie man es zu verschiedenen Zeiten für angemessen hält, aber die Verbote, welche die Verstöße gegen das menschliche Leben betreffen, *müssen* unverändert bleiben – sie sind die notwendigen Grenzen, die das weite Meer von Erlaubnis und die Inseln von Verboten einschließen, – und wenn sie fehlen, dann regiert das Recht nur scheinbar[48].

Wenn es sich darum handelt, eine Geschwindigkeitsbegrenzung von 40 auf 30 mph herabzusetzen, dann könnte man Finnis Analyse des Gesetzes akzeptieren, dass der Gesetzesantrag, gleichgültig wie er formuliert sein mag, lediglich das Fahren mit höherer Geschwindigkeit als 30 mph *verbietet*, aber nichts erlaubt. Die entscheidende Frage ist jedoch nicht, ob hier eine „Erlaubnis" besteht oder nicht, sondern ob der Antrag, weil in sich ungerecht, unakzeptabel ist. Gewiss kann ein einzelner Abgeordneter nach eigenem Gutdünken die Grenze höher oder tiefer setzen (oder sogar Motorfahrzeuge ganz vom Straßenverkehr ausschließen), aber was auch immer als Geschwindigkeitsbegrenzung gewählt wird, kann niemals als in sich ungerecht betrachtet werden. Wenn man die Grenze für Abtreibung z.B. von der 24. auf die 16. Woche herabsetzt, dann ist es ebenfalls nicht die Frage, ob der Antrag, wie auch immer er formuliert sein mag, eine Erlaubnis für Abtreibung einführt, die es vorher nicht gegeben hat. Die Frage ist vielmehr, ob der Antrag gerecht oder ungerecht ist. Finnis sagt (unter ausdrücklichem Bezug auf das polnische Gesetz von 1993), dass ein solcher Antrag für die bereits bestehenden Zulassungen keine *verlängernde Wirkung* hat: „Was bereits im Besitz von X ist, kann man X nicht geben"[49]. Aber der Kern des Problems ist, dass X kein Recht auf die Erlaubnis hat, weil sie ein Recht von Y verletzt. *Das Versäumnis des Gesetzes, die Erlaubnis aufzuheben und Y sein Recht zu geben* – in einer Situation, wo es gerade dieses Recht im Blick hat und es dann doch nicht gibt –, ist genau das, was unrecht ist.

Finnis Argumentation legt zu viel Gewicht auf eine Vorstellung von „Erlaubnis", die nicht das schafft, worauf es ankommt: die Gerechtigkeit oder (wesensmäßige) Ungerechtigkeit eines Gesetzes. Seine Konzentration auf „Erlaub-

---

[47] Der Schutz der Menschen ist Fundament und Inhalt des Konzepts der Rechtsstaatlichkeit. Entsprechend lehrt Johannes Paul II.: „Nun gehört zu einem «Rechtsstaat» vor allem *die Anerkennung und Hochschätzung der Menschenrechte*, unter ihnen ganz besonders des Rechts auf Leben [...]. «Es ist eine Frage der von Natur aus gegebenen, allgemeinen und unverletzlichen Rechte. Niemand, keine einzelne Person, keine Autorität, kein Staat darf sie ändern, – geschweige denn sie beseitigen, – denn diese Rechte haben ihren Ursprung in Gott selbst» (*Christifideles laici*, Nr. 38). Deshalb lehrt die Kirche, dass Demokratie Hochachtung vor diesen Rechten erfordert, aber diese Hochachtung *macht gleichzeitg auch die Grenzen der Demokratie deutlich"*. Johannes Paul II., Ansprache an die portugiesischen Bischöfe der Provinzen Lissabon und Evora, 27. 11. 1992, Nr. 3, „L'Osservatore Romano" English ed., 16 Dezember 1992.

[48] Dies ist die eigentliche Bedeutung der Lehre Johannes Pauls II. in der Fußnote oben.

[49] Vgl. oben, Fußnote 42.

nis" mag zustandekommen, weil er sich zu einseitig auf das stützt, was EV 73.2 nur *zur Illustration* eines in sich ungerechten Gesetzes beschreibt: ein Gesetz „wie ein Gesetz, das Abtreibung oder Euthanasie zulässt". Es muss hier vermerkt werden, dass der aus einem Satz bestehende Abschnitt EV 73.2 zum großen Teil aus der *Erklärung der Glaubenskongregation zur vorsätzlichen Abtreibung,* Nr. 22 (1974) zitiert ist und dass EV 13.2 speziell aus diesem früheren Dokument zitiert, wenn sie sagt, dass es niemals erlaubt ist, für ein in sich ungerechtes Gesetz zu stimmen[50]. Mit dem teilweisen Zitat aus dem früheren Dokument lenkt EV 73.2 die Aufmerksamkeit auf das, was die Glaubenskongregation (mit Zustimmung Pauls VI.) früher gesagt hatte, und bestätigt dessen fortdauernde Gültigkeit. Im Dokument der Glaubenskongregation war die *Illustration* für ein in sich ungerechtes Gesetz ein Gesetz, „das im Prinzip die Erlaubtheit von Abtreibung zugesteht" (Nr. 22). EV 73.2 bekräftigt dies mit Nachdruck als eine gültige Illustration für ein in sich ungerechtes Gesetz[51]. Die Art von Gesetz, für die man nicht stimmen darf, schließt ein – aber beschränkt sich nicht auf – ein Gesetz, das „Abtreibung und Euthanasie zulässt" oder „prinzipiell die Zulässigkeit von Abtreibung anerkennt"; dies sind nur Beispiele für den Typ von Gesetz, dem man nie zustimmen darf, d.h., alle Gesetze dieser Art sind *in sich ungerecht*[52].

Indern Finnis sich auf die „Erlaubtheit" konzentrierte, hat er eine Gesetzesanalyse entwickelt, die seinen Standpunkt stützen würde, wenn es auf die „Erlaubtheit" ankäme (statt auf die umfassendere Betrachtung der Gerechtigkeit) und wenn die Abtreibungsgesetzgebung mit der Gesetzgebung zur Geschwindigkeitsbegrenzung vergleichbar wäre. Aber eine Analyse, die sich auf die „Erlaubtheit" beschränkt, sagt überhaupt nichts aus über die Gerechtigkeit oder Ungerechtig-

---

[50] Vgl. oben, Fußnote 5, die Einzelheiten aus dem Dokument der Glaubenskongregation, Nr. 22 zitiert.

[51] Finnis anerkennt, dass die Illustration eines in sich ungerechten Gesetzes durch das Beispiel im Dokument von 1974 so interpretiert werden kann, dass sie die Ansicht der Anhänger von Interpretation D (vgl. oben) stützt. Vgl. dazu Finnis, *Restricting Legalized Abortion*, sec. II. Allerdings behauptet er, dass das, was 1974 gesagt wurde, „unklar" sei, und schiebt es als bedeutungslos beiseite, weil „es kein Gegenstück in EV 73.2/3 findet"; ebd., sec. III. (Ich möchte sagen, im Gegenteil: die teilweise Zitierung in EV 73.2 zeigt klar die Bedeutung und fortdauernde Gültigkeit der Lehre von 1974.) Mehr noch, anstatt sich dem Dokument von 1974 zum interpretierenden Verständnis von EV 73.2 zuzuwenden, behauptet Finnis, dass EV 13.2 am besten im Licht von EV 13.3 zu verstehen sei – genau der Passage, deren Bedeutung so sehr diskutiert wurde! Er sagt: EV 73.2 erklärt sich nicht selbst, und [...] die authentischste Quelle für ihr Verständnis und ihre richtige Interpretation ist EV 73.3, wenn man jeden dieser Abschnitte im Lichte des anderen sieht." (Finnis, *A Vote Decisive for... a More Restrictive Law*, sec. I). Auf diese Weise wird allerdings EV 73.3 nicht so interpretiert, dass sie mit EV 73.2 übereinstimmt (im Lichte des Dokuments von 1974), sondern Finnis beginnt mit einer Interpretation (*seiner* Interpretation) von EV 73.3 auf der Basis seiner Interpretation von EV 73.2, in deren Licht er das versteht (und als „unklar" verwirft), was von der Glaubenskongregation 1974 gelehrt worden ist.

[52] Dass es unangemessen ist, sich auf die „Zulassung" als entscheidendes Merkmal von in sich ungerechten Gesetzen zu konzentrieren, wird deutlich, wenn man anerkennt, dass Gesetze, die zur Abtreibung „verpflichten" (d.h. sie zur erzwungenen Pflicht machen), Überlegungen enthalten, die weit über bloße „Zulassung" hinausgehen und erst recht in sich ungerecht sind.

keit von Gesetzen zur Beschränkung der Geschwindigkeit und weist auch nicht nach, ob restriktive Abtreibungsgesetze gerecht oder ungerecht sind.

Ein größeres Problem für Finnis Argumentation liegt in seinen Ausführungen über die „Ausgangsbasis, mit der man eine Gesetzesvorlage oder ein Ergänzungsgesetz vergleichen muss, wenn man beurteilen will, ob die Ergänzung (oder teilweise Aufhebung) permissiv (und somit in sich ungerecht) oder prohibitiv und somit für einen katholischen oder Pro-Life-Abgeordneten zustimmungsfähig ist"[53]. Zunächst sagt Finnis, dass eine Stimmabgabe für ein Gesetz, das Abtreibung bis zur 16. Woche zulässt, dann gerecht ist, wenn man es mit der Ausgangsbasis des bereits bestehenden Gesetzes vergleicht, das Abtreibung bis zur 24. Woche zulässt. Aber dann gibt er zu, dass seine Interpretation von EV 73 *notwendigerweise zur Folge hat*, dass in einer Situation, in der alle Abtreibungen verboten wären, die Abgeordneten für ein Gesetz stimmen dürften, das sagt: „Abtreibung ist erlaubt bis zur 16. Woche", um die drohende Abstimmung für ein Gesetz zu vereiteln, das Abtreibungen bis zur 24. Woche zulässt und mit großer Wahrscheinlichkeit in Kraft treten würde[54]. Finnis vertritt die Meinung, dass es in einem solchen Falle eine andere Ausgangsbasis gebe, – nämlich nicht das bestehende Gesetz, sondern das Gesetz, das sonst in Kraft treten würde, – und dass im Vergleich mit diesem (24-Wochen-)Gesetz das 16-Wochen-Gesetz als prohibitiv und deswegen *als gerecht* betrachtet werden könne[55]. Dies würde bedeuten, dass das britische Abtreibungs-Gesetz von 1967, nach dem annähernd sechs Millionen ungeborene Kin-

[53] Finnis, *Restricting Legalised Abortion is not Intrinsically Unjust*, sec. IV.

[54] Mit Recht hebt Finnis hervor, dass EV 73, wenn sie lehrt, dass Abgeordnete für ein „16-Wochen"-Gesetz stimmen dürfen, um ein „24-Wochen"-Gesetz zu ersetzen, dann auch notwendigerweise lehrt, dass Abgeordnete in einer Situation, in der alle Abtreibungen verboten sind, für ein „16-Wochen"-Gesetz stimmen dürfen, um den Erlass eines „24-Wochen"-Gesetzes zu verhindern. Die Tatsache, dass dies notwendigerweise die Lehre bedeuten würde, dass es Abgeordneten erlaubt sei, *für die Einführung eines Abtreibungsgesetzes* zu stimmen, scheint mir eine ausreichende Begründung zu sein, mit besonderer Sorgfalt zu untersuchen, ob EV 73 wirklich die Stimmabgabe für die Herabsetzung der Grenze für Abtreibungen von 24 auf 16 Wochen zulässt. Vgl. Harte, *Challenging a Consensus*, S. 337-338.

[55] „In meinen eigenen schriftlichen Beiträgen für den Vatikan während der Vorbereitungen für EV 73 stellte ich als Ausgangsbasis das Gesetz dar, das zur Zeit der entscheidenden Abstimmung über den neuen Gesetzesentwurf in Kraft ist. Aber der Papst vertritt die Haltung des gesunden Menschenverstandes, dass es für den wesentlichen und entscheidenden Vergleich auch eine andere Ausgangsbasis geben könne, nämlich das Gesetz, das in Kraft treten *wird*, und zwar nicht in einer gedachten Zukunft, sondern sofort – ich nehme als Beispiel an «morgen» –, wenn die restriktive Pro-Life-Gesetzesvorlage nicht als Gesetz angenommen wird. Denn laut EV 73.3 kann die Ausgangsbasis sein «ein bereits geltendes Gesetz» oder «*ein zur Abstimmung gestelltes*... Gesetz» [technisch: eine Vorlage]. Wenn dieses Gesetz, das die Ausgangsbasis bildet (die Rechtslage), schon in Kraft ist oder praktisch mit Sicherheit in Kraft treten wird, falls es nicht durch eine Pro-Life-Alternative verhindert wird, und wenn es permissiver ist als die Pro-Life-Alternative, dann sollte man letztere nicht als eine Öffnung für eine permissive Gesetzgebung betrachten, sondern vielmehr als eine wirksame Einschränkung, die sonst dem bevorstehenden Gesetz fehlen würde. Da es prohibitiv ist, ist es seinem Wesen nach gerecht. Zugegeben, es ist sehr permissiv im Vergleich mit dem alten Gesetz. Aber das alte Gesetz ist keine Ausgangsbasis mehr für einen Vergleich..." Finnis, ebd. Unveröffentlichtes Zitat.

der abgetrieben worden sind, ein *gerechtes* Gesetz wäre, wenn Pro-Life-Abgeordnete es unterstützt hätten, um eine drohende Abstimmung für ein Gesetz zu verhindern, das mehr Abtreibungen erlaubt hätte! Wenn Finnis glaubt, sogar EV 73 lehre, dass Abgeordnete ihre Entscheidungen unter Berücksichtigung solcher „Ausgangsbasen" treffen könnten, dann steht dem das Argument entgegen, dass *Evangelium vitae* betont, dass es nur eine gültige „Ausgangsbasis" gibt, auf die sich Vergleiche beziehen dürfen: das natürliche Sittengesetz. Johannes Paul II. macht sich die Lehre des Thomas von Aquin zu eigen: wenn ein Gesetz gegen die Vernunft verstößt, wenn es das Naturrecht verletzt, dann ist es ein ungerechtes Gesetz; ja, es ist eine Verdrehung des Rechts[56]. Finnis hat selbst eine Ansicht vorgetragen, die dieser entspricht und die auch von anderen Autoren geteilt wird, die daran festhalten, dass das Naturrecht der Prüfstein ist (d.h. die Ausgangsbasis), auf den sich die Abgeordneten bei ihren Werturteilen berufen müssen, wenn sie gutes Recht schaffen sollen[57]. Finnis hat früher gesagt: „Die Verkündung eines Gesetzes ist immer nolens volens ein Akt des Lehrens, der dazu auffordert, sich Rechenschaft von dem zu geben, was das Naturrecht und die Natur und die Würde des Menschen wünschen, wenn nicht sogar fordern"[58]. Bloß restriktive Gesetzgebung ist unbedingt abzulehnen, weil sie verneint, was das Naturrecht und die menschliche Natur und Würde wünschen oder fordern.

UNVOLLKOMMEN, GERECHT ODER UNGERECHT?

„Wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, [...] könnte es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung [...] allen bekannt wäre, gestattet sein, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die *Schadensbegrenzung* eines solchen Gesetzes zum Ziel haben [...]" (EV 73.3). Sind die genannten unterstützungswürdigen Gesetzesvorschläge „gerecht", „ungerecht" oder „unvollkommen"? Das ist die vorrangige Frage, die wir beantworten müssen, wenn wir die Lehre von EV 73.3 auslegen. Ob es erlaubt ist oder nicht, eine Gesetzgebung wie die in Polen 1993 zu unterstützen, kommt erst in zweiter Linie und hängt ganz von der Antwort auf die erste Frage ab.

[56] EV 72 zitiert Thomas v. Aquin: „Das menschliche Gesetz hat nur insoweit den Charakter eines Gesetzes, als es der rechten Vernunft gemäß ist; und insofern ist es offensichtlich, dass es vom ewigen Gesetz her abgeleitet wird. Wenn es aber von der Vernunft abweicht, wird es ungerechtes Gesetz genannt und hat nicht den Charakter eines Gesetzes, sondern vielmehr den einer Gewalttätigkeit." *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2. „Jedes von Menschen erlassene Gesetz hat insoweit den Charakter eines Gesetzes, als es vom Naturgesetz abgeleitet wird. Wenn es aber in irgend etwas von dem Naturgesetz abweicht, dann wird es nicht mehr Gesetz, sondern die Zersetzung des Gesetzes sein." *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

[57] Vgl. z.B. E. Caparros, *Some Myths and Some Realities in the Contemporary World of Law*, „American Journal of Jurisprudence" 35 (1990), S. 87-104 (S. 100).

[58] J. Finnis, *Natural Law – Positive Law*, in: *„Evangelium Vitae" and Law*, Hrsg. A. Lopez Trujillo, G. Herranz, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 1997, S. 199-209 (S. 209).

Da ich die Interpretation D vertrete, ist es einfach, meine Position zusammenzufassen: Abgeordnete dürfen nur für solche Gesetzesanträge stimmen, die gerecht sind[59]. Die Interpretationen A, B und C, die restriktive Gesetze als „ungerecht" oder „unvollkommen" ansehen, sind notwendigerweise abzulehnen, in Übereinstimung mit den gegen sie vorgebrachten Argumenten. Die Interpretation E ist insofern bei weitem das am besten begründete Argument zugunsten einer restriktiven Gesetzgebung, als sie – wie die Interpretation D – Nachdruck darauf legt, dass man klärt, ob restriktive Gesetzgebung gerecht ist. Wenn die Vertreter der Interpretation E, nachdem sie so starken Nachdruck auf ein Argument gelegt haben, das feststellt, dass restriktive Gesetze wie das polnische gerecht seien, das Gegenargument akzeptieren, dass es nicht gerecht ist, dann fordert die Logik, dass sie die vorsichtige Position von Interpretation E annehmen: eben die Interpretation D. Die Interpretation E hat mehr gemeinsam mit der Interpretation D als mit den Interpretationen A, B und C, weil sie mit ihr die vorrangige Sorge wegen der Gerechtigkeit der Anträge teilt.

Zehn Jahre nach ihrer Publikation ist die Lehre von EV 73 – hinsichtlich ihres theoretischen Inhalts und erst recht im Blick auf ihre praktische Anwendung – weit davon entfernt, übereinstimmend interpretiert zu werden. Mein Aufsatz beleuchtet die Notwendigkeit zweier Klarstellungen. Erstens: Sind die „Gesetzesvorschläge", die EV 73 als unterstützenswert bezeichnet, notwendigerweise die „gerechten"? Zweitens: Wenn die erste Frage mit ja beantwortet wird: Was gilt dann genau als ein *gerechter* Gesetzesvorschlag (und / oder was nicht), den man unterstützen kann, „um den Schaden" eines Abtreibungsgesetzes „zu begrenzen"? Eine Klarstellung zu diesen zwei Punkten würde die wichtigsten theoretischen und praktischen Streitfragen zu EV 13 beantworten.

Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Gerber

---

[59] Dies kann man wohl als das allgemeine Prinzip bezeichnen, das Vertreter der Interpretation D unterschreiben würden, und entsprechend würde eine restriktive Gesetzgebung wie die in Polen 1993 als untragbar betrachtet. Es gibt insofern einige Varianten der Interpretation D, als verschiedene Vertreter dieser Interpretation gelegentlich unterschiedlicher Meinung darüber sein können, welche Anträge zur „Schadensbegrenzung" eines Abtreibungsgesetzes gerecht sind und welche nicht.

Claudio Vitelli

DIE KATHOLIKEN VOR EINEM UNGERECHTEN GESETZ*

Der „L'Osservatore Romano" hat einen langen Artikel über *Der katholische Parlamentarier vor einem ungerechtem Gesetz* veröffentlicht. Der Autor ist Don Ángel Rodríguez Luño, bekannter Moraltheologe und Professor der Päpstlichen Universität Santa Croce (Rom). Dieser Artikel ist sehr wichtig, da er mögliche Hinweise über die Zukunft der Debatte zur Verteidigung des Lebens gibt, die von der Kirche immer mehr in Betracht gezogen werden. Wir meinen als Christen, daß es unsere Pflicht ist, unserer Sorge Ausdruck zu verleihen im Respekt der Hierarchie und unserer sozialen Aktion.

DER VORSCHLAG VON GESETZEN, DIE DEN SCHADEN BESCHRÄNKEN

Am Anfang seines Artikels erklärt Don Ángel Rodríguez Luño ausführlich das Problem der *sehr ungerechten Gesetze* und schreibt über mögliche Verbesserungen. Er weigert sich aber, mitzuarbeiten und so den *kleineren Schaden* zu wählen. Aber dann schreibt er, daß die katholischen Politiker, in der Aussicht, menschliches Leben zu retten, Gesetze vorschlagen, wählen und anwenden können, die den Schaden der aktuellen Gesetzgebung beschränken.

Hier wird nicht die Annahme betrachtet, daß eine katholische Wahlstimme ein ungerechtes Gesetz – das schon existiert – korrigiert oder wenigstens teilweise verbessert: diese Verbesserung kann man durch restriktivere Änderungsanträge befördern, die das Übel schwieriger machen lassen. Diese Hypothese ist erlaubt und führt zu keinen besonderen moralischen Schwierigkeiten.

Dagegen wird hier die Annahme betrachtet, daß die katholische Wahlstimme ein ganz neues Gesetz bearbeitet, das also nicht nur in den einzelnen Paragraphen, sondern in seiner ganzen Vollständigkeit gewählt werden muß (dasselbe gilt für einen einzigen Paragraphen, der ein Unrecht erlaubt, sei es auch in restriktiverer Weise), das im Abstrakten *vollkommen ungerecht ist*, aber restriktiver ist im Vergleich zu Gesetzesvorschlägen von anderen Gruppen und somit im praktischen Fall gerecht *und moralisch akzeptabel wird*. In der Tat gebe es keinen großen Unterschied zwischen der Verbesserung eines aktuellen Gesetzes und der Ersetzung desselben durch ein neues Gesetz, meint unserer Theologe. Der Unterschied würde nicht wesentlich sein: unserer moralischer Begriff des Aktes muß nicht

* Dieser Artikel wurde erstmals veröffentlicht unter dem Titel *I Cattolici di fronte a una legge ingiuste* in „Lepanto", Nr. 162, Dezember 2002, S. 6-8, 17-18.

verändert werden, der Unterschied würde nur technisch sein und somit nur unwesentlich: *die Einschränkung des Schadens* würde in jedem Fall moralisch gut sein, sei sie das Ergebnis einer Verbesserung des alten Gesetzes oder der Einführung eines neuen. Die Ablehnung des Bösen sei immer etwas Gutes, was man nicht weiter rechtfertigen muß.

Der katholische Politiker soll nicht nur dieses eingeschränkte Gesetz wählen, er muß es wählen, um nicht eine Unterlassung zu begehen und somit eine mögliche Verbesserung zu versäumen. Durch die Wahl dieses Gesetzes „will er die Zerstörung vieler ungerechter Aspekte des vorherigen Gesetzes erreichen, ohne die Beibehaltung anderer zu verursachen, die er nicht akzeptiert und nicht will, die er aber nicht fähig ist zu zerstören". Die Tatsache, daß dasselbe Gesetz Normen enthält, die amoralisch sind oder das Böse erlauben, würde nicht die Richtigkeit der Wahl gefährden, da „die negativen Aspekte des neuen Gesetzes nicht zu verhindern waren, und deswegen können die Anreger nicht verantwortlich sein".

Zum Beispiel schreibt Rodríguez Luño, daß es „moralisch akzeptabel sei, ein neues und restriktiveres Gesetz über die Abtreibung zu entwickeln, das aber einige Abtreibungsfälle depönalisiert, jedoch nur wenn die Entwicklung dieses Gesetzes das Erreichen des, nun möglichen, minimalen Schutzes des menschlichen Lebens garantiert". Wenn es also unmöglich oder kontraproduktiv sein sollte, die Abtreibung zu verbieten, wäre es erlaubt, ein Gesetz zu wählen, welches (zum Beispiel) die therapeutische Abtreibung erlaubt und die anderen Arten verbietet. In der Tat würden somit die Gegner der Abtreibung „nicht frei wählen, sondern sie würden gezwungen sein, einen Vorschlag zu unterstützen, der, in der heutigen historischen Lage, die meisten menschlichen Leben rettet".

Der Theologe gibt zu, daß sein Vorschlag nur unter besonderen Umständen anwendbar ist; diese Umstände sind aber aus Zweckmäßigkeiten begründet im Verhältnis zu den verursachten Veränderungen der Realität. Zum Beispiel wäre es unerlaubt, ein restriktiveres Gesetz zu wählen, wenn es *Ausdruck einer politischen Kompromißfreudigkeit wäre* und somit mehr negative als positive Folgen verursachen würde, oder auch ein restriktiveres Gesetz zu wählen, um ein schlechtes zu verhindern, wäre ungerecht, wenn es zu schlechteren Zuständen führen würde.

Dieser Vorschlag scheint den Christen einen Ausweg aus der aktuellen Krise in der Auseinandersetzung mit den Gesetzen gegen das Leben zu bieten. Aber nach einer sorgfältigen Analyse muß aus zwei Gründen widersprochen werden: der erste ist ethisch, der zweite ist strategisch (wenn auch weniger wichtig, so doch reich an Folgen).

ETHISCHE EINSPRÜCHE

Erstes Problem: Ist es wahr, daß es moralisch korrekt ist, ein Gesetz zu billigen, nur weil dieses den Schaden der existierenden Gesetzgebung reduziert? Dieses Urteilskriterium kann den Fehler bewirken, daß man nicht mehr an die objek-

tive Richtigkeit des Zweckes denkt, sondern sich nur auf das Abwägen der vorhergesehenen Ergebnisse konzentriert; dies führt zum Irrtum des Proportionalismus. In der Tat analysiert dieses System die Moral im Sinne der Proportion zwischen den guten und den negativen Ergebnissen des Handelns; mit dieser Methode werden die guten Ergebnisse betont und die negativen bagatellisiert. Johannes Paul II. lehrt: „Aber die Erwägung dieser Folgen – ebenso wie der Absichten – genügt nicht für die Bewertung der moralischen Qualität einer konkreten Wahl. Die Abwägung der als Folge einer Handlung vorhersehbaren Güter und Übel ist keine angemessene Methode, um bestimmen zu können, ob die Wahl dieses Verhaltens ihrer Artbestimmung nach oder in sich selbst sittlich gut oder schlecht, erlaubt oder unerlaubt ist" (*Veritatis splendor*, Nr. 77).

Der richtige Maßstab des moralischen Urteils ist absolut und objektiv; dieser beurteilt einen Akt als gut oder schlecht gemäß der Respektierung oder des Bruches des göttlichen und natürlichen Gesetzes. Derselbe Maßstab wird in sich betrachtet, das heißt im Objekt, in seinen Umständen und Folgerungen. Dagegen ist die Methode des Proportionalismus relativistisch; diese beurteilt eine Tat als besser oder als schlechter hinsichtlich des besseren oder schlechteren Ergebnisses, das erreicht wird. Wenn es so sein würde, könnte man jede ungerechte Wahl rechtfertigen, die eine alte Ungerechtigkeit mildert. Zum Beispiel könnte man ein gemäßigtes Abtreibungsgesetz rechtfertigen, weil es ein schlimmeres vorheriges Gesetz einschränkt und somit zu einer Reduzierung des Schadens führt. In dieser Weise kommt man aber zu dem Punkt, daß aufgrund einer falschen Alternative zwischen nur schlechten Möglichkeiten gewählt wird; so täuscht man sich, einen kleineren Schaden verursachen zu können, um einen größeren zu verhindern[1]. Das kann geschehen, weil man den prinzipiellen Standpunkt mit einem utilitaristischen verwechselt.

Um seinen Vorschlag zu rechtfertigen, beruft sich Rodríguez Luño auf eine Aussage von Johannes Paul II., der zufolge „es gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen [...] vermindern" (*Evangelium vitae*, Nr. 73). Doch der Papst will damit ein schlechtes Gesetz, das schon existiert, verbessern, nicht aber ein neues, etwas weniger schlechtes Gesetz einsetzen und anwenden. Man widerspricht den Absichten des Magisteriums, wenn dieser Grundsatz falsch verstanden wird. Dieses erklärt: „Auch wenn die öffentliche Autorität bisweilen auf die Unterdrückung von etwas verzichten kann, was im Falle eines Verbots einen schweren Schaden anrichten würde, kann sie doch niemals zulassen, die Verletzung, die anderen Menschen durch die Nichtanerkennung eines ihrer Grundrechte wie das zum Leben zugefügt wird, als Recht des einzelnen zu legitimieren" (*Evangelium vitae*, Nr. 71). Aus schwerwiegenden Gründen kann man auf ein theoretisch notwendiges Wohl, was im praktischen

[1] Vgl. L. Bender OP, Stichwort „Minor Male", in: F. Roberti, P. Palazzini, *Dizionario di teologia morale*, Studium, Rom 1967.

Fall aber unausführbar oder kontraproduktiv ist, verzichten; man kann ein Übel dulden, ohne es zu unterdrücken; man kann sogar ein Übel regeln, in dem Sinne, daß man seine Freiheit und Aktionsfähigkeit reduziert; aber man kann niemals ein Übel erlauben oder regeln und somit genehmigen, weil man es dann billigen würde und Mittäter desselben werden würde. Ein neues, etwas strengeres Gesetz würde genau diese Mittäterschaft darstellen. Es handelt sich in diesen Fall nicht um die Streichung eines Paragraphen oder eines Komma in einem ungerechten Gesetz, um so das Übel zu verringern; hier handelt es sich um ein ganz neues Gesetz, das Paragraph für Paragraph in seinem Ganzen gewählt werden muß, sowohl die richtigen restriktiveren Anordnungen als auch die falschen, die alles erlauben. So ein Gesetz zu wählen heißt Mittäter des Übels zu werden, was durch die Minderung des Schadens nicht zu verhindern ist. Die persönlichen guten Absichten oder auch das restriktive Ergebnis des Gesetzes reichen nicht aus, um seine objektive Ungerechtigkeit zu heilen. Wenn es nicht so sein würde, würde jedes Gesetz, das ein vorheriges verbessert, für sich schon gut sein, da es nur nach der positiven Änderung beurteilt würde, ohne das komplette Ergebnis zu beurteilen. Aber diese Einteilung ist willkürlich und trügerisch, da „das Gesetz seiner eigenen Natur gehorcht und nicht dem Willen der Gesetzgeber, und es wird uns die Früchte bringen, die wir ausgesät haben"[2]. Zum Beispiel kann man niemals das Recht eines Individuums auf Leben leugnen, um dasselbe Recht von Anderen zu retten: die therapeutische Abtreibung erlauben mit der Erklärung, andere Arten von Abtreibung zu verbieten, die Euthanasie Geisteskranker erlauben mit der Erklärung, die der Behinderten zu verbieten. Ein Gesetz muß eine eigene *Integrität* haben, um moralisch gerecht zu sein und somit von einem katholischen Parlamentarier vorgeschlagen werden zu können: dieses Gesetz muß in allem gerecht sein, in dem Sinne, daß keines seiner Teile gegen das Gesetz Gottes und der Natur verstößt: nur in diesem Fall kann man es vorschlagen und wählen. Aber wenn ein Gesetz auch nur eine Anordnung enthält, die objektiv ungerecht ist und gegen die Moral verstößt, dann fehlt es an dem notwendigen Gut; es ist ein „Gegengesetz", weil es gegen das göttliche Gesetz und das Gemeinwohl verstößt; es zu wählen ist unzulässig. „Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu"[3]. „Wenn ein Gesetz vom Naturgesetz abweicht, dann wird es nicht mehr Gesetz, sondern die Zersetzung des Gesetzes sein"[4], sagt der heilige Thomas von Aquin.

Zu diesem Thema sagt Johannes Paul II., daß sich „die Gesetze, die in Form der Abtreibung und der Euthanasie die unmittelbare Tötung unschuldiger Menschen für rechtmäßig erklären, in totalem und unversöhnlichem Widerspruch zu dem allen Menschen eigenen unverletzlichen Recht auf Leben [befinden] [...].

[2] Card. A. Sodano, *Il politico al servizio del bene comune* (Ansprache während der Begegnung europäischer Politiker und Gesetzgeber, Rom, 22. 10. 1998), „L'Osservatore Romano", italienische Ausgabe vom 23. 10. 1998.

[3] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae,* I-II, q. 18, a. 4.

[4] *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2.

Die Gesetze, die Abtreibung und Euthanasie zulassen und begünstigen, stellen sich also nicht nur radikal gegen das Gut des einzelnen, sondern auch gegen das Gemeinwohl und sind daher ganz und gar ohne glaubwürdige Rechtsgültigkeit" (*Evangelium vitae*, Nr. 72). Jedes Gesetz, das sich gegen das Leben einer Kategorie von Menschen richtet – auch wenn es eine ältere Regelung verbessert –, steht im völligen und unheilbaren Gegensatz zum göttlichen Recht und zur Vernunft und ist somit ohne Rechtsgültigkeit. Deswegen „kann ein Christ niemals einem unsittlichen Gesetz gehorchen, was auch das Zivilrecht vorsehen mag. Er kann nicht an dem Reklamefeldzug für so ein Gesetz teilnehmen, er darf es nicht wählen, er darf nicht an seiner Anwendung mitarbeiten"[5]. Sonst wird er Mittäter und wird für seine Mitarbeit am Übel verantwortlich.

STRATEGISCHE EINSPRÜCHE

Auch strategisch muß, unserer Meinung nach, dem Vorschlag von Rodríguez Luño widersprochen werden. Er bemüht sich zu unterstreichen, daß dieser Vorschlag nur dann in Frage kommt, wenn er nicht durch Kompromißfreudigkeit und die Annahme des „geringeren Übels" gefährdet ist. Wir müssen uns fragen: Ist die Wahl, einschränkende Gesetze einzuführen, eine legitime Folge eben dieses Vorschlages, nicht nur für das angewendete moralische Kriterium, sondern auch für die vorgesehenen Tendenzen? Wird nicht auf diese Weise der Kampf für das Leben zu Kompromißlösungen gezwungen, die den Sieg unmöglich machen und zu Niederlagen führen? Unserer Meinung nach ist die Perspektive des Theologen komplett trügerisch und irreführend. Diese Perspektive nimmt keine Rücksicht auf die Strategien der antichristlichen und liberalen Mächte, die versuchen, die folgerichtige Tätigkeit der Christen zu zerstören, indem sie dieselben Christen in eine Spirale der Mittäterschaft verwickeln. Erstens, wenn wir weiter auf die falsche Therapie der Schadensminderung bauen, wird die öffentliche Meinung – auch der Christen – denken, daß es nicht wichtig ist, von der Krankheit geheilt zu werden, sondern nur die Symptome zu behandeln; daß der Krieg gegen das Böse keinen Sinn hat und sogar kontraproduktiv ist. In dieser Weise verliert der Kampf gegen ungerechte Gesetze seine Legitimität und wird von Manövern ersetzt, die nur die Folgen einschränken. Einmal angefangen mit dem Mechanismus der Mittäterschaft, begeben wir uns ferner auf eine „schiefe Ebene": Die liberalen Mächte werden immer schlechtere Gesetze vorschlagen und die katholischen Abgeordneten – sie werden die einschränkenden Maßnahmen wählen – nur noch mitschleppen. Vielmehr empfehlen verschiedene katholische Kreise, jetzt schon extremen Gesetzesvorschlägen durch die Wahl „gemäßigter" Gesetze vorzubeugen, die den Schaden im voraus reduzieren: das geschieht jetzt schon in Italien, z.B. im Fall der künstlichen Befruchtung. Diese Lösung wird von unserem Theologen abgelehnt; aber sie ist das Ergebnis seines „Spieles" der vorhergesehenen

[5] Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch *Quaestio de abortu*.

Schadensreduktion. Welches wird das Ergebnis dieses Verfahrens sein? Vielleicht wird man ein etwas gerechteres Rechtssystem einführen – aber man wird dies erreicht haben mit der schlimmen Mittäterschaft der katholischen Wählerstimmen.

Wenn ein eingeschränktes Abtreibungsgesetz oder ein minimales eugenisches Gesetz erst einmal gewählt wurde – mit welcher Glaubwürdigkeit und Übereinstimmung könnten die Katholiken sich dann noch für eine Verbesserung desselben eintreten? Mehr noch: Mit welcher Glaubwürdigkeit werden die Katholiken dann noch das Recht auf Leben verkünden können, wenn dieses nur als eine Theorie verstanden wird, die weit von der Realität entfernt ist? Diese Strategie ist demütigend und verheerend; die Kräfte für das Leben verlieren so ihre Stärke, Glaubwürdigkeit und Kampflust; es existiert keine Art von Schadenbeschränkung, die die verlorene Ehre ersetzen könnte.

Wir müssen auch bedenken, welche große Wirkung die Gesetze auf das Gewissen der Empfänger haben, nach dem Grundsatz: Was legal ist, ist gerecht. Diese Erniedrigung ist unvermeidbar: wenn man nicht mehr handelt, wie man denkt, dann denkt man, wie man handelt. Es gibt noch einen anderen Punkt. Der Vorschlag von Rodríguez Luño, der eine Strategie vorsieht, basiert auf dem schweren Grundirrtum, daß es in der modernen Gesellschaft nicht mehr möglich sei, eine Gesetzesform zu finden, die dem Naturgesetz und den Zehn Geboten Gottes folgt; der Respekt vor dem Leben und der Ethik wäre dann nur noch eine schöne und großmütige Theorie, die in den modernen Staaten jedoch nicht mehr realisiert werden kann.

Die einzige Möglichkeit wäre, sich dem pluralistischen System anzupassen und sich mit der Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der demokratischen Auseinandersetzung zu begnügen. Die Politiker könnten dann nichts weiter tun als zwischen einer unmöglichen Gerechtigkeit und einer unvermeidbaren Ungerechtigkeit zu vermitteln.

Aber wie kann so was möglich sein? Hat Gott etwa die Menschheit verlassen – mit dem unlösbaren Dilemma, nur noch zwischen ungerechten Möglichkeiten wählen zu können? Ist die Königsherrschaft Christi im sozialen Leben nur noch eine Utopie für das Ende der Zeiten? Mehr noch: Die Perspektive der Unvermeidlichkeit des Kompromisses bietet ein gefährliches Alibi für den Verrat an der Berufsethik. In der Tat „ist die Schuld desjenigen, der zum Mord verleitet, größer als die von dem, der mordet"[6]. Wenn also die schwierige Situation die schlechten Wahlentscheidungen der Politiker rechtfertigen würde, dann könnte sie die der Ärzte und der anderen Angestellten im Gesundheitswesen, die die Gesetze und Normen dieser Politiker ausführen müssen, erst recht rechtfertigen. Zum Beispiel könnten Ärzte und Krankenschwestern die einfache Perspektive des geringeren Übels wählen, somit auf die Verteidigung des Lebens und auf den Gewissenseinspruch verzichten. Warum sollte man von ihnen Glaubwürdigkeit und Folgerich-

[6] S. Augustinus, *Contra litteras Petiliani*, Nr. 202.

tigkeit verlangen, die ja oft mit großen Schwierigkeiten im Berufsleben verbunden ist, wenn man sie von den Politikern nicht verlangt? In Wahrheit, auch wenn es in manchen Situationen unmöglich sein kann, das Gute zu tun, gibt die Vorsehung dem Christen dennoch die Möglichkeit, das Böse zu verhindern, wenn auch erst nach harten Kämpfen. Der politisch aktive Christ hat die Pflicht, in der pluralistischen Gesellschaft die Rechte Gottes, der Kirche und der Natur auf politischem Gebiet zu verteidigen: „Die Erlassung der Gesetze bestätigt die Gottesfurcht der Herrscher"[7]. Natürlich wird der folgerichtige Politiker als Fanatiker oder Verlierer bezeichnet werden. In Wahrheit bedeutet der Verzicht auf einen Kompromiß mit dem Bösen nicht eine Flucht, sondern die konkrete Verteidigung des Guten und somit den Anfang einer späteren Revanche.

Aus dem Italienischen übersetzt von Stefano Mastantuono

[7] S. Augustinus, *Epistola,* XCIII, 18.

Arthur F. Utz OP

DIE ETHIK DER SCHADENSBEGRENZUNG UND DIE POLITIK*

DAS POLITISCH MÖGLICHE

Ein ethisch eingestellter Gesetzgeber muß sich die Frage stellen, welche moralischen Forderungen noch Aussicht auf Befolgung durch die Mehrheit der Bürger haben. Allgemein gilt in der Politik das Axiom, die Politik sei die Strategie des Möglichen. Bei der Definition des politisch Möglichen, um das es hier geht, ist das physisch Mögliche ausgeklammert, wie ebenso das nur mit Polizeigewalt zu erzwingende Handeln. Es geht vielmehr um die demokratische Legitimität der Gesetze, d.h. um die Anerkennung durch die Mehrheit der Bürger. Das ist der Rahmen, innerhalb dessen der Gesetzgeber sich wirksam betätigen kann. Für einen katholischen Politiker stellen sich da große Probleme. Grundsätzlich fühlt er sich den Normen des Naturgesetzes verpflichtet. Andererseits muß er mindestens seine Partei, die sich nicht katholisch, sondern höchstens christlich nennt, auf seiner Seite haben.

Wieweit aber kann ein katholischer Parlamentarier auf die Meinung der Mehrheit Rücksicht nehmen? Das ist die erste Frage. Sie ist verhältnismäßig leicht zu beantworten. Die zweite Frage ist bedeutend schwieriger: Wie hat sich der katholische Parlamentarier zu verhalten, wenn die Mehrheit des Parlaments ein Gesetz formuliert, das er im Gewissen nicht mehr verantworten kann, weil es „in sich" den absolut geltenden natürlichen Normen widerspricht?

Auf die erste Frage finden wir bei Thomas von Aquin eine auch heute noch gültige Antwort. Er stellt sich in einem Artikel (*Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 2) die Frage, ob das menschliche Gesetz alle moralischen Verfehlungen zu ahnden habe. Obgleich jedes Gesetz die Absicht habe, die Menschen zum Guten anzuleiten, müsse man doch, sagt Thomas, auf die Verschiedenheit der moralischen Bildung Rücksicht nehmen. Dem Perfektionismus ist daher im vorhinein der Riegel geschoben. „Das menschliche Gesetz wird nun allerdings für eine Vielzahl von Menschen gemacht, von denen die meisten nicht zum Kreis der sittlich Voll-

---

* Erschienen in: „Die neue Ordnung" Heft 1 (2000), Jg. 54. Prof. Dr. Dr. h.c. Arthur F. Utz OP lehrte Ethik und Sozialphilosophie an der Universität Fribourg und ist Mitglied der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften. Utz interpretierte die Nr. 73 von *Evangelium vitae* auch in anderen Artikeln. Siehe A. F. Utz OP, *Die Enzyklika „Evangelium vitae" und die Lehre vom „voluntarium indirectum"*, „Theologisches" 27(1997), S. 182-184; ders., *Das „Voluntarium indirectum" in der Enzyklika „Evangelium vitae". Versuch einer Verdeutlichung im Hinblick auf die Abänderung der gesetzlichen Indikation der Abtreibung*, „Theologisches" 28 (1998), S. 131-138; ders., *Das Unheil der Nr. 73/74 der Enzyklika „Evangelium vitae"*, „Theologisches" 28 (1998), S. 307-310.

kommenen gehören. Daher verbietet es auch nicht durchwegs alle Laster, von denen sich die Tugendhaften frei halten, sondern nur die schlimmeren, von denen zu lassen der größere Teil der Menge imstande ist. Dazu gehört in erster Linie, was dem Nächsten schadet und ohne dessen Verbot die menschliche Gesellschaft keinen Bestand hätte, wie Mord, Diebstahl und dergleichen, was vom menschlichen Gesetz denn auch untersagt wird"[1].

Das entscheidende Element in dieser Argumentation ist die Wahrung von Ordnung, damit alle in Frieden leben können, d.h. daß keiner in seinen Lebens- und Selbstbestimmungsrechten geschmälert wird.

Zu beachten ist, daß Thomas nicht erklärt, der Staat solle die Unmoral gesetzlich freigeben. Er sagt nur, daß der Staat gegen Vergehen, welche die Gesamtheit nicht stören, keine Gesetze erlassen soll. Ferner denkt Thomas nur an moralische Defekte, die kein Unrecht gegenüber dem Mitmenschen implizieren. Dies im einzelnen darzustellen wäre verlockend, kann aber hier nicht ausgeführt werden.

Die zweite Frage betrifft den Fall, in dem der katholische Politiker einem Gesetzesantrag zustimmen soll, der ausdrücklich ein „in sich" moralisch Schlechtes hinnimmt und sogar implizit gutheißt, wenn das Übel unlösbar mit dem Tatbestand verbunden ist. Der Fall wird in der Enzyklika *Evangelium vitae* Nr. 73 besprochen. Es handelt sich um die Entscheidung zugunsten eines strikteren gegen ein liberaleres Abtreibungsgesetz. Daß es sich in jedem Fall um ein Abtreibungsgesetz handelt, wird aus der Diskussion ausgeklammert, obwohl dieser Tatbestand zur Abklärung wesentlich gehört.

Ein analoger Fall spielt sich in der Bundesrepublik Deutschland ab, wo eine katholische Schwangerschaftskonfliktberatung eine Bestätigung der Beratung aushändigen soll, die den Zugang zur straflosen Abtreibung öffnet. Auch hier wird die gleiche Argumentation angeführt wie im vorigen Fall: es geht darum, die Zahl der Abtreibungen auf dem Weg über eine katholische Beratung geringer zu halten. Es spielt jetzt in unserem Zusammenhang keine Rolle, ob de facto der von der katholischen Beratungsstelle ausgehändigte Bestätigungsschein diesen Effekt hat oder nicht. Es geht um die Argumentationsweise und um nichts anderes. Es handelt sich also auch hier um eine Schadensbegrenzung, wobei der Schaden selbst, d.h. die Abtreibung, die durch den Schein ermöglicht wird, durch das längst bestehende und nicht mehr rückgängig zu machende Gesetz unantastbare Tatsache ist, obgleich gerade diese Tatsache in die moralische Bewertung einbezogen werden müßte.

Ich habe früher angenommen, daß im ersten Fall (Abstimmung über zwei Gesetzesvorlagen) die Distanz der parlamentarischen Abstimmung zu der zu erwartenden Abtreibung so groß ist, daß die öffentliche Erklärung des katholischen Parlamentariers, er lehne grundsätzlich jede Abtreibung ab, genüge, um die Mit-

[1] Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 2, in: ders., *Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe, Fragen 90-97. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar*, Übersetzung von J. F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von A. F. Utz, Scientia Humana Institut – WBV (Politeia, 34), Bonn 1996, S. 131.

hilfe an dem strikteren Abtreibungsgesetz zu rechtfertigen. Bei nochmaligem Studium der Fälle, in denen Thomas von dem „malum in se" (Übel in sich) spricht, bin ich eines andern belehrt worden.

DIE BEDEUTUNG VON „MALUM IN SE" IN DER MORALTHEOLOGIE

Das „malum in se" hat, weil es sich um ein moralisches *malum* handelt, ohne Zweifel eine Beziehung zum menschlichen Wollen, jedoch, und das ist fundamental, nicht speziell zu einem bestimmten, sondern ganz allgemein zu einem Wollen. Eine giftige Nahrung ist „in sich" als ungenießbar zu meiden ohne jede Beziehung zu einem bestimmten Subjekt. Sie ist als Sache ein *malum in se*. Ebenso ist die Tötung eines unschuldigen Menschen „in sich" ein Verbrechen. Unter welchen Umständen immer ein einzelner Mensch in einem konkreten Fall sein Gewissen einstellt, um eine solche Tötung zu rechtfertigen, spielt keine Rolle. Tötung eines Unschuldigen ist und bleibt „in sich" Sünde. Und jede Mitwirkung bei der Tötung eines Unschuldigen ist „in sich" Sünde.

Die Befürwortung eines Gesetzes, durch das die Zahl der Abtreibungen im Vergleich zu einem anderen liberaleren Gesetz verkleinert werden soll, ist „in sich" Befürwortung von Abtreibungen. Man kann also die Nuance des „minus", d.h. der kleineren Zahl nicht von der Abtreibung trennen. Das „malum in se" ist in jedem Fall zu meiden. Da gibt es keinen Unterschied zwischen größerem und kleinerem *malum*. Die Forderung der Vermeidung ist absolut. Es gibt kein größeres und kleineres Vermeiden. Obwohl die Enzyklika *Evangelium vitae* grundsätzlich erklärt, daß ein *malum* nie Gegenstand des Wollens sein dürfe[2], unterstellt sie die Möglichkeit, nur für das „minus" zu stimmen, wenngleich der Stimmzettel sachlich die Abtreibung genehmigt. Sie trennt sich damit von der eigentlichen Begriffsbestimmung des „malum in se". Sie wendet sich von der Sache ab und bringt die Intention des Wollenden (des abstimmenden Parlamentariers) ins Spiel. Wie gesagt, verbietet der Begriff des „malum in se" die Rücksichtnahme auf die Situation des Wollenden. In Nr. 73 beurteilt die Enzyklika an dieser Stelle die Handlung nach der geistigen Disposition (Absicht) des Abstimmenden. Das ist typisch phänomenologisch. Die Phänomenologie betrachtet die Moralität einer Handlung einzig von der geistigen Bewußtseinslage des Handelnden aus. Sie kennt, wie bereits betont, das „malum in se", wie es Thomas definiert, nicht. Thomas beurteilt die moralische Qualität einer Handlung nach ihrem realen Objekt und ihrer realen Wirkung. Es gibt gemäß dem thomasischen Verständnis des „malum in se" keinen Vergleich mit einem andern *malum*, wie er von G. Sala[3] angenommen wird. Es ist absolut ein *malum*.

---

[2] Nr. 73: „Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zuläßt, anzupassen, «weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, daß man bei der Abstimmung dafür stimmt» (Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung *Quaestio de abortu*, Nr. 22)".

[3] Vgl. „Theologisches" 29 (1999), S. 523-544.

Das thomistische Denken bewegt sich grundsätzlich in der Schöpfungsordnung. Die gesamte Welt, einschließlich die menschliche Vernunft, ist ein Werk Gottes. Man muß also die Absicht Gottes erforschen. Diese ist erkennbar im Wesen der Dinge. Thomas betrachtet die Handlung kausal entsprechend ihrem objektiven Ziel. Die Phänomenologie dagegen steht als idealistische Denkweise außerhalb dieses kausalen Denkens. Sie betrachtet nicht das Ziel, sondern den inneren Wert der Handlung, den sie gemäß dem natürlichen Wertempfinden oder Wertgefühl des Menschen bestimmt. Die Ethik der Phänomenologie bezeichnet sich darum als Wertethik (Max Scheler) im Gegensatz zur Ethik des hl. Thomas, die eine Zweckethik ist. Unter Zweckethik ist dabei nicht eine Ethik zu verstehen, die den Zweck nach Gutdünken oder nach einem subjektiven Wertempfinden bestimmt, sondern eine Ethik, die den objektiven Zweck einer konkreten Handlung am letzten Zweck des von Gott geschaffenen Menschen mißt.

Wie beurteilt nun der hl. Thomas den Fall von Nr. 73 *Evangelium vitae*? Er betrachtet den Stimmzettel des Abgeordneten, der für das restriktivere Gesetz stimmt, zunächst nach dem, was er real bewirkt. Er bewirkt ohne Zweifel die Möglichkeit der straffreien Abtreibung, allerdings in einem restriktiveren Sinn. Der Stimmzettel bedeutet eindeutig die Zusage zu einem „malum in se", denn die Restriktion läßt sich von der Abtreibung real nicht trennen. Da hilft auch die ausdrückliche Bemerkung nichts, man wolle eigentlich keine Abtreibung. Die Trennung kann man nur aufgrund der phänomenologischen Philosophie vornehmen, indem man die Intention der Begrenzung von der Intention der Abtreibung trennt. Das ist rein gedankenmäßig, d.h. intentional möglich, aber sachlich und real nicht. Die Plattform, von der aus die besagte Trennung vorgenommen wird, ist die Analyse des menschlichen Bewußtseins, ohne zur Kenntnis zu nehmen, daß die menschliche Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit auf die Schöpfungsordnung angewiesen ist. Diese Wahrheit wird aber nur gewonnen durch die metaphysische Abstraktion, d.h. durch Abstraktion des Wesens der existenten Dinge. Eine solche Abstraktion gibt es in der Phänomenologie nicht. Die phänomenologische Argumentation vergleicht darum nur zwei verschiedene Intentionen.

Halten wir also fest: Die Phänomenologie bewegt sich außerhalb der Schöpfungsordnung. Sie verabsolutiert das menschliche Bewußtsein. Viele nach der deutschen Philosophie gebildete Autoren sind nun einmal für eine phänomenologische Ethik eingestellt. Auf dieser Ebene ist auch die namentlich von Deutschen (J. Gründel, A. Auer, Fr. Böckle usw.) vorgetragene Autonomie des Gewissens zu sehen. Da handelt es sich nicht mehr um sachliche Zwecke, sondern nur um Bewußtseinslagen.

ANWENDUNG AUF DEN FALL DES BERATUNGSSCHEINS

Sachlich, d.h. real, ist die besagte Bescheinigung kausal die Öffnung zur straffreien Abtreibung. Wer den Schein will, kann ihn nur zur straffreien Abtreibung benützen, trotz der guten Absicht dessen, der die Bescheinigung ausgestellt hat.

Der Schein ist darum ein „malum in se". Gemäß der Auffassung des Thomas von Aquin ist jeder Hinweis auf ein kleineres im Vergleich zu einem größeren Übel ausgeschlossen. Doch berufen sich die deutschen Bischöfe, die für die Beibehaltung der staatlichen Beratung einstehen, auf die Ethik der Schadensbegrenzung. Sie übernehmen damit unbewußt die Argumentationsweise der Enzyklika *Evangelium vitae* Nr. 73 bei der Abstimmung über zwei Gesetzesvorlagen. Sie brauchten aber diese Stütze nicht, weil ihnen die idealistische Argumentationsweise wie eine Selbstverständlichkeit vorkommen mußte.

Man muß nämlich wissen, daß die deutsche Theologie weithin von Karl Rahner geprägt wurde. Der verstorbene Kardinal von Genua Giuseppe Siri hat eine Menge von Einflüssen der deutschen idealistischen Philosophie, angefangen von Hegel bis zum Existentialismus, bei Rahner nachgewiesen. Bischof Karl Lehmann ist Schüler von Rahner. Wer zugunsten von *Evangelium vitae* Nr. 73 idealistisch argumentiert[4], sollte diese Methode auch denen zugestehen, die für die Beibehaltung der katholischen Beratung im staatlichen Beratungssystem eintreten. Das gegen diese verwandte Argument, daß die Reduzierung der Abtreibungen den katholischen Beratungsinstitutionen nicht gelungen sei, ist sachlich nicht stichhaltig. Das einzige Argument, das sachlich gültig wäre, ist der Nachweis, daß hier eine erkenntnistheoretische Methode angewandt wird, die der katholischen Theologie völlig fremd ist. Aber damit fällt auch die Argumentationsweise zugunsten Nr. 73 *Evangelium vitae* dahin.

Solange die Aussagen von Nr. 73 *Evangelium vitae* bestehen bleiben, kann man es den deutschen Bischöfen nicht zum Vorwurf machen, daß sie an der moralischen Trennung von Abtreibung und Restriktion der Abtreibungszahlen und damit an der Ethik der Schadensbegrenzung festhalten. Der Vorwurf müßte vielmehr gegenüber der römischen Kurie erhoben werden. Auf meine Anfrage in Rom, wie man zu Nr. 73 stehe, erhielt ich eine Antwort, aus der mir klar wurde, daß hier ein Phänomenologe deutscher Provenienz am Werk war. Das wundert mich nicht. Welcher deutsche Theologiestudent wird heute noch gründlich in die Philosophie des hl. Thomas eingeführt? Aber man müßte eigentlich noch höher hinaufgehen und fragen, welcher Professor der Moraltheologie noch die erkenntnistheoretische Grundlage der Moraltheologie des hl. Thomas im Unterschied zur Phänomenologie kenne. Die Phänomenologie wird oft so dargestellt, als käme sie mit dem Thomismus überein. Eine Verbrüderung der thomasischen Erkenntnistheorie mit der Phänomenologie ist aber unmöglich.

Obwohl die Enzyklika *Fides et ratio* nicht ausdrücklich auf die Erkenntnistheorie, die einzig dem Glauben entspricht, zu sprechen kommt, so erkennt man doch aus der ganzen Darstellung die realistische Erkenntnislehre des hl. Thomas. Ich gebe zu, daß es für einen modernen, durch die verschiedensten philosophischen Theorien beeinflußten Theologen schwer ist, sich aus all diesen Einflüssen zu retten. Ich habe dies selbst festgestellt. Zu leicht verfängt man sich in idealisti-

[4] Wie G. Sala in dem angegebenen Artikel.

schen Argumenten, weil man sich damit frei dem subjektiven Wertdenken hingeben kann. Der Wechsel von Thomas zur Phänomenologie ist aber erschreckend, weil er einem Austritt aus der Philosophie der Schöpfungsordnung gleichkommt, für die sich die Enzyklika *Fides et ratio* so lichtvoll einsetzt.

KONSEQUENZEN FÜR DEN KATHOLISCHEN POLITIKER

Es bleibt dem katholischen Politiker nichts anderes, als hinsichtlich jeder Textvorlage, die ein „malum in se" zuläßt, mit nein zu stimmen. Sonst kommt einmal der Augenblick, in dem kein „minus malum" mehr möglich ist, nämlich dann, wenn kein einschränkendes, d.h. den Schaden begrenzendes Gesetz mehr denkbar ist, sondern jedes Gesetz nichts anderes bedeutet als eine Regelung von in sich moralisch verwerflichen Verbrechen. Damit würde die Glaubwürdigkeit der Kirche endgültig verspielt. Bezüglich der Beratungsbescheinigung gibt es ebenfalls nur ein Nein.

Der Lösungsvorschlag

Jarosław Merecki SDS

LEBENSSCHUTZ UND NEUZEITLICHER STAAT

1. Von der Antike bis zum Mittelalter lag der Existenzbegründung für Recht und Staat ein Menschenbild zugrunde, das von Natur aus auf Zusammenarbeit angelegt ist. Aristoteles zufolge ist der Mensch von Natur aus ein „politisches Lebewesen" (griech.: zoon politikon) – kein Mensch genügt sich selbst, und jeder braucht die Hilfe anderer, um ein gutes Leben führen zu können. Deshalb ist ein Wesen, welches außerhalb der politischen Gemeinschaft lebt, für Aristoteles entweder ein Tier oder ein Gott.

Die Neuzeit bricht in ihrer Begründung der Existenz der politischen Gemeinschaft mit diesem kooperativen Modell des Menschen. Die Zerstörung der politischen Einheit Europas führte zu blutigen Kriegen, die die neuzeitlichen politischen Denker an der natürlichen Neigung des Menschen zur Zusammenarbeit mit anderen Menschen zweifeln ließen. Es schien eher, daß der Mensch von Natur aus mehr zur Aggression als zur Kooperation neigt. So ist für Thomas Hobbes die natürliche Situation des Menschen eher ein Konfliktzustand: „Homo homini lupus". Die Situation der Bedrohung durch den Nächsten beschränkt sich nicht nur auf Kriegszeiten, sondern bildet eine beständige Koordinate des menschlichen Lebens. Hobbes schreibt: „So betrifft alles, was sich auf die Zeit des Krieges bezieht, in der jeder Mensch der Feind eines jeden anderen ist, auch die Zeit, in der die Menschen ohne andere Sicherheiten leben als die, die ihnen ihre eigene Kraft und ihre eigene Erfindungsgabe verleihen. In einem solchen Zustand ist kein Raum für Fleiß, denn unsicher ist die Frucht der Arbeit; und was daraus folgt: es ist kein Raum für die Bearbeitung des Bodens oder die Seefahrt, denn es gibt keinerlei Nutzen von den Gütern, die über das Meer herbeigebracht werden können; es gibt keine bequemen Häuser; es gibt keine Werkzeuge zum Bewegen und Verschieben von Dingen, welches viel Kraft erfordert; es gibt kein Wissen über die Oberfläche der Erde noch über die Berechnung der Zeit, weder Künste noch Fähigkeiten; weder Schriftstellerei noch Gesellschaft. Und was am schlimmsten ist: es herrscht unablässige Furcht und die Drohung eines gewaltsamen Todes. Und das Leben des Menschen ist einsam, armselig, ohne Sonne, tierisch und kurz"[1].

[1] Im Original: „Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same is consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious

Die Hauptaufgabe des neuzeitlichen Staates besteht eben darin, mit dieser Situation fertigzuwerden. Es geht vor allem um die Absicherung des Menschen gegen seinen gewaltsamen Tod von Seiten seiner Nächsten. Damit wird der Schutz des Lebens zu einer der Grundaufgaben des neuzeitlichen Staates, und das menschliche Leben stellt einen Wert dar, dessen Schutz die Existenz des mit Zwang verbundenen Staates begründet.

2. Als Argumentationsfigur für die Legitimierung des neuzeitlichen Staates dient die Theorie vom Gesellschaftsvertrag[2]. Die politische Gemeinschaft entsteht infolge der Selbstbeschränkung freier Subjekte, die auf einen Teil ihrer Freiheit verzichten, um auf diese Weise einen Raum der Gerechtigkeit zu schaffen, der ein Leben in Frieden ermöglicht. Erst dann muß der Mensch nicht mehr in ständiger Angst vor einem gewaltsamen Tod leben. Wie Otfried Höffe zeigt, handelt es sich dabei aber um keinen historisch vollzogenen Akt eines solchen Vertrages (es wäre wohl auch schwierig, eine solche Tatsache in der Geschichte der Menschheit nachzuweisen), sondern eher um ein Gedankenexperiment, das der Existenzbegründung für Recht und Staat dienen soll[3]. Was ist der Inhalt dieses Experiments? Es geht darum, sich eine solche Situation vorzustellen, deren Existenz jeder zustimmen könnte, weil sie für jeden günstig ist. Vom Gesichtspunkt des so interpretierten Gesellschaftsvertrages aus besteht gerade darin der eigentliche Sinn der Idee der politischen Gerechtigkeit. Dies wäre eine solche Organisation der politischen Gemeinschaft, die von ausnahmslos jedem ihrer Mitglieder akzeptiert werden kann, weil sie seine Grundinteressen respektiert – denn niemand darf in ihr dem Interesse anderer geopfert werden, jeder ist in ihr eine gleichberechtigte Person[4]. In diesem Sinne definiert Höffe die politische Gerechtigkeit als „distributiven Nutzen": Gerecht ist nur der Staat, in dem die Grundinteressen ausnahmslos jedes Menschen gesichert sind (und unter diesen Interessen steht an erster Stelle der Wunsch zur Erhaltung des Lebens, weil der Mensch sich alle seine anderen Wünsche nur insofern erfüllen kann, als er lebt). Da aber immer eine Situation möglich ist, in der jemand den so verstandenen Vertrag zu

---

building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short". T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651), Hrsg. C. B. Macpherson, 1968 (*Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, polnische Übersetzung von Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, S. 110).

[2] Zu den verschiedenen Versionen der Theorie des Gesellschaftsvertrages siehe: Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei* (Der Gesellschaftsvertrag. Renaissance einer Idee), Znak, Kraków 1999.

[3] Vgl. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

[4] Vgl. ders., *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, C. H. Beck, München 2001, S. 64.

seinem partikulären Nutzen zu verletzen versucht, ist die Setzung eines positiven Rechts notwendig, das all denen mit Sanktionen droht, die den wesentlichen Inhalt des Gesellschaftsvertrages nicht respektieren.

Eine andere Äußerungsform der Idee der als distributiver Nutzen verstandenen politischen Gerechtigkeit bildet die Idee der Menschenrechte. Die Menschenrechte sind Rechte, die von keiner politischen Gemeinschaft aufgestellt werden, weil sie einen Ausdruck der aus seiner Natur (selbstverständlich nicht im biologischen, sondern im moralischen Sinne) resultierenden Grundinteressen des Menschen darstellen, aber jede politische Gemeinschaft ist – insofern sie eine gerechte Gemeinschaft sein will – verpflichtet, sie zu respektieren. In diesem Sinne sind die Menschenrechte „angeborene, natürliche, unveräußerliche und unantastbare" Rechte[5]. Daraus resultiert ihr besonderer Status im positiven Recht, das sich auf ihre Konstatierung sowie die Setzung entsprechender Sanktionen für den Fall ihrer Verletzung beschränkt. Dadurch können sie zur Verteidigung der Minderheit gegen die Tyrannei der Mehrheit dienen, wenn diese zur Durchsetzung ihrer Interessen eine Minderheit vom Rechtsschutz ausschließt.

3. Die als Ergebnis des Gesellschaftsvertrages verstandene Gerechtigkeit umfaßt in gewissem Sinne jedoch nur diejenigen, die über ein gewisses Potential der Gefahr für andere verfügen. Diese Gerechtigkeit umfaßt nur diejenigen Menschen, die imstande sind, auf einen Teil ihrer Freiheit zu verzichten und diesen Verzicht zum Gegenstand des Austauschs mit Ihresgleichen zu machen. Jeder, der über kein Gefahrenpotential verfügt, paßt nur mit Mühe in den Raum der konventionellen Gerechtigkeit und kann sehr leicht aus diesem Raum ausgeschlossen werden. Deshalb ist es kein Zufall, daß der neuzeitliche Staat die ungeborenen Kinder aus diesem Raum ausgeschlossen hat (zumindest einige ihrer Kategorien; zwischen der Gesetzgebung der einzelnen Länder bestehen in dieser Frage gewisse Unterschiede, aber schon die bloße Tatsache des Vorhandenseins solcher Differenzen besagt viel über die Qualität der Idee der Gerechtigkeit, auf die sich die Gesetzgebungen dieser Staaten berufen) und sich trotzdem weiterhin als Rechtsstaat betrachtete. Das ungeborene Kind bildet ja gleichsam ein paradigmatisches Beispiel des über keinerlei Kräfte verfügenden Menschen. Andererseits müßte eine Person, deren Lebensrecht von der in der betreffenden Gemeinschaft geltenden Rechtsordnung nicht geschützt wird, diese Ordnung als total ungerecht betrachten – absolut ungerecht, weil ihr Lebensrecht in ihr mit dem Lebensrecht anderer Menschen nicht kommensurabel ist, und weil die Tatsache, daß das Recht ja in anderen Fällen geschützt wird, dennoch keine einzige Ausnahme aufwiegen kann.

4. Die einzige Möglichkeit, die Personen in den Gesellschaftsvertrag einzubeziehen, die noch außerhalb seiner stehen, besteht in der Vertretung ihrer Inter-

[5] Ebd., S. 70.

essen durch andere. Eben dies tun in unseren Gesellschaften die Bewegungen zum Schutz des Lebens, die sich bemühen, allen bewußt zu machen, daß auch derjenige eine Person ist, der selbst noch nicht imstande ist, sein Lebensrecht zu verteidigen. Dies tun auch diejenigen Parlamentarier, die die Überzeugung vertreten, daß das Recht auf Leben nicht durch ein Alterskriterium eingeschränkt werden darf.

Der Verteidiger des Lebensrechts ungeborener Personen kann allerdings in eine Situation kommen, in der die Einbeziehung einer Kategorie von Personen in die politische Gemeinschaft mit der Zustimmung verbunden ist, andere Kategorien von Personen auch weiterhin aus ihr auszuschließen. Dies ist nicht nur eine theoretische Möglichkeit; zu solchen Situationen kam es in der Legislativpraxis der Parlamente, die ein Gesetz verabschiedeten, das den Rechtsschutz für ungeborene Personen einschränkte – sei es durch Einführung eines Alterskriteriums (der Mensch wird erst von einem bestimmten Moment seiner Existenz an zum Subjekt seines Rechts auf Leben) oder durch Verbindung dieses Kriteriums mit noch anderen (zum Beispiel mit dem Kriterium der sogenannten sozialen Indikation).

Wie soll sich dann ein Parlamentarier verhalten, der jedes menschliche Leben verteidigen möchte? Wie wir bereits erwähnten, ist das Lebensrecht jeder Person gleichermaßen absolut (unbedingt). Deshalb ist auch keine Abwägung des Schadens möglich, bei der man sich im Namen des größeren Wohls mit einem geringeren Übel abfinden könnte. Vom Gesichtspunkt der vom Rechtsschutz ausgeschlossenen Person ist das Übel in diesem Falle absolut und kann durch keinerlei angeblich größeres Gut aufgewogen werden.

Es ist wahr, daß nicht alle die Überzeugung teilen, daß der ungeborene Mensch eine Person ist mit denselben Rechten wie die geborenen Personen. Ich glaube nicht, daß sich die von ihnen vorgebrachten Argumente behaupten können, aber für die Bedürfnisse dieses Textes ist eine Diskussion mit ihnen hier nicht notwendig[6]. Ich denke jedoch, daß auch ein Befürworter der Legalisierung der Abtreibung imstande ist, das dramatische moralische Dilemma zu verstehen, in dem sich der Parlamentarier befindet, der davon überzeugt ist, daß der Mensch vom Augenblick seiner Zeugung an ein Subjekt seines Rechts auf Leben ist.

5. Unter den Werten, deren Schutz zweifellos zum Kanon des neuzeitlichen Staates gehört, befindet sich die Freiheit und insbesondere die Gewissensfreiheit. Ich denke, daß man gerade im Namen der Achtung vor den moralischen Überzeugungen derjenigen Parlamentarier, die glauben, daß der Mensch vom Augenblick seiner Zeugung an ein Mensch ist und daß er deshalb auch von diesem Augenblick an ein Recht auf Leben hat, diese nicht in eine Situation bringen darf, in der sie zu dem Zweck, daß tatsächlich die Mehrheit der Ungeborenen Rechtsschutz

[6] Es lohnt sich, sich mit der kritischen Analyse R. Spaemanns in seinem Buch vertraut zu machen: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś* (*Personen. Versuch über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand"*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1996), polnische Übersetzung von J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, S. 291-305.

erhalten, dafür dem Ausschluß einer Minderheit von ihnen von diesem Rechtsschutz zustimmen müßten. Vom Gesichtspunkt dieser Parlamentarier gefährdet die Billigung des Ausschlusses auch nur einer einzigen ungeborenen Person vom Rechtsschutz die Grundlagen des Rechtsstaates selbst. Selbst wenn jemand ihre Überzeugungen nicht teilt, sollte ihm dennoch – insofern er die Idee des Rechtsstaates ernst nimmt und die verabschiedeten Gesetze nicht nur als Ergebnis des Willens der Mehrheit oder als Resultat eines Kompromisses unterschiedlicher Interessen ansieht – daran gelegen sein, diese Überzeugungen zu achten. Mehr noch: Ich meine, daß ein solcher Versuch den besten Prüfstein für ihren authentischen Willen darstellen würde, ein gerechtes Recht unter Mitwirkung aller Parlamentarier zu konstituieren, auch derer, die sich für eine sogenannte Liberalisierung des Gesetzes über den Schutz des ungeborenen Lebens einsetzen.

Wie wäre das möglich? Im Falle der Abstimmung über einen den Schutz des Lebens ungeborener Personen betreffenden Gesetzentwurf dürfte aus logischen und moralischen Gründen keine „kollektive" Abstimmung mehr stattfinden, d.h. eine solche, in der zwar gewisse Kategorien von Personen geschützt werden, gleichzeitig aber andere Kategorien von diesem Rechtsschutz ausgeschlossen werden. Es dürfte nur distributiv abgestimmt werden (d.h. über jede einzelne Kategorie getrennt) und nicht kollektiv (d.h. summarisch, wobei der Parlamentarier gleichzeitig für und gegen den Lebensschutz stimmen müßte)[7]. In der bisherigen parlamentarischen Praxis wird eher die zweite, kollektive Option gehandhabt. Aber vom prozeduralen Gesichtspunkt scheint es keinerlei Hindernisse zu geben, die die Annahme einer solchen distributiven Option unmöglich machen würden. Mehr noch, einzig die Annahme einer solchen Option wäre ein Ausdruck der Sorge um eine logisch kohärente und moralisch zulässige Weise der parlamentarischen Abstimmung über Gesetze, die den Lebensschutz betreffen.

6. Vom moralischen Gesichtspunkt aus ist der Staat nur dann ein authentischer Rechtsstaat, wenn kein einziger Mensch in ihm vom Rechtsschutz ausgeschlossen ist. Das erste Recht, das im Rechtsstaat unbedingt geschützt werden muß, ist das Recht auf Leben – als Bedingung für die mögliche Realisierung aller anderen Rechte. Diese Bedingung ist zwar noch nicht hinreichend für die Existenz eines Rechtsstaates, bildet aber ganz sicher eine notwendige Bedingung dafür. Deshalb lohnt es sich, zum Schluß die treffenden und gewichtigen Worte R. Spaemanns zu zitieren: „Aus dem universalen Charakter des Raumes der persönlichen Beziehungen ergibt sich, daß der Ausschluß auch nur einer einzigen Person aus diesem Raum der Anerkennung eine Zerstörung des personalen Charakters des ganzen Systems zur Folge hat. [...] Jeder Staat hat das Recht, die Staatsbürgerschaft zu verleihen, wie er will. Dabei besteht nicht einmal eine Ver-

[7] Auf detailliertere Weise werden die logischen und moralischen Grundlagen dieser Unterscheidung von T. Styczeń SDS in seinem Artikel behandelt: *Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Prozedur der Rechtsetzung im Bereich des Schutzes menschlichen Lebens* (in diesem Buch).

pflichtung zur Gleichbehandlung oder ein Willkürverbot. Aber das Recht auf die Staatsbürgerschaft des betreffenden Landes ist nur dann etwas wert, wenn die Menschenrechte – und vor allem das Menschenrecht auf Leben – in diesem Staat ohne jegliche Einschränkung den umfassendsten Schutz genießen, den sich der betreffende Staat leisten kann”[8].

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

[8] Spaemann, a.a.O., S. 239 f.

Andrzej Szostek MIC

DIE VERTEIDIGUNG DES UNGEBORENEN LEBENS IM PARLAMENT

Im Zusammenhang mit Nr. 73 der Enzyklika „Evangelium vitae"

Der in der Enzyklika *Evangelium vitae* (sowie in vielen anderen päpstlichen Dokumenten) dargelegte Standpunkt Johannes Pauls II. in der Frage der sittlichen Beurteilung der direkten Tötung und insbesondere der Abtreibung ist eindeutig und allgemein bekannt. Um das außerordentliche Gewicht der sittlichen Mißbilligung der Abtreibung hervorzuheben, berief sich der Papst auf die besonders feierliche, quasi-dogmatische Formulierung: „Mit der Autorität, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat, erkläre ich deshalb in Gemeinschaft mit den Bischöfen [...], daß die direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen"[1]. Weil er sich bewußt ist, daß das Drama der Tötung Ungeborener heute vor allem eine sozial-rechtliche Dimension besitzt, fügt Johannes Paul II. sofort hinzu: „Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist"[2].

Aber was soll ein katholischer Parlamentarier tun, der von der Richtigkeit des in *Evangelium vitae* zum Ausdruck gebrachten Standpunktes überzeugt ist und sich im Rahmen der ihm anvertrauten Funktion für die Verteidigung des Lebens einsetzen will? Wie soll er abstimmen, wenn im Parlament zwei Projekte rechtlicher Regelungen miteinander konkurrieren, von denen keines zufriedenstellend ist (weil keines *alle* Ungeborenen schützt), sondern das eine die Abtreibung in größerem Umfang erlaubt als das andere? Darf er dann für den restriktiveren Gesetzentwurf stimmen, der dem zum gegenwärtigen Zeitpunkt unerreichbaren Ideal näher kommt als der andere, vor allem wenn seine Stimmenthaltung zur Verabschiedung eines vom Gesichtspunkt des Lebensschutzes noch schlechteren Gesetzes führen kann? Diese Schwierigkeit konnte in der Enzyklika nicht unberücksichtigt bleiben, die sich – bisher als die einzige – direkt an die „katholischen Laien" wendet und diese mit der außerordentlich wichtigen Aufgabe des Lebensschutzes auf dem Forum des Parlaments betraut. Daran knüpft der Heilige Vater in Nr. 73 der Enzyklika in dem Teil an, der den bezeichnenden Titel trägt:

[1] Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 62.
[2] Ebd.

„«Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5, 29): staatliches Gesetz und Sittengesetz" (Nr. 68-74). In diesem Abschnitt finden wir unter anderem folgende Formulierung: „Ein besonderes Gewissensproblem könnte sich in den Fällen ergeben, in denen sich eine parlamentarische Abstimmung als entscheidend dafür herausstellen würde, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten ungleich freizügigeren Gesetz ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen, das heißt ein Gesetz, das die Anzahl der erlaubten Abtreibungen begrenzt. [...] In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, daß es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die *Schadensbegrenzung* eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben, vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen".

Wie soll man diese Worte des Papstes verstehen? Folgt aus dem zitierten Abschnitt der Enzyklika, die doch einen großen, dramatischen Ruf zur Achtung des Lebens eines jeden Menschen darstellt, etwa, daß ihr Verfasser es für sittlich erlaubt, ja sogar für geboten hält, für ein Gesetz zu stimmen, das zwar nicht alle gezeugten menschlichen Wesen schützt, aber doch weniger permissiv ist als das, welches es ersetzen soll? Diese Frage ist auch in Bezug auf die polnische Legislatur weiterhin aktuell – wir alle erinnern uns an das Drama, das die für den Lebensschutz für Ungeborene kämpfenden Abgeordneten erlebten, als sie am 7. Januar 1993 über ein Gesetz abstimmten, das zwar keine so weitgehend straffreie Abtreibung mehr erlaubte wie das bisher geltende Gesetz vom 27. April 1956 (welches nicht das Wohl des gezeugten Kindes, sondern nur die Gesundheit und den Willen seiner Mutter berücksichtigte), aber dennoch durch Vergewaltigung gezeugte, mit einer schweren oder irreversiblen Behinderung belastete sowie diejenigen Kinder vom Rechtsschutz ausschloß, deren Geburt eine ernstliche Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter darstellt.

Für eine solche Interpretation scheint vieles zu sprechen. Die Realien der Politik im demokratischen System sind schließlich so, daß über alle Gesetze in dem das Recht beschließenden Parlament abgestimmt werden muß, welchem unterschiedliche Parteien und Ansichten repräsentierende Abgeordnete angehören. Bekanntlich gehört die Angelegenheit der Legalisierung der Abtreibung zu den strittigsten Fragen, zumindest in den euroatlantischen Ländern, in denen die Demokratie praktisch zur allgemeinen sozialen Ordnung geworden ist. Bekanntlich folgt nach Durchführung der von der parlamentarischen Prozedur vorgesehenen Diskussionen, nach den Arbeiten der betreffenden Kommissionen und der Einbringung von Korrekturen schließlich der Augenblick der Abstimmung über die Ge-

setzesvorlage. Sollten die Abgeordneten, die in allen dieser Abstimmung vorausgehenden Diskussionen und auch bei der Abstimmung über die fragmentarischen Korrekturen einen klaren Beweis dafür geliefert haben, daß sie *alle* gezeugten Kinder rechtlich schützen wollen, dann nicht auch für das neue Gesetz stimmen, weil sie ja auch wissen, daß ihre Stimmenthaltung oder ihre Gegenstimme zur Beibehaltung des früheren, viel schlechteren Gesetzes beitragen könnte? Die Enzyklika wurde mehr als zwei Jahre nach der denkwürdigen Debatte und Abstimmung im polnischen Sejm veröffentlicht, aber ihr oben zitierter Abschnitt scheint sich auf gerade solche Situationen zu beziehen. Eine vollständige Aufhebung des geltenden Gesetzes über den Schutz ungeborenen Lebens war damals praktisch unmöglich, und die die Lehre der Kirche akzeptierenden Abgeordneten hatten genug Gelegenheiten, ihr radikales Nein zu jedweder Legalisierung der Abtreibung öffentlich kundzutun. Außerdem stellte das neue Gesetz zweifellos einen Schritt in Richtung einer Einschränkung der Schädlichkeit des in Polen bisher geltenden Rechts dar. Diejenigen, die damals in diesem Geiste für die Annahme des neuen Gesetzes stimmten, konnten zwei Jahr später mit Genugtuung feststellen, daß der Papst die Weise, wie sie ihr „besonderes Gewissensproblem" lösten, in vollem Umfange befürwortete.

Falls eine solche Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika richtig ist, dann wäre zu erwarten, daß diese Verlautbarung den Streit über das richtige Verhalten der – nicht nur formal katholischen, sondern von der Lehre der Kirche überzeugten – katholischen Parlamentarier beendet, die an der Verabschiedung des geltenden Rechts über den Schwangerschaftsabbruch teilnehmen. Aber die Enzyklika hat diesen Streit keineswegs beendet; man kann sogar sagen, daß sie ihm einen neuen Impuls verliehen hat. Zu den früheren moralischen Zweifeln sind nämlich noch die Diskussionen über das richtige Verständnis des Standpunktes des Papstes hinzugekommen, welcher leicht entstellt werden kann, wenn man diesen Absatz aus dem Gesamtzusammenhang der Enzyklika herausreißt und seinen Sinn im Geiste der Respektierung der erwähnten politisch-parlamentarischen Realien simplifiziert.

Welche moralischen Einwände resultieren aus einem solchen Verständnis der Äußerung des Papstes? Kurz und knapp formuliert, würde es bedeuten, daß der Papst dem Parlamentarier empfiehlt, in dieser Situation ganz einfach zu *lügen*. Gegen seine Überzeugung nämlich, daß *jedes* unschuldige Menschenleben rechtlich geschützt werden muß, würde er sich dann dafür aussprechen, daß *manche* dieser Wesen straffrei getötet werden können. Man könnte einwenden, daß eben darauf das Erreichen eines Kompromisses in strittigen Fragen beruht. Wenn er nicht mehr erreichen kann, dann gibt sich der Abgeordnete mit „weniger" zufrieden und verlegt die Revision des ihn nicht befriedigenden Ergebnisses der bisherigen Verhandlungen in die Zukunft. Wenn zum Beispiel ein Befürworter der Liniensteuer erkennt, daß er keine Chance hat, diese Absicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu realisieren, dann wird er eine solche Lösung akzeptieren, die die

Struktur des Steuersystems dem angestrebten Ziel immerhin näher bringt. In den schwierigen Verhandlungen mit der Europäischen Union über die finanziellen Zuwendungen für die polnischen Landwirte wurde ebenfalls ein Resultat erreicht, das die Vertreter Polens als Erfolg verbucht haben, obwohl es sich von den zu Beginn der Verhandlungen erhobenen Forderungen unterscheidet. Auf ähnliche Weise wird ein Kompromiß über Fragen des Arbeitsrechts, die Bedingungen für die Privatisierung der Betriebe, die zulässige Geschwindigkeit im Straßenverkehr sowie in zahllosen anderen strittigen Angelegenheiten erreicht, die sowohl im Parlament als auch im privaten Leben gelöst werden.

Allerdings müssen wir bemerken, daß sich der Sinn des Kompromisses in Steuerfragen (um bei diesem einen Beispiel zu bleiben) von einem „Kompromiß" in der Frage der Legalität der Abtreibung doch prinzipiell unterscheidet. Dieser Unterschied besteht nicht nur darin, daß man die das menschliche Leben betreffenden Gesetze nicht auf die gleiche Weise wie finanzielle Verpflichtungen behandeln kann. Zuerst muß unterstrichen werden, daß der Parlamentarier, der dem Kompromiß in Steuerfragen zustimmt, die vorgeschlagene Lösung dann auch *wirklich akzeptiert*. Er würde die Sache gern anders lösen, versteht aber, daß er zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht mehr erreichen kann, und in diesem Sinne unterstützt er das Gesetz ehrlich in seinem zur Abstimmung vorgelegten Wortlaut. Manchmal wird er dies nur ungern tun, aber dieser Mangel an Enthusiasmus bedeutet nicht, daß er dieses Gesetz „im Grunde genommen" nicht unterstützt. Wenn er diesen Kompromiß für unannehmbar hält, dann wird er ganz einfach dagegen stimmen. Jedenfalls sagt er die Wahrheit. Wenn dagegen ein Parlamentarier für ein zwar weniger freizügiges, aber dennoch nicht alle gezeugten Kinder schützendes Gesetz stimmt, dann erklärt er sich entweder *damit einverstanden*, daß manche von ihnen vom Rechtsschutz ausgeschlossen bleiben, oder er *sagt die Unwahrheit*: er stimmt ab, als ob er einverstanden wäre, aber „im Grunde genommen" billigt er die vorgeschlagene Lösung keineswegs.

Daß der Papst niemanden ermuntert, den Ausschluß mancher gezeugter Kinder vom Rechtsschutz – wenigstens eine Zeitlang – ehrlich zu befürworten, davon braucht wohl niemand überzeugt zu werden. Dies würde eine Zustimmung dazu bedeuten, zur Rettung der einen (deren Geburt zum Beispiel die sowieso schon schwierigen Lebensbedingungen der Mutter weiter erschweren kann) andere Ungeborene opfern zu können (z.B. die durch Vergewaltigung gezeugten oder mit einem schweren und unheilbaren Makel behafteten Kinder). Das würde bedeuten, die letzteren als unvollständige und nicht vollwertige menschliche Personen zu behandeln. Es ist zu befürchten, daß viele das „undichte" Gesetz gegen die Abtreibung billigenden Abgeordneten – sowohl in Polen als auch in anderen Ländern – so denken. Das Problem des personalen Status des Nasciturus und der sich daraus ergebenden Rechte verdient unsere gesonderte Aufmerksamkeit, ebenso die Frage, was getan werden muß, damit die Wahrheit über die jeder menschlichen Person, einschließlich jeder ungeborenen Person, gebührende Würde allge-

meiner bekannt und anerkannt wird[3]. Diese Fragen können wir hier jedoch nicht erörtern. Wesentlich ist, daß aufgrund der Würde und des vollen Rechts auf Leben jeder gezeugten menschlichen Person[4] der Schutz einiger Ungeborener nicht auf Kosten anderer „erkauft" werden kann. Hier ist kein Platz für Kompromisse. Solche können in anderen strittigen Fragen angebracht sein, weil dort keine wesentlichen sittlichen Einwände bestehen, die die Opferung einiger nichtpersonaler Güter zugunsten anderer, für wichtiger gehaltener Güter prinzipiell ausschließen würden. Selbstverständlich ist bei der Suche nach dem richtig verstandenen Gemeinwohl immer Besonnenheit angebracht, und es darf nicht vergessen werden, daß alle strittigen Fragen (insbesondere diejenigen, die auf parlamentarischem Wege entschieden werden) letztendlich das Wohl des Menschen betreffen, so daß auch hier ein Kompromiß manchmal nur schwer zu erreichen ist – aber keines dieser Güter für den Menschen kommt dem Gut des Menschen als solchem gleich, und gerade sein Leben stellt ein solches fundamentales Gut für den Menschen dar.

Wie also ist die Äußerung des Papstes in Nr. 73 von *Evangelium vitae* zu verstehen? Zuerst müssen wir bemerken, daß der Autor der Enzyklika nicht von einer Stimmabgabe für ein unvollkommenes Gesetz gegen die Abtreibung spricht; von einer Abstimmung ist hier überhaupt nicht die Rede. Dagegen unterstreicht er, daß Vorschläge unterstützt werden können, die eine Begrenzung der Schädlichkeit des schlechten Gesetzes zum Ziel haben. Der Abgeordnete erteilt eine solche Unterstützung vor allem dann, wenn er Änderungsvorschläge für einen Gesetzentwurf einreicht oder unterstützt, die die Zulässigkeit des Schwangerschaftsabbruchs einschränken. Aber dieser Abgeordnete kann auch eine parlamentarische Initiative ergreifen oder unterstützen, die eine Lösung der sich aus der Respektierung des geltenden Gesetzes gegen die Abtreibung ergebenden Schwierigkeiten anstrebt. Solche Initiativen können die ärztliche, psychologische oder finanzielle Hilfe für Frauen betreffen, denen es schwerfällt, sich für die Geburt ihres Kindes oder für seine weitere Betreuung zu entscheiden. Sie können auch mit einem Programm der Sexual- und Familienerziehung verknüpft sein, in dessen Rahmen sowohl die Würde des Kindes als auch der Mutter verdeutlicht wird. Es sei daran erinnert, daß der Papst in dem zitierten Absatz zwar die Erwähnung des Konfliktes zwischen mehr oder weniger freizügigen Projekten zum Ausgangspunkt nimmt, die Aktivität der Parlamentarier dann aber keineswegs auf ihre mit der Rechtsprechung verbundene Aktivität beschränkt, sondern darauf Nachdruck legt, daß die-

---

[3] Vgl. hierzu u.a.: *W imieniu dziecka poczętego* (Im Namen des gezeugten Kindes), Hrsg. J. W. Gałkowski, J. Gula, Fundacja Jana Pawła II, Rzym-Lublin 1991; *Dar ludzkiego życia* (Die Gabe des menschlichen Lebens), Hrsg. Bischof K. Majdański, T. Styczeń SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 1991; *Życie jest święte* (Das Leben ist heilig), Hrsg. T. Styczeń SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993; *Medicine and Law: For or Against Life?*, Hrsg. Bischof E. Sgreccia, T. Styczeń SDS u.a., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

[4] Vgl. *Evangelium vitae*, Nr. 44-45.

se Aktivität eine Verringerung der negativen Folgen schlechter Gesetze auf der Ebene der Kultur und der öffentlichen Moral zum Ziel hat.

Solche Handlungen sind nicht strittig – warum also spricht der Papst in diesem Kontext von einem „besonderen Gewissensproblem"? Meiner Meinung nach deshalb, weil in einer Situation des Konfliktes zwischen zwei Gesetzentwürfen, von denen *keiner* zufriedenstellend ist, *jedes* Engagement des Parlamentariers als Billigung eines sittlich unmöglich zu billigenden Gesetzes verstanden werden könnte. Sogar die erwähnten Initiativen zur Unterstützung von Frauen, die ihr Kind trotz schwieriger Bedingungen zur Welt bringen sollen, oder die die sexuelle und profamiliäre Erziehung betreffen, aber im Kontext des schlechten Gesetzes vorgebracht werden, können als dessen indirekte Billigung verstanden werden, nach dem Prinzip: „Wer Verbesserungsvorschläge für ein geltendes Gesetz einreicht, akzeptiert dieses Gesetz damit in gewissem Grade". Ein Parlamentarier, der nicht will, daß *alle* seine sich auf das rechtlich geltende, aber von ihm in seinem Gewissen doch nicht akzeptierte Gesetz beziehenden Interventionen so verstanden werden, muß sich durch Umsicht und höchste Präzision in all seinen Äußerungen auszeichnen. Um eventuellen Vorwürfen zu entgehen, kann er der Versuchung erliegen, sich von allen diese schwierige und schmerzliche Angelegenheit betreffenden parlamentarischen Aktivitäten zurückzuziehen. Weil der Papst einen solchen Defätismus natürlich nicht billigt, empfiehlt er ein umsichtiges, moralisch unzweideutiges Engagement, auch ein solches, das auf einer Minderung des Umfanges der noch keinen Rechtsschutz genießenden ungeborenen Kinder beruht. Wenn also im Parlament eine konkrete Angelegenheit behandelt wird, zum Beispiel die Frage der strafrechtlichen Fürsorge für die durch Vergewaltigung gezeugten Kinder, dann kann (und muß) der Parlamentarier an dieser Abstimmung teilnehmen und auch diese Gruppe der Ungeborenen verteidigen. Daraus folgt allerdings nicht, daß er angesichts dessen für das *gesamte* Gesetz stimmen soll, wenn dieses auch weiterhin andere Kinder von einem solchen Rechtsschutz ausschließt (zum Beispiel mit schwerer und irreversibler Behinderung).

An dieser Stelle berühren wir das Problem des *Mechanismus der demokratischen Rechtsetzung*. Alle Gesetzentwürfe unterliegen in diesem System den gleichen Prozeduren, unabhängig davon, ob sie das Steuersystem betreffen oder den Schutz des menschlichen Lebens. In diesem Sinne hat dieser Mechanismus einen „positivistischen" Charakter, denn er definiert lediglich die formalen Bedingungen der Gesetzgebung, unabhängig vom Inhalt der Gesetze. Das Reglement des Sejm der Republik Polen sieht für jeden Gesetzentwurf drei Lesungen vor; danach wird zuerst über die Änderungsvorschläge abgestimmt, und dann folgt „die Abstimmung über das Projekt als Ganzes in dem von der Kommission vorgeschlagenen Wortlaut, mit den aus den abgestimmten Korrekturen resultierenden Änderungen"[5]. Wie soll in dieser letzten, entscheidenden Phase ein Abgeordneter abstimmen, der es für unzulässig hält, daß der Sejm darüber entscheidet, wer ein

[5] Reglement des Sejm der Republik Polen, Art. 46, Pkt. 1, Abs. 3.

Mensch ist und welche Rechte ihm aus diesem Grunde gebühren; ein Abgeordneter, der gerade im Namen eines solchen Respekts vor jedem menschlichen Wesen alle Änderungsvorschläge unterstützt hat, die eine Einschränkung des allzu freizügigen Gesetzes zum Ziel hatten, und sich gegen jegliche Versuche seiner Liberalisierung wandte; ein Abgeordneter, der sich zugleich darüber im klaren ist, daß seine Gegenstimme oder seine Stimmenthaltung zur Verabschiedung oder Beibehaltung einer noch schlechteren Rechtsregelung beitragen kann als derjenigen, die zur Diskussion steht? Kann er „für" das ganze Gesetz stimmen, wenn er manche Formulierungen in ihm mißbilligt, die es infolge des Abstimmungsergebnisses im Sejm nun enthält? Wenn er einen Teil des Gesetzes für unzulässig hält, kann er dann diesen Teil im ganzen Gesetz durch seine Stimme befürworten?

Man wird dem Papst kaum vorwerfen können, daß er irgendjemanden zu einem solchen – unlogischen und unmoralischen – Handeln ermuntert hätte. Im Gegenteil. Johannes Paul II. unterstreicht, daß das Zivilrecht diejenigen Rechte jeder menschlichen Person nicht verletzen darf, die aus der ihr gebührenden Würde resultieren, welche allen von menschlichen Autoritäten beschlossenen Rechtsregelungen gegenüber Vorrang hat: „Auch wenn die öffentliche Autorität bisweilen auf die Unterdrückung von etwas verzichten kann, was – im Falle des Verbots – einen schwereren Schaden anrichten würde, kann sie doch niemals zulassen, die Verletzung, die anderen Menschen durch die Nichtanerkennung eines ihrer Grundrechte wie das auf Leben zugefügt wird, als Recht des Einzelnen zu legitimieren – selbst wenn diese die Mehrheit der Mitglieder der Gesellschaft ausmachen würden. Die gesetzliche Tolerierung von Abtreibung oder Euthanasie kann sich gerade deshalb keinesfalls auf die Respektierung des Gewissens der anderen berufen, weil die Gesellschaft das Recht und die Pflicht hat, sich vor den Mißbräuchen zu schützen, die im Namen des Gewissens und unter dem Vorwand der Freiheit zustande kommen können"[6]. Es muß erwähnt werden, daß auch die geltende Verfassung der Republik Polen vom 2. April 1997 in Art. 30 besagt: „Die Würde des Menschen ist ihm angeboren und unveräußerlich. Sie bildet die Quelle der Freiheiten und Rechte des Menschen und des Staatsbürgers. Sie ist unverletzlich, ihre Beachtung und ihr Schutz ist Verpflichtung der öffentlichen Gewalt". Daraus ergibt sich unter anderem die Konsequenz: „Die Republik Polen gewährleistet jedem Menschen rechtlichen Schutz des Lebens" (Art. 38). Aufgrund dieser Formulierungen in der Verfassung der Republik Polen „hat das polnische Verfassungsgericht im Jahre 1997 den Verzicht des Gesetzgebers auf – notfalls auch strafrechtliche – Verfolgung der Tötung eines gezeugten Kindes aus sogenannten sozialen Gründen für verfassungswidrig erklärt"[7].

Das Bewußtsein von der Unverletzlichkeit der Grundrechte des Menschen und davon, daß sie allen legislativen Rechten des Staates gegenüber Vorrang be-

[6] *Evangelium vitae*, Nr. 71.

[7] A. Zoll, *Prawo naturalne a prawo stanowione* (Naturrecht und positives Recht), in: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?* Hrsg. Bischof E. Sgreccia, T. Styczeń SDS u.a., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, S. 233.

sitzen, findet jedoch – wie es scheint – keine angemessene „Übertragung" in die parlamentarische Praxis. Infolgedessen kommt es unter anderem zu einem Gewissenskonflikt bei den Parlamentariern, die die Menschenrechte konsequent und effektiv verteidigen wollen. Der Papst, der mit großem Nachdruck unterstreicht, daß zum Wesen und zur Natur des Menschen „Werte [gehören], die kein Individuum, keine Mehrheit und kein Staat je werden hervorbringen, verändern oder zerstören können"[8], konnte nicht gleichzeitig solche Formen parlamentarischer Abstimmung gutheißen, die das Vorhandensein eines Naturrechts und dessen Vorrang gegenüber dem vom Menschen gesetzten positiven Recht faktisch ignorieren würden – denn nur einen solchen Sinn hätte der Aufruf, unter Wahrung der inneren Vorbehalte gegen die Unvollkommenheit des schlechten Gesetzes gegen die Abtreibung – im Namen des Schutzes vor einem noch schlechteren Gesetz – dennoch für seine Verabschiedung zu stimmen.

Zum Abschluß und zur Bestätigung des hier präsentierten Verständnisses der in Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* enthaltenen Formulierung möchte ich den ihr vorausgehenden Absatz anführen, der eine Einführung zur Äußerung seiner Meinung über das zulässige Engagement der Parlamentarier in der Frage des Rechtsschutzes Ungeborener und in diesem Sinne gleichsam eine „autoritative" Interpretation dieser Meinung bildet – um so mehr, als der Papst in diesem Absatz, und nur in ihm, die Abstimmung erwähnt: „Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zuläßt, anzupassen, weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, daß man bei der Abstimmung dafür stimmt"[9].

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

[8] *Evangelium vitae*, Nr. 71.
[9] Ebd.

Tadeusz Styczeń SDS

FÜR EINE LOGISCH KOHÄRENTE UND ETHISCH EINDEUTIGE PROZEDUR DER RECHTSETZUNG IM BEREICH DES SCHUTZES MENSCHLICHEN LEBENS

Eine der wesentlichen Aufgaben, die die Enzyklika *Evangelium vitae* zahlreichen Gremien von Menschen stellt, die um die Respektierung „des Lebensrechts für jedes menschliche Wesen als erstrangiges Recht"[1] in der heutigen Welt besorgt sind, besteht darin, allen für die rechtspolitische Ordnung verantwortlichen Personen sowohl im Rahmen der einzelnen Staaten als auch in den internationalen Institutionen und Gemeinschaften bewußt zu machen, was aus dem Staat als Gesetzgeber wird, wenn er mit einem Akt gesetzten Rechts diejenigen, die getötet werden, jeglichen Rechtsschutzes beraubt, um mit demselben Akt diejenigen zu schützen, ja sogar zu unterstützen, die sie töten.

Bekanntlich wurde die Enzyklika *Evangelium vitae* nicht in der Situation eines ethisch-kulturellen Vakuums veröffentlicht, sondern in der Situation eines ethisch-kulturellen Kollapses, zu dem die in fast allen demokratischen Staaten Europas und der Welt angenommenen Akte der Legalisierung der Abtreibung geführt haben. Das Wesen dieser Krise ist genau das, was ich oben erwähnt habe: Mit einem Akt des vom Staat gesetzten Rechts werden die Personen von jeglichem staatlichen Rechtsschutz ausgeschlossen, die – als Unschuldige – getötet werden, während mit demselben Akt gleichzeitig diejenigen, von denen sie getötet werden, vor allen Strafsanktionen geschützt, ja sogar aus staatlichen Mitteln unterstützt werden. In seiner Diagnose dieser Situation in der erwähnten Enzyklika verwendet Papst Johannes Paul II. dafür die Bezeichnung „Kultur des Todes"[2].

In der Enzyklika *Evangelium vitae* verweist der Heilige Vater auf vier – wechselseitig voneinander abhängige – Gründe für die von ihm vollzogene Diagno-

[1] Johannes Paul II., *Kościół domaga się prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej* (Die Kirche fordert ein Recht auf Leben für jede menschliche Person), Ansprache vor den Teilnehmern der Plenarversammlung der Päpstlichen Akademie „Pro Vita", Vatikan, 27. 02. 2002; „L'Osservatore Romano", polnische Ausgabe, 23 (2002), Nr. 6, S. 23.

[2] Ders., Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 28. Vorher schrieb der Papst: „[...] während sich eine neue kulturelle Situation abzeichnet und verfestigt, die den Verbrechen gegen das Leben einen bisher unbekannten und womöglich noch widerwärtigeren Aspekt verleiht und neue ernste Sorgen auslöst: Breite Schichten der öffentlichen Meinung rechtfertigen manche Verbrechen gegen das Leben im Namen der Rechte der individuellen Freiheit und beanspruchen unter diesem Vorwand nicht nur Straffreiheit für derartige Verbrechen, sondern sogar die Genehmigung des Staates, sie in absoluter Freiheit und unter kostenloser Beteiligung des staatlichen Gesundheitswesens durchzuführen" (Nr. 4).

se. Er unterstreicht, daß wir es hier mit vier Aspekten eines prinzipiellen Widerspruches zu tun haben, d.h. mit einem logischen Absurdum mit tragischen moralisch-politischen Folgen. Der Akt der Legalisierung der Abtreibung, der in den meisten demokratischen Gesellschaften stattfindet, muß doch erkannt werden:

1. als Akt eines von der demokratischen Mehrheit der Bürger unter dem Deckmantel eines Aktes gesetzten *Rechts* verübten Unrechts;

2. als Akt eines vom *Staat als Gesetzgeber* gegen sich selbst gerichteten Staatsstreiches, der die Gleichheit aller vor dem Recht negiert; infolgedessen entsteht eine liberal-demokratische Form des totalitären Staates, der die Gewaltanwendung der Mehrheit gegen die Minderheit akzeptiert;

3. als ein Akt moralischen Selbstmordes des *Bürgers* – sowohl des Wählers als auch seines Abgeordneten in den gesetzgebenden Körperschaften des Staates – als Mittäter eines so absurden politischen Aktes; und schließlich

4. als ein Akt moralischen Selbstmordes des Bürgers als *Person*, die mit diesem Akt eine Spaltung im eigenen Innern als einem vernünftig freien „Ich" verursacht[3].

Aufgrund dieser Diagnose verweist Johannes Paul II. auf die Verpflichtung, politisch-legislative Schritte zu unternehmen, die für alle Ungeborenen den ihnen als Menschen gebührenden rechtlichen Schutz ihres Lebens wiederherstellen, um

---

[3] Hier die betreffende Stelle der Enzyklika *Evangelium vitae*: „Das geschieht denn auch in der Tat im eigentlich politisch-staatlichen Bereich: Das ursprüngliche, unveräußerliche Recht auf Leben wird auf Grund einer Parlamentsabstimmung oder des Willens eines – sei es auch mehrheitlichen – Teiles der Bevölkerung in Frage gestellt oder verneint. Es ist das unheilvolle Ergebnis eines unangefochten herrschenden Relativismus: das «Recht» hört auf Recht zu sein, weil es sich nicht mehr fest auf die unantastbare Würde der Person gründet, sondern dem Willen des Stärkeren unterworfen wird. Auf diese Weise beschreitet die Demokratie ungeachtet ihrer Regeln den Weg eines substantiellen Totalitarismus. Der Staat ist nicht mehr das «gemeinsame Haus», in dem alle nach den Prinzipien wesentlicher Gleichheit leben können, sondern er verwandelt sich in einen tyrannischen Staat, der sich anmaßt, im Namen einer allgemeinen Nützlichkeit – die in Wirklichkeit nichts anderes als das Interesse einiger weniger ist – über das Leben der Schwächsten und Schutzlosesten, vom ungeborenen Kind bis zum alten Menschen, verfügen zu können.

Alles geschieht scheinbar ganz auf dem Boden der Legalität, zumindest wenn über die Gesetze zur Freigabe der Abtreibung und der Euthanasie nach den sogenannten demokratischen Regeln abgestimmt wird. In Wahrheit stehen wir lediglich einem tragischen Schein von Legalität gegenüber, und das demokratische Ideal, das es tatsächlich ist, wenn es denn die Würde jeder menschlichen Person anerkennt und schützt, wird in seinen Grundlagen selbst verraten [...]. Wenn diese Zustände eintreten, sind bereits jene Dynamismen ausgelöst, die zum Zerfall eines echten menschlichen Zusammenlebens und zur Zersetzung der staatlichen Realität führen" (Nr. 20). Siehe auch meine vertiefte Analyse dieser Situation in: *Ethics as the Theory of Natural Law Facing the „Law Against Life"*, in: *Medicine ad Law: For or Against Life?*, Hrsg. Bischof E. Sgreccia, T. Styczeń SDS u.a., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, S. 217-237; *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej* (Axiologische Grundlagen der politischen Kultur), in: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Lublin 15-17 września 2000 r.* (Sacrum und Kultur. Die christlichen Wurzeln der Zukunft. Lublin, 15.-17. September 2000), Hrsg. R. Rubinkiewicz SDB, S. Zięba, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, S. 167-185.

dem Staat selbst seine schließlich daraus resultierende Würde wiederzugeben, daß er – als Staat von Menschen für Menschen – immer nur dann er selbst bleibt, wenn er im Dienste der Würde ausnahmslos jedes Menschen steht[4].

Trotz dieses so klaren Standpunktes des Papstes und seiner negativen moralischen Beurteilung des die Tötung Ungeborener (sowie die Euthanasie) legalisierenden Rechts meinen manche, daß auf der Ebene der konkreten Anwendungen eine Aufhebung des sittlichen Prinzips zulässig sei, das Johannes Paul II. – indem er ein Dokument von so hohem doktrinellem Rang veröffentlichte – doch eben als semper et pro semper, d.h. ohne jegliche Ausnahme geltend aufzeigt[5].

Deshalb muß eine entsprechende Strategie erarbeitet werden, die einen Wiedergewinn der „verlorenen Gebiete" zum Ziel hat, d.h. ein Streben nach Wiederherstellung des vollen Rechtsschutzes für die ungeborenen Kinder, die ihn entbehren müssen, und zwar auf eine Weise, die diesem sittlichen Prinzip volle Genüge tut.

Eben diese Frage einer entsprechenden Strategie zur Wiedergewinnung der „verlorenen Gebiete" wurde im letzten Abschnitt von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* ausführlich behandelt. Die in diesem Absatz der Enzyklika enthaltenen Thesen bedürfen einer präzisen Interpretation sowie einer logisch korrekten Übertragung in Regeln des Handelns. Diese Interpretation muß die übergeordnete Forderung der Enzyklika berücksichtigen, die die Annahme aller von der Theorie des ethischen Proportionalismus suggerierten Lösungen ganz eindeutig ausschließt, weil dieser sie letztendlich auf Kalkulationen zurückführt, wieviel Menschen geopfert werden dürfen, um andere zu retten.

Selbstverständlich bedeutet die Verwirklichung der Pflicht zur Wiederherstellung des rechtlichen Schutzes des menschlichen Lebens vor der Geburt in *ordine intentionis* den Willen, *ausnahmslos alle* Menschen mit der ihnen allen gleicher-

[4] An dieser Stelle sei daran erinnert, daß Johannes Paul II., der zweimal vor Parlamenten demokratischer Staaten redete: 1999 in Polen und 2002 in Italien – gerade im Zusammenhang mit der mangelnden Achtung für das Leben ungeborener Kinder die bereits aus den Enzykliken *Centesimus annus* (Nr. 46) und *Veritatis splendor* (Nr. 101) bekannte Formulierung vom „hinterhältigen Totalitarismus" gebraucht hat. Vgl. Johannes Paul II., *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny* (Zusammen das Gemeinwohl des Vaterlandes schaffen), Rede vor dem Parlament der Republik Polen, Warschau, 11. 06. 1999; „L'Osservatore Romano", polnische Ausgabe, 20 (1999), Nr. 8, S. 54; ders., *Chrześcijańskie powołanie Włoch i Europy* (Die christliche Berufung Italiens und Europas), Rede an die italienischen Parlamentarier, Rom, 14. 11. 2002, „L'Osservatore Romano", polnische Ausgabe, 24 (2003), Nr. 2, S. 37.

[5] Dieser Standpunktes kommt in der ungewöhnlich feierlichen Formulierung der Lehre der Kirche in dieser Frage zum Ausdruck, die derjenigen nahekommt, die das Lehramt gewöhnlich im Falle einer Verkündigung von Glaubenswahrheiten mit dogmatischem Charakter zu verwenden pflegte. Vgl. entsprechend Nr. 62 (Schwangerschaftsabbruch) und Nr. 65 (Euthanasie) der Enzyklika *Evangelium vitae*. Zum Thema des doktrinellen Ranges der in dieser Enzyklika enthaltenen Lehre von der Unantastbarkeit menschlichen Lebens siehe: S. Nagy, *Problem stopnia teologicznej pewności nauki encykliki „Evangelium vitae"* (Das Problem des Grades theologischer Gewißheit der Lehre der Enzyklika „Evangelium vitae"), in: Johannes Paul II., *„Evangelium vitae". Tekst i komentarze* („Evangelium vitae". Text und Kommentare), Hrsg. T. Styczeń SDS, J. Nagórny, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, S. 237-245.

maßen gebührenden Legislativfürsorge von Seiten des Staates zu erfassen. Diese Haltung findet im Standpunkt des amerikanischen Menschenrechtskämpfers – das Lebensrecht für Ungeborene immer eingeschlossen – Richard J. Neuhaus ihren Ausdruck, der mehrfach betont hat, daß die Verteidiger des Lebens nicht eher ruhen dürfen, solange auch nur ein ungeborenes Kind den Schutz des angeborenen Rechts auf Leben durch das vom Staat gesetzte Recht entbehrt[6].

In der Strategie des parlamentarischen Kampfes um die Verwirklichung dieses Ziels, d.h. in *ordine executionis*, würde es allerdings schwerfallen, die konkrete, reale Situation nicht in Betracht zu ziehen, in der sich die Verteidiger des Lebensrechts des Menschen vom Augenblick der Empfängnis an befinden. Einerseits scheint es eher illusorisch zu sein, daß in Abstimmungen über einen Antrag auf Rechtsschutz aller nasciturorum heute ein Consensus der Mehrheit der Parlamentsmitglieder erreicht werden könnte. Andererseits ist ebenso offensichtlich, daß der Parlamentarier nicht die Chance vergeuden darf, wenigstens eine Kategorie der nasciturorum, denen der rechtliche Schutz ihres Lebens bisher verweigert wurde, zu retten. Der von ihm unternommene Versuch zur Rückeroberung des „verlorenen Gebiets" darf selbstverständlich nicht dahin führen, daß man in die Falle des Konsequentialismus-Proportionalismus gerät, d.h. daß man einer Art von Versteigerung – wieviel für wieviel? – seine Zustimmung gibt, die doch menschliche Wesen zum Gegenstand hätte, welche vom Augenblick ihrer Empfängnis an Personen sind (man kann höchstens noch hinzufügen: Personen im embryonalen Schlafzustand, einem Zustand, der der Situation eines jeden Menschen während seiner Nachtruhe sehr ähnlich ist).

Die Verbesserung eines ungerechten Gesetzes, das die Abtreibung legalisiert, ist möglich, ohne in die Falle der proportionalistischen Opferung einer Kategorie von Ungeborenen zugunsten des Schutzes anderer zu tappen, aber immer nur dann, wenn der zur Abstimmung gestellte Antrag auf Schutz des Lebens der Ungeborenen alle einzelnen Kategorien dieser umfaßt, d.h. *distributiv*, also der Reihe nach jede Kategorie der diesen Schutz bisher entbehrenden nasciturorum erfaßt (z.B. Kinder, die aufgrund sogenannter sozialer Indikation oder auch aus mit den Umständen ihrer Zeugung zusammenhängenden Gründen von diesem Rechtsschutz ausgeschlossen sind).

In dem zur Abstimmung vorgelegten Antrag dürfen die verschiedenen Gruppen ungeborener Kinder nicht sofort *kollektiv* miteinander verbunden werden, indem den einen von ihnen ein Recht auf Leben zugestanden wird, während dieses Recht zugleich anderen verweigert wird. Mit anderen Worten: Der Parlamentarier *darf nie* an einer Abstimmung über einen Antrag teilnehmen, dessen Formulierung von ihm erfordern würde, eine in sich selbst widersprüchliche Feststellung zu äußern: ein gleichzeitiges „Ja" und „Nein" zum Leben, was ihm zwar

[6] Siehe R. J. Neuhaus, *Abortion and a Nation at War*, „First Things", Oktober 1992, S. 9-13. Siehe auch die von einer Gruppe amerikanischer Intellektueller – u.a. auch von R. J. Neuhaus – unterzeichnete Erklärung: *A New American Compact: Caring about Women, Caring for the Unborn*, „The New York Times" vom 14. Juli 1992.

die Möglichkeit geben würde, eine Kategorie der nasciturorum rechtlich zu schützen, aber immer nur um den Preis einer Verweigerung dieses Rechts für deren andere Kategorien. Wenn man diese Spur weiter verfolgt, muß festgestellt werden, daß der Parlamentarier an der Abstimmung über einen Antrag auf Rechtsschutz des Lebens dann, wenn dieser Antrag in seinem ganzen Umfang in sich *logisch* kohärent ist, nicht nur teilnehmen darf, sondern auch unbedingt teilnehmen muß. Nur ein solcher – in formaler Hinsicht korrekt konstruierter – Antrag garantiert dem Parlamentarier, daß seine Stimme in Sachen Lebensschutz auch im *ethischen* Sinne eindeutig ist.

Ich will unterstreichen, daß die Klärung der Zweifel, die im Zusammenhang mit der Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* entstanden sind, von der logischen Analyse des Prozesses jeglicher Entscheidungsfindung her angegangen werden muß. Denn dies ist eine Bedingung sine qua non ihrer *Rationalität* im Verhältnis zu ihrem *Gegenstand*. Dieser Gegenstand darf nicht so ausgedrückt werden, daß die Formel seiner Erfassung einen inneren Widerspruch enthält (in sich birgt). Einer solchen Formel gegenüber wäre nämlich niemand imstande, einen rationalen Standpunkt einzunehmen. Deshalb muß sie schon wegen ihrer mangelnden logischen Kohärenz verworfen werden, weil diese es unmöglich macht, die einzelnen Standpunkte nach dem Prinzip ihrer gegenseitigen Opposition zu unterscheiden, was die Möglichkeit eines sachlichen Streites der Partner ausschließt. Der Parlamentarier, der in derselben Abstimmung das Lebensrecht des gezeugten Kindes affirmiert und dieses Recht zugleich negiert, fällt – auch wenn seine Negation nur einen einzigen Fall betreffen würde – einem Irrtum zum Opfer, den sich der Mensch als rationales Wesen nicht erlauben darf und auf den die Logik im sogenannten Gesetz des Duns Scotus verweist: ex contradicto (falso) quodlibet: $(p \cdot \sim p) \rightarrow q$.

Die Verbindung einander widersprechender Vorschläge zum Schutz des Rechts der menschlichen Person auf Leben (die aus der Annahme entgegengesetzter Standpunkte in dieser Frage durch die einzelnen Parlamentarier resultieren) zu einem summarischen, kollektiv formulierten Antrag führt in der Praxis dazu, daß die einen diese Gesetzesvorlage ablehnen, weil sie ihnen nicht freizügig genug ist, während die anderen denselben Vorschlag als nicht restriktiv genug ebenfalls verwerfen. Das ist übrigens der Grund dafür, daß die Befürworter einer Einschränkung des liberalen Gesetzes (p) und die Befürworter seiner weiteren Liberalisierung ($\sim$ p) im Jahre 1993 in Polen zu ihrem Erstaunen bemerken mußten, daß sie genauso abstimmten, d.h. daß sie miteinander übereinstimmten (q), obwohl sie im Rahmen der parlamentarischen Diskussion die ganze Zeit miteinander gestritten hatten und zutiefst davon überzeugt waren, völlig entgegengesetzte Standpunkte zu repräsentieren! Diese Verwirrung hatte rein logischen Charakter, und man hätte es gerade aus logischen – gleichsam vor-ethischen – Gründen gar nicht dazu kommen lassen dürfen, d.h. im Namen der Achtung vor der Redlichkeit des Streits und der gegenseitigen Achtung der streitenden Parteien. Die Redigierung einer

solchen Formulierung und die Zustimmung der Streitpartner, diese dann zur Abstimmung vorzulegen, bedeutete eine logische Kompromittierung für sie alle[7].

Wenn somit die Formel, die es dem Abstimmenden aus rein logischen Gründen unmöglich macht, ihr gegenüber einen rationalen Standpunkt einzunehmen, nicht verworfen oder rechtzeitig den Kriterien der Logik gemäß umformuliert wird, um den Parlamentariern zu ermöglichen, nach dem Prinzip der logischen Gliederung entgegengesetzte Standpunkte einzunehmen, sondern trotzdem zur Abstimmung vorgelegt wird, dann setzt sie (als casus perplexus) jeden Teilnehmer an dieser Abstimmung der Gefahr aus, daß er – in der Absicht, wenigstens das Leben einiger Unschuldiger zu retten – mit seiner eigenen Stimme (oder Unterschrift) zum Mitautor eines Gesetzes wird, demzufolge es erlaubt sein wird, andere Unschuldige zu töten. Wenn sich das auf Parlamentarier bezieht, dann trifft dies um so mehr auf die Moraltheologen und Philosophen zu, die in diesem Fall den Gedanken des Autors der Enzyklika *Evangelium vitae* angemessen interpretieren wollen.

Aus der oben dargelegten Analyse ergibt sich die Schlußfolgerung, daß nach erfolgter Abstimmung auf *distributive* Weise – die nacheinander die verschiedenen Kategorien der nasciturorum betrifft – eine summarische, *kollektive* Abstimmung über das gesamte Gesetz nicht nur *überflüssig*, sondern schon aus *logischen* Gründen geradezu *unzulässig* ist[8]. In dem Falle also, wenn die Prozedur

---

[7] Wenn der konkrete Parlamentarier sich darüber nicht völlig im klaren ist, können wir versuchen, ihn moralisch zu rechtfertigen, indem wir Abaelards „nocens sed innocens" zitieren. Die Situation ändert sich aber, wenn ein Philosoph bzw. Moraltheologe das ethische Handeln der Parlamentarier in der inkriminierten Angelegenheit analysiert. Mit Brand Blanshard zitieren wir hier eine Äußerung von McTaggart: „Noch niemand hat die Gesetze der Logik gebrochen, aber diese Gesetze haben schon manchen gebrochen", was Blanshard so kommentiert: „Originalität um jeden Preis wäre in diesem Falle kein Heldentum, sondern Selbstmord. [...] Genauso verhält es sich offensichtlich auf dem Gebiet der Ethik. Ein vernünftiges Vorgehen erfordert, daß man sich Einschränkungen auferlegt" (vgl. B. Blanshard, *Czy ludzie mogą być rozumni?* (Können die Menschen vernünftig sein?), in: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych* (Amerikanische Philosophie. Eine Auswahl von Abhandlungen und historischen Skizzen), polnische Übersetzung: J. Krzywicki, East Europe Institute, Boston University Press, Boston 1958, S. 120 f.) – siehe Anhang in diesem Buch.

Dem können die überaus beredte Warnung Bertrand Russells hinzufügen, auch wenn diese in Form eines scherzhaften Beispiels der Infragestellung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch ausgedrückt wurde:

„– Wenn man, vom Widerspruch ausgehend, alles beweisen kann, dann beweisen Sie mir doch bitte, daß Sie, Herr Betrand Russell, der Papst sind.

– Sagt Ihnen als Prämisse ein solcher arithmetischer Widerspruch zu: «2 + 2 = 5»?

– Bitte sehr.

– Dann subtrahiere ich jetzt also auf beiden Seiten dieser Gleichung jeweils drei. Ich erhalte...

– Daß eins gleich zwei ist.

– Offensichtlich. Und da der Papst und ich zwei verschiedene Personen sind, sind wir in einer Situation, wo zwei gleich eins ist, ein und dieselbe Person".

Zitiert nach: W. Marciszewski, *Sztuka dyskutowania* (Die Kunst des Diskutierens), Wydawnictwo Aleph, Warszawa 1994, S. 252.

[8] Siehe dazu: T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników* (Logikkurs für Juristen), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, insbesondere Kapitel 12, S. 121-129.

eine solche summarische Abstimmung vorsehen würde, müßte daher ein formaler Antrag gestellt werden, auf diese zu verzichten und das Resultat der früher durchgeführten Abstimmungen, in denen jeder Abgeordnete ja die Möglichkeit hatte, einen in logischer Hinsicht kohärenten und damit ethisch klaren Standpunkt einzunehmen – d.h. er konnte in jedem Fall das Lebensrecht der Ungeborenen verteidigen –, als bindend anzuerkennen. Denn die summarische Abstimmung über das Projekt eines Gesetzes, das auch nur einen einzigen Ungeborenen vom Rechtsschutz ausschließen würde, erlaubt dem Abtreibungsgegner nicht, einen rationalen Standpunkt einzunehmen.

Die eigentliche Quelle des Gewissenskonflikts, dem der Parlamentarier in der Situation der analysierten Abstimmung ausgesetzt ist, ist dann kein moralisches Dilemma, sondern die prinzipielle Ursache der Schwierigkeiten besteht im logischen Irrtum der Autoren der demokratischen Legislationsprozeduren, die summarische Abstimmungen über alle vom Parlament verabschiedeten Gesetzesvorlagen fordern, ohne Rücksicht auf ihren Gegenstand. In dem hier analysierten Fall muß immer in Betracht gezogen werden, daß das Leben, um das es hier geht, das Leben einer menschlichen Person ist.

Denn der Mensch ist ein personales Wesen.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

Die axiologischen Grundlagen des Rechtsstaates

Kazimierz Krajewski

ANTHROPOLOGIE UND ETHIK DES LEBENS

Die Enzyklika *Evangelium vitae* ist der Verteidigung des menschlichen Lebens im Kontext seiner heutigen Gefährdungen wie Abtreibung und Euthanasie gewidmet. Johannes Paul II. zeigt darin „die *Größe* und *Kostbarkeit* des menschlichen Lebens" auf[1]. Das menschliche Leben ist heilig und unantastbar. Der außergewöhnliche Status des menschlichen Lebens resultiert daraus, daß es einerseits an der Würde der menschlichen Person teilhat und andererseits vom Schöpfer und Spender des Lebens selbst stammt. Über die Wahrheit über das menschliche Leben wacht die Norm „Du sollst nicht töten!", die auf eine unüberschreitbare Grenze menschlichen Tuns verweist. Die epistemologische Grundlage dieser Norm ist die Erfahrung der normativen Kraft der Wahrheit über die menschliche Person[2]. Diese Erfahrung bildet die Grundlage für das Verstehen des Wesens und der Position des Lebens (griech.: bios) im menschlichen Dasein. In ihr enthüllt sich der objektive Wert des Lebens und seine Beziehung zum Wert (zur Würde) der Person selbst. Die Erfahrung informiert über den notwendigen (untrennbaren) Zusammenhang zwischen dem Respekt vor der Person und dem Respekt vor ihrem Leben. Unmittelbar enthüllt sich uns die Tatsache, daß das Leben die Person auf eine solche Weise „konstituiert", daß die Person im Rahmen dieser Welt nur insofern existiert, wie sie lebt. Deshalb kann die Affirmation der *Person*, über deren Gesolltsein die Erfahrung der Moral informiert, nicht anders vonstatten gehen als *nur* durch den Respekt vor dem Leben der Person. Auf dem Boden der Erfahrung besteht eine Identität zwischen dem *Leben* des Menschen und der *lebenden* Person. Daher besitzt die das Leben schützende Norm die gleiche normative Kraft wie die personalistische Norm (persona est affirmanda propter seipsam). Deshalb verpflichtet sie ausnahmslos (semper et pro semper), genauso wie die Affirmation der Person um ihrer selbst willen ausnahmslos verpflichtet. Keine Intention noch irgendwelche Umstände können die unmittelbare Auslöschung des Lebens einer Person rechtfertigen[3]. Aus dem absoluten Charakter der das Leben

[1] Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 2.

[2] Vgl. K. Wojtyła, *Osoba i czyn* (*Person und Tat*, Übertragung aus dem Polnischen von H. Springer, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981), hier: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne* (Person und Tat sowie andere anthropologische Studien), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, S. 196-206.

[3] Das absolute Tötungsverbot schließt das Recht auf Verteidigung gegen einen Angreifer nicht aus. Der Mensch hat das Recht, Maßnahmen zu seiner Verteidigung zu unternehmen, die eventuell auch den Tod des Angreifers zur Folge haben können. Dieser ist dann jedoch nicht beabsichtigt, sondern wird vom Verteidiger (seiner selbst oder anderer) lediglich zugelassen. Der Angreifer stirbt

schützenden Norm ergeben sich bestimmte rechtliche und sozio-politische Konsequenzen. Das Recht soll das menschliche Leben vom Augenblick seiner Zeugung an bis zum natürlichen Tod schützen, und der Staat soll ein gemeinsames Haus für alle darstellen. Der vorliegende Text war als Versuch gedacht, die ethisch-anthropologischen Grundlagen der das Leben schützenden Norm zu umreißen. Diese Grundlagen wurzeln in der normativen Erfahrung der Wahrheit über die menschliche Person und in deren Rahmen auch der Wahrheit über das menschliche Leben.

WELTERFAHRUNG UND LEBEN

Im Rahmen unserer Welterfahrung ist uns eine Vielfalt und Mannigfaltigkeit von Gegenständen gegeben. Diese Gegenstände existieren real und unabhängig von unserem Bewußtsein. Der Mensch findet eine pluralistische und differenzierte Welt von Seienden vor. Dies sind vor allem selbständig existierende Objekte mit in sich selbst bestimmten Inhalten, d.h. individuelle und konkrete Gegenstände. Diese Seienden unterscheiden sich voneinander in ihrer Struktur, im Grad ihrer Kompliziertheit und in ihren Entwicklungsmöglichkeiten[4]. In gewisser Hinsicht ähneln manche von ihnen einander, so daß wir besondere Kategorien, Gattungen und Arten unterscheiden können. Die Objekte sind durch verschiedene Abhängigkeiten miteinander verbunden und agieren bestimmten Gesetzmäßigkeiten entsprechend. Auf der Ebene der gewöhnlichen Erkenntnis unterscheiden wir belebte und unbelebte, physische (materielle) und geistige Dinge, Naturgegenstände und Erzeugnisse des Menschen (Produkte der Kultur und Zivilisation)[5]. In der Erfahrung der Welt erfassen wir den Unterschied zwischen belebten und unbelebten Gegenständen. Der Begriff des Lebens findet notwendigerweise Eingang in die Beschreibung unserer Erfahrung. Wir wissen, daß zum Beispiel eine Pflanze reicher strukturiert ist als ein Stein, komplizierter aufgebaut ist und gleichsam eine größere Dynamik des Daseins besitzt, die auf der Fähigkeit zur Ausführung innerer Tätigkeiten beruht, d.h. einer im handelnden Subjekt entstehenden und in ihm verbleibenden Bewegung. Diesen Unterschied erfassen wir mit Hilfe des Begriffs „Leben". Auf diese Weise unterscheiden wir die belebte Natur von der unbelebten. Tiere besitzen aufgrund ihrer Fähigkeit zu Sinneserregungen eine noch stärkere Daseinsdynamik als Pflanzen, deren Leben auf vegetativer Ebene verläuft. Je komplexer die Struktur eines Seienden ist, desto größer sind die Möglichkeiten seiner dynamischen Entwicklung. Man kann zu Recht von einer „Größe" der Daseinsweise bzw. von einer „Größe" der Existenz sprechen. „Die «Größe» der

---

infolge seiner Mißachtung der Verteidigungsmaßnahmen und nicht infolge einer gegen ihn gerichteten Tötungsabsicht.

[4] Vgl. W. Stróżewski, *Etyka afirmacji* (Die Ethik der Affirmation), in: ders., *Istnienie i wartość* (Existenz und Wert), Znak, Kraków 1981, S. 259-261.

[5] Vgl. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki* (Einführung in die Metaphysik), Znak, Kraków 1964, S. 38 f.

Existenz hängt vor allem von ihrer – aus der auf einen bestimmten Zweck hin organisierten Struktur des Gegenstandes resultierenden – Dynamik und Spannung ab"[6]. Die Realisierung einer „größeren" Existenz erfordert manchmal die Zerstörung der „niederen" Existenz. Die Seienden existieren für andere Seiende. Wir können auch feststellen, daß Substanzen eine größere „Kraft" des Daseins besitzen (d.h. intensiver existieren) als Eigenschaften und Beziehungen[7]. Etwas, das selbständig existiert, hat „höheren" Seinscharakter als etwas, das lediglich von einem anderen Subjekt her bestimmt ist. Diese Begriffe der „Größe" der Existenz oder der „Kraft" des Daseins haben ausdrücklich axiologischen Charakter. Sie bilden den begrifflichen Ausdruck der Erfassung der Wahrheit über die natürliche Rangordnung der Werte oder Güter durch den Menschen, in der dem Lebendigen ein höherer Wert zukommt als unbelebten, toten Dingen. Diese ontologisch-axiologische Hierarchie konstituiert sich im Lichte der Wahrheit über die sich enthüllenden Gegenstände. Das Gut „folgt" immer der Wahrheit. Der Mensch konstatiert gerade *die Wahrheit über das Gut*[8].

Der Mensch erfaßt das Spezifikum der einzelnen Kategorien von Gegenständen und die sie verbindenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede kognitiv. Zugleich bezieht er sie jedoch auf sich selbst. Wir erfassen den Unterschied zwischen uns und allen anderen Seienden direkt. Wir erfahren unsere Subjektivität auf dem Hintergrund der Gegenständlichkeit der Welt. Aus der Perspektive des erkennenden Subjekts erweist sich die außersubjektive Wirklichkeit (Tiere, Pflanzen, Dinge) als „Nicht-Ich". Somit erfährt der Mensch in dieser Welt seine ontologische Einsamkeit[9]. Zwischen den personalen Subjekt und den natürlichen Substanzen (sowohl belebten als auch unbelebten Seienden) liegt ein ontologischer Abgrund, der das „Ich" vom „Nicht-Ich" trennt. Durch den normativen Charakter unseres Erkenntnisaktes erfassen wir die vielfältige und reich differenzierte Welt als *Güter*. Ein Gut ist die Wahrheit über das Festgestellte. Durch sein konstatierendes und affirmierendes Urteil konstituiert das Subjekt die axiologische Ordnung mit. Dies geschieht einerseits dadurch, daß sich das Objekt selbst enthüllt, und andererseits durch seine Konstatierung im Akt der Erkenntnis. Auf diese Weise konstituiert sich die Wahrheit über das Gut. Das, was wir von Seiten des realen und objektiv erkannten Gegenstandes als Gut bezeichnen, bezeichnen wir von Seiten des er-

---

[6] Stróżewski, a.a.O., S. 261.

[7] Den Begriff der „Kraft des Daseins" verwendet z.B. A. Szostek MIC. Vgl. *Pogadanki z etyki* (Kleiner Vortrag über Ethik), Biblioteka „Niedzieli", Częstochowa 1994, S. 97.

[8] Vgl. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie* (*Lubliner Vorlesungen*, Hrsg. J. Stroynowski, Seewald Verlag, Stuttgart – Degerloch 1981), hier: Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, S. 175; vgl. auch: ders., *Osoba i czyn*, S. 180-187.

[9] Vgl. Johannes Paul II., *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Als Mann und Frau erschuf er sie. Die Erlösung des Leibes und der sakramentale Charakter der Ehe), Città del Vaticano 1986, S. 23-32. Vgl. auch: T. Styczeń SDS, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby* (Im Anfang war die Wahrheit. Zur Entstehungsgeschichte des Begriffs der Person), „Ethos" 9 (1996) Nr. 1-2 (33-34), besonders der Paragraph: „Podmiot wobec świata" (Das Subjekt gegenüber der Welt), S. 17 f.

kennenden und erfahrenden Subjekts als die Wahrheit über das Gut oder auch als Wert. Der Wert besitzt einerseits seine Existenzgrundlage im Gegenstand selbst, andererseits aber wird er durch den intentional-affirmativen Charakter des Erkenntnisaktes mitbestimmt. Die Wahrheit über das Gut eines Objekts ist sein Wert. Über den Wert des betreffenden Gegenstandes entscheidet vor allem das, was er in sich selbst ist, aber auch die Art und Weise seiner Gegebenheit, d.h. wie er sich dem Subjekt im Erkenntnisakt manifestiert. Kategorial verschiedene Gegenstände können auf dieselbe Weise gegeben sein.

Welche grundlegenden axiologischen Arten des Gegebenseins registriert unsere Erfahrung der Moral? Nur ein Typ von Seienden – die menschlichen Personen – ist auf eine solche Weise gegeben, daß er kategorische (bedingungslose) Affirmation verlangt. Ein kategorisches Gesolltsein drängt sich dem erkennenden Subjekt auf und fordert von ihm eine bestimmte Haltung und ein bestimmtes Tun. Dagegen scheinen die außerpersonalen Seienden – eben aufgrund ihres „Nicht-Ich"-Seins – eine solche Affirmation nicht zu verlangen. Dem personalen Subjekt erscheint alles Vor- oder Außerpersonale prinzipiell als Mittel zum Zweck (lat.: *bonum utile*). Von der Ebene der Erfahrung der Moral, d.h. aus der Perspektive der tiefsten Wahrheit über die Person, haben die kategorialen Unterschiede zwischen diesen Seienden jedoch zweitrangigen Charakter. Zum Beispiel ist der Unterschied zwischen einem Stein und einem Tier unwesentlich, weil sowohl der Stein als auch das Tier aus der Perspektive des personalen Subjekts als nützliche Güter erscheinen, d.h. instrumental behandelt werden können[10]. Selbstverständlich erfordert das Tier eine andere Art von Behandlung als der Stein. Dem Tier als einem empfindenden Wesen dürfen keine unnötigen Leiden zugemutet werden. Aber sowohl der Stein als auch das Tier sind auf instrumentale Weise gegeben, natürlich auf das Subjekt bezogen. Ein nichtinstrumentales Gegebensein tritt in kategorialer Hinsicht „erst" im Falle der Person in Erscheinung. Die Person bildet eine unüberschreitbare Grenze für das bonum utile. Deshalb ist die Ethik – wenn man so sagen darf – ein Spiel um den Unterschied. Dadurch unterscheidet sie sich zum Beispiel von der Metaphysik, wo die Analogie zwischen den Seienden grundlegenden Charakter besitzt und nicht der Unterschied zwischen ihnen. Für die Ethik verläuft die grundlegende Trennungslinie zwischen Person und Nicht-Person[11].

[10] „Obwohl der (innere) Wert jedes Adressaten einer Handlung – nicht nur einer Person, sondern auch eines nichtpersonalen Seienden und insbesondere eines lebenden Wesens – in sich selbst ein sittliches Gesolltsein begründet, konstituiert der Wert eines *personalen* Adressaten einer Handlung dieses sittliches Gesolltsein doch auf ganz besondere Weise (unbeschränkte, kategorische Unbedingtheit), weil der innere Wert des außerpersonalen Adressaten weder die moralische Zulässigkeit (beschränkte Unbedingtheit) noch die Pflicht ausschließt, ihn zum Zweck der Affirmation der Person instrumental zu behandeln (z.B. Tötung und Verzehr von Tieren zur Aufrechterhaltung menschlichen Lebens)". T. Styczeń SDS, J. Merecki SDS, *ABC etyki* (ABC der Ethik), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, S. 33.

[11] „Denn das, was wir in Kategorien des Daseins im Begriff «Person» ausdrücken, ist uns in der Erfahrung und im Erleben als soi – «Ich» – gegeben". K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?* (Teilnahme oder Entfremdung?), in: ders., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, S. 449.

Der Subjektivität der Person steht etwas gegenüber, das als Bereich der Sachlichkeit (als Sachenwelt) bezeichnet werden kann, die auch die Tiere umfaßt, d.h. auch lebende Wesen. So wird ein sachliches Gut gestaltet, das die traditionelle Philosophie als bonum utile bezeichnet. Ein bonum utile ist ein als Mittel zum Zweck gegebenes außerpersonales Seiendes, und dieser Zweck ist das personale Sein, welches Selbstzweck ist. Ein Mittel zum Zweck sein bedeutet, in Bezug auf ein Subjekt nützlich zu sein. Der betreffende Gegenstand ist nützlich aufgrund eines bestimmten Bedürfnisses des Menschen, das durch ihn befriedigt wird. Sein Gut leitet sich einerseits von seinem „Nicht-Ich"-Sein ab und andererseits vom Wert des Menschen und seiner vom Gesichtspunkt einer der Person angemessenen Entwicklung beurteilten Bedürfnisse. Deshalb ist die Anerkennung der Nützlichkeit eines Gegenstandes eine indirekte Form des Respekts vor der Person (daher die Bezeichnung „instrumentales Gut")[12]. Die Bedürfnisse, die ein bestimmter Gegenstand befriedigt, sind eben wegen der Partizipation dieser Bedürfnisse an der Würde der Person befriedigenswürdig. Die nützlichen Gegenstände verlieren infolge der Beziehungen, die der Mensch mit ihnen eingeht, oft ihr grundlegendes Gut, d.h. ihre Existenz. Ihr Daseinscharakter ist im Grunde genommen eine Existenz „für den Menschen". Außerpersonale Seiende haben instrumentalen Charakter. Die adäquate Haltung ihnen gegenüber ist ihr Gebrauch. Das Subjekt soll zum Wohl der Person geschickt mit ihnen umgehen (d.h. sie richtig gebrauchen). Die nützlichen Werte machen den Menschen jedoch nicht von sich aus moralisch gut. Solche Eigenschaft besitzen nur die moralischen Werte. Wenn die nützlichen Werte der Affirmation der Person dienen, dann ist ihre Realisierung moralisch gut.

DIE ERFAHRUNG DES ANDEREN

In der Welt, in der wir existieren, begegnen wir vor allem anderen Menschen. Ich erfasse sie als Andere, die sich von mir unterscheiden. Sie besitzen einen ähnlichen Körper wie ich (somatische Homogenität), aber auch einen sich von ihm unterscheidenden und – analog zu den anderen selbständigen Seienden – eigenen Existenzakt. Die Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes als lebendi-

[12] In diesem Kontext wird das Gut der Person von den Gütern für die Person unterschieden. „In der ontisch-axiologischen Struktur der menschlichen Person muß das Gut, das die Person selbst ist (und das ihre Würde genannt wird), von den mit ihrer Struktur verbundenen Strukturen unterschieden werden, für die die Bezeichnung «Güter für die Person» vorgeschlagen wird". Styczeń SDS, Merecki SDS, a.a.O., S. 36. Die Affirmation der Person vollzieht sich durch die Güter für die Person. Das Wirken für das Gut des Menschen beruht entweder auf dem Schutz oder auf der Lieferung besonderer Güter, die er in der betreffenden Situation benötigt. Vgl. Szostek MIC, a.a.O., S. 22 f. Der Terminus „Gut für die Person" wurde von Dietrich von Hildebrands Begriff des „objektiv Guten für die Person" abgeleitet. Siehe D. von Hildebrand, *Moralia*, Verlag Josef Habbel, Regensburg 1980, S. 117-134. Zur Konzeption des objektiv Guten für die Person siehe: T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki* (Dietrich von Hildebrands epistemologisch-ontologische Grundlagen der Ethik), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, S. 73-75.

ger Körper, als ein durch die Wahrnehmung seiner charakteristischen Gestalt und seiner spezifischen Bewegung (sein Verhalten) konstituierter Gegenstand führt zur kognitiven Erfassung des Menschen. Die Konstituierung des Begriffes „Mensch" ist ein Ergebnis der kategorialen (gegenständlichen) Erkenntnis[13]. Die Gegenständlichkeit des Menschen kommt vor allem durch seine Leiblichkeit zum Ausdruck. Deshalb erfassen wir im Begriff „Mensch" die biologische Zugehörigkeit dieses konkreten Menschen zur Gattung Mensch. Der Leib erscheint jedoch nicht als Grenze und ist auch nicht die Grenze der auf den anderen Menschen gerichteten kognitiven Intention. Durch den Leib des Anderen vergegenwärtigt sich uns seine Psyche unmittelbar und augenfällig. Der Leib spielt hier die Rolle eines die Erlebnisse und psychischen Zustände ausdrückenden und kundtuenden Faktors. Das Erkennen eines anderen Menschen in seiner inhaltlichen Besonderheit und sein Bezug auf andere meinem Bewußtsein gegebene Gegenstände bewirkt, daß er mir „anders" und dadurch „höher" als alles andere in der Welt existierend erscheint. Der Mensch übersteigt mit seiner Existenzweise alle unserer Erfahrung zugänglichen Wesen. Das, was ihn von den anderen Gegenständen unterscheidet, zeichnet ihn zugleich aus. Per opposita cognoscitur. Der phänomenologisch gegebene Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen „Dingen dieser Welt", auch denjenigen, die wie er belebte Wesen sind, erlaubt die Erkenntnis der Wahrheit über ihn: daß er nämlich ein nicht nur nützliches Gut ist, sondern viel mehr. Indem er weit über die Welt der Seienden hinausreicht, überschreitet der Mensch deren utilitären Charakter. Diese Wahrheit findet ihren negativen Ausdruck in Gestalt der sogenannten negativen Formulierung der personalistischen Norm[14]. Sie verbietet, den Menschen als bloßes Mittel zu behandeln, d.h. ihn ausschließlich auf das Niveau eines bonum utile zu reduzieren. In dieser Welt ist die Person das vollkommenste Wesen, sie ist – wie der hl. Thomas von Aquin schreibt – „perfectissimum in tota natura"[15].

Das Erkennen des anderen Menschen in seinem ihn von der Sachenwelt unterscheidenden Kontrast ist jedoch nicht viel mehr als lediglich ein erster Schritt zur Erfassung der vollen Wahrheit über ihn. Der andere Mensch ist nicht nur – und nicht in erster Linie – ein gegenständlich charakterisiertes Wesen, eine Entsprechung des Begriffes „Mensch". Er ist vor allem ein anderes „Ich". Durch die gegenständliche Erfahrung des Leibes und der in ihm zum Ausdruck kommenden Psyche des anderen Menschen erfasse ich direkt seine Subjektivität. Mein Bewußtsein registriert nicht, auf welche Weise ich von der Erfassung des lebendigen Menschenkörpers und der in ihm vergegenwärtigten Psyche zur Erfassung des anderen Menschen als ein „Ich" gelange. Es scheint jedoch, daß das Erkennen eines anderen „Ich" im anderen Menschen ohne die mir in meiner inneren Erfahrung gegebene Erfahrung des eigenen „Ich" gar nicht möglich ist. Denn mein

[13] Vgl. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, S. 451.

[14] Vgl. ders., *Miłość i odpowiedzialność* (*Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel-Verlag, München 1979), hier: Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, S. 42.

[15] Hl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3.

„Ich" bildet die Weise, wie mir das andere „Ich" gegeben ist, es ist das medium quo in der Erfahrung anderer Menschen. So besitze ich dank der Konstituierung des „Ich" in meiner inneren Erfahrung die Fähigkeit, am Menschsein Anderer als anderer „Ichs" zu partizipieren. In diesem Punkt scheint der Irrtum des Dialogismus zu wurzeln, dessen Vertreter der Ansicht sind, erst der Kontakt mit einem anderen „Du" würde die Entdeckung des eigenen „Ich" ermöglichen[16]. Der Mensch würde das andere „Ich" nicht entdecken, wenn er nicht zuvor über eine Erfahrung seines eigenen „Ich" verfügte. Selbstverständlich bereichert die Begegnung mit dem Anderen mein Wissen über mich selbst. Vor allem zeigt sie mir, daß meine Selbsterfüllung durch die Affirmation des Anderen geschieht und letztendlich dadurch, daß ich mich an ihn verschenke, mich ihm als Geschenk hingebe.

Die reflexive Einsicht ins eigene „Ich" erlaubt mir, es zu objektivieren und die Struktur des „Ich" als „Ich" zu entdecken. Ich entdecke gewissermaßen jeden Anderen in mir selbst. K. Wojtyła schreibt: „Denn ich habe keinen anderen Zugang zum anderen Menschen als das «Ich», als nur durch mein «Ich»"[17]. Die Wahrheit dieser Entdeckung verpflichtet mich durch ihre normative Kraft. Was ich in Bezug auf mich selbst nicht tun darf, auf das eigene „Ich", das darf ich – aus dem gleichen Grunde – auch jedem anderen „Ich" gegenüber nicht tun[18]. Wenn ich den Anderen durch die Struktur meines eigenen „Ich" entdecke, dann erkenne ich, daß ich der Wahrheit über mich selbst nur dadurch gerecht werde, daß ich ihn um seiner selbst willen affirmiere. Den Zugang zur anderen Person, zusammen mit dem kategorischen Gebot, sie zu affirmieren, besitze ich somit durch mein eigenes „Ich". Um den anderen Menschen als „Ich" zu erfassen, muß ich über die Erfahrung des „Ich" überhaupt verfügen. Diese Erfahrung ist selbstverständlich die Erfahrung meines eigenen „Ich". Die Erfassung des Anderen als „Ich" bedeutet, ihn als ein personales Subjekt zu erfassen. So wie ich mich selbst als Gegenstand eines kategorischen (moralischen) Gesolltseins entdecke, so entdecke ich auch den anderen Menschen. Das Erkennen der Würde des Anderen, die meinen kategorischen und uneigennützigen Respekt verlangt, ist einerseits durch die Primärwahrnehmung seines Körpers und der in ihm zum Ausdruck kommenden Psyche bestimmt und andererseits durch seine „Rezeption" als ein anderes „Ich". Auf dem Boden der Erfahrung ist der Andere „so wie ich" gegeben und zugleich – durch seinen sich von dem meinen unterscheidenden Leib und durch seine eigene Psyche – als eine andere und von meinem „Ich" unterschiedene Person. Die Erfahrung des Anderen bildet sozusagen eine Synthese der Gemeinsamkeiten

---

[16] Siehe M. Buber, *Ich und Du*, Insel-Verlag, Leipzig 1923; T. Styczeń, *Transcendencja – drugie imię osoby, czyli człowiek widziany z „niskości" doświadczenia samego siebie i z „wysokości krzyża"* („Transzendenz – ein anderer Name der Person", oder: Der Mensch, betrachtet aus der „Tiefe" der Erfahrung seiner selbst und aus der „Höhe des Kreuzes") sowie insbesondere die Diskussion mit K. Tarnowski, „Znak" 40 (1988) Nr. 401, S. 3-30.

[17] Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, S. 454.

[18] Vgl. T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie* (Die Freiheit in der Wahrheit), Fundacja Jana Pawła II, Rom 1988, S. 22.

(„Ich”-Sein) und der Unterschiede zwischen uns (Leib und Psyche). Diese Gemeinschaft des „Ich” kommt im Wort „Nächster” am adäquatesten zum Ausdruck. Der so erfaßte Andere fordert Respekt um seiner selbst willen.

Auf diese Weise kommt es zur Entdeckung des obersten ethischen Prinzips in seiner positiven Formulierung: Die Person eines jeden Anderen muß um ihrer selbst willen affirmiert werden! Die personalistische Norm besitzt ihr epistemologisches Fundament in der Einsicht in mein eigenes Selbst und seiner Erfahrung als „Ich”. Damit es zur kognitiv-moralischen Konstituierung des anderen „Ich” kommt, muß eine Wahrnehmung des anderen Menschen stattfinden, eine Wahrnehmung des lebendigen Körpers. Aber es gibt keinen direkten Übergang von der Wahrnehmung seines Leibes und seiner Psyche zur Erfassung des Anderen als „Ich”. Dieser Übergang vollzieht sich durch mein „Ich”, d.h. durch das „Ich” des einen anderen Menschen wahrnehmenden Subjekts. Die moralische Verpflichtung, die der andere Mensch mit sich bringt, ist mit seinem „Ich”-Sein verbunden und nicht bloß mit der Tatsache seiner individuellen Leiblichkeit und Psyche. Die negativ formulierte personalistische Norm unterscheidet den Menschen von der Welt der Dinge und der Tiere und zeichnet ihn dieser gegenüber aus, während ihre positive Formulierung ihn auf dem Boden der Gemeinsamkeit des „Ich” erfaßt. Deshalb ist mir der Andere so nahe wie ich mir selbst. Der Begriff „der Nächste” verweist am besten auf diese tiefste, weil aus dem Fundament der Gemeinschaft des „Ich” resultierende Nähe des Anderen. Selbstverständlich negiert diese Gemeinschaft weder die Originalität des nicht auf mein „Ich” reduzierbaren Anderen noch seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit. In einem mittelalterlichen Sinnspruch wurde diese Wahrheit so ausgedrückt: Persona est ineffabile.

Die personalistische Norm ist die Wahrheit über das Gut des Menschen als Person. Das die Wahrheit erkennende Subjekt entdeckt das Gesolltsein ihrer uneigennützigen und kategorischen Affirmation, d.h. – mit anderen Worten – die Verpflichtung zur Wahrheitsliebe. Diese Liebe zur Wahrheit impliziert jedoch die Pflicht, auch sich selbst als ihren Treuhänder zu lieben, d.h. die Pflicht, sich selbst auf die Wahrheit hin zu überschreiten (Selbsttranszendierung in der Wahrheit). Die Liebe zur Wahrheit verpflichtet zur Selbstaffirmation, d.h. dazu, sich selbst als den Treuhänder dieser Wahrheit zu lieben. Diese Selbstliebe ist der Respekt vor sich selbst als einem Zeugen der Wahrheit[19]. So verstanden, wird die Liebe zum Modell und zur Begründung der Verpflichtung, jeden Anderen als einen anderen Zeugen der Wahrheit zu lieben, als ihren Treuhänder – und als ihren für sich

[19] „Diese Liebe [die Liebe zur Wahrheit – K. K.] nimmt – in ihrer direkten Konsequenz – die Gestalt der Forderung dessen an, was mir selbst im Namen der Wahrheit gebührt als jemandem, der aufgrund seiner Seinsstruktur im metaphysischen Sinne ein Subjekt ist, ein suppositum personale, und im phänomenologischen Sinne ein Zeuge und Treuhänder dessen ist, was er als offensichtlich wahr feststellt, und schließlich ein Treuhänder der Wahrheit über sich selbst als über den Treuhänder der Wahrheit, d.h. jemandem, den die Tradition als ipse sibi providens bezeichnet”. T. Styczeń SDS, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej* (Die Freiheit im Horizont der Wahrheit. Über die philosophischen Grundlagen der Moraltheologie), „Roczniki Filozoficzne KUL” 47 (1999) Heft 2, S. 276.

selbst verantwortlichen Treuhänder. Ich soll jeden Anderen lieben „wie mich selbst", d.h. im Namen derjenigen Wahrheit über jedes andere „Ich", die ich in meinem eigenen „Ich" entdeckt habe[20]. Die Erfahrung der Würde des Anderen wird auf diese Weise untrennbar mit der Erfahrung der eigenen Würde verbunden. Deshalb gibt es keine Selbstaffirmation ohne die Affirmation des Anderen.

In der Erfahrung des anderen Menschen wird der Kommunionscharakter des Subjekts entdeckt. Ohne den Anderen würde das „Ich" einsam bleiben. Der Andere enthüllt mir die Perspektive, daß ich in Liebe zu ihm meine Erfüllung finden kann. Die Beziehung zwischen dem „Ich" und dem Anderen kann zu einer Beziehung zwischen „Ich" und „Du" werden, wobei das „Ich" für den Anderen zum „Du" wird. Der Andere ermöglicht mir, meine eigene Subjektivität auf neue Weise zu erleben, d.h. als eine auf Kommunion ausgerichtete Subjektivität. Die „Ich"-„Du"-Beziehung verankert mich stärker in meiner Subjektivität; sie bekräftigt und stärkt sie. Vor allem bestätigt sie den Vorrang des Subjekts vor der Beziehung, denn es gäbe kein „Du" ohne das „Ich", für das dieses erst ein „Du" wird. Umkehrbarkeit und Gegenseitigkeit sind die Grundmerkmale dieser Beziehung. Der Kommunionscharakter des Subjekts bedeutet letztendlich die Selbsterfüllung in der Selbsthingabe für den Anderen (d.h. dadurch, daß ich mich an den Anderen sozusagen „verschenke"). Das angenommene und erwiderte Geschenk konstituiert die Kommunion der Personen – die communio personarum[21]. Den Grundtyp einer solchen Kommunion bildet die durch bräutliche Liebe konstituierte Ehe[22].

DIE ERFAHRUNG DES ANDEREN UND SEIN LEBEN

In die Erfahrung des Anderen ist die Erfahrung seines Leibes eingeschrieben. Wir haben keinen anderen Zugang zum Anderen als nur durch seinen Körper. Der Leib des Anderen erweist sich vor allem als Ort, an dem sich die andere Person offenbart. Der Leib ist nicht nur ein Ensemble von Organen (ein Organismus), ein Ort bestimmter Funktionen oder vitaler Energien. Er wird erst durch Bezug auf die Person verständlich. Der Leib konstituiert das mit, was wir als die menschliche Natur bezeichnen. Er ist ihr „erster" sichtbarer Ausdruck. Der Andere lebt wie ich im Leibe, er ist ein durch das „Ich" belebter Körper. Der Leib entscheidet also darüber, daß der Mensch lebt. Deshalb ist der Tod des Leibes das Ende der menschlichen Existenz. Daher erscheint der Mensch ursprünglich als *lebendes*

[20] „In der Entdeckung seiner selbst jeden Anderen zu entdecken und in dem, was einem von sich selbst unbedingt gebührt, das jedem Anderen unbedingt Gebührende zu entdecken – das bedeutet, zusammen mit dem Fundament der Anthropologie das Fundament der Ethik zu entdecken". T. Styczeń SDS, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły* (Man selbst sein heißt, sich selbst überschreiten. Über die Anthropologie von Karol Wojtyła), in: Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, S. 510.

[21] Vgl. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota* (Die Person: Subjekt und Gemeinschaft), „Ateneum Kapłańskie" 83 (1974) Heft 3, S. 347-361.

[22] Vgl. Johannes Paul II., *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, S. 54-66.

Wesen. Da wir nur durch das Leben der Person Zugang zu ihr haben, stellt der Respekt vor ihrem Leben eine notwendige Bedingung des Respekts vor ihr dar. Es muß unterstrichen werden, daß „Leben" hier soviel bedeutet wie „eben dieser hier lebende Mensch". Das Leben wird mit dem Lebendigen identifiziert. Leben ist immer konkret, nie abstrakt. „Das Leben ist die Existenzweise lebender Wesen"[23], schrieb Aristoteles. Das Leben ist nicht eine Weise des Handelns, sondern eine Weise der Existenz[24]. Wenn das Leben die erste Offenbarung der Person ist, dann bildet der Respekt vor ihrem Leben eine notwendige Bedingung ihrer Affirmation. Denn „existieren" bedeutet für den Menschen unter den Bedingungen dieser Welt „leben". Das sich somit als ein für den Menschen fundamentales Gut[25] erweisende Leben partizipiert damit an der Würde der Person, die es verwirklicht. Dadurch gewinnt es einen geradezu sakralen Wert, was Seneca in seinem bekannten Wort zum Ausdruck brachte: Homo homini res sacra. Die Tatsache der Identifizierung des Lebens mit der Person fordert in ihrer Konsequenz die Anerkennung, daß die das Leben schützende Norm genauso bindend ist wie die personalistische Norm selbst. Dies bedeutet ein absolutes Verbot von Handlungen, die direkt gegen Menschenleben gerichtet sind. Dieses Verbot umfaßt auch alle gegen die körperliche Integrität der Person gerichteten Handlungen.

Wenn das Leben das „erste" Anzeichen der Person ist, dann ist der sexuelle Charakter menschlicher Leiblichkeit zweifellos das „zweite". In der Erfahrung der Sexualität erweist sich der Leib auf besondere Weise als ein die Person direkt ausdrückendes Zeichen, sozusagen als „Sprache", in der sich die Person durch ihr Mann- oder Frausein mitteilt. Diese Sprache ermöglicht den Personen als „Ich" und „Du" einen liebenden Dialog, in dem sie ihre Erfüllung finden können, welche ihren Höhepunkt in der wechselseitigen Selbsthingabe in der bräutlichen Liebe erreicht[26]. In dieser Liebe können die lebenden Leiber der Personen zum Ort der Weitergabe personalen Lebens werden. In der Enzyklika *Evangelium vitae* schreibt Johannes Paul II.: „In die Biologie der Zeugung ist die Genealogie der Person eingeschrieben" (Nr. 43). Diese Genealogie besitzt ihren Ursprung in der bräutlichen Liebe.

Für das erkennende Subjekt ist die Existenz des Anderen immer in der Identität mit seinem Leben gegeben. Der Andere ist mir von außen gegeben, durch seinen Leib, d.h. durch seine biologische Natur. Aus der Perspektive des Subjekts existiert (ist) der Andere – wenn man so sagen darf – gerade deshalb, weil er lebt.

---

[23] Aristoteles, *O duszy* (Über die Seele), II, 4, 415 b 13, polnische Übersetzung: P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.

[24] „Denn das Leben ist die Daseinsweise aller Lebewesen und somit auch der Menschen". R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś* (Personen. Versuch über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand", Stuttgart 1996), polnische Übersetzung: J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, S. 85.

[25] Deshalb darf das Leben nicht neben den anderen Gütern des Menschen situiert werden.

[26] Vgl. Johannes Paul II., *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, insbesondere Kapitel 1 des ersten Teils und die Kapitel 2 und 3 des zweiten Teils.

Deshalb ist der Schutz seines Lebens „das erste Wort der Liebe" zum anderen Menschen. Aber im Subjekt selbst stellt sich die Beziehung zwischen Existenz und Leben anders dar. Hier ist das Leben nicht „das Erste". Vorrang hat die Existenz (esse). Vor allem bin ich mir von existentieller Seite gegeben[27]. Die personale Existenz ist uns nur in der inneren Erfahrung originaliter gegeben, in der Erfahrung unserer selbst. In dieser Selbsterfahrung enthüllt sich meine personale Subjektivität. Ich erfahre das „Ich" ohne die Vermittlung meines Körpers, d.h. ohne Vermittlung meiner biologischen Natur. Dieses „Ich" ist nicht identisch mit meinem Leib, es ist ihm gegenüber transzendent. Das „Ich" *besitzt* einen Leib. Wenn ich das „Ich" erfahre, dann erfahre ich es als Träger meiner Natur[28]. Die Natur besitzt ihr Subjekt in der Person. Wenn ich den Unterschied zwischen Person und Natur erfahre, dann erfasse ich zugleich den Unterschied zwischen Existenz und Leben. In meiner Selbsterfahrung enthüllt sich mir meine personale Subjektivität, die der Natur „vorausgeht" (d.h. ihr gegenüber primär ist). *Wer* ich bin, ist also nicht identisch mit dem, *was* ich bin. Nur in der Person hat die Subjektivität Vorrang vor der Natur. Außerhalb der Person tritt die Existenz nur dort in Erscheinung, wo die Natur ist. In der Selbsterfahrung offenbart sich somit die Nichtidentität von personaler Existenz und Leben, wobei das Leben ein Synonym der Natur darstellt. Man könnte sagen, daß ich lebe, weil ich existiere. Die Transzendenz der Existenz gegenüber dem Leben, die einen Reflex der Transzendenz des „Ich" gegenüber meinem Leib darstellt, ist mir unmittelbar gegeben. Deshalb geschieht meine Erfüllung als Person nicht durch die Bewahrung des Lebens, wie dies gegenüber dem Anderen durchaus der Fall ist, sondern durch die Hingabe (Hingebung) meines Lebens[29]. Die biologische Fortdauer, d.h. die Erhaltung des Lebens, bestimmt nämlich den Sinn des menschlichen Lebens nicht, welches ja als das Leben einer menschlichen Person verstanden wird, die immerhin eine transbiologische Kategorie ist. Dieser Sinn liegt darin, ein guter (moralischer) Mensch zu sein[30]. Das Leben erweist sich somit als uns zugleich gegeben und aufgegeben. In der Person wird das Leben seiner selbst bewußt. Dank des Bewußtseins manifestiert sich das menschliche Leben in Erlebnissen[31]. Das Leben als biologische Tatsache wird von der Person und von dem „regiert", was sich durch sie erfüllt. d.h. von der Liebe. Wir wollen darauf verweisen, daß uns die Nichtdeckung (Inkommensurabiltät) von Selbsterfahrung und Erfahrung des An-

---

[27] Vgl. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Ich – der Mensch. Abriß einer philosophischen Anthropologie), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974, S. 112.

[28] Vgl. R. Spaemann, *Interwencje genetyczne w naturę ludzką* (Genetische Eingriffe in die menschliche Natur), polnische Übersetzung: J. Merecki SDS. „Ethos" 11(1998) Nr. 4 (44), S. 111.

[29] Die Hingabe des Lebens muß hier selbstverständlich vom Selbstmord unterschieden werden. Sich das Leben zu nehmen ist keine Form seiner Hingabe, sondern – durch Vernichtung des eigenen Daseins – ein Verlust der Chance auf Selbsterfüllung.

[30] Vgl. T. Styczeń SDS, *Dobro moralne a światopogląd* (Moralisches Gut und Weltanschauung), in: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego* (Zu Fragen der christlichen Weltanschauung), Hrsg. M. Rusecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, S. 63-78.

[31] Vgl. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, S. 96.

deren, des biologischen Lebens im eigenen Dasein und des Lebens im Dasein des Anderen, direkt gegeben ist. Die Verpflichtung zur Transzendierung des biologischen Lebens ist in die Erfahrung der Moral eingeschrieben, d.h. in die Erfahrung der Selbsttranszendierung in der Wahrheit über mich selbst.

DIE METAPHYSIK DES LEBENS

Das Aufzeigen des Lebens als der „ersten Enthüllung der Person" stellt noch keine letztendliche Enthüllung dar. Das definitive Verständnis des Lebens ist Aufgabe der Metaphysik. Die metaphysische Erfahrung des Seins (der Existenz) kulminiert in der Erfahrung seiner Kontingenz, d.h. der Nichtnotwendigkeit unseres Daseins. Die Aufmerksamkeit des Menschen fesselt hier seine eigene existentielle Kontingenz im Kontrast zu seiner personalen Würde. In der Erfahrung der Person wird ein besonderes Drama erkennbar, das sich zwischen seiner Würde, d.h. dem axiologisch-normativen Absolutum, und der Kontingenz ihrer Existenz – d.h. der konstitutionellen Verlierbarkeit dieser – abspielt.

Für die metaphysische Kontingenz ist die Beobachtung grundlegend, daß ein Seiendes, das nicht aus sich selbst existiert, im Namen des Prinzips vom zureichenden Grunde für sich nach einer proportionalen Ursache seiner Existenz verlangt. Diese Ursache ist das Absolutum der Existenz und der Liebe[32]. Die Existenz jedes Seienden – und auf besondere Weise die Existenz des Menschen – ist ein Geschenk der schöpferischen Generosität des Absolutums. Die Kontingenz vernichtet die Würde nicht, sondern sie enthüllt ihren letztlichen Ursprung. Auf Seiten des Seienden erklärt allein das Absolutum seine Existenz; auf Seiten des Absolutums rechtfertigt allein dessen Generosität die Entstehung des Seienden. Die metaphysische Erkenntnis ermöglicht die Entdeckung des Schöpfers des Menschen. Diese Entdeckung, d.h. die Entdeckung der Wahrheit über sich selbst, verpflichtet das Subjekt, Gott um Seiner selbst willen zu affirmieren. (Das auf die Person bezogene Absolutum ist Gott. Diese Beziehung wird als Religion bezeichnet). Diese Affirmation findet im Akt der Verherrlichung Gottes seinen Ausdruck – als Dank dafür, daß Er uns mit Existenz beschenkt hat. Johannes Paul II. zitiert in *Evangelium vitae* die Worte des Irenäus von Lyon: Die „«Herrlichkeit Gottes» ist «der lebendige Mensch»", und „Das Leben des Menschen besteht in der Schau Gottes" (Nr. 38). Der Mensch, der Gott kraft seiner philosophischen Weisheit entdeckt, findet seine Erfüllung im Akt des Kultes, d.h. in Seiner Verherrlichung, im Lobpreis Gottes – aus Dankbarkeit für das Geschenk seiner Existenz. Das menschliche Leben ist dem Menschen von Gott nicht nur gegeben und aufgegeben, sondern auch geschenkt worden. Deshalb findet der Mensch seine Erfüllung durch die Hingabe seines Lebens.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

[32] Vgl. T. Styczeń SDS, *Etyka niezależna?* (Unabhängige Ethik?), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980, S. 81.

Wojciech Łączkowski

GERICHTSBARKEIT UND RECHTSANWENDUNG

Dieser Titel suggeriert die Möglichkeit einer Divergenz der darin verwendeten Begriffe. Das mag paradox erscheinen, insbesondere wenn man das gewöhnliche Verständnis der Gerichtsbarkeit als einer Art der Rechtsanwendung berücksichtigt. Aber man muß die Richtigkeit des Stereotyps überdenken, der zur axiomatischen Annahme der These führt, das Wesen der Gerichtsbarkeit bestehe in einer gebührlichen Anwendung des Rechts. Deshalb lohnt es sich, zunächst diesen beiden Begriffen und dann ihren wechselseitigen Beziehungen im Prozeß der Rechtsanwendung etwas mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

1. Der Begriff der Gerichtsbarkeit ist ähnlich wie der Begriff der Gerechtigkeit selbst nicht leicht zu definieren, besonders wenn wir die Vielfalt und Mannigfaltigkeit der Ansichten zu diesem Thema berücksichtigen wollen. Mehr noch, das Vorhandensein einer umfangreichen einschlägigen Literatur kann suggerieren, daß die Formulierung einer universalen, allgemein zufriedenstellenden Definition der Gerechtigkeit unmöglich ist. Selbstverständlich kann anknüpfend an Aristoteles festgestellt werden, daß Gerechtigkeit den Verzicht auf Vorteile bedeutet, die einem nicht zustehen, und die Bewilligung dessen, was einem gebührt. Das ist selbstverständlich richtig, erklärt aber nicht viel. Das Wesen der Sache besteht nämlich gerade darin, was einem zusteht und was nicht. Die in umfangreichen philosophischen Traktaten enthaltenen Versuche, diese Probleme zu entwirren, liefern keine eindeutigen und klaren Antworten[1]. Deshalb ist es vielleicht besser, eine gebührende Dosis Demut zu bewahren, anstatt weiterhin zu versuchen, intellektuelle Figuren zu konstruieren, die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht helfen, gerechte Lösungen für die komplizierten menschlichen Angelegenheiten zu finden. Hier bietet sich eine Analogie zum philosophischen Problem der Theodizee dar, welches unter anderem darin besteht, daß wir sogar das göttliche Tun mit *unserem* Gerechtigkeitsempfinden in Einklang bringen wollen. Dies resultiert aus der Annahme, wir wüßten, was Gerechtigkeit ist, und könnten selbst entscheiden, was gerecht und was ungerecht, was gut und was böse ist. Diesen Gedanken weiterführend, erinnert Richard J. Neuhaus daran, daß die Gerechtigkeit (ähnlich wie das Gute oder die Wahrheit) ihren Ursprung nicht im Menschen besitzt, der den Begriff der Gerechtigkeit immer nur intuitiv erfassen kann und

[1] Siehe z.B. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Übersetzung von H. Vetter, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

deshalb Schwierigkeiten hat, eine eigene, erschöpfende Definition dieses Wortes zu formulieren[2].

Diese Schwierigkeiten betreffen auch einen weiteren Begriff, der in der juristischen Sprache ebenfalls vorkommt, aber auch undefiniert bleibt, nämlich den Begriff des „Gewissens". Laut dem Gesetz über die allgemeine Gerichtsordnung verpflichtet sich der Richter in seiner Gelöbnisformel unter anderem zu unparteiischer Rechtsprechung – nicht nur gemäß den gesetzlichen Bestimmungen, sondern auch im Einklang mit dem eigenen Gewissen. Das Wort „Gewissen" wurde sogar im Titel und Inhalt eines Gesetzes verwendet[3]. Mit der Verwendung dieses Begriffes liefert der Gesetzgeber jedoch keine Definition des Gewissens. Deshalb ist es vielleicht besser, R. J. Neuhaus beizupflichten, der schreibt, daß „die ganze Welt auf einigen intuitiven Begriffen ruht – oder besser schwankt –, die so elementar sind, daß es beinahe beschämend ist"[4].

Im Zusammenhang mit dem weiter oben Gesagten kann man es mit der nur intuitiven, aber sicher allgemein akzeptierten Wahrheit bewenden lassen, daß sowohl die Gerechtigkeit als auch das mit ihr verbundene Gewissen dem Wohl des Menschen dienen. Das Anstreben dieses Ziels muß auch das Wesen der Gerichtsbarkeit und die Daseinsberechtigung aller mit diesem Begriff verbundenen organisatorischen Strukturen bilden (wie z.B. des Justizministeriums oder die Justizorgane). Vor allem jedoch ist die Gerichtsbarkeit mit der Person des Richters verbunden.

Der bereits erwähnten Gelöbnisformel gemäß muß sich der Richter bei der Rechtsprechung von zwei grundlegenden Prämissen leiten lassen: vom eigenen Gewissen und von den gesetzlichen Bestimmungen. Diese Forderung verursacht nur dann keinerlei Komplikationen, wenn die Anwendung des Rechts im Einklang mit dem Gewissen des Richters erfolgt. Aber in dem Falle eines Konflikts auf diesem Gebiet haben wir es mit einem ernstlichen Problem zu tun, dessen redlicher Lösung eine hierarchische Zuordnung beider Begriffe vorausgehen muß, wobei einem von ihnen der Vorrang eingeräumt wird. Dieser Problematik werden wir zwar Punkt 3 unserer Betrachtungen widmen, aber schon jetzt müssen wir darüber nachdenken, ob ein Richter, der das Recht gegen sein eigenes Gewissen anwendet (angenommen, daß ihm dieses ein System universeller, zum Guten führender Werte weist), wirklich gerechtes Recht spricht.

Als hilfreich kann sich hier eine Anführung der lateinischen Bezeichnungen „ius" und „lex" erweisen. Während „lex" das vom jeweiligen Herrscher beschlossene Recht und Gesetz bedeutet, verweist „ius" auf den inneren Wert des Rechts, der dessen Identifizierung mit der Gerechtigkeit ermöglicht. Vom Wort „ius" lei-

---

[2] Siehe R. J. Neuhaus, *Śmierć w piątek po południu. Ostatnie słowa Jezusa z krzyża* (Tod am Freitagnachmittag. Die letzten Worte Jesu am Kreuz), polnische Übersetzung A. Gomola, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 2001, S. 35-37.

[3] Siehe Gesetz vom 17. Mai 1989 über die Garantien der Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, polnisches Gesetzblatt Dz.U. 2000, Nr. 26, Pos. 319.

[4] Neuhaus, a.a.O., S. 255.

tet sich das Wort „iustitia" ab (im Englischen „justice"), welches Gerechtigkeit bedeutet. Wenn „lex" sich mit „ius" deckt, hört das besprochene Problem auf zu existieren. Dagegen verschärft es sich in dem Maße, wie sich „lex" von „ius" entfernt. Die Situation kann dramatisch werden, wenn diese Entfernung allzu groß wird und die Gerechtigkeit moralische Grundlagen betrifft, die sich zum Beispiel auf das menschliche Leben, die Freiheit oder das Eigentum beziehen. Dann bleibt nur zu glauben, daß das Gewissen des Richters ihm hilft, die sich mit „ius" dekkende „lex" vom ungerechten Recht zu unterscheiden. Helfen können dem Richter auch die der Idee der Menschenrechte zugrunde liegenden universellen Standards der Gerechtigkeit sowie die Menschenrechte selbst. Diese Standards ergeben sich ganz offensichtlich aus dem Christentum, selbst wenn dies in den Menschenrechtspakten nicht direkt formuliert wird. Der universelle Charakter dieser Standards besteht unter anderem darin, daß sie für jeden Menschen Achtung und sogar kluge Liebe fordern, sich auf das Gewissen berufen und die angeborene Würde jeder menschlichen Person anerkennen – unabhängig davon, welche Gesetze der staatliche Gesetzgeber beschlossen hat. Auf diesem Gebiet kann man sich also nicht auf die Vielfalt und den Pluralismus lokaler Lösungen berufen. Die Gerechtigkeit besitzt nämlich einen objektiven, universellen, von den Bestimmungen des zum gegebenen Zeitpunkt und am jeweiligen Ort geltenden Rechts unabhängigen Charakter[5]. In diesem Zusammenhang kann die Rolle des richterlichen Gewissens bei der Wahrung der Gerechtigkeit gar nicht hoch genug geschätzt werden. Deshalb kann festgestellt werden, daß in extremen Fällen die Rechtsanwendung durch den Richter im Widerspruch zur gerechten Rechtspflege steht.

2. Der Begriff der Rechtsanwendung bezieht sich auf das vom staatlichen Gesetzgeber beschlossene Recht und nicht auf das Naturrecht. Dies ist weitgehend ein Ergebnis rechtspositivistischer Einflüsse auf die Rechtspraxis und die Rechtsdoktrin im Verlauf der letzten 200 Jahre. Gerade der Rechtspositivismus bildet die Quelle der ansonsten richtigen Ansicht vom thetischen Charakter des Rechts, der zufolge das Recht deshalb verbindlich ist, weil es – und nur dann, wenn es – von den dafür zuständigen Organen des Staates stammt, die Hierarchie seiner Quellen nicht verletzt und nach einem genau festgelegten legislativen Verfahren beschlossen wurde. Unter diesem Gesichtspunkt werden Recht und Gesetz gewöhnlich von den Verfassungsgerichten untersucht, und unter diesen Bedingungen wird es von den Gerichten und anderen dazu berechtigten öffentlichen Institutionen vorbehaltlos angewandt.

Die Begründer des Rechtspositivismus waren der Ansicht, die Rechtsnormen müßten von den moralischen Normen getrennt werden. Deshalb dürfe sich die Jurisprudenz auch nicht mit solchen Fragen befassen, ob ein Gesetz moralisch gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht ist. Das System des Rechts und das System

[5] Siehe G. Fletcher, *Na cześć „Ius et Lex". Kilka refleksji nad pojęciem prawa* (Zu Ehren von „Ius et Lex". Einige Bemerkungen zum Begriff des Rechts), Übertragung aus dem Englischen von M. Kaduczak, „Ius et Lex" 1(2002) Nr. 1, S. 13-28.

der Moral stellen – den Vertretern des Positivismus zufolge – zwei verschiedene Welten dar. Diese Ansichten sind bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben und treten in der zeitgenössischen polnischen Rechtsdoktrin und Rechtspraxis deutlich in Erscheinung. Erkennbar werden sie auch, wenngleich in etwas abgeschwächter Form, in der Rechtsprechung des polnischen Verfassungsgerichts. Während ihrer Ausbildung hören die Gerichtsreferendare meistens, der Richter müsse im Prozeß der Urteilsfällung von seinen eigenen Überzeugungen absehen und sich lediglich bemühen, die Rechtsvorschriften möglichst genau zu erkennen und in der gegebenen Situation dem Buchstaben des Gesetzes entsprechend vorzugehen. Solche Einstellungen sind praktisch, sie ermöglichen ein effektives Funktionieren des Staates, vor allem der Justizorgane, und garantieren eine verhältnismäßig einheitliche Rechtsprechung. Darüber hinaus ermöglichen sie, das Gewissen des Richters zu beschwichtigen und schwierigen Fragen über das Wesen der Gerechtigkeit, d.h. moralischen Fragen, aus dem Wege zu gehen.

In der überwiegenden Mehrheit der Fälle zeichnet sich ein solches Herangehen an das Recht durch große Vorzüge aus und weckt keine prinzipiellen Einwände. Allerdings wird die Sache dann kompliziert, wenn die geltenden gesetzlichen Bestimmungen die universellen Standards der Gerechtigkeit überaus deutlich und drastisch verletzen, von denen in den letzten 50 Jahren unter anderem die Menschenrechtskonventionen künden (insofern diese nicht durch falsche Interpretationen entstellt werden) und deren sich der Richter gewiß schon immer in seinem Gewissen bewußt war. Gerade in solchen Situationen muß sich der Richter das von ihm abgelegte Gelöbnis in Erinnerung rufen. Anknüpfend an Stammlers Formulierung „das richtige Recht" kann man sagen, daß wir es in derartigen Fällen sozusagen mit einem unwürdigen Recht zu tun haben oder – wenn wir die in der römischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten verwendete Formulierung wählen – mit einem Recht, das mit den von allen zivilisierten Nationen anerkannten Prinzipien nicht übereinstimmt. Ein derartiges Recht charakterisierte beide großen Systeme des extrem linken Totalitarismus: den Nationalsozialismus und den Kommunismus. Obwohl der Rechtspositivismus in der Rechtsdoktrin dieser Systeme offiziell abgelehnt wurde, lieferte die positivistische Einstellung zum Recht und zu seinem thetischen Charakter in der Praxis dennoch bequeme Argumente, welche ermöglichten, den Gehorsam der Bürger gegenüber dem Recht ohne Rücksicht auf seinen Inhalt und auf das Ziel, dem es dienen sollte, zu erzwingen. Der Zusammenbruch dieser beiden Systeme bewies die Kompromittierung einer rücksichtslos positivistischen Einstellung zum Recht. Die Folgen dieser Kompromittierung zeigten sich besonders deutlich und tiefgreifend nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus, was unter anderem in den gefällten Urteilen der Nürnberger Prozesse zum Ausdruck kam. Viel schwächere Effekte sind diesbezüglich nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems zu beobachten. Zum Beispiel verursacht in Polen die weiterhin bestehende Überzeu-

gung von der Rechtskräftigkeit jedes Gesetzes bis zum Augenblick seiner Aufhebung oder Änderung sowie von der Unmöglichkeit, die Ungültigkeit eines Gesetzes von Anfang an zu konstatieren, enorme Schwierigkeiten bei der Durchführung tiefgreifender, tatsächlicher und redlicher Systemreformen und behindert eine Überwindung der von früheren unwürdigen Gesetzen verursachten Schäden. Geradezu absurd erscheinen Prozesse, in denen der Eigentümer nachweisen muß, daß die Enteignung seines Besitzes in der Vergangenheit rechtswidrig erfolgt ist, obwohl das Ziel dieser Gesetze doch gerade darin bestand, ihm sein Eigentum wegzunehmen. Ähnlich verhält es sich mit den gefällten Urteilen gegen polnische Patrioten, die gegen ein von außen aufgezwungenes, antinationales politisches System und für die Unabhängigkeit ihres Vaterlandes kämpften. Wenn sie diese Urteile effektiv anfechten wollen, müssen sie demütigende und nicht der Wahrheit entsprechende Erklärungen abgeben, daß sie das von ihnen bekämpfte System keineswegs stürzen wollten und somit das dem Strafurteil zugrundeliegende Recht nicht verletzt haben. Und selbst wenn es zu einer Anfechtung dieser Urteile kommt, dann ist das gewöhnlich nicht mit einer Anfechtung des unwürdigen Gesetzes verbunden, aufgrund dessen sie gefällt wurden.

Im Laufe der Zeit wird das Problem des früheren, ungerechten Rechts jedoch an Aktualität verlieren, und man kann nur hoffen, daß es in Zukunft nur noch historische Bedeutung haben wird. Weiterhin aktuell bleibt dagegen das Problem des von den Parlamenten zeitgenössischer Staaten manchmal verabschiedeten unwürdigen Rechts – sogar solcher Staaten, in denen die demokratischen Traditionen ansonsten tief verwurzelt sind. Die Anfechtung solcher Gesetze ist politisch schwierig, weil sich der demokratische Gesetzgeber – im Gegensatz zu totalitären Staaten – mit Recht auf sein in allgemeinen Wahlen erhaltenes Mandat berufen kann.

Die Verabsolutierung der Mehrheitsregel, die sogar mit dem Wesen der Demokratie gleichgesetzt wird, erlaubt Gesetze zu verabschieden, die zur Entstehung einer Zivilisation des Todes führen können, vor der uns Johannes Paul II. warnt. Dabei handelt es sich unter anderem um Gesetze, die es auf das Leben des Menschen abgesehen haben und zum Beispiel die Unterbrechung bereits begonnener Lebensprozesse legalisieren, wie dies bei der Legalisierung der Abtreibung und der Euthanasie der Fall ist, oder sogenannte Homosexuellenehen legalisieren, welche aus natürlichen Gründen nicht imstande sind, neues Leben zu zeugen, und damit den Anschein der Normalität solcher Partnerschaften erwecken. Eine weitere, noch größere Gefahr bilden die Versuche, rechtliche Möglichkeiten für die Adoption von Kindern durch homosexuelle Paare zu schaffen. In diesem Zusammenhang muß darüber hinaus auch an die Versuche erinnert werden, die religiösen Freiheiten rechtlich einzuschränken und die Religion aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, was von einer perfiden Berufung auf so edle Worte wie Toleranz oder Freiheit des Menschen begleitet wird. Dies geschieht sogar der

Religion gegenüber, die seit Jahrhunderten tief in der Kultur vieler Völker verwurzelt ist und nicht nur die Grundlagen der Kultur, sondern auch der staatlichen Unabhängigkeit bildet. Derartige Tendenzen sind auch in Polen zu beobachten. Davon zeugen unter anderem die Angelegenheiten, mit denen sich das polnische Verfassungsgericht befassen mußte, sowie die Verlautbarungen prominenter Vertreter einflußreicher politischer Kräfte.

Die im demokratischen Staat erhobene Forderung, das gesetzte Recht müsse alle menschlichen Lebensbereiche umfassen, resultiert aus der Überbewertung des Mehrheitsprinzips. Aber die Mehrheitsregel verliert ihren Sinn, wenn sie zur Lösung von Problemen dienen soll, die die Wahrheit betreffen, weil sie keine – vom Gesichtspunkt des Gemeinwohls und des Gutes der Person – optimalen Lösungen gewährleistet. Denn die natürliche, historische und ökonomische Wahrheit sowie auch die moralische Wahrheit über den Menschen sind nicht von der Meinung der Mehrheit abhängig. Deshalb dürfen diese Wahrheiten betreffende Fragen nicht durch Abstimmung gelöst werden. Die Befürworter einer Verabsolutierung der Mehrheitsregel berufen sich – vor allem auf dem die Wahrheit über den Menschen betreffenden Gebiet der Moral – auf den in dieser Angelegenheit herrschenden Relativismus. Zwar fällt es ihnen schwer, die Berechtigung der These logisch anzufechten, daß es in der betreffenden Angelegenheit nur eine Wahrheit geben kann und die gleichzeitige Existenz mehrerer gleichwertiger Wahrheiten somit unmöglich ist, aber sie verweisen auf den Mangel an Gewißheit über diese eine Wahrheit und schlagen daher einen skeptischen Relativismus und willkürliche (liberale) Experimente bei der Suche nach der Wahrheit vor.

Tatsächlich ist es schwierig, den irrigen Charakter dieses Standpunktes zu beweisen. Neben der Anführung vieler rationaler Argumente sowie aus dem religiösen Glauben resultierender Argumente kann man sich jedoch auch auf den Zeitaspekt berufen. Der Zeitaspekt ermöglicht nämlich eine gute und objektive Verifizierung der Wahrheit. Von den meisten moralischen Ansichten, die die Menschen vertreten (John Austin bezeichnet sie als positive Moral), welche in mehr oder weniger stimmige Schemata oder sogar in ganze philosophische Systeme gefaßt werden, sind gewöhnlich schon nach wenigen Jahren oder Jahrzehnten höchstens noch Spuren in Hochschullehrbüchern und in Zitaten bei anderen Autoren zu finden. Aber wenn ein axiologisches System länger als zweitausend Jahre weiterbesteht und trotz unablässiger Kritik und auch diversen negativen Ereignissen in seiner Geschichte weiterhin seine Lebendigkeit bewahrt, d.h. sich ständig erneuert, ohne irgendetwas von seiner wesentlichsten Botschaft aufzugeben – dann kann man nur sagen, daß es vor der Zeit bestanden hat, die seine Richtigkeit bestätigt. Ein falsches Wertesystem mag – je nach dem Niveau seiner intellektuellen Konstruktion und dem Grad seiner logischen Stimmigkeit – mehrere Jahre lang attraktiv und überzeugend wirken, vielleicht sogar über mehrere Generationen. Aber früher oder später tritt seine Unnatürlichkeit und seine mangelnde Verankerung in der Wahrheit offen zutage. Selbstverständlich ist die Zeit weder das einzige noch das wichtigste Argument für die Wahrheit, aber in Anbe-

tracht des beginnenden dritten Jahrtausends sollte es dennoch in Betracht gezogen werden[6].

Das vom Staat beschlossene Recht muß sich selbstverständlich nicht demonstrativ und unablässig auf das christliche Wertesystem als Quelle der Gerechtigkeit berufen. Am wichtigsten ist, daß Recht und Gesetz, was seinen Inhalt betrifft, mit diesem System nicht prinzipiell kollidiert. Andererseits gibt es keinerlei rationale Gründe, die Tatsache der Einwirkung des Christentums auf die verschiedenen Lebensbereiche zu verbergen oder gar zu leugnen. Eine Haltung, die zwar die Notwendigkeit einer Harmonie zwischen dem Recht und dem christlichen Wertesystem akzeptiert, gleichzeitig aber die Wahrheit von den christlichen Quellen eines gerechten Rechts programmatisch verschweigt, würde nur unnötig den Eindruck einer moralischen Zweideutigkeit und einer hinter dem Anschein der Besonnenheit, Klugheit und Effektivität des Vorgehens verborgenen unverständlichen Verlegenheit erwecken. Dagegen verursacht ein Recht, das in scharfem Widerspruch zum christlichen Wertesystem steht oder – anders gesagt – das Naturrecht mißachtet, meistens soziale Pathologien, ja sogar dramatische Situationen sowohl bei Einzelpersonen als auch bei ganzen Völkern. Aus diesen Gründen muß es als ungerechtes Recht bezeichnet werden. Genügend Beispiele dafür liefern diesbezüglich die Gesetzgebung totalitärer Staaten und leider auch manche von demokratischen Gesetzgebern verabschiedete Gesetze.

3. Wenn wir der These zustimmen, daß die Begriffe „Gerichtsbarkeit" und „Rechtsanwendung" nicht miteinander identisch sind, dann müssen wir ihre wechselseitigen Beziehungen untersuchen.

Der bereits zitierte amerikanische Rechtstheoretiker Georg P. Fletcher präsentiert einen interessanten Ansatz, wenn er vom Sinn der Unterscheidung zwischen dem gesetzten Rechts (lex) und dem aus ungeschriebenen, grundlegenden Prinzipien resultierenden Recht (ius) spricht. Er präsentiert diese beiden Begriffe nämlich als ideale Größen an den äußersten Extremen einer von 0 bis 100 reichenden Skala: lex bei 0 und ius bei 100. In verschiedenen Rechtskulturen und in den verschiedenen historischen Entwicklungsphasen kann sich lex in Richtung von ius oder ius in Richtung nach lex hin verschieben. Im ersten Fall beginnt der Begriff „lex" die Prinzipien der Gerechtigkeit zu beinhalten. Damit wird das vom Staat beschlossene Recht und Gesetz achtenswert. Aber wenn sich ius zu lex hin verschiebt, geschieht das Umgekehrte, d.h. das Rechtsverständnis wird immer positivistischer. Fletcher bezeichnet den Rechtspositivismus sogar als eine Reduktion des ius auf lex, die von denjenigen angestrebt wird, die das Recht auf eine abgeschlossene und genau festgelegte Sammlung legal beschlossener Bestimmungen beschränken wollen[7].

---

[6] Ausführlicher dazu siehe D. Lyons, *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

[7] Siehe Fletcher, a.a.O.

Im Zusammenhang damit stellt sich die Frage, was – bezogen auf den Titel dieser Betrachtungen – geschieht, wenn sich ius mit lex deckt, sowie in einer Situation, in der diese beiden Begriffe divergieren.

Im ersten Fall ist die Antwort klar: die auf genauem Erkennen und Ausführen der Gesetzesnorm beruhende Rechtsanwendung ist gleichbedeutend mit gerechter Rechtsprechung. Wir haben es hier also mit einem guten, gerechten Recht zu tun, das unsere volle Achtung verdient. Denn seine Anwendung stärkt die soziale Ordnung, ermöglicht die Schaffung des Gemeinwohls und des wahren Gutes der Person. Bei der Anwendung eines solchen Rechts existieren keinerlei begründete Ursachen für Zwiespalte im Zusammenhang mit eventuellen Diskrepanzen zwischen dem eigenen Gewissen und dem Vorgehen bei der Anwendung des Rechts.

Ein Problem entsteht jedoch dann, wenn sich das vom Staat beschlossene Recht nicht mit dem Wertesystem deckt, das wir – wie vereinbart – ius genannt haben. Das Ausmaß der mit diesem Problem verbundenen Schwierigkeiten hängt von der Intensität und vom Grad des Auseinanderfallens von ius und lex ab. Diese Diskrepanz betrifft oft nur zweitrangige Dinge, die insofern unwesentlich sind, daß der Richter sie oft gar nicht bemerkt. Manchmal beruhen diese Divergenzen nicht so sehr auf einem Konflikt, sondern eher auf dem Fehlen einer Rechtsnorm zum Schutz der moralischen Normen, die zu dem als axiologische System gehören, das wir als ius bezeichnet haben. Diese Unstimmigkeit bleibt meistens auch dem Richter verborgen, der in einer solchen Situation im übrigen völlig ratlos ist. Das Problem kann aber auch prinzipielle Dinge betreffen, in denen die dramatische Kollision der vom staatlichen Gesetzgeber stammenden Rechtsnorm und dem als ius bezeichneten Wertesystem sehr scharf in Erscheinung tritt. Dies geschieht gewöhnlich in Angelegenheiten, die zwar quantitativ nur einen geringen Prozentsatz von Rechtsentscheidungen bilden mögen, deren Inhalt und Bedeutung jedoch nicht nur die Beurteilung des gesamten Rechtssystems wesentlich beeinflussen, sondern auch die Beurteilung des Wertes und des Charakters des Staates, der solche Gesetze verabschiedet.

Die ein vom ius entferntes Recht anwendenden Richter stehen vor einem ernstlichen Problem, welches vor allem in der hier schon mehrfach erwähnten Formel des Richtergelöbnisses begründet ist. Hierbei handelt es sich insbesondere um die Konfrontierung des Inhalts des gesetzten Rechts mit dem Gewissen des Richters. Wenn der Richter in seinem Gewissen die Unwürdigkeit der Norm erkennt, die er anwenden soll, dann stehen ihm mindestens drei Möglichkeiten zur Verfügung. Erstens kann er die Stimme seines Gewissens ignorieren und sich einreden, daß er ja nur der Ausführende und nicht der Autor des betreffenden Gesetzes ist und daß seine moralische Beurteilung einer konkreten Rechtsvorschrift keinerlei Einfluß auf den bindenden Charakter des betreffenden Gesetzes hat. Das ist eine praktische und bequeme Einstellung, die aus der positivistischen Rechtsdoktrin resultiert, auch wenn sie der Gelöbnisformel nicht ganz gerecht wird.

Eine zweite Möglichkeit, die wahrscheinlich am häufigsten zur Anwendung kommt, besteht in der gezielten Ausschaltung des Gewissens und im Nichtzulas-

sen moralischer Erwägungen, die Frustration oder inneren Zwiespalt verursachen könnten. Die Unterdrückung derartiger Gedanken oder der Versuch einer Rechtfertigung des gesetzten Rechts mit Hilfe von Argumenten bewirken, daß im Urteil des Richters kein Konflikt zwischen ius und lex existiert.

Und schließlich gibt es die dritte, wenn auch nur selten genutzte Möglichkeit, daß der Richter seine eigenen Überzeugungen in der Wertehierarchie höher stellt als die Rechtsvorschrift, die er anwenden soll. Im Falle eines Konfliktes dieser Werte verweigert er also die Ausführung der Anweisungen des gesetzten Rechts – im vollen Bewußtsein der damit verbundenen Konsequenzen – oder er legt sein Amt nieder. Eine solche Haltung kann manchmal riskant sein und bleibt durchaus problematisch, zum Beispiel wenn die Überzeugungen des Richters aus gefährlichen, pathologischen Ansichten resultieren oder wenn die betreffenden gesetzlichen Bestimmungen nicht eindeutig als unwürdiges Recht abqualifiziert werden können. Dagegen verdient eine solche Haltung immer dann unsere Achtung, wenn die Ansichten des Richters einen Ausdruck der von der Zeit verifizierten und von allen zivilisierten Nationen anerkannten universellen moralischen Prinzipien bilden, während das Gesetz, das zur Anwendung kommen soll, diesen Prinzipien auf offensichtliche und drastische Weise widerspricht. Die Einnahme einer anderen Haltung würde in dieser Situation eine Bestätigung der These bilden, daß die Rechtsanwendung nicht immer mit dem Walten von Gerechtigkeit identisch ist.

Diese These ist für die Befürworter des Rechtspositivismus, die in der polnischen Rechtsdoktrin und Rechtspraxis in der Mehrheit sind, sicher nur schwer zu akzeptieren. Ein bekannter polnischer Professor der Rechte (der auch ein hohes Amt in der Spruchpraxis bekleidet) äußerte öffentlich, das einzige Kriterium, das die Bezeichnung eines Gerichtsurteils als gerecht ermöglicht, liege darin, daß der Richter den Inhalt der Rechtsnorm genau zu entschlüsseln sowie ihre wahre ratio legis zu erkennen imstande ist. In Verlegenheit brachte diesen Redner erst der Einwurf, daß man – bei Anwendung eines so vereinfachten Kriteriums – unter anderem auch die von den nationalsozialistischen Sondergerichten gefällten Urteile oder die Urteile in den kommunistischen Staaten als gerecht anerkennen müßte, mit denen ehrliche Menschen durchaus in Übereinstimmung mit dem damals geltenden Recht verurteilt wurden, wobei doch auch nur der Wille des Gesetzgebers genau verwirklicht wurde. Der Rechtspositivismus erschwert die Durchführung der oben dargelegten Betrachtungen, auch wenn er sie nicht völlig verhindern kann. Um über diese Themen ernsthaft diskutieren zu können, muß man die Existenz höherer Werte als des vom Staat beschlossenen Rechts akzeptieren. Denn nicht jedes Recht verdient unsere Achtung, nur weil es thetischen Charakter besitzt, sondern nur ein gerechtes Recht, d.h. ein solches Recht, das den im universellen System der christlichen Werte begründeten moralischen Normen gerecht wird oder ihnen wenigstens nicht widerspricht.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

Probleme im Zusammenhang mit der Lehre von „Evangelium vitae” Nr. 73

Alison Davis

IST DAS OPFER VERTRETBAR?

> Ein Holzfäller ging in den Wald und bat die Bäume, ihm den Stiel einer Axt zu schenken. Die Vorsteher der Bäume gewährten sofort den bescheidenen Wunsch und schenkten ihm ohne zu zögern den Stamm einer jungen Esche, aus dem er sich den gewünschten Stiel herstellte. Kaum hatte er das getan, so fing er auch schon an, die vornehmsten Bäume des Waldes zu fällen. Als sie sahen, welchen Gebrauch er von ihrem Geschenk machte, riefen sie: „O weh! Wir werden zu Grunde gerichtet, aber wir sind selber schuld daran. Das Wenige, das wir ihm gegeben haben, kostet uns alles: hätten wir nämlich nicht die Rechte der Esche verschenkt, so könnten wir selbst noch endlos lange stehen bleiben."
>
> Äsop, *Die Fabel von den Bäumen und der Axt*

EIN RADIKALER GESINNUNGSWANDEL

Vor mehr als 20 Jahren kamen mir zum ersten Mal Zweifel an meiner bis dahin festen Überzeugung, Abtreibung sei „ein Recht, das eine Frau für sich beanspruchen könne." Während meiner atheistischen und feministischen Jahre an der Universität war ich aktiv an Pro-Abtreibung-Märschen beteiligt, und man konnte hören, wie ich und meine „Schwestern" (wie die Feministinnen sich gegenseitig nannten) beleidigende Schlachtrufe gegen alle Anhänger von Pro-Life ausstießen, die uns in die Quere kamen. Ich spürte, dass ich als gleichrangige Partnerin in der „Sache" geschätzt wurde und einfach „dazu gehörte" und dass wir uns alle für ein einziges Ziel einsetzten – nämlich unser Recht zu verteidigen, eine Abtreibung vorzunehmen, wann immer wir wollten.

Dann sah ich eines Tages ein Fernsehprogramm, das mein ganzes Leben ändern sollte. Es berichtete über Dr. Donald Garrow vom Wycombe General Hospital, der gestand, durch Beruhigungsmittel und Aushungern den Tod eines neugeborenen Kindes erreicht zu haben. Louisa hatte die Behinderung Spina bifida (gespaltene Wirbelsäule). Dr. Garrow gab zu, dass sie an einer „mehrfachen Infektion starb, [...] die wir nicht behandelten [...], an Austrocknung und Nahrungsmangel", und er sagte, er habe so gehandelt, weil sie, wenn sie herangewachsen wäre (und sie hatte die besten Aussichten dazu), seiner Meinung nach „sich beim Vergleich mit ihren beiden gesunden Schwestern benachteiligt gefühlt hätte"[1]. Das traf mich besonders, denn auch ich leide an Spina bifida und bin infolgedessen an

[1] Aufzeichnung des Thames TV Programms „Afternoon Plus" vom 15. 01. 1979.

den Rollstuhl gefesselt. Ich bin tatsächlich stärker behindert, als Louise es gewesen wäre.

Ich war verärgert und sehr aufgebracht, aber erst zwei Jahre später, 1981, unternahm ich etwas. Ich las einen Artikel in der Zeitung „The Guardian", der sich auf den Fall Louise bezog, und klar stellte, dass ihr Fall keineswegs ein Einzelfall war[2]. Ich war äußerst wütend und schrieb einen Brief an die Zeitung, der auch veröffentlicht wurde[3]. Ahnungslos glaubte ich, die Angelegenheit sei damit erledigt und ich könne, nachdem ich mein Herz ausgiebig erleichtert hatte, zum normalen Alltagsleben zurückkehren. Statt dessen änderte sich durch den Brief, den ich geschrieben hatte, mein Leben von Grund auf und für immer.
Menschen aller geistigen Richtungen nahmen wegen dieses Themas Kontakt mit mir auf (etwa 60 Briefe erreichten mich in der Woche nach der Veröffentlichung meines Briefes), und ich erhielt auch Briefe von Pro-Life-Gruppen. Einer von ihnen kam von der Gesellschaft für den Schutz ungeborener Kinder (SPUC). Ich las die Literatur, die man mir schickte, da ich schon immer die starre Gewohnheit hatte, alles zu lesen, was mir zugeschickt wurde. Ich las das Material mit der vorgefassten Meinung, dass das, was es zu sagen hatte, ohne Bedeutung für mich sei. Tatsächlich aber wuchs in mir beim Lesen das unbequeme Gefühl, dass es äußerst wichtig sei.

Nach der Lektüre dieser Briefe und Bücher beunruhigte mich immer mehr das Gefühl, dass meine Ansicht falsch war, die Rechte der Kinder vor der Geburt und nach der Geburt seien zwei völlig verschiedene Dinge, die wegen des entscheidenden Vorganges der Geburt nichts miteinander zu tun hätten. Mit der Zeit schien es mir ein unhaltbarer Standpunkt, zu meinen, dass ein einziger Augenblick und ein Wechsel des Aufenthaltsortes die „Rechte" ein und derselben Person so grundsätzlich ändern könnte. Ich verbrachte viel Zeit in der hiesigen Universitätsbibliothek auf der verzweifelten Suche nach Informationen. Allmählich bildete ich mir meinen eigenen Standpunkt. Ich fand ihn bestätigt durch einen Aufsatz von Dr. John Finnis, der rational und wissenschaftlich einwandfrei bewies, warum die Tötung vor der Geburt genau so unrecht ist wie die Tötung nach der Geburt[4].

Mein rascher Gesinnungswandel basierte auf meinen persönlichen Gefühlen, auf meinen Rechten und auf den Rechten derer, von denen ich annahm, sie seien „so wie ich". Es mag deshalb nicht überraschen, dass ich eine Zeit lang den völlig unhaltbaren Standpunkt vertrat, es sei zwar unrecht, ein Kind wegen einer Behinderung abzutreiben, aber es sei recht, dies aus sozialen Gründen zu tun. Im Rückblick halte ich das für einen verzweifelten Versuch, für mich das „Recht" auf eine Abtreibung zu bewahren, falls ich eine wollte, während ich weiterhin eine vage „ethische" Ansicht hegte, es sei unrecht, bestimmte Kategorien von Kindern

[2] Vgl. P. Chorlton, *Deformed Babies Allowed to Die, Doctors Admit*, „The Guardian", 25. 02. 1981.

[3] Vgl. A. Davies, *Disabled, but a Baby's Life is Worth Living*, „The Guardian", 2. 03. 1981.

[4] Vgl. J. Finnis, *The Rights and Wrongs of Abortion: a Reply to Judith Thompson*, „Philosophy and Public Affairs" 3(1973), Nr 2, S. 117-145.

zu benachteiligen. Vermutlich meinte ich, es sei unrecht, ein Kind töten zu wollen, weil es wie ich sein würde, dass es aber nicht grundsätzlich verkehrt sei, ein Kind zu töten.

Ich kann nicht genau sagen, wann ich endlich die uneingeschränkte Doktrin von Pro-Life übernahm, dass das Töten eines wehrlosen Menschen unter allen Umständen unrecht ist. Es war so etwas wie eine freudige Offenbarung, und es war für mich sehr aufregend, als die Dinge schließlich „ins Lot kamen" und ich schließlich die Auffassung von Pro-Life in ihrer Ganzheit annahm. Um 1983 arbeitete ich hauptberuflich als Koordinatorin der kurz zuvor eingerichteten SPUC-Abteilung für Behinderte und ihre Betreuer, die ihr besonderes Augenmerk auf die Entwicklung der Eugenik in der Gesellschaft unserer Zeit richtet. Ich habe diese Stelle seither beibehalten, obwohl die Abteilung nach einem Namenswechsel sich nun „No Less Human" nennt.

ALLMÄHLICHE „ISOLIERUNG" INNERHALB DER PRO-LIFE-BEWEGUNG

Zunächst hatte ich das Gefühl, als Persönlichkeit angenommen und sehr geschätzt zu sein, nicht trotz, sondern gerade wegen meiner besonderen Haltung in den Auseinandersetzungen um die Abtreibung behinderter Kinder. Ich spürte, dass ich einfach „dazu gehörte" und dass ich ein Teil einer großen Bewegung von Menschen war, die genau so dachten und fühlten, wie ich es jetzt tat. Ich hatte viele Freundinnen verloren, als ich meine Haltung gegenüber der Abtreibung änderte (die meisten meiner Freundinnen waren unbedingt „für die Wahl"), und ich hatte meinen Lebensstil ganz erheblich ändern müssen, und doch spürte ich, dass ich schließlich „richtig handelte".

Dieses Gefühl „dazu zu gehören" dauerte nicht lange. Zu meiner Arbeit gehörte das Abhören von Berichten in den Medien. Ich sammelte Ausschnitte aus den führenden Zeitungen und Magazinen und medizinischen Fachzeitschriften. Bald entdeckte ich im „The British Medical Journal" die, meines Erachtens, durchaus gesetzwidrige Tatsache, dass behinderte Kinder in Nordirland abgetrieben wurden[5], also in einem Gebiet des Vereinigten Königreichs, wo nach meinem Verständnis keine Abtreibungen stattfinden konnten, weil das britische Abtreibungsgesetz dort nicht galt. Ich diskutierte diesen Punkt mit Pro-Life-Führern und stellte zu meinem Erstaunen fest, dass sie bereits von diesen Abtreibungen wussten. Sie wussten es schon seit Jahren, hatten aber nichts unternommen, weil sie den Eindruck hatten, dass man nicht an diese Tatbestände rühren sollte, weil sonst die Gefahr drohte, dass schließlich der Geltungsbereich des Abtreibungsgesetzes auf Nordirland ausgedehnt würde – und dass dann auch nicht behinderte Kinder abgetrieben würden.

[5] Brief von Mark Reid und anderen vom Royal Maternity Hospital, Belfast, *Fetal Malformations in Diabetics with High Haemoglobin A1C in Early Pregnancy*, „The British Medical Journal", Bd. 289, 13. 10. 1984, S. 1001.

Nun begann ich zu begreifen, dass die Pro-Life-Bewegung nicht gleichermaßen für die Rechte aller Kinder eintrat. Ich war überzeugt, dass es verkehrt sei, schweigend die Tötung einiger Kinder als Preis für den vermeintlichen Vorteil der anderen Kinder hinzunehmen. Es schien mir nicht mit der Überzeugung von Pro-Life übereinzustimmen, dass Abtreibung einen lebendigen Menschen tötet. Wenn sie aber einen Menschen tötet, wir jedoch über einige dieser Tötungen nicht sprechen, heißt das dann nicht – so war mein Schluss -, dass einige Kinder (in diesem Fall behinderte) weniger wichtig waren, weniger wertvoll, weniger menschlich?

Meine „Isolierung" in der Pro-Life-Bewegung wurde mir 1987 ganz klar, als die bedeutendste Gesetzgebungskampagne begann, die Pro-Life je im Vereinigten Königreich unternommen hat. Das führende Pro-Life-Parlamentsmitglied David Alton (jetzt Lord Alton) brachte mit der begeisterten Unterstützung von Pro-Life-Organisationen einen Gesetzesentwurf ein, der die Obergrenze für Abtreibungen von 28 auf 18 Wochen zu reduzieren suchte[6]. Obwohl Mr. Alton anfangs versprach, keine Ausnahmen von der 18-Wochen-Frist zuzulassen, so schloss er doch von Anfang an Kinder mit Anenzephalie, Potterscher Krankheit und dem Edward's-Syndrom davon aus, weil diese Krankheiten als „unvereinbar mit einer Unterstützung für das Überleben" galten. Die betroffenen Kinder durften weiterhin nach der alten 28-Wochen-Regel abgetrieben werden. Die große Mehrheit der Pro-Life-Anhänger merkte nicht, dass es widersinnig war, diesen Kindern gegenüber eine andere Haltung einzunehmen – eine Haltung, die letztlich besagte, dass es eher zu rechtfertigen sei, diese Kinder zu töten, weil sie ohnehin nicht lange leben würden. Ich spürte, dass ich allein da stand mit dem Gedanken, dass es so war, als würde man die ärmsten Leute statt der reichen ausrauben, weil sie ja doch so wenig hätten und deshalb das nicht vermissen würden, was man ihnen wegnimmt.

Bei einem späteren, hoffnungslosen Versuch, unter allen Umständen eine „Verbesserung" des Abtreibungsgesetzes zu erreichen, schloss das Gesetz auch alle Kinder mit einer „schweren Behinderung" aus, einschließlich derer mit Spina bifida. Die Druck- und Funk-Medien hatten nachdrücklich darauf hingewiesen, dass Hunderte von schwerbehinderten Kindern zusätzlich geboren würden, falls der ursprüngliche Gesetzesentwurf durchkäme, und sie hatten daraus den Schluss gezogen, dass dies wirtschaftliche Not bedeuten würde für die Kinder, für ihre Familien und für die Gesellschaft, die die finanziellen Kosten für ihre Betreuung zu tragen hätte. Die Folgekosten wurden klar aufgelistet in einem Bericht, der die Opposition von Wissenschaftlern gegen den Gesetzesentwurf beleuchtet:

---

[6] Die genaue Obergrenze war umstritten, weil die frühere gesetzliche Regelung Abtreibungen bis zum Erreichen der Lebensfähigkeit zuließ und darauf verwies, dass dem Anschein nach 28 Wochen eine Indikation für Lebensfähigkeit seien. Ich drücke mich sehr ungenau aus, wenn ich sage, 28 Wochen seien die frühere Obergrenze gewesen; immerhin wird von Spätabtreibungen in der 27. Woche berichtet, die nicht gerichtlich verfolgt wurden.

Man sagt, die meisten Kinder würden an Spina bifida leiden und die Pflegekosten für die Überlebenden würden mehr als 24 Millionen Pfund betragen[7].

Es ist schwer zu vermitteln, wie fassungslos Leser wie ich waren, die erfahren mussten, dass ihr Leben nicht nur als wertlos erachtet, sondern sogar mit einem übergroßen negativen Wert belastet wurde. Wie sollen Behinderte damit umgehen? Kann man das überhaupt anders interpretieren, als dass wir nicht willkommen, unerwünscht und, wie die Nazis uns bezeichneten, „ökonomischer Ballast" sind? Würde man solche Aussagen über andere Minderheiten machen, zum Beispiel über Schwarze, Juden, Flüchtlinge, Arbeitslose usw., dann käme es zu einem Aufschrei der Öffentlichkeit und zu heftigen Anklagen gegen die Urheber solcher Hetze. In unserem Fall wurden dieser Bericht und ähnliche jedoch einfach als „den Tatsachen entsprechend" betrachtet. Dass die Pro-Life-Bewegung in diesem Punkte nachgab und die Indikation der Behinderung als rechtmäßig akzeptierte, war für uns besonders schmerzlich. Die Leute, die auf der Seite der Schwächsten und Verletzlichsten sein sollten, hatten den Gefährdetsten und Hilfebedürftigsten den Rücken zugekehrt.

Aus Zeitmangel konnte die Gesetzesvorlage von David Alton nicht alle Stufen im Parlament durchlaufen und wurde deshalb nicht Gesetz. Andere „Pro-Life"-Abgeordnete setzten dort an, wo Alton aufgehört hatte, und führten die gemeinsame Aktion fort mit dem Ziel, die Gesetzgebung zu einer Senkung der Obergrenze zu bewegen. Die Pro-Life-Bewegung verfolgte weiter ihre Politik, unterschiedliche Obergrenzen für behinderte und nichtbehinderte Kinder einzuführen[8]. Schließlich erließ der Gesetzgeber 1990 ein Gesetz, welches das „Prinzip" unterschiedlicher Obergrenzen übernahm, indem es 24 Wochen als die Obergrenze für die meisten Abtreibungen und eine erhöhte Obergrenze – bis zur Geburt – für Abtreibungen auf Grund von Behinderungen festlegte.

Die Pro-Life-Bewegung bedauerte das erschreckende Endergebnis ihrer Bemühungen mit großem Jammern und Wehklagen. In Wirklichkeit muss man jedoch feststellen, dass David Altons Vorlage, falls sie in einer Form Gesetz geworden wäre, die von der Pro-Life-Bewegung offensichtlich einmütig unterstützt wurde, ebenfalls in einem Zwiespalt zwischen den zeitlichen Begrenzungen für die Abtreibung von behinderten und nichtbehinderten Kindern gelandet wäre. Der einzige Unterschied bestand darin, dass das tatsächliche Ergebnis eine höhere Zeitgrenze zuließ (für behinderte wie für nichtbehinderte Kinder) als die Pro-Life-Führer angestrebt hatten.

---

[7] Vgl. A. Veitch, *„Spina Bifida Risk" in Alton Bill*, „The Guardian", 31. 12. 1987.

[8] Die Festlegung einer höheren Zeitgrenze betraf nicht nur behinderte Kinder, obwohl dies die „Ausnahme" war, die man in parlamentarischen und öffentlichen Debatten ausdrücklich verlangte. Schließlich hat David Alton einer Ergänzung seiner Gesetzesvorlage zugestimmt, wonach Abtreibungen auch zu einem späteren Zeitpunkt erlaubt sein sollten, falls „sich herausstellt, dass die Schwangerschaft auf eine Vergewaltigung oder einen Inzest zurückzuführen ist, der an der Frau zu einer Zeit begangen wurde, als sie noch nicht 18 war".

DURCH DIE GESETZGEBUNG AUSGESCHLOSSEN UND AN DEN RAND GEDRÄNGT

Dieser Artikel stellt eine „persönliche Auffassung" dar. Sie ist notwendigerweise subjektiv, da sie von Gefühlen und „Stimmungen" handelt und davon spricht, wie diese Politik auf mich persönlich wirkt, wenn sie die Schwächsten zum „Wohl" der Stärkeren opfert. Einerseits spreche ich für mich selbst. Anderseits spreche ich auch für viele, die gewöhnlich ungehört bleiben, weil sie entweder Minderheiten darstellen, auf die man kaum achtet, oder weil sie durch Abtreibung zum Schweigen gebracht wurden, noch bevor sie überhaupt Gelegenheit bekamen, auch nur einen Atemzug zu tun.

Der Ausschluss behinderter Kinder von „Pro-Life"-Kampagnen für eine Gesetzesänderung ist für mich ein Beispiel für den Ausschluss aller Kinder in „Härtefällen". Die Kinder im Frühstadium und die durch Vergewaltigung oder Inzest empfangenen werden ebenfalls häufig von solchen Kampagnen ausgeschlossen und ihre Rechte werden genau so missachtet oder übersehen. Vor allem trifft dies für Kinder zu, die durch eine Vergewaltigung empfangen wurden. Wegen der Verbrechen ihrer Väter werden sie oft als irgendwie „befleckt" betrachtet. Selbst Vorkämpfer von „Pro-Life", die in einem Atemzug bekunden, dass Abtreibung keine angemessene Antwort auf eine Schwangerschaft infolge von Vergewaltigung ist, geben oft im nächsten zu verstehen, dass solche Abtreibungen nicht so problematisch sind wie andere. So hat Frau Dr. Margaret White, seit mehr als 30 Jahren eine führende Vorkämpferin von „Pro-Life", ihre Antwort erklärt, die sie auf einer Tour durch Kanada in verschiedenen Interviews und Vorträgen auf die häufige Frage gab: „Was ist bei Vergewaltigung zu tun?":

„Falls Abtreibung nur bei Vergewaltigung oder Lebensgefahr für die Mutter erlaubt wäre, stünde ich nicht hier, sondern wäre zu Hause bei meinem Mann."[9]

Meiner Meinung nach kann man nicht von „Menschenrechten" sprechen, solange man nicht unterschiedslos die Rechte aller Menschen anerkennt, auch derer, die in unglücklichen sozialen Verhältnissen leben. In der Tat sind gerade sie diejenigen, für die eine Anerkennung ihrer Rechte am dringendsten erforderlich ist. Ich trete für die Anerkennung der Rechte der Menschen ein, die am äußersten Rand der Gesellschaft stehen. Deshalb spreche ich gleichermaßen für die, welche aus irgend einem Grund als „unerwünscht" betrachtet werden, wie für die mit anerkannten und offensichtlichen Behinderungen.

EINE BESTÄRKUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN VORURTEILE

Die Sprache, die bei der Beschreibung behinderter Menschen gebraucht wird, ist sehr vielsagend. Ich meine, dass die gesellschaftlichen Vorurteile gegen Menschen mit offensichtlichen Behinderungen deutlich werden in dem Unterschied

[9] M. White, *Two Million Silent Killings*, Marshall Pickering, Basingstoke 1987, S. 50.

zwischen den Worten, die die Medien gebrauchen, und den Ausdrücken, mit denen man auf der Straße nichtbehinderte und behinderte Kinder im Mutterleib benennt. Die nichtbehinderten werden als „vollständig" oder „gesund" bezeichnet, die behinderten als „anormal" oder „missgebildet" und folglich als „krank" und „verkrüppelt".

Leider übernehmen einige sehr wichtige Führer von „Pro-Life" diese negativen Ausdrücke, wenn sie davon sprechen, dass Behinderte von „Pro-Life"-Aktionen ausgenommen werden sollen. Vielleicht meinen sie, sie müssten „die Sprache der Mehrheit sprechen". In meinen Ohren klingt das wie Verrat. So hat z.B. Sir Bernard Braine MP, ein führender „Pro-Life"-Parlamentarier, als Vorsitzender der Überparteilichen Parlamentarischen „Pro-Life"-Gruppe in der ersten Parlamentsdebatte über die Gesetzesvorlage von David Alton geäußert: „Ich war bereit, mich an der Suche nach einer Formulierung zu beteiligen, mit der man einer Frau helfen kann, die möglicherweise ein Kind mit schweren Missbildungen erwartet und bei der die entsprechenden Tests in der 18. Schwangerschaftswoche noch nicht zu einem ganz sicheren Ergebnis geführt haben [...]. Die Gesetzesvorlage betrifft den Skandal der Abtreibungen aus sozialen Gründen oder aus Bequemlichkeit [...]. Nicht weniger als 92% aller Spätabtreibungen werden mit Föten vorgenommen, die, falls man ihnen erlaubt hätte, geboren zu werden, völlig normal und gesund gewesen wären. Viele von uns sind darüber entsetzt, dass nach dem Gesetz von 1967 bis 1986 Millionen Föten vernichtet wurden. Hätte man ihnen erlaubt, geboren zu werden, dann wären die meisten von ihnen gesunde und normale Kinder geworden"[10].

Dies impliziert eindeutig, dass „gesunde und normale" Kinder wertvoller sind als solche mit „schwerer Anomalie" (die, so meint er offenbar, völlig wertlos sind). David Alton, der die Gesetzesvorlage eingebracht hat, gab auch – ohne Rücksicht auf den Inhalt seiner Vorlage – zu verstehen, dass es gelegentlich vertretbar sei, ein behindertes Kind abzutreiben. Der Befürworter der Abtreibung, MP Peter Thurnham, griff Alton mit der Frage an: „Was sagt er zu dem Baby, das neulich auf der ersten Seite einer Zeitung gezeigt wurde, das mit zwei Köpfen geboren wurde und lebt? Es liefert den Beweis, dass es selbständig leben kann. Möchte er eine Mutter dazu zwingen, eine solche Schwangerschaft durchzustehen, nur weil das Kind lebensfähig ist?"[11]

David Alton erwiderte: „Natürlich ist es nicht die Absicht meiner Vorlage, jemanden zu zwingen, ein Kind unter solchen Umständen auszutragen"[12].

Hier sind zwei wichtige Aussagen. Er sagt einmal, dass „natürlich" solche Kinder nicht durch sein Gesetz geschützt würden, und er gebraucht ferner den Ausdruck „jemanden zwingen, ein Kind auszutragen", als ob man in diesem Falle keine „moralischen Einwände" gegen eine Abtreibung geltend machen könne.

[10] *Report Stage of Abortion (Amendment) Bill*, 6. 05. 1988, „House of Commons Official Report" („Hansard"), Col. 1189.

[11] *Second Reading Debate of Abortion (Amendment) Bill*, 22. 01. 1988, „Hansard", Col. 1257.

[12] Ebd.

Kinder „mit zwei Köpfen" sind ganz einfach „Siamesische" oder zusammengewachsene Zwillinge. Alton spricht von ihnen, als wären sie eine Art von „Monster", das man nicht leben lassen sollte.

Ann Widdecombe MP, ebenfalls eine prominente „Pro-Life"-Politikerin, sprach 1990 in einer Parlamentsdebatte über die vermutlich von „Pro-Life" angestrebte Maßnahme, dass der Abtreibende formell die Behinderung melden muss, derentwegen das Kind getötet wird. Dieser Antrag wurde gestellt, damit die Klausel, die eine Abtreibung für den Fall einer „sehr schweren Behinderung" zuließ, nicht dazu benutzt würde, Kinder mit leichteren Schäden abzutreiben. Sie sagte: „Wenn die Behinderung formell gemeldet werden muss, können wir den Unterschied zwischen einer Spina bifida und einer Hasenscharte erkennen. Das ist notwendig. Wir sind verpflichtet, gemäß unserem Versprechen eine Ausnahme für schwere Behinderungen zuzulassen. Deshalb werden wir heute für diese Ausnahme stimmen. Wir bestehen auf dieser Meldepflicht, um sicher zu sein, dass die Behinderung sehr schwer ist"[13].

Der Vorsitzende der „Pro-Life"-Parlamentarier, Sir Bernard Braine MP, sah den Fall ähnlich, indem er die Zulässigkeit von Abtreibung bei „sehr schweren" und „leichteren" Behinderungen unterschied: „Wir müssen den Medizinern ganz klar sagen, dass Abtreibungen auf Grund geringerer Behinderungen nicht mehr geduldet werden. Dadurch wird dafür gesorgt, dass Tausende von Kindern gerettet werden, die sonst aus sozialen Gründen getötet würden"[14].

Ähnlich äußerte die Katholische Bischofskonferenz von England und Wales ihre Besorgnis in einer Stellungnahme zum Abtreibungsgesetz von 1990: „Es bleibt abzuwarten, ob die neuen Regelungen die vorausgehende Berufung auf leichtere Fälle von Behinderung als rechtliche Grundlage für Abtreibungen wirkungsvoll verhindern können oder nicht"[15].

EIN LEGITIMES VORRECHT FÜR „GESUNDE" KINDER?

Was Sir Bernard Braine, David Alton und die Bischofskonferenz nicht erkannt haben, ist die Wirkung ihre Aussagen auf die Menschen, die unter Behinderungen leiden, die sie für „sehr schwer" halten. Mir schien manchmal, dass diese Leute, die angeblich für das Lebensrecht der Wehrlosen streiten, überhaupt nicht verstanden haben, dass Menschen mit Behinderungen erwachsen werden, Zeitungen und Parlamentsberichte lesen und entdecken müssen, dass sie für die Anhänger von „Pro-Life" offenbar so bedeutungslos sind, dass man sie allesamt aufgeben kann.

Obwohl „Pro-Life"-Gruppen und einzelne Persönlichkeiten daran festhalten, dass das Recht auf Leben für alle ungeborenen Kinder gelten solle, glauben sie offenbar doch, dass die Abtreibung behinderter (und anderer belasteter) Kinder

---

[13] *Committee Stage of the Human Fertilisation and Embryology Bill*, 24. 04. 1990, „Hansard", Col. 197.

[14] P. Wintour, *Braine Leads Way to Abortion Bill Concession*, „The Guardian", 25. 03. 1988.

[15] *Concern for Human Life in Britain*, „Briefing", 9. 05. 1991.

weniger verwerflich sei als die Abtreibung „gesunder" Kinder aus Gründen der sozialen Bequemlichkeit. Es sieht fast so aus, als glaubten sie, die Behinderten teilten die allgemeine und selten hinterfragte Meinung, dass natürlich die „Kerngesunden" für uns den absoluten Vorrang haben und dass ihnen auf gleitender Skala die „Leichtbehinderten" folgen und schließlich, ganz zuletzt, die als „anormal" oder „missbildet" oder „schwerbehindert" Eingestuften. Anscheinend fragt niemand danach, welche Schlüsse diejenigen, die wie ich am unteren Ende dieser Skala liegen, aus solchen Äußerungen ziehen könnten.

Derartige Auffassungen wurden deutlich in der Broschüre mit dem Titel *Tatsachen zur Ergänzenden Gesetzesvorlage zur Abtreibung*, die von der SPUC während der Verhandlungen über die Vorlage von David Alton veröffentlicht wurde. Sie versuchte auf einige Bedenken einzugehen, die die Senkung der Obergrenze auf 18 Wochen betrafen. Die „Tatsache 2" sprach das weitverbreitete Bedenken an, die Senkung der Zeitgrenze auf 18 Wochen sei nicht erstrebenswert, weil sie die Frauen davon abhalten werde, behinderte Kinder abzutreiben. Die „Antwort" der SPUC auf diese Forderung gebe ich hier vollständig wieder: „Von den 8.276 Abtreibungen, die 1986 nach mehr als 18 Wochen vorgenommen wurden, sind 648 (lediglich 7,8%) durchgeführt worden, weil das Kind voraussichtlich mit einer Behinderung geboren worden wäre. Ob man nun die Abtreibung Behinderter für richtig hält oder nicht, es bleibt die Tatsache, dass eine Behinderung durch die neue Technik der Untersuchung der Plazenta-Gewebe (Chorion-Biopsie) schon in der 9. oder 10. Schwangerschaftswoche festgestellt werden kann, während die früher angewandte Fruchtwasseruntersuchung (Amniocentese) erst bei fortgeschrittener Schwangerschaft eine Entdeckung der Behinderung ermöglichte und deshalb eine Spätabtreibung notwendig machte"[16].

Die Broschüre enthält einmal den Irrtum, dass man mit der moderneren Methode der Plazenta-Gewebeuntersuchung (Chorionic Villus Sampling) jede Behinderung diagnostizieren könne, die man früher durch die Amniocentese entdeckt hat. Außerdem stellt sie unmissverständlich fest, dass erstens „nur" 7,8% der Spätabtreibungen nach 18 Wochen wegen Behinderungen vorgenommen wurden (wobei der Gebrauch des Wortes „nur" die Bedeutung dieser Tötungen verharmlost), und dass zweitens der Leser keine Angst zu haben brauche, dass künftig mehr behinderte Kinder geboren werden könnten, denn man könne sie ja jetzt vor der 18. Woche entdecken und abtreiben. Man muss auch festhalten, dass die „Tatsache 3: Behinderung passt nicht zum Leben" ebenfalls nicht für das Recht dieser Kinder eintritt, ihr kurzes Leben zu leben. Sie stellt lediglich fest, dass sie ausdrücklich von der Gesetzesvorlage ausgeschlossen sind.

Wenn jemand mit den Grundsätzen der Pro-Life-Bewegung nicht vertraut ist, dann wird er aus einer solchen Publikation nichts anderes herauslesen, als dass die Mitglieder von Pro-Life eine Abtreibung für vertretbar halten, wenn das Kind eine Behinderung hat.

---

[16] SPUC, *Facts on the Abortion (Amendment) Bill*, London 1988.

Obwohl Pro-Life-Führer nach der Tragödie von 1990 wiederholt öffentlich versichert haben, dass sie die gleichen „Fehler" nicht wieder begehen würden, gibt es reichlich Beweise dafür, dass viele Pro-Life-Gruppen auch weiterhin die gleichen Fehler gemacht haben, indem sie die gleiche Taktik anwendeten und die gleichen Kinder aus den gleichen Gründen beiseite schoben. Veröffentlichungen von SPUC enthielten Listen mit Fragen, die die Anhänger von Pro-Life an die Kandidaten für die Parlamentswahlen von 1992, 1997 und 2001 stellen sollten. Bezeichnenderweise war darunter nur eine Frage zur Abtreibung, nämlich: „Würden Sie, falls Sie ins Parlament gewählt werden, für oder gegen eine Einschränkung der Gründe für eine Abtreibung stimmen, um die Praxis der Abtreibung auf Wunsch zu beenden?"

SPUC redet zwar oft davon, sie wolle die Abtreibung zu einer „disqualifizierenden Angelegenheit" machen, wenn die Wähler überlegen, wie sie sich bei einer Parlamentswahl entscheiden sollen. Aber man befragt die Kandidaten noch nicht einmal über ihre Haltung gegenüber Abtreibung in „Härtefällen", wie schwere Behinderung, Inzest oder Vergewaltigung. Deshalb kann niemand, der den Fragebogen benutzt, feststellen, ob sein Kandidat wirklich „pro-life" ist. Dies ist noch ein weiteres Beispiel dafür, dass man „Härtefälle" gar nicht mehr erwähnt, weil es leichter ist, die Verhinderung von „Abtreibung nach Wunsch" anzustreben. Natürlich werden „Härtefall-Babys" immer belanglos bleiben, wenn nicht Pro-Life-Gruppen sich beständig für den Schutz ihres Lebens einsetzen und deutlich sagen, dass diese Abtreibungen genau so abzulehnen sind wie die aus „sozialen Gründen". Das Argument, dass es ja doch keine parlamentarische Mehrheit für die Ächtung der Abtreibung auf Grund von Behinderung, Vergewaltigung usw. gibt, wird so lange eine sich selbst erfüllende Prophezeiung bleiben, bis Pro-Life-Anhänger es zu ihrem politischen Prinzip erheben, nur ganz echte Pro-Life-Kandidaten zu wählen. Wenn man aber die Kandidaten noch nicht einmal fragt, ob sie bedingungslos für das Leben eintreten, dann wird dies natürlich nicht möglich sein.

EINE DOPPELTE BENACHTEILIGUNG

Die Benachteiligung ungeborener behinderter Kinder ist sehr viel größer als die anderer ungeborener Kinder. Behinderte Ungeborene werden nicht nur getötet, wenn sie irgendwie „unerwünscht" sind, sondern sie werden regelrecht aufgespürt. Dabei werden große Summen für pränatale Untersuchungen verwendet, mit dem Ziel, Behinderungen aufzudecken. Man hält derartige Programme für wirtschaftlich, weil sie die Pflegekosten für Behinderte einsparen[17].

Pro-Life-Gruppen reden davon, dass „ja nur" 2% aller Abtreibungen wegen Behinderungen vorgenommen werden. Tatsächlich werden zwar etwa 20% der nichtbehinderten Kinder abgetrieben, dagegen werden aber 90% aller Kinder mit

[17] Vgl. z.B. C. White, *Screening for Fragile X is Cost Effective and Accurate*, „The British Medical Journal", 26. 07. 1997, S. 208.

Spina bifida nach pränataler Untersuchung getötet, einfach nur deshalb, weil sie sonst, wenn sie erwachsen werden, so wie ich sein würden.

Diese kommen noch zu der unbekannten Anzahl derer hinzu, die nicht durch Untersuchungen entdeckt werden, sondern einfach abgetrieben werden, weil ihre Mütter sie nicht „wünschen". Dass man eine solche Statistik unberücksichtigt lässt, weil sie „nur" 2% umfasst, zeigt sehr deutlich, wie wenig Bedeutung man den Behinderungen beimisst im Gegensatz zum Kampf gegen die „Abtreibung auf Wunsch".

Die Pro-Life-Gruppen ignorieren oder bagatellisieren trotzdem auch weiterhin das Unrecht, das den behinderten Kindern angetan wird. Im Dezember 1997 wurde das polnische „Pro-Life"-Gesetz wieder in Kraft gesetzt. Die Medien bezeichneten es als ein „hartes Anti-Abtreibungsgesetz", ungeachtet der Tatsache, dass es ausdrücklich behinderte und aus Vergewaltigungen stammende Kinder ausschloss[18]. Die Internationale Vereinigung für Lebensrecht (IRLF) äußerte sich begeistert über die Situation in Polen: „Mit Freude veröffentlichen wir einen bemerkenswerten Bericht aus Polen. Noch vor zehn Jahren hat dieses Land jährlich 160 000 bis 180 000 Kinder durch Abtreibung getötet. Letztes Jahr waren es nur 250. Das ist ein Ergebnis des 1993 erlassenen Gesetzes für das Leben. Als in der Presse darüber diskutiert wurde, schrieen die amerikanischen Agenturen und andere auf, dass das Verbot der Abtreibung [...] diese nur in den Untergrund treiben würde [...]. Aber die Abtreibung wurde verboten [...]. Polen und seine Frauen und Kinder sind heute gesünder als in den Tagen, als die Abtreibung legal war. Wenn dies das Ergebnis in Polen ist, dann lässt sich voraussagen, dass andere Industrieländer ein ähnliches Ergebnis haben werden, falls und sobald sie Abtreibungen verbieten"[19].

Dieser Artikel ist äußerst schmerzlich für alle Behinderten, die die Wahrheit kennen – dass nämlich auch in Polen weiterhin behinderte und andere „Härtefall"-Kinder vor der Geburt getötet werden. Es ist einfach unwahr, wenn dieser Artikel behauptet, Abtreibung „sei verboten worden". Sie wurde es nicht. Die meisten Abtreibungen wurden zwar verboten, aber „die Abtreibung" als solche wurde es nicht, da die wehrlosesten aller Ungeborenen ausdrücklich vom Schutz des Gesetzes ausgenommen wurden. Der Artikel geht sogar noch weiter. Er lobt nicht bloß das polnische „Pro-Life"-Gesetz, sondern schlägt sogar vor, dass andere Länder diesem Beispiel folgen sollten. Von keiner Pro-Life-Gruppe habe ich gelesen, dass sie je behinderte Polen danach gefragt hätte, was sie von Artikeln halten, die Gesetze als „pro-life" loben, wenn sie behinderte Kinder ausschließen. Für mich ist es lediglich ein weiterer schmerzlicher Beweis dafür, dass ich und meinesgleichen nicht viel zählen, wenn wir bei der Rettung mit Nichtbehinderten verglichen werden.

---

[18] Vgl. den Bericht von Reuters *Anti-Abortion Law Reimposed*, „The Guardian", 18. 12. 1997.

[19] Internationale Vereinigung für Lebensrecht (IRLF), *Poland – No Underground Abortions*, „International Right to Life Newsletter", Bd. 11, Nr. 3, Juni 2000, S. 1.

Die IRLF ist aber nicht die einzige Gruppe, die die Wirklichkeit und die Gefühle der Behinderten ignoriert. Die Gruppe „Precious Life" in Nordirland setzte ganzseitige Anzeigen in einige katholische Zeitungen mit der Überschrift: „Wenn Sie nicht helfen, fängt das Blutvergießen in Nordirland wieder an..."[20]. Sie redete von Bestrebungen, die „Abtreibung zu legalisieren", und bat zu helfen, dass „die Abtreibung in Nordirland gesetzwidrig bleibe". Nichts deutet darauf hin, und mit Sicherheit kann man aus dieser Anzeige nicht entnehmen, dass sie sich um die Abtreibung behinderter Kinder kümmert oder gegen sie vorgeht, obwohl es diese in Nordirland bereits gibt. Statt dessen behauptet die Gruppe klar und irreführend, es gebe dort zur Zeit keine Abtreibungen.

Ich habe schon beschrieben, wie ich anfing, mich in der Pro-Life-Bewegung als bedeutungslos zu empfinden. Bereits 1984 erkannte ich, dass die Führer von Pro-Life sich dafür entschieden hatten, in der Öffentlichkeit nicht darauf hinzuweisen, dass diese Abtreibungen in Nordirland (hauptsächlich aus eugenischen Gründen) vorgenommen wurden, und noch weniger waren sie bereit, dagegen vorzugehen.

Obwohl es einzelne, sehr wenige, Ausnahmen von dieser Politik des Schweigens gegeben hat[21], bleibt das Verhalten der Pro-Life-Bewegung insgesamt unverändert. Sie „akzeptiert" den augenblicklichen Stand der Abtreibungen (die von fragwürdiger „Legalität" sind), um die Opposition gegen eine „liberale" Abtreibungs-Gesetzgebung aufrecht zu erhalten. Im August 2000 unterbreitete die SPUC der Northern Ireland Human Rights Commission ein Dokument zur Abtreibung im Hinblick auf die Vorbereitungen für die Gesetzesvorlage zu den Menschenrechten. Das Dokument ging in keiner Weise auf die weithin praktizierte eugenische Abtreibung ein[22]. Es stellte lediglich fest, dass die einzigen Abtreibungen, die derzeit in Nordirland vom Gesetz zugelassen sind, „therapeutische Abtreibungen" seien, „die ausschließlich aus medizinischen Gründen (z.B. um das Leben der Mutter zu retten) ausgeführt werden"[23]. Das Dokument enthielt zwar die allgemeinen Aussagen, dass „jeder Mensch das Recht auf Leben hat" und dass keine Rechte auf Grund von „Geschlecht, Rasse, Farbe, Sprache, Religion, politischen oder sonstigen Überzeugungen, sozialer Herkunft, Eigentum, Geburt oder anderen Voraussetzungen" verletzt werden dürfen[24], aber es fiel auf,

---

[20] Zum Beispiel in „The Catholic Times", 28. 02. 1999.

[21] So hat z.B. SPUC eingeräumt, dass in Nordirland Abtreibungen vorgenommen wurden. Sie gibt eine Zahl von „nur einigen hundert" an in dem Dokument *The Abortion Threat to Northern Ireland Intensified*, 1991, S. 17. SPUC hat jedoch die Legalität dieser Abtreibungen nicht in Frage gestellt und auch nicht die Absicht geäußert, dafür zu sorgen, dass sie verhindert werden, sei es durch konsequente Anwendung des Gesetze oder notfalls durch ein neues Gesetz. Sie hat noch nicht einmal ihren Widerstand gegen diese Abtreibungen bekundet. Die Veröffentlichung konzentrierte sich vielmehr auf die „drohende" Ausdehnung des britischen Abtreibungsgesetzes auf Nordirland, was zu weiteren Abtreibungen führen würde.

[22] Diese Praxis wurde in dem oben genannten Dokument von 1991 bestätigt.

[23] SPUC, *Submission to the Northern Ireland Human Rights Commission on Abortion and the Proposed Bill of Rights*, 29. 08. 2000, vgl. http://www.spuc.org.uk/abortion/Nirights.htm, S. 7.

[24] Ebd., S.13

dass Behinderung nicht auf der Liste stand, und es wurde lediglich besonders erwähnt, dass man befürchte, es würde eine „liberale" Abtreibung aus „sozialen" Gründen eingeführt werden[25].

Wenn man voraussetzt, dass es zur Zeit in Nordirland starke Bestrebungen gibt, behinderte Kinder abzutreiben, dann ist es sehr erstaunlich, dass die genannte Liste in keiner Weise dafür eintritt, die Rechte behinderter Menschen (einschließlich ungeborener Kinder) durch eine Bill of Rights zu schützen. Sollte dies ein unbeabsichtigtes Versehen sein, oder ist es für die Politik von Pro-Life typisch, die Rechte der Wehrlosesten zu übersehen, um die Rechte der Anderen aufrecht zu erhalten?

In den Pro-Life-Gruppen herrschte offensichtlich das Gefühl, dass wir „etwas erreichen" müssen, gleichgültig, wie hoch die Kosten sind. Ich glaube auch, dass die Ansicht herrschte und noch herrscht, es sei irgendwie lobenswert, „realistisch" zu sein in Bezug auf das, was wir leisten können, und dass wir „das anstreben sollen, was wir erreichen können". Ich meine, dass dies nicht vertretbar ist, wenn der Preis darin besteht, die Rechte – ja selbst das Leben – der wehrlosesten Menschen zu opfern.

EIN SCHLÜPFRIGER WEG NACH OBEN?

Die Führer von Pro-Life haben oft gesagt, sie müssten dem Schutz derer, die am leichtesten zu retten seien, den Vorrang geben. Das sei ein guter „Start", und wenn der erreicht sei, dann würden sie die „harten" Fälle angehen. Im Allgemeinen kennen die Pro-Life-Vertreter den Begriff des „schlüpfrigen Weges nach unten" – dass nämlich eine Politik, die zunächst nur einige wenige Menschen ihres Rechtes auf Leben beraubt, Schritt für Schritt ausgedehnt wird, so dass schließlich die Rechte einer wachsenden Zahl von Menschen betroffen sind. Anscheinend versucht die Pro-Life-Bewegung das Konzept des „schlüpfrigen Weges nach unten" umzukehren. Man meint, wenn man das Lebensrecht einiger ungeborener Kinder (z.B. der nichtbehinderten, der aus „unbedeutenden" sozialen Gründen unerwünschten oder der im späten Stadium der Schwangerschaft) erneut sichere, dann könnte eine Entwicklung in Gang kommen, die schließlich das Lebensrecht aller sichert. Das Konzept des schlüpfrigen Weges ist jedoch notwendigerweise verknüpft mit einer Abwärtsbewegung infolge der Missachtung eines Prinzips, und man braucht nicht viel Phantasie, um zu erkennen, dass die Versuche, einen schlüpfrigen Weg nach oben zu gehen, nicht bloß in Frustration, sondern in Selbstzerstörung enden.

Abgesehen davon, dass sie selbstzerstörerisch ist, unterminiert diese Politik des „Aufstiegs auf schlüpfrigem Weg" meiner Meinung nach die Grundlagen der Pro-Life-Philosophie. Um Gesetzesvorlagen zu unterstützen, die Ausnahmen enthalten, muss man sich notwendigerweise auf die „vorteilhaften" Eigenschaften

[25] Ebd., z.B. S. 7, 10, 11,12.

der Kinder konzentrieren, die man zu schützen sucht, z.B. durch die Bemerkung, sie seien „vollkommen gesund", womit impliziert wird, sie seien lebenswerter als die „mit Mängeln" und die „kränklichen". Oder man führt zu ihren Gunsten an, dass sie z.B. auf Geräusche reagieren und sich frei bewegen, dass ihre Herzen schlagen und dass ihre Hirnströme messbar sind, als ob diese Fähigkeiten es wären, die sie „zu echten Menschen" und deshalb schützenswert machen.

Während man mit solchen Feststellungen die Öffentlichkeit zu überzeugen sucht, die Ungeborenen seien echte Menschen, erreicht man in Wirklichkeit, dass sich die schon weit verbreiteten Vorurteile gegen die Ungeborenen im Anfangsstadium oder die weniger gesunden Kinder verfestigen, woraus sich eindeutig ergibt, dass die Kinder, die die genannten Eigenschaften und Fähigkeiten nicht zeigen, weniger wert sind. Wenn die Pro-Life-Bewegung dagegen ausschließlich eine Gesetzgebung unterstützte, die das Lebensrecht ohne Einschränkung allen Ungeborenen garantiert, dann würde sie durch die Tat deutlich machen, was sie im Prinzip fordert – den unendlichen Wert eines jeden Menschen, unabhängig von seinen Eigenschaften und Fähigkeiten. Man kann eben nicht im Tun und im Predigen Prinzipien vertreten, die einander diametral entgegengesetzt sind.

Die Leute, die es für legitim halten, eine Gesetzgebung zu unterstützen, die viele, aber nicht alle Abtreibungen verbietet, reden manchmal davon, der Ausschluss von behinderten und anderen „Härtefall"-Kindern sei eben eine „Nebenwirkung" des edlen Bestrebens, diejenigen zu schützen, die „vollkommen gesund" sind. In meinen Augen ist der Ausdruck „Nebenwirkung" eine Fehlbezeichnung, wenn man bedenkt, dass die Gesetzgebung oft den Schutz des Lebensrechtes denen ausdrücklich verweigert, die so wie ich aufwachsen würden. Wenn ich meinen Zustand betrachte, dann bedeutet die Unterstützung der Pro-Life-Bewegung für eine Gesetzgebung, welche die wehrlosesten der Ungeborenen ausschließt, für mich eine die Seele zutiefst verletzende Verleugnung der Menschenwürde derer, die ausgeschlossen werden, und eine Verleugnung meiner eigenen Menschenwürde, die ausgerechnet durch jene geschieht, die so tun, als würden sie sie anerkennen, die aber nicht danach handeln.

ANZEICHEN EINES WANDELS?

Im September 2002 gab es ein ermutigendes Signal für die Briten, die meine Besorgnis wegen der Gesetzgebungs-Strategie von „Pro-Life" teilen, weil sie gerade die ungeborenen Kinder, die man als besonders schutzlos ansehen darf, übersieht und noch weiter abwertet. Bei einer Ansprache auf der Jahreskonferenz der Gesellschaft zum Schutz der ungeborenen Kinder sagte der Leiter der nationalen Sektion, John Smeaton, dass die SPUC vieles zu bedenken habe. Er hob hervor: „Die SPUC muss für die Wehrlosesten eintreten, die von der Kultur des Todes bedroht sind." Und er fuhr fort: „In ihrer Strategie muss die Organisation mit den schwersten Fällen beginnen. Dies ist mein Standpunkt, und ich meine, das sollte

auch der Standpunkt von SPUC sein"[26]. Allerdings ist bis jetzt weder eine Werbekampagne noch eine Initiative für die Gesetzgebung unternommen worden, die beweist, dass Mr. Smeatons Worte wirklich einen endgültigen Bruch mit den Strategien der Vergangenheit bedeuten. Immerhin scheinen seine Ausführungen im Vergleich mit den öffentlichen Äußerungen und der Taktik der Vergangenheit einen Grund für Hoffnungen zu bieten.

„Die Bäume und die Axt" – Äsops Fabel, die ich anfangs zitierte, enthält eine heilsame Lektion für alle, die Entscheidungen in der Gesetzgebung zum Schutz des Lebens zu treffen haben. Indem sie die Rechte des jungen Eschenstammes opferten, haben die „maßgebenden Bäume" die Tatsache übersehen, dass sie selber nicht mehr oder weniger wichtig waren als das einzelne Exemplar, das sie dem Waldarbeiter auslieferten. Als sie das taten, musste nicht nur die junge Esche leiden. Vielmehr setzten sie sich selbst genau der Behandlung aus, von der sie geglaubt hatten, sie sei vertretbar für den jüngsten und schwächsten Baum aus ihrem Wald.

Obwohl sie es gut meinte, hat die Pro-Life-Bewegung im Vereinigten Königreich und in anderen Ländern in Wirklichkeit das Leben der schwächsten und wehrlosesten Menschen geopfert, um andere zu retten. Indem sie darin einwilligte, darüber zu verhandeln, welche Kinder durch das Gesetz zu schützen sind und welche nicht, hat die Pro-Life-Bewegung im Widerspruch zur Wahrheit zugestanden, dass man über einzelne Leben verhandeln könne. Indem sie dies tat, hat die Pro-Life-Bewegung die Voraussetzungen aufgegeben, auf denen ihre Glaubwürdigkeit beruht: dass über die Hochachtung vor dem menschlichen Leben nicht verhandelt werden kann. Wie können die Grundsätze von „Pro-Life" als glaubwürdig betrachtet werden, wenn wir zwar mit Nachdruck verkünden, dass jede Abtreibung ein unendlich wertvolles Menschenleben tötet, und dann doch eine Gesetzgebung unterstützen, die auch nur eine weitere Tötung dieser Art zulässt?

Wenn nicht einmal die Mitglieder von Pro-Life die unverkürzte Wahrheit über den Wert des Menschen vertreten, dann wird es – das ist meine Überzeugung – niemand tun. Die Wahrheit kann so lange nicht verkündet werden, als wir noch immer die Bedürfnisse der „Letzten und Geringsten" übergehen, übersehen, verschweigen und faulen Kompromissen opfern. Wir sollten diejenigen sein, die in Wort und Tat für unsere Überzeugung einstehen – dass nämlich auch die, welche in den Augen der Welt als die Schwächsten gelten, dennoch Geschenke von unersetzlichem, unvergleichlichem und unendlichem Wert sind.

Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Gerber

---

[26] Ansprache an eine Vollversammlung während der Jahreskonferenz von SPUC am 21. 09. 2002.

Manfred Spieker

KATHOLISCHE KIRCHE UND SCHWANGERSCHAFTSKONFLIKTBERATUNG IN DEUTSCHLAND

Eine Bilanz nach zehn Jahren

Die katholische Kirche in Deutschland hat die 1970 einsetzenden Diskussionen um die Reformen des Abtreibungsstrafrechts von Anfang an kritisch begleitet. Sowohl die Deutsche Bischofskonferenz aus auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken wurden bis zur Reform des § 218 1992 nicht müde, das Lebensrecht ungeborener Kinder zu verteidigen und vor den zerstörerischen Folgen einer Freigabe der Abtreibung für den Rechtsstaat zu warnen. Sie haben auf die bewußtseinsbildende Kraft des Strafrechts hingewiesen und darauf, daß das Lebensrecht des ungeborenen Kindes im Konfliktfall auch gegen die Interessen abtreibungswilliger Schwangerer verteidigt werden muß. Die katholische Opposition gegen jede Reform, die das Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren über das Lebensrecht des ungeborenen Kindes stellte, war rund 25 Jahre lang von beeindruckender Konsequenz. Sie entsprach ebenso der kirchlichen Lehre über das Verbrechen der Abtreibung, wie sie das II. Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* und im Weltkatechismus von 1993 zum Ausdruck gebracht hatte[1], wie den Artikeln 1.1 und 2.2 der deutschen Verfassung, die den Schutz der Menschenwürde und des Lebensrechtes zur unverhandelbaren Staatsaufgabe erklären.

DIE WENDE VOM KAMPF GEGEN DIE ABTREIBUNGSGESETZGEBUNG ZUR VERTEIDIGUNG DES BERATUNGSKONZEPTS

Ein folgenschwerer Bruch in dieser Linie des kirchlichen Wächteramtes erfolgte bei der Mehrheit der Deutschen Bischofskonferenz und insbesondere ihrem Vorsitzenden, Karl Kardinal Lehmann, im Sommer 1993 und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken zwei Jahre später, im Sommer 1995. Was war der Hintergrund dieses Bruches? Das Bundesverfassungsgericht hatte in seinem Urteil vom 28. Mai 1993 den Paradigmenwechsel gebilligt, den der Bundestag in seiner Reform des § 218 am 26. Juni 1992 vollzogen hatte. Das Leben des ungeborenen Kindes sollte nicht mehr durch ein mit Strafsanktionen bewehrtes Abtreibungsverbot, sondern durch eine obligatorische Beratung der abtreibungswilligen Schwangeren geschützt werden. Sollte sich die Schwangere nach der Beratung

[1] II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et spes*, Nr. 27 und 51. Vgl. auch Johannes Paul II., *Evangelium vitae*, Nr. 58-63.

dennoch zu einer Abtreibung entschließen, bleibt sie straffrei. Die Straffreiheit galt als Voraussetzung dieses Beratungskonzepts. Der Paradigmenwechsel opferte damit im Ergebnis das Lebensrecht des Kindes dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren.

Den Keim für diesen Paradigmenwechsel hatte das Bundesverfassungsgericht bereits in seinem ersten Abtreibungsurteil vom 25. Februar 1975 gelegt. Es hatte damals zwar die 1974 beschlossene Fristenregelung als verfassungswidrig verworfen, aber dem Gesetzgeber bescheinigt, daß er nicht gehindert sei, „die grundgesetzlich gebotene rechtliche Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auch auf andere Weise zum Ausdruck zu bringen als mit dem Mittel der Strafdrohung"[2]. Daß das Gericht dann 1993 die 1992 beschlossene Reform wiederum verwarf, lag nicht an der erneut eingeführten Fristenregelung, sondern allein daran, daß die Abtreibungen innerhalb der ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft nach Beratung als „nicht rechtswidrig" deklariert worden waren und die Beratungsregelungen nach Meinung des Gerichts ihre Orientierung am Lebensschutz nicht hinreichend deutlich werden ließen. Der Paradigmenwechsel von der Strafandrohung zum Beratungsangebot wurde vom Gericht aber ausdrücklich als verfassungskonform bestätigt[3] und in die vierte große Reform, das Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz vom 21. August 1995, übernommen.

Erste Irritationen im Hinblick auf die Konsistenz der katholischen Opposition gegen den Paradigmenwechsel zeigten sich im Herbst 1992. Am 10. Juni 1992 hatte Kardinal Lehmann in einer Stellungnahme zu einem Gesetzesvorschlag von SPD- und FDP-Abgeordneten einen solchen Paradigmenwechsel noch ausdrücklich abgelehnt und gewarnt, die katholischen Beratungsstellen könnten sich „nicht in ein Verfahren einbinden lassen, das die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen macht"[4]. Gut drei Monate später zeichnete sich die Billigung des Paradigmenwechsels ab. In seinem Einleitungsvortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda zum Thema „Beratung zwischen Lebensschutz und Abtreibung" am 21. September 1992 geht es Kardinal Lehman nur noch darum, daß die auf Grund des Paradigmenwechsels vorgenommenen Abtreibungen nicht auch noch das Prädikat „nicht rechtswidrig" erhalten. Der größte Teil des Vortrages dreht sich um das noch laufende Verfahren des Bundesverfassungsgerichts gegen die Reform des § 218 vom 26. Juni 1992 und die einstweilige Anordnung des Gerichts gegen diese Reform vom 4. August 1992. Dabei erweckt Kardinal Lehmann den Eindruck, als sei er über die Überlegungen und Absichten des mit dem Verfahren befaßten Senats bestens informiert

[2] Bundesverfassungsgericht, Entscheidungen (BverfGE), Bd. 39, S. 46.

[3] BverfGE, Bd. 88, S. 204 und 264 ff. Vgl. auch M. Spieker, *Licht und Schatten eines Urteils. Zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu § 218 vom 28. 05. 1993*, in: *Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht*, Hrsg. H. Thomas, W. Kluth, Herford 1993, S. 317 ff.

[4] Presseinformationen der Deutschen Bischofskonferenz vom 10. 06. 1992, Nr. 6.

gewesen. Er gab schließlich seiner Hoffnung auf ein Urteil Ausdruck, das den katholischen Beratungsstellen eine Fortsetzung ihrer Arbeit ermögliche[5].

Nachdem das Urteil am 28. Mai 1993 verkündet und der Paradigmenwechsel gebilligt worden war, stellte sich Kardinal Lehmann voll hinter das Gericht. Schlüsseldokument dieses Kurswechsels und damit des Bruches in der Wahrnehmung des kirchlichen Wächteramtes ist sein Vortrag „Mut zu einem neuen Modell" vor dem in Mainz tagenden Zentralrat des Sozialdienstes katholischer Frauen am 16. Juni 1993[6]. Zwar wurden einige Aspekte des Urteils kritisiert, aber der Paradigmenwechsel wurde unter Berufung auf Ernst-Wolfgang Böckenförde als Notordnung des säkularen Staates verteidigt. Das Tötungsverbot ordnete Kardinal Lehmann eigenartigerweise nicht dem säkularen Staat, sondern einer vorwiegend religiösen Sicht zu, so als sei es nicht zugleich die Legitimitätsbedingung des säkularen Verfassungsstaates. Entgegen der ausdrücklichen Feststellung des Urteils, die Schwangere bestimme über den Abbruch einer Schwangerschaft in „Letztverantwortung" selbst[7], und entgegen allen Auslegungen dieser „Letztverantwortung" im Parlament und in der Rechtswissenschaft[8] behauptete er, der Begriff „Letztverantwortung" gebe „der Frau beileibe keine Entscheidungskompetenz" über das ungeborene Leben[9].

Ausführlich äußerte sich Kardinal Lehmann zur Funktion des Beratungsscheines, den er Nachweis einer lebensorientierten Beratung nannte. Dies entsprach zwar dem Wunsch der Kirche, war rechtlich aber immer unhaltbar, weil das Schwangerschaftskonfliktgesetz nur die Vorstellung der Schwangeren in einer anerkannten Beratungsstelle und das Angebot einer Beratung verlangte[10], die Schwangere aber, wie das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zum bayerischen Schwangerenberatungsgesetz vom 27. Oktober 1998 feststellte, sich gar nicht auf das Beratungsangebot einlassen muß. Sie habe, so das Gericht, einen Rechtsanspruch auf den die Abtreibung ermöglichenden Beratungsschein, auch wenn „sie die Gründe, die sie zum Schwangerschaftsabbruch bewegen, nicht genannt hat"[11]. Kardinal Lehmanns Apologie des „neuen Modells" ging so weit, daß

---

[5] K. Lehmann, *Beratung zwischen Lebensschutz und Abtreibung. Vortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 21. 09. 1992*, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1992, S. 14 ff.

[6] K. Lehmann, *Mut zu einem neuen Modell. Anmerkungen zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Regelung des Schwangerschaftsabbruches vom 28. 05. 1993*, in: *§ 218. Urteil und Urteilsbildung*, Hrsg. J. Reiter, R. Keller, Herder, Freiburg 1993, S. 236 ff.

[7] BverfGE, Bd. 88, S. 270.

[8] Siehe H. Tröndle, *Über das Unbegründbare der zweiten Bonner Fristenlösung*, in: *Das zumutbare Kind*, S. 168 f.; W. Geiger, *Menetekel, Eine Kritik an der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 zum sogenannten Schwangeren- und Familienhilfegesetz vom 27. Juli 1992*, „Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht", Bd. 10, Köln 1993, S. 56.

[9] Lehmann, *Mut zu einem neuen Modell*, S. 240.

[10] Tröndle, Fischer, StGB, 49. Aufl. (1999), Vor § 218 Randnummer 14 b; R. Beckmann, *Fristenregelung mit Beratungsangebot – Anspruch und Wirklichkeit der neuen Abtreibungsregelung*, „Zeitschrift für Lebensrecht", 4. Jg. (1995), S. 24 ff.

[11] BverfGE, Bd. 98, S. 325.

er nicht weniger als sechs Mal davor warnte, das Beratungskonzept mit dem Begriff „Fristenregelung" zu umschreiben. Er ließ auch wissen, an wen sich seine Warnungen richten: an die ausdrücklich in Anführungszeichen gesetzten „Lebensschützer"[12].

Wenige Tage nach diesem Vortrag ließ sich der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz, dem alle Diözesanbischöfe angehören, auf seiner Sitzung am 21. und 22. Juni 1993 auf diese Einschätzung festlegen. Er bestätigte ausdrücklich die positiven Aussagen seines Vorsitzenden über das Urteil. Er sprach dem Bundesverfassungsgericht für seine Bemühungen um ein „neues Modell" seine Anerkennung aus. Im Beratungskonzept meinte er eine „deutliche Verbesserung des Lebensschutzes" sehen zu können. Der Beratungsschein dokumentiere eine lebensschützende Beratung. Seine Aushändigung an die Schwangere sei keine cooperatio ad malum. Deshalb gäbe es auch keinen Anlaß für ein Ausscheiden der kirchlichen Beratungsstellen aus dem gesetzlichen Beratungssystem. Der Ständige Rat hielt es im Gegenteil für „geboten", daß die kirchlichen Beratungsstellen ihre Tätigkeit fortsetzten, eine Tätigkeit, die bei der Entscheidungsfindung des Gerichts, wie Bundesverfassungsrichter Klaus Winter den Bischöfen in der Sitzung schmeichelte, „von großer Bedeutung" gewesen sei[13].

In dieser Sitzung wurden die Weichen für den künftigen Kurs der Deutschen Bischofskonferenz gestellt. Dem Gesetzgeber und der Bundesregierung wurde Kooperationsbereitschaft signalisiert, wenn sie bei dem nun auszuarbeitenden Gesetz den Leitlinien des Verfassungsgerichtsurteil folgen und das Beratungskonzept umsetzen würden. Ein Brief des Leiters des Kommissariats der deutschen Bischöfe bei der Bundesregierung, Prälat Paul Bocklet, an den damaligen Vorsitzenden der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag Wolfgang Schäuble vom 8. November 1993 dokumentierte diese Kooperationsbereitschaft. Es scheint dem Katholischen Büro nur noch um die genaue Umsetzung des Verfassungsgerichtsurteils im neuen § 218 sowie darum zu gehen, daß die Neuregelung nicht als „Fristenregelung" bezeichnet wird.

Ob dieses Kooperationskurses kam es sogar zum Konflikt mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das den bischöflichen Kurswechsel noch bis zum Frühjahr 1995 ablehnte und dessen damalige Vorsitzende Rita Waschbüsch sich nicht scheute, wiederholt auf die Widersprüche im Verfassungsgerichtsurteil vom 28. Mai 1993 hinzuweisen und das neue Konzept eine „Fristenregelung" zu nennen[14]. Während sie an die Bundestagsabgeordneten appellierte, mehr Eindeutigkeit in ihrer Entscheidung für das Leben zu zeigen als das Bundesverfassungsge-

---

[12] Lehmann, *Mut zu einem neuen Modell*, S. 237-239 und 245.

[13] Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz, *Protokoll der Sitzung vom 21./22. 06. 1993*, Nr. 12.

[14] R. Waschbüsch, *Bericht zur Lage vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 19./20. 11. 1993*, „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 1993, Nr. 89, S. 5 und dies., *Bericht zur Lage am 5./6. 05. 1995*, „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 1995, Nr. 96, S. 34.

richt, forderte das Katholische Büro die Abgeordneten auf, die Vorgaben des Bundesverfassungsgericht „uneingeschränkt und ungeschmälert" zu beachten. Der stellvertretende Leiter des Katholischen Büros Elmar Remling mahnte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken schon im Herbst 1993, den Begriff „Fristenregelung" zur Beschreibung des Beratungsmodells nicht mehr zu verwenden. Nach der Verabschiedung der erneuten Reform des § 218 am 21. August 1995 schwenkte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken dann auf den billigenden Kurs der Bischöfe ein.

Nur zwei Bischöfe opponierten gegen die Anpassung an den Paradigmenwechsel: Erzbischof Johannes Dyba wies die Beratungsstellen seines Bistums bereits am 29. September 1993 an, keine Beratungsscheine mehr auszustellen, weil die Fristenregelung mit Beratungsangebot vom Bundesverfassungsgericht durch eine einstweilige Anordnung zum 16. Juni 1993 in Kraft gesetzt worden war, der Beratungsschein mithin von diesem Tag an seine neue Bedeutung als Tötungslizenz erhielt. Joachim Kardinal Meisner ließ die Pressestelle seines Bistums am 16. Februar 1994 eine Stellungnahme zum Gesetzesentwurf der Regierungskoalition zur Umsetzung des Verfassungsgerichtsurteils verbreiten, in der dieser Entwurf sehr kompetent und kritisch analysiert und unumwunden „eine klassische Fristenregelung" genannt wurde[15].

Aber weder Erzbischof Dyba noch Kardinal Meisner konnten den Kurswechsel der Deutschen Bischofskonferenz verhindern. Mit diesem Kurswechsel verschoben sich die Fronten. Hatten die Bischöfe bis zum Sommer 1993 die katholische Lehre zum Lebensrecht des Embryos gegen den deutschen Gesetzgeber verteidigt, begannen sie nun, das deutsche Abtreibungsstrafrecht und sein Beratungskonzept gegen römische Kritik zu verteidigen. Es begann die mehr als vier Jahre dauernde, zermürbende, schlagzeilenträchtige, viele Kräfte absorbierende und tiefe Wunden schlagende Auseinandersetzung um die Beteiligung der Kirche an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung, an der vor allem Kardinal Lehmann, die Mehrheit der Bischöfe und das Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken einerseits und Papst Johannes Paul II., die Glaubenskongregation unter Kardinal Joseph Ratzinger sowie eine Minderheit der deutschen Bischöfe andererseits beteiligt waren[16].

DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT ROM

Mit großer Spannung wurde die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. bis 28. September 1995 in Fulda erwartet, die erste Vollversammlung nach der Verabschiedung der Reform. Papst Johannes Paul II. hatte den Bischöfen am 21. September 1995 noch einen Brief geschrieben, in dem er zwar eine deutliche Anweisung bezüglich der zu fällenden Entscheidung vermied, aber

[15] Presseamt des Erzbistums Köln, *Pressedienst*, Dokumente Nr. 283 vom 16. 02. 1994.

[16] Diese Auseinandersetzung ist analysiert in: M. Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Schöningh, Paderborn 2000, S. 132-182.

doch deutlich spüren ließ, daß er das Ende der kirchlichen Beratung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung erwartete. Er fühle sich, schrieb Johannes Paul II., „im Gewissen verpflichtet", an einige Grundsätze erinnern, die die Bischöfe bei der „Neudefinition" der kirchlichen Beratungstätigkeit beachten sollten. Der Begriff „Neudefinition" zeigte, daß der Papst ganz offenkundig nicht von einer Fortsetzung der bisherigen Mitwirkung am gesetzlichen Beratungssystem ausging. Die Bischöfe sollten die Beratungstätigkeit zwar intensivieren, aber dies müsse so geschehen, „daß die Kirche nicht mitschuldig wird an der Tötung unschuldiger Kinder"[17]. Johannes Paul II. gab auch zu verstehen, wo er die Gefahr einer solchen Mitschuld sah: eben im Beratungsschein, der „nun de facto die alleinige Voraussetzung für eine straffreie Abtreibung" geworden sei. Als wolle er jeden Zweifel an der Richtung seiner Empfehlungen für die deutschen Bischöfe ausschließen, zitierte er auch noch die Erklärung von Kardinal Lehmann vom 10. Juni 1992, daß die Kirche sich nicht in ein Verfahren einbinden lassen könne, das die Ausstellung eines Beratungsscheines zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen mache.

Die Deutsche Bischofskonferenz vermied jedoch den vielerorts erwarteten Beschluß. Sie kritisierte zwar mehrere Regelungen des neuen Gesetzes als eine Verschlechterung des Lebensschutzes für die ungeborenen Kinder, zog daraus aber nicht die Konsequenz, die Mitwirkung der kirchlichen Beratungsstellen an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung einzustellen. Die Bereitschaft, sich an dieser Beratung weiterhin zu beteiligen, war die Folge der Billigung des Paradigmenwechsels. Mit der subtilen Dialektik, die seine Stellungnahmen zu diesem Problem nun bis zum Herbst 1999 prägen sollte, erklärte Kardinal Lehmann, daß man einerseits „keine endgültige Entscheidung" treffen konnte, daß man andererseits aber „bei aller Vorläufigkeit der Entscheidung" eine grundsätzliche Orientierung für die Weiterarbeit vorgenommen habe[18].

Die Vollversammlung setzte eine Arbeitsgruppe von fünf Bischöfen (Lehmann, Sauer, Kasper, Meisner und Wetter) ein, die mit dem Papst und der Glaubenskongregation Gespräche über die Beteiligung der Kirche an der Schwangerschaftskonfliktberatung aufnehmen sollte. Diese Gespräche fanden am 5. Dezember 1995 und nach einem einjährigen Moratorium am 4. April 1997 in Rom statt. Sie zeigten erhebliche Differenzen in der Beurteilung des Beratungskonzepts, des Beratungsscheins und der kirchlichen Mitwirkung an der gesetzlichen Konfliktberatung. So fand auf Bitten der Arbeitsgruppe am 27. Mai 1997 ein „Krisengipfel" in Rom statt, eine eintägige Konferenz aller Diözesanbischöfe mit Papst Johannes Paul II., den Kardinälen Joseph Ratzinger und Angelo Sodano sowie weiteren Vertretern der Kurie. Dabei ging es um die Anwendung der kirchlichen Lehre zur Abtreibung im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft.

---

[17] Johannes Paul II., *Brief an die deutschen Bischöfe vom 21. 09. 1995*, in: R. Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, Naumann, Würzburg 2000, S. 200.

[18] Kardinal K. Lehmann, *Pressebericht der Versammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 25. bis 28. 09. 1995*, S. 12.

Am 11. Januar 1998 teilte Papst Johannes Paul II. den deutschen Bischöfen seine Entscheidung mit. Da der Beratungsschein nach dem deutschen Abtreibungsstrafrecht „eine Schlüsselfunktion für die Durchführung straffreier Abtreibungen erhalten hat", bat er die Bischöfe eindringlich, „Wege zu finden, daß ein Schein solcher Art [...] nicht mehr ausgestellt wird". Es gehe in dieser Problematik um „eine pastorale Frage mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen, die für die Kirche und die Gesellschaft in Deutschland und weit darüber hinaus von Bedeutung ist". Botschaft und Handlungsweise der Kirche in der Frage der Abtreibung müßten „in ihrem wesentlichen Gehalt in allen Ländern dieselben sein". Aber der Papst forderte die Bischöfe nicht auf, sich aus der Schwangerschaftskonfliktberatung zurückzuziehen. Im Gegenteil, sie sollten ihren Einsatz in der Beratung verstärken, aber berücksichtigen, daß die Präsenz der Kirche in der Schwangerenberatung nicht vom Angebot des Beratungsscheines abhängen darf. Nicht der Zwang des Strafrechts dürfe die Frauen in die kirchlichen Beratungsstellen führen, sondern die sachliche Kompetenz, die menschliche Zuwendung und die Bereitschaft zu konkreter Hilfe, die darin anzutreffen sind[19]. Ein Kommentar des päpstlichen Staatssekretariats zu diesem Brief, der gleichzeitig mit dem Brief veröffentlicht wurde, zeigte den Ernst der Lage und die Verbindlichkeit der Entscheidung. Der Papst habe sie „in seiner Verantwortung als oberster Hirte der Kirche" getroffen[20].

Obgleich die deutschen Bischöfe auf der Sitzung des Ständigen Rates am 26. Januar 1998 in Würzburg erklärten: „Wir werden dieser Bitte Folge leisten", war der päpstliche Brief vom 11. Januar nicht das Ende der jahrelangen Auseinandersetzung, sondern der Anfang eines noch viel größeren Dramas, das sich noch einmal fast zwei Jahre lang hinzog und in dessen Verlauf sich Johannes Paul II. und die Kardinäle Ratzinger und Sodano zu vier weiteren Briefen an die deutschen Bischöfe bzw. ihren Vorsitzenden genötigt sahen. Die Deutsche Bischofskonferenz setzte erneut eine Arbeitsgruppe ein, die beraten sollte, wie die Beratungstätigkeit „ohne einen Schein der bisherigen Art" fortgesetzt werden könne. Die Arbeitsgruppe, deren Mitglieder bis auf eine Ausnahme von Bischof Lehmann selbst ausgewählt wurden, ließ sich acht Monate Zeit. Ihre Beratungen wurden maßgeblich von Ernst-Wolfgang Böckenförde geprägt, jenem Verfassungsrichter, der auch das Abtreibungsurteil vom 28. Mai 1993 stark beeinflußt hat und der inzwischen aus dem Bundesverfassungsgericht ausgeschieden war. Daß er der Arbeitsgruppe zu einem Verzicht auf den Beratungsschein raten würde, den er als Verfassungsrichter gutgeheißen hatte, war kaum zu erwarten. Am 14. Januar 1999 empfahl die Arbeitsgruppe den Bischöfen denn auch, die Beratungstätigkeit nach den Vorschriften des Schwangerschaftskonfliktgesetzes fortzusetzen und am Beratungsschein festzuhalten, diesen aber mit einem „Beratungs- und Hilfe-

[19] Johannes Paul II., *Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 11. 01. 1998*, in: Beckmann, a.a.O., S. 202 ff.

[20] Kommentar des Staatssekretariats zum Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die deutschen Bischöfe vom 11. 01. 1998, in: Beckmann, a.a.O., S. 208.

plan" zu verbinden, der eine rechtsverbindliche Auflistung aller der Schwangeren gemachten Hilfsangebote enthalten und die Ausrichtung der Beratung am Lebensschutz noch mehr verdeutlichen sollte.

Diese Empfehlungen, die die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Februar 1999 in Lingen dann bei 18 Gegenstimmen übernahm, widersprachen nicht nur der Erklärung vom 26. Januar 1998, der Bitte des Papstes Folge leisten zu wollen, sie übersahen auch eine fatale Folge für die kirchlichen Beratungsstellen, in die rund 20% der Rat suchenden Schwangeren mit Abtreibungsüberlegungen, rund 80% aber wegen allgemeiner Wünsche um Rat und Hilfe kommen. Wenn den abtreibungswilligen Schwangeren mit dem Beratungsschein eine rechtsverbindliche Auflistung der Hilfsangebote ausgehändigt worden wäre, hätten die anderen Schwangeren sich als Hilfsbedürftige zweiter Klasse vorkommen müssen. Sie hätten mit Sicherheit versucht, dies dadurch zu umgehen, daß sie ebenfalls Abtreibungsabsichten äußern, auch wenn sie sie vielleicht nur vortäuschen, nur um ebenfalls die rechtsverbindlichen Hilfsangebote zu erhalten. Der kirchliche Beratungsschein mit verbindlichem Beratungsbrief hätte, wäre er denn realisiert worden, kontraproduktive Systemanreize ausgeübt.

Die Bischöfe legten ihren Beschluß im März 1999 dem Papst zur Genehmigung vor. Johannes Paul II. genehmigte zur Überraschung aller Kritiker des Beratungsscheins den Beschluß der Bischöfe am 3. Juni 1999, verband die Genehmigung aber zur Überraschung aller Verteidiger des Beratungsscheins mit zwei Auflagen. Erstens müsse der Beratungsschein den Zusatz erhalten „Diese Bescheinigung kann nicht zur Durchführung straffreier Abtreibungen verwendet werden" und zweitens müsse er allen Schwangeren, die Rat und Hilfe brauchen, ausgehändigt werden, nicht nur jenen, die Abtreibungsabsichten hegten[21].

Kardinal Lehmann versuchte in einem Brief an den Nuntius, Erzbischof Giovanni Lajolo, in dem er sich bitter über das seiner Ansicht nach unzureichende Verständnis des Papstes für die deutsche Situation beschwerte, die erste Auflage zu eliminieren oder wenigstens zu entschärfen[22]. Dieser Versuch scheiterte, aber der Nuntius gestand in seiner Antwort immerhin zu, es sei „den Bischöfen überlassen zu überprüfen, ob es noch möglich ist, daß die katholischen Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen im staatlichen System, so wie es im Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (Paragraph 5 ff.) vom 21. August 1995 vorgesehen ist, verbleiben", und er versicherte, „der Heilige Stuhl würde sich einem Verbleib unter der Bedingung nicht widersetzen, daß die Beratungsbescheinigung die [...] Klausel enthält"[23]. Damit nahm das Unglück seinen Lauf. Der Ständige Rat erklärte am 22. Juni 1999: „Wir folgen diesem Ersuchen des Papstes, indem wir in der Schwange-

---

[21] Johannes Paul II., *Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 3. 06. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 224.

[22] Kardinal K. Lehmann, *Fax an den Apostolischen Nuntius vom 12. 06. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 230 ff.

[23] *Brief des Apostolischen Nuntius an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. 06. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 233.

renkonfliktberatung bleiben und den klärenden Zusatz in das Dokument aufnehmen"[24]. Auf die zweite Auflage des Papstes, den neuen Schein allen Rat suchenden Schwangeren auszustellen, gingen die Bischöfe nicht ein.

Die Motive der Bischöfe, dem Zusatz auf dem Beratungsschein zuzustimmen, waren vermutlich sehr verschieden. Die einen stimmten zu, weil sie dachten, endlich den Konflikt mit Rom beenden zu können. Die anderen stimmten zu, weil sie eine Chance sahen, in der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung zu verbleiben. Nur Erzbischof Dyba enthielt sich der Stimme. Kardinal Lehmann machte schon in seiner Presseerklärung am 23. Juni 1999, die im Fernsehen life übertragen wurde, und dann noch einmal in einem am 28. Juni veröffentlichten Spiegel-Gespräch deutlich, daß die Kirche nun in der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung bleiben werde, daß der päpstliche Zusatz auf dem Beratungsschein nur eine rechtlich unverbindliche ethische Aufforderung sei, die der Staat auch ignorieren könne, und daß die Kirche, sollte der Staat solche Beratungsscheine wegen des Zusatzes nicht anerkennen, dies gerichtlich klären lassen werde[25].

Damit war abzusehen, daß der „Würzburger Schein" keine Lösung war. Erzbischof Dyba sprach von „Etikettenschwindel"[26]. Kardinal Meisner bat den Papst mit einem Brief vom 30. Juli 1999 um Klarstellung. Seine Kernfrage lautete, ob es wirklich der Intention des Papstes entspreche, „den Beratungsschein mit dem gewünschten Zusatz zu versehen und trotzdem zu dulden, daß ihn der Staat ignoriert"[27]. Die Klarstellung erfolgte in einer Konferenz, zu der Papst Johannes Paul II., die Kardinäle Ratzinger und Sodano, weitere Erzbischöfe des Hl. Stuhles und seitens der Deutschen Bischofskonferenz der Vorsitzende Lehmann sowie die Kardinäle J. Meisner, G. Sterzinsky und F. Wetter am 15. September 1999 in Castel Gandolfo zusammenkamen. In einem gemeinsamen Brief teilten die Kardinäle Ratzinger und Sodano den deutschen Bischöfen am 18. September die Ergebnisse der Konferenz mit. Die Kirche könne nicht in der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung bleiben, wenn der Staat den päpstlichen Zusatz auf dem Beratungsschein ignoriere[28].

Diese vom Papst veranlaßte Zurücknahme seiner Genehmigung des Beratungsscheines vom 3. Juni 1999 führte nicht nur zu erheblicher Kritik vieler Bischöfe

---

[24] *Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. 06. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 234.

[25] Kardinal K. Lehmann, *Statement in der Pressekonferenz am 23. 06. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 236 ff.; ders., *Das kann der Papst gar nicht*, Interview mit dem „Spiegel" vom 28. 06. 1999, S. 59.

[26] Erzbischof J. Dyba, *Etikettenschwindel und Heuchelei mache ich nicht mit*, Interview mit der „Welt" vom 9. 08. 1999.

[27] Kardinal J. Meisner, *Ein für mich geradezu unlösbares Dilemma*, in: „Kölnische Rundschau" vom 18. 09. 1999. Vgl. auch ders., *Mit dem Herzen sehen. Chance und Auftrag der Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends*, Aachen 2000, S. 109 f.

[28] *Schreiben der Kardinäle Ratzinger und Sodano an die deutschen Bischöfe vom 18. 09. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 242.

an Kardinal Meisner, dem unterstellt wurde, den Würzburger Konsens vom Juni zerstört zu haben, sondern auch zu einer Spaltung der Deutschen Bischofskonferenz auf der Herbstvollversammlung vom 20. bis 23. September 1999 in Fulda. Während 13 Diözesanbischöfe dafür plädierten, nun endlich eine Neuordnung der Beratung einzuleiten, „die eine Ausstellung von Beratungsnachweisen, die straffreie Abtreibungen ermöglichen, nicht mehr vorsieht", fühlten sich die anderen 13 verpflichtet, dem Papst bei dem im November bevorstehenden Ad-Limina-Besuch in Rom „ihre verbleibenden Bedenken" gegen eine Neuordnung vorzutragen[29]. Sie legten ihre Bedenken bereits am 4. Oktober 1999 in einem Brief vor, auf den der Papst Kardinal Sodano am 20. Oktober, also noch vor dem Ad-Limina-Besuch, antworten ließ: Weil das Gesetz in Deutschland den Lebensschutz durch die Beratung über den Nachweis der Beratung zum Mittel der Verfügung über das menschliche Leben macht, könne die Kirche daran nicht mitwirken. Der Würzburger Beschluß vom 22. Juni 1999 habe deshalb mit Recht die Kritik der Öffentlichkeit auf sich gezogen. Es handle sich bei der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung um eine cooperatio ad malum, die die Kirche belaste, die Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses verdunkle und die deshalb mit ihrem moralischen Auftrag und ihrer Botschaft unvereinbar sei. Es sei falsch, in dieser Frage eine Güterabwägung vorzunehmen, und unzulässig, die geretteten Kinder gegen die Zahl der abgetriebenen aufzurechnen. Die Behauptung, Schwangere in Konfliktsituationen würden nur dann zur kirchlichen Beratung kommen, wenn sie auf einen Schein hoffen könnten, wird zurückgewiesen. Es sei nicht akzeptabel, wenn die Kirche in dieser Sache zuallererst dem Zwang des Staates und der Attraktion des Scheines vertraut. „Die Kirche setzt auf Freiheit. Sie setzt nicht auf unangemessene Lockmittel"[30]. Die Bischöfe selbst haben diesen Brief nicht veröffentlicht. Nicht einmal jene Bischöfe erhielten ihn, die gegen die Entscheidung des Papstes, auf den Beratungsschein zu verzichten, nicht opponiert und den Brief an den Papst deshalb nicht unterzeichnet hatten.

Die Hoffnung, mit diesem Brief könne der vierjährige Konflikt der deutschen Bischöfe mit Rom endlich ein Ende finden, trog erneut. Während des Ad-Limina-Besuches am 20. November 1999 versuchte Kardinal Lehmann dem Papst ein Zugeständnis abzuringen, daß die einzelnen Bistümer in der Schwangerschaftskonfliktberatung unterschiedliche Regelungen praktizieren könnten. Damit sollte die verworfene Position einer Beratung mit Nachweis unter dem Mantel pastoraler Freiheit und Vielfalt erneut zur Geltung gebracht werden. Doch Papst Johannes Paul II. lehnte ab: Das Zeugnis der Bischöfe in dieser Frage müsse „eindeutig und einmütig" ausfallen. Er gab seiner Hoffnung Ausdruck, daß die Beratungstätigkeit der Kirche

[29] *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 09. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 244. Der 27. Diözesanbischof Dyba war von dem Konflikt nicht mehr betroffen, da er das Beratungssystem in seinem Bistum längst neu geordnet hatte.

[30] Kardinal A. Sodano, *Brief vom 20. 10. 1999 an jene deutsche Bischöfe, die dem Papst am 4. 10. 1999 ihre Bedenken geschrieben hatten*, veröffentlicht in: M. Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland*, a.a.O., S. 176 ff.

in Deutschland gemäß seiner Weisung bald endgültig neu geordnet werde[31]. Kardinal Lehmann forderte er auf, „sich für eine einheitliche Lösung einzusetzen", weil er es „in einem hohen Maß für schädlich" halte, in dieser wichtigen Angelegenheit „zwei verschiedene Vorgehensweisen innerhalb desselben Episkopats zu akzeptieren"[32]. In der Sitzung des Ständigen Rates beschlossen die Bischöfe dann endlich, im Laufe des Jahres 2000 „eine Neuordnung der katholischen Beratung im Sinne der Weisung des Papstes durchzuführen"[33].

Während die Bischöfe von Paderborn (J. Degenhardt), Speyer (A. Schlembach) und Köln (Kardinal Meisner) die Beratung in ihren Bistümern bereits im ersten Halbjahr 2000 neu regelten, beendeten alle anderen Bistümer mit Ausnahme des Bistums Limburg ihre Beteiligung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung zum 1. Januar 2001. Bischof K. Kamphaus von Limburg ließ sich für eine Neuregelung in seinem Bistum 14 Monate länger Zeit. Erst nachdem ihn der Papst in einem Brief vom 7. März 2002 angewiesen hatte, keine Beratungsscheine mehr auszustellen und die Zuständigkeit für die Neuordnung Weihbischof Pieschl übertragen hatte[34], erfolgte im Sommer 2002 auch im Bistum Limburg eine Neuordnung.

DER VEREIN „DONUM VITAE"

Inzwischen aber war von Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken der Verein „Donum Vitae" gegründet worden, dessen Ziel, so die Vorsitzende und frühere Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Rita Waschbüsch, die Fortsetzung der katholischen Schwangerschaftskonfliktberatung ist – „natürlich mit Ausstellung der Beratungsbescheinigung"[35]. Der Verein spaltete die Kirche im Hinblick auf die Präsenz der Katholiken in der Schwangerenberatung. Die Gründung erfolgte am 24. September 1999 in Fulda, an jenem Tag, an dem Kardinal Lehmann das Ende der kirchlichen Mitwirkung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung ankündigte. Sie zeichnete sich seit Juni 1997 ab. Damals begann das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, von seinem Kurs, die Position der katholischen Kirche in der Abtreibungsproblematik gegen den deutschen Gesetzgeber zu verteidigen, abzuweichen und das deutsche Abtreibungsstrafrecht und sein Beratungskonzept gegenüber dem Papst und der Glaubenskongregation zu verteidigen. Die päpstliche Entscheidung, die Mitwirkung der

---

[31] Johannes Paul II., *Ansprache an die dritte Gruppe der deutschen Bischöfe anläßlich ihres Ad-Limina-Besuches am 20. 11. 1999*, Ziffer 8, „L'Osservatore Romano" (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 26. 11. 1999.

[32] Ders., *Brief an Bischof Lehmann vom 20. 11. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 253.

[33] *Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 11. 1999*, in: Beckmann, a.a.O., S. 255.

[34] Johannes Paul II., *Brief an Bischof Franz Kamphaus vom 7. 03. 2002*, „Die Tagespost" vom 12. 03. 2002.

[35] R. Waschbüsch, *Zur Gründung von „Donum Vitae" e.V.*, „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 2000, Nr. 111, S. 30.

katholischen Kirche an der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland zu beenden, wurde vom Präsidium des Zentralkomitees als „zutiefst unsittlich" bezeichnet[36]. Die Initiative zur Gründung von „Donum Vitae" sei deshalb „zwingend" gewesen, „um das katholische Engagement in der Schwangerschaftskonfliktberatung [...] fortzuführen"[37]. Die Herbstvollversammlung des Zentralkomitees billigte am 19. November 1999 mit rund 85% der Stimmen diese Initiative. Sie rief „alle Katholikinnen und Katholiken in Deutschland auf, «Donum Vitae» aktiv zu unterstützen"[38]. „Donum Vitae" sollte, so Waschbüsch, „Markenzeichen eines weltoffenen Katholizismus sein"[39]. Den Kritikern des Beratungsscheines wurde ein anderes, vorkonziliares Kirchenbild unterstellt. Sie würden einen „geschlossenen" Katholizismus vertreten und die Kirche ins Ghetto führen[40].

„Donum Vitae" konnte bis zum Frühjahr 2003 rund 95 Beratungsstellen eröffnen, in denen viele Beraterinnen des Sozialdienstes katholischer Frauen beschäftigt waren, die die kirchlichen Beratungsstellen verlassen hatten. Daß sich der Verein derart ausbreiten konnte und 2003 in allen Bundesländern mit Ausnahme von Brandenburg und Sachsen-Anhalt tätig ist, liegt zum einen an einer großzügigen finanziellen Förderung seitens des Staates, zum anderen an der Duldung durch viele Bischöfe und Priester, die die Entscheidung des Papstes vom September 1999 mißbilligten.

Die Beratungsstellen von „Donum Vitae" werden zum weit überwiegenden Teil nicht aus Spenden, sondern aus öffentlichen Mitteln der Bundesländer finanziert. Der durch Spenden zu finanzierende Kostenanteil bewegt sich zwischen 10 und 30%. In den von der CDU/CSU regierten Bundesländern ist die staatliche Finanzierung höher als in SPD-Ländern. Häufig sind jene Politiker der CDU/CSU, die in Länderparlamenten bzw. Landesregierungen die Mittel bewilligen, als Mitglieder der Landesverbände von „Donum Vitae" zugleich die Antragsteller. Die Katholiken sind mit ihren Spenden äußerst zurückhaltend. Geht man von dem bei der Gründung erwarteten Spendenaufkommen von rund 15 Millionen Euro jährlich aus[41], so dürfte das reale Spendenaufkommen deutlich unter 10%

---

[36] Erklärung des Präsidiums des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum Ergebnis des Gesprächs deutscher Bischöfe mit dem Papst zur Schwangerschaftskonfliktberatung, „Mitteilungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken" 509/99 vom 16. 09. 1999.

[37] H. J. Meyer, *Zur aktuellen Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung in kirchlicher Trägerschaft*, „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 2000, Nr. 111, S. 25.

[38] Erklärung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu „Donum Vitae" vom 19. 11. 1999, „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 2000, Nr. 111, S. 33.

[39] R. Waschbüsch, *Zur Gründung von „Donum Vitae"*, „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 2000, Nr. 111, S. 32.

[40] W. Remmers, *Nicht in die heilige Nische zurückziehen*, „Süddeutsche Zeitung" vom 20./21. 02. 1999; ders., *Die Kirche muß weiter beraten*, „Die Welt" vom 9. 01. 1999.

[41] So Vincens Lissek in seinem Interview mit den Saarländischen Rundfunk. Vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 25. 11. 1999. Lissek erhoffte sich eine DM pro Katholik. Das hätte,

dieser Summe liegen. Die Bereitschaft, dem Verein „Donum Vitae" beizutreten, blieb ebenfalls weit hinter den Erwartungen der Gründer zurück. Sie erreichte ebenfalls keine 10% der erwarteten Zahl.

In welch engen Grenzen sich die Begeisterung der Katholiken für „Donum Vitae" hält, zeigte der Katholikentag 2000 in Hamburg. Die auf dem zentralen Rathausmarkt stattfindende Großveranstaltung von „Donum Vitae", die eine „Mitgliederexplosion" auslösen wollte, wurde zum „Waterloo" der Veranstalter, die ihr Programm ohne Publikum durchzogen[42]. „Die Süddeutsche Zeitung" kommentierte: „Wer den Initiatoren wohlgesinnt ist, zählt 200 Teilnehmer und schließt die Helfer von den Pfadfindern und den Verkäufer der Obdachlosenzeitung «Hinz und Kunz» mit ein. Spötter nennen später das, was die zentrale Großveranstaltung der Laienorganisation hätte sein sollen, die aufwendigste Pressekonferenz des Katholikentages"[43].

Dennoch wäre es ein Irrtum, aus dieser schwachen Resonanz zu schließen, der Verein „Donum Vitae" hätte keinen Rückhalt in der Kirche in Deutschland. In den Strukturen des traditionellen Katholizismus, d.h. in den kirchlichen Räten auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene, bei vielen Priestern, in katholischen Verbänden, Medien und Bildungseinrichtungen genießt er breite Sympathien. Zwar gibt es auch hier Ausnahmen, aber in der Mehrzahl dieser Institutionen wird für ihn geworben. Auch im Zentralkomitee der deutschen Katholiken dürften nach wie vor rund 80% der Mitglieder hinter ihm stehen.

Zu dieser Entwicklung haben viele der deutschen Bischöfe einen erheblichen Beitrag geleistet. Zwar gab es von Anfang an Bischöfe, die „Donum Vitae" offen kritisierten wie Erzbischof Dyba (Fulda), der den Verein „Donum Mortis" nannte, Kardinal Meisner, der ihn als „nicht katholisch" und die Einheit der Kirche gefährdend bezeichnete[44], oder Erzbischof K. Braun (Bamberg), der den Mitarbeitern seines Bistums verbot, sich für „Donum Vitae" zu engagieren. Aber die Deutsche Bischofskonferenz zog es vor, keine Stellung zu beziehen. Dies sei, so ihr Vorsitzender Kardinal Lehmann, die „bessere Lösung". Kardinal F. Wetters Position, „Donum Vitae" „weder zu billigen noch zu mißbilligen"[45], war die Linie der meisten Bischöfe. Dies war unter den gegebenen Umständen im Jahr 2000 nichts anderes als eine Sympathiebekundung im Mantel des Ignorierens. Sie nährte die Behauptung der „Donum Vitae"-Gründer, sie würden nur fortführen, was die Bischöfe jahrelang selbst getan hätten und was diese weiterhin tun würden, wenn

---

Kinder eingeschlossen, zwar nicht 15, aber doch 14 Millionen Euro ergeben. Vgl. auch A. Foitzik, *„Donum Vitae": Hoch engagiert und chronisch klamm*, „Herder-Korrespondenz", 57. Jg. (2003), S. 225 ff.

[42] G. Horst, *„Donum Vitae" erlebt ein Fiasko*, „Die Tagespost" vom 3. 06. 2000.

[43] M. Drobinski, *Auftritt ohne Zuschauer. Das Interesse am Schwangeren-Beratungsverein „Donum Vitae" ist in Hamburg nur gering*, „Süddeutsche Zeitung" vom 3./4. 06. 2000.

[44] Kardinal J. Meisner, *Nicht katholisch zu nennen*, „Rheinischer Merkur" vom 2. 06. 2000.

[45] Kardinal Friedrich Wetter nach der Frühjahrskonferenz der bayerischen Bischöfe am 30. 03. 2000, „Frankfurter Allgemeine Zeitung" und „Süddeutsche Zeitung" jeweils vom 31. 03. 2000.

es ihnen der Papst nicht verboten hätte. Für Laien aber gälte das päpstliche Verbot nicht. Dabei hatte Nuntius Lajolo in einer mit der Glaubenskongregation abgestimmten Stellungnahme zu „Donum Vitae" vom 30. Oktober 2000 eben dies klargestellt. Er schrieb einer Gruppe von Katholiken, die ihn um eine offizielle Stellungnahme gebeten hatten, daß sich „Donum Vitae" „in offenem Widerspruch zu den Anweisungen des Heiligen Vaters und den Entscheidungen der Bischöfe" befinde. Er erinnerte daran, daß Papst Johannes Paul II. in seinem Brief an Kardinal Lehmann vom 20. November 1999 ausdrücklich die Einheit von Bischöfen und Laien in dieser Frage angemahnt habe. Schließlich forderte er die Katholiken auf, „Donum Vitae" nicht zu unterstützen.

DIE PROBLEMATIK DES BERATUNGSSCHEINES

Im Zentrum der Auseinandersetzungen um die Schwangerschaftskonfliktberatung stand die Bewertung des Beratungsscheines. Die Mehrheit der Bischöfe, allen voran Kardinal Lehmann, und das Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hielten ab 1995 an der Illusion fest, der Beratungsschein sei allein eine Dokumentation einer dem Lebensschutz des ungeborenen Kindes dienenden Beratung der Schwangeren. Sie ignorierten seine zentrale Funktion, der Schwangeren und vor allem dem Arzt die Straflosigkeit der Abtreibung zu gewährleisten. Der Beratungsschein war und ist aber eine Tötungslizenz. An dieser Erkenntnis führt kein Weg vorbei, wenn man denn unter Abtreibung die Tötung eines ungeborenen Kindes und unter Lizenz die staatliche Ermächtigung zur Vornahme einer bestimmten Handlung versteht. Nur Erzbischof Dyba wurde nicht müde, auf diese Funktion des Beratungsscheines hinzuweisen.

Der Beratungsschein bewirkt nach § 218a, Abs. 1 StGB, daß die Tötungshandlung einer Abtreibung vom Strafrecht durch den sogenannten Tatbestandsausschluß nicht zur Kenntnis genommen, ja mehr noch, daß die Tötungshandlung eine straflose ärztliche Beihilfe zur Realisierung des Selbstbestimmungsrechts der Schwangeren wird. Er ermächtigt die Schwangere zum Abschluß eines rechtmäßigen Vertrages mit einem Arzt zwecks Tötung ihres ungeborenen Kindes[46]. Nur zu diesem Zweck wird er gebraucht. Als Dokument einer Beratung wird er von niemandem benötigt. Seine Ausstellung ist deshalb weder rechtlich noch moralisch eine neutrale Tat. Sie ist aus der Sicht der Juristen Beihilfe zu einer letztlich doch rechtswidrigen Abtreibung[47], aus der Sicht des Moraltheolo-

---

[46] H. Tröndle, *„Beratungsschutzkonzept", ein Tabu für die Kriminologie?*, in: *Internationale Perspektiven in Kriminologie und Strafrecht, Festschrift für Günther Kaiser zum 70. Geburtstag*, Hrsg. H.-J. Albrecht, Berlin 1998, S. 1387 ff.; R. Beckmann, *Der Schatten des Scheines auf dem Antlitz der Kirche. Über die Mitwirkung der katholischen Kirche an der staatlichen Schwangerschaftskonfliktberatung*, in: *Abschied vom Himmel. Im Spannungsfeld von Kirche und Welt*, Hrsg. S. Rehder, M. Wolff, Aachen 1999, S. 133.

[47] G. Jacobs, *Lebensschutz durch Pflichtberatung?*, „Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht", Bd. 17, Köln 2000, S. 17 ff.

gen und des Sozialethikers eine cooperatio formalis ad malum[48]. Sie lädt die Lasten der Lösung eines Schwangerschaftskonflikts nicht dem Täter, sondern dem Opfer auf, indem sie das Opfer aus der Rechtsordnung ausschließt. Dies ist mit den Grundsätzen eines Rechtsstaates unvereinbar.

Die moraltheologischen Kriterien für eine cooperatio formalis, eine Mitwirkung an einer bösen Tat, die unter sittlichen Gesichtspunkten niemals erlaubt ist, hat Johannes Paul II. in *Evangelium vitae* zusammengefaßt. Eine solche Mitwirkung liegt dann vor, „wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Haupttäters bezeichnet werden muß"[49]. Weder der Beratungsschein als Blatt Papier noch die Intention der Beraterin, die Leben retten will, machen also die Ausstellung des Beratungsscheines zu einer Mitwirkung an einer schlechten Tat, sondern allein der konkrete Rahmen des § 218a, Abs. 1 StGB, der deutlich macht, daß der Beratungsschein keinen anderen Zweck hat als den, die Schwangere und den Arzt nach der Abtreibung straflos zu stellen. Deshalb ist die Schlußfolgerung nicht zu vermeiden, daß die Beraterin, auch wenn sie sich in der Beratung noch so sehr für das Lebensrecht des Kindes eingesetzt hat, mit der Ausstellung des Beratungsschein eine Beihilfe zu einer bösen Tat leistet.

Viele Bischöfe und Beraterinnen begründeten ihre Verteidigung des Beratungsscheines mit dem Argument, dadurch könnten jährlich rund 5000 Kinder gerettet werden, weil viele Schwangeren den Beratungsschein nach der Beratung entgegen ihrer ursprünglichen Absicht nicht mehr wollen oder nicht gebrauchen und so von einer Abtreibung Abstand nehmen. Die Benutzung der anderen rund 15.000 von den insgesamt etwa 20.000 Beratungsscheinen, die katholische Beratungsstellen jährlich ausstellen, für eine Abtreibung wird als Mißbrauch des Beratungsscheines interpretiert und in Kauf genommen. Würden die kirchlichen Beratungsstellen den Beratungsschein nicht mehr ausstellen, wäre, so wird behauptet, das Übel noch größer. Hinter dieser Begründung steht eine utilitaristische oder konsequenzialistische Ethik, in der es keine an sich schlechte und deshalb verwerfliche Handlung gibt. Der Zweck des Lebensschutzes heiligt das Mittel des – tödlichen – Beratungsscheines. Diesen Ansatz hat Robert Spaemann einer kritischen Analyse unterzogen. Es gebe „Handlungen, deren Verwerflichkeit auch ohne Kenntnis der Umstände und der Absichten des Handelnden erkennbar ist. Sie sind immer schlecht, und eine Absicht, die ein gutes Ziel mit Hilfe solcher Handlungen zu erreichen sucht, ist eben keine gute, sondern eine schlechte Absicht. Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel". Es gebe deshalb zwar „unbedingte Unterlassungsgebote", z.B. an einer Abtreibung nicht mitzuwirken, aber „keine

[48] G. B. Sala, *Kirchliche Beratungsstellen und Mitwirkung am Abtreibungsgesetz – eine moraltheologische Untersuchung*, „Schriftenreihe der Juristenvereinigung Lebensrecht", Bd. 14, Köln 1997, S. 59 ff.

[49] Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 74.

unbedingten, ohne Ansehung der Umstände geltenden Handlungsgebote", wie die Apologeten des Beratungsscheines behaupten[50]. Im Beratungsschein zeige sich die demoralisierende Wirkung des konsequenzialistischen Kalküls. Wenn er als Beihilfe zu einer Abtreibung damit legitimiert werden soll, daß er zur Verhinderung anderer Abtreibungen diene, relativiert er die Verwerflichkeit der cooperatio formalis und schwächt das Unrechtsbewußtsein unter den Christen.

Nicht weniger problematisch war die pastoraltheologische Verteidigung des Beratungsscheines: Die nachweispflichtige Schwangerschaftskonfliktberatung böte der Kirche, so lautete das zentrale Argument, eine große Chance, jenen Frauen die christliche Botschaft vom Leben nahe zu bringen, die „sich kirchlichem Denken, Fühlen und Handeln weithin entfremdet haben"[51]. Würde die Kirche diese Chance nicht nutzen und sich in eine bequeme Nische zurückziehen, würde sie ihre Solidaritätspflichten mit der Welt und den Menschen verletzen und „sich mitschuldig an der Tötung ungeborener Kinder machen"[52]. Kritiker einer derartigen Pastoral, die das Abtreibungsstrafrecht instrumentalisiert, um die betroffenen Frauen zu erreichen, waren in der Minderheit. „Staatliche Netze für kirchlichen Fischfang?" fragte mit Recht der Freiburger Pastoraltheologe Hubert Windisch, für den die kirchliche Mitwirkung an der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung eine „potentielle cooperatio formalis" war, die Gefahr lief, die Kirche in eine „Verkündigungspathologie" zu führen. Der Ausstieg aus dem „Scheinsystem" sei deshalb die einzige Lösung, um die Freiheit der Verkündigung zurückzugewinnen[53]. Dies war auch die Antwort des Papstes auf die pastoraltheologische Apologie des Beratungsscheines: Es dürfe nicht sein, „daß die Kirche in dieser Sache zuallererst dem Zwang des Staates und der Attraktion des Scheines vertraut. Die Kirche setzt auf Freiheit. Sie setzt nicht auf unangemessene Lockmittel"[54].

Das Beratungskonzept des deutschen Abtreibungsstrafrechts ist keine Lebensschutzkonzept, sondern ein Alibi für die Aufhebung des Tötungsverbots und eine Perversion echter Beratungsarbeit. So wurde es vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz in einer gemeinsamen Stellungnahme während der ersten Diskussion der entsprechenden Gesetzes-

---

[50] R. Spaemann, *Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein-Debatte*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 23. 10. 1999. Vgl. auch ders., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Ernst Klett Verlage, Stuttgart 1989, S. 164 ff.

[51] W. Bayerlein, *Einführung in die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Die Arbeit der katholischen Beratungsstellen fortsetzen"*, „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 1997, Nr. 104, S. 45 f.

[52] S. Demel, *Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten? Die Schwangerschaftskonfliktberatung im Kreuzfeuer der Kritik*, „Stimmen der Zeit", 122. Jg. (1997), S. 96; *Erklärung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen zur jüngsten Entwicklung bezüglich der Schwangerschaftskonfliktberatung vom 29. 09. 1999*.

[53] H. Windisch, *Der Konflikt um die Konfliktberatung*, „Rheinischer Merkur" vom 2. 10. 1998.

[54] Kardinal A. Sodano, *Brief vom 20. 10. 1999 an jene deutsche Bischöfe, die dem Papst am 4. 10. 1999 ihre Bedenken geschrieben hatten*, Ziffer 5.

entwürfe im Deutschen Bundestag im Frühjahr 1992 selbst noch eingeschätzt[55]. Dieses Beratungskonzept ist ein klassisches Beispiel für eine „Struktur der Sünde", d.h. für ein System, an dem mitzuwirken den Mitwirkenden unabhängig von seinen guten Absichten in Tötungshandlungen verstrickt. Es privatisiert die Befugnis, über Leben und Tod unschuldiger Menschen zu entscheiden. Damit zerstört es den Rechtsstaat.

Die deutschen Bischöfe haben alle Mahnungen, auf die Interdependenzen des Beratungssystems mit der Kultur des Todes und auf die von ihrem „Beratungs- und Hilfeplan" ausgehenden fatalen Systemanreize zu achten, ignoriert. Sie haben sich mit Ausnahme des Bischofs von Fulda durch das Beratungskonzept in eine Falle locken lassen, in der sie fünf Jahre gefangen waren. Erst Ende 1999 haben sie dank eines unermüdlichen Einsatzes von Papst Johannes Paul II. und Kardinal Ratzinger begonnen, sich aus dieser Falle zu befreien. Sie haben ihre Beratungsangebote im Rahmen der ebenfalls vom Schwangerschaftskonfliktgesetz vorgesehenen allgemeinen Schwangerenberatung ausgeweitet. Die Zahl der entsprechenden Beratungen hat überall auch ohne Ausstellung eines Beratungsscheines zugenommen. Aber der Weg der Kirche in Deutschland aus der Beratungsfalle ist noch nicht vollendet, solange Katholiken im Verein „Donum Vitae" fortfahren, die Beratungsscheine auszustellen, und die Bischöfe fortfahren, dies zu ignorieren. Kardinal Wetters Linie „weder billigen noch mißbilligen" wird von „Donum Vitae" nach wie vor als Unterstützung gewertet.

Daß die Kirche ihr Wächteramt zugunsten des Lebensschutzes in einer pluralistischen Gesellschaft auch viel klarer und mutiger wahrnehmen kann, zeigt die katholische Kirche in den USA. Deren Bischöfe haben sich in ihrem eindrucksvollen Hirtenbrief *Living the Gospel of Life* vom 24. November 1998 von einem Wort von Bischof Bonifatius, dem ersten Bischof in Deutschland im 8. Jahrhundert, leiten lassen: „Laßt uns weder Hunde sein, die nicht bellen, noch schweigende Zuschauer oder bezahlte Dienstboten, die vor dem Wolf fliehen. Laßt uns stattdessen sorgsame Hirten sein, wachend über Christi Herde. Laßt uns Großen und Kleine, Reichen und Armen, Menschen jeden Ranges und Alters, Gottes ganzen Plan predigen, so weit uns Gott die Stärke verleiht, gelegen oder ungelegen [...]". Es sei „die große Lüge unserer Tage, daß wir machtlos seien gegenüber den Kompromissen, Strukturen und Versuchungen der Massenkultur. Aber wir sind nicht machtlos"[56].

Daß die Christen im Kampf gegen die Kultur des Todes nicht machtlos sind, haben sie in den vergangenen Jahren in den USA ebenso gezeigt wie in Polen. In den USA zeichnet sich dreißig Jahre nach der verhängnisvollen Privatisierung der Abtreibung durch den Obersten Gerichtshof (Roe versus Wade) nicht nur ein

[55] *Stellungnahme der Gemeinsamen Konferenz der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu dem Gruppenantrag zur Neufassung des § 218 vom 18. 05. 1992,* in: „Mitteilungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", 1992, Nr. 387.

[56] Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA *Living the Gospel of Life* vom 24. 11. 1998, Ziffer 27 und 29, deutsch in: „Die Neue Ordnung", 54. Jg. (2000), S. 244 ff.

Verbot einer besonders barbarischen Abtreibungsmethode, der Partial Birth Abortion ab, schon die Hälfte der Einzelstaaten hat obligatorische Karenztage zwischen Abtreibungsentscheidung und Durchführung einer Abtreibung beschlossen, das Pro-Life-Lager nimmt zu, das Pro-Choice-Lager ab und die Abtreibungsraten sinken. Auch die biographische Entwicklung zweier der glühendsten Kämpfer für die Freigabe der Abtreibung in den USA, des Abtreibungsarztes Bernard Nathanson und der Klägerin Norma Mc Corvey, die das Urteil des Obersten Gerichtshofes 1973 Roe versus Wade erstritt, zeigt, daß die Kultur des Lebens nicht machtlos ist. Beide gehören heute zu den engagiertesten Vertretern des Pro-Life-Lagers in den USA[57]. Die Entwicklung in Polen zeigt, daß sich durch ein restriktives Abtreibungsgesetz, das der Sejm 1997 mit Hilfe des Verfassungsgerichtes beschlossen hat, auch die Abtreibungszahlen deutlich senken lassen[58]. Gewiß gibt es auch andere Länder, in denen wie z.B. in der Schweiz, die Kultur des Todes im Vormarsch ist, aber die Entwicklungen in Polen und den USA können die Kirche in Deutschland ermutigen, in ihrem Kampf für eine Kultur des Lebens nicht nachzulassen, das Wächteramt gegenüber dem Gesetzgeber und gesellschaftlichen Trends neu wahrzunehmen und Papst Johannes Paul II. vielleicht eines Tages sogar dankbar zu sein, daß er der „Schein"-Beratung ein Ende gemacht hat.

---

[57] B. N. Nathanson, *Die Hand Gottes. Eine Reise vom Tod zum Leben*, Christiana-Verlag, Wien 1997; H. Gurdon, *Abortion Can Be Overthrown*, „National Post" vom 25. 01. 2003.

[58] Vgl. M. Smereczyńska, *Der gesetzliche Schutz des ungeborenen Lebens in Polen – Reformen und gegenwärtige gesetzliche Lage*, „Zeitschrift für Lebensrecht", 10. Jg. (2001), S. 49 ff.

EIN LAIZISTISCHER HUMANIST VOR DEM GEBOT „DU SOLLST NICHT TÖTEN!”

Mit Professor Norberto Bobbio spricht Giulio Nascimbeni*

Giulio Nascimbeni: Welche Rechte und welche Pflichten stehen miteinander im Widerstreit?

Norberto Bobbio: Vor allem das Grundrecht des gezeugten Menschen, dieses Geburtsrecht, von dem man, meiner Meinung nach, nicht ablassen kann. Es ist dasselbe Recht, in dessen Namen ich gegen die Todesstrafe bin. Man kann von Straferlaß für die Abtreibung sprechen, aber man kann gegenüber der Abtreibung nicht moralisch teilnahmslos bleiben.

G. N.: Sie sprachen von verschiedenen Rechten, nicht nur von einem Recht.

N. B.: Es gibt auch das Recht der Frau, nicht gezwungen zu sein, sich um Kinder zu kümmern, die sie nicht will. Und es gibt ein drittes Recht: das der Gesellschaft - das Recht der Gesellschaft, nicht überbevölkert zu sein und deswegen auch die Geburten zu kontrollieren.

G. N.: Glauben sie nicht, daß die Auseinandersetzung zwischen diesen Rechten unlösbar bleiben muß?

N. B.: Das ist wahr, es sind unverträgliche Rechte. Wenn man mit unverträglichen Rechten zu tun hat, ist die Wahl immer schwierig.

G. N.: Aber man muß eine Wahl treffen.

N. B.: Ich habe von drei Rechten gesprochen: das erste ist grundlegend, das Recht des gezeugten Menschen; die anderen Rechte sind abgeleitet, das der Frau und das der Gesellschaft. Weiter – und das ist der zentrale Punkt – das Recht der Frau und das Recht der Gesellschaft, auf die man sich in der Norm beruft, um die Abtreibung zu rechtfertigen, können ohne Abtreibung befriedigt werden, indem man die Zeugung verhindert. Wenn aber eine Empfängnis stattgefunden hat, kann das Recht des gezeugten Menschen nur noch durch die Geburt zufriedengestellt werden.

---

* Dieses Interview erschien in „Corriere della Sera” vom 8. 05. 1981 – am Vortag des Referendums über die Festlegung des Umfanges der Legalität der Abtreibung in der Republik Italien. Die Redaktion von „Corriere della Sera” ist mit der Übersetzung und Veröffentlichung in diesem Buch einverstanden. Der Titel des Interviews stammt vom Lektor des Buches.

G. N.: Welche neuen Einwände werden gegen das Gesetz 194 erhoben?

N. B.: Der erste Paragraph besagt, daß der Staat das Recht auf verantwortliche und bewußte Zeugung gutheißt. Meiner Meinung nach hat dieses Recht nur dann einen Sinn, wenn die Verpflichtung zu bewußtem und verantwortlichem sexuellen Verhalten formuliert und akzeptiert wird, also nur zwischen Personen, die sich der Folgen ihres Handelns bewußt und auch bereit sind, die sich daraus ergebenden Pflichten anzunehmen. Meiner Meinung nach kommen wir nicht zum Grund des Problems, wenn die Lösung desselben auf die Zeit nach der Empfängnis verschoben wird, denn dann sind die Folgen, die man hätte verhindern können, nicht mehr zu verhindern. Deswegen steht in demselben ersten Paragraphen geschrieben, daß die Abtreibung kein System der Geburtenkontrolle darstellt.

G. N.: Und wenn man das Gesetz 194 abschaffen und zu den Tragödien und zu den Ungerechtigkeiten der illegalen Abtreibung zurückkehren würde? Die Abtreibung ist eine tragische Realität, die man nicht leugnen kann.

N. B.: Die Tatsache, daß die Abtreibung verbreitet ist, stellt juristisch und moralisch gesehen ein sehr schwaches Argument dar. Es wundert mich sehr, daß es so häufig benutzt wird. Die Menschen sind, wie sie sind: aber deswegen existieren Moral und Recht trotzdem. Der Autodiebstahl ist auch verbreitet und wird nur selten bestraft: aber ist er deswegen rechtmäßig? Wir können nur sagen, daß der Staat die Abtreibung zu regeln versucht, um ihre Schädlichkeit zu reduzieren, da sie nun einmal verbreitet ist und nicht kontrolliert werden kann. Wenn das Gesetz 194 gut angewendet würde, könnte es man als ein Gesetz akzeptieren, das ein wichtiges soziales und menschliches Problem löst.

G. N.: Gibt es Taten, die moralisch unzulässig sind, die aber nicht als illegitim beurteilt werden?

N. B.: Sicher. Ich spreche von dem sexuellen Verhalten in seinen verschiedenen Formen, von der ehelichen Untreue sowie von der Prostitution. Ich will an den Text von Stuart Mill *Über die Freiheit* erinnern. Das sind Worte, die vor 150 Jahren geschrieben wurden, aber dennoch aktuell bleiben. Nach der Meinung von Stuart Mill muß sich das Recht um die Akte kümmern, die sich gegen die Gesellschaft richten: das Wohl des Individuums, sei es physisch oder moralisch, ist keine ausreichende Rechtfertigung.

G. N.: Gilt das auch im Falle der Abtreibung?

N. B.: Stuart Mill sagt weiter: Das Individuum ist Herrscher über sich selbst, über seinen Verstand und über seinen Körper. Jetzt sagen die Frauenrechtlerinnen: Der Körper gehört mir und ich verwalte ihn. Das könnte als die perfekte

Anwendung dieses Grundsatzes erscheinen. Ich dagegen sage, das es eine Aberration ist. Das Individuum ist allein, ein Einzelner. Im Fall der Abtreibung aber ist noch ein Anderer im Körper der Frau. Der Selbstmörder verwaltet sein eigenes Leben. Mit der Abtreibung verwaltet man das Leben eines anderen.

G. N.: Professor Bobbio, Ihr ganzes Leben, Ihre Bücher, Ihre Arbeit, Ihr Unterricht sind das Zeugnis eines laizistisches Geistes. Glauben Sie nicht, daß man sich über diese Erklärungen wundern wird?

N. B.: Ich frage mich, warum man sich wundern sollte, wenn ein Laizist das „Du sollst nicht töten!" als absolutes Prinzip und als kategorischen Imperativ akzeptiert. Und ich wundere mich auch, daß die Laizisten die Ehre und das Privileg, zu sagen, daß man nicht töten soll, den Gläubigen überlassen.

Aus dem Italienischen übersetzt von Stefano Mastantuono

Offener Brief der Ethiker der Katholischen Universität Lublin

OFFENER BRIEF AN ALLE VERANTWORTLICHEN FÜR DEN RECHTSSCHUTZ DES MENSCHLICHEN LEBENS IN DER GESETZGEBUNG MODERNER DEMOKRATISCHER STAATEN

Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Prozedur der Rechtsetzung im Bereich des Schutzes menschlichen Lebens

Wir möchten uns an alle wenden, denen die Sorge um den Schutz der Würde und des Lebensrechts jedes Menschen zutiefst am Herzen liegt. Insbesondere wenden wir uns an die Gesetzgeber und Politiker, die für die Rechtsetzung im demokratischen Staat verantwortlich sind.

Bekanntlich gelten in der überwiegenden Mehrheit der demokratischen Staaten heute Gesetze, kraft derer das Leben einer bestimmten Kategorie von Personen vom Rechtsschutz ausgeschlossen wird. In diesen Staaten haben wir es somit mit dem Gelten zutiefst ungerechter Rechtsnormen zu tun. In dieser Situation unternehmen viele Menschen guten Willens Schritte, die die Wiederherstellung der Korrektheit des gesetzten Rechts durch Änderung der Gesetze zum Ziel haben, in denen die Tötung Ungeborener, die Euthanasie und auch die Manipulierung menschlichen Lebens in genetischen Forschungen legalisiert wurden.

Es zeigt sich jedoch, daß die in den demokratischen Staaten allgemein angenommene Prozedur der Gesetzgebung verlangt, daß nach dem Diskutieren und der Abstimmung über die vom Gesetzentwurf umfaßten einzelnen Fälle zum Abschluß noch eine kollektive Abstimmung über die letztendliche Form dieses Gesetzes stattfindet. Im Falle eines den Umfang des Rechtsschutzes des menschlichen Lebens definierenden Gesetzentwurfes verursacht diese letzte (kollektive) Abstimmung einen ernsthaften Gewissenskonflikt. Die Parlamentarier, die auf früheren Etappen für den vollen (d.h. ausnahmslosen) Rechtsschutz des menschlichen Lebens gestimmt haben, werden auf der Etappe der letzten Abstimmung der Möglichkeit beraubt, ihrem Standpunkt im Einklang mit ihrem Gewissen Ausdruck zu verleihen, insbesondere dann, wenn ein Gesetzentwurf zur Abstimmung vorgelegt wird, der den bisherigen Umfang der straffreien Abtreibung einschränkt. Die letzte Abstimmung über ein Gesetz, das widersprüchliche Standpunkte in sich vereint (es schützt das Leben der einen und spricht zugleich anderen dieses Recht ab), erlaubt den Parlamentariern aus rein logischen Gründen nicht, die tatsächlich von ihnen vertretenen Standpunkte offenzulegen. Die formale Prozedur der Abstimmungen führt somit dazu, daß einige der Abstimmungsberechtigten entweder zum Verzicht auf die Abstimmung überhaupt oder aber zu einer Abstimmung im Geiste des Proportionalismus verurteilt sind, d.h. zur Zustimmung, das Leben einiger Ungeborener des Rechtsschutzes zu berauben, um

mit demselben Gesetz dann das Leben anderer Ungeborener zu schützen. In der Konsequenz bewirkt diese Prozedur, daß sowohl diejenigen, die die vorgeschlagene Rechtsregelung für zu liberal halten, als auch diejenigen, die sie für allzu rigoristisch halten, gegen dieses Gesetz stimmen oder sich der Stimme enthalten. Beispiele solcher Haltungen von Parlamentariern konnten wir in Polen im Jahre 1993 während der Abstimmung über das gegenwärtig in Kraft befindliche Gesetz über den Schutz des Lebens der Ungeborenen beobachten. Im Falle so detaillierter Gesetze erweist sich diese formale Legislativprozedur also als logisch falsch und generiert moralische Konflikte.

Wir, d.h. das Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität Lublin sowie der einst von Kardinal Karol Wojtyła geleitete Lehrstuhl für Ethik an der KUL, haben an mehrere hervorragende polnische Juristen, die den Senat der Republik Polen, das Verfassungsgericht sowie das Amt des Bürgerrechtsbeauftragten repräsentieren, den Vorschlag gerichtet, darüber nachzudenken, ob im Falle von Gesetzen, die den Lebensschutz betreffen, die Einführung einer gesonderten Legislativprozedur möglich wäre. In dieser Prozedur würde es darum gehen, die Erfordernisse der logischen Korrektheit im Verhältnis zu den Rechtsakten zu berücksichtigen, genauer gesagt: um die Nichtzulassung der Abstimmung über einen Gesetzesantrag, der zugleich ein „Ja" und ein „Nein" zum Leben des Menschen enthält. Unserer Meinung nach macht die Durchführung getrennter Abstimmungen über die einzelnen Artikel des Gesetzes eine kollektive Abstimmung über das gesamte Gesetz überflüssig, mehr noch: logisch – und zugleich ethisch – unzulässig.

Wir sind uns darüber im klaren, daß dieser Vorschlag eine Bresche in der bisherigen Prozedur der Rechtsetzung in den demokratischen Staaten bedeutet, aber wir sind auch fest davon überzeugt, daß diese Bresche zugleich einen Durchbruch auf dem Wege zu einer die Vernunft und Freiheit des Menschen besser respektierenden Legislatur bewirken würde. Aus dieser Überzeugung heraus möchten wir Ihnen hier die Schlußfolgerungen unserer im November 2004 durchgeführten Konsultationen mit den die oben erwähnten Institutionen des demokratischen Rechtsstaates in der Republik Polen repräsentierenden Juristen mitteilen.

Unter den von den gesetzgebenden Organen verabschiedeten Gesetzen kann – und muß – eine Gruppe von Gesetzen von „besonderes hohem ethischem Gewicht" unterschieden werden. Das sind Gesetze, deren Ziel der Schutz der Würde der menschlichen Person und ihrer Grundrechte ist: vor allen ihres fundamentalen Rechts auf Leben von der Zeugung bis zum natürlichen Tod sowie des Rechts auf Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, welches einen Ausdruck der personalen Spezifik der menschlichen Person darstellt. Was für eine Prozedur der Verabschiedung müßte angenommen werden, wenn man das besondere ethische Gewicht derartiger Gesetze berücksichtigt? Vom Gesichtspunkt der geltenden Prozeduren gibt es dazu mehrere Möglichkeiten:

1. In Angelegenheiten von besonderem Gewicht wird manchmal vorgeschlagen, eine Volksabstimmung durchzuführen. Dieser Vorschlag hat jedoch wesent-

liche Nachteile. So wichtige und komplizierte Dinge dürfen nicht von der gesamten Gesellschaft entschieden werden, die dazu nicht genügend vorbereitet ist und leicht veränderlichen emotionalen Stimmungen unterliegt. Da das Parlament ja in allgemeinen Wahlen als für die Gesetzgebung zuständige Körperschaft gewählt worden ist, müssen alle Initiativen sehr zurückhaltend betrachtet werden, die diese Körperschaft von ihrer so großen Verantwortung entlasten wollen.

2. Das Parlament nimmt derartige Gesetze gewöhnlich mit sogenannter qualifizierter Stimmenmehrheit an (z.B. mit zwei Drittel der Stimmen aller anwesenden Abgeordneten oder 50% aller Stimmberechtigten). Dieser Vorschlag scheint interessant zu sein, denn er zwingt die Parlamentarier zu einer der Abstimmung vorausgehenden längeren und tiefergehenden Diskussion. Aber er beseitigt nicht die grundsätzliche Schwierigkeit, die darin besteht: Kann denn ein Kompromiß in Angelegenheiten gebilligt werden, die dem Kompromißprinzip von ihrem Wesen her gar nicht unterliegen? Auf welche Weise können ein Befürworter des Lebensschutzes gezeugter Kinder und ein Befürworter der Zulassung einer ganzen Reihe von Ausnahmen davon einen Konsensus über den Wortlaut des Gesetzes schaffen?

3. Bei der Verabschiedung derartiger Gesetze kann man – auf allen Etappen der Arbeiten (also auch dann, wenn detaillierte Änderungen zur Abstimmung vorgelegt werden) – das Prinzip der namentlichen, offenen Abstimmung einführen. Dieser Vorschlag ist bemerkenswert, aber er beseitigt die oben erwähnten, wesentlichen prozeduralen Schwierigkeiten nicht.

Somit bleibt zum Schluß die zu Beginn dieses Briefes erwähnte Initiative, radikale Modifizierungen in der Prozedur der Rechtssetzung einzuführen, deren Wesen in der Anerkennung besteht, daß das Gesetz auf dem Wege einer *distributiven Abstimmung* verabschiedet wird. Die parlamentarische Abstimmung über die einzelnen Artikel (in denen z.B. Ausnahmen vom Lebensschutz eingeführt werden) würde die Prozedur der Verabschiedung und zugleich Annahme des Gesetzes beschließen. Im Falle der in Polen geltenden Rechtsprozeduren – und wahrscheinlich betrifft dies auch viele andere demokratische Staaten – wären dazu entsprechende Verfassungsänderungen erforderlich. Die Verfassung der Republik Polen besagt beispielsweise (in Art. 119-120), daß ein Gesetz nach drei Lesungen und der Abstimmung im Sejm über seine Gesamtheit angenommen ist und nicht unmittelbar nach der Abstimmung über seine einzelnen Teile. Daher müßte angenommen werden, daß in Angelegenheiten von besonderem ethischen Gewicht das Gesetz nach der Abstimmung über seine einzelnen Artikel verabschiedet wird, ohne daß eine letzte kollektive Abstimmung stattfindet.

Der Weg zur Einführung der erwähnten Prozedur wäre mit Sicherheit sehr ein sehr langer, und diese Angelegenheit erfordert zweifellos noch genauere Analysen, insbesondere juristische. Aber da viele Parlamentarier an dieser Stelle ein ernstliches ethisches Problem erkennen lassen, z.B. was die korrekte Interpretation der in Nr. 73 der Enzyklika *Evangelium vitae* enthaltenen Empfehlungen betrifft, muß alles nur irgend Mögliche getan werden, um die Prozedur der Ab-

stimmung über derartige Gesetze und ihrer Verabschiedung so eindeutig zu machen, daß sie keine ernstlichen Gewissenskonflikte mehr verursacht. Dies ist selbstverständlich eine Aufgabe für Personen und Institutionen, die die zivile Gesellschaft repräsentieren, was die Kirche aber keineswegs von der Pflicht entbinden darf, in dieser für den Menschen und seine Zukunft so wichtigen Angelegenheit die Gewissen der Menschen zu erleuchten.

Wir verbleiben hochachtungsvoll

Prof. Dr. habil. Tadeusz Styczeń
Direktor des Johannes-Paul-II.-Instituts der KUL
Mitglied der Päpstlichen Akademie für das Leben

Prof. Dr. habil. Andrzej Szostek
Leiter des Lehrstuhls für Ethik an der KUL
Mitglied der Päpstlichen Akademie für das Leben

Lublin, 16. Oktober 2005

AN OPEN LETTER TO ALL THOSE RESPONSIBLE FOR PROVIDING THE PROTECTION OF THE HUMAN RIGHT TO LIFE IN THE LEGISLATION OF A MODERN DEMOCRATIC STATE

For Logically Coherent and Morally Unequivocal Procedures of Legislation in the Field of Protection of Human Life

We would like to take this opportunity to appeal to all those who have dedicated themselves to providing the protection of the dignity of human life and the protection of each and every human person's right to life. In particular, we direct this appeal to the legislators and politicians responsible for the shape of the statute law in democratic States.

It is a well known fact that a vast majority of modern democratic States have adopted legislative acts by which the lives of a certain category of human beings have been deprived of legal protection. Thus, in the case of such States we face deeply unjust legal norms being in force. In this situation numerous people of good will have taken various action in order to retrieve the righteousness of positive law by way of changing the legal regulations which have so far allowed for such acts as the killing of the unborn, euthanasia and manipulation with human lives in genetic research.

However, it turns out that the legislative procedures universally accepted in democratic States require that after the particular cases encompassed by a bill in question have been debated and subjected to a vote, the final voting of the bill in its ultimate shape is held. In the case of a bill that is to determine the scope of the legal protection of human life, the final voting becomes the source of a grave conflict of conscience. The Members of Parliament, or Deputies, who at the earlier stages of voting during the legislative process opted for the full legal protection of human life with no exceptions at the stage of the final voting become deprived of an opportunity to express their standpoint consistently without violating their conscience. The final voting of a bill which combines two opposite positions as to the protection of human life (by protecting the lives of some and at the same time denying such protection to others) for purely logical reasons does not allow the Deputies to express the stance they have actually taken. Thus the formal legislative procedure in force leads to a situation in which some Deputies either abstain from the vote or decide to vote according to a utilitarian calculation (in the spirit of proportionalism), as if they favoured the option to exempt the lives of some from legal protection only to extend this kind of protection to the lives of others. In consequence, the mentioned legislative procedure causes a situation in which both the Deputies who consider the proposed legal regulation as too liberal and those who find it too rigorous either vote against the bill or abstain

from the vote. Examples of such reactions on the part of the Deputies could be seen in Poland in 1993, when the bill to protect the lives of the unborn, which has been in force until the present day, was considered by Polish Parliament and subjected to the final vote.

Thus, at least in the case of these particular laws, the formal legislative procedure in force in the democratic State turns out fallacious in terms of logic, as well as conflict-generating in the moral sense.

The milieu of the Catholic University of Lublin - the John Paul II Institute and the Department of Ethics, once headed by Card. Karol Wojtyła – has turned to some eminent lawyers, representing the Senate of the Republic of Poland, the Constitutional Tribunal and the Office of the Commissioner for Civil Rights Protection, with a proposal to consider whether in the case of laws regarding protection of human life it is plausible to introduce a separate legislative procedure. The procedure in question would have to succumb to the requirements of logical correctness in law-making and, in particular, it would aim to exclude situations in which bills that combine a "yes" and a "no" for human life are made subject to a vote. In our opinion, if the particular articles of the bill have already been subjected to a vote, then the final voting of the entire bill is not only superfluous, but also inadmissible in the logical sense and thus in the moral one as well.

We realize that the proposal we are coming up with signifies a breach with the so-far existing procedure of law-making in the democratic State. Yet we are positive that such a breach will be at the same time a turning-point on the way towards a legislation that will better respect human rationality and freedom. It is with precisely this conviction that we would like hereby to share with you the conclusions of the consultation we had in November 2004 with lawyers who represent the mentioned offices of the jurisprudent State in the Republic of Poland.

Among the laws passed by the legislative bodies one can – and one should – distinguish a group of laws characterized by a "particular ethical significance." These are the laws that aim at protection of the human dignity and at protection of the fundamental human rights, above all the fundamental right to life from conception to natural death, and also the right to the freedom of conscience and religion, which is an expression of the personal nature of the human being.

In the light of the above, which legislative procedure should be adopted, if we take into consideration the particular significance of this kind of laws? Having in mind the procedures that are currently in force one can point to some possibilities:

1. In matters of particular significance the recourse to a referendum is sometimes advisable. However, there are substantial drawbacks to this proposal. Matters of particular significance and complexity should not be decided by the entire electorate which is insufficiently prepared for it and is easily manipulated by the mass media. If Parliament is considered to be the body responsible for legislation

and if its Members were elected in popular voting, one should approach with restraint any initiative that lifts this huge responsibility off this body.

2. Sometimes Parliaments employ the procedure of qualified majority voting while dealing with matters of particular significance (in order to be passed the bill must obtain e.g. two thirds of the votes of the members present during the voting or 50% of the votes of all the members entitled to a vote). This suggestion seems of interest, as it would require the Deputies to engage in an extended and more thorough debate before the voting. Yet it does not remove the fundamental difficulty: Can one accept a compromise in matters which are essentially not subject to compromise? What is the way to achieve a consensus on the shape of the law in question between a promoter of the full protection of the lives of the unborn and one who is willing to accept numerous exceptions to this rule?

3. During the various stages of the legislative process (and thus also when particular amendments are being subjected to a vote) the principle of voting by call can be introduced. Although worth considering, this suggestion does not serve to remove the mentioned significant procedural difficulties.

Thus what we are left with is the initiative mentioned at the beginning of this letter, namely, one to introduce a radical modification in the legislative procedures, the essence of the change in question being the recognition that a law of particular significance should be passed by way of *distributive voting*. The voting by Parliament of the particular articles (which introduce exceptions to the rule of universal protection of life) would conclude the legislative process and determine whether the bill in question has been passed. In the case of the legislative procedures currently in force in Poland the mentioned change would involve introducing respective changes in the Constitution (which probably refers to many other democratic States as well). The Constitution of the Republic of Poland proclaims, for instance, that the Sejm (Polish Parliament) shall consider bills in the course of three readings and pass them by a simple majority vote (cf. Articles 119-120), and not immediately after the voting of the particular parts of the bill in question. The proposed regulation should then see to the fact that in questions of particularly grave ethical significance the bill be passed after its particular articles have been subjected to a vote, and without the final vote.

The way to introduce the described procedure will certainly be long and time-taking, and the case itself demands detailed analyses, in particular those of legal nature. Yet if so many Deputies have pointed out to a serious ethical problem at this point – for instance as regards the correct interpretation of the recommendations included in Section 73 of the Encyclical Letter *Evangelium Vitae* – it is our duty to take all the possible steps in order to make the procedure of voting unequivocal so that it will not cause a conflict of conscience. The campaign for the proposed reform of the legislative process is certainly a task for persons and institutions acting on behalf of the civil society, yet it does not exempt the Church

from the duty to enlighten consciences in a matter so significant to man and to his future.

With our deepest regards

Fr. Prof. Tadeusz Styczeń
Director of the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin
Ordinary Member of the Pontifical Academy for Life

Fr. Prof. Andrzej Szostek
Head of the Chair of Ethics at the Catholic University of Lublin
Ordinary Member of the Pontifical Academy for Life

Lublin, 16 October 2005

LA LETTERA APERTA A TUTTI RESPONSABILI PER PROTEZIONE DEL DIRITTO ALLA VITA DEL'UOMO NEL'LEGISLAZIONE DEL MODERNO STATO DEMOCRATICO

Sull'iter logicamente ed eticamente corretto dell'approvazione delle leggi circa la tutela della vita dell'uomo

Desidereremmo rivolgerci a tutti i quali hanno nel cuore la sollecitudine circa la tutela della dignità e del diritto alla vita di ogni uomo. Particolarmente rivolgeriamo a giuristi e politici, responsabili per legislazione nello stato democratico.

Come si sa, nella maggior parte dei paesi moderni democratici sono in vigore delle leggi sensi delle quali si escludono alcune categorie di persone dalla tutela della legge. Allora in tali paesi sono in vigore le norme estremamente ingiuste. In tale situazione tante persone di buona volontà intraprendono azioni che mirano a ridare al diritto la sua giustizia attraverso cambiamenti di quelle norme, che permettono di uccidere non nati, di praticare l'eutanasia oppure di manipolare della vita umana nelle ricerche genetiche.

Però risulta che nei paesi democratici l'iter l'approvazione delle leggi esiga che dopo aver discusso e votato i singoli articoli si voti anche la legge nel suo insieme. Nel caso di una legge che stabilisca quale dovrebbe essere la tutela legale della vita umana si nota che la votazione finale diventa per la coscienza un conflitto. I parlamentari i quali nelle tappe precedenti hanno votato in favore della piena tutela della vita umana, cioè senza eccezioni, durante la votazione complessiva vengono privati della possibilità di esprimere la loro opinione secondo coscienza, soprattutto nel caso in cui si voti sul progetto di legge che limiti i motivi del finora esistente aborto. La votazione collettiva sulla legge che contiene disposizioni contraddittorie (tutela il diritto alla vita di alcuni e priva gli altri di tale diritto) per i motivi puramente logici non permette ai parlamentari di esprimere le posizioni che sono loro proprie. Il processo delle votazioni fa sì che alcuni che votano debbano rinunciare alla votazione oppure votare secondo la calculazione utilitaristica (lo spirito del proporzionalismo), cioè essere d'accordo di privare alcune persone della tutela legale della vita per poter garantire ad altri tale tutela. Di conseguenza tale processo fa sì che nello stesso tempo votino contro la legge oppure si astengono tutti coloro che ritengono che il progetto di legge sia troppo liberale e tutti coloro che ritengono che tale progetto sia troppo rigoristico. Un esempio di tale votazione si poteva osservare in Polonia nel 1993 durante la votazione della legge finora in vigore sulla tutela della vita dei non nati. Nel caso di leggi che si riferiscono a valori eticamente importanti il processo formale di approvazione di tali leggi risulta dal punto di vista logico sbagliato e crea conflitti dal punto di vista morale.

Il nostro gruppo – Istituto Giovanni Paolo II presso l'Università Cattolica di Lublino e anche la Cattedra di Etica, guidata una volta da Sua Eminenza il Cardinale Wojtyła - si è rivolto ad alcuni famosi giuristi polacchi, rappresentanti del Senato della Repubblica Polacca, della Corte Costituzionale e del Commissario dei Diritti dei Cittadini, con la proposta di considerare un altro processo legislativo nel caso di leggi che si riferiscano alla tutela della vita umana. In tale processo si tratterebbe di rispettare le esigenze della logica circa le norme, cioè si tratterebbe di non permettere la votazione di un progetto in cui si trovi nello stesso tempo un „si" e un „no" per la vita umana. Sembra che le votazioni sugli articoli particolari della legge facciano sì che sia inutile, e dal punto di vista logico (e nello stesso tempo etico) non accettabile, la votazione generale su tutta la legge.

Siamo consapevoli che la nostra proposta costituisce una breccia nel processo fino adesso adottato circa il fare le leggi nei paesi democratici: siamo però convinti che tale proposta costituisca una svolta verso una legislazione che rispetti la saggezza e la libertà dell'uomo. Con questa nostra convinzione trasmettiamo le conclusioni delle nostre consultazioni fatte nel novembre 2004 con i giuristi, rappresentanti delle istituzioni giuridiche sopra nominate dello stato democratico della Polonia.

Tra le leggi che vengono stabilite dagli organi legislativi si può e si deve distinguere un gruppo delle leggi con „un alto e particolare valore etico". Si tratta delle leggi che hanno come scopo la tutela della dignità della persona e dei suoi diritti fondamentali: soprattutto del diritto fondamentale alla vita, dal momento del concepimento fino alla morte naturale e anche di quello che esprime la specificità della persona umana, cioè del diritto alla libertà di coscienza e di religione.

Prendendo in considerazione l'importanza etica di tali leggi si pone la domanda su quale sia il processo di elaborazione delle leggi che dovrebbe essere applicato in tal caso? Secondo le procedure già esistenti abbiamo alcune possibilità:

1. Per quanto riguarda le questioni di grande importanza ogni tanto si propone l'istituto del referendum. Tale proposta ha delle mancanze esenziali. I casi sono così importanti che non dovrebbero essere decisi da tutta la società che non è ben preparata e cambia la sua opinione secondo i sentimenti emozionali. Inoltre se il parlamento è stato eletto per mezzo di una votazione pubblica, come organo adeguato per fare le leggi, allora si dovrebbero trattare con grande cautela tutte le iniziative che tolgono al parlamento la responsabilità di fare leggi.

2. Il parlamento di solito approva tali leggi con la maggioranza per esempio dei 2/3 dei voti dei parlamentari presenti oppure del 50% di tutti coloro che hanno il diritto di votare. Tale proposta sembra interessante, perché i parlamentari saranno costretti ad una discussione più approfondita e più lunga. Però rimane la difficoltà fondamentale: si può accettare il compromesso in questioni che per la loro natura non ammettono il compromesso? In che modo si può mediare tra il sostenitore della tutela della vita dei bambini non nati ed il sostenitore di tante eccezioni al riguardo?

3. Durante tutto l'iter legislativo di tali leggi, anche quando si votano i diversi emendamenti si potrebbe introdurre il principio della votazione nominativa. Tale suggerimento è interessante però rimangono le difficoltà sopra menzionate.

Resta allora la proposta suggerita già all'inizio della nostra lettera: modificare in modo radicale il processo di fare le leggi in cui l'elemento essenziale rimane il fatto che la legge viene approvata per mezzo di una *votazione distributiva*: la votazione del parlamento sugli articoli particolari della legge (in cui si introducono eccezioni per quanto riguarda la tutela della vita) sarebbe già risolutiva del processo di approvazione della legge. Nel caso del processo legislativo in vigore in Polonia, e probabilmente anche negli altri paesi democratici, occorre il cambiamento della costituzione. La Costituzione della Repubblica Polacca stabilisce (articoli 119-120) che la legge viene approvata dopo tre letture e dopo una votazione nel parlamento sulla legge nel suo insieme e non invece dopo la votazione sui suoi singoli articoli. Allora si dovrebbe accettare che in caso di questioni di grande importanza etica la legge venga approvata dopo le votazioni sui suoi articoli senza la votazione complessiva.

La strada da percorrere per arrivare al processo menzionato è sicuramente lunga. Inoltre tale questione esige tante analisi particolari, soprattutto giuridiche. Però se tanti parlamentari accennano ad un grande problema etico al riguardo, per esempio per quanto riguarda la giusta interpretazione degli orientamenti per i parlamentari contenuti nel numero 73 dell'Enciclica *Evangelium vitae*, si deve fare tutto quello che è possibile affinché la votazione ed il processo di redazione delle leggi siano chiari e non causino gravi conflitti di coscienza. Naturalmente tale compito appartiene alle persone ed alle istituzioni che rappresentano la società civile; però, sicuramente, tale fatto non libera la Chiesa dal dovere di illuminare le coscienze su una questione così importante per il futuro.

Con sensi di distinto ossequio

Rev. Prof. Dr. Tadeusz Styczeń
Direttore dell'Istituto Giovanni Paolo II KUL
Membro della Pontificia Accademia per la Vita

Rev. Prof. Dr. Andrzej Szostek
Direttore della Cattedra di Etica KUL
Membro della Pontificia Accademia per la Vita

Lublin, 16 ottobre 2005

LIST OTWARTY DO WSZYSTKICH ODPOWIEDZIALNYCH ZA OCHRONĘ PRAWNĄ ŻYCIA LUDZKIEGO W USTAWODAWSTWIE WSPÓŁCZESNYCH PAŃSTW DEMOKRATYCZNYCH

O logicznie spójne i etycznie jednoznaczne procedury stanowienia prawa w dziedzinie ochrony życia człowieka

Pragniemy zwrócić się do tych wszystkich, którym głęboko leży na sercu troska o ochronę godności i prawa do życia każdego człowieka. Szczególnie zwracamy się do ustawodawców i polityków odpowiedzialnych za stanowienie prawa w demokratycznym państwie.

Jak wiadomo, w zdecydowanej większości współczesnych państw demokratycznych obowiązują ustawy, na mocy których życie pewnej kategorii osób wyjmuje się spod ochrony prawa. W państwach tych mamy więc do czynienia z obowiązywaniem głęboko niesprawiedliwych norm prawnych. W tej sytuacji wielu ludzi dobrej woli podejmuje działania mające na celu przywrócenie prawu stanowionemu jego prawości poprzez zmianę ustaw, w których zalegalizowano zabijanie nienarodzonych, eutanazję, a także manipulowanie życiem ludzkim w badaniach genetycznych.

Okazuje się jednak, iż powszechnie przyjęta w państwach demokratycznych procedura stanowienia prawa wymaga, aby po przedyskutowaniu i przegłosowaniu poszczególnych przypadków objętych ustawą, odbyło się na koniec głosowanie zbiorcze nad ostatecznym kształtem całej ustawy. W przypadku ustawy określającej zakres prawnej ochrony życia ludzkiego głosowanie ostatnie – głosowanie nad całością ustawy, staje się źródłem poważnego konfliktu sumienia. Parlamentarzyści, którzy na etapach wcześniejszych głosowali za pełną (czyli pozbawioną wyjątków) ochroną prawną życia ludzkiego, na etapie głosowania końcowego zostają pozbawieni możliwości wyrażenia swojego stanowiska w zgodzie z sumieniem, zwłaszcza w przypadku, gdy głosowaniu poddana zostaje propozycja, która ogranicza dotychczasowy zakres bezkarnej aborcji. Końcowe głosowanie nad ustawą, która zawiera w sobie przeciwstawne stanowiska (chroni prawo do życia jednych i zarazem odbiera to prawo innym), z racji czysto logicznych nie pozwala parlamentarzystom ujawnić stanowisk, które faktycznie zajmują. Formalna procedura głosowań prowadzi zatem do tego, że niektórzy spośród głosujących zostają skazani albo na rezygnację z głosowania, albo na głosowanie według logiki utylitarystycznego rachunku (proporcjonalizmu), czyli na zgodę na wyjęcie spod ochrony prawnej życia jednych w celu objęcia takąż ochroną życia innych. W konsekwencji procedura ta sprawia, że głosują przeciw ustawie lub wstrzymują się od głosu zarówno ci, którzy proponowaną regulację prawną uważają za zbyt liberalną, jak i ci, którzy uznają ją za zbyt

rygorystyczną. Przykłady takich postaw parlamentarzystów mogliśmy obserwować w Polsce w roku 1993 podczas głosowania nad obecnie obowiązującą ustawą dotyczącą ochrony życia nienarodzonych. W przypadku tak szczególnych ustaw formalna procedura uchwalania prawa w państwie demokratycznym okazuje się zatem logicznie błędna i moralnie konfliktorodna.

Środowisko nasze – Instytut Jana Pawła II KUL oraz prowadzona niegdyś przez Karola Kardynała Wojtyłę Katedra Etyki KUL – zwróciło się do kilku wybitnych polskich prawników, reprezentujących Senat RP, Trybunał Konstytucyjny oraz Urząd Rzecznika Praw Obywatelskich, z propozycją rozważenia, czy w przypadku ustaw odnoszących się do ochrony życia ludzkiego możliwe jest wprowadzenie odrębnej procedury legislacyjnej. W procedurze tej chodziłoby o uwzględnienie wymogów poprawności logicznej w stosunku do aktów prawnych, a mówiąc ściśle: o niedopuszczenie do głosowania nad wnioskiem zawierający zarazem „tak" i „nie" dla życia człowieka. Naszym zdaniem przeprowadzenie odrębnych głosowań nad poszczególnymi artykułami ustawy czyni zbędnym, co więcej, logicznie – a zarazem etycznie – niedopuszczalnym głosowanie końcowe nad całą ustawą.

Zdajemy sobie sprawę, że wysunięta propozycja oznacza wyłom w dotychczasowej procedurze stanowienia prawa w państwie demokratycznym. Wyrażamy jednak przekonanie, że wyłom ten byłby zarazem przełomem na drodze do legislacji lepiej respektującej rozumność i wolność człowieka. Z tym przekonaniem przekazujemy konkluzje naszych konsultacji przeprowadzonych w listopadzie roku 2004 z prawnikami reprezentującymi wymienione wyżej instytucje Rzeczypospolitej Polskiej.

Wśród ustaw uchwalanych przez organy ustawodawcze można – i należy – wyróżnić grupę ustaw o „szczególnie wysokiej doniosłości etycznej". Są to ustawy, których celem jest ochrona godności osoby i jej praw: nade wszystko fundamentalnego prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, a także – będącego wyrazem osobowej specyfiki ludzkiej osoby - prawa do wolności sumienia i wyznania.

Jaką tedy procedurę uchwalania należy przyjąć, biorąc pod uwagę szczególną doniosłość etyczną tego rodzaju ustaw? Z punktu widzenia obowiązujących procedur istnieje kilka możliwości:

1. W sprawach o szczególnej doniosłości niekiedy proponuje się odwołanie do referendum. Propozycja ta ma jednak istotne mankamenty. Sprawy tak ważne i złożone nie powinny być rozstrzygane przez całe społeczeństwo, niedostatecznie do tego przygotowane i łatwo poddające się zmiennym nastrojom. Skoro parlament został wybrany w powszechnym głosowaniu jako ciało właściwe do stanowienia prawa, należy bardzo powściągliwie traktować wszelkie inicjatywy zdejmujące z parlamentu tak wielką odpowiedzialność.

2. Parlament zwykł niekiedy tego typu ustawy przyjmować tak zwaną kwalifikowaną większością głosów (np. 2/3 głosów obecnych posłów lub 50% wszystkich uprawnionych do głosowania). Sugestia ta wydaje się interesująca, zmusza ona bowiem parlamentarzystów do dłuższej i bardziej pogłębionej dyskusji poprzedzającej głosowanie. Nie znosi ona jednak podstawowej trudności: czy moż-

na zgodzić się na kompromis w sprawach, które zasadzie kompromisu ze swej istoty nie podlegają? W jaki sposób mogą wypracować konsens co do treści ustawy: zwolennik pełnej ochrony życia dzieci poczętych i zwolennik czynienia w tej sprawie szeregu odstępstw od tej zasady?

3. Przy uchwalaniu tego typu ustaw – na wszystkich etapach prac (a więc także wtedy, gdy poddaje się pod głosowanie szczegółowe poprawki) – można wprowadzić zasadę imiennego, jawnego głosowania. Sugestia ta warta jest uwagi, nie usuwa jednak wymienionych wyżej, istotnych trudności proceduralnych.

Pozostaje więc na koniec wspomniana na początku niniejszego listu inicjatywa wprowadzenia radykalnych modyfikacji w procedurze stanowienia prawa, której istotą jest uznanie, iż ustawa zostaje uchwalona na drodze *głosowania dystrybutywnego*. Głosowanie parlamentu nad poszczególnymi artykułami (w których wprowadza się wyjątki w ochronie życia) kończyłoby tryb uchwalania i zarazem przyjęcia ustawy. W przypadku procedur prawnych obowiązujących w Polsce – a prawdopodobnie odnosi się to także do wielu innych demokratycznych państw – wymagałoby to odpowiednich zmian w Konstytucji. Konstytucja RP stanowi (art. 119-120), że ustawa jest przyjęta po trzech czytaniach i głosowaniu w parlamencie nad jej całością, a nie bezpośrednio po głosowaniu nad poszczególnymi jej elementami. Należałoby zatem przyjąć, że w kwestii o szczególnej doniosłości etycznej ustawa zostaje uchwalona po przegłosowaniu poszczególnych jej artykułów, z pominięciem głosowania końcowego nad całością ustawy.

Droga do wprowadzenia wymienionej procedury z pewnością jest długa, a sprawa niewątpliwie wymaga jeszcze szczegółowych analiz, zwłaszcza prawnych. Skoro jednak wielu parlamentarzystów sygnalizuje w tym miejscu poważny problem etyczny – np. odnośnie do poprawnej interpretacji zaleceń zawartych w nr 73. encykliki *Evangelium vitae* – należy uczynić wszystko, co możliwe, aby procedurę głosowania i uchwalania tego rodzaju ustaw tak ujednoznacznić, by nie powodowała ona poważnych konfliktów sumienia. Jest to oczywiście zadanie dla osób i instytucji reprezentujących społeczność cywilną, co nie powinno jednak zwalniać Kościoła z obowiązku oświecania sumień w tej tak ważnej dla człowieka i jego przyszłości sprawie.

Łączymy wyrazy głębokiego szacunku

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Styczeń
Dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL
Członek Papieskiej Akademii Życia

Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek
Kierownik Katedry Etyki KUL
Członek Papieskiej Akademii Życia

Lublin, 16 października 2005

Anhang

Brand Blanshard

CURRENT STRICTURES ON REASON[*]

I

The present writer was installed in his Association office in the month of Pearl Harbor. More than three years later, as he sends this address to press, the war in Europe is just drawing to its close. His tenure of office has thus coincided almost exactly with the chief period of the war. It is hardly conceivable that an address written in this period, even when prepared for persons as detached and dispassionate as philosophers are supposed to be, should ignore the events of the time. Nor do I intend to ignore them. The question I propose to discuss is one that has been forced by these events upon all reflective minds. Over and over again in recent years we have had to contemplate acts that seemed to belong, not to civilization and the twentieth century, but to the days of a Neanderthal past, before law or justice or pity had begun to lift up its voice against the fist and the club. What has dismayed us is not merely the cruelty and the brutality, incredible as these have been; it is also the readiness with which great numbers of kindly and sensible people have embraced absurdities that were scarcely sane. As we have seen these things and meditated on them, we have asked ourselves whether there is sense any longer in calling man the rational animal. Have we been flattering ourselves unduly? Is that life of reason that figures so largely in the discourse of philosophers – the following of an argument where it leads, the government of feeling and action by the insights of reflective thought – a practical possibility, or is it an idle hope? In the light of the last few years, is not reason best conceived as a film stretched across the mouth of a volcano?

When I first sat down to write this paper, it looked as if this might be the answer that history would record. That was shortly before Stalingrad and El Alamein. The reasonable temper, the habit of appealing to reason, the way of life marked out by reason, was threatened by a rising tide that sought to drown out everywhere the loyalty to impartial justice and objective truth. I need not remind you of what men in high places said about the scientific spirit and the intellectual life; they have had their reward; and when one has been delivered from a nightmare, one dislikes to sully the morning with the memory of it. Suffice it to say that we did barely make our escape, and that there is probably no one of us who, after living through these years, does not place a higher value upon those fragile and precious goods of the rational life that were then so nearly lost.

[*] The article has been published in: "Philosophical Review", vol. 54 (1945), pp. 345-368. All emphases have been added by the editor.

The outward battle will soon be over. But is the political threat the only threat by which the rational life is endangered? I do not think so. The power to think and act reasonably has inward as well as outward conditions, and though these conditions are hidden away from the general view, philosophers know that they are more important than the outward ones. If we are to follow an argument where it leads, there must be present conditions, physical, psychological, and logical, whose absence will black out reasonableness far more effectually than any withholding of civil right. And the fact is that the existence of these conditions is now widely denied. It is an illusion, we are told, that reason can play free of the human nature in which it is enmeshed; there are strings attached to its every move which, if closely observed, will be seen to govern its course completely. Is this true? If it is, then our power to follow reason has won its great outward battle only to find itself bound inwardly hand and foot.

II

It is this challenge to our power of being reasonable that I wish to discuss in this paper. But first what is it exactly that is questioned? What do we mean when we call a man reasonable? We mean at least this, that in his thinking and acting he shows objectivity of mind. And what is that? It means being realistic, impartial, just; seeing things as they are rather than as fears or desires would tempt one to see them. The reasonable person will suit what he thinks and what he claims to the facts. He will be ready to give up an opinion if the facts do not warrant it, and stick to the opinion in the face of inner and outer pressure if the facts require it. His claims against others and their claims against him he will view impersonally and with detachment; he will not ask more for himself than is just merely because he is he; nor will he allow himself to be put upon merely for the like reason; he bases his self-respect upon respect for the sort of justice that is itself no respecter of persons.

If such reasonableness is to be possible, two further things must he true. In the first place, there must be a set of independent facts to be grasped. It would be senseless to try to suit our opinions to the facts of a case if there were no such facts to suit them to; and if justice consisted in following our own interest or our own desire, then, as Socrates and a hundred other philosophers have shown, there is no such thing as justice at all. To be reasonable either in thought or in act requires bowing to an authority beyond ourselves, conceding that there is a truth and a right that we cannot make or unmake, to which our caprices must defer. If I have a pet theory in science and am to be reasonable about it, I must be ready to trim it, recast it, or give it up, as an impersonal logic demands; nonconformity here is not heroism but suicide. As McTaggart said, no one ever tried to break logic but logic broke him. It is the same, of course, with morals. Reasonableness in conduct implies wearing a yoke and walking a line; it implies that if you and I differ about our rights, there is an answer to our question waiting there to be

found, and that we are doing what we can to find it and conform to it. To say that there is nothing right or wrong but thinking makes it so is to say that there is nothing for thinking to discover; and to say that is to deny all point in trying to be reasonable. If all our beliefs are reasonable, then none of them are.

Thus *the first condition of being reasonable is that there be an independent common rule*. *The second condition is that this common rule should at times control the course of our thought.* We must sometimes be able to say: If I thought as I did, it was because my mind was under the influence of an independent pattern, the pattern of an objective truth. This is only to say that thought, if it is to be reasonable, must be like perception when it is accurate. Suppose we look at a checker board. If there is to be any such thing as accurate perception at all, there must be, in a sense "out there," a certain number of squares related to each other in a certain way. That corresponds to our first condition. Secondly, we must be able to say: If I see them in this way, that must be because they are this way, because that independent order acts upon my mind and makes me see it so. If this arrangement presents itself, not because it is there, but because my mind is being pulled about by wires from within, then there is no reason to believe that we ever do or can see accurately; if we did, it would be sheer luck. I am happily not concerned with the mechanism of seeing, but with a principle. If, when we perceive things, we never perceive them so because they are so, then perception is a cheat. Similarly in thinking, unless at times we think as we do because the real relations of things are acting upon our thought, laying it under constraint, governing its movement, then knowledge must be an illusion from first to last.

Let us proceed with these two conditions in mind. To be reasonable implies at the least that there is an objective truth and right which we can at times apprehend, and that if our thought follows a certain course, it is because it is laid under constraint by the objective pattern of things. If these conditions are granted, reasonableness is so far possible. If either is denied, it is not possible. To show either that the pattern we seem to find in things is not there, or that, although it is there, thought can never surrender itself to the control of that pattern, is to put reasonableness beyond reach.

Now it is by denying these conditions that the case against our power to be reasonable proceeds. At the present day there are *three positions*, each held by thinkers of eminence, and each formidably strong, any one of which would, if made out, severely limit the area of reasonableness, if not destroy it altogether. *The first* of these positions is that the movement of thought is explicable in terms of processes in the cortex. This view is widely held among those who describe themselves as naturalists. *The second* is that the movement of thought is controlled by nonrational processes within the thinker's own mind. This is an ancient theory which has been revivified in recent years by the psychoanalysts. *The third* is that the very ideal of rationality, conceived as the following of an objective and necessary truth and right, is an illegitimate one. This is the view of the logical positivists. It is of course impossible to discuss these positions generally within

the compass of one paper. But I think it will be found in each case that the limitations imposed on reason rest upon distinct and special grounds which can be isolated without difficulty. Let us look at the three positions in order.

III

The first or naturalist theory rests on facts that physical science has led us to accept as commonplaces. We are asked if we do not concede these to be facts; we admit readily that we do; and then, as we follow out the inferences from what we have conceded, it begins to appear that we have conceded also our rational birthright. How naturally we are led on from what seems to be the most innocent facts to a conclusion that is far from innocent will perhaps be clearer if we construct a little dialogue. The physiologist interrogates us:

"When you step on a tack and feel pain, you would agree, would you not, that stepping on it is the cause of the pain?"

"Yes, of course."

"The immediate cause?"

"No, a remote cause only. The change in the nerve ends, so I've been taught, induces an impulse which is carried to the cortex and induces a further change there. It is this change in the cortex that is the immediate cause of the pain."

"Correct. And you would take the same view, would you, about other sensations, and about affections and emotions? – that is, that their immediate cause or condition is a cortical change?"

"Yes, there seems to be no doubt about that. It is true, isn't it, that one can produce sensation artificially by stimulating the cortex?"

"Yes, and we are even learning what precisely to do to produce different kinds of experience; we can put the brain through its paces. We can turn your world yellow by giving you santonin; we can increase or diminish your anger by adrenal injections; we can lift cretinism into normality by small doses of thyroxin; and if we reduce your body's secretion of this by about a hundredth of a grain a day, you will slide down into imbecility. It is true we haven't found out much about the cortical correlates of ideas, but I don't suppose you would doubt that they are there too?"

"No, there seems to be no escaping that. If sensations and affections are brain-conditioned, so must ideas be. One could hardly chop a mental state in two and say that half of it – sensation and feeling – is brain-conditioned, and the other half, involving the use of ideas, is a sort of will-o'-the-wisp, with no roots in the brain at all. If some forms of consciousness are brain-conditioned, presumably all of them are."

"Good, I'm glad you see that so clearly; we can't make an exception for ideas. Now suppose that one idea is followed by another; each of course is brain-conditioned?"

"Yes."

"And the thought sequence is conditioned by the sequence in the brain?"

"Well, since we have agreed that each thought is brain-conditioned, the explanation why one follows the other must lie, I suppose, in the explanation why one brain state follows the other."

"Obviously. And the reason why one brain state follows another is to be found, I suppose, in a physical law?"

"Since both are physical, that must, of course, be true."

"Then the reason why one thought follows another is also given in physical law?"

"Yes, that seems right enough."

"Thought, then, is under the control of physical law?"

"Yes, that does clearly follow."

"Well, we seem to agree perfectly. If you are a philosopher, you are at least an unusually sensible one."

I wonder if others have, as I do, a sense of doom closing in as this dialogue unfolds. The concessions do not seem extraordinary; nine out of ten natural scientists would grant them without hesitation, and, unless in a mood of unwonted suspicion, probably most philosophers too. That is just what makes this first argument so effective. You seem to be doing nothing more than conceding obvious facts and drawing obvious inferences. And yet I believe one can show, also by obvious reasoning, that this account cannot be correct, and that if it were, it would mean nothing less than disaster for our rational life.

Let us look at the matter more closely. I said a moment ago that if we are to be reasonable, we must be able to follow the argument where it leads, which means that thought must at times be governed, not by secret strings within, but by the pattern of what it knows. When we say that our thought is objective, we mean just that, that it is moving under the control of the object. Of course there are processes often called thinking that are not so controlled; I may sit down to a geometry problem and think first of the weather, then of my dinner, and then of my headache; but that is not thinking. Thinking proper means reasoning; and reasoning means surrendering one's attention to the logic of the case, moving to one's conclusion because the evidence is seen to imply it. Success here, as the experienced know, demands a wise passiveness; the best thinking is the least free, in the sense that it is most completely laid under compulsion by the course of objective necessity. If my inference moves from step 1 to step 2, and from step 2 to step 3, that is because, when I am really thinking, the facts that 1 implies 2, and that 2 implies 3, make a difference to the course of my thought; the inference takes the line it does because it is following, and is influenced by, a line of necessity that is there before it. This is what it does, for example, when, starting from the postulates of a logical or geometric system, it spins out the theorems that follow; and the account holds equally whether the necessity linking the steps is conceived as synthetic or analytic. Indeed this is what always happens when our thinking is at its best; its course is then governed and guided by the requirements of the evidence. Our conclu-

sions are not arrived at by leaps in the dark, then checked against the evidence, and found to hold by miracle; it is rather that, starting from the evidence, our thought moves to the conclusion it reaches because the evidence requires this, in both senses of the word; the objective entailment controls the movement of inference. If this never happens, then strictly speaking, we never reason. For if, when we pass from premise to conclusion, the premise's entailing the conclusion has nothing to do with our reaching it, then our reaching it as often as we do, indeed our reaching it at all, becomes incredible luck.

It will now be a little clearer why to explain thinking by cortical change is not to explain it, but to explain it away. The subjective process of deduction is, when really deduction, governed by an objective implication, but when one distribution of particles follows another in the brain, what we have, so far as can be seen, is not implication, but cause and effect. The sequence of brain state B upon brain state A is as little governed by any visible implication as the sequence in motion of Hume's billiard balls. I should not deny that between the brain states correlated with the steps of inference there is more than mere conjunction; but how far this is, as we know it, from anything like implication is shown by the facts, first, that if for one of these states there had been substituted any one of a hundred others, we should have accepted the causal relation no less readily; and secondly, that between the sequence of states in the brain that serves as the correlate of a demonstrative process and that which serves as the correlate of the loosest association there is no detectable difference. Physical causality is one thing, logical necessitation another. If therefore you say that what controls the passage from A to B in inference is physical causality, you are saying that even in reasoning at its best and clearest, where we seem to see most plainly what we are doing, we are being grossly deluded. We suppose we think as we do because the evidence requires it; we now learn that this never happens. What really happens is that a sequence of distributions of material particles, or, if you prefer, of stresses and strains, or levels of energy, one connected with its successor by nothing nearer to logical necessity than the succession of waves on a beach, produces a series of mental efflorescences which turn out by some incredible chance to bear the relation, each to its follower, of ground to consequent. That this nexus among the objects of thought exercised the slightest constraint upon the course of our thinking must be set down as illusion. The fact that A is evidence for B had no influence at all in making us think of B, or in making us accept it. The purer reasoning seems to be, the deeper is the illusion, since, speaking strictly, we never reason at all.

Must we accept this view? I do not think so, and for two reasons. First, when our thinking is at its best and clearest, our certainty that it is controlled by necessity is greater than that of any physiological speculations that can be set on the other side. Take a simple train of reasoning and observe what goes on when you follow it. Two is to four as four is to what? Four is to eight as eight is to what? Eight is to sixteen as sixteen is to what? How do you manage to hit upon the answers as you move along this series? The natural reply is: Because the rule of

the series logically requires that each successive proportion should be completed in just this manner. I believe that this, which is the natural account, is also the true account. There are dozens of directions in which thought could wander off at any step in the series, and I believe that if it declines these wanderings and remains in the groove, it is because there is a groove, because thought is laid under constraint by the logic of the process. We not only see when we reach the end that this constraint did operate; we may be aware of the constraint as we proceed. And to my mind there is something fantastic in brushing aside such empirical evidence for the sake of a flight of physiological speculation. Some persons, to be sure, are so much in the habit of prostrating themselves before physical science that they are ready to snub their clearest insights if such science has shown itself cool to them. Let us recall, therefore, that what we are offered here is conjecture, not established fact. No competent physiologist professes to know exactly what happens in the cortex when any conscious state occurs, nor exactly how any cortical event leads on to another, nor exactly what is meant by parallelism between the two series – still less to have verified in detail any hypothesis about their relation. *To set a theory* at once so vague and so tentative *against the clear, immediate assurance of the reasoning mind is not properly science at all, but the sort of philosophy bred by an uncritical idolatry of science*.

But there remains *a more cogent reason for denying that physical causation will account for the sequence of thought*. The view is self-refuting. How is it arrived at? It is an inference from observed sequences of mental and bodily change. Now the inference to this conclusion has either been constrained by the evidence or not. If it has, the conclusion is refuted by the mode of its own attainment; for something more than physical causality was at work in attaining it. On the other hand, if the inference is not under such constraint, why should we respect its result? For then nothing more is at work in it than in the equally good causal processes of wool-gathering or derangement. It may be replied that, though rational and irrational processes are equally matters of physical causation, we can see by later reflection which are necessary and which are not. But this is again self-refuting. For even if I do, in a flash of later insight, see that the conclusion was required by the evidence, I do not have this insight because the necessity is objectively there, but solely because some change in my cortex has made it appear to be there. Given the physical change, I should have „seen" it whether it was there to see or not; and hence it is the physical change, not the presence of the necessity, that makes me think I see it. This is to make all apprehension of necessity illusory, and all attempts to prove anything vain, including this one.

It is curious that the disaster implicit in the physiological account of reasoning has been so seldom noticed. But there is one school of psychologists that has seen it and explicitly sought to deal with it, the school of Gestalt. They have said boldly that there are mental processes that cannot be explained in terms of traditional natural science; that it is futile, for example, to explain a course of reasoning in terms of habit, or conditioned reflexes, or even association and that if we

complete a syllogism as we do, it is for the same reason that we complete an imperfect circle as we do, because the law of structure of what is before us makes its specific demand upon us. For this insistence, at a time when psychology is threatened with ruin by technicians without vision and without philosophy, we can only be grateful.

But their theory is now being developed in what seems to me a dubious direction. Having broken with a strong tradition of natural science by finding necessity in mental sequences, they make it up to such science by putting this necessity back into the physical realm. When we reason syllogistically, we are under the control of necessity, but this necessity is literally in the brain. They have argued with some cogency that when we perceive a square or a circle there is actually a field of similar structure in the cortex. They hold that when our thought is carried along the fine of necessity there is a gradient of force in the cortex, a physical tension and its resolution, and that between the physical and the conscious necessity we can detect, if we look sharply, an identical "requiredness".

My chief difficulties with this are two: *First*, try as I will, I cannot see that the necessity which moves us in reasoning is the same as physical compulsion, however abstract and schematic we make their allegedly common element. What the necessity is that links premise with conclusion I do seem to see; and I also seem to see that it is something different in kind from what the physicist means when he talks about a flow of energy from higher to lower potential. To say, then, that what moves me is really the latter is to say once more that when my thought is at its clearest I am under an illusion as to what is directing it. And I do not see how you can say that without discrediting reason generally.

Secondly, the Gestaltists would agree that between the conscious and the cortical state the parallelism is not concrete and detailed, but isomorphic merely, that is, identical only to the extent of a highly abstract and formal pattern. But is this the necessity that works in consciousness? The Gestaltists themselves have taught us that it is not. They would hold, for example, and I believe with sound and important insight, that there is a necessity in music which constrains a composer to continue a melody in one way rather than in others. This necessity is one that holds among the sounds as heard; it takes its character from the terms it relates, namely these phenomenal sounds in this concrete phenomenal field. But these sounds, as the Gestaltists agree, are not themselves cortical events. Any pattern, then, that is common to brain and consciousness would have to leave them out. But a pattern in which phenomenal sound plays no part is not the pattern that works within experience. Everything depends on which pattern is to control. To say that it is the first, the abstract isomorphic schema, is to say that what really governs the musician, the painter, the moralist, is not what he believes to govern him, but something extremely different; and this seems to me in effect to discredit our actual thought in the field of value. To say that what governs is the second pattern, the pattern that takes its character from the phenomenal sounds, is to concede control by what will never be found in the cortex.

IV

It is time to turn to *the second of the contemporary theories that imperil the life of reason*, a theory that to most men is more familiar and more persuasive than the first. Even if our thinking is not in servitude to non-rational forces in the body, it is still, we are told, in servitude to such forces within the mind. Man is not primarily a thinker; he is an actor, for the reason that he is still an animal, with far more animal ancestors than human clamoring in his blood. His business, and that of his forebears, has been to fight far a foothold on the earth, first by instinct, then by cunning, then by intelligence; and of these, intelligence, the latest to arrive and not yet fully mastered, is as truly as the others a tool to ends that are selected for it and not by it. Man thinks to live; if he sometimes lives to think, that only shows that his mind, like his body, is subject to distortion. Thought sprang originally, and still springs, from practical need; it is maintained by a feeling – interest – and tested by another – satisfaction; its goal is not knowledge, for knowledge itself is only a means to survival and success. Little by little the beliefs that seemed to be the products of pure reason are being shown by subtle analysis to be the day-dreams of frightened men who need to be comforted, or compensations for defects that cannot well be admitted, or rationalizations of the plainly irrational bribes paid to the forces of unreason for letting us hug self-respect a little longer. Man likes to boast that he is a rational animal. How better disprove the claim than by pointing to the pitiful fact that at times like this he still makes it?

There are people who believe all this to have begun with Freud. It would be less formidable if it had. *The truth is that it is the undercurrent of all philosophic history*, a strain in minor key that can always be heard if you listen attentively, even when the trumpets of reason are sounding most confidently. At the very moment when *Plato* was heralding a reason that was the impartial spectator of all time and all existence, *Protagoras* in the same city was declaring "panton chrematon metron anthropos" and *Callicles* was teaching that the doctrine of justice was convention only. While *Plotinus* was saying at Alexandria that reason was the highest emanation of Deity, *Tertullian*, farther along the coast, was saying: Certum est quia absurdum est, quia impossibile est. No sooner had *St. Thomas* completed the edifice of his rationalism than *Duns Scotus* was undermining it with the doctrine that even in God the will is primary and that it manufactures truth and right in accordance with inexplicable impulse. While one great Frenchman was building rationalism into the temper of France, another was protesting: La coeur a ses raisons que la raison ne connait pas. *Spinoza* wrote a great book to show that the good life lay in progress in reasonableness; and before it was published *Mandeville* appeared in England to preach that goodness is the offspring that flattery begets upon pride, and to hear an echo from Scotland proclaiming that reason is and must be the slave of the passions. When *Hegel* announced at Berlin a series of five-o'clock lectures on reason in man and the world, a young gentleman named *Schopenhauer* set another series at precisely the same hour to show

that in both man and the world the primacy belonged, not to reason, but to blind will. While *Bradley* in Merton was thinking out the dialectic of the Appearance, *Schiller* just over the wall in Corpus was teaching that "our knowing is driven and guided at every step by our subjective interests and preferences, our desires, our needs, and our ends." So it goes; so apparently it has always gone. And thus if *Freud* and *McDougall* and *Westermarck* have been teaching, each in his own way, that belief is the puppet of feeling; it is not as if their doctrine were something new under the sun; it is only the newest form of one of the oldest protests against reason.

Before commenting on its claim to respect, I may be permitted a remark on its political relevance. No doubt the tidal wave that has been threatening in these last years to wash us and our studies into the discard is inspired by no one philosophy, if indeed it has been tinctured by philosophy at all. But there are those who, to the amazement of some of us, have sought to link this movement in spirit to those who have made most of reason. The thinkers of the great tradition have held that our thought, if it was to be reasonable, must bow to a logic the same for all of us, absolute in its requirements, and independent of desire; some of them have gone on and said that in such a logic we had the key to a world which, if we knew it fully, would be found intelligible through and through. This view is called at times absolutism. Perhaps for that reason some persons have professed to find in it the seeds of political absolutism. To set up logic as a final authority; what is that but authoritarianism? To bow to a truth that exacts recognition regardless of our desires – is not that surrendering liberty to a metaphysical Moloch? A member of this Association appealed some years ago for a view in which, to use his own words, "logic ceases to be a bully, and makes an appeal to our better instincts." The argument seems to be that rationalism is a kind of authoritarianism, that Fascism is also authoritarianism, and that the two are therefore somehow the same thing.

On the virtuosity of this performance as an argument I shall not comment. What is important is that its conclusion is worse than untrue; it is the very opposite of the truth. The authoritarianism of reason is about as congenial to Nazism as an eleven-ton bomb; if it is brought home to it at all, its proves shattering. Once allegiance to a common reason is admitted, the whole sombre structure of Nazi notions, the notion of "thinking with one's blood", of an Aryan or a Semitic truth or duty or privilege, of right as made out by might, and all the jerry-built adjuncts of other irrational rights – the right to destroy individual freedom, to claim for oneself or one's people what is not conceded to others, to enslave and gag and exterminate – all this is recognized as the hideous nightmare that it was. It is no wonder that Fascism in all its homes and forms found it expedient to stop the mouths of the philosophers. For Fascism stands for self-assertion, and reason for self-criticism. Fascism loves force, and to reason the appeal to force must always remain irrelevant and stupid. Fascism insists on what divides men; reason is cosmopolitan. Fascism hates the intellect, and with a sound instinct fears it; for in

reason it recognizes, and knows that the world recognizes, the deadliest of its enemies, an authority in which there is no authoritarianism, an absolutism that does not tyrannize, a master, and indeed the only master, in whose service there is freedom.

But to return to the argument: thought, we are told, is under constraint from within. It reflects, not the outward pattern of things, but our hidden loves and hates, desires and fears. In *The Future of an Illusion* Freud explained religious belief as due to the persistence of the infantile need for a father. According to Westermarck, what is expressed by our moral judgments is no character in the act, but our emotional attractions and repulsions. In a recent book a distinguished psychologist, Professor Holt, has written: "The entire history of philosophy is little else than a tiresome and futile series of pictures in which each philosopher has imagined what he most yearned to have in his own «best of all possible worlds». This, he adds, is levity." Such *skepticism about reason, though anything but new, has perhaps never been more popular and more formidably supported than in recent years*. What are we to say of it?

The first thing that we must say of it is a commonplace. It is that if the argument is pushed through and made general, nothing further is called for; like so many other attacks on reason, it disposes of itself. If it is true that we are always governed by nonrational pulls, then of course our conclusion that we are so governed is also produced by non-rational pulls. But if it is, why should it have more respect than any of the other illusions produced by such pulls? Surely the attempt to prove by rational processes that rational processes are irrational is the last irrationality.

Perhaps the reply will be made: "I admit the inference; and hence I offer my theory only as one that expresses and satisfies my own feeling, and may turn out to have the advantage of rival theories in better expressing the feeling of others also." But the reply will not do. First, to say, "I admit the inference" is to say, "I accept it because I see that it follows," and to say that is already to have abandoned the view that beliefs *need* be governed irrationally, since this one is not. Secondly, the theory is plainly not offered merely as something that pleases its maker; it is offered as true, as conforming to fact, and because it does so conform, as sounder than rival theories. If it is not so offered, why offer it? If it is, then the offer is inconsistent with the theory offered, for it offers as governed by fact the theory that, owing to subjective pulls, our theories are never governed by fact. And thirdly, when anyone says he is content to have his theory take its chances with other theories, it is hard to believe that he is really proposing to test it by its appeal to popular feeling. He is saying that as people come to know the facts better, they will see that these facts exclude the other theories and require his own. That implies that the minds to whom he takes his appeal are not puppets of feeling, but are to this extent reflectors of fact.

The truth is that in this generalized form the theory does not make sense. It says that our thought is inevitably distorted by feeling, and it is ready to say pretty,

precisely, as Freud does in discussing religion, where thought goes off the rails. Now you cannot recognize that another has gone off the rails unless you know what it means to stay on them. If Freud can point to the mote in other people's religious vision, it is because he is confident he has cast out the beam from his own. He is sure that in the main he is thinking straight when he thinks about religion and about the crookedness of most people's thought about it. What he has proved, then, is not that thinking straight is impossible – a proof that could not get under way without assuming the falsity of its conclusion – but only that thinking straight is hard, which we knew before. To say that we can never think straight is to expose oneself to that charge of fatuity which has now stood for some thousands of years against the sort of person who rises to remark that he knows he knows nothing.

I am of course not offering these few comments as an appraisal of the work that has been done by the students of man's irrationality. We owe them a great debt. McDougall has said that Freud threw more new light on the workings of the mind than any other psychologist since Aristotle, and I should not care to deny that he is right. All I am concerned to deny is the conclusion often drawn from these researches, that the mind is so controlled by pulls from within that it is never under the control of the objective pattern of things, or follows the thread of an impersonal logic. The remarks I have offered, slender as they admittedly are, do seem to me to settle that point in principle.

V

We now come to *the third of the current criticisms of reason*. It is a peculiarly formidable criticism, because it comes not only from within the camp of the philosophers, but from a part of that camp in which clearness and accuracy are cultivated with laudable care. The attack is formidable, again, because it calls in question the very end and goal of reason as we have described it. That end is to understand, and to understand is always to follow an objective pattern or order. What kind of order is this? If it is to satisfy reason, it must be an intelligible order, and what is that? It is an order that never meets our question Why? with a final rebuff, one in which there is always an answer to be found, whether in fact we find it or not. And what sort of answer would satisfy that question? Only an answer in terms of necessity, and ultimately of logical necessity, since of any answer that falls short of this the question Why? can be raised again. When we reach an answer that is necessary, we see that to repeat the question is idle. Of any statement of merely causal necessity, such as the law of gravitation, or Ohm's law, or Boyle's law, we can intelligibly ask why things should behave in this manner. But when we see that things equal to the same thing are equal to each other, we cannot sensibly ask why, because we are at the end of the line to which such questioning can take us. We have already reached the logically necessary.

Now if the world is to be the sort of world in which reason could even in theory reach its end, it must be one in which intelligence finds an answering intelligibility.

I see no way in which it can assure itself beforehand that this is what it will find; I only wish I did. It may be that when we ask such questions as "Why does the sun attract the earth in accordance with the law of inverse squares?," we are asking a question to which no answer that satisfies reason will ever be forthcoming, and this not because the answer is beyond our reach, but because there is no answer, because the connections of things and events are non-necessary, and therefore in one sense non-rational and unintelligible. If this is true, the attempt to understand is doomed to defeat from the outset. But I see no way of proving this either.

Here is where *logical positivism* comes in. It claims to have evidence that in entering upon such a program reason is bound to fail. The argument is as follows. Thought must live and move among propositions, for it is intent upon grasping what is true, and only propositions are capable of truth. Since the material with which it directly deals is thus always propositions, a review of the kinds of proposition open to it will throw light on what we may expect of it.

Now when we review the possible kinds of proposition, we find that they are all reducible to two. On the one hand are necessary propositions, such as those of logic and mathematics. Because of their necessity, they have always given delight to the rationalistically inclined. But unfortunately they are all tautologies; they unfold our own meanings only and give no knowledge of the actual world. On the other hand there are empirical propositions: this is a table; American robins have red breasts. These do assert of the actual world and, if they are true, tell us something about it. But then they are never necessary; they never report that S *must* be P but only that SP is the case. And if the positivists are right that these two are the only kinds of proposition that ever present themselves to thought, then the program of reason as we have conceived it is clearly impracticable. That program was to penetrate through into the intelligible structure of things. This we now see that we can never do. For though we can indeed know necessities, these necessities are never links that join actual facts; and though we can know facts, these are never necessary. The world of existence is unintelligible.

The positivist case against our program thus rests on two contentions; that all necessary propositions are tautologous, and that all factual propositions are contingent. It is important to see more precisely what these mean.

It may be supposed that the first contention, all necessary propositions are tautologous, means what Kant meant when he said that analytic propositions were tautologous. These, he said, merely set out in the predicate what is already contained in the subject. Positivists reject this account of tautology as resting on psychological grounds; it places the test, they say, in subjective intention, in the accident of how one happens to conceive of the subject named. The test they offer instead is whether the proposition in question can be denied without self-contradiction; it is necessary if it cannot. Now they admit that there are large numbers of propositions which are in this sense necessary; and if so, why should we take offense or alarm at their theory? Do not all these necessities stand for just so many intelligibilities in the nature of things, and are not these precisely what we are seeking?

Unhappily, the positivists will not let us read them in this way. They insist that the necessity here exhibited has nothing to do with the nature of things, that the contradiction involved in its denial means incoherence, not in nature, but in our own linguistic usage. Necessary propositions, writes Mr. Ayer "simply record our determination to use words in a certain fashion. We cannot deny them without infringing the conventions which are presupposed by our very denial, and so falling into self-contradiction. And this is the sole ground of their necessity."[1] A necessary proposition of the form "S is P" tells how we propose to use S. A necessary proposition of the form "P implies Q" illustrates a definition of implication which has been adopted arbitrarily, and which stands, not for a nexus in nature, but for a convention of our own. Let us look at these two types.

A necessary proposition of the form S is P, which in former days would have been said to state a necessary relation between concepts, is now said to state how we use, or propose to use, S. I think that what this amounts to, after all, is that such propositions are analytic in Kant's sense; the predicate sets forth, in part or in whole, how one conceives of the subject; the addition to the older theory is that this predicate is arbitrary. Regarding this doctrine I should hold as follows: (1) the view that all propositions of this form are analytic is untrue, and (2) the addendum that the predicate is arbitrary is equally untrue.

(1) "Whatever is red is extended." This seems to me a necessary proposition, and most positivists would, I think, agree. By saying this they mean that its contradictory would be self-contradictory. Why would this be true? Because in our first proposition we merely set forth in our predicate part of what was meant by our subject. This analysis seems to me incorrect. What I mean by extension is not what I mean by redness, nor is it part of this; the two are quite distinct. If when I think of a billiard ball as red, the extension of that red is part of what I mean by red, then when I think of another billiard ball as white, the extension of the white will be part of what I mean by calling it white; and I shall then have to say that the balls are similarly colored, which is absurd. Being extended is, to be sure, so intimately connected with being red that if a thing is red it must be extended also; the one entails the other. But surely that is the way to put it. It is quite incorrect to say that when I call a thing extended I am defining the meaning of red. Though I am asserting a relation of entailment or necessity, it is evident from inspection that that relation is not one of identity, either in whole or in part. And if so, necessities are not always tautologies. I should myself maintain that in actual thought they never are, but that is another point.

(2) To the contention that such propositions are analytic, the positivists add, as we have seen, that they are arbitrary, in the sense that they state or illustrate a convention which might have been different. Mr. Ayer writes as follows: "if I say, «Nothing can be coloured in different ways at the same time with respect to the same part of itself,» I am not saying anything about the properties of any actual

[1] *Language, Truth and Logic*, p. 114.

thing […] I am expressing an analytic proposition, which records our determination to call a colour expanse which differs in quality from a neighbouring colour expanse a different part of a given thing. In other words, I am simply calling attention to the implications of a certain linguistic usage."[2] Now I suggest that when we call two differently colored patches of a rug different it is because we see that they are and must be different, and that this, which we mean to assert, is wholly independent of linguistic usage. If it were really a matter of usage, the adoption of a different usage would make a difference to what I assert. Would it in fact? Suppose we decided that when we saw two differently colored patches we should henceforth call them the same patch; would that which we meant to assert be different from what we meant to assert before? I think not. We should still be asserting the parts to be different, because we see that they must be, and if we used the word "same," it would now mean what we meant by "different." The fact is – to repeat – that we call two differently colored parts different because we see that they are so, and must be; they are not so, nor are they seen to be so, because we have adopted the convention of calling them so. Language adjusts itself to the observed nature of things; the nature of things does not wait on our language. These are truisms that I am almost ashamed to set down deliberately. And yet when we are offered statements of the kind I have quoted as the final result of exact linguistic researches, a few truisms may come as a relief.

I have been dealing with necessary propositions of the S-P form, that is, propositions which assert a connection between subject and predicate. I come now to assertions of the P-implies-Q type, which assert a necessary linkage between propositions themselves. The positivists treat these in essentially the same way as the others. They would argue as follows: when we assert that a proposition P implies another, Q, we are, in the first place, asserting what we have asserted already, and in the second place, asserting a relation to hold that belongs, not to the nature of things, but to our own set of conventions. As for the first point, when we say that P implies Q, we find that we always know, or think we know, certain things about the truth of P and Q. Of the four possibilities – both true, both false, P false and Q true, P true and Q false – we know that one or other of the first three holds. But in knowing that, we know already that P implies Q, for that is what the statement *means*. At least that is what it means to us. For, secondly, say the positivists, you are at perfect liberty to mean by it something else if you wish. You may mean by it what, following the *Principia*, we have just offered, i.e., either P is false or Q is true, or what Mr. Lewis means by it, that P's truth is inconsistent with Q's falsity, or any one of a large number of other things. Which of these you choose is not determined for you but by you; it is a matter of convention. All that is required is that once you choose your conventions, you stick to them, that once you have defined implication in a given way, you mean this by it consistently; otherwise you stultify yourself.

[2] Ibidem, p. 104.

Now the first of these points, that implication is tautologous, depends on the second, that it is a matter of convention; for, in the position we are examining, what implication shall be is conventionally determined. The question before us, then, is whether it is so determined.

It seems to me that there is one very simple argument which shows that it is not. This argument is that of all the various definitions which are offered of implication, we can sensibly ask: "Does this give what I really mean or not?" We can not only sensibly ask that question; we can see that the various answers miss or approach what we mean in various degrees. Thus we can see that the Russell--Whitehead formula of material implication misses what we mean by a very wide margin, and that Lewis's strict implication approximates it much more closely. This shows that we have something in mind to which all the conventions must come for testing, a relation conceived as holding independently of our usages and conventions. When we say that the premises of a syllogism imply its conclusion, or that being extended implies being divisible, we do mean something definite, however difficult to hit with words; and this is what gives the target at which our definitions aim. If there were no target there at all, how could we tell, as in fact we can, that some definitions strike close to the mark and others go wide of it? Of course our definitions are arbitrary in the sense that to the word "implication" we can attach any sense we want. But to argue from this that any sense we attach to the word will equally fit what in common use we mean by it is surely confusion. When we dispute over the nature of "justice" or "number" or "truth", are we really free to define the term as we please? Do we not assume on both sides that we are trying to run down and capture the same thing? When we argue with each other as to whether an inference is to be admitted, is there no bar, in the form of a common understanding of what "follows" really means, to which both of us must take our appeal? If there is not, argument is futile. If there is, positivism is wrong.

This consideration is to my mind decisive, and those who hold logic to be conventional have not, I think, wholly escaped it. It is true that from differing definitions of "P implies Q" there follow "alternative logics", in the sense of differing sets of basic logical propositions. If, for example, one defines this, not as meaning "material implication" (either "P and Q", or "not-P and Q", or "not-P and not-Q") but as meaning "either «P and not-Q» or «not-P and Q» or «not-P and not-Q»," a sort of logic would follow in which a true proposition implies and is implied only by a false one. But so far as I can see, when one says that this follows, one means by "follows" what all the rest of us mean by it. The concept of following is common to all the alternative logics; to that there is apparently no alternative. Again, in a two or three valued logic, implication is commonly defined by the matrix method; for example, if P and Q may have either of the values "true" and "false," and no others, then there are only four combinations possible from which to compound the definition. Now when it is said that these are the only four possible, is this too a convention to which an alternative is possible?

I cannot think this is meant. Once more, if logic is wholly conventional, there should be logics in which the principle of contradiction is replaced by an alternative. So far as I know, there are none such; without this principle the sort of distinction required by all logics in common would be impossible. But a convention that is necessary to make all other conventions possible is not in the same sense a convention itself.

I have been dealing so far with the first position of the positivists, which would make all necessary assertions mere statements about usage. It may be asked, If not about this what else? You would not hold, would you, that they are statements about the actual world? I answer, Of course I would. "That apple yonder cannot, in the same part and under the same conditions, be colored in different ways." I believe that when we say that, we are saying something about the apple, "X cannot at once have Y and not have it." The positivists take this as meaning, "I do not propose to call both that which has Y and that which hasn't by the name of X." Bradley takes it as meaning that nothing that is real is self-contradictory. Which is right? Of course if one says, as positivists do, that all assertions except those about usage are assertions about sense experiences, Bradley is talking nonsense. There is no space here to discuss this curious and interesting revival of sensationalism. All I can say is that after an inspection of my own meaning, I wish to make it clear that I am talking Bradley's kind of nonsense.

We turn now to the second position of the positivists, which must be dealt with in the briefest way: All factual propositions are contingent. What are we to say of it? I think that even if factual propositions are defined in the straitest positivist fashion, the statement must be set down as untrue. Before us, for example, is a series of colors arranged in order of their affinities. We perceive that in this series, orange falls, and must fall, between red and yellow. Is this an assertion about elements given in sense? Yes, and it is therefore a factual assertion. Is it a contingent assertion? No. Things are related contingently when they might be related otherwise than they are. But the relation I am here asserting could not be other than it is; if orange were not related as it is to red and yellow, it would not be orange. The Gestaltists tell us that when we "see", as we often do, that to continue a melody in the right key we must proceed thus and not thus, we are laying hold of a genuine requiredness; and I think they are right. Here again the *must* holds among the given sensory elements; the insight is at once factual and necessary. And if one breaks with the narrowly sensory interpretation of "factual", as one should, many other types of factual necessity are admitted. When I say that my present toothache is bad, am I saying that the badness is accidentally conjoined to it, so that the pain could be what it is without the badness? Clearly not; I am asserting a predicate that belongs to its subject necessarily, though that subject is an existent. When I say "I cannot doubt that I am now conscious," I am reporting that a present fact excludes, and necessarily excludes, a predicate suggested of it. Personally I should be ready to maintain, in respect to each of the positivist posi-

tions, not only that it is false, but that the truth lies in its contrary. I think that in the end all necessary propositions must be taken to assert of existence and that no factual propositions are altogether contingent.

But it is no part of my design to argue for these positions. My present interest has been sharply limited; it has been merely to help clear the ground. But that in itself is important. For if any one of the theories I have discussed is true, philosophy has no future, except perhaps "the future of an illusion." If our reasoning is in truth the shadow cast by the irrational displacements of matter, if it is only the bobbing of corks on the surface, pulled about from irrational depths, if it is really a play with syntax, signifying nothing, then we should face the truth and, as Cromwell said to the cleric, we should "cease our fooling." On the other hand, if these things are not true, as I have sought to maintain, then we should clear them out of our way and get on with our work. For that work, as the greatest philosophers have conceived and practised it, namely as an attempt to understand the world, is far too significant and exhilarating an adventure to miss. That we shall ever carry it through to the end, that we shall actually succeed in following the track of necessity across the wastes that now seem trackless, I find it hard to believe, nor do I think they believed it. But they were animated by a faith which made the adventure momentous; they believed that the track was there and that they were free to follow where it led. I think that faith should be ours.