

Roman DAROWSKI SJ*

TADEUSZ ŚLIPKO SJ

Biographisch-bibliographische Daten und philosophische Einsichten

Tadeusz Tomasz Ślipko wurde am 18. Januar 1918 als Sohn von Jan und Maria Ślipko (geb. Wierzbińska), in Stratyń, Bezirk Rohatyn, geboren. Nach dem Tod des Vaters kehrte der Sechsjährige mit seiner Mutter in die Heimatstadt der Eltern – Gródek Jagielloński zurück, wo er die Volksschule absolvierte, und dann das König-Władysław-Jagiello Gymnasium besuchte. In diesem Gymnasium bestand er das Abitur im Mai 1936. Im Jahre 1937 begann er das Studium an der Jan-Kazimierz-Universität in Lemberg, zuerst an der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät im Bereich Geologie, dann, ab 1938, an der Humanistischen Fakultät im Bereich polnischer Literatur und Geschichte. Am 12. Oktober 1939 trat er in den Jesuitenorden ein und verbrachte das zweijährige Noviziat in Stara Wieś bei Krosno. Anschliessend studierte er in den Jahren 1941 bis 1944 Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Krakau, die wegen des Krieges nach Nowy Sącz verlegt wurde. Theologie schloss er an der Theologischen Jesuitenhochschule *Bobolanum* ab, die während des Krieges ihren ständigen Sitz von Lublin zunächst ebenfalls nach Nowy Sącz, später nach Stara Wieś (1944-1946) verlegte. Dort empfing er am

* Hochschule für Philosophie und Pädagogik *Ignatianum*, Krakau;
Päpstliche Theologische Akademie, Krakau
e-mail: darowski@jezuici.krakow.pl
www.jezuici.krakow.pl/sj/darowski/

29. Juni 1947 die Priesterweihe aus den Händen des Bischofs von Przemyśl, Franciszek Barda.

Im Jahre 1948 wurde er nach Krakau versetzt, um dort in den Jahren 1948 bis 1952 an der Theologischen Fakultät der Jagiellonen-Universität ein Aufbaustudium im Bereich Sozialethik zu absolvieren. Nach Erlangung des Magistertitels im Jahre 1949 doktorierte er am Lehrstuhl für Moralthologie, wo er im Jahre 1952 mit seiner Dissertation über das *Subsidiaritätsprinzip* den Dokortitel erwarb. Zeitgleich studierte er an der Humanistischen Fakultät Soziologie und schloss ebenfalls im Jahre 1952 mit dem Magistergrad ab.

Aufgrund der großen Verluste in den Reihen der Professoren an der Philosophischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Krakau begann er dort seit 1948 auch im Bereich der Lehre zu arbeiten. Zuerst unterrichtete er als Lektor für Sozialethik, was etwa einem Adjunkt an den staatlichen Universitäten entsprach. Ab 1953 übernahm er außerdem Vorlesungen im Bereich der Besonderen Ethik und gegen Ende, in den Jahren von 1958 bis 1968, hielt er auch Vorlesungen in der Allgemeinen Ethik. Im Jahre 1953 wurde er Dozent für Allgemeine Ethik an der Päpstlichen Theologischen Fakultät in Krakau, die seit 1981 Päpstliche Theologische Akademie (PAT) wurde.

Im Jahre 1965/66 wurde er Adjunkt an der Fakultät für Christliche Philosophie der Warschauer Akademie für katholische Theologie (ATK). An dieser Fakultät habilitierte er im Jahre 1967 mit seiner Arbeit über *Das Problem gerechter Geheimniswahrung*. Im Jahre 1973 wurde er dort außerordentlicher, 1982 ordentlicher Professor. Zweimal im Laufe seiner didaktisch-wissenschaftlichen Tätigkeit bekleidete er das Amt des Dekans: zuerst in den Jahren 1957-1964 an der Philosophischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Krakau, später, von 1976 bis 1980 an der Fakultät für Christliche Philosophie der ATK. Im September 1988 wurde er pensioniert.

Während seiner Lehrtätigkeit an der ATK erlangten dort 40 Studenten unter seiner Leitung den Magistertitel, 3 Personen den Dokortitel. Eine vierte Person promovierte er an der Philosophischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Krakau. Außerdem war Pater Ślipko an etwa 20 Promotionsverfahren als Rezensent der zu verteidigenden Dissertationen beteiligt sowie an 3 Habilitationsverfahren; er erarbeitete auch 10 Rezensionen im Rahmen von Einsetzungsverfahren für außerordentliche und ordentliche Professuren.

Wichtigere Veröffentlichungen

Zagadnienie godziwej obrony sekretu [Das Problem gerechter Geheimniswahrung] Warszawa 1968, ATK, 250 S.

Etyczny problem samobójstwa [Das ethische Problem des Selbstmordes] Warszawa 1970, ATK, 188 S.

Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej [Das christliche Ethos. Grundriss der Allgemeinen Ethik] Kraków 1974, WAM, 390 S.

Życie i płeć człowieka [Das Leben und die menschliche Geschlechtlichkeit] Kraków 1978, WAM, 551 S.

Zarys etyki szczegółowej [Grundriss der Besonderen Ethik] Kraków 1982, WAM, 444 i 388 S.

Zarys etyki ogólnej [Grundriss der Allgemeinen Ethik] II. erweiterte Aufl., Kraków 1984, WAM (Cf. *Etos chrześcijański*, 1974), 432 S.; III. Auflage, Kraków 2002 (im Druck).

Granice życia [Die Grenzen des Lebens] Warszawa 1988, ATK, ss. 449.

Za czy przeciw życiu? [Für oder wider das Leben?] Kraków-Warszawa 1992, 137 S.

Granice życia [Grenzen des Lebens] 2. erweiterte Aufl., Kraków 1994, 392 S. (Cf. 1988).

Rozdroża ekologii [Scheidewege der Ökologie] Kraków 1999, WAM, 252 S. (mit A. Zwoliński; Ślipko verfasste den I. Teil: *Ekologiczna doktryna Kościoła* [Ökologie in der Lehre der Kirche]).

Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia [Die Todesstrafe aus theologischer und philosophischer Sicht] Kraków 2000, WAM, 180 S.

Philosophische Einsichten

Als Wissenschaftler konzentrierte sich Pater Ślipko hauptsächlich auf das Studium der christlichen Moralphilosophie. Er verfolgte dabei gleichzeitig die Entwicklung der marxistischen Ethik sowie anderer säkularer Ethikansätze, die in Polen hervorragende Vertreter hatten. Während der ganzen langen Zeit seiner Tätigkeit verblieb unser Land unter der nicht nur politischen, sondern auch ideologischen Vorherrschaft des kommunistischen Materialismus. Die marxistische Ethik wurde ständig propagiert. In manchen Perioden hatten neben ihr aber auch weltanschaulich andere ethische Orientierungen freien Zutritt zum gedruckten Wort. In solchen Situationen hielt es Pater Ślipko für einen christlichen Moralphilosophen für geboten, diesem Bereich des polnischen Geisteslebens besondere Aufmerksamkeit zu schenken, – neben dem Studium der ethischen Strömungen der westeuropäischen Philo-

sophie. Davon zeugen nicht nur seine Publikationen, die in der frühesten Periode seines schriftstellerischen Schaffens dieser Thematik gewidmet sind, sondern auch häufige, in der Literatur unsichtbare Auftritte als Referent auf Symposien, Konferenzen und wissenschaftlichen Versammlungen.

Die Bedürfnisse des Augenblicks diktierten auch in beträchtlichem Maße die Themenstellung der von ihm in Druck gegebenen Bücher. Die beiden ersten, in denen er die Frage nach der Geheimniswahrung und dem Selbstmord behandelte, waren ein Echo auf Fragen, die der Besatzungszustand Polens der polnischen Ethik aufgezwungen hatte. Die nächste – über *Das Leben und die menschliche Geschlechtlichkeit* – erschien im Zusammenhang mit der damals nicht nur in Westeuropa, sondern auch in Polen zunehmenden Diskussion über Sexualethik. Die gleichen Motive gaben den Ausschlag für die Aufnahme der immer aktueller werdenden bioethischen Problematik in seine Publikationen: *Die Grenzen des Lebens* und *Für oder wider das Leben?* Eine andere Genesis hatte die erstmals von einem Polen und in polnischer Sprache verfasste Gesamtdarstellung der philosophischen Ethik, die in zwei Teilen erschien: *Grundriss der Allgemeinen Ethik* und *Grundriss der Besonderen Ethik*. Die Idee für dieses Handbuch kam, als er seine Lehrtätigkeit an der Fakultät für Christliche Philosophie in der ATK aufnahm. Es war vor allem in der Fachrichtung Ethik zweifellos notwendig, der dort studierenden Jugend eine Gesamtdarstellung christlicher Ethik zu liefern, die auch gleichzeitig in das methodisch philosophische Denken einführte. Weil die staatlichen Behörden gewöhnlich große Schwierigkeiten machten, wenn es um die Druckgenehmigung von Publikationen ging, die aus marxistischer Sicht unerwünscht waren, wurde das Handbuch umfangreicher als für solche Arbeiten üblich. Während seiner Abfassung verflochten sich nämlich das didaktische Ziel dieses Unternehmens mit Weiterführungen des eigenen philosophischen Ansatzes des Autors. Da die Genehmigung für dessen Entfaltung in einer eigenständigen Publikation unsicher war, brachte er in dem zur Veröffentlichung anstehenden Handbuch nicht nur das unter, was für die Einweihung junger Moralphilosophiestudenten in die grundsätzlichen Arkana dieser Disziplin unentbehrlich war, sondern er kündigte so weit wie möglich die Umriss seiner eigenen Innovationen an, seinen eigenen Beitrag zur christlichen Ethik.

Seine Neuerungen berührten vor allem fundamentale Thesen der philosophischen Ethik, gaben aber auch intellektuelle Impulse zur Reflexion der andernorts im Rahmen der Darstellung moralischer Einzelprobleme referierten Fragen. Wie die Chronologie der Buchpublikationen von Pater Ślipko bezeugt, konzentrierten diese sich auf die Problematik der Geheimniswahrung, der Selbstverteidigung vor Angriffen sowie auf die Sexualethik. Ślipko sah die Schwierigkeiten, die

auf diesen Gebieten auftraten, und suchte nach Erklärungen und Lösungswegen auf der Ebene fundamentaler philosophisch-ethischer Begriffe. In solchen Situationen stellt sich oft die Frage, in welcher Richtung die Untersuchungen überhaupt geleitet werden sollen. Unser Autor erlebte aber keine solche Unsicherheit. Er hatte im Laufe seines philosophisch-theologischen Studiums die augustinisch-thomistische Ethik in ihrer um die Wende zum 20. Jhd. ausgebildeten Gestalt nicht nur gut gelernt, sondern war von ihr auch intellektuell überzeugt. Die Schöpfer dieser Ethik, den heiligen Augustinus und vor allem den heiligen Thomas von Aquin, hielt er für geniale Denker, die der Moralphilosophie bis heute bedeutende Fundamente gelegt haben. Dazu gehörten für Ślipko allgemeinste weltanschauliche und anthropologische Grundüberzeugungen wie die Annahme der Existenz Gottes, der menschlichen Geistbegabung bzw. seiner Personalität, sowie auch die Lehre über die objektiven und absoluten Grundlagen der Ethik in ihrer dreigliedrigen Ausformung: die Lehre vom letzten Ziel, die Annahme einer wertebegründenden Struktur der Natur bzw. der menschlichen Vernunft sowie das Naturrecht, ganz zu schweigen von der Annahme eines Kodexes wichtigster Normen für das menschliche Handeln. Dieses System rückte er ins Zentrum seiner philosophischen Studien und bediente sich seiner, wenn moralische Entscheidungen im Bereich der Besonderen Ethik formuliert werden sollten. Die Schwierigkeiten, die ihm auf diesem Weg entgegentraten, führten ihn jedoch zur Überzeugung, dass dieses System, das als Ganzes in seiner theoretischen Grundlegung unerschütterlich war, in manchen Punkten eine vertiefte Reflexion und Reinterpretation erforderte.

In seinem Denken bewahrte er dabei einerseits die authentische Form dessen, was sich bewährt hatte, andererseits erneuerte er schöpferisch – mithin sogar radikal – die Auffassung mancher Prinzipien bzw. der sich auf sie stützenden Regeln moralischen Handelns. Bei der Realisierung seines Vorhabens, die traditionelle Spielart der thomistischen Ethik auf diese Weise umzubauen, erkannte er die Möglichkeit und Notwendigkeit, auf außerthomistische ethische Richtungen zurückzugreifen und manche von ihnen in die thomistische Ethik einzubeziehen. Im Wesentlichen begrenzte er aber die Rolle dieser Richtungen bzw. der von ihnen unternommenen Problemlösungsversuche auf die Illustration des historischen Hintergrundes. Das betraf die Phänomenologie genauso wie den Existentialismus, vor allem aber den Utilitarismus und Emotivismus. Er hielt die kritische Reflexion und Modifikation erneuerungsbedürftiger traditioneller Ideen für eine „innere Angelegenheit“ der thomistischen philosophischen Welt, und war davon überzeugt, dass es möglich sei, positive Lösungen mit Hilfe der dieser Welt eigenen Methode des realistischen Denkens zu finden. Auf dieser Linie führte er seine Untersuchungen und stellte deren

wichtigste Resultate in seinem *Grundriss der Allgemeinen Ethik*, sowie im *Grundriss der Besonderen Ethik* dar. Deswegen nehmen diese Arbeiten in Ślipkos Werk einen hervorragenden Platz ein und dienen als Hauptquelle zur Rekonstruktion seines ethischen Gesamtentwurfes. Dabei handelt es sich einerseits und nach eigenem Bekunden nicht um „seine Ethik“, denn sie fügt sich in den allgemeinen Rahmen der thomistischen Ethik, andererseits ist sie es doch, denn sie unterscheidet sich in vielen Punkten von der Auffassung anderer Autoren, die zu dieser Schule gehören.

Methode

Zunächst geht es um seine Methode ethischer Untersuchungen. Es gibt hier zwei Richtungen innerhalb des Thomismus. Die eine nimmt die Verstandesprinzipien zum Ausgangspunkt, die zweite greift auf Erfahrungsdaten zurück. Pater Ślipko spricht sich für die eher empirisch orientierte Richtung aus, teilt jedoch nicht die Ansichten jener Autoren, die die Existenz einer spezifischen „axiologischen Erfahrung“ postulieren. Er ist auch weit davon entfernt, sich auf andere, ähnlich empirische Konzeptionen für die Ethik zu stützen. In Anknüpfung an das im Thomismus bestehende, schon im 19. Jhd. vorgebrachte Postulat der Anlehnung der Ethik an „Fakten“ (L. Taparelli), entfaltet er den Gedanken der ethischen Erfahrung, bei der er zwei Erscheinungsweisen unterscheidet:

1) Innere Erfahrung, worunter er die Fähigkeit versteht, sich seiner eigenen moralischen Intuitionen als rein geistige Erlebnisse eines einzelnen Individuums bewusst zu werden.

2) Äußere Erfahrung, die er objektivisiert begreift, nämlich als sprachlich gefasste Weitergabe des gesellschaftlichen Bewusstseins von Moralität.

Mit Hilfe der aus der äußeren Erfahrung geschöpften Daten kann die erste Phase ethischer Untersuchungen durchgeführt werden, die er „Philosophie des moralischen Bewusstseins“ nennt. Die grundsätzliche Aufgabe besteht hierbei in der Bestimmung des sog. „ethischen Sachbestandes (Faktums)“, dann auf dessen „philosophischen Beschreibung“, die zum Aufweis von Antinomien führt, welche das moralische Bewusstsein der Individuen und ganzer sozialer Gruppen durchdringen, bzw. zum Aufweis von anderen „Fragen“, die sich auf die von den Menschen erlebten moralischen Inhalte beziehen. Gemäß der Annahme, dass die Wirklichkeit widerspruchsfrei ist, führen die offenbar gemachten Dilemmas das ethische Nachdenken zur Formulierung von Fragen, die eine Antwort verlangen. Es ist dies also die Phase der Problemstellung. Die zweite Phase, die er „die Philosophie des objektiven moralischen Seins“ nennt, besteht darin, eine rationale Analyse des objektiven

Inhaltes des gegebenen Sachbestandes vorzunehmen. Ferner werden die Begriffe präzisiert und der jeweilige Grundsatz bzw. eine Norm hergeleitet. Es handelt sich also um die Erarbeitung einer methodologisch fundierten Rechtfertigung der aufgestellten These. An diesem Punkt tritt die methodologische Abhängigkeit der Ethik von erkenntnistheoretischen und anthropologischen Annahmen in Erscheinung. Nach dem Dafürhalten des Autors ist die Auswahl von angemessenen Erkenntniswerkzeugen die erste Bedingung für die Erstellung einer weiterführenden philosophisch-ethischen Methodologie. Entsprechend lehnt er die These ab, man könnte die ethische Methodologie an die Annahmen des philosophischen Empirismus oder des Intuitionismus anlehnen. Das würde die Ethik dazu verurteilen, moralische Phänomene lediglich in ihren Erscheinungsformen zu begreifen, oder – im Falle des Intuitionismus – Feststellungen zu treffen, die sich auf intersubjektiv nicht nachprüfbare Grundlagen stützen. Deswegen plädiert er für einen erkenntnistheoretischen Universalismus. Dank der dieser Richtung eigene Lehre von den sog. „Universalien“ (*universalia*) kommt die Ethik nicht nur mit der objektiven moralischen Dimension des Seins in Berührung, sondern es eröffnet sich auch eine Einsichtnahme in die Wesensstrukturen dieses Seins. Von hier der Nachdruck, mit dem Ślipko die philosophische Analyse der empirischen ethischen Fakten betont: aus dem auf diesem Weg erlangten Material können die für eine ethischen Untersuchung unentbehrlichen und in Rahmen des Möglichen präzise Werkzeuge angefertigt werden und es ergeben sich Anknüpfungspunkte für die Begründung der formulierten Sätze.

Trotzdem vertritt Ślipko die Ansicht, dass die Ethik sich selbst überlassen nicht imstande ist, aus dem Inhalt der ethischen Erfahrung (geschweige denn aus der außerethischen Erfahrung) endgültig überzeugende Argumente zur Begründung der von ihr vertretenen normativen Thesen zu gewinnen. Um diese zu begründen, muß er weiter ausholen, bis hinunter in die Tiefenschichten der anthropologischen Struktur, auf die sich die konstitutiven Prinzipien der objektiven moralischen Ordnung stützen. Damit bestreitet Ślipko die Möglichkeit einer „unabhängigen Ethik“. Die Ethik ist nur so lange eine „unabhängige Philosophie“, wie sie Probleme aufstellt. In der zweiten Phase, wenn sie einen „theoretischen“ oder „normativen“ Charakter bekommt, verbleibt sie wesentlich gebunden an das philosophische Bild vom Menschen bzw. seines Platzes in der Welt. Mit anderen Worten: sie ist weltanschaulich bestimmt, auch dann, wenn sie von sich weltanschauliche „Unabhängigkeit“ behauptet. Denn diese „Unabhängigkeit“ läuft nicht nur auf die Ablehnung der allgemeinphilosophischen, theistischen Annahmen hinaus, sondern verwandelt sich in die Annahme des Materialismus, des philosophischen Agnostizismus bzw. einer entsprechenden „Philosophie des Menschen“. Diese unvermeidbare Rückbindung der Ethik an allge-

meinphilosophische Annahmen bedingt, dass die Ethik einerseits ein integrales Stück der „Philosophie“ bildet, andererseits einen eigenständigen Bereich des menschlichen Wissens darstellt. Mit der oben beschriebenen Methode gewann Ślipko ein Untersuchungsinstrument eigener Art zum Aufbau seines ethischen Modells. Seiner Auffassung nach unterscheidet sich die Festlegung von Rolle und Ort einzelner Elemente dieser Ethikstruktur in einem Punkt grundsätzlich vom Modell des traditionellen Thomismus. Die Eudaimonologie, also die Lehre vom Glück als letztem Ziel des Menschen, hält er nicht für einen inneren Bestandteil der objektiven moralischen Ordnung, wie etwa die Axiologie, die Lehre von den moralischen Werten, und die Deontologie, die Lehre über das moralische Gesetz. Wie er in der 2. Auflage seines Grundrisses der Allgemeinen Ethik vermerkte, berührt die Eudaimonologie lediglich die horizontale Seite, den horizontalen Sinn des vernunftgeleiteten menschlichen Handelns. Dessen fundamentale Antriebskraft besteht aber darin, die Fülle der den Menschen vervollkommnenden Güter erlangen zu wollen, was allein verwirklicht werden kann in seinem letzten Ziel, d.h. in Gott. Deswegen konstituieren erst die Axiologie und die Deontologie zusammen den Kern der objektiven moralischen Ordnung und ordnen dieses Streben in den Kategorien des moralisch Guten und Bösen.

Eudaimonologie

Als Ausgangspunkt in der eudaimonologischen Problematik dient Ślipko das Streben nach einem Ziel, das in jedem vernünftigen menschlichen Handeln aufgewiesen werden kann. Bei der philosophischen Beschreibung dieses Strebens zeigt sich jedoch, dass seinem existentiellen Gehalt nach dieses Streben durch eine tiefe Antinomie der Empfindungen von Glück und Frustration durchdrungen ist. Als unentbehrliche Bedingung aber auch ausreichend zur Lösung dieser Antinomie nimmt er mit der gesamten christlichen Philosophie die Existenz eines endgültigen Ziels als des höchsten Gutes an, sowie die noch wichtigere These, dass dieses Gut Gott ist. Seinerseits beschränkt er sich lediglich auf die Einführung inhaltlicher Innovationen zur Bestimmung der Grundbegriffe des vollkommenen Glücks und des (relativ) höchsten Glücks, sowie auch bei der Argumentation zur Begründung der Existenzbehauptung eines endgültigen Ziels. Er betont das Missverhältnis, das bestehen würde zwischen der unbegrenzten Ausdehnung des menschlichen Glücksstrebens einerseits und der Beschränktheit der Güter, die im Bereich dieses Strebens liegen. Das würde eine existentielle Tragik in der menschlichen Existenz bedeuten und wäre nicht zu vereinbaren mit der Güte und Liebe Gottes, unter dessen Vorsehung der Mensch steht. Die beiden Aporien werden durch

die Annahme der Existenz des Guten gelöst. Das Gute ist imstande, die Unersättlichkeit des menschlichen Strebens völlig aufzufangen. Mit dieser Position berührt Ślipko die Frage nach dem „Sinn menschlicher Existenz“ überhaupt: Er ist der Meinung, dass gemäß der christlichen Ethik dieser Sinn darin besteht, dass es dem Menschen möglich ist, in der realen Güterwelt Ziele zu erreichen, die ihm helfen, einen individuellen Ausdruck personaler Vollkommenheit zu verwirklichen und gleichzeitig in emotionaler Erfüllung zu leben.

Vom Menschen selbst hängt es also ab, welchen persönlichen „Gebrauch“ er von den innerweltlichen Zielen macht, welchen existentiellen Ausdruck er ihnen gibt, der sich einprägt in seine Persönlichkeit und der diese Persönlichkeit bestimmt. Eben darin besteht für Ślipko der Sinn des menschlichen Lebens, dass er diese innerweltlichen Ziele umwandelt in einen Teil seiner selbst. Das Bewusstsein dieses Zustandes setzt bei den Menschen entsprechend positive Empfindungen frei. Aus der hier skizzierten Interpretation des Sinnes menschlicher Existenz in Ślipkos Eudaimonologie geht hervor, dass diese Theorie – entgegen gelegentlich vorgetragenen Einwänden – sich von einer „Glückslehre“ (Felizitologie) grundsätzlich unterscheidet. Es geht ihm darum, den Kern der thomistischen Eudaimonologie als eine objektive Vervollkommenung der menschlichen Person zu bestimmen und nicht als selbstisches Kreisen um und auf der Suche nach sich selbst und den eigenen Bedürfnissen. Dem folgend erkennt seine Eudaimonologie den moralischen Werten eine schöpferische Rolle zu und leitet damit über in den Bereich der Axiologie, dem ein neuer Traktat gewidmet ist.

Axiologie

Als allgemeine Grundlage für seine Gedankengänge zur Axiologie greift der Autor die in der traditionellen thomistischen Ethik altbekannte, aber auch in den gegenwärtigen ethischen Diskursen angenommene Unterscheidung auf zwischen „dem, was bewertet wird“ und dem, „aufgrund dessen bewertet wird“. Anders gesagt unterscheidet auch Ślipko zwischen einer Theorie der Faktoren, die den moralischen Wert eines Aktes bestimmen, und einer Theorie moralischer Werte. Im traditionellen Thomismus traten diese Traktate unter dem Namen *Fontes moralitatis*, sowie *Norma constitutiva moralitatis* auf. Ślipko übernimmt zwar diese Unterteilung der Axiologie, führt aber beträchtliche Modifikationen ein. Die Theorie der Faktoren, die die moralische Qualität einer menschlichen Handlung bestimmen, ist seit Jahrhunderten ein Zankapfel der unterschiedlichen philosophisch-ethischen Richtungen. Im Bereich der Christlichen Ethik kreiste die Hauptfrage dieser Diskussionen um die Gegenüberstellung zweier struktureller Momente menschlicher Akte: zum einen das unmittelbar berührte

Objekt der Handlung, zum anderen das Ziel, d.h. die Intention des diese Handlung vollziehenden Subjekts. Diese Problematik faszinierte unseren Autor seit seinen ersten Veröffentlichungen. Schon 1959 berührte er sie in einem Artikel mit dem Titel *Absolute Normen in der christlichen Ethik*, der in „Homo Dei“ 29 (1959) Nr. 2, S. 193-202 erschien.

Später widmete er dieser Frage eine ausführlichere Studie mit dem Titel *Ethik der Intention oder Ethik des Handlungsobjektes. Die Frage nach der inneren Moralität einer Handlung in der Philosophie des hl. Thomas*, in: K. Klószak (Hrsg.), „Logos i Ethos“, Krakau 1971, S. 281-326. Infolge dieser Studien und weiterer Untersuchungen kam er zu dem Schluss, dass beide sich gegeneinander stellenden Lösungsansätze den gleichen methodologischen Fehler begehen: sie nehmen an, dass der menschliche Akt, was seine moralische Qualität betrifft, eine einheitliche Struktur besitzt und durch folgende drei Faktoren moralisch bestimmt wird: Gegenstand der Handlung, sein Ziel und die begleitenden Umstände (*objectum, finis operantis, circumstantiae*). Letztlich geht der Streit nur noch darum, welchem dieser Faktoren der Vorrang gebührt. Für Ślipko ist diese Betrachtungsweise des Problems zu eindimensional. Werfen wir, ohne auf seine Analyse der starken und schwachen Seiten beider Richtungen genauer einzugehen, einen Blick auf das Endergebnis seiner Erwägungen: Entgegen der bisherigen christlichen Tradition nimmt Ślipko in seiner Theorie der Bestandteile moralischer Akte eine Zweiheit in der Struktur menschlicher Akte an: sie nehmen entweder die Form eines „einfachen Aktes“ oder die eines „zusammengesetzten Aktes“ an. Im einfachen Akt (z.B. Almosen, Lüge) konstituiert der Gegenstand den moralischen Wert, gibt es also einen objektiven strukturellen Faktor, der in der inneren Zielhaftigkeit des Aktes verwurzelt ist. Diese Akte sind also kraft ihres Objekts innerlich gut, böse bzw. gleichgültig und die subjektive Intention des Handelnden und andere Umstände erfüllen in ihnen eine zweitrangige Rolle. In diesem Bereich also haben die traditionellen Thomisten recht: der moralische Wert dieser Akte wird vom Objekt her konstituiert. Im zusammengesetzten Akt liegt dagegen eine dynamische Zuordnung zweier oder mehrerer einfacher Akte vor, welche als „Mittel“ zur Erlangung eines bestimmten Gutes als Handlungsziel ausgeführt werden (z.B. Wohltätigkeit zur Erlangung eines guten Rufes oder zur Erlangung eines Abgeordnetenmandats). Der entscheidende Faktor für den moralischen Wert dieses Aktes besteht hier in der moralischen Qualität des Ziels, also des Gutes, nach dem das Handlungssubjekt sich ausstreckt, um dessentwillen die Gesamthandlung ausgeführt wird. Trotz dieser übergeordneten Position unterliegt das Ziel eines zusammengesetzten Aktes einer Begrenzung: es kann die innere moralische Qualität der in ihm auftretenden „Mittel“, also der einfachen Akte,

nicht verändern. Wie im einfachen Akt die Intention nicht imstande ist, das moralisch Böse eines Objekts zu heilen, so vermag auch im zusammengesetzten Akt kein Ziel moralisch schlechte Mittel zu heiligen. In dieser Konzeption wird der oben referierte Antagonismus also aufgehoben, denn sie differenziert die Handlungsstrukturen und den jeweils unterschiedlichen Status des Handlungszieles im einfachen Akt bzw. im zusammengesetzten Akt, wo es das letzte Gut einer Kette von Gütern ist. Es handelt sich offensichtlich um analoge, nicht univoke Begriffe.

Die von Ślipko eingeführte Neuerung berührt weniger die absoluten Grundlagen der Handlungsmoral. Sie eröffnet vielmehr einen Weg, positive Elemente aus neueren Konzeptionen zu integrieren, durch die u.a. eine schärfere Einsicht in die Determinanten des moralischen Handelns und seiner konkreten Bedingtheiten erlangt wird. Im zweiten Teil der thomistischen ethischen Axiologie, d.h. in der Theorie der moralischen Werte vertritt Ślipko die für die Thomisten gemeinsame Grundannahme der Existenz objektiver und absoluter, also unveränderlicher moralischer Werte, als besondere Kategorie des moralisch Guten. Anders jedoch als viele Thomisten, ganz zu schweigen von anderen Philosophen, begründet er die objektive Eigenständigkeit moralischer Werte. Er führt sie auf ein grundlegendes Vollkommenheitsideals für das moralische Handeln zurück und versucht davon weiterführend das Problem der Genesis dieser Werte tiefer zu fassen, einen sie konstituierenden Grundsatz zu finden. Dies gelingt ihm, indem er sich auf zwei Fundamente stützt: erstens auf die Idee der menschlichen Personwürde, und zweites auf das Angelegtsein dieser Zielhaftigkeit menschlicher Akte auf eine Verwirklichung des Vollkommenheitsideals der menschlichen Person. Beide Begriffe erfordern zumindest einen kurzen Kommentar. Beim Begriff der menschlichen Personwürde hebt Pater Ślipko eine wesentliche Implikation hervor, die sich im geistigen Anteil der menschlichen Natur finden läßt bzw. in der von dieser Geistbegabtheit bedingten Willensfreiheit: das bewusste Streben des Menschen nach einem von ihm erkannten Guten. Die Priorität des Guten als mobilisierende Kraft aller vernunftthafter menschlicher Akte formt sich zu einem Anspruch, durch den am Ende dieses Strebens und als eine sie vereinende Wirklichkeit, das zur Verwirklichung aufgegebenene Vollkommenheitsideal der menschlichen Person in Erscheinung tritt. Deswegen beruht die Würde der menschlichen Person auf diesem „Sein zu“, auf dem Angelegt-Sein auf die Verwirklichung der eigenen personalen Vollkommenheit, welche am Grunde aller menschlicher Geistbegabung liegt. Aufgrund dieses Angelegt-Seins bekommt die Menschenwürde ihren spezifischen Charakter als ein wirkkräftiges moralisches Idealbild. Die zielhafte Struktur menschlicher Handlungen, aufgrund derer der Mensch das Vorbild der eigenen personalen Vollkommenheit

realisieren kann, entspricht deren inneren „Teleologie“, d.h. sie besteht in einem derartig dynamischen Zusammenspiel der Bestandteile bestimmter Handlungen, dass die Verwirklichung dieser Akte jene Güter realisiert, welche ihnen von der ihnen eigenen Teleologie vorgegeben sind. Für die Theorie der Moralität ist jene Kategorie von Handlungen wichtig, deren Zielhaftigkeit in der Verwirklichung personal bedeutsamer Güter liegt (z.B. Wahrheit, Leben, Primat des Geistes, Minimum an materiellen Gütern). Eine solche Eigenschaft haben Güter dann, wenn sie geeignet sind, den Menschen gemäß seinem Idealbild personaler Vollkommenheit zu entwickeln und zu vervollkommen. Weil diese sie bestimmende Zielhaftigkeit eine ständige Determinante für die objektive Dynamik der genannten Akte ist und sie ferner in ständiger Ausrichtung auf das Idealbild der menschlichen Vollkommenheit steht, erscheint zwischen dieser Zielhaftigkeit und dem Idealbild menschlicher Vollkommenheit eine objektive, transzendente Konvenienz. Diese Konvenienz konstituiert eine spezifische Struktur für die objektive Ableitung moralischer Werte, in dem sie nämlich herangezogen wird als Vollkommenheitsideal für Handlungen, die im Einklang mit ihrer Teleologie ausgeführt werden und für die durch sie erwirkten Güter (z.B. Wahrhaftigkeit, Achtung vor dem Leben, Beherrschung, Gerechtigkeit, usw.). Die Verschiedenartigkeit dieser Handlungen und der ihnen entsprechenden Güter bedingt, dass auch die Werte verschiedenartig sind: die Wahrhaftigkeit ist nicht die Achtung vor dem Leben, die Achtung vor dem Leben ist nicht die Beherrschung usw. Sie alle vereinen sich aber im übergeordneten Idealbild personaler Vollkommenheit des Menschen und bilden deswegen einen eigenen Bereich der Moral, früher bekannt als „angemessenes Gut“ (*bonum honestum*), heute allgemein als „Welt der Werte“.

Was sind also objektive moralische Werte und wo existieren sie? Für Ślipko handelt es sich um ideale Vorbilder, also Ideale des moralischen Handelns, die dem Menschen dienen, seine personale Vollkommenheit zu realisieren. Aber wo existieren sie? Das Fundament ihrer objektiven Wirklichkeit ist die gegebene Vernunftnatur des Menschen in der Daseinsordnung. Der sie konstituierende Grund findet sich in der Struktur der freien Subjekthaftigkeit des Menschen und in seiner personalen Würde. Auf diese Grundlage stützt sich der Begriff des Idealbildes personaler, menschlicher Vollkommenheit ebenso wie die dynamische Zielhaftigkeit grundlegender menschlicher Handlungen bezüglich der durch sie verwirklichten Güter. Aufgrund ihrer transzendentalen Bezogenheit verknüpfen sich beide Elemente zur Einheit eines objektiv konstituierten Wertes und finden gleichzeitig ihren Platz in der moralischen Ordnung. Durch sie werden sie einander zugeordnet und zu einer eigenständigen Struktur verbunden. Moralische Werte existieren also letztendlich in der Sphäre der relationalen Seienden. Ihr

tiefster Sinn besteht im „Sein zu“ (*esse ad*) der personalen menschlichen Würde. In dieser Konzeption hat eine Trennung der Wertewelt von der Daseinsordnung keinen Sinn; noch weniger kann sinnvoll von der Daseinsordnung vorausgehenden Werten gesprochen werden. Im Einklang mit den anfangs angenommenen Voraussetzungen kommt dieser Entwurf aus, ohne den Begriff einer spezifisch axiologischen Erfahrung bemühen zu müssen bzw. andere, irrationale Wege gefühlsmäßiger Entdeckung der Existenz von Werten einzuschlagen. In ihren grundsätzlichen Analysen greift sie weder auf die Transzendentalienlehre zurück noch auf Wortgebilde wie „Nicht-Sein“ oder in anderen Kontexten: „Sein – Erscheinung – Nicht-Sein“, auf die sich manche gegenwärtige philosophische Richtung stützt. Sie passt sich dagegen ein in den Begriffsapparat der augustinisch-thomistischen Philosophie und schöpft aus dieser Quelle nützliche Elemente für die Anreicherung der in dieser Schule traditionellen, realistischen Werttheorie.

Eine weitere Innovation, die Ślipko in die traditionelle Werttheorie einführte, ist seine Konzeption der „Koordination des axiologischen Bereiches moralischer Werte“. Sie entstand folgendermaßen: Aufgrund der bereits erwähnten Annahme eines nicht nur objektiven, sondern auch unveränderbaren, also absoluten Charakters elementarer moralischer Werte qualifiziert Ślipko mit der thomistischen Tradition Handlungen, die einen dieser Werte verletzen, z.B. die Wahrhaftigkeit oder die Achtung vor dem Leben, als „in sich böse“, also „immer und überall“ böse. In Situationen eines „Wertekonfliktes“ stellt diese Annahme jedoch die christliche Ethik auf eine schwere Probe. Ślipko verzichtet darauf, ein breiteres Panorama möglicher Konfliktsituationen aufzuführen. In der moralischen Erfahrung handelnder Personen treten seines Erachtens zwei Grundsituationen auf, die für die ethische Werttheorie von entscheidender Bedeutung sind. Diese führen ihn zur Unterscheidung zwischen einem sog. „psychologischen Konflikt“ und einem „axiologischen Konflikt“. Während ersterer auf dem Zusammenstoß eines moralischen Wertes mit einem materiellen Gut beruht, z.B. wenn zur Wahl steht, entweder das Vaterland zu verraten oder das Vermögen zu verlieren, besteht ein axiologischer Konflikt im Zusammenstoß von zwei moralischen Werten, z.B. Wahrhaftigkeit gegen Diskretion, Leben des Angreifers gegen den Lebensschutz eines Bedrohten bzw. die Pflicht der Geheimniswahrung. Grenzsituationen von Angriffen gegen einen Wert sind ein *experimentum crucis* für jede Theorie, die den fundamentalen moralischen Werten einen absoluten Charakter zuerkennt und die deshalb „in sich böse“ Handlungen annimmt. Sie stellen die christliche Ethik vor das Problem, ob bzw. über welche Verteidigungsmittel angegriffene Personen in solchen Situationen verfügen. Christliche Ethiker aller Orientierungen erkennen einer angegriffenen Person einhellig ein Selbstverteidigungsrecht zu. In der

traditionellen thomistischen Ethik wird hingegen in diesen Fällen meistens das Prinzip der „Doppelwirkung“ angewendet. Aber obgleich traditionelle Ethiker es in diesem Zusammenhang gerne anwenden, hält es Ślipko vor dem Hintergrund seiner eigenen kritischen Studien, denen er seine frühen Publikationen zur Besonderen Ethik gewidmet hatte, für unzureichend, ohne freilich die Brauchbarkeit dieses Prinzips grundsätzlich in Abrede zu stellen. Statt dessen führt er seine eigene Lösungskonzeption für den entstandenen axiologischen Konflikt ein. Die Lösung dieses Konfliktes hält er im Rahmen der von ihm vertretenen Axiologie für eine wesentliche Bedingung zur Aufklärung einer widerspruchsfreien Wertestruktur. Dabei geht er davon aus, dass sich die Struktur moralischer Werte wegen der übergeordneten Position des Idealvorbildes personaler menschlicher Vollkommenheit auf die Grundlage einer harmonischen „Koordination der Werte“, bzw. ihre „Hierarchisierung“ stützen muss. In der Konsequenz dieser Annahme gilt, dass auch absolute moralische Werte in einem derartig gleichmäßigen Verhältnis zueinander stehen müssen. Dieses bildet einen wirksamen Mechanismus zum Schutz der Werte vor einem Angriff. Der Mechanismus beruht darauf, dass eine Handlung, die eine wirksame, letzte und in solchen Situationen unentbehrliche Verteidigung darstellt, ausgeschieden wird aus dem axiologischen Wertebereich des durch diese Verteidigung bedrohten Wertes. Ein Akt, der außerhalb einer Angriffssituation immer eine Verletzung eines bestimmten Wertes wäre (in den angeführten Beispielen werden „Lüge“ oder „Mord“ genannt), verletzt in einer Angriffssituation - und nur hier - nicht die genannten Werte des menschlichen Lebens oder der Wahrhaftigkeit, obwohl es sich um eine bewusst falsche Aussage oder das unmittelbare Töten eines Menschen handelt. Die Erklärung ist einfach. Ein solcher Akt befindet sich außerhalb des Geltungsbereiches dieser Werte und stellt damit einen „nicht-bösen“ Akt dar, ist gleichsam moralisch neutral. Der Umfang des moralisch Bösen, der „Lüge“ bzw. des „Mordes“ wird durch eine Art „Restriktion“ eingeschränkt. Folglich nehmen Handlungen diesen Typs, etwa Lüge oder Mord, die Gestalt von „eingeschränkt in sich bösen“ Taten an. Diesen Sachverhalt nennt Ślipko verallgemeinernd das Prinzip vom „eingeschränkten axiologischen Bereich“ eines zum Schutze eines höheren, absoluten Wertes untergeordneten Wertes. Diese Konzeption berührt das in der christlichen Ethik traditionelle und auf objektive, absolute Prinzipien gestützte Existenzpostulat einer moralischen Wertewelt genauso wenig wie den von diesem Postulat abgeleiteten Begriff vom „in sich bösen Akt“. Der eingeführte Begriff der „Restriktion“ tritt als ein beständiges Strukturelement auf, das unabhängig von willkürlichen Entscheidungen des handelnden Subjekts einem Wert innewohnt. Es wäre also falsch, ihn für einen relativistischen Einbruch in die Sphäre der absoluten Werte zu halten. Vielmehr

handelt es sich um die Erfüllung der berechtigten Forderung, jenes Schlüsselproblem zu lösen, welches in den Grenzsituationen eines axiologischen Konfliktes auftaucht. Die Prinzipien, auf die Ślipko die Theorie moralischer Werte aufbaut, sind stärker als die in der traditionellen Fassung.

Der von Ślipko eingeführte Begriff der Restriktion in sich böser Akte hat einen begrenzten Anwendungsbereich. Er betrifft nicht die Sphäre von Werten, welche grundsätzlich nicht in axiologische Konflikte geraten können, weil z.B. in ihrem Bereich eine Angriffssituation nicht vorkommen kann. So verhält es sich in der Sphäre von Werten, die idealiter das Verhältnis des Menschen zu Gott betreffen, und ganz ähnlich auch in der Sphäre von Handlungen, die sich auf das handelnde Subjekt selbst beziehen, z.B. der Selbstmord. Hier werden die genannten Werte in Gestalt absoluter, in sich böser Handlungen verletzt. Häufig treten Angriffshandlungen einzelner Personen oder Gruppen gegen andere Personen und Gruppen in zwischenmenschlichen Beziehungen auf, im interpersonalen Bereich oder auch in gesamtgesellschaftlichen Kontexten. In dem Maße, wie sich diese Handlungen gegen absolute moralische Werte richten, findet die Theorie der „Koordination des axiologischen Bereiches der moralischen Werte“ und der sich aus ihr ergebende Begriff vom „eingeschränkt in sich bösen Akt“ auf allen Ebenen eine Bestätigung. Sie ist eine Reinterpretation der traditionellen Theorie über die Existenz objektiver und absoluter moralischer Werte und stellt sie gleichzeitig auf eine breitere Grundlage.

Deontologie

Wegen der mannigfaltigen Zusammenhänge, in denen Termini wie „Recht“ (*lex*), „Rechtsanspruch“ bzw. „Subjektives Recht“ (*ius*), „Schuldigkeit“ (*obligatio*) oder „Pflicht“ (*debitum, officium*) – manchmal auch mit austauschbaren Bedeutungsinhalten – benutzt werden, hielt es Ślipko für geboten, eine fundierte Analyse der bei dieser Materie zugänglichen Daten moralischer Erfahrung vorzunehmen. Als Ergebnis dieser Analyse führte er den Begriff des „deontischen Phänomens“ ein, eine eigenständige moralische Kategorie, die diese verschiedenen Elemente der moralischen Wirklichkeit zu einer Einheit zusammenfügt. Es hat eine spezifische, dreigliedrige Struktur, nämlich das allgemeine Gebot/Verbot, also den Handlungsimperativ, sowie den Rechtsanspruch, der diesem Imperativ zugrundeliegt bzw. die damit verbundene Schuldigkeit. Das skizzierte deontische Phänomen wurde von Ślipko unter zweierlei Rücksicht philosophisch untersucht: Zuerst behandelt er es im Allgemeinen und unterstützt dabei vor allem die Position der traditionellen thomistischen Ethik gegen einen extremen ethischen Deontologismus (etwa bei I. Kant) sowie gegen einen ethischen

Axiologismus (etwa bei M. Scheler). In einer größeren Arbeit zur Analyse des deontischen Phänomens entfaltete er die traditionelle These, dass beide Aspekte (Deontologie und Axiologie) in einer entsprechenden philosophisch-ethischen Theorie berücksichtigt werden müssen. Er versucht darin aufzuzeigen, dass das deontische Phänomen integraler Bestandteil der moralischen Ordnung ist, da es in einem axiologischen Zusammenhang mit der Wertewelt steht. Daraus leitet sich der allgemeine Satz ab, dass einer authentischen ethischen Deontologie eine entsprechende Axiologie zugrunde liegt. Die hier festgestellte Korrelation gibt unserem Autor die Möglichkeit, seine Theorie vom allgemeinen moralischen Imperativ – also vom sog. Naturrecht – als ein im deontischen Phänomen integrales Element auf eine andere Grundlage zu stellen als im Thomismus. Die normative Besonderheit dieses Rechts etwa gegenüber der Wertewelt sieht Ślipko im besonderen Charakter seines moralischen Status. Während das charakteristische Merkmal der Werte in der „moralischen Angemessenheit“ (*honestas*) des idealen Guten besteht, hebt das Naturrecht sich vor allem dadurch hervor, dass es angesichts des übergeordneten Ideales personaler menschlicher Vollkommenheit die Relation der Unbedingtheit des Guten bei dieser Angemessenheit ausdrückt. Die Besonderheit des Naturrechts verringert also nicht seine innere Verbindung mit den moralischen Werten, welche die moralische Qualität menschlicher Handlungen bestimmen. Deswegen ist das Naturrecht seinem tiefsten Gehalt nach ein moralischer Imperativ, in sich gute Handlungen zu verrichten und in sich böse zu meiden.

Die Abhängigkeit der ethischen Deontologie von der ethischen Axiologie erstreckt sich jedoch nicht auf die ganze Welt der moralischen Werte. Sie beschränkt sich auf den Bereich der absoluten moralischen Werte bzw. jener, die zur Realisierung des Hauptideals personaler menschlicher Vollkommenheit des Menschen unbedingt notwendig sind, z.B. Leben, Wahrheit, Freiheit, Minimum an materiellen Gütern. Weil die Normativität des Naturrechtes auf ihnen aufruht, werden sie zu stabilen Fundamenten der ganzen moralischen Ordnung und gleichzeitig zu Wegweisern, nach denen der Mensch die moralische Ordnung bei seinen übrigen Handlungen mit veränderlichem ethischen Gehalt gestalten kann. Dass der normative Status bei den absoluten moralischen Werten unveränderlich ist, spiegelt sich auch wieder in den sie schützenden Normen des Naturrechts. Somit kann sich Ślipko in der modernen Auseinandersetzung um das „inhaltlich unveränderliche Naturrecht“ gegen die Anhänger eines „inhaltlich veränderlichen Naturrechts“ und ausdrücklich für die thomistischen Autoritäten aussprechen. Außerdem folgt für Ślipko aus dieser axiologischen Begründung des Naturrechts, dass schwierige Nebeneffekte vermieden werden können, welche die Thomisten in Kauf nehmen müssen, wenn

sie sich auf die vorthomistische Idee der „natürlichen Neigungen“ (*inclinationes naturales*) berufen. Durch die moralischen Werte läßt sich erklären, worauf diese Neigungen zu beziehen sind, und es wird vermeidbar, sie auf das Niveau biopsychischer Triebe zu reduzieren. Vielmehr werden diese Neigungen so als normative Kriterien bei der Konkretisierung der naturrechtlichen Normen zur Geltung gebracht. Das Naturrecht findet in der Welt der moralischen Werte auch die Motivationsquelle für moralisches Wohlverhalten bzw. für die Anerkennung der Gültigkeit seiner Normen. Auch eventuelle Konflikte zwischen Normen im Bereich des Naturrechts können durch die hier skizzierte Rückbindung an die moralischen Werte angemessener gelöst werden. Mit seiner Konzeption des deontischen Phänomens und dem Gedanken des Verwurzeltheits des Naturrechts in der Ordnung absoluter moralischer Werte brachte Ślipko zwei fundamentale Innovationen in die thomistische Deontologie ein.

Besondere Ethik

Nicht nur in Bezug auf die oben besprochenen drei großen Problemteile (Eudaimonologie, Axiologie, Deontologie), kann von einer im weiteren Rahmen des Thomismus „eigenen Ethik“ Ślipkos gesprochen werden. Auch zu anderen ethischen Fragen brachte er Korrekturen ein, wenn auch in geringerem Umfang. Es lohnt sich, abschließend und zumindest in wenigen Sätzen seine originellen Arbeiten in der Besonderen Ethik zu erwähnen, die er – wie viele Ethiker – in Individualethik (von ihm „persönliche Ethik“ genannt) und Sozialethik unterteilt.

In der Individualethik können jene Innovationen hervorgehoben werden, die in der Konsequenz seiner Konzeption der in sich bösen Handlungen liegen. Daran anknüpfend legte er für diese Art von Fragen schon im Laufe der Abfassung seiner Allgemeinen Ethik neue Lösungen vor. Einführend in die Thematik unterzog er zuerst das Problem der Geheimniswahrung einer Reinterpretation. Für seine vertiefte Analyse des Sprachphänomens knüpfte er dabei an Überlegungen des belgischen Moralisten A. Vermeersch an und kam im Ergebnis auf den Begriff des sog. „nicht weiterzugebenden Wissens“, als Bestandteil der moralischen Geheimhaltungspflicht. Für den Fall, dass dieses Wissen einem ungerechten Angriff ausgesetzt wird, hält Ślipko es aufgrund seines Prinzips vom eingeschränkten axiologischen Bereich – in diesem Falle der Tugend der Wahrhaftigkeit – für zulässig, eine sog. „defensive Sprache“ zu benutzen, also bewusst die Unwahrheit zu sagen, was freilich ausschließlich dann ethisch gerechtfertigt ist, wenn es in den eng aufgezeigten Grenzen notwendiger Geheimnisverteidigung geschieht, gegenüber einer gewaltsamen Nötigung zum Verrat, die die natürlichen Rechte des Menschen verletzt.

Diese Konzeption ist eine Modelllösung. Analog konzipiert Ślipko die moralische Rechtfertigung der unmittelbaren Tötung eines Angreifers in einer Notwehrsituation. Auch bezüglich der Zulässigkeit der Todesstrafe modifizierte er die in der christlichen Ethik traditionelle Begründung. Er verteidigt das Recht eines Staates, die Todesstrafe zu verhängen, indem er darauf hinweist, dass der Staat dazu verpflichtet ist, das moralische, auch nach seinem Tode noch geltende Recht des Mordopfers, den Angreifer zu töten, durchzusetzen.

Die moralische Zulässigkeit aller hier genannten letzten Reaktionsmittel beschränkt sich ausschließlich auf den Bereich notwendiger Verteidigung vor Angriffen. Daher lehnt Ślipko die Konzeptionen sog. „nützlicher Lügen“ und „nützlicher Morde“ (*pro publico bono*) genauso ab wie etwa die Verhängung der Todesstrafe außerhalb gerichtlich unternommener Mordprozesse.

Ślipko gehört zu jenen Ethikern und Moralphilosophen, die versucht haben, auch bioethische Problematiken vom Standpunkt christlicher Ethik zu untersuchen. Seine hervorragende Leistung besteht hier in einer Gesamtdarstellung der Grundlagen der ökologischen Ethik, der Ethik der Gentechnologie, der pränatalen Diagnostik und anderer Fragen aus diesem Bereich. Noch auf zwei weiteren Gebieten füllte Ślipko Lücken zumindest der polnischen Literatur: Eine davon ist die Frage des Atheismus. Trotz der enormen Anzahl von Publikationen aus verschiedenen Blickwinkeln wurde dieses Phänomen nie Gegenstand einer breiteren ethischen Reflexion. Das gleiche kann über die Problematik der Gewissensfreiheit und der Religion gesagt werden, sowie über die Freiheit der Wissenschaften und die Meinungsfreiheit. Ślipko beschäftigte sich in seinen ethischen Untersuchungen auch mit diesen Fragen und gab zumindest einführende Hinweise zur Lösung dieser Problematik.

Um die Darstellung Ślipkos Ethik abzurunden, muss noch sein Engagement in der Sozialethik erwähnt werden. Eine Synthese seiner Gedanken findet sich im 2. Teil seines „Grundrisses der Besonderen Ethik“ unter dem Titel „Sozialethik“. Aufmerksamkeit verdient vor allem dessen allgemeiner Teil, in dem er seine Philosophie des gesellschaftlichen Daseins des Menschen darstellt, welche von den traditionellen thomistischen Versionen in einigen Punkten abweicht. Sie besteht in einer ethischen Konzeption des Menschen als soziales Wesens, wobei der Hauptakzent auf seiner moralischen Bestimmung liegt, Formen des sozialen Lebens zu schaffen mit dem Ziel, dass sich der Mensch als Person entwickeln und vervollkommen kann. Außerdem wichtig sind seine sich auf die gleichen Grundlagen stützende Erklärung der Genesis und des Wesens menschlicher Gemeinschaft und schließlich seine Formulierung allgemeinsten ontischer und moralischer Prinzipien des sozialen Lebens wie des Solidaritätsprinzips, des

Subsidiaritätsprinzips und des Grundsatzes zur „sozialen Koordination“. Auf den Vorgaben, die sich aus diesen Prinzipien ergeben, zeichnete er Elemente für Ethiken einzelner natürlicher Gemeinschaften auf, angefangen mit der Ehe und der Familie bis hin zur Moral des internationalen Lebens, des Friedens und des Krieges.

Der beschränkte Rahmen dieser Darstellung läßt eine ausführlichere Besprechung dieser Entwürfe nicht zu. Hervorzuheben ist jedoch die fundamentale Idee, die an der Basis aller Entscheidungen im Bereich der Besonderen Ethik liegt, sowohl der individuellen als auch der sozialen. Es ist dies die Idee der moralischen Würde der menschlichen Person. Von daher bestätigt die Besondere Ethik nach Ślipko die Behauptung, dass christliche Ethik personalistische Ethik sein muss, und zwar nicht nur im Bereich der allgemeinen Grundannahmen, sondern auch bei konkreten Einzelfragen.

Über T. Ślipko

Jubileusz 70-lecia urodzin Księdza Profesora Tadeusza Ślipko, „*Studia Philosophiae Christianae*“, 25 (1989) Nr. 1; E. Podrez, *Etyka Ks. Ślipko na tle innych współczesnych ujęć chrześcijańskiej filozofii moralnej*, „*Studia Philosophiae Christianae*“ 26 (1990) 2, s. 99-101; T. Biesaga, *Wkład Ks. Tadeusza Ślipki w rozwój etyki tomistycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*“ 26 (1990) 2, 101-107; E. Podrez, *Człowiek – byt – wartość*, Warszawa 1989, s. 59-68; J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993, s. 173-174; S. Jedynak, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1986, s. 179-180; *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth SJ u. a., B. 2, Graz 1988, S. 812-813; *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, 225 und *passim*; G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996, 370; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach [...]*, Kraków 1996, 674-675; *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas* [XX w.]. Hrsg. von H. Dahm und A. Ignatow, Darmstadt 1996, XVI; R. Darowski, Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ, „*Edukacja Filozoficzna*“, 1998, t. 25, 185-198; R. Darowski, Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ jako filozof. *W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, „*Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*“, 1997-1998, 143-161 (Fot.); *Słownik filozofów polskich*. Pod red. B. Andrzejewskiego i R. Kozłowskiego, Poznań 1999, 187-188; R. Darowski, Tadeusz Tomasz Ślipko SJ, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Markiewicz, Warszawa 2001, 309-323 (Fot.); R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, 306-329; *Dictionary of International Biography*, Cambridge (verschiedene Ausgaben nach 1990).

Aus dem Polnischen übersetzt von Ludger JOOS SJ

Roman DAROWSKI SJ

TADEUSZ ŚLIPKO SJ

Bio-bibliografia i poglądy filozoficzne

Powyższy artykuł jest znacznie skróconą i nieznacznie zmienioną wersją niemiecką opracowania, które się ukazało w książce: Roman Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – Wydawnictwo WAM, s. 306-329. Zamieszczona tam wersja polska zawiera m.in. pełną bibliografię prac T. Ślipki.