

## Direkte Tötung — indirekte Tötung

Von Bruno Schüller, S. J.

Seinem verehrten Lehrer P. Josef Fuchs S. J.  
zum 60. Geburtstag

Man braucht nur irgendein Lehrbuch der katholischen Moraltheologie zur Hand zu nehmen und die Darlegungen zum fünften Gebot des Dekalogs nachzulesen, so wird man sich bald davon überzeugen, welch fundamentale Bedeutung dort dem Unterschied zwischen direkter und indirekter Tötung beigemessen wird. Die direkte Selbsttötung könne niemals erlaubt sein, so heißt es dort; die indirekte Selbsttötung jedoch lasse sich unter Umständen sittlich rechtfertigen, dann nämlich, wenn sie um eines entsprechend wichtigen Gutes willen erfolge. Genau dasselbe treffe für die Tötung eines andern, schuldlosen Menschen zu. Nur wenn sie als indirekte Tötung anzusehen sei, könne sie aus einem angemessen wichtigen Grund erlaubt oder gar geboten sein. Als direkte Tötung habe sie unter allen erdenklichen Umständen für unerlaubt zu gelten.

Man scheut etwas davor zurück, eine Unterscheidung in Zweifel zu ziehen, die es vermocht hat, die einhellige Zustimmung einer langen Tradition zu gewinnen, und die zugleich eine solche praktische Tragweite hat. Das heißt, es besteht schwerlich ein Grund, daran zu zweifeln, ob man rein deskriptiv zwischen direkter und indirekter Tötung unterscheiden könne. Wohl aber gibt es einigen Grund zu bezweifeln, ob die überkommene Moraltheologie recht daran getan hat, dieser Unterscheidung die allergrößte Bedeutung für die ethische Normierung beizumessen. Man hat noch lebhaft im Gedächtnis, daß die Moraltheologie früher genauso scharf und sorgfältig zwischen direkt-sterilisierenden und indirekt-sterilisierenden Eingriffen unterschieden hat. Wer sich jedoch mittlerweile das Urteil gebildet hat, die überkommene sittliche Bewertung empfängnisverhütender Methoden könne nicht aufrechterhalten werden, sieht sich nicht mehr genötigt, auf die frühere Unterscheidung zurückzugreifen. Gewiß, er kann, wenn es ihm gefällt, die Unterscheidung nach wie vor durchführen, rein deskriptiv. Aber da er nunmehr den direkt-sterilisierenden Eingriff nach demselben Grundsatz beurteilt wie den indirekt-sterilisierenden Eingriff: um eines angemessen wichtigen Wertes willen sei auch die direkte Sterilisierung erlaubt, wird er begreiflicherweise den Unterschied zwischen direktem und indirektem Eingriff für sittlich bedeutungslos halten. Darüber kann man schon ins Staunen geraten. Man kommt mit einem Mal ohne jenes Werkzeug aus, von dem man vorher meinte, man könne es auf keinen Fall entbehren. Und dem Staunen folgt die Frage: Was an der

traditionellen Normierungsweise hat bewirkt, daß dem Unterschied zwischen direktem und indirektem Eingriff ein solches ethisches Gewicht zugewachsen ist?

Einmal auf diese Frage gestoßen, wird man gewahr, daß sich die Moraltheologie nur bei der Normierung einiger weniger Handlungstypen veranlaßt gesehen hat, auf den Unterschied zwischen direkter und indirekter Handlung zurückzugreifen. Dazu gehören das Verleiten zur Sünde (*scandalum activum*), das Mitwirken bei der sittlichen Verfehlung eines andern (*cooperatio cum peccato alterius*), sodann eben Handlungen wie die Selbsttötung, die Tötung eines unschuldigen Mitmenschen sowie kontrazeptive Eingriffe<sup>1</sup>. Die vorige Frage ist demnach zu erweitern: Was haben die aufgezählten Handlungstypen gemeinsam? Erklärt dieses Gemeinsame eine gleichartige Normierungsweise? Macht diese Normierungsweise ihrerseits verständlich, warum die Moraltheologie sich genötigt gesehen hat, in sittlich bedeutsamer Weise zwischen direkter und indirekter Handlung zu unterscheiden? Das ungefähr sind die Fragen, denen die folgenden Überlegungen gelten.

#### **„Direkt“ und „indirekt“ als Unterscheidungsmerkmale innerlich schlechter Handlungen**

Die überlieferte Moraltheologie rechnet die aufgezählten Handlungen allesamt zu den *actus intrinsecus mali*, zu den ihrem Wesen nach sittlich schlechten Handlungen. Sie tut das allerdings mit unterschiedlichen Begründungen. Warum das Verleiten zur Sünde und das Mitwirken bei der sittlichen Verfehlung eines andern ihrer Natur nach sittlich schlecht sein müssen, liegt auf der Hand. Indem man einen andern zur Sünde verleitet oder sich an seiner sittlichen Verfehlung beteiligt, bejaht man das sittlich Schlechte, wirkt man darauf hin, daß ein anderer es tue, oder tut man es selbst zusammen mit einem andern. In dieser Weise das sittlich Schlechte bejahen und ins Dasein bringen kann nicht anders als sittlich schlecht sein. Das ist unmittelbar evident. Die innere Sittenwidrigkeit ergibt sich hier einfach aus der sittlichen Schlechtigkeit des intendierten Handlungserfolgs (Sünde).

Anders begründet die Moraltheologie, daß Selbsttötung und antikonzeptioneller Eingriff ihrem Wesen nach sittlich schlecht seien. Der jeweilige Handlungserfolg, nämlich der eigene Tod bzw. die Unfruchtbarkeit des ehelichen Aktes, ist in sich selbst nichts sittlich Schlechtes, vielmehr ein nicht-sittliches Übel. Insofern leuchtet auch nicht un-

---

<sup>1</sup> O. Lottin, *Morale Fondamentale* (Tournai 1954) 286 f. nennt ebenfalls als Hauptanwendungsfälle „scandale direct et scandale indirect, et coopération au mal . . . homicide direct et homicide indirect . . . la luxure volontaire en soi et dans sa cause“.

mittelbar vom (intendierten) Handlungserfolg her ein, warum Selbsttötung und kontrazeptiver Eingriff ihrem Wesen nach sittlich schlecht sein sollen. Tatsächlich normiert die Moralphtheologie in diesen Fällen auch nicht vom Handlungserfolg, sondern von einer besonderen Modalität der Handlungen aus. Die Selbsttötung sei unerlaubt, weil sie ohne die erforderliche Berechtigung geschehe (ex defectu iuris in agente). Die innere Sittenwidrigkeit der Empfängnisverhütung ergebe sich daraus, daß diese auf naturwidrige Weise den ehelichen Akt unfruchtbar mache. Auf diese unterschiedliche Normierungsart ist es zurückzuführen, daß der normative Satz, man dürfe niemanden zur Sünde verleiten noch an der sittlichen Verfehlung eines andern mitwirken, für analytisch zu halten ist, während der Satz, Selbsttötung und antikonzeptioneller Eingriff seien allemal unerlaubt, den Eindruck eines synthetischen Urteils macht. Das mag Grund genug sein, die eingangs gestellte Frage zu unterteilen. Warum ist man bei den analytischen, warum bei den synthetischen Verbotssätzen genötigt, zwischen direkter und indirekter Handlung zu unterscheiden?

#### Direktes und indirektes Verleiten zur Sünde

Der Sinn des normativen Satzes, man dürfe niemanden zur Sünde verleiten, ist erst dann verstanden, wenn man weiß, was mit dem Wort „verleiten“ genau gemeint ist. Die Moralphtheologie gibt darüber exakt Auskunft. Doch soll diese Auskunft nicht sofort wiedergegeben werden. Vielmehr sei der Versuch unternommen, das Problem und die Überlegungen zu rekonstruieren, die schließlich die Moralphtheologie veranlaßt haben mögen, gerade so Auskunft zu geben, wie sie es tatsächlich tut. Es herrscht Einigkeit darüber, daß der Mensch für alle vorausgesehenen (negativen) Folgen eines freien Handelns verantwortlich ist. Von diesem Umkreis menschlicher Verantwortlichkeit ausgehend, könnte man versuchen, das Verleiten zur Sünde folgendermaßen zu definieren: Einen andern zur Sünde verleiten heiße eine freie Entscheidung treffen, von der man voraussieht, daß sie die Sünde eines andern zur Folge hat. Bei solcher Definition würde das Verbot lauten: Du darfst nie eine Entscheidung fällen, von der du weißt, daß sie die sittliche Verfehlung eines andern zur Folge haben wird.

Man sieht auf den ersten Blick: An dieser Norm gemessen, müßten sehr viele Handlungen für unerlaubt gelten, die man üblicherweise für zulässig oder gar für sittlich geboten hält. Zum Beispiel kann der staatliche Gesetzgeber auf Grund allgemeiner Erfahrung voraussehen, daß jedes Strafgesetz eine unbestimmte Anzahl von Leuten dazu verleiten wird, ihr Wissen von Straftaten, die den Strafverfolgungsinstanzen noch nicht zur Kenntnis gekommen sind, als Erpressungsmittel gegen die Täter zu verwenden. Der Gesetzgeber dürfte also kein Strafgesetz

erlassen, wenn es sittlich unzulässig wäre, eine Entscheidung zu treffen, von der man annehmen muß, daß sie sittlich verwerfliches Handeln anderer zur Folge haben wird. Das wird man für absurd halten. Aber andererseits kann man auch nicht die negativen Folgen einer Handlung aus der Verantwortlichkeit des handelnden Subjekts ausscheiden. Das scheint man gerade dann nicht tun zu können, wenn die negative Folge in einer Sünde besteht, und sei es auch in der Sünde eines andern. Die Sünde ist ein absoluter Unwert, die fremde nicht weniger als die eigene. Sie verdient es darum, bedingungslos vermieden zu werden. Es ist kein Grund denkbar, der es rechtfertigen könnte, das sittlich Schlechte nicht zu verneinen. Aber was heißt das, die Sünde unbedingt verneinen? Unbedingt wollen, daß Sünde nicht sei. Ein solches Wollen scheint aber auch einzuschließen, daß man entschlossen ist, alles zu unterlassen, was der Sünde irgendwie zum Dasein verhelfen könnte. Damit wäre man aber wieder bei dem als nicht akzeptabel erkannten Verbotssatz, man dürfe keine freie Entscheidung treffen, von der man voraussehe, daß sie die Sünde eines andern zur Folge habe.

Es ist bekannt, daß man seit alters dieses Dilemma aufzulösen versucht, indem man in der freien Stellungnahme des sittlichen Subjekts zum sittlich Bösen zwischen einem positiven Wollen, Intendieren und Beabsichtigen einerseits und einem Zulassen, Tolerieren und Inkaufnehmen andererseits unterscheidet. Der absolute Unwert der Sünde fordere nur, daß man sie unter keinen Umständen und um keinen Preis positiv wolle oder intendiere; dagegen sei es mit ihrem absoluten Unwert durchaus vereinbar, daß man die Sünde zulasse, wenn man für ein solches Zulassen nur einen angemessen wichtigen Grund habe.

Diese Auflösung des Dilemmas hat trotz ihrer Vertrautheit etwas Dunkles an sich. Das wird man sich nicht zu verhehlen brauchen. Möglicherweise handelt es sich dabei um ein Dunkel, das menschliche Vernunft nicht weiter aufhellen kann. Aber wie dem auch sei, eines scheint jedenfalls festzustehen: Die Unterscheidung zwischen einem intendierenden Wollen und einem bloß zulassenden Wollen wird angesichts der freien Stellungnahme des sittlichen Subjekts zum sittlich Bösen notwendig. Der absolute Unwert der Sünde, so könnte man eventuell (logisch widerspruchsfrei?) denken, fordere eine absolute Verneinung, die als absolute mit keinem irgendwie gearteten Wollen der Sünde verträglich wäre. Eine solche Verneinung würde aber zu Konsequenzen führen, die für absurd zu halten man gewichtige Gründe hat. Und der Christ (Theist) hat dafür sogar einen schlechterdings zwingenden Grund. Eine derartige Verneinung der Sünde ließe sich nicht mit dem Willen des Schöpfers vereinbaren, ein sittliches, auch der Sünde fähiges Wesen zu erschaffen. Um solchen Konsequenzen zu entgehen, muß man ein zulassendes, hinnehmendes Wollen einführen, von dem man sagen

kann, es sei unter bestimmten Voraussetzungen eine dem absoluten Unwert der Sünde gegenüber sittlich gerechtfertigte, erlaubte oder gebotene Stellungnahme<sup>2</sup>.

Danach dürfte klar sein, was die Moralthologie unter einem Verleiten zur Sünde versteht, das seinem inneren Wesen nach sittlich schlecht sein soll. Sie versteht darunter eine Handlung mit der Sünde eines anderen als vorausgesehenem *und* intendiertem Erfolg<sup>3</sup>. Eine so charakterisierte Handlung nennt sie dann ein *direktes* (formelles) Verleiten zur Sünde. Eine Handlung, deren bloß zugelassener Erfolg fremde Sünde ist, kann nach allem Gesagten unter bestimmten Bedingungen erlaubt oder geboten sein. Sie heißt *indirektes* Verleiten zur Sünde.

### Die freie Stellungnahme zu einem nicht-sittlichen Übel

Die vorausgegangenen Überlegungen lassen die Vermutung aufkommen, als ethisch bedeutsame Kategorie sei ein zulassendes Wollen und ein indirektes Handeln nur dem sittlich Schlechten gegenüber notwendig. Sobald man die sittlich gesollte Stellungnahme zu nicht-sittlichen Übeln wie Irrtum, Schmerz, Krankheit und Tod bestimme, entfalle der ausschlaggebende Grund, der zur Unterscheidung zwischen Intendieren und Zulassen, direktem und indirektem Handeln geführt habe, eben die Absolutheit des Unwertes. Wenn ein Unwert (Übel) das ist, wovon wir urteilen, es verdiene verneint, beseitigt oder verhindert zu werden, so scheint ein nicht-absoluter, ein relativer Unwert ein solcher zu sein, der nur bedingt zu verneinen ist.

Die Bedingung, unter der ein relativer Unwert verneint zu werden verdient, ist die, daß er nicht mit einem andern vorzugswürdigen relativen oder mit einem absoluten Wert konkurriert. Eine Krankheit ist

<sup>2</sup> Vgl. *J. de Vries*, Theodizee, in: *W. Brugger* (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch (Freiburg 131967) 381: Gott kann das sittlich Böse „nie positiv wollen . . . Wohl aber ist es möglich, daß Gott das Böse zuläßt, d. h., es nicht hindert, obwohl er es voraussieht und die Macht hat, es zu hindern.“ *J. B. Schuster*, Das Böse, in: *W. Brugger*, a. a. O. 49: „Warum läßt der heilige Gott, der das Böse niemals wollen, bewirken und billigen kann, das Böse zu, oder warum hindert er die von ihm erschaffenen freien Wesen nicht, ihre Freiheit zum Bösen zu mißbrauchen? Diese Zulassung, die keine positive Billigung und Verantwortlichkeit für das Böse einschließt, wird motiviert durch überragende Werte.“ Die verwendete Terminologie ist nicht einheitlich. Vgl. *J. Hellin*, Theodicea (Matriti 21957) 337: „Mala autem moralia Deus non vult per se nec per accidens; nam ob suam sanctitatem non vult peccata directe, nec vult ea indirecte (!) ut media ad fines bonos obtinendos.“ *F. Diekamp*, Kath. Dogmatik, Bd. 1 (Münster 111949) 216: „Die Vernunft macht geltend, daß es kein Gut gibt, das die Größe des sittlichen Übels aufwiegt . . . Darum kann Gott die Sünde nicht wollen, er kann sie nur zulassen.“ Vgl. auch *J. M. Dalmau*, De Deo uno et trino, in: *Sacrae Theologiae Summa*, Vol. II (Matriti 1955) 177.

<sup>3</sup> Es braucht hier nicht auf die Frage eingegangen zu werden, in welchem Sinne die sittliche Verfehlung eines andern Folge meines Handelns genannt werden kann. Vgl. dazu *A. Vermeersch*, Theologia Moralis, T. 1 (Romae 1947) 108.

zu vermeiden, aber nicht um jeden Preis, z. B. nicht um den Preis, daß man für Medikamente und Kuren sein ganzes Geld ausgibt und dadurch seine Familie in die äußerste Not bringt. Man darf einem andern keine Schmerzen zufügen, ausgenommen die Fälle, in denen man nur durch Zufügen von Schmerzen einen bestimmten wünschenswerten Erfolg erzielen kann, z. B. einen therapeutischen oder vielleicht auch einen pädagogischen Erfolg.

Kurz, soweit das für die Verwirklichung eines vorzugswürdigen Wertes notwendig sein sollte, darf man einen relativen Unwert verursachen, *soll* man das eventuell sogar tun. Aber ist das Verursachen in einem solchen Fall nicht von der Art eines indirekten Handelns, so daß der verursachte Unwert als ein indirekter, als ein nur zugelassener und in Kauf genommener Handlungserfolg anzusehen wäre? Wollte man das annehmen, so müßte man sich sprachlicher Wendungen bedienen, die zumindest den weitaus meisten Menschen recht merkwürdig, wenn nicht ungereimt vorkämen. Man müßte z. B. sagen, wer seinem widerspenstigen Sprößling in rein pädagogischer Absicht eine Ohrfeige gebe, wolle und beabsichtige nicht, daß die Ohrfeige auch wehtue; diese Wirkung der Ohrfeige nehme er nur in Kauf. Man wäre gezwungen zu behaupten, die Gesundheitspolizei, die einen an Typhus Erkrankten zwangsweise in Quarantäne halte, beabsichtige nur, eine Ausbreitung des Typhus zu verhindern; die von ihr selbst durchgeführte zwangsweise Internierung des Kranken lasse sie lediglich zu, nehme sie dulddend hin. Umgangssprachlich würde man in solchen Fällen eher formulieren, das Zufügen des Übels diene einem guten Zweck, verhalte sich zu diesem Zweck wie ein notwendiges Mittel. Vom Gebrauch eines Mittels wird man aber sagen, es gehe aus einem intendierenden Wollen hervor, sei direkte Handlung. Daher auch der Satz, wer einen Zweck wirklich wolle, wolle auch die für die Erreichung des Zweckes notwendigen Mittel. Es ist nicht recht zu sehen, warum man von diesem Sprachgebrauch abweichen sollte. Im Gegenteil, dieser Sprachgebrauch bringt klar die unterschiedliche Stellungnahme zum Ausdruck, die dem sittlich Schlechten und einem nicht-sittlichen Übel zukommt. Um eines entsprechend wichtigen Gutes willen darf man das sittlich Schlechte nur zulassend wollen, nur indirekt verursachen, das nicht-sittliche Übel dagegen auch intendierend wollen und direkt verursachen<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> J. de Vries, a. a. O.: „Physische Übel kann Gott nicht nur zulassen, sondern auch als Mittel zur Erreichung höherer Zwecke positiv beabsichtigen.“ W. Brugger, *Theologia Naturalis* (Pullach 1959) 412, unterscheidet folgendermaßen: etwas als Zweck intendieren (*in se et propter se*); etwas als Mittel zu einem Zweck intendieren (*in se, non propter se*); etwas zulassen, weder als Zweck noch als Mittel intendieren, aber auch nicht verhindern, obwohl man dazu in der Lage wäre. Dann führt er aus: Ein Übel als solches, ob sitliches oder nicht-sittliches Übel, *könne* man nie als Zweck

Allem Anschein nach ist das auch die Auffassung der katholischen Moraltheologie. Sie erklärt einige Handlungen mit einem nicht-sittlichen Übel als Handlungserfolg für sittlich zulässig, ohne als Bedingung zu fordern, dieser Handlungserfolg dürfe nicht intendiert werden. Einige Beispiele: Man darf verborgene Fehler eines andern aufdecken, also dessen Ansehen und Ehre schädigen, „um einen relativ beträchtlichen Schaden von der eigenen Person oder von einer dritten Person abzuwenden“<sup>5</sup>. Man darf sein Wort brechen, braucht ein Versprechen nicht zu halten, wenn man nur dadurch einen „unverhältnismäßig großen“ Schaden von sich abwenden kann<sup>6</sup>. Das Nichteinhalten eines Versprechens ist in aller Regel für den, dem das Versprechen gemacht wurde, ein Übel. „Die Pflicht des eidlich gelobten Stillschweigens hört auf, wenn großer eigener Schaden entschuldigt, . . . wenn ein Unschuldiger verurteilt würde, . . . wenn das Gemeinwohl geschädigt würde“<sup>7</sup>. Auch das Brechen des gelobten Stillschweigens hat für den an der Geheimhaltung Interessierten den Charakter eines nicht-sittlichen Übels. In keinem der genannten Fälle sehen Moraltheologen sich genötigt zu erklären, der negative Handlungserfolg dürfe nicht intendiert werden, könne nur als zugelassener sittlich vertretbar sein. Das wird man als eine Art Bestätigung werten dürfen für die Annahme, nicht ein relativer Unwert, sondern nur der absolute Unwert der Sünde als Handlungserfolg nötige den Moraltheologen dazu, die Kategorie der indirekten Handlung einzuführen.

#### Die Mitwirkung bei der sittlichen Verfehlung eines andern

Genau dieselben Probleme wie beim Verleiten zur Sünde stellen sich auch beim klassischen Topos der Mitwirkung bei der sittlichen Verfehlung eines andern. Daß eine direkte (formelle) Mitwirkung nicht erlaubt sein kann, ergibt sich gleichsam aus der Definition direkter Mitwirkung: Sie besteht darin, daß man die sittlich verwerfliche Tat eines andern billigt und sich deswegen an ihrer Ausführung beteiligt. Aber wie steht es, wenn jemand die sittlich verwerfliche Tat eines andern

---

an sich selbst, sondern immer nur als Mittel intendieren oder nicht-intendierend zulassen; sittlich gerechtfertigt sei es, das nicht-sittliche Übel als Mittel zu intendieren und das sittlich Böse zuzulassen, wenn das im Interesse eines ‚bonum praevalens‘ geschehe. M. E. sollte man in diesem Zusammenhang unter Mittel auch das verstehen, was an nicht-sittlichem Übel mit dem intendierten Zweck notwendig verknüpft ist, sei es auch als zwangsläufige Folge. Das Entscheidende dürfte sein, daß der intendierte Zweck nur erreicht werden kann, indem man dafür einen „Preis“ zahlt. Ob der „Preis“ vor oder nach Erreichung des Zweckes gezahlt werden muß, macht keinen sittlich bedeutsamen Unterschied. Es kommt nur darauf an, daß es kein zu hoher „Preis“ ist.

<sup>5</sup> *Mausbach-Ermecke*, Kath. Moraltheologie, Bd. 3 (Münster 1961) 582.

<sup>6</sup> *O. Schilling*, Handbuch der Moraltheologie, Bd. 3 (Stuttgart 1957) 70.

<sup>7</sup> *O. Schilling*, a. a. O. 61.

mißbilligt und trotzdem bei ihrer Durchführung hilft? Man könnte sagen, der Betreffende mißbillige die schlechte Tat nicht so, wie sie mißbilligt werden müßte, nämlich unbedingt; sonst wäre er um keinen Preis bereit, an der Tat mitzuwirken. Die katholische Moraltheologie erwidert darauf in der schon bekannten Weise: Es ist unter gewissen Bedingungen sittlich gerechtfertigt, die sittliche Verfehlung eines andern als negativen Handlungserfolg in Kauf zu nehmen.

Man kann daran zweifeln, ob man es zur sittlichen Rechtfertigung der materiellen Mitwirkung nötig hat, auf die Kategorie des zugelassenen Handlungserfolges zurückzugreifen. Ob man die materielle Mitwirkung leistet oder verweigert, das hat keinen Einfluß auf die sittliche Verfehlung des andern, sondern nur auf die üblen Folgen dieser Verfehlung. Ein Casus mag das veranschaulichen. Der Kassierer einer Bank, von einem Räuber mit vorgehaltener Pistole bedroht, steht vor der Alternative, sich erschießen zu lassen oder die gebündelten Geldscheine aus dem Safe zu nehmen und dem Räuber auszuhändigen. Hat seine Entscheidung, gleichgültig, wie sie ausfallen mag, irgendeine Auswirkung auf die sittliche Verfehlung des Räubers? Könnte er sich sagen, ein Mord sei ein schlimmeres sittliches Verbrechen als ein Raub, deswegen habe er den Mord zu verhindern und den Raub zuzulassen, also das Geld auszuhändigen? In der Tat hätte er unter gewöhnlichen Umständen das Geld auszuliefern, aber nicht weil er dadurch den Räuber weniger sittlich schuldig werden ließe, sondern deswegen, weil der Verlust des Geldes, den die Bank erleidet, ein geringeres nicht-sittliches Übel ist als der Verlust eines Menschenlebens. Das Maß sittlicher Schuld des Räubers ist gesetzt durch seine Entschlossenheit, nötigenfalls auch einen Mord zu begehen. Nicht dieses Maß an sittlicher Schuld zu verringern, steht in der Entscheidung des Kassierers, sondern lediglich das Maß nicht-sittlicher Übel, die der Räuber aus sittlich verwerflicher Gesinnung anzurichten entschlossen ist. Darum darf der Kassierer unter den gegebenen Umständen zum Zweck der Rettung seines Lebens der Bank den Verlust des Geldes durchaus zufügen wollen. Man braucht nicht zu konstruieren, die Schädigung der Bank als negativen Erfolg seiner Handlungsweise dürfe er nur in Kauf nehmen. Nein, einen relativen Unwert darf man als Handlungserfolg intendieren, wenn es nur um eines angemessen wichtigen Zweckes geschieht.

Aber wie man den negativen Erfolg der materiellen Mitwirkung auch versteht, ob als ein sittliches oder nicht-sittliches Übel, für die Beantwortung der anfangs gestellten Frage genügt es, festzustellen, daß die traditionelle Moraltheologie sich deswegen genötigt sah, für die sittliche Bewertung der materiellen Mitwirkung auf die Kategorie des indirekten Handlungserfolges zurückzugreifen, weil sie unterstellte, der negative Erfolg solcher Mitwirkung bestehe formaliter in



der Sünde eines Mitmenschen. Die erste Teilfrage, die sich stellte, kann damit für grundsätzlich geklärt gelten. Die analytischen Verbotssätze, man dürfe nicht zur Sünde verleiten noch an der sittlichen Verfehlung eines andern mitwirken, nötigen deswegen zur Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Handlungserfolg, weil bei diesen Handlungen ein Erfolg im absoluten Unwert der Sünde besteht oder zu bestehen scheint.

#### Der indirekte Handlungserfolg bei deontologisch normierten Handlungen

Wie schon anfangs festgestellt wurde, ergibt sich die innere Sittenwidrigkeit des Verleitens zur Sünde und der Mitwirkung bei der Sünde anderer aus dem bei diesen Handlungen intendierten Erfolg. Insofern liegt hier eine teleologische Normierung vor. Anders verhält es sich mit der Selbsttötung, der Tötung eines Unschuldigen und mit dem empfängnisverhütenden Eingriff. Der Erfolg dieser Handlungen besteht in einem nicht-sittlichen Übel, in einem relativen Unwert. Darum kann von diesem Erfolg her nicht unmittelbar erklärt werden, warum diese Handlungen innerlich sittlich schlecht, warum sie unter allen Umständen unerlaubt sein sollen. Das heißt, die katholische Moraltheologie normiert diese Handlungen jedenfalls nicht rein teleologisch. Sie schreibt ihnen vielmehr zusätzlich zum Handlungserfolg und von diesen nicht ohne weiteres herleitbar ein weiteres Merkmal zu, entweder das Merkmal der Unrechtmäßigkeit oder das der Naturwidrigkeit. Es wäre nicht unerlaubt, sich selbst zu töten, würde man dazu von Gott eigens ermächtigt. Ebenso wenig wäre es unerlaubt, den ehelichen Akt unfruchtbar zu machen, wenn sich das nur (per impossibile) auf naturgemäße Weise zustande bringen ließe. Man darf seinen eigenen Tod herbeisehnen, wenn das nur aus einem sittlich einwandfreien Motiv geschieht. Gleichfalls dürfte man aus einem entsprechend wichtigen Grund wünschen, daß der eheliche Akt faktisch unfruchtbar bleibe. Aber handelnd herbeiführen darf man weder das eine noch das andere. Gerade diese Tatsache, daß man nicht als Handlungserfolg intendieren darf, was herbeizusehnen und zu wünschen durchaus sittlich zulässig sein kann, macht offenkundig, daß hier nicht teleologisch normiert wird. Mit *C. D. Broad* wollen wir diese eigenartige Normierungsweise deontologisch nennen<sup>8</sup>.

Sie führt zu synthetischen Verbotssätzen wie: Du darfst dich niemals selbst töten, gleichgültig welche Folgen das im Einzelfall haben sollte;

<sup>8</sup> Five Types of Ethical Theory (London 1967) 206: „Deontological theories hold that there are ethical propositions of the form: ‚Such and such a kind of action would always be right (or wrong) in such and such circumstances, no matter what its consequences might be.‘“

du darfst es also auch dann nicht tun, wenn du dadurch einen Mitmenschen vor dem sicheren Tod retten könntest.

Es kommt im vorliegenden Zusammenhang nicht darauf an zu prüfen, ob diese deontologische Normierungsweise in sich schlüssig ist. Wir meinen zwar, sie sei nicht schlüssig, und haben in früheren Arbeiten versucht, das nachzuweisen<sup>9</sup>. Aber hier soll nur gefragt werden, warum die Moralthologie sich genötigt sieht, gerade bei Handlungen, die sie faktisch deontologisch normiert, zwischen direktem und indirektem Handlungserfolg in sittlich relevanter Weise zu unterscheiden.

Zur Analyse der Frage diene das deontologische Tötungsverbot: Du sollst nicht töten, weder dich selbst noch einen andern, schuldlosen Menschen. Wiederum hängt die praktische Tragweite dieser Norm davon ab, was in ihr mit dem Wort „töten“ gemeint sein soll. Man kann vorschlagen, töten heiÙe bewußt, wissentlich und willentlich seinen eigenen oder den Tod eines anderen verursachen. Aber mit einer solchen Festlegung ist das Problem in das Wort „verursachen“ verlagert. Von einem teleologischen Standpunkt aus würde man das Wort genauso weit fassen, wie zugegebenermaßen die Verantwortung des Menschen für sein eigenes Leben und für das Leben anderer reicht. Man würde definieren, den Tod eines Menschen verursachen heiÙe ebensoviel wie eine freie Entscheidung treffen, von der man weiß, daß sie den eigenen oder den Tod eines andern zur Folge haben wird. Auch ein so verstandenes Töten könnte man prinzipiell deontologisch normieren, indem man dem Menschen als einem Geschöpf generell das Recht abspräche, eine solche Entscheidung zu fällen. Das hätte auf den ersten Blick sogar etwas Plausibles an sich. Wer darüber entscheiden kann, ob das Leben eines Menschen erhalten bleibt oder zugrunde geht, scheint faktisch als Herr über Leben und Tod handeln zu können. Man könnte sich das in der üblichen Weise als eine Anmaßung göttlichen Hoheitsrechts vorstellen. Das Tötungsverbot würde dann lauten: Du darfst nie eine Entscheidung treffen, von der du weißt, daß sie deinen eigenen oder den Tod eines andern zur Folge hat. Doch die Konsequenzen, die ein so gefaßtes Tötungsverbot hätte, werden den weitaus meisten als unannehmbar und als widerspruchsvoll vorkommen.

Zum Beweis dafür genügt es, einige typische Beispiele möglicher Selbst- und Fremdtötung aufzuzählen. Jemand, seines Lebens müde, schneide sich die Pulsadern auf; irgendeiner überlasse einem andern den letzten Platz im Rettungsboot; ein Dritter übernehme die Pflege von Pestkranken, wissend, daß er sich selbst bald anstecken und daraufhin sterben wird. Nach der angenommenen Definition des Wortes „töten“

<sup>9</sup> Vgl. B. Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: ThPh 45 (1970) 1—23; ders., Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie, in: ThPh 45 (1970) 526—550.

liegt jedesmal Selbsttötung vor, d. h. eine Entscheidung, von der der Betreffende weiß, daß sie seinen eigenen Tod zur Folge haben wird. Ein Arzt nehme eine Kraniotomie vor, um das Leben der Mutter zu retten; ein anderer Arzt unterlasse die Kraniotomie, wissend, daß das den Tod der Mutter bedeutet; ein dritter Arzt führe bei einer schwangeren Frau eine Hysterektomie durch, die medizinisch indiziert ist (Carcinom). Auch in diesen drei Fällen wäre nach der angenommenen Definition des Wortes „töten“ gleichermaßen der Tatbestand der Tötung eines schuldlosen Menschen gegeben. Wollte man darauf den Grundsatz anwenden, niemand dürfe sich selbst oder einen anderen, schuldlosen Menschen töten, so müßten alle in den Beispielen genannten Handlungen gleichermaßen als sittlich unerlaubt beurteilt werden. Das kommt einem völlig ungereimt vor. Insbesondere wird einem der Gedanke unannehmbar erscheinen, es sei gleichgültig, ob ein Arzt eine Kraniotomie vornehme, um das Leben der Mutter zu retten, oder die Kraniotomie unterlasse, wissend, daß das den Tod der Mutter zur Folge habe, er mache sich in jedem Fall der unerlaubten Tötung eines Menschen schuldig.

Wie kann man diese unannehmbaren oder widerspruchsvollen Konsequenzen vermeiden und trotzdem weiterhin deontologisch normieren? Man muß auf alle Fälle das generell als rechtswidrig zu qualifizierende Töten enger fassen, man darf darunter nicht jede freie Entscheidung mit vorausgesehener Todesfolge verstehen. Das kann man zuerst dadurch tun, daß man die freie Entscheidung zu einer *Unterlassung* mit vorausgesehener Todesfolge aus dem rechtswidrigen Töten aussondert. Damit ist die klassische Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen vollzogen. Nur das Töten gilt für generell rechtswidrig, nicht das Sterbenlassen. Wohl muß der Mensch auch die Entscheidung zum Sterbenlassen sittlich verantworten. Aber diese Entscheidung läßt grundsätzlich eine sittliche Rechtfertigung zu. Geschieht sie aus einem entsprechend gewichtigen Grund (propter rationem proportionate gravem), so ist sie erlaubt oder gar geboten. Daher die ziemlich allgemein geteilte Auffassung, der Arzt könne nicht verpflichtet sein, das Leben eines unheilbar Kranken um jeden Preis und mit allen Mitteln zu verlängern.

Diese Überlegungen sind vertraut, erscheinen selbstverständlich. Gerade darum ist es nötig, auf zwei Dinge eigens aufmerksam zu machen. 1. Tun und Lassen mögen den genau gleichen Erfolg haben, den Tod eines Menschen; trotzdem werden sie sehr verschieden sittlich beurteilt. Das ethische Gewicht verlagert sich von der freien Entscheidung einerseits und vom Wert des Menschenlebens andererseits auf ein Mittleres, auf die verschiedenen Möglichkeiten des Menschen, bestimmte Erfolge zu erreichen. Das hat etwas Befremdliches an sich. Man sollte nämlich

meinen, ausschlaggebend könne nur sein, ob das Leben eines Menschen erhalten bleibe oder zugrunde gehe; es mache keinen ethisch relevanten Unterschied, ob das durch ein Tun oder durch ein Unterlassen erreicht werde. 2. Indem man das Sterbenlassen von der generellen Rechtswidrigkeit des Tötens ausnimmt, schafft man sich die Möglichkeit, es teleologisch zu normieren. Der Tod als nicht-sittliches Übel wird nun in seinem Verhältnis zu einem andern konkurrierenden Übel gesehen. Ergibt sich dabei, daß er als das geringere Übel zu betrachten ist, so ist es sittlich erlaubt, wenn nicht geboten, alles zu unterlassen, was den Tod hinauszögern oder verhindern könnte. Das festzustellen ist wichtig. Das deontologische Tötungsverbot wird dadurch plausibler, daß das Sterbenlassen aus dem Verbot ausgeschlossen und einer teleologischen Normierung zugeordnet wird.

Es ließe sich noch fragen, ob es sittlich zulässig sei, den Tod eines Menschen als Erfolg einer freigewollten Unterlassung auch zu *intendieren*. Die etymologische Nähe der Wörter „unterlassen“ und „zulassen“ könnte zur Annahme verleiten, ein durch Unterlassen erfolgter Tod sei sittlich verantwortbar nur als ein zugelassener, als ein nicht-intendierter Tod. Aber diese Annahme trifft nicht zu. Nur wenn der Tod eines Menschen ein absolutes Übel im Sinne des sittlich Schlechten darstellte, wäre die Unterlassung, den Tod zu verhindern, nur als ein Zulassen (*voluntarium indirectum*) sittlich einwandfrei.

Die katholische Moralthologie hat aus dem deontologisch normierten Töten nicht nur das Sterbenlassen ausgeschlossen. Auch unter den *Handlungen* mit Todesfolge hat sie nochmals eine äußerst subtile Scheidung vorgenommen. Es kommt vor, daß eine Handlung außer dem Tod eines Menschen gleich unmittelbar noch eine zweite Folge hat, z. B. die Heilung eines anderen Menschen von einer lebensbedrohenden Krankheit. Es liegt dann so etwas wie eine Doppelhandlung vor, wenn man eine Handlung von ihren Folgen her spezifiziert sein läßt; eine Handlung, die zugleich den Charakter eines therapeutischen Eingriffs und den Charakter einer Tötung hat. Als therapeutischer Eingriff wäre die Handlung nach Ansicht der Moralthologie teleologisch zu normieren, in der Regel der Fälle für sittlich erlaubt oder geboten zu halten. Als Tötungshandlung jedoch muß sie, wie es scheint, *ex defectu iuris* in agente für sittlich schlecht gelten. Frage: Darf man sich zu einer solchen Handlung entschließen, von der man meinen könnte, sie sei zugleich sittlich zulässig und unzulässig? Die Moralthologie urteilt, das dürfe man tun, allerdings unter der Bedingung, daß man nur die therapeutische Wirkung als Handlungserfolg intendiere, den Tod als Handlungserfolg jedoch bloß zulasse, in Kauf nehme. Solche indirekt zu nennende Tötung falle also nicht unter das ausnahmslos geltende Verbot, sondern lasse sich aus einem angemessenen wichtigen Grund sittlich rechtfertigen.

Wiederum zeigt sich, daß es die freie Stellungnahme zum sittlich Schlechten ist, was zur Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Handlung führt. Würde die Moralthologie die Tötung eines Unschuldigen nicht für eine in sich selbst schlechte Handlung ansehen, würde sie darin die Vernichtung eines obwohl fundamentalen, dennoch nicht-sittlichen Wertes erblicken und von daher eine Normierung vornehmen, so brauchte sie diese Unterscheidung nicht durchzuführen. Dafür haben wir einen schlagenden Beweis in der unterschiedlichen Art und Weise, wie die Moralthologen die Tötung in Notwehr auslegen. Alle halten eine solche Tötung für sittlich gerechtfertigt. Aber merkwürdigerweise die einen nur deswegen, weil nach ihrer Ansicht solche Tötung *indirekte* Tötung ist, während die andern in der Notwehrsituation auch eine direkte Tötung für erlaubt halten. Wie erklärt sich das?: von einer unterschiedlichen Fassung des deontologischen Tötungsverbots. Die einen vertreten die Auffassung, der einzelne als Privatperson dürfe nie und niemanden töten, auch nicht einen ungerechten Angreifer<sup>10</sup>. Mithin kann für sie Tötung in Notwehr nur dann sittlich gerechtfertigt sein, wenn sie sich als indirekte Tötung verstehen läßt. Die andern schränken das deontologische Verbot auf die Tötung eines *schuldlosen* Menschen ein<sup>11</sup>. Nun ist aber der ungerechte Angreifer ex definitione *nicht schuldlos*<sup>12</sup>. Also fällt seine Tötung nicht unter das deontologische Verbot, weshalb keine Notwendigkeit besteht, die Tötung des ungerechten Angreifers als eine indirekte Tötung auszulegen.

Schließlich ist die übliche Fassung der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung ein Beweis dafür, daß es die Stellungnahme zum sittlich Schlechten ist, was die Kategorie des indirekten Handlungserfolgs notwendig machte. In dieser Lehre wird der negative Erfolg der Handlung entweder in sich selbst oder wenigstens als ein intendierter für sittlich schlecht ausgegeben<sup>13</sup>. Das läßt sich am klarsten daraus entneh-

<sup>10</sup> So anscheinend *Thomas*, S. Th. II—II q 64 a 7 c: „occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune . . ., illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem.“ Ganz deutlich *H. Merkelbach*, *Theologia Moralis*, Bd. 2 (Brugis 11962) 357: „Directa (occisio) non est iusta, nisi ex auctoritate publica, erga malefactores, et erga hostes nocentes in bello iusto, non autem erga innocentes, nec mere privatis (!); licita tamen esse potest occisio indirecta etiam mere privatis, iustae defensionis vel conservationis causa.“

<sup>11</sup> So u. a. *M. Zalba*, *Theologia Moralis*, Bd. 2 (Matriti 1953) 275: „occisio vel mutilatio innocentis (!) directa est semper grave peccatum.“

<sup>12</sup> Der Ausdruck „nicht schuldlos“ ist in diesem Zusammenhang lediglich Synonym für „ungerecht“, wobei die Moralthologie bekanntlich der Auffassung ist, ein Angriff rechtfertige auch dann die Notwehr, wenn er nur „objektiv“ rechtswidrig, „subjektiv“ jedoch schuldlos sei. Diese Auffassung ist äußerst anfechtbar und hat geradezu etwas Peinliches an sich, wenn dann noch mit dem Satz argumentiert wird, Recht brauche Unrecht nicht zu weichen. Aber das gehört hier nicht zum Thema.

<sup>13</sup> *A. Vermeersch*, *Theologia Moralis*, Bd. 1 (Romae 41947) 105, erklärt zum negativen Handlungserfolg: „Effectus malus, i. e. talem hoc loco vocamus qui nec intendi

men, daß stets gefordert wird, der gute und der schlechte Erfolg müßten wenigstens gleich unmittelbar aus der Handlung hervorgehen. Erbege sich die gute Folge erst aus der schlechten Folge, so sei die Handlung unerlaubt, da der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heilige. Mit schlechtem Mittel kann nur eine sittlich schlechte Handlung gemeint sein. Denn sooft ein nicht-sittliches Übel als Handlungserfolg intendiert werden darf, ist es ethisch völlig gleichgültig, ob sich der gute Erfolg gleichzeitig oder erst nachträglich einstellt, wenn er nur zum Übel im Verhältnis der Angemessenheit steht. Zum Beispiel ergibt sich bei der aktiven Schutzimpfung der positive Effekt, die Immunität, erst aus einer negativen Wirkung, aus einer künstlich erzeugten Erkrankung durch Einverleibung von Krankheitserregern. Kein Moraltheologe wird gegen die Schutzimpfung einwenden, sie müsse unterbleiben, weil der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heilige. Es kann damit als erwiesen angesehen werden, daß man auf die Kategorie des indirekten Handlungserfolgs nur dort zurückzugreifen braucht, wo ein Handlungserfolg in sich selbst (die Sünde eines andern) oder wenigstens das Intendieren eines Handlungserfolgs (Tod eines Unschuldigen) als sittlich schlecht zu qualifizieren ist.

Die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Handlung wirkt sich auf das Tötungsverbot ebenso aus wie die Unterscheidung zwischen Handeln und Unterlassen. Indem die indirekte Tötung aus dem deontologischen Verbot ausgeschieden wird, schränkt sich dessen Geltungsbereich nochmals um einige Grade ein, wodurch es jedoch plausibler wird. Die indirekte Tötung wird ihrerseits teleologisch normiert, d. h., sie ist aus einem entsprechend wichtigen Grund sittlich gerechtfertigt. Wiederum ist es so, daß eine deontologische Normierung in dem Maße akzeptabler wird, als sie sich zugunsten einer teleologischen Normierung einengen läßt.

Nur ganz kurz sei erwähnt, daß die Moraltheologie in genau gleicher Weise empfängnisverhütende Maßnahmen beurteilt. Der eheliche Akt kann deswegen unfruchtbar sein, weil man sich entschließt, das zu unterlassen, wodurch er fruchtbar würde, z. B. eine ärztliche Behandlung. Dieser Entschluß zu einer Unterlassung wird teleologisch normiert. Ebenso die indirekt-kontrazeptive Handlung. Deontologisch normiert, d. h. als „naturwidrig“ betrachtet, wird nur der direkte empfängnisverhütende Eingriff. In einem Schema dargestellt ergibt das:

---

nec eligi honeste posset.“ Danach müßte man annehmen, ‚malus‘ bedeute hier einfach „sittlich schlecht“. Aber der Erfolg deontologisch normierter Handlungen ist ja nicht in sich selbst schlecht, sondern nur als intendierter Handlungserfolg. Daher kommt es, daß zu den effectus mali nicht nur nicht-sittliche Übel wie Tod und Unfruchtbarkeit zählen, sondern auch die wohl kaum als Übel zu qualifizierende pollutio, weil es für naturwidrig und darum sittlich schlecht gilt, diese als Handlungserfolg zu intendieren.

Entscheidung zur Unterlassung		teleologisch
zur Handlung	indirekter	teleologisch
	direkter	deontologisch

Es genügt ein einziger Blick auf das Schema, und man erkennt: Sollte sich herausstellen, daß die deontologische Normierung des Tötens und der Empfängnisverhütung nicht aufrechterhalten werden kann und darum durch eine teleologische Normierung abzulösen wäre, so würde es überflüssig sein, noch wie früher zwischen Unterlassung, indirekter und direkter Handlung zu unterscheiden. Denn ob Unterlassung oder Handlung, es müßten beidemale die Grundsätze teleologischer Normierung angewendet werden. Indem man sich das Urteil bildet, die Empfängnisverhütung könne wegen ihrer vermeintlichen Naturwidrigkeit nicht unerlaubt sein, gibt man für diesen Fall die deontologische Normierung auf. Das ist der Grund, warum man mit einemmal ohne das Instrumentarium auskommt, das einem die Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung in die Hand gibt.

Selbst wenn man die deontologische Normierung des Tötens und der Empfängnisverhütung für verfehlt hält, kann man nicht umhin, den Scharfsinn zu bewundern, der zur Ausbildung der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung geführt hat, einen Scharfsinn im Dienst der guten Sache, wie gerade ein Teleologe urteilen muß. Die Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung engt die deontologische Normierung zugunsten der teleologischen so weit ein, wie überhaupt möglich. Trotzdem, auch sie kann nicht verhindern, daß in gewissen Situationen die deontologische Normierungsweise ihre tiefe Fragwürdigkeit zu erkennen geben muß. In ihrem Buch „Respect for Persons“ machen R. S. Downie und Elizabeth Telfer auf diese Fragwürdigkeit aufmerksam:

„If the deontologist is correct, it is theoretically possible that the performance of a duty could on a given occasion make the world a worse place than it would have been if the duty had not been performed. It might be argued that the very fact that a duty has been performed must mean that some good consequences will be brought about. But even if we grant that the mere fact of duty-performance is itself good, it still may be the case that the total state of the world after the duty-performance is worse than it would have been if the duty had not been performed. And if this is a consequence of the deontologist's interpretation of moral rules his interpretation must be rejected as a bad case of rule-worship.“<sup>14</sup>

Was Downie und Telfer als eine theoretische Möglichkeit annehmen, das kann ein Moralthologe durch wirkliche Beispiele belegen. B. Häring bringt den Bericht eines Arztes, der bei einer Frau im vierten Schwangerschaftsmonat einen „stielgedrehten Adnextumor“ operieren mußte<sup>15</sup>. Wegen eintretender Komplikationen fand sich der Arzt

<sup>14</sup> R. S. Downie/Elizabeth Telfer, *Respect for Persons* (London 1970) 34; so auch schon G. E. Moore, *Ethics* (London 1912, Oxford Paperbacks 1966) 93.

<sup>15</sup> B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Bd. 3 (Freiburg 1967) 126.

schließlich vor folgender Alternative: entweder Entfernung der Gebärmutter samt Foetus oder Entfernung des Foetus bei Erhaltung der Gebärmutter. Er entschied sich für das zweite Vorgehen. Auf diese Weise blieb die Frau, die noch keine Kinder hatte, empfängnis- und gebärfähig. Später mußte sich der Arzt, wie er selbst berichtet, von einem Moraltheologen sagen lassen, daß er zwar im guten Glauben, objektiv aber falsch gehandelt habe. Er „hätte die blutende Gebärmutter mit der Schwangerschaft entfernen dürfen, nicht aber die Schwangerschaft unterbrechen und die Gebärmutter erhalten. Das eine sei eben eine verbotene Schwangerschaftsunterbrechung zur Rettung der Mutter, das andere dagegen eine erlaubte *prima intentio*, wie etwa beim Carcinom des schwangeren Uterus. Die Rücksicht auf die Erhaltung der Gebärfähigkeit der Mutter und damit unter Umständen auch die Rettung der Ehe spiele dabei keine entscheidende Rolle.“ Häring selbst meint dazu, jener Moraltheologe illustriere, was katholische Kasuistik nicht sein dürfe: „Die Anwendung moraltheologischer Grundsätze darf nicht mit der Handhabung des Rechenschiebers verwechselt werden. Die Handlung ist vielmehr in ihrer Ganzheit zu betrachten.“ Mit dieser Äußerung beweist Häring *sittlichen common sense*, zugleich aber auch, daß er die durch den Bericht des Arztes offenbar werdende Problematik deontologischer Normierung überhaupt nicht erfaßt hat.

Soweit ein medizinischer Laie die Operation des Arztes verstehen kann, muß diese tatsächlich als direkte Tötung zur Lebensrettung der Mutter bezeichnet werden. Wer darüber betroffen, verwirrt oder entsetzt ist, kann sich nicht dadurch aus der Affäre ziehen, daß er die ethischen Grundsätze, zu denen er sich bekennt, in diesem Fall nicht wie Grundsätze, sondern nur wie Faustregeln gehandhabt wissen will. Es bleiben ihm nur zwei Möglichkeiten: entweder redlich zu den Konsequenzen seiner Grundsätze zu stehen oder aber gegenüber seinen Grundsätzen kritisch zu werden und zu fragen, ob an ihnen nicht etwas falsch ist. Wer behauptet, jede direkte Tötung eines Unschuldigen sei in sich selbst sittlich schlecht, sagt damit auch, eine solche Tötung habe zu unterbleiben, gleichgültig welche Folgen das in Einzelfällen haben sollte. Die definitive Unfruchtbarkeit einer Frau und die Kinderlosigkeit einer Ehe sind wahrhaftig nicht die schlimmsten (nicht-sittlichen) Übel, die eine pflichtgemäße Unterlassung direkter Tötung zur Folge haben kann. Das Töten deontologisch normieren bedeutet *eo ipso*, daß es Situationen geben kann, in denen das pflichtgemäße Handeln ein größeres Ausmaß an nicht-sittlichen Übeln zur Folge hat als das pflichtwidrige Handeln.

Man darf diese letzte Feststellung nicht falsch einschätzen. Sie charakterisiert deontologische Normen, widerlegt sie aber nicht. Ein Deontologe kann schlagend antworten, der sittliche Wert der pflicht-



gemäßen Handlung sei in jedem Fall unbedingt höher zu veranschlagen als alle nicht-sittlichen Übel, die sich aus der pflichtgemäßen Handlung ergeben. Kein Teleologe kann ihm darin widersprechen, sofern er nur die Unbedingtheit des sittlichen Wertes anerkennt. Widerlegen kann man deontologische Normen nur, indem man die für ihre Geltung vorgebrachten Gründe als nicht stichhaltig aufzeigt, z. B. indem man nachweist, daß die sogenannte Naturwidrigkeit antikonzepzioneller Eingriffe nicht ethisch-normativ sein kann. Auch die rein teleologisch begründete Norm, man dürfe niemanden zur Sünde verleiten, muß selbstverständlich mit dem Zusatz versehen werden: gleichgültig welche Folgen das haben sollte. Diese Folgen könnten ebenfalls schrecklich sein. Denn diese Norm besagt ja auch, man dürfe niemanden zu veranlassen suchen, gegen sein *irriges* Gewissen zu handeln. Aber diese Norm ist analytisch evident, ihre Richtigkeit ergibt sich allein durch die Bedeutung der in ihr verwendeten Wörter.

Das Ergebnis der vorausgehenden Analysen läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Normiert man ausschließlich teleologisch, so ist die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Handlung dann und nur dann ethisch bedeutsam, wenn der Handlungserfolg in sich selbst sittlich schlecht ist. Das trifft sicherlich für das Verleiten zur Sünde zu.

2. Normiert man teils teleologisch, teils deontologisch, so kann man die Unterscheidung auch bei den deontologisch normierten Handlungen vornehmen. Man hat davon den großen Vorteil, viele unerträglich erscheinende Konsequenzen dieser Normierungsweise zu vermeiden<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Zu anderen derartigen Versuchen vgl. B. Schüller, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: ThPh 46 (1971) 321—341, bes. 327 ff.