

ner Verhältnisse geschieht (*W. Schweidler*). Anders erscheint solche Konkretion in der trinitarischen Entfaltung des Gottesgedankens, um die *L. Kard. Scheffczyk* die praktisch-philosophischen Beiträge bereichert. Der „in höchster Höhe oder im tiefsten Abgrund existierende Eine entbehrt in letzter Hinsicht der wirklichen Geheimnishaftigkeit“ (372). Dabei sollte Geheimnis in der Tat nicht „rein formal als Unbegreiflichkeit“ gedacht werden, sondern – in Schrecken wie Entbrennen – inhaltlich (364f.); vielleicht aber führt noch direkter als das „Mysterium“ nach *R. Otto* schon der Wortsinn – Abheimsein – in seine Wahrheit. Für den Weg der Konkretisierung als solchen: „wie Vernunft uns handeln macht“, stellt *Th. Buchheim* den Einseitigkeiten Kants und Humes das aristotelische Konzept eines klugen Umgangs mit den formbaren Neigungen und Phantasien in uns gegenüber. Mit den letzten drei Texten kommt nun auch heutige-französisches Denken zu Wort (der Eröffnungs-Beitrag des Bds., vom jetzigen Inhaber des Guardini-Lehrstuhls, war ja eher metaphysisch geprägt; anders nun). *K.-M. Kodalle* stellt Ricœur und Derrida – sowie den Dänen Løgstrup – mit ihren Thesen zur „Verzeihung des Unverzeihlichen“ vor. Muß man so paradox formulieren? Wäre nicht philosophisch – im Unterschied zur Alltagssprache – klar zwischen „verzeihen (pardonner)“ und „entschuldigen (excuser)“ zu unterscheiden? (Dänisch ist mir fremd; doch wenn von uninteressantem „Verzeihen des Verzeihlichen“ die Rede ist [433], dann müßte dies im Deutschen jedenfalls: „Entschuldigung von zu Entschuldigendem“ heißen). Juristisch ist Entschuldigung oben in Unterscheidung zu Rechtfertigung begegnet; jetzt geht es um eine konträre Opposition, auf deren Grund sogar um Kontradiktion: Entschuldigt versäumt ein Kind Unterrichtsstunden, wenn es krank ist; schwänzt es die Schule, fehlt es unentschuldigt. Vielleicht wäre es dann aus anderen Gründen entschuldigbar; aber erst wenn nicht, stellt sich die Frage von Verzeihung. Und die meint natürlich nicht: Vergessen; sie ist auch etwas anderes als Amnestie. Ebenso wäre – zu dem Verzeihenden hin – auf der Bedingungslosigkeit von Verzeihung zu bestehen; etwas anderes ist es, ob sie beim Schuldigen „ankommt“ und „bleiben“ kann, wenn er nicht bereit und seinerseits Barmherzigkeit übt (siehe biblisch hierfür sowohl das Gleichnis vom „Schalksknecht“ [Mt 18, 23–35] als auch Einschlägiges in den Aussendungs-Regeln [Lk 10, 5f.]; ersteres beantwortet zudem die Frage Derridas nach einer „Vergebung ohne Macht“ [433]). *P. Ricœur* befragt „le droit de punir“: im Blick auf die Seelenheilung des Schuldigen (Platon), auf Genugtuung für das Opfer (Aristoteles) und die Wahrung von Gerechtigkeit und Recht (Kant, Hegel). Da er hier überall Ungerechtigkeit findet, denkt er in Richtung einer „justice non violente“ der Rehabilitation und Versöhnung, so offenkundig unmöglich das jetzt (noch) sei. Sehr „französisch“ (d. h. rhetorisch) wird es zum Schluß bei *J.-L. Marion*, „La conscience du don“. Hat der Leser jeweils, an sich haltend, die z. T. halsbrecherischen Argumentationen eines Schrittes hinter sich gebracht, bestätigt ihm sodann die Antithese seine Vorbehalte – um nun ihrerseits zu übertreiben ... (würde etwa die 470 skizzierte „Vater [= Erzeuger]schaft“ nicht am reinsten durch den Vergewaltiger realisiert?) Der ernste Kerngedanke dieser „antimetaphysischen“ Phänomenologie ist die Absage an eine Ökonomie des „do ut des“ (der noch der heimkehrende fils prodigue verhaftet bleibe [480]: „son péché consiste sans doute précisément à ne plus s’imaginer lui-même hors de cet horizon“, indem er nur auf einen Tagelöhner-Posten hofft). Der Beitrag läuft so auf die arme Witwe zu, die „ihren ganzen Lebensunterhalt“ gibt (Mk 12, 44; Lk 21, 4) – wie ihr zuvor schon jene, die ihr Letztes für Elias hergab (1 Kön 17, 8–16). Doch inwiefern hätten sie voraussetzungslos gehandelt? Wurde ihnen nicht geschenkt, (was und besonders) daß sie schenken?

J. SPLETT

KNAUER, PETER, *Handlungsnetze*. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt am Main: Books on Demand 2002. 196 S., ISBN 3-8311-0513-8.

Das Prinzip der Doppelwirkung spielt in der ethischen Tradition nur eine marginale Rolle. Das Prinzip geht anfanghaft auf Thomas (S.th. II–II, 64, 7) zurück und regelt einen Akt (*actus cum duplici effectu*), aus dem gleich unmittelbar Gut und Schaden erfließen. Seine klassische Form erhielt das Prinzip der Doppelwirkung durch Johannes a S. Thoma (1558–1644) und J. P. Gury S. J. (1801–1866). Dieses Prinzip fragt also, wann man bei nicht von vornherein „in sich schlechten“ Handlungen einen Schaden verursa-

chen oder zulassen darf. Es scheint also überhaupt nur die Handlungen zu betreffen, die nicht von vornherein in sich schlecht sind. Versteht man das Prinzip der Doppelwirkung in diesem Sinne, so hat es nur eine beschränkte Anwendbarkeit.

Ganz anders wird das Prinzip der Doppelwirkung von Peter Knauer (= K.) verstanden. Der bekannte Frankfurter Fundamentaltheologe versucht zu beweisen, daß es sich beim Prinzip der Doppelwirkung um das *Grundprinzip* der gesamten Ethik handelt. Grundsätzlich dehnt also K. das Prinzip der Doppelwirkung auch auf in sich schlechte Handlungen aus. Denn auch in sich schlechte Handlungen können nur dadurch zustandekommen, daß man in ihnen einen Schaden verursacht oder zuläßt. Ohne Zusammenhang mit einem Schaden kann keine Handlung schlecht sein. Aber nicht jede Handlung, die einen Schaden verursacht oder zuläßt, ist tatsächlich in sich schlecht; sie ist es nur dann, wenn sie keinen entsprechenden Grund hat.

Was ist ein entsprechender Grund? Die Auskunft vieler Handbücher der Moralphilosophie, es müsse sich um einen ernsthaften oder wichtigen Grund handeln, läßt die Frage offen, was denn ein ernsthafter oder wichtiger Grund sei. Nach K. ist der Grund einer Handlung vielmehr dann kein entsprechender, wenn die Handlung in *universaler Betrachtung* letztlich genau den Wert oder den Verbund von Werten untergräbt, den man in dieser Handlung unter partikulärer Hinsicht anstrebt. Dann entspricht in Wirklichkeit die betreffende Handlung nicht ihrem eigenen Grund. Sie hat die Struktur der Kontraproduktivität und führt in der Praxis zum Raubbau. Man erreicht einen Wert für sich oder die eigene Gruppe, aber um den Preis, ihn insgesamt zu untergraben. Oder man möchte einen Schaden vermeiden um den Preis, daß man selbst (oder andere) „vom Regen in die Traufe“ kommt (bzw. kommen).

Mit dem Kriterium des entsprechenden Grundes (in der neuen Interpretation von K.) gibt das Prinzip der Doppelwirkung die genaue Grenze zwischen allen verantwortbaren und nicht verantwortbaren Handlungen an. Es sagt nicht nur, welche Handlungen nicht verantwortbar sind, sondern es gibt auch den Grund für diese Nichtverantwortbarkeit an. Kants kategorischer Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne“, hatte noch offen gelassen, woran man erkennt, daß eine Maxime geeignet ist, Allgemeingeltung zu beanspruchen. Mit dem Fehlen eines entsprechenden Grundes bzw. mit „Kontraproduktivität auf die Dauer und im Ganzen“ wird das (bei Kant noch fehlende) Kriterium jetzt ausdrücklich benannt.

K. schlägt die folgende hermeneutische Neufassung des Prinzips der Doppelwirkung vor (vgl. 69): 1) Eine Handlung ist nur dann in sich schlecht, wenn man in ihr einen Schaden ohne entsprechenden Grund zuläßt oder verursacht. 2) Für den Fall der Verknüpfung mehrerer Handlungen gilt, daß eine Handlung auch dann schlecht ist: a) wenn der Handelnde *sie durch* eine andere eigene, in sich schlechte Handlung ermöglichen will, b) wenn der Handelnde *durch sie* eine andere eigene, in sich schlechte Handlung ermöglichen will.

Von dem eben beschriebenen Ansatz her bietet der Autor auch eine Neuinterpretation der sogenannten „fontes moralitatis“, also der Quellen der Sittlichkeit. Dazu gehören der Gegenstand (*obiectum, finis operis*), die Absicht (*intentio, finis operantis*) und die Umstände (*circumstantiae*). Es ist traditionelle Lehre, daß Gegenstand und Absicht einer Handlung bestimmen, ob die Handlung gut oder schlecht ist. Die Umstände bestimmen dann nur noch, in *welchem Maß* sie das eine oder das andere ist.

Aber worin besteht der Gegenstand einer Handlung? Der Gegenstand einer Handlung ist entweder, wenn sie einen entsprechenden Grund hat, eben dieser. Ist ihr Grund jedoch kein entsprechender, dann macht der wesentlich verursachte oder zugelassene Schaden den gewollten Gegenstand der Handlung aus. Anhand eines Thomastextes (S.th. I-II, 1, 3) wird dargestellt, daß es beim Gegenstand einer Handlung nicht um den physischen Vorgang als solchen gehen kann, sondern nur um das, was den Willen bestimmt. Wenn also bereits der Gegenstand nur als beabsichtigter ethisch relevant ist, was kann dann mit einer vom Gegenstand unterschiedenen Absicht als eigenem *fons moralitatis* gemeint sein? Nach Auffassung des Autors kann man neben dem beabsichtigten Gegenstand einer Handlung nur dann von einer davon zu unterscheidenden Absicht sprechen, wenn eine Handlung benutzt wird, um über ihre eigene Zielsetzung hinaus

eine weitere Handlung zu ermöglichen. Mit Absicht ist dann der Gegenstand der zweiten Handlung gemeint. Dann aber ist die traditionelle Auskunft, bei Gegenstand gehe es um die objektive Seite der Handlung, während es in der Absicht um ihre subjektive Seite gehe, hermeneutisch ungenügend.

Auch die Absicht bezieht sich auf einen Gegenstand, nämlich den der (allerdings zunächst nur geplanten) zweiten Handlung. Bei einer Handlung, die isoliert für sich allein steht und nicht zur Ermöglichung einer weiteren Handlung benutzt wird, liegt nur der gewollte Gegenstand vor, und es gibt keine zusätzliche Absicht. Wenn von einer vom Gegenstand einer Handlung unterschiedenen Absicht die Rede sein soll, geht es also in Wirklichkeit um die Verknüpfung einer ersten Handlung mit einer weiteren. Von einem eigenen *finis operantis* kann man sinnvoll nur im Fall einer solchen Verknüpfung sprechen.

Von hier aus gewinnt auch das Prinzip, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heilige, seinen genauen Sinn. Eine Handlung, die in sich selbst schlecht ist, kann nicht dadurch saniert werden, daß man sie zur Ermöglichung einer weiteren Handlung benutzt, die selber nicht schlecht wäre. Das Prinzip ist nur anwendbar, wo es um die Verknüpfung zweier voneinander unterschiedener Handlungen geht. Ein komplexer Handlungsverlauf kann allerdings bereits dadurch in zwei zu unterscheidende Handlungen zerfallen, daß in seiner Mitte ein fremder Wille intervenieren muß. Zum Beispiel ist die Folterung von Terroristen, um das Versteck einer angedrohten Bombe zu erfahren, eine Verknüpfung von zwei unterschiedlichen Handlungen, weil zur tatsächlichen Erreichung der gewünschten Information der Gefolterte das Versteck preisgeben muß. Die Folterung bleibt deshalb als eigene Handlung in sich schlecht und kann durch keinen noch so erwünschten Zweck legitimiert werden.

In dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine Ethikbegründung im voraus zu allen religiösen Motiven. Die Einsicht in die Nichtverantwortbarkeit von Handlungen, welche die Struktur der Kontraproduktivität haben und in der Praxis zum Raubbau führen, ist jedermann zuzumuten. Nach Auffassung des Autors würde man dagegen den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft im Menschen gerade dadurch in Frage stellen und ihn untergraben, daß man für die Ethikbegründung auf religiöse Gründe rekurrieren wollte.

Der Autor hat dem Buch den Titel „Handlungsnetze“ gegeben. Der Gegenstand unserer eigenen Handlungen kann durch Handlungen anderer modifiziert werden, aber wir können auch unsere eigenen Handlungen miteinander vernetzen. Beides ist ethisch in hohem Maß relevant.

Ich habe die vorliegende (nicht immer leicht zu verstehende) Arbeit mit viel Gewinn gelesen. In gewisser Weise handelt es sich bei dem Buch um eine Lebensarbeit. Bereits 1965 (damals in: NRTh 87, 356–376) hat K. zum ersten Mal seine Neuinterpretation des Prinzips der Doppelwirkung vorgelegt. In seiner Fundamentaltheologie (Der Glaube kommt vom Hören, 6. Aufl. [1991] S. 95f. A. 111) zählt K. 31 Autoren auf, die sich mit seiner Neuinterpretation auseinandergesetzt haben. Nachdem nun das Problem in seinem ganzen Zusammenhang in dem vorliegenden Buch neu dargelegt wurde, sollte man erneut darangehen, die einzelnen Gedankengänge zu untersuchen und zu bewerten.

R. SEBOTT S. J.

ANZENBACHER, ARNO, *Christliche Sozialethik*. Einführung und Prinzipien (UTB für Wissenschaft). Paderborn [u. a.]: Schöningh 1998. 247 S., ISBN 3-506-98508-6.

Unter den seit Ende der 90er Jahre in relativ dichter Folge veröffentlichten Arbeiten zur christlichen Sozialethik verdient das einführende Lehrbuch von Arno Anzenbacher (= A.) als Klassiker gelesen zu werden. Der Autor erweist sich als meisterhafter Architekt einer Synthese des philosophisch-ethischen Paradigmas der neuzeitlichen Moderne, der Dokumente kirchenamtlicher Sozialverkündigung während hundert Jahre und einer vorwiegend an Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant orientierten Prinzipienethik.

Im 1. Teil (11–40) erläutert A. den Begriff der christlichen Sozialethik als einer theologischen Disziplin. Die Wechselwirkungen zwischen den Individuen, insofern sie eine gewisse Konstanz und Regelmäßigkeit aufweisen, bilden den spezifischen Gegenstand