

Fundamentelethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung

Von Peter Knauer, S. J.

Die jüngste Ethikdiskussion scheint auf die Entgegensetzung von teleologischer und deontologischer Normenbegründung hinauszulaufen. Als „teleologisch“ bezeichnet man gewöhnlich die Auffassung, die sittliche Qualifikation aller Handlungen werde ausschließlich durch ihre Folgen bestimmt. „Deontologisch“ dagegen nennt man die Auffassung, die sittliche Qualifikation aller Handlungen werde zwar immer auch, aber nicht immer nur durch ihre Folgen bestimmt oder es gebe sogar einige Handlungen, deren sittliche Qualifikation überhaupt nicht durch ihre Folgen bestimmt wird¹. Die teleologische Auffassung scheint heute immer mehr Anhänger zu gewinnen. Doch wird ihr von Deontologen entgegengehalten: „Daß unsittliches Verhalten abgesehen von seinen Folgen stets *vor allem und zuerst (!)* Seinswiderspruch ist, Widerspruch gegen das Sein des Handelnden gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und dem Nächsten, wird hier auf Grund eines ungenau postulierten, aber nicht sicher und klar ausgewiesenen ‚Wertvorzugsgesetzes‘ unterschlagen“².

Im folgenden soll ein Entwurf vorgelegt werden, der den Gegensatz zwischen diesen beiden Ethikauffassungen zu überwinden sucht, indem die Beziehung der Handlung zu ihren Folgen als innere Bestimmtheit der Handlung selber verstanden wird. Dann läßt sich das deontologische Anliegen voll wahren, wonach die sittliche Schlechtig-

¹ Vgl. B. Schüller, Anmerkungen zu dem Begriffspaar „teleologisch – deontologisch“, in: Gr. 57 (1976) 741–756 (vor allem 756). Vgl. auch W. K. Frankena, Analytische Ethik – Eine Einführung (München 1972) 32–37: „Eine teleologische Theorie behauptet, daß das grundlegende Kriterium dafür, was moralisch richtig, falsch, verpflichtend usw. ist, der außermoralische Wert ist, der geschaffen wird.“ (32) „Deontologische Theorien . . . bestreiten, daß das Richtige, das Pflichtgemäße und das moralische Gute *ausschließlich*, sei es auf direkte oder indirekte Weise, eine Funktion dessen sind, was im außermoralischen Sinn gut ist oder was das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für einen selbst, die Gesellschaft bzw. die Welt insgesamt herbeiführt.“ (33 f.) Unsere Ethik wird insofern „teleologisch“ sein, als sie das moralisch Gute an das „bonum onticum“ rückbindet; sie ist aber insofern „deontologisch“, als sie eine ganz bestimmte Weise fordert, das „bonum onticum“ zu verwirklichen, nämlich der universal formulierten „ratio boni“ einer Handlung nicht nur partikulär, sondern auch auf die Dauer und im ganzen zu entsprechen.

² G. Ermecke, Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moralthologie und zum Problem einer Fundamentalmoral, in: MThZ 30 (1979) 41.

keit einer Handlung in erster Linie und letztlich sogar einzig und allein an ihrer inneren Widersprüchlichkeit liegen müsse, so daß schlechte Handlungen grundsätzlich als „in sich schlecht“ zu bezeichnen sind und nicht durch zusätzliche gute Folgen saniert werden können.

Eine erste Skizze dieses ethischen Grundansatzes erschien vor fünfzehn Jahren in der Löwener Zeitschrift „Nouvelle Revue Théologique“³. In einigen weiteren Publikationen wurde er näher ausgeführt⁴. Inzwischen gibt es manche Stellungnahmen dazu⁵, auf deren oft weiterführende Kritik die vorliegende zusammenfassende Darstellung antworten soll. Eine Kurzformel soll aufgestellt werden, an der die sittliche Qualität jeder Handlung zu messen ist. Von dieser Kurz-

³ La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet, in: NRTh 87 (1965) 356–376.

⁴ The Principle of the Double Effect, in: ThD 15 (1967) 100–105; Das recht-verstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: ThGl 15 (1967) 107–133; The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect, in: Natural Law Forum 12 (1967) 132–162; El principio del „doble efecto“ como norma universal de la moral, in: selecciones de teología 7 (1968) 265–273; Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae vitae“, in: ThPh 45 (1970) 60–74; Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie (Graz – Wien – Köln 1978) 61–76.

⁵ In zeitlicher Reihenfolge, soweit sie mir bekannt geworden sind: R. A. McCormick, Notes on Moral Theology, in: TS 26 (1965) 603–608; Ch. Robert, La situation de „conflit“ – Un thème dangereux de la théologie morale d'aujourd'hui, in: RecSR 44 (1970) 194–197; G. Grisez, Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments (New York – Cleveland 1970) 330–335; R. A. McCormick, Notes on Moral Theology, in: TS 32 (1971) 86–89, 92–95; J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: Testimonium Veritati – Philosophisch-theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart (Frankfurt 1971) 211–240 (vor allem 230–234); G. Blandino, Il principio fondamentale dell'etica, in: Rassegna di teologia, Suppl. n. 5 (1972) (104) und (108); L. Janssens, Ontic Evil and Moral Evil, in: Louvain Studies 5 (1972) 115–156 (143); J. R. Connery, Morality of Consequences: a critical appraisal, in: TS 34 (1973) 396–414; Fr. Dingjan, Die Beschränktheit jedes sittlichen Handelns – Die Rolle der Epikie und Diskretion, in: ThGl 63 (1973) 288–308; B. Schüller, Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“, in: Theologische Berichte, Bd. 4 (Zürich – Einsiedeln – Köln 1974) 109–181 (vor allem 112, 126, 138 f., 154, 157, 160–164); K. Hörmann, Die Bedeutung der konkreten Wirklichkeit für das sittliche Tun nach Thomas von Aquin, in: ThPQ 123 (1975) 125–128; M. Attard, Compromise in Morality (Rom 1976) 249–266 (vgl. auch 292, 295 f., 306); R. A. McCormick, Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung, in: Conc 12 (1976) 662–670 (vor allem 663 f.); F. Scholz, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie – Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen (München 1976) (vor allem 83, 110, 123 f.); Ch. Curran, Der Utilitarismus und die heutige Moraltheologie – Stand der Diskussion, in: Conc 12 (1976) 671–681 (vor allem 677); H. Weber, Der Kompromiß in der Moral – Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung, in: TThZ 86 (1977) 99–118 (vor allem 108–116); F. Böckle, Fundamental-moral (München 1977) 312–314; T. Styczeń, Czy etyka jest logika czenia?, in: Roczniki Filozoficzne 25 (1977) 97–127; L. Cornerotte, Loi morale, valeurs humaines et situations de conflit, in: NRTh 100 (1978) 502–532 (vor allem 502, 511–532); F. Scholz, Grundfragen der Moraltheologie in neuer Sicht, in: ThG 21 (1978) 152–160. – Wo ich auf diese Artikel im folgenden zurückkomme, werden sie mit Autor, Jahr und Seitenzahl zitiert.

formel her sollen die in der traditionellen Ethik erarbeiteten Grundbegriffe in ihrer hermeneutischen Reihenfolge und genauen Bedeutung bestimmt werden. Dadurch soll ethische Argumentation eine einfache und einsichtige Basis gewinnen.

I. Der Ausgangspunkt beim Prinzip von der Doppelwirkung

Zum Verständnis des Gesamtansatzes mag es hilfreich sein, ihn in seiner ursprünglichen Genese zu beschreiben. Sein Ausgangspunkt war eine Überlegung über das traditionelle Prinzip von der Doppelwirkung. Dieses Prinzip diene herkömmlich zur ethischen Beurteilung merkwürdiger Randfälle: Darf man sich, um dem qualvollen Tod in einer Feuersbrunst zu entgehen, aus dem fünften Stockwerk eines brennenden Hauses stürzen, oder ist dies unerlaubter Selbstmord? Darf ein Geheimnisträger, der in Gefangenschaft gerät, sich möglichen Folterungen und dem Verrat des Geheimnisses dadurch entziehen, daß er eine mitgeführte Giftkapsel zerbeißt und so seinen Tod verursacht?

Das Prinzip von der Doppelwirkung wurde gewöhnlich etwa wie folgt formuliert: Man darf eine üble Wirkung des eigenen Handelns dann in Kauf nehmen, wenn

1. die Handlung selbst nicht sittlich schlecht ist;
2. die üble Wirkung nicht in sich selbst intendiert ist;
3. die üble Wirkung nicht der guten Wirkung des Handelns als Mittel zu ihrer Erreichung vorausgeht;
4. man für die Zulassung der üblen Wirkung einen schwerwiegenden Grund hat.

Aufgrund dieses Prinzips wurde behauptet, es sei erlaubt, der Feuersbrunst durch den Todessprung aus dem Fenster zu entgehen, denn man entkomme damit zuerst dem Feuer und zerschelle erst dann auf dem Pflaster. Die üble Wirkung sei hier nicht das Mittel zur Erreichung eines guten Zwecks. Dagegen sich zu vergiften, um künftiger Folterung und dem Geheimnisverrat zu entgehen, sei eindeutig unerlaubt. Denn die üble Wirkung, der eigene Tod, sei hier als Mittel direkt gewollt. Der gute Zweck heilige aber nicht das schlechte Mittel.

Ein besonders wichtiges Beispiel für die Anwendung des Prinzips von der Doppelwirkung war der Fall einer für Mutter und Kind gefährlichen Schwangerschaft. Sie durch die Tötung des Kindes abbrechen, galt als unerlaubte direkte Tötung, als Mord. Wies jedoch der Uterus der Mutter einen pathologischen Befund auf, so konnte man ihn mitsamt dem darin befindlichen Fötus entfernen; der Tod des Fötus war dann nicht direkt intendiert und konnte aus schwerwiegenden Gründen in Kauf genommen werden.

Bei diesem herkömmlichen Verständnis des Prinzips von der Doppelwirkung konnte leicht der Eindruck entstehen, es handele sich um Haarspaltereien. Es ist nicht einsichtig, daß man lieber Mutter und Kind sterben lassen solle als durch die Tötung des Kindes wenigstens die Mutter zu retten. Ob die üble Wirkung aus einer Handlung nur gleich unmittelbar wie die gute Wirkung folgt oder aber dieser sogar vorausgeht, erscheint oft als eine bloße Frage der Definition. Und wie „schwerwiegend“ müssen eigentlich die Gründe sein, die eine auch nur indirekte Tötung eines Menschen erlauben? Mißlich an der üblichen Auffassung des Prinzips von der Doppelwirkung erscheint auch, daß es im ganzen vier verschiedene Bedingungen angibt, deren innerer Zusammenhang nicht deutlich erkennbar ist. Sollte es nicht möglich sein, diese vier Bedingungen so zu formulieren, daß sie auf eine einzige hinauslaufen? Muß nicht der Unterschied zwischen ethisch richtig und ethisch falsch mit einem einzigen Kriterium angebar sein?

Hier führt die folgende Überlegung weiter. Das traditionelle Prinzip von der Doppelwirkung will doch offenbar auf die Frage antworten, unter welchen Umständen die Verursachung oder Zulassung eines Schadens ethisch erlaubt ist und unter welchen Umständen nicht. *Könnte es nicht sein, daß eine Handlung überhaupt nur dadurch unerlaubt wird, daß man in ihr jedenfalls einen Schaden wissentlich verursacht oder zuläßt oder seine Verursachung oder Zulassung zumindest beabsichtigt?* „Zumindest beabsichtigt“: denn das tatsächliche Eintreffen des Schadens kann ja durch äußere Umstände wie rechtzeitiges Eintreffen der Polizei verhindert werden, während die so um ihren Erfolg gebrachte Handlung dennoch schlecht bleibt. Aber es ist jedenfalls kaum vorstellbar, daß eine Handlung überhaupt ohne jeden Zusammenhang mit einem Schaden ethisch schlecht sein könnte. *Andererseits gilt nach dem Prinzip von der Doppelwirkung, daß nicht jede wissentliche Verursachung oder Zulassung eines Schadens die Handlung tatsächlich unerlaubt macht.* Vom Prinzip von der Doppelwirkung wäre also das Unterscheidungskriterium für „erlaubt“ und „unerlaubt“ zu erwarten. Sollte dieses Kriterium durch das Prinzip von der Doppelwirkung angegeben werden können, dann würde sich dieses als das grundlegende Prinzip für alle sittliche Urteilsbildung erweisen. Diese Grundannahme, daß eine Handlung überhaupt nur dadurch unerlaubt werden kann, daß man in ihr in einer noch näher zu bestimmenden Weise einen Schaden wissentlich verursacht oder zuläßt bzw. seine Verursachung oder Zulassung zumindest beabsichtigt, ist vorerst nichts anderes als eine unbewiesene Hypothese. Sie gewinnt an Wahrscheinlichkeit in dem Maß, als sie umfassend erklärende Kraft hat und kritischer Befragung standhält.

Zunächst ist die Hypothese selbst nach ihren Implikationen zu befragen und „durchzuspielen“.

Die Hypothese besagt, daß ein *ethisches* Übel (das „Unerlaubte“) nur im Zusammenhang mit einem Schaden überhaupt definiert werden kann. Unter einem „Schaden“ wäre dabei ein *vorethischer* Sachverhalt zu verstehen. Man könnte an Irrtum, Krankheit, Besitzverlust o. ä. denken. Die Hypothese besagt weiter, daß jedem denkbaren Schaden ein ethisches Übel zugeordnet werden kann. Nicht nur die Verursachung oder Zulassung bestimmter Arten von Schäden könnte ethisch schlecht werden, sondern unter bestimmten Bedingungen die Verursachung oder Zulassung überhaupt jeden beliebigen Schadens. Das würde bedeuten, daß das ethisch Schlechte nicht nur einen bestimmten Sektor von Übeln ausmacht, neben dem andere, nicht-ethische Übel aufzuzählen wären. Vielmehr wäre unter dem ethischen Übel eine bestimmte Weise zu verstehen, für die Entstehung von vorethischen Übeln welcher Art auch immer verantwortlich zu sein. *Das ethische Übel ließe sich nicht für sich allein definieren, sondern nur in Beziehung auf vorethisches Übel.*

Entsprechend müßte umgekehrt gelten, daß ethisch richtiges Handeln nur definiert werden kann als Abzielung auf einen Nutzen, die Erreichung eines vorethischen Gutes, etwa Wahrheitserkenntnis, Gesundheit, Besitz o. ä. Aber wie nicht jede Verursachung oder Zulassung eines Schadens die Handlung auch ethisch schlecht macht, so wird umgekehrt nicht jede Abzielung auf ein vorethisches Gut die Handlung zu einer ethisch richtigen machen. Im Grunde sucht man ja in überhaupt jeder Handlung unvermeidlich einen vorethischen Wert zu verwirklichen. Man kann nur „sub ratione boni“ überhaupt handeln. Zur ethischen Richtigkeit der Handlung reicht dies allein noch nicht aus. Obwohl man in überhaupt jeder Handlung einen vorethischen Wert anstrebt oder einen Schaden zu vermeiden sucht, kann die konkrete Handlung dennoch ethisch schlecht sein, offenbar weil gleichzeitig mit dem angestrebten Nutzen auch ein Schaden verursacht oder zugelassen wird und dies in einer ganz bestimmten Weise geschieht, die sich nicht rechtfertigen läßt.

Wir müssen uns daher jetzt der Frage zuwenden, unter welchen konkreten Bedingungen die Verursachung oder Zulassung eines Schadens tatsächlich ethisch schlecht ist. Auf diese Frage hätte das Prinzip von der Doppelwirkung zu antworten. Leider ist nun aber festzustellen, daß die herkömmliche Formulierung des Prinzips das nicht zu leisten vermag. Sie stellt eine „*petitio principii*“ dar. Anstatt uns erstmalig zu sagen, was denn ethisch richtig oder aber schlecht ist, setzt sie die Antwort auf diese Frage bereits voraus. In der herkömmlichen Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung ist für die Er-

laubtheit einer Handlung erfordert, daß die Handlung zunächst in sich selber nicht sittlich schlecht ist, sondern wenigstens indifferent oder sittlich gut. Wir wollen aber überhaupt erst wissen, wann eine Handlung, obwohl sie einen Schaden verursacht oder zuläßt, nicht sittlich schlecht ist. Wir suchen deshalb nach einer Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung, die diese Frage originär beantwortet und ihre Beantwortung nicht von woandersher voraussetzt⁶. Hier kann ein Blick in die Geschichte weiterhelfen. Eine frühe Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung findet sich bei Thomas von Aquin in seiner Begründung für die Erlaubtheit gewaltsamer Selbstverteidigung:

„Ein einziger Akt kann durchaus zwei verschiedene Wirkungen haben, von denen nur die eine beabsichtigt ist, während die andere der Absicht äußerlich bleibt. Nun sind aber die sittlichen Akte danach zu bestimmen, was in ihnen beabsichtigt ist, und nicht nach dem, was nicht von der Absicht umfaßt wird; denn dieses ist, wie sich aus früher Gesagtem ergibt, akzidentell.

So kann sich auch aus dem Akt der Selbstverteidigung eine zweifache Wirkung ergeben: erstens die Erhaltung des eigenen Lebens, zweitens des Angreifers Tod. So ergibt sich daraus, daß die Erhaltung des eigenen Lebens beabsichtigt wird, nichts, was einen solchen Akt unerlaubt machen würde; denn es entspricht der Natur eines jeden, daß er sich nach Möglichkeit am Leben erhält.

Allerdings kann ein solcher aus einer guten Absicht hervorgehender Akt unerlaubt werden, wenn er seinem Ziel nicht proportioniert ist.

Wenn also jemand zur Verteidigung seines eigenen Lebens mehr Gewalt anwendet, als erforderlich ist, dann ist dies unerlaubt. Wenn er dagegen im rechten Maß die fremde Gewalt zurückweist, handelt es sich um erlaubte Verteidigung.“⁷

Dieser Text läßt sich unter Voraussetzung der bisherigen Arbeitshypothese (jedes ethische Übel ist an die Verursachung oder Zulassung eines Schadens gebunden) wie folgt interpretieren: Falls der Akt der Selbstverteidigung zulässig sein sollte, wird dies an dem in ihm angestrebten vorethischen Wert (der Erhaltung von Leben) liegen; aber dies allein garantiert noch nicht seine ethische Richtigkeit. Sollte

⁶ L. Cornerotte, 1978, 511–532, setzt für die von ihm gesuchte Lösung von Wertkonflikten voraus, man wisse bereits anderswoher, was sittlich richtig oder falsch ist. Deshalb kommt bei ihm die hermeneutische Bedeutung des Prinzips von der Doppelwirkung kaum zum Tragen.

⁷ Thomas v. Aquin, Summa theologiae II II q64 a7 c: „Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet, qu. 43, art. 3, et 1–2, qu. 1, art. 3, ad 3. Ex actu ergo alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest; unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus ergo huiusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oportet, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio.“

der Akt der Selbstverteidigung dagegen ethisch schlecht sein, so wird dies an der Zulassung oder Verursachung des Schadens liegen, der im Verlust des Lebens für den Angreifer besteht. Aber der Tod des Angreifers macht die Handlung nicht in jedem Fall ethisch schlecht, nämlich dann nicht, wenn er „außerhalb der Absicht“ bleibt. Es wird also zu fragen sein, wann dies der Fall ist.

Nun fügt Thomas seiner grundsätzlichen Analyse der Form nach eine Einschränkung bei. Er sagt, der Akt der Selbstverteidigung könne dennoch dann schlecht werden, „wenn er seinem Ziel nicht proportioniert“ ist. Wenn jemand einen Angreifer außer Gefecht setzen könnte, ohne ihn zu töten, dann wäre die Tötung des Angreifers unzulässig. Handelt es sich in dieser Aussage um eine Einschränkung der obigen Analyse, wo Thomas behauptet hatte, daß die sittliche Qualität von Handlungen *nur* danach zu bestimmen sei, „was in ihnen beabsichtigt ist“?⁸ Oder handelt es sich in Wirklichkeit nur noch einmal um eine Anwendung dieser Analyse? Letzteres würde bedeuten, daß die Tötung des Angreifers dann, wenn sie nicht um der Selbstverteidigung willen notwendig ist und trotz dieses Wissens ausgeführt wird, eo ipso nicht mehr „außerhalb des Beabsichtigten“ läge, sondern selber „beabsichtigt“ wäre. Und zwar wäre sie dann vom Handelnden „beabsichtigt“, ganz gleich, ob ihm dies gefällt oder nicht. Diese Deutungsmöglichkeit ist für alles Folgende entscheidend. Wenn sie zutrifft, dann können tatsächlich alle Handlungen nach einem einzigen Kriterium beurteilt werden. Wann ist also nach Thomas die Verursachung oder Zulassung des Todes des Angreifers ethisch zulässig, und wann nicht? Sie ist unzulässig, wenn sie „beabsichtigt“ ist. Und sie ist immer dann „beabsichtigt“, wenn sie ausgeführt wird, obwohl man sie als nicht um der Selbstverteidigung willen strikt notwendig erkennt. Vermutlich hat das Wort „Absicht“ in der Ethik eine ganz spezifische Bedeutung, die weiter unten näher zu erläutern sein wird.

Das eigentliche Kriterium für die sittliche Qualifikation der Handlung scheint in dem thomasischen Text darin zu bestehen, daß der Akt seinem Ziel „proportioniert“ sein müsse. Das Ziel des Aktes ist in dem von Thomas angeführten Beispiel die Erhaltung von Leben. Sie ist die „ratio boni“, um derentwillen die Handlung vollzogen wird. Solange die Handlung dieser ihrer „ratio boni“ „proportioniert“ ist,

⁸ L. Janssens, 1972, 115–156, hat nachgewiesen, daß Thomas in seiner Lehre von der Struktur menschlicher Handlungen (I II qq 6–17) die sittliche Qualifikation von Akten ausschließlich von ihrer Zielsetzung von seiten des Handelnden bestimmt und jedenfalls eine Auffassung bekämpft, wonach die sittliche Bedeutung von Handlungen bereits an dem in ihnen vorliegenden physischen Sachverhalt erkannt werden kann. J. kommt in seinem Artikel zu Ergebnissen, die sich mit unserem Ansatz berühren.

füllt die „ratio boni“ das ganze Feld des „Beabsichtigten“ aus und bewirkt die ethische Richtigkeit der Handlung. Sobald aber die Handlung dieser „ratio boni“ nicht „proportioniert“ ist, fällt der in der Handlung verursachte oder zugelassene Schaden in den Bereich des „Beabsichtigten“ und macht die Handlung moralisch schlecht. Was könnte mit diesem eigenartigen Begriff „proportioniert“ gemeint sein? Thomas erläutert ihn noch mit dem Ausdruck „im rechten Maß (moderate)“. Der in der Handlung verursachte oder zugelassene Schaden muß in einem vertretbaren Verhältnis zum erreichten Nutzen stehen und um dieses Nutzens willen tatsächlich erforderlich sein.

Hier liegt eine Deutung nahe, die wohl eher falsch sein dürfte. Es ginge um das Problem eines *Gütervergleichs*. Der angestrebte Nutzen müsse nur größer als der um seinetwillen verursachte oder zugelassene Schaden sein. Die ethische Pflicht bestünde darin, bei der Wahl zwischen *verschiedenen* Gütern sich jeweils für das größere Gut zu entscheiden. Gegen eine solche Auffassung sprechen jedoch zwei Gründe. Führt sie nicht zu einem ethischen Rigorismus? Es gäbe nicht mehr die Möglichkeit, sowohl gut als auch besser zu handeln, sondern wer nicht das Bessere wählte, handelte schlecht. Wichtiger ist der zweite Grund, der gegen das Modell des „Gütervergleichs“ spricht. Es gibt für die verschiedenen Güter im Grunde keinen gemeinsamen Maßstab⁹. Wenn jemand vor der Wahl steht, entweder Musik oder Medizin zu studieren, wie will er da beurteilen, welches von beiden der „größere“ Wert ist? Man kann das eine oder das andere wählen; im Normalfall kann ohne Zweifel beides zulässig sein. Deshalb scheint die ethische Theorie des „Gütervergleichs“ sich für die ethische Qualifikation einer Handlung nicht zu eignen.

Wie könnte die „Proportioniertheit“ eines Aktes zu seinem Ziel noch anders gedeutet werden? Es sei an dieser Stelle eine nähere Spezifizierung der obigen Grundannahme eingeführt. Das eigentliche ethische Problem ist nicht, für *welches* von verschiedenen Gütern man sich entscheiden solle, sondern *auf welche Weise* man dasjenige Gut anstrebt, für das man sich entscheidet. Kann es nicht sein, daß der in einer Handlung zugelassene oder verursachte Schaden auf die Dauer und im ganzen genau den Nutzen zerstört, den man in der Handlung anstrebt und vielleicht auch in partikulärer Hinsicht tatsächlich erreicht? Dann würde die Zulassung oder Verursachung des Schadens das die Handlung eigentlich Bestimmende sein, und die Handlung wäre als ethisch schlecht zu qualifizieren. Es könnte aber auch umge-

⁹ Nach R. A. McCormick, 1976, 667, ist die Inkommensurabilität der Güter ein oft wiederholtes Argument gegen meine Auffassung. Das ist mir schwer verständlich, da ich mich selber, ThGl 1967, 118, und Natural Law Forum 1967, 142, auf die Inkommensurabilität der Güter zur Ablehnung der mir völlig zu Unrecht zugeschriebenen Theorie der Güterabwägung berufen habe.

kehrt sein, daß die Verursachung oder Zulassung des Schadens gerade um des ihm entgegengesetzten Nutzens willen auf die Dauer und im ganzen gesehen notwendig ist; dann wäre die Handlung ethisch richtig. Der Schaden würde dann verursacht oder zugelassen, um auf die Dauer und im ganzen einen noch größeren Schaden der gleichen Art zu vermeiden¹⁰.

An dieser Stelle ist allerdings ein entscheidender Gesichtspunkt neu hervorzuheben. Die Einführung des Begriffs „auf die Dauer und im ganzen“ impliziert die Forderung, daß auch die „ratio boni“ der Handlung universal und nicht partikulär formuliert wird. Es kann nicht darum gehen, wie der angestrebte Wert als Wert nur für mich oder für die eigene Gruppe erreicht wird. Vielmehr ist darauf zu achten, wie der betreffende Wert überhaupt, „abgesehen von der Person“¹¹, am meisten gefördert wird. Auch bei der Selbstverteidigung ist nicht nur nach der Erhaltung des eigenen Lebens, sondern nach Lebenserhaltung überhaupt zu fragen. Dient die Handlung insgesamt dem Wert Leben? Es ist ja denkbar, daß jemand nicht nur von einem einzelnen Gegner angegriffen würde, sondern von einer ganzen Rotte. Zur Rettung des eigenen Lebens müßte er auf alle Gegner schießen, so daß es auf den ersten Blick scheinen könnte, es würden zur Rettung des eigenen Lebens viele Leben vernichtet. Das wäre nur deshalb zu rechtfertigen, weil die Handlungsweise der Gegner auf die Dauer und im ganzen gesehen nicht nur ein Leben, sondern das Leben beliebig vieler bedrohen würde. Man könnte sich auch an die Berlin-Krise Ende der fünfziger Jahre erinnern. Bei der Bedrohung Berlins stützte man sich offenbar auf die Überlegung, seine westlichen Schutzmächte würden doch nicht wegen dieser einen Stadt einen Krieg riskieren wollen. Aber dieser „Gütervergleich“ wurde als Täuschung erkannt: So hätte man in aller Welt eine Stadt nach der anderen besetzen und jedesmal sagen können: Ihr werdet doch deswegen keinen Krieg beginnen!

Von der oben abgelehnten Theorie des „Gütervergleichs“ unterscheidet sich das hier vorgelegte Modell dadurch, daß nicht *verschiedene* Güter miteinander verglichen werden, sondern daß in bezug auf

¹⁰ Nach L. Janssens, 1972, 142, gibt es im Grunde noch zwei Kriterien der ethisch richtigen Handlung: der angestrebte Wert selbst müsse richtig sein, und die Mittel müssen in Hinblick auf ihn proportioniert sein. Wenn aber der angestrebte Wert nicht partikulär (z. B.: Reichtum für mich oder meine Gruppe), sondern universal formuliert wird (Reichtum), dann bleibt nur das eine Kriterium der Proportioniertheit des Aktes gegenüber seinem Ziel übrig. Die universale Formulierung des angestrebten Wertes ist selbstverständlich auch dann möglich, wenn der Handelnde selbst den Wert von vornherein nur als partikulären im Auge hat. Genau das ist ihm ja vorzuwerfen.

¹¹ Vgl. den biblischen Begriff der Ablehnung von „prosopolempsia“ (etwa Jak 2, 1).

ein und denselben Wert gefragt wird, ob man ihm auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird oder aber ihn in Wirklichkeit in der Weise des Raubbaus auf die Dauer und im ganzen nur untergräbt. Eine Handlung ist dann ihrem Ziel „proportioniert“, wenn sie diesem Ziel nicht nur in partikulärer Weise und auf kurze Sicht, sondern auf die Dauer und im ganzen gerecht wird. So ist, um das Beispiel der Selbstverteidigung aufzugreifen, das Ziel der Schutz von Leben; die Verursachung oder Zulassung des Todes eines Angreifers muß im entgegengesetzten Gut, im Schutz von Leben auf die Dauer und im ganzen, begründet sein, um zulässig zu sein. Dieser Gesichtspunkt der Forderung nicht-kontraproduktiven Handelns soll im folgenden Abschnitt näher erläutert werden.

Doch werfen wir zunächst noch einen Blick zurück auf die herkömmliche Formulierung des Prinzips von der Doppelwirkung mit seinen vier verschiedenen Bedingungen.

Das Prinzip forderte zuerst, daß die Handlung nicht sittlich schlecht sein dürfe. Statt dieser Forderung wäre lediglich zu verlangen, daß die Handlung ein vor-ethisches Gut anstreben müsse, was ohnehin in überhaupt jeder Handlung der Fall ist und deshalb eigentlich keiner besonderen Erwähnung bedarf. Es ist allerdings notwendig, das faktisch angestrebte Gut für die ethische Analyse universal und nicht partikulär zu formulieren, nicht als Gut jeweils nur für den Betroffenen, sondern als Gut überhaupt.

Als zweite Bedingung wurde gefordert, daß die üble Wirkung der Handlung, der in ihr verursachte oder zugelassene Schaden, nicht in sich selbst beabsichtigt sein dürfe. Auf diese zweite Bedingung läßt sich auch die dritte zurückführen, daß die üble Wirkung nicht als Mittel zur Erreichung der guten gewollt sein darf. Nun wurde bereits darauf hingewiesen, daß die üble Wirkung faktisch aber immer dann beabsichtigt sein wird, wenn sie nicht – so lautet die vierte Bedingung – durch einen „schwerwiegenden“ Grund entschuldigt ist. Deshalb scheint es, daß die zweite und dritte Bedingung sich auf die vierte zurückführen lassen. Da die erste Bedingung, wie gesagt, keiner besonderen Erwähnung bedarf, bleibt nur die vierte übrig. Sie muß aber genauer formuliert werden. Es genügt nicht, einen nur im Sinn von „wichtig“ schwerwiegenden Grund zur Verursachung oder Zulassung des Schadens zu haben. Die Verursachung oder Zulassung des Schadens wird nur dann durch diesen Grund, nämlich den in der Handlung angestrebten Nutzen, entschuldigt, wenn er nicht durch die Handlung letzten Endes doch nur untergraben wird. Statt eines „schwerwiegenden“ Grundes muß es sich in Wirklichkeit um einen „entsprechenden“¹² Grund handeln: Zwischen der Handlung und ihrem Grund darf nicht letztlich ein Widerspruch, sondern muß eine Entsprechung bestehen.

Es scheint also das Prinzip von der Doppelwirkung auf die einfache Forderung hinauszulaufen, daß Handlungen nur dann zu verantworten sind, wenn sie sich nicht als letzten Endes „kontraproduktiv“ erweisen: Handle so, daß du nicht genau den (universal zu formulierenden) Wert, den du verwirklichen willst und vielleicht auch in partikulärer Hinsicht und kurzfristig erreichst, im ganzen und auf die Dauer untergräbst.

¹² F. Böckle, 1977, 312 f., gibt die englische Formulierung „proportionate reason“ aus meinem Artikel in *Natural Law Forum* 1967, 132–162, mit „angemessener Grund“ wieder. Dadurch bleibt undeutlich, daß es um den Ausschluß von Kontraproduktivität geht. Ich ziehe die Übersetzung „entsprechender Grund“ vor, um den Gegensatz zu „widersprechen“ zum Ausdruck zu bringen.

Wenn Thomas gefordert hatte, daß die Handlung ihrem Ziel „proportioniert“ sein, also ihm „entsprechen“ müsse, dann ist damit der Sache nach dasselbe gemeint, wie daß das Ziel der Handlung „proportioniert“ sein müsse: die Handlung muß einen ihr „entsprechenden“ Grund haben. Es läuft auf dasselbe hinaus, ob man fordert, die Handlung müsse ihrem Grund entsprechen oder der Grund habe der Handlung zu entsprechen.

Man kann nur „sub ratione boni“ überhaupt wollen, sagten wir oben. Dies allein genügt nicht zur ethischen Richtigkeit einer Handlung. Vielmehr muß zwischen der Handlung und dem in ihr angestrebten Gut auch eine wirkliche Entsprechung auf die Dauer und im ganzen bestehen. Nur eine „ratio proportionata“ kann bewirken, daß der in der Handlung gegebenenfalls verursachte oder zugelassene Schaden außerhalb des Beabsichtigten bleibt. Die Handlung ist überhaupt nur dann sittlich richtig, wenn die universal zu formulierende „ratio boni“, um derentwillen sie geschieht, eine „ratio proportionata“ ist. Und das ist nur dann der Fall, wenn die Handlung nicht kontraproduktiv ist, also nicht auf die Dauer und im ganzen genau den Wert zerstört, der in ihr angezielt wird.

II. Der Begriff der „Kontraproduktivität“

In der bisherigen Überlegung wurde bereits die vermutliche Grundformel aller Ethik erreicht: *Eine Handlung ist nur dann als ethisch schlecht anzusehen, wenn sich aufweisen läßt, daß sie „auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv“ ist.* Dieser Begriff bedarf nun näherer Entfaltung.

Es ist hier noch einmal davon auszugehen, daß man nur „sub ratione boni“ überhaupt etwas wollen kann. Gemeint ist damit die ontische Gutheit, die einem Seienden als Seienden zukommt und der das Wollen korrelativ ist. Man kann einen Gegenstand nur unter einem Aspekt wollen, unter dem er als erstrebenswert erscheint. Umgekehrt kann ein Gegenstand auch nur unter einem Aspekt als erstrebenswert erscheinen, unter dem es prinzipiell möglich ist, ihn zu wollen.

Die menschliche Wahlfreiheit ist darin begründet, daß man von einem Gegenstand erkennt, daß er „ein Gut“ ist. Insofern der Gegenstand ein *Gut* ist, kann man ihn bejahen und anstreben; insofern der Gegenstand aber nur *ein* Gut und nicht das Gute schlechthin ist, kann man ihn auch ablehnen. Ein und dieselbe Erkenntnis „Das ist ein Gut“ ermöglicht es, sich frei für oder gegen einen Gegenstand zu entscheiden, wobei man genau weiß, was man tut. Das ist die Grundform der Freiheit. Die Freiheit der Wahl zwischen mehreren Gütern läßt sich nur als davon abgeleitet verstehen¹³. Sie ist sozusagen die Kombination der Wahlfreiheit gegenüber

¹³ B. Schüller, Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: *Testimonium Veritati – Philos.-theol. Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart* (Frankfurt 1971) 197–201, kommt mit der entgegengesetzten Voraussetzung zu der m. E. der Alltagserfahrung widersprechenden Auffassung, daß überhaupt nur die Wahl zwischen Gut und Böse, nämlich für oder gegen Gott, frei genannt werden könne. Dabei wird Gott in einer für mich schwer nachvollziehbaren Weise als ein durch „Mittel“ zu erreichender „Endzweck“ und damit als Gegenstand menschlicher Werke gedacht. In der Sicht des Glaubens können gute Werke nur „in Gott“ (vgl. Joh 3, 21), aufgrund seiner Selbstmitteilung an uns, getan werden.

einem bestimmten einzelnen Gut mit der Wahlfreiheit gegenüber einem bestimmten anderen Gut.

Wenn man dagegen, wie es gewöhnlich geschieht, die Wahl zwischen mehreren Gütern für die Grundform der Wahlfreiheit hält, dann entstehen unlösbare Antinomien. Dann ist nämlich die Entscheidung entweder rational, aber determiniert, oder sie ist frei, aber irrational. Die Wahl kann dann nur dadurch rational sein, daß man von den verschiedenen Gegenständen jeweils das größte Gut wählt; und da dies an den Gegenständen selbst abzulesen ist, wäre die Entscheidung von ihnen determiniert. Entscheidet man sich dagegen beliebig, ist keine Rationalität der Entscheidung mehr zu erkennen. Auch wenn man annimmt, daß von zwei verschiedenen zur Wahl stehenden Gegenständen der eine unter der einen und der andere unter einer anderen Hinsicht ein größeres Gut darstellt, kann man dem nicht entgehen, daß eine rationale Entscheidung determiniert sein müßte und somit nicht mehr frei wäre. Denn dann wäre einfach zu fragen, welche der beiden Hinsichten den Vorzug verdient. Der eine Gegenstand sei mehr rot als blau, der andere mehr blau als rot; wer der Farbe Rot den Vorzug geben zu müssen meint, wird mit Notwendigkeit den mehr roten Gegenstand wählen und ist nicht mehr frei. Und daß er der Farbe Rot den Vorzug gibt, liegt entweder an ihrem objektiv größeren Wert und ist damit determiniert; oder es liegt an seinem subjektiven Belieben und hat dann keinerlei Rationalität.

Rationalität und Freiheit der Wahl lassen sich demgegenüber zugleich nur unter der Bedingung behaupten, daß die Grundform der Wahlfreiheit nicht erst damit gegeben ist, daß man zwischen *mehreren* Gegenständen zu wählen hat, sondern wenn sie bereits gegenüber jedem *Einzelgegenstand* aufgrund von dessen Endlichkeit besteht. Die gleiche Erkenntnis, daß es sich um „ein Gut“ handelt, ermöglicht die Bejahung des Gegenstandes, weil er ein *Gut* ist, und die Ablehnung des Gegenstandes, weil er nur *ein* Gut ist. Beide Entscheidungen sind als erkenntnisgeleitet rational und doch insofern frei, als durch die Erkenntnis, daß es sich um ein Gut handelt, noch nicht determiniert ist, ob man zu ihm ja oder nein sagt¹⁴.

Weil man nur „sub ratione boni“ überhaupt wollen kann, ist es überflüssig, lange Überlegungen darüber anzustellen, was denn für Werte als mögliche Motivationen des Wollens in Frage kommen. Wenn es überhaupt möglich ist, irgendetwas unter irgendeiner Hinsicht zu wollen, dann muß es sich bei dieser Hinsicht um eine „ratio boni“ handeln. Wir begnügen uns deshalb mit der Aussage: Was immer ein Mensch überhaupt anstreben kann, das läßt sich unter dieser Hinsicht als ein vorethisches Gut universal formulieren. Doch genügt das Anstreben eines vorethischen Gutes noch nicht ohne weiteres dazu, daß die Handlung dadurch tatsächlich ethisch richtig ist¹⁵. Hier kommt es vielmehr auf die Weise an, wie das zu dieser Analyse universal zu formulierende Gut angestrebt wird. Es kann nämlich sein, daß man genau den Wert, um dessentwillen man einen einzelnen Gegenstand anstrebt, durch die Weise, wie man ihn anstrebt, auf die Dauer und im ganzen beeinträchtigt oder sogar zerstört.

¹⁴ Die Grundform der Freiheit wäre also weder die bloße „libertas exercitii“ noch die „libertas specificationis“ gegenüber mehreren Alternativen, sondern eine „libertas specificationis quoad idem“.

¹⁵ Auf der Unterscheidung und Inbeziehungsetzung von ontischem und sittlichem Übel insistiert mit Recht *L. Janssens*, 1972, 115–156: *Ontic Evil and Moral Evil*.

Anschauliches Beispiel und Grundmodell dafür ist „Raubbau“. Man betreibt Walfang als Einnahmequelle in solchem Maß, daß die Wale vom Aussterben bedroht sind. Um des Gewinns willen zerstört man letztlich die Gewinnquelle selbst. Gewiß bedeutet gesteigerter Walfang zunächst auch gesteigerten Gewinn; aber auf die Dauer und im ganzen betrachtet ergibt sich, daß man den partikulären Gewinn nur um den Preis eines um so größeren Gesamtverlustes erreicht. Haben nicht überhaupt alle ethisch schlechten Handlungsweisen eine solche Struktur? Sie sind „in sich“ widersprüchlich.

Es geht also eigentlich um die Frage einer Gesamtbilanz. In jeder Handlung gibt es sozusagen eine Einnahmen- und eine Ausgabenseite. Die Einnahmenseite besteht in dem durch die Handlung in bestimmtem Maß verwirklichten Gut. Die Ausgabenseite gibt den dafür zu zahlenden Preis an. Jede Handlung überhaupt hat als Ausgabenseite negative Aspekte, und wenn es sich auch nur um die bei der Tätigkeit eintretende Ermüdung handelt. Es gibt keine Handlungen ohne eine Schattenseite. Im Grunde geht es geradezu um einen wirtschaftlichen Kalkül, bei dem man jedoch den Gewinn nicht nur partikulär zu maximieren versucht, indem man zu einem bestimmten Zeitpunkt die Differenz zwischen Einnahmen und Ausgaben möglichst groß werden läßt. Vielmehr handelt es sich darum, den Gewinn auch zu optimieren. *Dadurch, daß man den Gesichtspunkt „auf die Dauer und im ganzen“ einführt, wird der Kalkül zu einem eigentlich ethischen.* Das ist dann auch die Bedeutung des „Gewissens“-Begriffs. Das Gewissen ist nichts anderes als die Vernunft selbst, insofern sie das Handeln unter der Rücksicht des „auf die Dauer und im ganzen“ und nicht nur partikulär zu beurteilen vermag. Die Handlung wird in ihrem Gesamtkontext gestellt. Wenn ein kurzfristiger Gewinn in bezug auf einen Wert um den Preis eines um so größeren Verlustes desselben Wertes auf die Dauer und im ganzen erkaufte wird, dann ist die Handlung ethisch schlecht. Mit dem „auf die Dauer und im ganzen“ ist somit der Gegensatz zu einer nur partikulären Betrachtung gemeint. Es genügt nicht, bei einer Handlung nur den eigenen Nutzen und Schaden zu betrachten, sondern es geht um Nutzen und Schaden überhaupt, ganz gleich, für wen sie entstehen. Und es geht nicht nur um die gegenwärtige, sondern um eine auch die Zukunft einbeziehende Bilanz.

In der heutigen Diskussion um die Ausnutzung von Kernenergie steht mit Recht der Gesichtspunkt des „auf die Dauer und im ganzen“ im Mittelpunkt. Was nutzt es, die zur Verfügung stehende Energie gewaltig zu vermehren, wenn man dabei Gefahr läuft, einer künftigen Menschheit unerhörte Folgekosten aufzubürden, ja vielleicht ihren Fortbestand überhaupt in Frage zu stellen? Es bedarf deshalb

einer Klärung, wie den mit der Nutzung der Kernenergie verbundenen Gefahren begegnet werden und wie man bisher noch nicht vorausgesehene Gefahren rechtzeitig erkennen und ihnen gegensteuern kann.

Vor einigen Jahren erschien in „bild der wissenschaft“ der Bericht von einem Experiment mit einer Reihe ausgewählter Studenten von überdurchschnittlicher Intelligenz¹⁶. Ihnen wurden die in einen Computer eingespeicherten Daten einer imaginären Entwicklungsregion genannt, deren Bewohner am Rand des Existenzminimums lebten. Sie sollten Vorschläge machen, wie der Lebensstandard der Bewohner verbessert werden könnte. Nach jeder Sitzung verarbeitete der Computer die Vorschläge, so daß das nächste Mal die Ergebnisse der Maßnahmen mitgeteilt werden konnten. Es ergaben sich häufig ganz unerwartete Neben- oder Rückwirkungen, die die Situation der Bevölkerung im ganzen eher noch verschlimmerten. Eine Maßnahme zur Erhöhung der Ackerbau- und Obsterträge war die gezielte Vernichtung kleiner Säugetiere und Nager. Zunächst trat tatsächlich eine Steigerung der Erträge ein, aber dann vermehrten sich die nunmehr von den kleinen Säugetieren und Nagern unbehelligten Insekten in solchem Maß, daß die Erträge erst recht zurückgingen. Andere Studenten schlugen vor, die zur Steigerung des Lebensstandards notwendigen Finanzen durch den Verkauf von Leopardenfellen zu beschaffen. Ohne an spätere Zeiten zu denken, ließen sie die gesamte Leopardenpopulation vernichten. Die Studie in „bild der wissenschaft“ weist darauf hin, wie schwer es vielen Menschen fällt, über das einlinige Schema „Ursache – Wirkung“ hinaus zu denken und sich auf die Vernetzung von Ursachen, Wirkungen und Rückwirkungen einzulassen. Die meisten der Teilnehmer an dem Test ließen sich in ihren Entscheidungen durch die unerwarteten Ergebnisse ihrer Maßnahmen nicht beirren, sondern gingen nur immer blindwütiger voran. Aber gerade um den Gegensatz dazu geht es in verantwortlichem Handeln: sich nicht damit zu begnügen, daß man es gut gemeint habe, sondern auf die tatsächlichen Ergebnisse des eigenen Handelns, wie sie aus der Wirklichkeit zurückgemeldet werden, zu achten und auf sie einzugehen.

Die Beispiele mögen bereits ein wenig verdeutlicht haben, was mit Kontraproduktivität auf die Dauer und im ganzen gemeint ist. Dennoch ist dieser Sachverhalt nur schwer auf den Begriff zu bringen. Entscheidend ist die universale Formulierung des angestrebten Wertes. Eine Handlung entgeht der Kontraproduktivität nicht bereits dadurch, daß der angestrebte *einzelne Gegenstand* effizient erreicht wird. Jemand möchte sich Geld verschaffen und führt zu diesem Ziel geschickt einen Bankeinbruch durch. Wenn diese Handlung, wie man doch wohl voraussetzen kann, ethisch schlecht ist, wo liegt dann ihre „Kontraproduktivität auf die Dauer und im ganzen“? Sie besteht nicht darin, daß das konkrete Handlungsziel, die Geldbeschaffung, vereitelt worden wäre. Man darf aber nicht nur nach dem konkreten „bonum“ fragen, das man für sich selber erstrebt, sondern für die moralische Analyse ist nach der universal formulierten „ratio boni“

¹⁶ C. D. Dörner, Psychologisches Experiment – Wie Menschen eine Welt verbessern wollten ... und sie dabei zerstörten, in: bild der wissenschaft 1975, H. 2, 48–53.

zu fragen, um derentwillen man den einzelnen Gegenstand zu erlangen sucht. Der Bankeinbruch wird verübt, um Reichtum zu erlangen. Die Weise, wie man für sich selber diesen bestimmten Reichtum erlangt, bedeutet aber gleichzeitig, daß *Reichtum überhaupt* untergraben wird. Das Gut, das man in partikulärer Hinsicht verwirklicht, wird in der Gesamtwirklichkeit gerade vermindert. Es geht also darum, einen Wert nicht nur für sich oder die eigene Gruppe, und sei es die gesamte gegenwärtig lebende Menschheit, zu erreichen, sondern diesen Wert vielmehr geradezu „abgesehen von der Person“ in seinem „überhaupt“ zu fördern. Lebensqualität für die gesamte heute lebende Menschheit um den Preis zu erreichen, daß einer künftigen Menschheit das Leben unmöglich gemacht wird, ist, weil „auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv“, zutiefst unsittlich. Der „ratio boni“ Lebensqualität entspricht eine Handlung nur dann, wenn damit Lebensqualität insgesamt gefördert wird und man nicht den Zuwachs an Lebensqualität an einer Stelle mit einem um so größeren Verlust an anderer Stelle bezahlt.

Oft stellen sich unerwartete negative Folgen einer Handlung überhaupt erst nach längerer Zeit ein. Man denke z. B. an die Entdeckung und Anwendung der Antibiotika, die zunächst auf kurze Sicht ausgezeichnete Heilmittel sind. Aber bei unbekümmerter Verbreitung führen sie zur Herausbildung resistenter Bakterienstämme, die dem Menschen um so gefährlicher werden. Solche Spätfolgen, die man ursprünglich nicht voraussehen konnte, können natürlich das ethische Urteil erst bestimmen, wenn sie zur Kenntnis gelangen. Im Grunde gilt auch für die Entstehung ethischer Normen, daß man erst aus Schaden klug wird. Welche tatsächlichen Folgen einer Handlung eignen, ist letztlich eine Sache der Erfahrung und läßt sich kaum apriori ausmachen. Man muß aber bereit sein, auch aus der Erfahrung vergangener Generationen zu lernen. So kommen materialetische Normen zustande, die tradiert werden.

Unser Grundprinzip, wonach nur solche Handlungen ethisch schlecht sein können, die sich als auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv erweisen lassen, scheint eine geschichtliche Bestätigung aus einem Ansatz der aristotelischen Tugendlehre zu finden. Aristoteles hatte das rechte Verhalten dadurch bestimmt, daß es die Mitte zwischen zwei Extremen bildet: So liegt Tapferkeit in der Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Aristoteles stellt dabei fest, daß das tugendliche Verhalten eine größere Affinität zu dem einen Extrem aufweist: die Tapferkeit hat gewiß mehr Ähnlichkeit mit Tollkühnheit als mit Feigheit. Eine befriedigende Erklärung dafür findet sich bei Aristoteles nicht; er meint, es könne daran liegen, daß der Mensch sich zu dem einen schlechten Extrem mehr als zu dem anderen hingezogen fühle¹⁷. Man könnte jedoch auf den Gedanken kommen, nach einem Aspekt an dem rechten Verhalten zu suchen, der vielleicht eine größere Affinität

¹⁷ Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, Buch 2, Kap. 6–8 (1107b–1109a, vor allem 1109a).

zu dem anderen Extrem aufweist. In unserem Fall ergäbe sich tatsächlich der Begriff der „Vorsicht“. Es scheint nun, daß Vorsicht und Tapferkeit überhaupt nur zusammen bestehen können. Tapferkeit ohne Vorsicht wäre in Wirklichkeit nicht Tapferkeit, sondern Tollkühnheit. Vorsicht ohne Tapferkeit wäre Feigheit und nicht Vorsicht.

Analog zu der Zusammengehörigkeit von Vorsicht und Tapferkeit als Gegensatz zu Feigheit und Tollkühnheit läßt sich wohl für überhaupt alle Tugenden jeweils ein solches Viererschema formulieren. Wenn z. B. Sparsamkeit als Tugend angesehen wird, dann wären die zu vermeidenden Extreme Geiz auf der einen und Verschwendung auf der anderen Seite. Sparsamkeit ist aber nur dann von Geiz verschieden, wenn sie mit Großzügigkeit gepaart ist; und Großzügigkeit ist nur, wenn sie mit Sparsamkeit verbunden ist, keine Verschwendung. Jeder Verschwender behauptet, großzügig zu sein; jeder Geizhals hält sich für sparsam. Daß sie sich in beiden Fällen täuschen, könnten sie am Fehlen der jeweiligen Komplementärtugend erkennen.

So läßt sich für überhaupt alle Tugenden ein Viererschema aufstellen. Zu jeder Tugend gehört eine Komplementärtugend, mit der zusammen erst sie sich von den beiden falschen Extremen unterscheiden läßt. Oft ist es nur schwierig, eindeutige sprachliche Bezeichnungen für die jeweils vier Verhaltensweisen zu finden. Zur Tugend der „Ehrlichkeit“ wäre die Komplementärtugend vielleicht als „Diskretion“ zu bezeichnen. Die beiden falschen Extreme wären „Lügen“ auf der einen Seite, naives „Ausplaudern von Geheimnissen“ auf der anderen. Zur Tugend des „Glaubens“ würde als Komplementärtugend eine „kritische Grundeinstellung“ gehören; die falschen Extreme wären „Leichtgläubigkeit“ und umgekehrt „Hyperkritik“.

Wir fragen nun nach der gemeinsamen Struktur aller derartigen Viererschemata. Die beiden falschen Extreme sind durch ein „zu viel“ und ein „zu wenig“ gekennzeichnet. Tollkühnheit setzt zu viel aufs Spiel, sie zahlt einen zu hohen Preis für das, was man zu erreichen hofft. Umgekehrt setzt Feigheit zu wenig ein und erreicht deshalb nicht, was zu erreichen möglich wäre. Was geschieht umgekehrt in den beiden einander komplementären richtigen Handlungsweisen? Tapferkeit setzt alles ein, was notwendig ist, um auf die Dauer und im ganzen „möglichst viel“ Gewinn zu erlangen; die Vorsicht sucht dabei in Abhängigkeit von der Optimierung des Gewinns „möglichst wenig“ daranzugeben. Diese Struktur bestätigt „Kontraproduktivität“ als Grundkriterium für die Nichtverantwortbarkeit einer Handlung. Denn ein „zu viel“ oder ein „zu wenig“ an Einsatz ist daran zu erkennen, daß das Optimum des zu erreichenden Wertes verhindert wird. Eben das ist mit Kontraproduktivität gemeint.

Wir hatten bisher Kontraproduktivität als die Eigenschaft einer Handlung bestimmt, bei der man genau den Wert, mit dem die Handlung jeweils motiviert ist, letzten Endes untergräbt. Es ging also nicht darum, verschiedene Werte gegeneinander abzuwägen, sondern in bezug auf ein und denselben Wert in seiner universalen Formulierung zu fragen, wie er auf die Dauer und im ganzen besser erreicht wird. Nun können aber doch bei ein und derselben Handlung verschiedene Werte ins Spiel kommen. Deshalb bedarf unser Prinzip noch einer weiteren Nuancierung.

Es ist zunächst möglich, daß verschiedene Werte zwar nicht deshalb zu berücksichtigen sind, weil sie „höher“ als der angestrebte Wert wären, aber deshalb, weil sie Voraussetzung für seine Verwirklichung

sind. Was nützt es, mögliche Freizügigkeit im Autoverkehr anzustreben, wenn nicht zugleich die Sicherheit gewährleistet wird? Oder man möchte ein Messer möglichst scharf haben, was aber nur Sinn hat, wenn zugleich ein gewisses Maß an Festigkeit beibehalten werden kann. Solche „Güterkollisionen“ bedeuten gewöhnlich, daß nur ein Kompromiß zu verwirklichen ist. Doch dürfte es wegen derartiger Güterkollisionen noch lange nicht notwendig sein, a priori eine detaillierte „Hierarchie von Werten“ zu entwerfen, die die Ethiker den übrigen Menschen aufreden müßten. Der vorliegende ethische Ansatz kommt ohne solche Komplikationen aus.

Noch in einem anderen Sinn spielen auch die nicht unmittelbar in einer Handlung angestrebten Werte in die Handlung hinein. Wenn man bei der Bemühung um einen Wert andere Werte opfert, ohne daß dies um des gesuchten Wertes willen wirklich notwendig ist, dann tritt deren Verlust unmittelbar in den Bereich des Beabsichtigten ein und bestimmt die Handlung insofern als kontraproduktiv, als die um des Wertes willen in Kauf genommenen Verluste nicht so gering wie möglich gehalten werden. Das ist gewissermaßen eine Minderung des Wertes selbst¹⁸.

III. Neuinterpretation der übrigen in der Ethik vorkommenden Grundbegriffe

Es wird im folgenden um den Nachvollzug von einer Art hermeneutischem „Puzzle“ gehen. Aus der Überlieferung sind eine Reihe von ethischen Grundbegriffen vorgegeben, die jedoch oft ungenau definiert zu werden scheinen. Wie sind diese Begriffe zu bestimmen, damit sich im Zusammenhang mit unserem Grundprinzip ein stimmiges Ganzes ergibt? Wie lassen sich die Begriffe so fassen, daß es keine Überschneidungen gibt?

1. Affirmative und negative Gesetze

In der traditionellen Ethik unterscheidet man zwischen „affirmativen“ und „negativen“ Gesetzen. Die affirmativen Gesetze sind positiv formuliert. Sie fordern, Werte anzustreben: „Du sollst das Leben schützen!“ Derartige Gesetze gelten „semper, sed non pro semper“: Einerseits haben sie ständige Gültigkeit; doch andererseits ist man

¹⁸ B. Schüller, 1974, 163, befürchtet, hier würden zwei klar unterscheidbare Sachverhalte ineinander geschoben: 1. einen Wert um einen zu hohen Preis erreichen wollen; 2. einen Wert so erreichen wollen, daß man ihn schließlich unmöglich macht. Ich halte beides in der Tat für letztlich dasselbe. Das eine ist die wegen des Fehlens eines „entsprechenden Grundes“ unerlaubte Unterlassung der Förderung eines anderen Wertes; das andere ist ebenfalls deshalb unerlaubt, weil der Grund der Handlung kein „entsprechender“ ist.

nicht unter allen denkbaren Umständen verpflichtet, das Gebotene unmittelbar auszuführen. Man kann sich nicht ständig und zu jeder Zeit allein damit beschäftigen, Leben zu schützen. Es gibt auch andere wichtige Aufgaben, die wahrgenommen werden wollen. Sie sind in anderen affirmativen Gesetzen formuliert. Doch gibt es zu jeder affirmativen Formulierung eines Gesetzes auch eine negative: „Du sollst nicht morden!“ Die negativen Gesetze gelten „semper et pro semper“: Sie haben nicht nur ständige prinzipielle Geltung, sondern gelten auch ausnahmslos unter allen denkbaren Umständen. Man kann von ihrer Befolgung nicht entschuldigt werden. Man darf das Verbotene nie tun. Bei den affirmativen Gesetzen dagegen waren Umstände denkbar, bei denen man das Gebotene unterlassen konnte¹⁹.

Was hat es mit dieser Verschiedenheit auf sich? Es könnte zunächst so scheinen, als seien die negativen Gesetze die strengeren und grundlegenden, während den affirmativen Gesetzen nur eine Art vager Verpflichtung zukommt. In Wirklichkeit sind die affirmativen Gesetze die fundamentalen. Von überhaupt jedem ontischen Wert geht ein Anspruch an den handelnden Menschen aus. Überhaupt alle Werte fordern prinzipielle Berücksichtigung. Man darf überhaupt keinen Wert ohne einen „entsprechenden Grund“ actu nicht verfolgen. Ohne Entschuldigung durch einen „entsprechenden Grund“ liefe die Nicht-Befolgung eines affirmativen Gesetzes bereits auf die Übertretung des zugeordneten negativen Gebotes hinaus. Unter einem „entsprechenden Grund“ ist, wie wir bereits gesehen haben, ein Wert gemeint, dem man in der Handlung wirklich entspricht, den man also nicht letzten Endes gerade dadurch untergräbt, daß man ihm irgendeinen anderen Wert opfert, der zu seiner Erreichung notwendig ist. Es genügt also nicht, einen „wichtigen“ oder „schwerwiegenden“ Grund zu haben. Ob ein Grund ein „entsprechender“ ist, hängt vielmehr daran, ob man den betreffenden Wert tatsächlich auf nicht-kontraproduktive Weise verfolgt. Die negativen Gesetze sind also eigentlich nur die Anwendung der affirmativen für den Fall, daß die Bedingungen nicht erfüllt sind, unter denen man die Befolgung eines affirmativen Gesetzes aussetzen kann. Dann kommt die Unterlassung der Befolgung eines affirmativen Gesetzes der stets verbotenen Übertretung des ihm zugeordneten negativen Gesetzes gleich.

2. „Direkt“ und „indirekt“

Die negativen Gesetze verbieten die „direkte“ Verursachung oder Zulassung eines Schadens. Sie lassen keine Ausnahme zu. „Verursa-

¹⁹ Auf diesen Unterschied dürfte die von *F. Scholz*, 1976, 20 ff., propagierte Unterscheidung zwischen „Abwägungs-“ und „Naturprohibitiven“ zurückzuführen sein.

chung oder Zulassung eines Schadens“ ist zunächst noch ein vorethischer Begriff. Das Geschehen sollte deshalb auch vorerst ethisch neutral benannt werden: „Tötung“, „Falschrede“, „Wegnahme fremden Eigentums“ usw. Unter bestimmten Bedingungen können alle diese Tatbestände auch sittlich zulässig sein. Tötung ist nicht immer Mord; Falschrede ist nicht in jedem Fall Lüge, sondern kann zur Wahrung eines Geheimnisses notwendig sein; die Wegnahme fremden Eigentums in extremer Notlage wird in der traditionellen Ethik als erlaubt angesehen. Ethisch schlecht ist die Verursachung oder Zulassung eines Schadens erst dann, wenn sie nicht gerade um des dem Schaden genau entgegengesetzten Gutes willen auf die Dauer und im ganzen notwendig ist. Dann ist sie nicht durch einen „entsprechenden Grund“ gerechtfertigt und eo ipso „direkt“ gewollt. In diesem Fall sollten die ethisch wertenden Bezeichnungen wie „Mord“, „Lüge“, „Diebstahl“ gebraucht werden, mit denen Tatbestände benannt werden, die nie und unter keinen Umständen erlaubt sind²⁰. Es ist ohne Zweifel ein wichtiges Desiderat für die ethische Begrifflichkeit, sprachlich konsequenter als dies im Alltag der Fall ist, zwischen den vorethischen und den ethischen Bezeichnungen deutlich zu unterscheiden.

Nach unserer Auffassung ist also der Begriff einer „direkten“ Verursachung oder Zulassung eines Schadens streng korrelativ zum Fehlen eines „entsprechenden Grundes“. Umgekehrt wird durch einen „entsprechenden Grund“ die Verursachung oder Zulassung eines Schadens „indirekt“ und hört damit auf, ethisch unzulässig zu sein. Gegenüber dem herkömmlichen Begriffsgebrauch bedeutet das eine starke Verschiebung, die aber sachlich notwendig erscheint. Herkömmlich hat man unter „direkt“ gewöhnlich dasselbe wie *im psychologischen Sinn* „unmittelbar beabsichtigt“ verstanden. Doch konnte auch eine in diesem Sinn nur „indirekte“ Verursachung oder Zulassung eines Schadens ethisch unerlaubt sein, wenn sie nicht durch einen „schwerwiegenden“ Grund entschuldigt wurde. Sie wurde dadurch keineswegs automatisch „direkt“. Streng genommen war also der Unterschied zwischen „direkt“ und „indirekt“ in diesem psychologischen Sinn für die ethische Beurteilung der Handlung gar nicht wesentlich. Die Gren-

²⁰ Vgl. L. Janssens, Norms and Priorities in a Love Ethics, in: Louvain Studies 6 (1977) 207–238, vor allem 216, Fußnote 8: „In the formulation of concrete, material norms only descriptive terms may be used to enunciate the material content of a series of actions. Our languages have synthetic terms, which refer to the material content of an action but at the same time formulate a moral judgment. We call them morally qualifying terms, e.g. lie is a morally qualifying noun affirming that a falsehood – descriptive word referring to a premoral disvalue – is uttered in an immoral way (without proportionate reason). The same distinction has to be made between ‚murder‘ and ‚killing‘, ‚stealing‘ and ‚taking away what belongs to another‘, to ‚commit adultery‘ and to ‚have sexual intercourse outside of one’s marriage‘, etc. Moralists are often careless in using language.“

ze zwischen „erlaubt“ und „unerlaubt“ schien jedenfalls quer zu der Unterscheidung von „direkt“ und „indirekt“ zu verlaufen. Es schien dann auch Handlungen zu geben, bei denen zwar die Verursachung oder Zulassung eines Schadens „direkt“ gewollt war, aber dennoch eine „Ausnahme“ vom Verbot vorlag. Zum Beispiel galt die „direkte“ Tötung eines rechtmäßig zum Tod Verurteilten nicht als Mord. Aber auch diese Formulierung einer Ausnahme von dem Verbot „direkten“ Tötens hatte wieder ihre Ausnahme: Wenn ein Privatmann einen zum Tod Verurteilten auf dessen Weg zur Richtstätte erschießt, begeht er doch einen Mord. Der herkömmliche Gebrauch der Begriffe „direkt“ und „indirekt“ in der Moral scheint also eher auf ein Verwirrspiel hinauszulaufen. Darauf deutet die Vielzahl der dann einzuführenden Ausnahmen hin. Vermutlich liegt eine Verwechslung der psychologischen und der ethischen Ebene vor.

Es sei dies am Begriff der „Absicht (intentio)“ näher erläutert. Psychologisch versteht man unter dem „Beabsichtigten“ dasjenige, was jemand sich ausdrücklich vorgenommen hat und was dadurch im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit steht. In der Ethik hat jedoch der Begriff der „Absicht“ einen etwas anderen Sinn. Ein Dieb beabsichtigt psychologisch nur seine eigene Bereicherung; möglicherweise verdrängt er dabei soweit nur möglich aus seinem Bewußtsein, daß er einen Mitmenschen schädigt. Dennoch macht genau diese Schädigung seine „Absicht“ im ethischen Sinn aus. Die zum Zweck ethischer Analyse universal zu formulierende „ratio boni“ der Handlung, Reichtum, wird in einer im Ganzen der Wirklichkeit letztlich kontraproduktiven Weise angestrebt. Die partikuläre Bereicherung wird nur um den Preis erreicht, daß Reichtum überhaupt erschwert wird. Im ethischen Sinn ist das „direkt“ Beabsichtigte der wissentlich ohne „entsprechenden Grund“ verursachte oder zugelassene Schaden, während der gewollte Nutzen geradezu nur noch „indirekt“ gewollt ist und die Handlung nicht mehr als ethisch richtig zu bestimmen vermag.

Das umgekehrte Beispiel sei eine von einem Ärzteteam zum Zweck der Heilung eines Patienten vorgenommene Amputation eines Gliedes. Psychologisch steht im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit die kunstgerechte Wegnahme des Gliedes. In ethischer Betrachtung ist jedoch das „direkt“ Beabsichtigte allein die Heilung des Patienten. Der Verlust des Gliedes bleibt wegen des Vorhandenseins eines „entsprechenden Grundes“ für die Handlung außerhalb des „direkt Beabsichtigten“. Er ist nur „indirekt beabsichtigt“. Das ist ethisch insofern relevant, als die Verursachung oder Zulassung des Schadens, der im Verlust eines Gliedes besteht, nur solange „indirekt“ bleibt, als sie um des entgegengesetzten Gutes willen, nämlich um der Heilung willen, strikt notwendig ist. Sobald es möglich wäre, die Heilung auch anders zu erreichen, ließe die Amputation auf eine „direkt“ gewollte Verstümmelung hinaus, die immer und überall einfachhin schlecht ist. Was also in einer Handlung das „direkt“ und das „indirekt“ Gewollte ist, hängt nicht am subjektiven Belieben des Handelnden, als brauche er nur seine Aufmerksamkeit entweder auf dies oder auf jenes zu richten. In rechtem Verständnis wird, so meinen wir, die Verursachung oder Zulassung eines Schadens genau dadurch „direkt“, daß der Grund für sie kein „entsprechender“ ist, daß also zwischen der „ratio boni“, um derentwillen die Handlung vorgenommen wird, und der Handlung selbst keine wirkliche Entsprechung, sondern auf die Dauer und im ganzen ein Widerspruch besteht.

Das Begriffspaar „direkt“ und „indirekt“ wird von uns gleichbedeutend mit den Begriffen „formell“ und „materiell“ in der Lehre von der Mitwirkung mit fremden Handlungen gebraucht. „Formelle“ oder „direkte“ Mitwirkung mit der bösen Tat eines anderen ist die Zulassung oder Mitverursachung des bösen Tuns dann, wenn sie nicht durch einen „entsprechenden Grund“ entschuldigt wird. Die fremde böse Tat als solche ist für einen selbst zunächst noch ethisch neutral wie ein sonstiger ontischer Schaden. Sie macht mein eigenes Handeln erst dann ethisch schlecht, wenn ihre Zulassung oder Mitverursachung wegen des Fehlens eines „entsprechenden Grundes“ in den Bereich des im ethischen Sinn Beabsichtigten fällt. Die im ethischen Sinn „direkte“ Verursachung oder Zulassung eines Schadens ist somit grundsätzlich „intrinsicus schlecht“ oder „einfachhin schlecht“. Beides bedeutet dasselbe wie „ethisch schlecht“, „unzulässig“, „unverantwortbar“. Alle diese Begriffe sind austauschbar.

Man könnte dagegen einen Einwand erheben. Gibt es nicht Handlungen, die im voraus zu aller Kontraproduktivität a priori schlecht sind und die ganz gleich, ob „direkt“ oder „indirekt“ gewollt, niemals zulässig sein können? Ist nicht „Gotteshaf“ von sich selbst her schlecht und nicht erst aufgrund irgendeiner Kontraproduktivität? Unseres Erachtens ist Gott grundsätzlich kein unmittelbarer Gegenstand sittlichen Handelns. „Gotteshaf“ ist überhaupt nur in der Weise möglich, daß man Gottes Schöpfung zu zerstören sucht (also in der Welt kontraproduktiv handelt). Ein vermeintlicher Gotteshaf, in dem man nicht in der Welt kontraproduktiv handeln wollte, wäre nur die Vorstellung von Gotteshaf und hätte keine sittliche Realität. Im übrigen ist der angeblich a priori schlechte „Gotteshaf“ stets nur gegen von Menschen gemachte Karikaturen Gottes gerichtet. Mit Gott in seinem Selbst hat man nur im Glauben zu tun und kann ihn außerhalb des Glaubens nicht treffen.

Gegen unsere Auffassung ist mehrfach der Vorwurf eines ethischen Relativismus erhoben worden²¹. Doch ob eine Handlung kontrapro-

²¹ Vor allem *J. R. Connery*, 1973. Wörtlich zitiert sei *J. G. Ziegler*, Organübertragung – Medizinische, moraltheologische und juristische Aspekte, in: Organverpflanzung – Medizinische, rechtliche und ethische Probleme, Düsseldorf 1977, 88: „Ruff verweist auf die sogenannte Wertvorzugsregel. Sie wurde von P. Knauer angeregt und von B. Schüller ausgebaut. Danach tritt das Leben als physisches innerweltliches Gut in Konkurrenz mit anderen innerweltlichen Gütern. Wie jedes andere innerweltliche Übel oder Gut könne auch die Tötung im Kollisionsfall durch die Vorzugswahl eines geringeren Übels bzw. eines höheren innerweltlichen Wertes aufgewogen werden. Diese Argumentationsweise widerspricht der gesamten moraltheologischen Tradition, wonach das Leben eines Menschen den höchsten, konkurrenzlosen Rang unter den materiellen, irdischen Werten einnimmt.“ Ich wüßte nicht, wo ich jemals eine solche Wertvorzugsregel vertreten hätte; es kann nur Leben gegen Leben aufgerechnet werden. Übrigens bezeichnet auch *G. Ermecke*, a. a. O. (s. Anm. 2), 43, mich völlig zu Unrecht als einen der „Wortführer“ der „Teleologen mit dem von ihnen als Wertmaßstab propagierten ‚Wertvorzugsgesetz‘“.

duktiv ist, ist völlig unabhängig vom subjektiven Belieben des Handelnden. Daß aus Gewinnsucht nicht zu investieren die Quelle des Gewinns zu untergraben heißt, ist ein Sachverhalt, der unabhängig davon besteht, mit einer wie guten „Meinung“ man handelt. In unserer Sicht bleibt also durchaus gewahrt, daß es ein unveränderliches, aller Willkür entzogenes ethisches Gesetz gibt: Wissentlich kontraproduktive Handlungen sind grundsätzlich und in jedem Fall schlecht.

3. Die „Quellen der Moralität (fontes moralitatis)“

Nach der herkömmlichen Lehre hängt die ethische Qualifikation einer Handlung an drei Faktoren, dem sog. „Handlungsziel (finis operis)“, dem „Ziel des Handelnden (finis operantis)“ und den „Umständen (circumstantiae)“. Gewöhnlich werden die Begriffe „finis operis“ und „finis operantis“ wie folgt verstanden. Der „finis operis“ einer Handlung ist das Ziel, auf das diese Handlung ihrer Natur nach unmittelbar hingeeordnet ist. Der „finis operantis“ dagegen ist ein darüber hinausgehender freigesetzter Zweck. „Der wirkende Wille kann sein Werk, über dessen Finis operis (z. B. das Zeitanzeigen der Uhr) hinaus, als Zweck in einen weiteren Zielzusammenhang eines frei gewählten Finis operantis (z. B. des Geldverdienstes oder Leistungswettstreits) stellen.“²² „Finis operis“ der Herstellung einer Uhr wäre das Zeitanzeigen; die Uhr um des Verkaufs willen herzustellen, wäre „finis operantis“. Der „finis operis“ wird vom Objekt der Handlung bestimmt, während der „finis operantis“ sich aus der subjektiven Einstellung des Handelnden ergibt. Problematisch an einer solchen Begriffsbestimmung ist, daß doch ein rein naturhaft bestimmter „finis operis“ überhaupt noch nicht als Quelle der ethischen Beurteilung einer Handlung in Frage kommen kann. Hat das Hingeeordnetsein einer Uhr auf Zeitanzeige irgendeine ethische Bedeutung? Wenn der „finis operis“ ein „fons moralitatis“ sein soll, dann müßte er von vornherein in ethischem Sinn bestimmt werden. Auf dieses Problem weist bereits Thomas von Aquin mit seiner Unterscheidung zwischen „ontischer Qualität (species naturae)“ und „ethischer Qualität (species moris)“ hin:

„Der Zahl nach ein und derselbe Akt, wie er einmalig vom Handelnden ausgeht, kann nur ein einziges unmittelbares Ziel haben, wovon er seine Qualität erhält. Doch kann er auf mehrere entfernte Ziele hingeeordnet sein, von denen eines das Ziel des anderen ist.

Es ist jedoch möglich, daß ein seiner ontischen Qualität nach bestimmter Akt auf verschiedene Ziele des Willens hingeeordnet wird.

So kann ein und dasselbe Geschehen, die Tötung eines Menschen, was seiner ontischen Qualität nach ein einziger Sachverhalt ist, als auf sein Ziel auf die Erhaltung der Gerechtigkeit, aber auch auf die Befriedigung des Zornes hingeeordnet

²² Vgl. W. Kern, Art. „Finis operis – finis operantis“, in: LThK⁴ IV, 139.

sein. Und von daher werden es der ethischen Qualität nach zwei verschiedene Akte sein, im einen Fall wird es sich um einen Tugendakt handeln, im andern Fall um einen lasterhaften Akt.

Eine Bewegung empfängt ihre Qualität nämlich nicht von dem, was lediglich in akzidenteller Weise ihr Woraufhin ist, sondern nur von dem, was wesentlich ihr Woraufhin ist. Nun aber sind die ethischen Ziele für die ontische Wirklichkeit akzidentell; und umgekehrt ist die ontische Qualität eines Ziels seiner ethischen akzidentell. Deshalb hindert nichts daran, daß Akte, die ihrer ontischen Qualität nach gleich sind, ihrer ethischen Qualität nach verschieden seien und umgekehrt.“²³

Nach der üblichen Auffassung vom „*finis operis*“ könnte man zunächst vermuten, daß ihm in dem thomasischen Text der „ontische Aspekt (*species naturae*)“ entspricht. Aber genau das ist nicht der Fall. Thomas behauptet vielmehr, daß der „ontische Aspekt“ als solcher der ethischen Bedeutung der Handlung akzidentell bleibt. Die ethische Qualifikation der Handlung wird dadurch nicht beeinflusst. Mit dem „ontischen Aspekt“ einer Handlung meint Thomas genau dasselbe, was wir als die als solche vorethische Verursachung oder Zulassung eines Schadens bezeichnet haben, die die Handlung erst dann zu einer moralisch schlechten werden läßt, wenn sie nicht durch einen „entsprechenden Grund“ gerechtfertigt ist. Oder es kann umgekehrt mit dem „ontischen Aspekt“ das als solches vorethische Anstreben eines Nutzens gemeint sein, das die Handlung aber erst dann zu einer ethisch richtigen werden läßt, wenn dieser Nutzen in nicht-kontraproduktiver Weise angestrebt wird, wenn also der Grund der Handlung tatsächlich ein „entsprechender Grund“ ist.

Wie sind die Begriffe „*finis operis*“ und „*finis operantis*“ zu bestimmen, wenn man mit Thomas voraussetzt, daß eine Handlung nur „unter ihrem ethischen Aspekt (*sub specie moris*)“ als ethische konstituiert wird? Dann wird es sich um den Unterschied zwischen einer unmittelbaren ethischen Zielsetzung handeln, die die Handlung erstmalig als Handlung konstituiert, und ihre Hinordnung auf eine oder mehrere weitere Handlungen mit deren eigenen Zielen²⁴. Um

²³ *Thomas von Aquin*, Sth I II q1 a3 ad3; auf diesen Text hat mich Franz Scholz aufmerksam gemacht: „Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accident rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.“

²⁴ Der Sache nach ist dasselbe gemeint, wenn *L. Janssens*, 1972, 117, glaubt, daß in der Sicht von Thomas der „*finis operis*“ letztlich auf den „*finis operantis*“ re-

dies genauer zu erläutern, ist zunächst zu klären, wann man überhaupt von einer einzelnen, gesonderten Handlung sprechen kann. Wodurch kommt die *Einheit einer Handlung* zustande? Angenommen ich unternehme eine Reise. Ist der Kauf der Fahrkarte eine eigene Handlung? Oder ist sogar das Herausnehmen des Geldes aus dem Portemonnaie eine eigene Handlung? Jedenfalls läßt sich eine Handlung immer in eine geradezu beliebige Anzahl von Einzelvollzügen aufteilen. Sind auch diese Einzelvollzüge wieder ethische Handlungen mit eigener Qualifikation, oder wo ist sonst die Einheit einer Handlung anzusetzen ²⁵?

Als Antwort auf diese Frage liegt nahe, daß die Einheit einer Handlung in der zu ihrer Setzung ausreichenden Motivation zu suchen ist. Der Kauf der Fahrkarte würde ohne die Absicht, eine Reise zu unternehmen, nicht stattfinden. Er kommt deshalb nicht als eigene ethische Handlung in Frage, sondern ist in Wirklichkeit nur der Teilvervollzug einer umfassenderen Handlung. Wenn die Reise um ihrer selbst willen gewollt ist und nicht nur um weiterer, umfassenderer Ziele willen, dann stellt sie eine eigene ethische Handlung dar. Es ist aber möglich, daß man auch die Reise nur unternimmt, um einen umfassenderen Zweck zu erreichen. Dann wäre auch sie nur ein Teilvervollzug der umfassenderen Handlung. Die eigentliche Handlung ist durch die zu ihrer Setzung ausreichende „ratio boni“ bestimmt; und je nachdem, ob diese „ratio boni“ eine „ratio proportionata“ ist oder ob man sie nur in kontraproduktiver Weise verwirklicht, ist die Handlung ethisch richtig oder aber schlecht. Alle diejenigen Teilvervollzüge, die zusammen erforderlich sind, um eine angestrebte „ratio boni“ zu verwirklichen, bilden auch erst zusammen eine einzige moralische Handlung. Unter dieser Voraussetzung ist unter dem „finis operis“ einer Handlung entweder ihre „ratio proportionata“ zu verstehen, nämlich das in ihr in auf die Dauer und im ganzen sachgemäßer Weise angestrebte Gut; oder aber, falls die Handlung ihrer eigenen „ratio boni“ auf die Dauer und im ganzen widerspricht, dann stellt der so zugelassene oder verursachte Schaden den „finis operis“ der Handlung dar.

Es sei hier angemerkt, daß der Begriff des eine ethische Handlung spezifizierenden „obiectum“ mit dem „finis operis“ zu identifizieren

duziert wird (vgl. In II Sent., d1 q2 a1), weil er erst durch die subjektive Zielsetzung zu einem formal ethischen Sachverhalt werde. Sachlich unterscheidet sich unsere Auffassung von der des Thomas vor allem dadurch, daß wir die Hinordnung einer Handlung auf die Ermöglichung einer weiteren Handlung nicht notwendig als die Hinordnung auf ein „übergeordnetes“, „hauptsächlicheres“ Ziel ansehen.

²⁵ Eine flüchtige Durchsicht gängiger Moralhandbücher wie auch von Kommentaren des StGB scheint zu ergeben, daß die Frage nach der Einheit und Abgrenzung einer Handlung erstaunlicherweise kaum gestellt wird.

ist. Beispielsweise ist der „finis operis“ bzw. das ethische „obiectum“ bei der Wegnahme fremden Eigentums ohne „entsprechenden Grund“: die Schädigung des Mitmenschen in seinem Eigentum. Eine solche Handlung ist immer als „Diebstahl“ zu bezeichnen, der einfachhin unerlaubt ist. Wenn dagegen die Wegnahme fremden Eigentums geschieht als einzige Möglichkeit, das eigene Leben zu erhalten, dann ist der „finis operis“ ein ganz anderer, nämlich die Erhaltung von Leben. Daß dafür die Schädigung des Nächsten in Kauf genommen werden muß, bleibt für die ethische Beurteilung der Handlung deshalb außer Betracht, weil der Grund der Handlung ein „entsprechender“ ist, anstatt auf die Dauer und im ganzen untergraben zu werden.

Doch was ist dann unter dem „finis operantis“ einer Handlung zu verstehen? Eine in sich selbst durch ihren eigenen „finis operis“ als ethische bestimmte Handlung kann darüber hinaus auf eine weitere Handlung, die dann ebenfalls ihren eigenen „finis operis“ hat, hingeeordnet sein. Die erste Handlung ist dann über ihre eigene Bedeutung hinaus Mittel zur Ermöglichung der zweiten Handlung. Die ethische Qualität der zweiten Handlung wird dann die erste mitbeeinflussen. Der „finis operis“ der zweiten Handlung ist dann als „finis operantis“ der ersten Handlung zu bezeichnen. Dies scheint die einzig konsistente Weise zu sein, in der Ethik den Unterschied zwischen „finis operis“ und „finis operantis“ zu bestimmen. Eine Handlung, die für sich allein steht und nicht auf eine weitere Handlung hingeeordnet ist, hat somit keinen eigenen „finis operantis“, sondern nur ihren unmittelbaren „finis operis“²⁶. Um einer Handlung auch einen „finis operantis“ zu verleihen, muß man sie auf eine weitere Handlung hinordnen. Deren „finis operis“ ist dann der „finis operantis“, der zum „finis operis“ der ersten Handlung hinzukommt und damit auch die erste Handlung in ihrer Bedeutung modifiziert.

Jemand macht um der damit verbundenen Erholung willen eine Reise. Weil die Reise um des in ihr selbst liegenden Gutes willen ge-

²⁶ A. Vermeersch, *Theologiae Moralis Principia – Responsa – Consilia I* (Rom 1926) n. 115, definiert mit Recht den „finis operis“: „*Finis operis* seu internus, *intrinsecus* dicitur, ad quem opus per se, *seu natura sua in morali existimatione* tendit, ut v. g. internus finis eleemosynae est levamen indigentiae“; dann ist es aber nicht logisch konsistent, wenn er daraufhin den „*Finis operantis*, seu externus, *extrinsecus*“ definiert als „*ille quem operans sibi e u n d e m vel diversum praestituit, ut si eleemosynam offerat in suffragium pro animabus purgatorii*“ (Sperrung von mir). Denn durch das „in morali existimatione“ ist bereits der „finis operis“ als vom Handelnden gewollt charakterisiert und kann eigentlich nicht mehr zum „finis operantis“ derselben Handlung werden. Im übrigen ist die Bezeichnung einer Handlung als Almosengeben bereits ein ethischer Terminus; für eine Beschreibung auf der Ebene der „species naturae“ müßte man sagen, daß jemand einem anderen z. B. Geld gibt, was in ethischer Betrachtung alles Mögliche sein könnte: Bestechung, Bezahlung einer Kaufsumme, Krediterteilung usw.

wollt ist, stellt sie eine eigene Handlung und nicht nur einen Teilverzug einer umfassenderen Handlung dar. Ihr „finis operis“ ist: Erholungsreise. Nun bietet die Reise darüber hinaus auch die Möglichkeit, die eigenen Sprachkenntnisse auszubauen. Wenn man sich auch dies vornimmt, dann gewinnt die Reise zu ihrem ursprünglichen „finis operis“ noch einen „finis operantis“ hinzu, nämlich das Vermehren der Sprachkenntnisse. – Angenommen, der Betreffende unternimmt die Reise überhaupt nur wegen der Möglichkeit, seine Sprachkenntnisse zu vertiefen, und würde sie sonst unterlassen. Dann allerdings ist die Reise als solche keine eigene Handlung mehr, sondern nur ein Teilverzug. Der „finis operis“ der Gesamthandlung wäre dann das Sprachstudium. – Jemand unternimmt seine Reise zum einen, um sich zu erholen. Aber er will sie dann auch dazu nutzen, einmal aus seiner Ehe auszubrechen. Während die bloße Reise als solche nicht ethisch schlecht gewesen wäre, wird sie es nun doch deshalb, weil sie unter einem verwerflichen „finis operantis“ steht. Denn sie ist auf eine weitere Handlung hingeordnet, die ihrerseits schlecht ist. Wiederum gilt: Würde der Betreffende die Reise überhaupt nur deshalb unternehmen, um seine Ehe zu brechen, dann würde es sich auch nur um eine einzige Handlung handeln, deren „finis operis“ der Ehebruch wäre. Von *zwei* verschiedenen Handlungen kann man nur sprechen, wenn jede ihren eigenen „finis operis“ hat, der zu ihrer Setzung ausreicht. Nur dann geht es um zwei Handlungen, wenn man die erste nicht nur deshalb ausführt, weil man die zweite ermöglichen will, sondern wenn man sie auf jeden Fall ausführen möchte. Jedenfalls ergibt sich also, daß der „finis operantis“ nichts anderes als der „finis operis“ einer weiteren Handlung ist, auf die die erste Handlung hingeordnet ist²⁷. Streng genommen gibt es nur „fines operum“. Aber wenn eine Handlung auf eine andere hingeordnet ist, dann beeinflusst die moralische Qualität der zweiten Handlung auch die moralische Qualität der ersten. Das Hingeordnetsein einer Handlung auf eine weitere ist ohne Zweifel als eine „Quelle der Moralität“ zu bezeichnen. Nach unserer Begriffsbestimmung ist es als identisch mit dem „finis operantis“ zu betrachten. Dies scheint zwar in der herkömmlichen Lehre von den „Quellen der Moralität“ kaum klar erkannt worden zu sein, ist aber sachlogisch zwingend.

Das dritte Element in den traditionellen „Quellen der Moralität“ bilden die „Umstände (circumstantiae)“. Während eine Handlung ih-

²⁷ K. Hörmann, 1975, 125, wirft mir „Polemisieren“ gegen die Unterscheidung von „finis operis“ und „finis operantis“ vor. Er meint, ich rechne *nicht* mit der Möglichkeit, daß der „finis operantis“ einer Handlung von ihrem „finis operis“ verschieden sein könne, daß es also z. B. möglich sei, einen Diebstahl zu begehen in Hinordnung auf einen Ehebruch. Wieso mit diesem Einwand meine Auffassung getroffen sein soll, ist mir unerfindlich.

re ethische „species“, d. h. ihre eigentliche inhaltliche Bestimmung etwa als Diebstahl oder als Mord oder umgekehrt als Lebenserhaltung oder Besitzerwerb durch ihren „finis operis“ erhält, kommen als ethisch relevante „Umstände“ die folgenden Sachverhalte mehr quantitativer Art in Betracht:

- zunächst das Maß des in nicht-kontraproduktiver Weise angestrebten Nutzens (bei sittlich richtigen Handlungen) oder umgekehrt des ohne entsprechenden Grund zugelassenen oder verursachten Schadens (bei schlechten Handlungen);
- sodann die Sicherheit, mit der diese Wirkungen einer Handlung vorausgesehen werden;
- schließlich ob es sich um Verursachung oder Zulassung handelt; je nachdem kann die Intensität der eigenen Beteiligung verschieden sein ²⁸.

Es ändert sich zwar nicht das Wesen einer Handlung als Diebstahl mit der Größe der gestohlenen Summe, wohl aber ihre Schwere. Es macht ebenfalls einen Unterschied in der ethischen Bewertung der Aneignung einer Sache, wenn man vielleicht nur mit einiger Wahrscheinlichkeit vermutet, daß sie einem anderen gehört, dies aber nicht sicher weiß. Und schließlich macht es einen Unterschied, ob ein Delikt in einer positiven Begehung oder in der Unterlassung eines möglichen und zumutbaren Handelns besteht. Es kann sowohl Mord sein, einen Patienten mit einer tödlichen Spritze umzubringen (Begehung) wie ihn verhungern zu lassen (Unterlassung); eine Verschiedenheit im Unrechtsgehalt der Handlung kann z. B. damit gegeben sein, daß eine

²⁸ Nur in diesem Sinn ist der psychologische Aspekt der Absicht bei einer Handlung moralisch relevant, nämlich wie deutlich der verursachte oder zugelassene Schaden nicht nur überhaupt bewußt ist, sondern auch in den Mittelpunkt des Bewußtseins gestellt ist. *B. Schüller*, 1974, 158, hatte gegen die von mir eingeführte Unterscheidung von Absicht im ethischen und im psychologischen Sinn eingewandt, daß dadurch eine unnötige Kompliziertheit entstehe. Er meinte, der Begriff der ethischen Absicht sei an einer anderen Stelle einzuführen, nämlich wo man eine pflichtmäßige Handlung entweder aus guten oder aus schlechten Motiven durchführt; etwa wenn ein Henker ein rechtmäßig gefälltes Urteil entweder um der Pflicht willen oder aber zur Befriedigung seiner persönlichen Grausamkeit vollstreckt. Dies ist tatsächlich entweder der „finis operis“, nämlich wenn er das Urteil *nur* zur Befriedigung seiner Grausamkeit vollstreckt, die Vollstreckung aber nicht um der Pflicht willen vornehmen würde; oder es ist „finis operantis“, wenn er das Urteil zwar zunächst um der Pflicht willen vollstreckt, aber darüber hinaus dann auch seine Grausamkeit befriedigen will. Doch habe ich bereits oben nur in diesem Sinn den Begriff der „ethischen Absicht“ gebraucht, so daß Sch. die Unterscheidung in Wirklichkeit nur bestätigt. – Im Unterschied zu Thomas würde ich allerdings auch die Vollstreckung eines rechtmäßigen Todesurteils nicht als im ethischen Sinn „direkte“ Tötung ansehen können. Es handelt sich in Wirklichkeit um einen Akt der Wahrung des öffentlichen Friedens, bei dem der Verlust eines Lebens nur um des Schutzes von Leben willen in Kauf genommen werden kann. Die Todesstrafe ist in allen Situationen unsittlich, wo der Schutz von Leben auch ohne sie gewährleistet werden kann. Die Tötung muß durch das Dazwischentreten eines „entsprechenden Grundes“ „außerhalb des Beabsichtigten“ bleiben.

der beiden Handlungsweisen ausdrücklicher auch psychologisch im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht.

Nicht im eigentlichen Sinn zu den „Umständen“ zu rechnen sind Tatbestandsveränderungen, die eine Erweiterung des „finis operis“ bedeuten würden. Z. B. ist bei ehebrecherischer Unzucht der Tatbestand des Ehebruchs kein zusätzlicher „Umstand“, sondern spezifiziert die Handlung ihrer Art nach. Die Handlung ist dann in ihrem „finis operis“ verändert. Sie besteht in der durch nichts gerechtfertigten Verursachung mehrerer Schäden zugleich.

4. Der Satz: „Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel“

Die obige Begriffsbestimmung für „finis operis“ und „finis operantis“ ist von besonderer Bedeutung für den Umgang mit dem Satz „Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel“. In diesem Satz ist vorausgesetzt, daß das Mittel *ethisch schlecht* sei. Dazu muß es eine eigene ethische Handlung darstellen, also auch einen eigenen „finis operis“ besitzen. Der Satz besagt dann, daß ein guter „finis operantis“ eine schlechte Handlung niemals nachträglich rechtfertigen kann. Man darf nicht eine böse Tat begehen, um durch sie eine weitere gute Tat zu ermöglichen.

Wenn dagegen das Mittel zur Erreichung eines Zwecks zwar in der Verursachung oder Zulassung eines Schadens besteht, aber keine eigene Handlung mit gesondertem „finis operis“ darstellt, sondern nur den Teilverlauf einer umfassenderen Handlung, dann kann das Mittel nur in dem Fall *ethisch schlecht* sein, daß die „ratio boni“ der Gesamthandlung kein „entsprechender Grund“ ist und somit der „finis operis“ der Gesamthandlung *ethisch schlecht* ist. Das würde z. B. bedeuten, daß eine zur Rettung der Mutter notwendige Tötung des Fötus selbst dann keine „direkte“ Tötung und damit „Mord“ ist, wenn sie als Kraniotomie vorgenommen werden müßte. Ähnlich wäre nicht einzusehen, daß die für eine um der Fruchtbarkeit einer Ehe willen notwendige Untersuchung vorgenommene Samengewinnung als ehewidrige Selbstbefriedigung zu qualifizieren sei. *Es gibt grundsätzlich keine Handlungen, für deren Bestimmung als ethisch schlecht die Beschreibung des physischen Ablaufs der Handlung ausreichen würde.* Eine Handlung kann nur dadurch *ethisch* und damit einfachhin *schlecht* werden, daß zwischen der Handlung und ihrem Grund ein innerer Widerspruch vorliegt, so daß die Handlung in bezug auf den von ihr angestrebten Wert als *kontraproduktiv* zu bezeichnen ist.

Ein Handlungsablauf, in dem die Verursachung oder Zulassung eines Schadens physisch Mittel zur Erreichung des entgegengesetzten Gutes auf die Dauer und im ganzen ist, wäre also nicht *ethisch schlecht*. Er könnte es aber dadurch werden, daß man den Teilver-

zug der Handlung, in dem der Schaden verursacht oder zugelassen wird, zu einer eigenen Handlung werden läßt und ihn also auch dann setzen würde, wenn er nicht zur Erreichung des entgegengesetzten Gutes notwendig wäre. Wenn jemand in einem Akt der Selbstverteidigung einen Angreifer tötet und dies um der Selbstverteidigung willen notwendig ist, dann ist die Handlung zunächst noch nicht ethisch schlecht. Es ist aber möglich, daß der Betreffende die Tötung des anderen in sich selbst will, etwa um sich für früher erlittene Unbill zu rächen. Er würde also die Gelegenheit, den anderen zu töten, auch wahrnehmen wollen, wenn nicht zufällig zugleich die Notwendigkeit der Selbstverteidigung bestünde. Dann bliebe diese Tötung auch im Rahmen der Selbstverteidigung eine eigene Handlung, die in sich schlecht ist. Denn sie hätte ihre eigene, zu ihrer Setzung bereits ausreichende Motivation. Die Selbstverteidigung wäre dann für die Tötung nur noch „*finis operantis*“, denn sie wäre eine weitere Handlung, auf die die Tötung hingeordnet würde. In diesem Fall würde auch der Satz Anwendung finden, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt. Ist dagegen die Tötung nur um der Selbstverteidigung willen gewollt, dann ist sie nicht ein „schlechtes Mittel“, wie es in diesem Satz gemeint ist. Sie ist nicht Mittel, sondern Teilvollzug einer Handlung, der seine ethische Qualifikation allein von der Gesamthandlung bezieht.

Wenn jemand anläßlich seiner Selbstverteidigung einen Angreifer tötet, obwohl er zu erkennen vermag, daß dies um der Selbstverteidigung willen gar nicht notwendig ist, dann ist die Tötung allerdings *eo ipso* ein eigener moralischer Akt. Teil einer umfassenderen Gesamthandlung kann also nur ein solcher Vollzug werden, der um des Ziels der umfassenderen Handlung willen tatsächlich als notwendig zu erkennen ist. Wer den Angreifer tötet, ohne daß dies um der Selbstverteidigung willen notwendig ist, handelt offenbar aus einem anderen Motiv. Seine Handlung wird Mord sein. Was die wirkliche Motivation eines Handelns ist, ist also keineswegs Sache subjektiven Beliebens.

5. Naturgesetz und positives Gesetz

Die herkömmliche Ethik beruft sich weitgehend auf „Naturgesetz“ und bezeichnet das ethisch Schlechte als ein Handeln „gegen die Natur (*contra naturam*)“. Damit ist wohl gemeint, daß die ethische Qualifikation einer Handlung ihr Kriterium an der Wirklichkeit (*natura*) selbst hat und nicht am subjektiven Belieben des Handelnden. Doch wie muß dieser Begriff „*contra naturam*“ genau verstanden werden, um wirklich als Kriterium für das Handeln verwandt werden zu können?

In der Ethik kann mit „*contra naturam*“ nicht die bloße Verursa-

chung oder Zulassung eines Schadens, eines ontischen Übels bezeichnet werden. Vielmehr ist „contra naturam“ im ethischen Sinn erst die nicht durch einen „entsprechenden Grund“ gerechtfertigte Verursachung oder Zulassung eines physischen Schadens. *Die Kontraproduktivität einer Handlung ist derjenige objektive Sachverhalt, der allein die Handlung sittlich schlecht machen kann.* Ob eine Handlung kontraproduktiv ist oder nicht, ist, wie wir bereits sahen, völlig unabhängig vom subjektiven Belieben des Handelnden. Genau das meint die traditionelle Berufung auf „Naturgesetz“ in der ethischen Argumentation. Mit „Natur“ ist in der Ethik nicht der Gegensatz zu „künstlich“ gemeint, sondern der Gegensatz zum rein „Subjektiven“. Das dem subjektiven Belieben Vorgegebene kann durchaus selber vom Menschen hergestellt sein. So hat z. B. ein so künstliches Phänomen wie der heutige Straßenverkehr doch seine objektive Eigengesetzlichkeit: Schnelligkeit ohne Sicherheit anzustreben würde sich als kontraproduktiv erweisen.

Am Beispiel des Straßenverkehrs läßt sich auch sehr gut das Problem der „Unveränderlichkeit“ oder „Veränderlichkeit“ ethischer Normen und das Verhältnis von „Naturgesetz“ und „positivem Gesetz“ erläutern. Das eigentlich „unveränderliche“ ethische Gesetz besagt, daß man nicht auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv handeln darf. Als kontraproduktiv erkanntes Handeln ist grundsätzlich und für immer unerlaubt. Aber dieses zunächst rein formale Gesetz genügt für sich allein nicht, um gewissermaßen a priori über einzelne Handlungen urteilen zu können. Zunächst muß empirisch analysiert werden, welche tatsächlichen Folgen eine bestimmte Handlungsweise hat. Erst dann kann man darüber urteilen, ob diese Handlungsweise kontraproduktiv ist. Daß schnurgerade gebaute Autobahnen unfallträchtig sind, weil man leicht am Steuer einschläft, war kaum im voraus zu erkennen; man lernte dies erst aus tatsächlich eingetretenen Unfällen.

Es ist möglich, daß eine Handlungsweise objektiv kontraproduktiv ist, man dies aber noch nicht erkannt hat und vielleicht auch noch gar nicht erkennen konnte, weil ihre schädlichen Folgen nicht einmal zu ahnen waren. Die Forderung, auf die Folgen des Handelns auf die Dauer und im ganzen zu achten, meint selbstverständlich: soweit sie einem bei der Begrenztheit des menschlichen Erkennens überhaupt zugänglich sind. Es ist aber die grundsätzliche Bereitschaft verlangt, auch auf unerwartete Wirkungen des eigenen Handelns zu achten und aufgrund solcher Rückmeldungen aus der Wirklichkeit das Handeln zu verändern. Eine erste Möglichkeit der Veränderung ethischer Normen ist also darin begründet, daß schädliche Folgen des Handelns erst nach längerer Zeit überhaupt erkannt werden. Eine bis dahin für

erlaubt gehaltene Handlungsweise würde sich dann als unerlaubt herausstellen.

Das „unveränderliche Naturgesetz“, wonach man nicht kontraproduktiv handeln darf, findet in den affirmativen und negativen Grundgeboten seine allgemeine Konkretisierung: etwa „Du sollst das Leben schützen“ oder „Du sollst nicht morden“. Jede ohne einen „entsprechenden Grund“, also nicht im Schutz von Leben begründete Verursachung oder Zulassung eines Todes läuft auf Morden hinaus. Solche allgemeinen ethischen Gesetze gelten überzeitlich.

Es gibt aber auch Konkretisierungen, die erst in einer bestimmten geschichtlichen Situation entstehen²⁹. Das allgemeine Gesetz „Du sollst nicht morden“ findet in einer Zeit, in der ein Straßenverkehr mit schnellen Fahrzeugen entsteht, die Anwendung, daß für die Verkehrssicherheit Sorge zu tragen ist. Das ist eine sittliche und durchaus „naturgesetzliche“ Forderung, die es aber vor fünfhundert Jahren noch nicht gab und auch nicht geben konnte. Bei immer dichter werdendem Verkehr entsteht das Problem, daß die Umwelt von Abgasen so sehr belastet wird, daß die Schadstoffe nicht mehr abgebaut werden und der Gewinn an Lebensqualität durch den Verkehr um den Preis einer erheblichen Gesundheitsschädigung für Anwohner erkauft wird. Die quantitative Veränderung der Gegebenheiten würde dann zu einer Veränderung der konkreten ethischen Normen führen.

Das Beispiel des Straßenverkehrs eignet sich auch, das Verhältnis von „positiven“ Gesetzen zum ethischen „Naturgesetz“ zu bestimmen. Auf der einen Seite gibt es „unechte“ positive Gesetze, die lediglich noch einmal ausdrücklich formulieren, was bereits „naturgesetzlich“, nämlich aus der objektiven Wirklichkeit selbst gefordert ist. Wenn man in einem staatlichen Gesetz ausdrücklich die Gefährdung fremden Lebens verbietet, handelt es sich in Wirklichkeit um ein „Naturgesetz“. Im eigentlichen Sinn ein positives Gesetz ist aber z. B. die Bestimmung, rechts zu fahren. Wenn es überhaupt einen Straßenverkehr gibt, dann bedarf es einer Regelung, ob man rechts oder links fahren soll. Die Notwendigkeit, dies überhaupt zu regeln, ist selber „naturgesetzlicher“ Art. Aber wie die Regelung dann ausfällt, ob man Rechts- oder Linksverkehr einführt, ist die positive Entscheidung einer Autorität. Positive Gesetze können aber nur dann sittlich binden, wenn die Notwendigkeit, sie überhaupt aufzustellen, „naturgesetzlicher“ Art ist. Positive Gesetze, die nicht eine naturgesetzliche Forderung als Fundament haben, können nicht im Gewissen verpflichten. Damit ist jeder Autoritätsfetischismus aus den Angeln gehoben. Das naturgesetzliche Fundament positiver Gesetze besteht dar-

²⁹ Vgl. die Unterscheidung zwischen Geboten erster und zweiter Ordnung bei *Thomas v. Aquin*, *Sth I II* q94 a4–6.

in, daß zur Vermeidung von sonst entstehenden Schäden das Verhalten vieler miteinander wirkender Individuen koordiniert werden muß; daraus leitet sich auch die Notwendigkeit entsprechender Autoritätsträger ab.

Jegliche Berufung auf „Naturgesetz“ muß darauf aus sein, mit Gründen zu überzeugen. Im Normalfall kann man wohl nicht voraussetzen, daß bereits Einigkeit über das jeweils sachgemäße Handeln besteht. Deshalb setzt die Ethik auch nicht erst da ein, wo es um die Befolgung naturgesetzlicher Normen geht, sondern sie beginnt bereits bei der Suche nach diesen Normen. Hier findet auch der sogenannte „Probabilismus“ seine systematische Einordnung. Man muß sich häufig mit wahrscheinlichen Normen begnügen, weil das Handeln unter Zeitdruck steht. Die für die Analyse der Einzelsituation zur Verfügung stehende Zeit ist begrenzt; wird sie überschritten, kann das Ergebnis kontraproduktiv sein. Beispiele dafür bietet das ärztliche Handeln. Man kann nicht die Behandlung eines Patienten solange aussetzen, bis man die abstrakt gesehen bestmögliche Therapie aus den Büchern herausgesucht hat; der Patient könnte in dieser Zeit bereits gestorben sein. Das abstrakt gesehen Bestmögliche ist bestmöglich doch nur in partikulärer Hinsicht, nämlich unter Abstraktion vom Zeitfaktor. „Im ganzen“ und damit konkret bestmöglich ist dasjenige Verhalten, das tatsächlich am meisten der Erhaltung von Leben dient. Überhaupt ist in der Ethik mit sehr ausgedehnten „Grauzonen“ zu rechnen. Soll ein Arzt einen älteren Patienten noch operieren? Wird er mit dem Leben davon kommen? Oft läßt sich keine sehr große Gewißheit dafür gewinnen, daß man richtig handelt.

Es stellt sich hier auch die Frage nach der ethischen Opportunität positiver Gesetze. Angenommen, man sei darüber einig, daß werdendes Leben ein zu schützender Wert ist und daß deshalb der nicht durch einen „entsprechenden Grund“ (den Schutz wiederum von Leben) gerechtfertigte Abbruch einer Schwangerschaft, nämlich Abtreibung, schlechterdings unerlaubt ist. Daraus folgt aber nicht ohne weiteres, daß sie gesetzlich mit Strafen bedroht werden muß. Es ist möglich, daß eine Bedrohung mit Strafen nur zur Folge hätte, daß Abtreibungen dann heimlich durchgeführt werden und man dadurch die Abtreibungen nicht wirklich verhindert. Eine andere Maßnahme wäre denkbar: Abtreibungen werden nur dann unter Strafe gestellt, wenn man sich nicht vorher an eine Beratungsstelle gewandt hat. Falls sich empirisch ergeben sollte, daß man durch Straffreiheit bei Beratung mehr Abtreibungen verhindern kann als durch generelle Androhung von Strafe, dann wäre die Androhung von Strafe ein kontraproduktiver Akt. Denn sie würde es verhindern, daß man sich der Beratung überhaupt stellt. Die mit noch so hehren Prinzipien geforderte Be-

strafung wäre mitschuldig an der höheren Zahl von Abtreibungen. Gewiß ist diese Überlegung ein bloßes Gedankenexperiment. Es bedürfte der empirischen Untersuchung, ob man tatsächlich mit geeigneter Beratung mehr Abtreibungen verhindern kann als durch die Drohung mit Strafe³⁰.

Jedenfalls scheint es, daß ethische Einzelnormen ursprünglich geradezu durch „trial and error“, also empirisch, gewonnen werden. Wie lassen sich z. B. die wesentlichen Sexualnormen begründen? Es ist eine Menschheitserfahrung, daß eine gelungene Ehe, in der Menschen ihr ganzes Leben lang zueinander stehen, eine unüberbietbare menschliche Erfüllung bedeutet. Man soll sich dann so verhalten, daß man dieses Ideal nicht durch „kurzsichtige“ Verhaltensweisen behindert.

Die so begründete Ethik ist zugleich pragmatisch und auf Fortschritt ausgerichtet. Man darf in der Medizin ein Medikament mit üblen Nebenwirkungen anwenden, wenn dies die einzige Möglichkeit ist, den Gesundheitszustand des Patienten zu fördern. Man muß aber weiterforschen, um vielleicht ein Medikament zu entdecken, mit dem man den gleichen guten Effekt ohne die schädlichen Nebenwirkungen erreichen kann. Sobald ein solches Medikament gefunden worden ist, ist es – *ceteris paribus* – nicht mehr erlaubt, das vorher sogar gebotene Medikament weiter zu verwenden. „*Ceteris paribus*“ bedeutet z. B., daß nicht das bessere Medikament exorbitant teuer ist, so daß seine Anwendung im Grunde verhindert, daß auch andere Patienten genügende Hilfe erfahren können.

IV. Vergleich mit anderen Formen einer Begründung des sittlichen Sollens

Häufig wird behauptet, daß man das Sollen nicht aus dem Sein ableiten könne. Daran ist soviel richtig, daß man das Ethische nicht auf etwas anderes, etwa das Nützliche oder das Angenehme, zurückführen und damit wegerklären kann. Dennoch wäre es falsch, zu meinen, daß das Sein nichts mit dem Sollen zu tun habe, als bilde dieses einen eigenen, vom Sein zu trennenden Bereich, der nur einer Art Wertfühlen, nicht aber wissenschaftlicher Analyse zugänglich wäre. Die Frage, ob ein Handeln kontraproduktiv ist oder nicht, wird letztlich nicht durch ein Gefühl entschieden, sondern ist rational zu analysieren. Gewiß lassen wir uns in unseren Entscheidungen oft von einer Art Intuition bestimmen. Aber will man sie auf ihre Berechtigung

³⁰ Das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Schutz des ungeborenen Lebens vom 25. 4. 1973 schätzte, daß damals „durch die caritativen Verbände der beiden Kirchen (Caritas-Verband, Diakonisches Werk, Eheberatungsstellen, Telefonseelsorge u. a.) jährlich in mehr als 30 000 Fällen eine Abtreibung verhindert werden konnte“ (Hirtenbriefe 1973 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, hrsg. v. Institut für kirchliche Zeitgeschichte Salzburg, [Salzburg 1975] 44).

prüfen und von einem bloßen Tabu unterscheiden, dann bedarf es der genannten rationalen Analyse, die auch prinzipiell möglich ist. Es ist durchaus möglich, daß man geradezu gegen alle möglichen Hemmungen handeln muß. Man denke als Beispiel daran, mit welchen Bedenken die ersten Ärzte wohl zu kämpfen hatten, bis sie Leichensezieren als sittlich zulässig erkannten. Der Zusammenhang des Sittlichen mit dem Sein ist so zu bestimmen: Jeder ontische Wert stellt an den Handelnden den Anspruch, ihn nicht ohne „entsprechenden Grund“ aufs Spiel zu setzen, sondern ihn zu fördern, wo immer man nicht durch einen „entsprechenden Grund“ entschuldigt ist.

Mit dem „Utilitarismus“ hat unser Ansatz gemeinsam, daß in der Tat in jeder sittlich richtigen Handlung ein „Nutzen“, ein „Gewinn“ angestrebt wird. Das Problem ist nur, ob die Handlung tatsächlich geeignet ist, diesen Nutzen „auf die Dauer und im ganzen“ zu mehren. Damit ist nicht nur der größtmögliche Nutzen aller unmittelbar von der Handlung betroffenen Personen gemeint, sondern es geht um eine Förderung des angestrebten Wertes in der Gesamtwirklichkeit. Eine Handlung wäre noch nicht dadurch ethisch richtig, daß sie etwa eine Steigerung der Lebensqualität sogar für die gesamte heutige Menschheit bewirkte, aber um den Preis, einer künftigen Menschheit das Leben unmöglich zu machen.

Das ethische Sollen kann deshalb auch nicht unmittelbar mit der Personwürde der von der Handlung Betroffenen begründet werden. Denn es gilt, auch die Lebensmöglichkeit für noch gar nicht real existierende Personen zu berücksichtigen. Im Grunde argumentiert Ethik eher, wie wir bereits gesehen haben, „unter Absehung von der Person“. Gerade darin wird sie der eigentlichen Personwürde gerecht, die darin besteht, auf die Gesamtwirklichkeit ausgerichtet zu sein und auf sie hin Verantwortung zu tragen ³¹.

Das Prinzip der Ethik kann auch nicht aus der Forderung der „Selbstverwirklichung“ des Menschen gewonnen werden, es sei denn, man bestimme den Begriff der „Selbstverwirklichung“ so paradox,

³¹ Weil unsere Ethik sich am ontischen „bonum“ orientiert, das aber „in auf die Dauer und im ganzen nicht-kontraproduktiver Weise“ zu verwirklichen ist, entgeht sie dem Vorwurf von *T. Styczeń*, 1977, rein formal zu bleiben. Gegen St.s Argumentation mit der Personwürde ist einzuwenden, daß es nicht ausreicht, sich an der Personwürde der gegenwärtig und real existierenden Menschen zu orientieren; auch die Lebensmöglichkeit einer künftigen, noch gar nicht in konkreten Personen existierenden Menschheit ist zu berücksichtigen. – Übrigens bringt auch die von *G. Ermecke* (vgl. Anm. 2) bevorzugte Argumentation mit dem Selbstwiderspruch des Handelnden gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber dem Nächsten keinen Erkenntniszuwachs. Denn der ihm eigenen Bestimmung widerspricht der Mensch überhaupt nur dann, wenn ihm seine Handlung bereits als im Kontext der Gesamtwirklichkeit der Welt in sich kontraproduktiv erkennbar ist. Daß er in diesem Fall auch seine ihm eigene Bestimmung verfehlt, ist zwar richtig, führt aber zu keiner zusätzlichen Normenerkenntnis.

daß er auch die Selbstverleugnung und die Selbsthingabe mit umfaßt. Aber Kriterium dafür ist der Dienst an der Wirklichkeit auf die Dauer und im ganzen.

Kant hat das ethische Sollen als einen kategorischen Imperativ beschrieben, der sein Kriterium daran habe, daß die entsprechende Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz werden könne. Dies sei nur dann der Fall, wenn keine menschliche Person zum bloßen Mittel degradiert werde³². Unser Prinzip stimmt damit überein: die Forderung, nicht-kontraproduktiv zu handeln, ist kategorisch, also nicht an weitere Bedingungen geknüpft. Aber Nicht-Kontraproduktivität ist eigentlich erst das letzte Kriterium dafür, ob eine Handlungsmaxime tatsächlich zum allgemeinen Gesetz werden könne. Eine Handlungsmaxime ist dann nicht universalisierbar, wenn sie sich als auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv erweisen läßt.

Eingangs hatten wir in Aussicht gestellt, der hier dargestellte Ansatz könne „teleologische“ und „deontologische“ Normenbegründung³³ ineinander übersetzen. Dadurch würden die Einseitigkeiten beider Theorien überwunden. Wie verhält es sich damit? „Deontologische“ Normenbegründungen sehen das ethisch Gesollte als einen eigenen, in sich gründenden Bereich an. Es gebe Handlungen, die in sich selbst schlecht seien und deshalb durch keine höheren Gesichtspunkte entschuldbar würden. Das ethische Gesollte gilt, ganz gleich welche realen Folgen sich ergeben. „Fiat iustitia, pereat mundus“. Max Weber hat die entsprechende Ethik als eine „Gesinnungsethik“ bezeichnet. Die „teleologischen“ Theorien der Normenbegründung gehen von den Folgen des Handelns aus. Die Handlungen sind nicht bereits in sich selbst ethisch qualifiziert, sondern erhalten ihre Qualifikation aus den wissentlich bewirkten Folgen. Diese Theorien werden dann unannehmbar, wenn sie zu einer Aufhebung des Satzes führen, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt.

Unsere Normenbegründung geht zwar von den Folgen des Handelns aus, überwindet aber den Gegensatz zwischen beiden Arten von Theorien. Indem sie nach den Folgen „auf die Dauer und im ganzen“ fragt, erklärt sie eine in diesem Horizont kontraproduktive Handlung als „in sich schlecht“, weil in sich selbst widersprüchlich. Dies ist aber eine zugleich „deontologische“ Argumentationsfigur. Und durch die Unterscheidung von „finis operis“ und „finis operantis“ behält

³² Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. IV (Berlin 1911) 421: „...handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ 429: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andren jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

³³ Vgl. auch *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile – Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie (Düsseldorf 1973) 139.

auch der Satz, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt, seinen angebbaren Sinn. Allerdings wird man eine solche Ethik dann nicht mehr als bloße „Gesinnungsethik“, sondern als „Verantwortungsethik“ zu bezeichnen haben. Man kann sich grundsätzlich nicht damit zufrieden geben, daß man es bei einer Handlung gut gemeint habe. Wenn die Handlung sich als kontraproduktiv erweisen läßt, ist sie dennoch schlecht. Durch den Gesichtspunkt des „auf die Dauer und im ganzen“ unterscheidet sich eine „Verantwortungsethik“ allerdings von einer bloßen „Erfolgsethik“³⁴. Im übrigen ist die Frage der sittlichen Verantwortbarkeit von Handlungen durchaus auch wissenschaftlich entscheidbar. Die Wissenschaft beschränkt sich nicht nur auf die Feststellung von „Mittel-Ziel“-Relationen, wobei dann die Auswahl der Ziele selbst ohne Wissenschaft zu geschehen hätte. Die „Mittel-Ziel“-Relationen sind vielmehr daraufhin zu prüfen, ob man denn dem angestrebten Gut auch in seiner universalen Formulierung wirklich auf die Dauer und im ganzen gerecht wird³⁵. Kontraproduktivität wird wissenschaftlich erkannt.

In unserer Sicht kann man wohl auch nicht mehr zwischen essentiellen und existentiellen, individuellen Normen unterscheiden. Das ethisch Gebotene betrifft grundsätzlich nur die konkrete, individuelle Situation, ist aber andererseits ebenso grundsätzlich gegenüber jedermann und damit universal zu verantworten³⁶.

Man könnte vielleicht fragen, ob denn die Rückführung aller ethischen Normen auf das Verbot kontraproduktiven Handelns wirklich eine Begründung biete. Handelt es sich nicht in Wirklichkeit nur um eine Rückführung der vielen ethischen Normen auf eine einzige, die aber mit ihrer Aufstellung noch längst nicht begründet ist? Jemand könnte sagen: „Ich sehe wohl ein, daß mein für mich selbst gewinnbringendes Handeln anderen insgesamt viel mehr Schaden bringt. Aber das ist mir gleichgültig. Nach mir die Sintflut. Warum soll ich nicht kontraproduktiv handeln?“ Darauf ist zu antworten: Für das

³⁴ Vgl. zu den Begriffen „Gesinnungs-“, „Verantwortungs-“ und „Erfolgsethik“ *M. Weber*, Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Aufl. (Tübingen 1951) 491 und 500 f. Dort werden allerdings die beiden letzteren Begriffe deshalb identifiziert, weil nicht ausdrücklich bedacht wird, daß man ein Ziel in auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiver Weise anstreben kann.

³⁵ Es handelt sich um das eigentliche ethische „Brückenprinzip“ im Sinn der Forderung von *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1975, 76. Dessen Funktion ist die „Überbrückung der Distanz zwischen Soll-Sätzen und Sachausagen und damit auch zwischen Ethik und Wissenschaft“; es dient also dazu, „eine wissenschaftliche Kritik an normativen Aussagen zu ermöglichen“ (ebd.).

³⁶ Für eine Unterscheidung von essentiellen und individuellen Normen scheint *K. Rahner*, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis – Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: Ignatius von Loyola – Seine Gestalt und sein Vermächtnis, hrsg. v. Friedrich Wulf u. a. (Würzburg 1956) 434–405, vor allem 350, einzutreten.

Verbot kontraproduktiven Handelns gibt es keinen anderen Grund als eben den, daß es kontraproduktiv ist, also daß die Bilanz solchen Handelns im Horizont der Gesamtwirklichkeit negativ ist. Auf die Dauer und im ganzen überwiegt bei solchem Handeln der Schaden. Deshalb ist ein solches Handeln – tout compte fait – als „einfachhin schlecht (simpliciter malum)“ zu beurteilen. Wem dies als Grund für die Unerlaubtheit seines Handelns nicht ausreicht, der sollte angeben, was man denn sonst leisten müßte, um ihn zu überzeugen. In unserer Sicht ist Normenfindung und Normenbegründung dasselbe.

V. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Ethik

Unsere bisherigen Überlegungen beruhten ausschließlich auf Vernunftargumentation. Der christliche Glaube bringt keine zusätzlichen moralischen Normen mit sich, sondern knüpft an die vorausgesetzte ethische Ansprechbarkeit des Menschen an³⁷. Er geht auf die Frage ein, was Menschen daran hindert, sich menschlich anstatt unmenschlich zu verhalten. Der Grund allen verantwortungslosen und damit unmenschlichen Verhaltens ist die mit der Verwundbarkeit und Vergänglichkeit des Menschen mitgegebene Angst um sich selbst, die der Mensch nicht von sich aus zu relativieren vermag. Der Glaube beansprucht, dieser Angst des Menschen um sich gewachsen zu sein. Im Glauben geht es um eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die Leben und Sterben überdauert. Die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott befreit den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst, die dem Menschen als seine „Ersünde“ angeboren ist und von der er nur durch den vom Hören kommenden Glauben, der also nicht angeboren ist, erlöst werden kann. Die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Ethik besteht nicht in der Aufstellung weiterer Normen, sondern in der Befreiung zur Erfüllung der mit dem Menschsein selbst mitgegebenen Forderungen. Sittliche Normen können nicht geglaubt werden! Sie haben nicht die Struktur von „Glaubensgeheimnissen“. Es kann allerdings sein, daß die christliche Botschaft dort, wo sittliche Normen verdunkelt und verdrängt werden, auch für diese eigens ein-

³⁷ G. Ermedee, a. a. O. (s. Anm. 2), 32, ist der Auffassung, die absolute Wahrheit der Glaubensnormen sei „negative Grenze“ für die philosophische Ethik. M. E. verhält es sich genau umgekehrt: nichts kann im Sinn der christlichen Botschaft geglaubt werden, was einer ihre Autonomie währenden Vernunft widerspricht. Durch diese ihre Filterfunktion gegenüber jeder Art von abergläubischer Verfälschung leistet die Vernunft dem Glauben einen unersetzbaren Dienst. – Zum Thema „Unfehlbarkeitsanspruch des kirchlichen Lehramts ‚in rebus fidei et morum‘“ verweise ich auf die ausführliche Behandlung in meinem Buch „Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie“ (Graz – Wien – Köln 1978) 220–241. Unfehlbar werden nicht die inhaltlichen Normen gelehrt, sondern daß Werke nur dadurch vor Gott gut sein können, daß sie aus Glauben, aus der Gemeinschaft mit Gott geschehen.

treten muß. Aber sie tut dies dann subsidiär. Es bleibt dabei, daß auch der christliche Glaube für sittliche Normen nur mit Vernunft argumentieren kann.

Für das Verhältnis der Glaubensbotschaft, des „Evangeliums“, zu den sittlichen Normen, dem „Gesetz“, gilt etwas ähnliches wie überhaupt für das Verhältnis von „übernatürlicher“ zu „natürlicher“ Gotteserkenntnis. Auch in bezug auf die Einsicht in sittliche Normen ist es erst der Offenbarung zuzuschreiben, daß „Dinge, die an sich der Vernunft nicht unzugänglich sind, auch in der gegenwärtigen [erb-sündlichen] Situation des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden können“³⁸. Denn der Glaube entmachtet die Angst des Menschen um sich, die ihn nicht nur an der Erfüllung der Normen hindert, sondern ihn womöglich auch die Normen selbst verdrängen läßt. Erst im Glauben kann man sich der ganzen Wirklichkeit vorurteilslos stellen.

Von der christlichen Botschaft her werden vor allem zwei Aspekte des Sittengesetzes besonders verdeutlicht: die Unterscheidung zwischen dem eigentlich vor Gott Guten und dem bloß sittlich Richtigen sowie die interpersonale Bedeutung des menschlichen Handelns.

1. Die Unterscheidung zwischen dem eigentlich Guten und dem bloß sittlich Richtigen

Es geht uns hier nicht um die Unterscheidung zwischen dem objektiv Richtigen und dem guten Glaubens, aber vielleicht irrtümlich für richtig Gehaltenen. Grundsätzlich ist dem Menschen das objektiv Richtige nur in der Weise zugänglich, das er es für richtig hält und dabei dafür offen bleibt, sich von der Wirklichkeit korrigieren zu lassen. Wir gehen vielmehr für die folgende Überlegung davon aus, daß nichtkontraproduktives Handeln sittlich richtig sei. Aber ist es damit allein auch schon im eigentlichen Sinn gut, gut auch vor Gott? Wenn jemand in einem Selbstbedienungsladen nicht stiehlt, da er fürchtet, erwischt zu werden, so kann man ihm offenbar keine böse Tat vorwerfen. Er handelt sittlich richtig. Aber zur eigentlichen Gutheit seines Handelns wäre es notwendig, daß es aus einem guten Herzen kommt. Er muß nicht nur faktisch, sondern prinzipiell richtig handeln wollen. Die dazu notwendige Veränderung des menschlichen Herzens hängt aber daran, daß man davon ausgehen kann, in verlässlicher Weise von Gott geliebt zu sein und nicht mehr aus der Angst um sich selbst leben zu müssen.

Die Frage nach der Gutheit des eigenen Herzens entzieht sich jedoch letztlich – man möchte fast sagen: glücklicherweise – der

³⁸ Vgl. I. Vaticanum, Constitutio dogmatica „Dei Filius“ de fide catholica, Cap. II (DS 3005).

Selbstbeurteilung. Niemand kann von sich selbst mit Sicherheit sagen, daß er nicht nur zum Martyrium bereit sei, sondern auch tatsächlich standhalten werde. Die Glaubensgewißheit besagt zwar, daß das Wort Gottes ausreicht, um einem Menschen Halt zu geben. Aber man kann nicht statt dessen auf die eigene Gläubigkeit vertrauen. Man hat ja auch den Glauben nicht wie einen Besitz, sondern jeder neue Tag ist wie der Teig, der erst noch von der christlichen Botschaft durchsäuert werden muß.

Noch in einem anderen Sinn ist auch die bloße sittliche Richtigkeit des menschlichen Handelns niemals definitiv gesichert. Man kann nach sorgfältiger Untersuchung meinen, das eigene Handeln sei nicht kontraproduktiv; es ist aber immer möglich, daß es doch in der Wirklichkeit unerwartete Folgen hat, die es dennoch eines Tages als auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv erweisen. Sobald man dies erkennt, kann man das zuvor für richtig gehaltene Handeln natürlich nicht länger fortsetzen. Nur die sittliche Schlechtigkeit einer Handlung kann definitiv erkannt werden, nicht ihre objektive sittliche Richtigkeit. Die grundsätzliche Fehlbarkeit des Menschen sollte davor warnen, sich auf dem eigenen „guten Gewissen“ auszuruhen.

2. Die interpersonale Bedeutung des menschlichen Handelns

Nicht-kontraproduktives Handeln bedeutet, den ontischen Werten, um deren willen man handelt, auf die Dauer und im ganzen und damit auch „ohne Ansehen der Person“ gerecht zu werden. Gerade in dieser Forderung geht es aber um die Ermöglichung wahrer Gemeinschaft im Gegensatz zu Einzel- oder Gruppenegoismus. Wahre Gemeinschaft wird als die tiefste Erfüllung und das größte Glück für den Menschen in dieser Welt erfahren. In einem so schlichten Sprichwort wie „Geteilte Freude ist doppelte Freude, geteiltes Leid ist halbes Leid“ ist alle menschliche Weisheit zusammengefaßt. Wahres Menschsein bedeutet: „Sich freuen mit denen, die sich freuen; weinen mit denen, die weinen“ (Röm 12, 15). Gemeinschaft besteht in der gegenseitigen Bejahung voneinander verschiedener Freiheiten. Sie kann nur erreicht werden, wenn derjenige, der sie anstrebt, zum ersten Schritt des Vertrauens gegenüber dem anderen bereit ist. Damit geht er aber grundsätzlich ein Risiko ein. Das Vertrauen, das einer dem anderen schenkt, kann von diesem mißbraucht werden. In partikulärer Hinsicht kann der andere einen Vorteil davon haben, ihn auszunützen und zu betrügen. Weil man dann den Schaden hat, scheut man das Risiko des ersten Schrittes. Zum zweiten Schritt, zur vertrauenden Antwort auf geschenktes Vertrauen, ist man eher bereit. Aber wenn alle Beteiligten jeweils nur zum zweiten Schritt bereit sind, kann die erfüllende Gemeinschaft nicht entstehen.

In der Bereitschaft zum Risiko des ersten Schritts besteht die christliche „Torheit des Kreuzes“. Unter „Kreuz“ ist Unrechtleiden, das Scheitern an der Freiheit des anderen zu verstehen. Nach dem christlichen Glauben ist man zum ersten Schritt gegenüber anderen Menschen erst deshalb fähig, weil man selbst bereits im voraus dazu von Gott angenommen ist. Gott gegenüber braucht man immer nur noch den zweiten Schritt zu tun und geht deshalb ihm gegenüber niemals ein Risiko ein. „Die Liebe besteht nicht darin, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh 4, 10). Aus der Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott kann der Glaubende es auf sich nehmen, daß sein Vertrauen und seine Bereitschaft, mit anderen zu teilen, auf kein Gegenvertrauen stößt. Er wird dennoch bei seinem Verhalten der Nächsten- und Feindesliebe bleiben können, weil er sich in jedem Fall in der Gemeinschaft mit Gott geborgen weiß. Solche „Torheit des Kreuzes“ hat äußerlich große Ähnlichkeit mit wirklicher Torheit, die im sinnlosen Aufgeben oder sogar Vernichten von Werten besteht. So hat man oft die christliche Haltung mit einer weltflüchtigen Askese verwechseln können, in der jemand, anstatt Glück zu suchen, sich selber Leiden zufügt. Die wahre „Torheit des Kreuzes“ unterscheidet sich aber davon grundlegend. Man fügt sich nicht selber Leiden zu, sondern erleidet sie als Unrecht von anderen, das man keineswegs angestrebt hat. Denn in Wirklichkeit suchte man Freude und wahre Erfüllung in der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Aber das Böse, das man erleidet, vergilt man nicht mit Bösem.

Es geht in solcher wahren Menschlichkeit nicht darum, an die Stelle des „Ich“ einfach das „Du“ zu setzen und, statt die eigenen egoistischen Wünsche zu erfüllen, auf die egoistischen Wünsche des anderen einzugehen. Vielmehr sucht man dasjenige „Wir“, in dem jeder Egoismus, der eigene wie der des anderen, überwunden ist. Diesem „Wir“ dient aber nur dasjenige Verhalten, in dem man den ontischen Gütern nicht nur partikulär, sondern „auf die Dauer und im ganzen“ gerecht wird. Das ist das der Liebe eigene Verhalten.