

Richard McCormick

Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung

I. Die Verwendung dieses Prinzips in der katholischen ethischen Tradition in der Zeit vor dem letzten Jahr- zehnt

Das «Prinzip der Doppelwirkung» ist gewissermaßen ein abkürzendes Codewort zur Bezeichnung der Unterscheidung zwischen dem sogenannten direkt Gewollten und dem indirekt Gewollten auf gewissen entscheidenden Gebieten des menschlichen Lebens. Man bediente sich dieser Unterscheidung zur Beurteilung vieler Konfliktsituationen beim Handeln, wo nur dann etwas Schlechtes vermieden oder ein mehr oder weniger notwendiges Gut erreicht werden kann, wenn wider Willen ein Übel verursacht wird. In solchen Situationen wird das Übel, das jemand verursacht, um etwas Gutes zu tun, als gerechtfertigt oder tolerierbar angesehen unter folgenden vier Bedingungen: 1. Die Handlung, aus der sich die schlechte Folge ergibt, muß an sich gut oder indifferent und darf nicht innerlich sittlich schlecht sein. 2. Die Absicht beim Handeln muß gut sein, d.h. die schlechte Folge darf wirklich nicht intendiert werden. 3. Die schlechte Folge muß sich ebenso unmittelbar ergeben wie die gute Wirkung, denn sonst wäre sie ein Mittel zur guten Wirkung und somit intendiert. 4. Es muß ein entsprechend schwerwiegender Grund vorliegen, um die schlechte Folge in Kauf zu nehmen. Diese Bedingungen wurden im Lauf der Jahre verschieden formuliert und bestimmt¹, doch im großen und ganzen gilt: Wenn sie (oder ihre modifizierten Versionen) erfüllt sind, wird die schlechte Folge als eine «unbeabsichtigte Nebenwirkung» der Handlung bezeichnet; sie ist nur indirekt willentlich und wird durch das Vorliegen eines entsprechend schwerwiegenden Grundes gerechtfertigt.

Ein klassisches Beispiel ist die Situation einer schwangeren Frau, bei der ein Gebärmutterkrebs diagnostiziert wird. Falls kein Eingriff erfolgt, wird sich der Krebs (zumindest in vielen Fällen und in dem hier angenommenen Fall) ausbreiten und der Mutter und dem Kind den Tod bringen. Wenn hingegen die von Krebs befallene Gebärmutter entfernt wird, wird die Frau gerettet, der Fötus aber geht dabei zugrunde.

Das Herausschneiden einer Gebärmutter wird unter den oben angeführten Bedingungen für erlaubt angesehen. Die Handlung (das Beseitigen der Gebärmutter) wird als gut oder indifferent erachtet; die Absicht ist gut (man will durch die Entfernung der Gebärmutter das Leben der Mutter retten); die gute Wirkung ergibt sich ebenso unmittelbar wie die schlechte Folge (die Gebärmutter würde herausgeschnitten, auch wenn keine Schwangerschaft bestände, was beweist, daß der Tod des Fötus nicht ein Mittel im eigentlichen Sinn zur Erreichung des Guten ist); es liegt ein entsprechender Grund vor.

Diese Unterscheidung (direkt – indirekt) wurde von den Theologen jahrelang verwendet, namentlich auf wichtigen Gebieten: Handlungen, die die Sünde eines andern mit sich bringen können (Ärgernis); Handlungen, die mit einer Tötung verbunden sind; Handlungen, bei denen die Geschlechtskräfte gebraucht werden. Infolge der Bedeutung dieser Gebiete und der beinahe endlosen Vielfalt menschlicher Situationen, worin diese Fälle vorkommen können, wurde im Lauf der Jahrhunderte in bezug auf die Doppelwirkung eine riesige Kasuistik aufgebaut.

Zudem wurde das Prinzip der sogenannten Doppelwirkung von offiziellen Dokumenten übernommen und ausgiebig verwendet, namentlich in den letzten Jahrzehnten. Beispielsweise fragte Pius XI. in bezug auf die Abtreibung: «Was könnte je ein hinreichender Grund sein, um die direkte Tötung eines Unschuldigen (*directam innocentis necem*) zu entschuldigen?»². Pius XII. verurteilte wiederholt die «absichtliche und direkte Verfügung über ein unschuldiges Menschenleben»³ und folgerte: «Weder das Leben der Mutter noch das des Kindes darf einem Akt *direkter* Beseitigung unterzogen werden»⁴. Er wandte die Unterscheidung zwischen dem direkt und dem indirekt Gewollten auch auf Empfängnisverhütungsmittel an⁵. Die jüngste und autoritativste Anwendung dieser Unterscheidung findet sich in «*Humanae Vitae*». Darin sagte Paul VI.: «Wir müssen erneut erklären, daß die *direkte* Unterbrechung des bereits eingeleiteten Zeugungsvorganges und vor allem die *direkte* Schwangerschaftsunterbrechung, aus welchem Grund auch immer, als erlaubte Wege der Geburtenregelung absolut auszuschließen sind». Und er fügte hinzu: «Ebenso ist, wie das Lehramt schon wiederholt erklärt hat, die *direkte*, dauernde oder zeitweilig begrenzte Sterilisation des Mannes wie der Frau zu verurteilen»⁶.

Die Verwendung dieser Unterscheidung hat zwei allgemeine Auswirkungen gehabt. Erstens hat sie die unerträglichen Folgen verkleinert, die sich dann einstellen, wenn man sich einfach an die Regel hält, man dürfe keinem Menschen das Leben (oder keinem Ge-

schlechtsakt die Fruchtbarkeit) nehmen. Zwar stellt diese allgemeine Regel in den meisten Fällen vor keine schwierigen Probleme. Wenn wir uns aber uneingeschränkt an sie halten, sind wir beispielsweise einem Angreifer gegenüber, der dieses Verbot nicht respektiert, hilflos. Deshalb hat im Lauf der Jahrhunderte die katholische Tradition die Regel in dem Sinn eingeschränkt, daß sie sich nur auf unschuldiges Leben bezieht. Doch gibt es noch weitere Fälle (namentlich im Zusammenhang mit der Geburtshilfe), wo selbst die Befolgung der eingeschränkten Regel zu einem quantitativ größeren Verlust an Leben führt. So bedurfte es einer weiteren Präzisierung. Diese besteht in der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung. Danach darf man in gewissen lebensgefährlichen Situationen das Leben der Mutter retten, obwohl der Fötus dabei «indirekt» getötet wird. Zweitens hat diese Unterscheidung es durch eine solche restriktive Interpretation des Tötungsverbotes ermöglicht, Leben in Konfliktsituationen zu retten und dennoch an der streng deontologisch interpretierten Regel, keinen Menschen zu töten, festzuhalten. Das Fazit einer solchen restriktiven Interpretation des Tötungsverbotes besteht darin, daß man einerseits der Forderung des gesunden Menschenverstandes nachkommt, Leben womöglich zu retten, und andererseits doch entschieden am Grundsatz festhält, daß man nicht töten darf. Kurz, wie Schüller aufgezeigt hat⁷, ist das bestehende «harte» (deontologisch verstandene) Verbot, Leben zu töten («Unschuldige Menschen dürfen nicht *direkt* getötet werden») ebenso plausibel, wie es teleologisch zu seinem gegenwärtigen Wortlaut modifizierbar war.

Geschichtlich gesehen beziehen sich die Ausdrücke «direkt» und «indirekt» auf die Einstellung des Willens zur schlechten Folge, die mit der betreffenden Handlung untrennbar verbunden ist. Gewisse schlechte Folgen werden somit als «indirekt gewollt» oder «direkt gewollt» bezeichnet. Im Lauf der Zeit wurden diese Begriffe mit gewissen Handlungen in Verbindung gebracht, von denen man annahm, in ihnen sei eine Willentlichkeit notwendig enthalten. So wurden gewisse Verfahren als «direkte Tötung» oder «direkte Empfängnisverhütung» bezeichnet. Mit anderen Worten: Der sichtbare Vorgang begann die Intentionalität zu bestimmen, statt daß die Gesamtintentionalität das Verfahren bestimmt hätte. Auf jeden Fall ist es so, daß eine als «*direktes* Ärgernis», «*direkte* Tötung», «*direkte* Empfängnisverhütung» etikettierte Handlung als sittlich schlecht gilt. Es macht einen entscheidenden Unterschied aus, ob die schlechte Folge direkt oder indirekt herbeigeführt wird.

Es ist bemerkenswert, daß diese Unterscheidung, die seit einigen Jahrhunderten in der katholischen Tra-

dition von entscheidender Bedeutung ist, außerhalb dieser Überlieferung nicht allgemein anerkannt wird oder unbekannt ist. Einige wenige Moraltheologen und Philosophen machen von ihr Gebrauch (z.B. Paul Ramsey, in etwa Philippa Foot und ein paar andere), doch im großen und ganzen spielt sie in den meisten protestantischen Moralwerken keine Rolle. Das kann an einer Reihe von Gründen liegen. Beispielsweise können die Modifikationen, die der gesunde Menschenverstand an nicht näher bestimmten Regeln durch die Verwendung des Prinzips der Doppelwirkung anbringt, in nicht-katholischen Traditionen auf andere Weise erfolgen. Oder man könnte sagen, nicht-katholische ethische Traditionen hätten sich oft weniger mit Verhaltensnormen, sondern vielmehr mit den großen biblischen Perspektiven des sittlichen Lebens befaßt. Mag nun dieser oder jener Grund vorliegen, auf alle Fälle bleibt die Tatsache bestehen, daß außerhalb der katholischen Tradition das Prinzip der Doppelwirkung nur wenig verwendet worden ist und verwendet wird.

Von welcher moralischen Bedeutung ist das Prinzip der Doppelwirkung heute? Im letzten Jahrzehnt hat eine üppig sprießende Literatur diese Frage zu erforschen gesucht⁸. Die Diskussion ist immer noch im Gang, und zwar so sehr, daß man sagen muß, die Frage sei ungelöst. Doch soll eine kurze Übersicht über die wichtigste Literatur die in Diskussion stehenden Fragen zutage treten lassen.

II. Der weitere Verlauf der Diskussion:

A) *Direktheit bzw. Indirektheit des Handelns oder der Absicht ist sittlich nicht so entscheidend wie der angemessene Grund*

Die heutige Diskussion wurde vor allem durch *Peter Knauer*⁹ ausgelöst. In seiner grundlegenden Untersuchung über die Frage betonte Knauer zunächst, es sei sittlich schlecht, ohne entsprechenden Grund ein physisches Übel zuzulassen oder zu verursachen. Er stützte seine Darlegungen stark auf das, was Thomas von Aquin über die Selbstverteidigung sagt. Die Verteidigung des eigenen Lebens gegenüber einem Angreifer ist im Grunde nicht eine Wirkung, sondern eher ein Aspekt der Handlung. Der *finis operis*, der Sinn einer Handlung ergibt sich somit nicht einfach aus ihrer äußeren Wirkung, sondern ist eigentlich der Aspekt der Handlung, der gewollt ist. Almosenspenden z.B. ist nicht einfach eine äußere Handlung; es erhält seinen Sinn und wird zu einem sittlichen Akt durch die Absicht des Spenders.

Knauer sagt: Um die Begriffe «direkt» und «indirekt» zu verstehen, müssen wir uns dies vor Augen hal-

ten: Bis jetzt haben wir diese Begriffe zu eng mit der physischen Kausalität in Verbindung gebracht. Heute aber hat zu gelten: «Die Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels ist direkt oder indirekt, je nachdem ein entsprechender Grund vorhanden ist oder nicht», denn wenn ein solcher Grund vorliegt, «nimmt er den gleichen Platz ein wie das direkt Gewollte und bestimmt allein den gesamten sittlichen Gehalt der Handlung. Wenn der Grund einer Handlung angemessen ist, bestimmt er allein den *finis operis*, so daß dann die betreffende Tat sittlich gut ist»¹⁰.

Was aber ist ein angemessener wichtiger Grund? Diese Frage ist für die Darlegung Knauers entscheidend. Es kann sich dabei nicht um jeden beliebigen Grund handeln, so bedeutungsvoll und wichtig er auch sein mag. Ein Grund ist vielmehr angemessen, wenn der Wert, der durch Maßnahmen, die physische Übel in einem vormoralischen Sinn mit sich bringen, hier und jetzt verwirklicht werden soll, durch diese Maßnahmen auf die Länge gesehen nicht untergraben und in Frage gestellt, sondern gestützt und möglichst gefördert wird.

Knauer wendet dies auf die Empfängnisverhütung an und sagt: Eine Weigerung, Kinder auf die Welt zu bringen, ist nur dann angemessen begründet, wenn dies letztlich auch im Interesse des Kindes liegt, das sonst auf die Welt käme. Doch diese Auffassung betrifft nicht bloß die Empfängnisverhütung, sondern schließt eine ganze Theorie in sich. Beispielsweise liegt eine Lüge dann vor, wenn man ohne hinreichenden Grund etwas Unwahres sagt und somit direkt und formell andere irreführt. Diebstahl besteht darin, daß man ohne angemessenen Grund sich das Eigentum anderer aneignet; eine Verstümmelung darin, daß man ohne hinreichenden Grund einen chirurgischen Eingriff vornimmt; ein Mord darin, daß man ohne entsprechend wichtigen Grund jemanden tötet. Empfängnisverhütung ist dann sündhaft, wenn man ohne entsprechend schwerwiegenden Grund die eheliche Hingabe absichtlich ihrer Fruchtbarkeit beraubt. In allen diesen Fällen hat dann, wenn ein angemessener Grund vorliegt, die betreffende Handlung nicht die schlechte Folge, sondern den angemessenen Grund zum sittlichen Inhalt; das äußere (nichtsittliche) Übel ist dann bloß indirekt.

Knauer ist der Ansicht, daß die Begriffe «direkt» und «indirekt» in eine zu enge Verbindung mit physischen und psychischen Realitäten gebracht würden und daß sie beim betreffenden Handlungsvorgang ihren ursprünglichen moralischen Sinn verlören. So suchte er wieder ein Gleichgewicht herzustellen. Dabei verlegte er das Schwergewicht der Gewissensentscheidung auf den angemessenen Grund – und zwar

so, daß es nicht ganz klar ist, was für eine Funktion die Begriffe «direkt» und «indirekt» eigentlich noch haben, obwohl sie beibehalten werden. Grisez sagt denn auch von Knauer: «Er nimmt eigentlich eine grundsätzliche Umwälzung vor, während er vorgibt, nur eine Klärung herkömmlicher Ideen vorzunehmen»¹¹.

Von einem etwas anderen Standpunkt aus ist *Louis Janssens* zu ähnlichen Schlüssen gelangt¹². Janssens analysiert zunächst den thomistischen Begriff des menschlichen Handelns und weist nach, daß Thomas nie die Auffassung aufgab, daß der innere Willensakt als Ausgangspunkt anzusehen sei. Von hier aus betont Thomas, die Absicht des inneren Willensaktes bestimme die konkrete Handlungsstruktur: *Finis dat speciem in moralibus*.

Das menschliche Handeln besteht jedoch nicht einfach im Anstreben (*intentio*) eines Zieles oder Zweckes, sondern schließt auch die Wahl der Mittel (*electio*) in sich. Der Wille zum Ziel und die Wahl der Mittel stellen einen einzigen Willensakt dar, aber einen zusammengesetzten Akt. Das menschliche Handeln beschränkt sich nicht auf den inneren Willensakt, sondern schließt auch ein äußeres Geschehen, einen äußeren Akt in sich. Wie aber hängt der innere Willensakt strukturell mit der äußeren Tat zusammen? Wie Janssens bemerkt, ist für Thomas «das Ziel als das eigentliche Objekt des inneren Willensaktes das Formalelement; der äußere Akt, als Mittel zu diesem Ziel, ist das Materialelement derselben menschlichen Handlung.»

Nachdem er so dargelegt hat, daß das Ziel das Formalelement ist, das den sittlichen Charakter der Handlung bestimmt, und daß das, was dabei herauskommt (die äußere Tat), das Materialelement ist, sagt Janssens, Thomas habe betont, daß «nicht jede Art äußerer Handlung zum Materialelement eines sittlich guten Zieles werden könne», sondern nur eine solche, die diesem Ziel adäquat entspricht. Ist dies der Fall, so nimmt sie an der sittlichen Güte des Zieles teil. Wann aber ist sie dem guten Ziel «adäquat entsprechend»? Janssens gibt zur Antwort: Wenn zwischen dem Materialelement (den Mitteln) und dem Formalelement (dem Ziel) kein Widerspruch besteht. Er formuliert dies so: «In die Begriffe der Wertphilosophie übertragen, besagt dies: Die Mittel müssen mit dem Zielwert übereinstimmen».

Janssens veranschaulicht dies durch mehrere Beispiele von Handlungen, die etwas «ontisch Schlechtes» in sich schließen. Nicht jedes Nehmen von fremdem Eigentum ist Diebstahl, sondern nur ein solches, das den Wert des Privateigentums untergräbt. Nicht jede falsche Aussage ist eine Lüge, sondern nur eine solche, die dem Sinn und Zweck des menschlichen Sprechens zuwiderläuft. Somit gilt: Wenn ein Mittel, das etwas

ontisch Schlechtes mit sich bringt, nicht angemessen ist, wird das ontisch Schlechte zum Willensobjekt und somit intendiert. Doch dies ist wohl nie der Fall, weil sonst das Handeln um seinen Sinn kommt.

In dieser Sicht erhalten die Begriffe «direkt intendiert», «indirekt intendiert» einen stark veränderten Sinn. Unter «intendieren» versteht Janssens Folgendes: «Etwas ontisch Schlechtes darf nie das Ziel des inneren Willensaktes sein, wenn unter Ziel das verstanden wird, was der Tätigkeit des Subjekts endgültig und im Vollsinn des Wortes ein Ziel setzt»¹³. Hingegen kann es richtig sein, etwas ontisch Schlechtes zu intendieren, es zum Ziel eines inneren Willensaktes zu machen, «wenn dieses Ziel nicht als Endziel gewollt wird, sondern bloß als *finis mediüs et proximus* zu einem höheren Ziel»¹⁴. Für Janssens ist es somit die *debita proportio* des Übels zum Ziel, die darüber bestimmt, ob es im moralischen Sinn intendiert wird oder nicht. Praktisch besagt dies, daß die Begriffe «direkt» und «indirekt» beinahe mit dem angemessenen Grund identifiziert werden. Darin stimmen Knauer und Janssens miteinander überein.

Bruno Schüller vermerkt die Gebiete, auf denen die Unterscheidung zwischen «direkt» und «indirekt» verwendet worden ist (Verleitung oder Mitwirkung zur Sünde, Tötung, Empfängnisverhütung), und sagt dann: Wenn die Handlung ein Verleiten oder Mitwirken zur Sünde in sich schließt, bedient man sich der Unterscheidung aus einem anderen Grund als in dem Fall, wo es um Tötung und Empfängnisverhütung geht¹⁵. Sobald dieser Grund herausgebracht sei, werde erhellen, inwieweit die Unterscheidung aufgegeben werden könne.

Die Sünde – die eigene oder die eines anderen – ist sittlich schlecht und folglich ein «absoluter Unwert». Daraus scheint zu folgen, daß man eine Handlung, die die Sünde eines anderen zur vorhergesehenen Wirkung hat, absolut meiden muß. Doch dies würde nach Meinung Schüllers zu unmöglichen Forderungen führen. Kein Gesetzgeber dürfte z. B. für eine Gesetzesübertretung eine Strafe vorsehen, weil er zum voraus wüßte, daß dies für eine unbestimmte Anzahl von Leuten Anlaß zu sündhafter Erpressung eines Fehlbaren wäre. Tiefer gesehen läßt sich die Auffassung, es bestehe eine absolute Pflicht, eine voraussehbare Sünde eines anderen zu verhüten, schwerlich mit dem Willen des Schöpfers vereinbaren, ein Wesen zu erschaffen, das auch zur Sünde fähig ist. Der Ausweg aus diesem Dilemma wurde von alters her dadurch gesucht, daß man zwischen einem positiven Wollen, Intendieren und Beabsichtigen einerseits und einem Zulassen und Tolerieren andererseits – oder zwischen direkt Gewolltem und indirekt Gewolltem – unterschied. Im Hinblick

auf den absoluten Unwert der Sünde ist nur verlangt, daß man sie unter allen Umständen nicht positiv will und intendiert. Um eines angemessen wichtigen Grundes willen darf man jedoch in Kauf nehmen, zur Sünde Anlaß zu geben¹⁶.

Schüller verhehlt sich nicht, daß diese Lösung etwas Dunkles an sich hat, besteht aber auf der Unterscheidung, wo es um ein aktives Verleiten zur Sünde geht. Doch der Grund, weshalb die Unterscheidung notwendig ist, liegt darin, daß es sich hier um etwas *sittlich Böses* handelt. Der unbedingte Charakter des sittlich Schlechten zwingt zu dieser Unterscheidung. Wo wir es hingegen mit nichtsittlichen Übeln zu tun haben (Irrtum, Krankheit, Tod usw.), liegt der Grund zu dieser Unterscheidung nicht mehr vor, weil diese Unwerte, wie gewichtig sie auch sein mögen, bedingte (oder relative) Unwerte sind. Konkret gesprochen: Man soll eine Krankheit vermeiden, doch nicht um jeden Preis, z. B. selbst dann, wenn infolge der Aufwendungen für die Heilung eine Familie in Not gerät. Schüller ist der Auffassung, man sollte, um es zu rechtfertigen, daß wir bei unserem Tun einen relativen Unwert verursachen, nicht mit dem Begriff «indirekt» operieren. Die Verwendung dieses herkömmlichen Ausdrucks verstoße gegen den Sprachgebrauch. Sollen wir z. B., wenn jemand seinen widerspenstigen Sprößling aus rein erzieherischen Gründen körperlich straft, die Strafe und den Schmerz «indirekt» nennen? Wohl kaum. Sie haben eher den Charakter eines Mittels, und wir sprechen von einem intendierenden Wollen, von einer direkten Handlung dann, wenn es um den Gebrauch eines Mittels geht. Wir sollten von diesem Wortgebrauch nicht abgehen. Es kommt darin der Unterschied zum Ausdruck, der zwischen der Stellungnahme zu etwas sittlich Schlechtem und der zu einem nichtsittlichen Übel besteht. Um eines entsprechend wichtigen Gutes willen dürfen wir etwas sittlich Schlechtes nur *zulassen*, etwas nichtsittlich Übles hingegen dürfen wir, wenn dafür ein entsprechend wichtiger Grund vorliegt, intendierend wollen und direkt verursachen.

Wie Schüller sagt, hielt es die herkömmliche Moraltheologie für notwendig, hinsichtlich der Tötung eines Unschuldigen und der Empfängnisverhütung zwischen «direkt» und «indirekt» zu unterscheiden, weil sie diese Handlungen als «*in sich* schlecht» ansah. Sie erachtete sie als innerlich schlecht aufgrund einiger Überlegungen, die unabhängig von den Folgen angestellt wurden (man hat kein Recht, Unschuldige zu töten; Empfängnisverhütung ist widernatürlich). Sobald man zum Urteil gelangt, daß eine kontrazeptive Maßnahme nicht immer «naturwidrig» ist, liegt kein Grund mehr vor, sie als *in sich* schlecht zu bezeichnen. Des-

gleichen kann man die Tötung eines Unschuldigen nur dann für innerlich schlecht halten, wenn der Tod einer Person ein unbedingtes Übel im Sinn von etwas moralisch Bösem ist. Wenn aber die Tötung eines unschuldigen Menschen die Zerstörung eines zwar grundlegenden, doch nicht sittlich bestimmten Wertes ist, bedarf es der Unterscheidung zwischen direkt und indirekt nicht, sondern hat die Bewertung teleologisch zu erfolgen.

Der Trend dieser Studien geht also in die Richtung, daß die Direktheit oder Indirektheit einer Handlung oder Absicht – wenigstens so, wie man sie bisher verstand – moralisch nicht so entscheidend ist, wie man annahm¹⁷. Das eigentlich entscheidende Element ist der angemessen wichtige Grund. Die Logik dieser Untersuchungen legt nahe, daß der «entsprechende Grund» zu den Begriffen «direkt» und «indirekt» Anlaß gab. Somit erhelle, inwieweit diese Begriffe nicht mehr als sittlich entscheidend angenommen werden müßten. Es gebe nie einen Grund, der es erlaube, die Sünde eines anderen zu intendieren, um einen wichtigeren oder «höheren» Wert zu verwirklichen, weil es dabei keinen wichtigeren oder «höheren» Wert geben könne. Für einen Menschen gebe es kein größeres Gut als das sittlich Gute. Oder negativ gesagt: Die Sünde ist für den Menschen ein absoluter Unwert, demgegenüber alle anderen Unwerte (z.B. Krankheit, Armut, Tod) relativ oder bedingt sind. Darum dürfen wir sie nie wählen und intendieren, während wir andere Unwerte wählen und intendieren dürfen.

III. Der weitere Verlauf der Diskussion:

B) Das Prinzip der Doppelwirkung ist am Platze, wenn es um den Konflikt von Werten geht, die in keinem vergleichbaren Verhältnis zueinander stehen

Die gewichtigsten Gegner dieser analytischen Ausführungen sind der Philosoph Germain Grisez und der Theologe Paul Ramsey¹⁸. Daß Germain Grisez für die Unterscheidung zwischen direkt und indirekt (und somit für das sogenannte Doppelwirkungsprinzip) eintritt, hängt logisch mit seiner gesamten Moraltheorie zusammen. Diese Moraltheorie lautet ungefähr so: Die grundlegenden menschlichen Güter (Leben, Erkenntnis, nach der man um ihrer selbst willen strebt, innere Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit, Freundschaft usw.) sind Güter, die zu verwirklichen sind. Sie rufen nach ihrer Verwirklichung. Diese Güter sind somit die nichthypothetischen Prinzipien der praktischen Vernunft. «Als Äußerungen dessen, was zu tun ist, legen die praktischen Prinzipien grundlegende menschliche Bedürfnisse als entscheidende Güter, als Ideale vor.» Doch der Ruf, den diese Güter an uns ergehen lassen,

ist nicht der direkt bestimmende Grund der sittlichen Verpflichtung. Sie klären die Entscheidungsmöglichkeiten, bestimmen aber nicht, warum gewisse Entscheide sittlich gut und andere sittlich schlecht sind.

Was bestimmt hierüber? Die Einstellung, aus der heraus wir uns entscheiden. Welches aber ist die richtige Haltung? Eine realistische. «Ein Einzelgut wählen in Einschätzung seiner echten, doch begrenzten Möglichkeit und seines objektiv menschlichen Charakters heißt, es in einer Haltung des Realismus wählen.» Die richtige Haltung sucht das Gut, das man nicht wählt, nicht herabzumindern, sondern will bloß das Gut verwirklichen, zu dem man sich entschieden hat. Diese offene, wirklichkeitsentsprechende Haltung prägt sich zu spezifischen sittlichen Verpflichtungen aus. Wir müssen z.B. in unseren Erwägungen sämtliche Güter in Rechnung stellen; wir müssen Handlungsweisen meiden, die die möglichst weite Verwirklichung eines der Güter verhindern; wir müssen durch unser Bemühen dazu beitragen, daß sie in anderen verwirklicht werden. Ein letzter, höchst wichtiger Verpflichtungsmodus ist dies: Wir dürfen nie «so handeln, daß die Verwirklichung eines der Grundgüter direkt verhindert wird», denn *direkt* gegen ein Gut handeln, heißt, es irgendetwas, was zu dieser Wahl führt, unterordnen. Und dies ist sittlich nicht erlaubt, denn alle Grundgüter sind gleich fundamental.

Selbstverständlich ist jedoch nicht jede Behinderung von etwas Gutem, die sich aus meinem Handeln ergibt, eine direkte Zerstörung dieses Gutes. Einzelne Behinderungen sind unbeabsichtigte und unvermeidliche Nebenwirkungen des Bestrebens, einen anderen Wert zu verwirklichen. *Direkt* verfehlt man sich gegen ein Grundgut, wenn dessen Behinderung direkt beabsichtigt ist.

Wann ist die Zerstörung eines Grundgutes direkt intendiert? In dieser Frage modifiziert Grisez das festgelegte Verständnis der Doppelwirkung. Er hält die moderne Formulierung für unzureichend. Sie berücksichtige bei der Bestimmung des Sinns der Handlung allzu sehr den Verhaltensaspekt, die zeitliche, physische Kausalität. Nach der herkömmlichen Auffassung wird das Schlechte dann, wenn es die einzige unmittelbare Wirkung des äußern Aktes ist, direkt hervorgebracht und somit auch direkt intendiert. Beispielsweise darf man danach einen extrauterinen Fötus, der die Mutter in Todesgefahr bringt, nicht «herausschälen», während man eine kranke Tube, die einen Fötus enthält, heraus schneiden darf. Desgleichen darf man den Fötus nicht abtreiben, um die Mutter zu retten.

Grisez weist diese Auffassung zurück. Er betont ihr gegenüber: «Vom Standpunkt der menschlichen sittlichen Betätigung aus macht die Einleitung eines unteil-

baren Vorgangs durch die eigene Kausalität all das, was in diesem Vorgang liegt, gleich unmittelbar... Denn angenommen, daß keine andere menschliche Handlung dazwischentritt oder dazwischentreten könnte, setzt der sittlich Handelnde, der eine natürliche Ursache setzt, *gleichzeitig* (moralisch gesprochen) deren vorausgesehene Wirkungen»¹⁹.

Beispielsweise ist die Rettung der Mutter ein Aspekt des Abtreibungsaktes, der moralisch gesprochen ebenso unmittelbar ist wie der Tod des Kindes. Darum schreibt Grisez: «Die Rechtfertigung liegt einfach darin, daß die gleiche unteilbare Handlung zugleich die gute Wirkung hat, menschliches Leben zu schützen, und die schlechte Wirkung, es zu vernichten... Der Gesamtvorgang läßt sich durch einen menschlichen Entscheid nicht teilen, und darum sind alle seine Aspekte dem Handelnden in dem Moment, da er seinen Entscheid trifft, in gleicher Weise präsent»²⁰.

In der Analyse von Grisez ist die Unteilbarkeit der Handlung oder des Verhaltensvorgangs entscheidend. Diese Unteilbarkeit ist es, die es ihm gestattet, die guten und die schlechten Wirkungen für gleich unmittelbar zu halten – und deshalb direkt das Gute und indirekt das Schlechte zu intendieren. Wenn hingegen der Vorgang teilbar ist und die gute Wirkung sich als Ergebnis einer darauf folgenden menschlichen Handlung einstellt, haben wir es mit Mitteln zum Ziel zu tun oder mit nicht gleich unmittelbaren Wirkungen. So darf z. B. jemand nicht Ehebruch begehen, um seine Kinder vor dem Gefangenenlager zu retten, «weil die rettende Wirkung nicht im Akt des Ehebruchs selbst läge, sondern in einem darauf folgenden menschlichen Akt – im Akt der Person, die die Kinder verschont.» Grisez hat die bei weitem subtilste, eindrucksvollste und folgerichtigste Verteidigung des Doppelwirkungsprinzips in der heutigen Literatur geleistet.

Paul Ramsey vertritt beinahe die gleiche Auffassung über das «direkte Vorgehen gegen ein Grundgut»²¹. Er hat jedoch ein viel weniger systematisches Verständnis dessen, was die Grundgüter eigentlich sind, und er steht in scharfem Gegensatz zu Grisez in bezug auf das Kriterium der Unteilbarkeit. Um zum Unteilbarkeitskriterium Stellung zu nehmen, legt Ramsey mehrere Fälle von Konflikten im Zusammenhang mit einer Schwangerschaft vor. Der eine ist der Fall einer schwangeren Frau, die an einer akuten Appendizitis an einem falsch gelagerten Blinddarm leidet und an einem Durchbruch sterben wird, wenn nicht ein Chirurg direkt durch den Uterus eingreift (wobei er zuerst das Kind tötet, dann ihr das Leben rettet). Ein weiteres Beispiel ist das eines Aorta-Aneurysmas, bei dem die Aortawand so geschwächt ist, daß sie hinter dem schwangeren Uterus anschwillt. Um das Aneurysma

zu behandeln, muß der Chirurg zuerst den Fötus töten. So wie Grisez die Dinge sieht, dürfte er einen solchen Eingriff nicht erlauben, denn die schlechte Wirkung läßt sich von der guten Wirkung trennen. Ramsey verwirft diese Auffassung und sucht darzulegen, warum nach seiner Auffassung selbst in diesem Fall eine Tötung nur indirekt ist (man geht darauf aus, den Fötus zu dem, was er der Mutter antut, *unfähig zu machen*). Kurz: Die beiden genannten Autoren sind sich nicht darüber einig, welche Handlungen als «direkt gegen das Gut des Lebens gerichtet» zu gelten haben, stimmen aber darin überein, daß es nie erlaubt ist, direkt gegen diesen oder irgendeinen anderen Wert zu verstoßen, der wirklich ein Grundwert ist. Nur indirekte Tötung ist erlaubt.

Ihr oft wiederholtes Argument für diese Behauptung und für den Widerstand gegenüber Untersuchungen wie die von Knauer, Janssens und Schüller ist dies, daß die Grundgüter inkommensurabel sind. Man kann nur das gegeneinander abmessen, was gegeneinander abmeßbar ist. Wer in Konfliktsfällen den Hauptton auf den angemessenen Grund legt, will das Inkommensurable messen. Wenn jemand das versucht, gerät er zwangsläufig in eine Art Konsequentialismus, der die moralische Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung nach dem größten «Nettogut» bestimmt – was nicht nur eine unlogische Auffassung ist, wie die lange philosophische Diskussion über den Utilitarismus gezeigt hat, sondern auch eine Auffassung, die einigen grundlegenden christlichen Überzeugungen widerspricht. Mit anderen Worten: Man darf nie ein Grundgut um eines anderen Grundgutes willen unterdrücken, denn das hieße, ein Grundgut einem anderen Gut unterordnen, das *gleichfalls* ein Grundgut ist. Wenn Grundgüter miteinander im Konflikt sind, so besteht der einzige Weg, um den gordischen Knoten zu lösen, darin, daß man bloß indirekt das Ausfallen des einen Grundgutes zuläßt, während man das andere anstrebt. In einer im Erscheinen begriffenen Studie sagt Ramsey: «Meine Ansicht ist die, daß die Unterscheidung zwischen direkt und indirekt Gewolltem richtig ist und uns als moralisch handelnde Wesen auf die sittlichen Entscheide aufmerksam macht, wo inkommensurable Werte einander widerstreiten, wo es keine Lösung von Wertkonflikten gibt aufgrund einer Messung an einer einzigen Skala, wo in jeder supponierten Werthierarchie Lücken bestehen und wo es deswegen keinen Weg gibt, um genau zu bestimmen, welches das größere oder geringere Gut oder Übel ist... Wo es nicht bloß eine einzige Skala oder keinen gemeinsamen Nenner gibt, oder wo in der Stufung von Gütern oder Übeln eine Diskontinuität besteht, soll man gegen kein menschliches Gut vorgehen...»²².

Diejenigen, die bei Situationen des Konfliktes zwischen verschiedenen Gütern mehr Gewicht auf die Verhältnismäßigkeit des Grundes legen, können auf verschiedene Weise entgegenen. Sie können z. B. negativ geltend machen: Wenn das Bestimmen eines verhältnismäßig wichtigen Grundes darauf hinausläuft, das Unmeßbare zu messen, welchen Sinn und Zweck hat dann der angemessene Grund in den üblichen Auffassungen über die Doppelwirkung? Sie könnten die Frage stellen: Warum liegt in einem «indirekten Töten» nicht ein Verstoß gegen ein Grundgut? Sie würden also den Nachdruck auf die sittliche (und nicht bloß beschreibende) Bedeutung der Direktheit legen, so wie sie für gewöhnlich verstanden wurde.

IV. Man mißt nicht inkommensurable Grundgüter gegeneinander ab, indem man sich eines angemessenen Grundes bedient, sondern man bringt vereinbare Grundgüter miteinander in Verbindung

Ein konkreter Behelf, um diese Fragen klarer in den Blick zu bekommen, ist der klassische, wenn auch selten vorkommende Fall, daß der Arzt bei einer schwangeren Frau vor zwei Entscheidungsmöglichkeiten steht: entweder den Fötus zu beseitigen und so die Mutter zu retten, oder ihn nicht zu beseitigen und Mutter und Kind sterben zu lassen. Sowohl diejenigen, die für die moralische Bedeutsamkeit der Unterscheidung zwischen direkt und indirekt in solchen Situationen eintreten, (z. B. Ramsey, Grisez), als auch die, die sie in Frage stellen (Schüller, Knauer und u. a. der Verfasser dieses Aufsatzes), kommen hierin zum gleichen Schluß. Das Problem liegt nicht hier, sondern die Frage ist die nach dem Grund für den Entscheid. Die Verteidiger der herkömmlichen Unterscheidung würden sagen, der Entscheid sei insofern und nur insofern in Ordnung, als es sich bei der Entfernung des Fötus um eine bloß indirekte Tötung handle. Die «Revisionisten» – wenn wir diesen Ausdruck brauchen wollen – hingegen würden sagen, der wirkliche Grund für den Entscheid sei der, daß unter *diesen Umständen* die Herbeiführung des Abortus verhältnismäßig begründet, daß sie das kleinere Übel sei. Wenn man vor zwei Entscheidungsmöglichkeiten stehe, die beide unvermeidliches (nichtmoralisches) Übel mit sich bringen, habe man sich für das kleinere Übel zu entscheiden. Das Argument, der Eingriff sei sittlich in Ordnung, weil er bloß «indirekt» sei, läuft in dieser Sicht auf die Verwendung eines Begriffs hinaus, der von außen hergetragen wird, nicht notwendig und vielleicht nicht entscheidend ist.

Die gewöhnliche Antwort auf diesen Einwand ist die: Wenn dieses Argument stimmt, ist das, was man

in philosophischen Kreisen das «Kaiphasprinzip» nennt, gültig, d. h. man ist berechtigt, einen unschuldigen Menschen zu opfern, um fünf andere zu retten. Man verwendet dabei oft als Beispiel den Fall eines Sheriffs in einer Stadt des Südens der Vereinigten Staaten, der bei einer Vergewaltigung vor der Alternative steht, entweder einen Verdächtigen (von dem er aber weiß, daß er unschuldig ist) in aller Eile hinrichten zu lassen oder längere Zeit nach dem wirklich Schuldigen zu fahnden. Die sofortige Anklage und Verurteilung des Verdächtigen würde viele Menschen vor der Lynchjustiz retten und weitere unselige Folgen verhüten. Wird die sittliche Berechtigung einer Handlung einzig von den voraussehbaren Folgen her bestimmt (ein einziger Unschuldiger wird getötet, statt daß viele Unschuldige getötet werden), so scheint der Sheriff die Pflicht zu haben, einen Unschuldigen hinrichten zu lassen – ein Schluß, der unser sittliches Empfinden schockiert, den aber, wie es scheint, jemand, der das Doppelwirkungsprinzip revidieren will, zwangsläufig zu ziehen hat.

Hier würde der Revisionist wiederum die Worte «unter diesen Umständen» unterstreichen, wie in dem oben angeführten Abtreibungsdilemma. In diesem Dilemma geht es nicht *lediglich* um die Frage: Soll man einen Menschen retten oder zwei zugrundegehen lassen? Das Dilemma ist nicht nur ein quantitatives. Man muß dabei auch den Umstand erwägen, daß hier der todbringende Eingriff innerlich und untrennbar mit der Rettung des Lebens der Mutter zusammenhängt, ob es sich nun bei diesem Eingriff um eine Kraniotomie oder um die Entfernung des Fötus handelt, damit man an ein lebensbedrohendes Aneurysma herangelangt²³. Somit liegt in der Natur des Falles keine andere Möglichkeit vor, die Mutter zu retten. Zwischen den Mitteln und dem Ziel besteht ein wesentlicher Zusammenhang. Hingegen liegt beim Fall des Sheriffs ein solcher Zusammenhang nicht vor. Hier besteht kein innerer Zusammenhang zwischen der Tötung eines unschuldigen Menschen und der Sinnesänderung eines lynchfreudigen Mobs. Wer daran festhält, daß es den freien Willen braucht, um etwas Böses (oder Gutes) zu tun, kann zwischen der Hinrichtung eines unschuldigen Menschen und der Gesinnungsänderung eines lynchlustigen Mobs keinen inneren Zusammenhang erblicken. Im obigen Fall der Herbeiführung des Abortus entschließt man sich, das Leben zu retten, das gerettet werden darf, weil unter diesen Umständen der Abortus das kleinere Übel ist und ein angemessen wichtiger Grund dafür vorliegt. Unter anderen Umständen hingegen wäre er nicht das kleinere Übel und läge kein entsprechend wichtiger Grund vor.

Dies könnte²⁴ einen «Revisionisten» zu einer weite-

ren, positiveren Bestreitung veranlassen: Daß man den entsprechend wichtigen Grund als das bei Konfliktsituationen entscheidende Element ansieht, braucht nicht unbedingt zu heißen, daß man etwas Unmeßbares messen will. Selbstverständlich gibt es Zeiten, in denen es am Platze ist, etwas im eigentlichen Sinn zu ermessen, z. B. wenn bloß nützliche Güter mit Grundgütern im Konflikt sind. Dann opfert man das bloß nützliche Gut zugunsten des Grundgutes, weil Güter, die bloße Mittel sind, in der Rangordnung der Güter tiefer stehen. So gibt man dem Leben den Vorzug vor dem Eigentum. Dies ist eine «Güterabwägung» im strengen Sinn²⁵.

Das ist jedoch selbstverständlich nicht möglich, wenn es um Grundgüter geht. Aber es ist auch nicht notwendig. Obwohl die Grundgüter nicht (*gegeneinander*) kommensurabel sind, sind sie miteinander zusammenhängende Güter. Wer ungerechtfertigterweise einem Menschen das Leben nimmt, untergräbt damit alle weiteren menschlichen Güter, und wenn diese menschlichen Güter geschwächt und untergraben sind, wird auch das Gut des Lebens in Mitleidenschaft gezogen. Nehmen wir als weitere Beispiele die Ehe und die Empfängnisverhütung. Es geht dabei um zwei verschiedene, doch eng zusammenhängende Güter: Um das Gut der Fortpflanzung und das der Gemeinschaft. Die Art und Weise, wie das Fortpflanzungsgut geschützt wird, kann dieses mit der Zeit untergraben, indem sie ein damit zusammenhängendes Gut, das der Gemeinschaft, beeinträchtigt. Die mögliche Unwirksamkeit der periodischen Enthaltung und vielleicht erzwungene längere Perioden der Enthaltbarkeit können das Gut der Kommunikation leicht beeinträchtigen und *damit* auch das Gut der Fortpflanzung. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte etwas sehr Ähnliches, als es feststellte: «Wo das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden»²⁶. Dies scheint eine kluge Einschätzung der Dinge zu sein. Gerade die Sorge für das Gut der Weitergabe des Lebens, aber in Zusammenhang mit dem Gut der ehelichen Gemeinschaft und durch sie unterstützt, kann zum Schluß führen, daß der Eingriff in die Fruchtbarkeit, wenn nötig, sittlich berechtigt ist. Kurz, man bemißt nicht das Inkommensurable, wenn man sich an das Prinzip des angemessenen Grundes hält, sondern man bringt das zusammen, was miteinander in Zusammenhang gebracht werden kann.

Etwas ganz Ähnliches ließe sich zum obenerwähnten Fall des Sheriffs in den Südstaaten sagen, und wenn wir die Linien verlängern, führen sie meines Erachtens auch zur Moralwidrigkeit der Verwendung von Ver-

nichtungsbomben (Menschen sind ein größeres Gut als Macht). Die Art und Weise, wie man das Gut schützt (das Menschenleben durch die Hinrichtung eines Unschuldigen), wird es auf die Dauer untergraben, indem sie ein damit zusammenhängendes Gut (die menschliche Freiheit) beeinträchtigt. Dadurch nämlich, daß man einen unschuldigen Menschen tötet, um andere davon abzuhalten, fünf unschuldige Menschen zu töten, spricht man eigentlich den anderen die Freiheit ab. Dies läuft, moralisch gesehen, im Grunde auf Erpressung hinaus. Man setzt dabei voraus, daß ich andere nur dadurch von Unrecht abhalten kann, daß ich selbst Leid, nichtmoralisches Übel zufüge. Diese Annahme leugnet und untergräbt dadurch die menschliche Freiheit. Und weil diese Freiheit ein Gut ist, das mit dem Gut des Lebens zusammenhängt, untergrabe ich, wenn ich es in der Art, wie ich das Gut des Lebens verteidige, beeinträchtige, das Leben selbst, was unangemessen ist. Auch hier wieder wägt man genaugenommen nicht Leben *gegen* Freiheit ab, sondern man nimmt nur das, was zusammengehört, zusammen und berechnet die Verhältnismäßigkeit innerhalb dieser Interrelation. Darum betont Schüller ganz richtig, daß es hier und in ähnlichen Fällen nicht einfach darum gehe, das Leben des einen gegenüber dem Leben anderer abzuwägen; es geht um die Institution des Kriminalgesetzes als ganze. Und daran muß die Angemessenheit abgelesen werden.

Und schließlich geben die «Revisionisten» zu, daß zwischen Handlungen, die direkt ein nichtmoralisches Übel mit sich bringen, und Handlungen, bei denen dies indirekt der Fall ist, ein deskriptiver Unterschied besteht. Das will heißen, daß die Direktheit oder Indirektheit einer Wirkung uns sagt, was in der betreffenden Handlung zu erreichen gesucht wird und mit welchen Mitteln und unter welchen Umständen. Dies alles zusammengenommen deckt die Bedeutung der Handlung auf. Ob die betreffende Handlung als ganze sittlich richtig oder falsch ist, hängt von dieser ihrer Bedeutung ab. Diese enthüllt uns nämlich, um welche weiteren Werte es dabei geht und damit, ob die Art und Weise, wie wir ein Gut hier und jetzt erstreben, zerstörerisch ist oder nicht. Mit anderen Worten, sie bringt an den Tag, ob in der betreffenden Handlung als ganzer das Gute das Schlechte überwiegt, ob wirklich ein entsprechend schwerwiegender Grund vorliegt oder nicht. Und das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines solchen Grundes bestimmt, ob die Haltung des Handelnden angemessen ist oder nicht, ob er sich richtig oder falsch entschieden hat, ob er für die Grundgüter offen bleibt oder eines von ihnen bei der Erstrebung eines anderen ausschließt – ob er sich gegen ein Grundgut entscheidet oder nicht.

Dies hat einige neuere Kommentatoren zum Schluß veranlaßt, daß da, wo es um nichtmoralische Übel gehe, die entscheidende Demarkationslinie (die richtige und falsche Geistes- und Willenshaltungen und damit die Handlungen, in denen sie zum Ausdruck kommen, voneinander abgrenzt) nicht zwischen Beabsichtigen und Zulassen im Sinn des herkömmlichen Verständnisses dieser Begriffe zu ziehen sei, sondern zwischen Intendieren als Ziel einerseits und Intendieren als Mittel und Zulassen andererseits.

Dieser Aufsatz stellt eine kurze – und darum fast zwangsläufig irreführende – Zusammenfassung der Hauptpunkte der Diskussion dar. Da das Gespräch noch weitergeht, ist es schwierig, ja unstatthaft, voreilig Schlüsse zu ziehen. Und da der Autor mehr der ei-

nen Tendenz (der der «Revisionisten») folgt als der anderen, fällt es ihm schwer, gerecht zu urteilen. Doch die Diskussion wird – und soll – weitergehen, und die Unstimmigkeiten werden behoben werden. Es genügt, hier zu bemerken, daß in der eher fachtechnischen Lehre von der Doppelwirkung – die für einzelne merkwürdig, für andere belanglos ist – viel auf dem Spiel steht: das Verständnis der Moralnormen, die Lösung einiger beklemmender und heikler moralischer Dilemmas, die Interpretation und/oder Umformulierung lehramtlicher Aussagen und letztlich der Wille Gottes selbst, den der Mensch in einer Welt des Leidens, des Irrtums und des Konflikts ausfindig zu machen versuchen muß.

¹ Für einzelne Qualifikationen vgl. z. B. A. Vermeersch S.J., *Theologia Moralis, Principia – Responsa – Consilia I* (Verlag der Gregoriana, Rom 1947) 105ff.

² Acta Apost. Sedis 22 (1930) 563.

³ AaO. 43 (191) 838–839.

⁴ AaO. 43 (1951) 857.

⁵ AaO. 50 (1958) 735–736.

⁶ AaO. 60 (1969) 481–518.

⁷ B. Schüller S.J., *Direkte Tötung – indirekte Tötung: Theologie und Philosophie* 47 (1972) 341–357.

⁸ Eine Übersicht findet sich in meinem Werk: *Ambiguity in Moral Choice* (Marquette Univ., Milwaukee 1973).

⁹ P. Knauer S.J. *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect: Natural Law Forum* 12 (1967) 132–162. Ferner in: *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 365–375.

¹⁰ AaO. 141.

¹¹ G. Grisez, *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments* (Wash, Corpus Books 1970) 331.

¹² L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil: Louvain Studies* 4 (1972) 115–156.

¹³ AaO. 141 (Hervorhebung von uns).

¹⁴ AaO. 141.

¹⁵ Vgl. Anm. 7.

¹⁶ Schüller würde sagen: Die Sünde eines anderen «zulassen» (sie nicht womöglich verhüten) ist allein Sache Gottes und bleibt ein Mysterium, und darum ist es nur aus wichtigen Gründen gestattet, nicht-moralische Übel «zuzulassen».

¹⁷ Dieser Denkrichtung sind zuzurechnen (mit Modifikationen) J. Fuchs SJ, *The Absoluteness of Moral Terms: Gregorianum* 52 (1971) 415–458; *Sittliche Normen – Universalien und Generalisierungen: Münchener Theol. Zeitschrift* 25 (1974) 18–33; weniger ausdrücklich, doch klar F. Böckle, *Recht auf menschenwürdiges Sterben: Evangelische Kommentare* 8 (1975) 71–74, und weitere, in «*Ambiguity in Moral Choice*» genannte Autoren (C. van der Poel, W. van der Marck u.a.).

¹⁸ Zu Grisez vgl. Anm. 11. Ramsey und Grisez haben zu meinem Werk «*Ambiguity in Moral Choice*» ausführliche Kritiken geschrieben. Ihre Kommentare werden, zusammen mit denen von W. Franke-

na, B. Brody, C. Fried, A. Dunagan, B. Schüller, P. Singer und mit meiner Antwort, in einem demnächst erscheinenden Sammelband veröffentlicht.

¹⁹ AaO. 333.

²⁰ AaO. 340.

²¹ P. Ramsey, *Abortion: A Review Article: Thomist* 37 (1973) 174–226.

²² Vgl. Anm. 18.

²³ Ich verdanke diesen Gedanken Jerome Wiseman OSB.

²⁴ Ich sage «könnte», weil ich nicht weiß, in welcher Form die einzelnen Antworten erfolgen würden.

²⁵ Vgl. B. Schüller S.J., *Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»: Theologische Berichte* 4 (Benziger, Einsiedeln 1974) 109–181.

²⁶ Die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*) Nr. 51.

Übersetzt von Dr. August Berz

RICHARD McCORMICK

1922 in Toledo, Ohio (U.S.A.) geboren; Jesuit; 1953 Priesterweihe; Master of Arts der Loyola University Chicago; 1957 Doktorat in Theologie an der Gregoriana, Rom. Er ist Vorsitzender der Catholic Theological Society of America; war Mitglied des Direktoriums der American Society of Christian Ethics; ist Mitglied der Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs, Professor für christliche Ethik am Kennedy Institute, Zentrum für Bioethik, Georgetown University, Washington, und Forschungsassistent am Woodstock Theological Center. Von 1957 bis 1973 Professor der Moraltheologie an der Theologischen Hochschule des Jesuitenordens in Chicago. Vortragstätigkeit über christliche Moral; Verfasser von «*Ambiguity in Moral Choice*» (1973); regelmäßiger Mitarbeiter an Zeitschriften und Büchern. Anschrift: The Joseph and Rose Kennedy Institute, Center of Bioethics, Georgetown University, Washington, D.C. 20007, USA.