Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 33 (1986)

Heft: 3

Artikel: Ein moralisches Argument gegen die nukleare Abschreckung

Autor: Wolf, J.-C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760695

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

J.-C. Wolf

Ein moralisches Argument gegen die nukleare Abschreckung

Es gibt heute nur wenig Philosophen, welche davon überzeugt sind, daß einige Handlungen an sich schlecht und daher absolut und unter allen Bedingungen verboten sind. Wenn überhaupt irgendein Verbot als absolut gedacht werden könnte, dann am ehesten *das Verbot des Mordes*. Das Verbot des Mordes ist nicht einfach koextensiv mit dem Tötungsverbot. Das Töten eines Lebewesens – sei es eines personalen oder eines nichtpersonalen – mag unter gewissen Bedingungen moralisch erlaubt sein: unter Bedingungen der individuellen Notwehr, unter Bedingungen der kriegerischen Auseinandersetzung oder als Strafzufügung. Mord wird so restriktiv definiert, daß einige Formen der Tötung per definitionem nicht Mord sind. Damit ist natürlich die moralische Zulässigkeit jener speziellen Tötungshandlungen (etwa der Todesstrafe) noch nicht hinreichend begründet. Umgekehrt ist eine Handlung nicht eo ipso deshalb moralisch verwerflich, weil sie sich als Mord klassifizieren läßt. Mord wird nicht definiert als moralisch absolut verwerfliche Tötung, sondern als die *absichtliche Tötung unschuldiger Personen*. Warum Mord moralisch verwerflich ist, bleibt zunächst eine offene Frage.

Gibt es nun ein begründbares absolutes Verbot des Mordes, dann läßt sich das folgende Argument konstruieren:

1. Mord ist absolut verboten;
2. eine konditionale Mordabsicht (eine ernstgemeinte Morddrohung) ist moralisch äquivalent mit einer bedingungslosen Mordabsicht;
3. das Konzept der nuklearen Abschreckung schließt unweigerlich eine ernstgemeinte Mordabsicht ein;
4. daraus folgt: die nukleare Abschreckung ist absolut verwerflich.

Ein solches Argument hat der amerikanische Moraltheologe Germain Grisez formuliert[1]. Er ist auch einer jener Autoren, welche glauben, daß es einige absolute Verbote in der Moral gibt, daß m.a.W. einige Handlungen an sich schlecht und unter allen Umständen zu vermeiden sind. Deshalb werde ich im folgenden wiederholt auf Grisez zurückkommen.

Viele Leser werden bei jedem der vier Punkte die Stirne runzeln. Daher werden wir das Argument der Reihe nach durchgehen. Das Verständnis der ersten Prämisse setzt die Klärung der Begriffe voraus, welche in der Definition von Mord vorkommen: Unschuldige, Personen, Absicht. Weiter setzt die Begründung der ersten Prämisse, eines absoluten Verbotes von Mord, ein Bild von Moral voraus, das verzwickter, aber auch reicher ist als das, was heute mancher Philosoph von einer Moraltheorie erwartet. Viele moderne Moraltheorien betrachten menschliche Handlungen als Mittel, um bessere Zustände in der Welt herbeizuführen. Die Moralauffassung von Grisez dagegen betrachtet menschliche Handlungen als qualifizierte Weisen des Personseins und der Teilhabe an Grundwerten. Wir kommen auf diese stark aristotelisch und christlich inspirierte Konzeption zurück. Sie liefert den Rahmen für die Begründung eines absoluten Verbotes von Handlungen, welche direkt die Zerstörung von Grundwerten intendieren, u.a. also auch von Mord.

Interessante Fragen werfen auch die zweite und die dritte Prämisse auf. Die nukleare Abschreckung wird verglichen mit Formen der terroristischen Erpressung, für die sich der Terrorist nicht mit dem Hinweis entschuldigen kann, er sei froh gewesen, daß er seine Drohungen, da sie wirksam waren, nicht wahrmachen mußte und daß er sie ja auch gar nicht wahrgemacht habe. Im Blick auf die dritte Prämisse wird sich zeigen, daß unser Argument nicht völlig wasserdicht ist und daß es eine Möglichkeit gibt, die nukleare Abschreckung zumindest in der Theorie moralisch zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung erweist sich aber als untauglich für die Praxis.

Schließlich wird die Konklusion Anlaß zu Diskussionen geben. Was folgt aus ihrer Annahme für unser politisches Handeln? Handelt es sich nicht um einen fruchtlosen moralischen Rigorismus?

[1] G. Grisez, The Moral Implications of a Nuclear Deterrent, in: Center Journal (Winter 1982), S. 9–24.

Man wird sich vielleicht hauptsächlich daran stoßen, daß hier eine Auffassung von Ethik geltend gemacht wird, in der der Begriff der *Absicht* eine derart zentrale Rolle spielt. Wird dabei nicht einer Gesinnungs- und einer Individualethik das Wort geredet, deren Tragweite für politische Entscheidungen wohl sehr begrenzt ist? Ich glaube nicht, daß diese Bedenken begründet sind. Würden wir die Bezugnahme auf die Absichten und die geistige Haltung des Handelnden eliminieren, so würden wir damit die moralische Dimension überhaupt verfehlen. Mord wäre überhaupt nicht zu verstehen ohne Annahme einer Mordabsicht. Und wer eine Mordabsicht hat und kultiviert, der hat, wie man zu sagen pflegt, in seinem Herzen bereits gemordet. Eine Absicht ist aber nicht zu verwechseln mit einem spontanen Impuls oder mit einer bloßen Phantasie. Wer eine Absicht hat, der leitet gewöhnlich auch Handlungen ein, welche ihn der Ausführung dieser Absicht näher bringen. Als ein sicheres Zeichen für eine Absicht kann etwa die militärische Rüstung gelten – zumindest als sicheres Zeichen für die Absicht, sich im Kriegsfall zu verteidigen. Die zentrale Rolle von Absichten kann also zugestanden werden, ohne daß damit bereits eine Vorentscheidung für eine Gesinnungsethik und gegen eine Erfolgsethik gefällt würde. Eine Gesinnungsethik würde vielleicht die extreme These enthalten, daß der bloße Gedanke an Mord, eine bloße Regung, jemanden zu ermorden oder eine folgenlose Phantasie (ein Tagtraum, eine Romanszene) gleich schwer wiegt wie die Ausführung eines Mordes.

Daß wir es im folgenden aber auch nicht mit einer ausgesprochenen Individualethik zu tun haben, kommt darin zum Ausdruck, daß Geselligkeit, Freundschaft, Kooperation und andere soziale Werte in einem Grundwert zusammengefaßt werden und daß eine Entfaltung der Person nicht möglich ist ohne Teilhabe an diesem Grundwert.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir dazu übergehen, das Argument im Einzelnen zu prüfen. Wir beginnen mit einer Explikation des Begriffs des Mordes.

I. Der Begriff des Mordes

In der Definition von «Mord» – Mord ist die absichtliche Tötung unschuldiger Personen – wird u.a. das Prädikat *«unschuldig»* verwendet. Im Kontext von Kriegen, der uns hier natürlich besonders interessieren

muß, ist damit weder legale Unschuld noch moralische Unschuld schlechthin gemeint. Der kämpfende Soldat verstößt als solcher gegen kein staatliches Gesetz, wenn er innerhalb von regulären Kampfhandlungen tötet – trotzdem ist er in dem hier relevanten Sinne «schuldig» und gilt als normale Zielscheibe für feindliche Soldaten. Umgekehrt ist z. B. ein fieser Milchmann, der sich am Stammtisch rassistisch und kriegshetzerisch äußert, nicht zur Kategorie jener zu zählen, gegen die sich militärische Operationen legitimerweise richten. Sein kausaler Beitrag zum Ausbruch oder Fortgang eines Krieges mag zwar ein gewisses Gewicht haben; «schuldig» in einem für die Definition von kriegerischen Handlungen relevanten Sinne sind dagegen nur jene, welche an kriegerischen Unternehmen direkt teilnehmen. Sie werden als *Kombattanten* bezeichnet. Auch der Soldat an der Front, der von nichts anderem als von Frieden und von Heimkehr träumt und der lieber Warnschüsse in die Luft als tödliche Schüsse abgibt, gehört zur Kategorie der Kombattanten. Der feindliche Soldat, der ihn tötet, begeht keinen Mord. Die Art und der Grad dieser Teilnahme – sei es durch Kommando, sei es durch Befehlsausführung – muß wesentlich bezogen sein auf kriegerische Auseinandersetzungen. Die direkte Teilnahme an kriegerischen Unternehmen ist einerseits so weit und *als Zustand* zu fassen, daß sie z. B. auch schlafende Soldaten erfaßt; andererseits darf der Begriff der Teilnahme nicht derart erweitert werden, daß er auch für verwundete Soldaten oder für all jene gilt, welche irgendwie kausal zur Entstehung oder Fortsetzung von Kriegen beitragen. Militärisches Hilfspersonal in Küche und Lazarett oder Zivilisten, welche Soldaten trösten und ermuntern, gehören an sich noch nicht in die Reihe der Kombattanten. Sie tragen bei zur Regeneration der Soldaten *als Menschen,* und nicht unmittelbar zur Regeneration der Soldaten als Soldaten und Kämpfer[2]. Somit lassen sich die Frau und die Angehörigen eines Soldaten z. B. deutlich unterscheiden von Personen, welche die Armee mit Kriegsmaterial und Treibstoff versorgen.

Natürlich gibt es zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten zahlreiche Zweifelsfälle. Besonders problematisch wird die Brauchbarkeit dieser Unterscheidung etwa in einem Partisanenkrieg. Trotzdem steht und fällt jede moralische Beurteilung des Tötens in Kriegen mit

[2] T. Nagel, War and Massacre, in: Philosophy and Public Affairs 2 (Winter 1972), wieder abgedruckt in ders., Mortal Questions, Cambridge 1979, S. 53–74; J. G. Murphy, The Killing of the Innocent, in: The Monist 57 (1973), wieder abgedruckt in ders., Retribution, Justice and Therapy, Reidel-Dordrecht 1979, S. 3–25.

der Haltbarkeit bzw. Unhaltbarkeit der Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten.

Ein prinzipieller Einwand gegen die Anwendung dieser Unterscheidung lautet: in den modernen Industriegesellschaften trägt nahezu jeder bei zur Militarisierung und Aufrüstung und damit zur Zunahme internationaler Spannungen. Den Begriff der Beteiligung an Kriegsandrohung, Kriegsvorbereitung und Kriegsführung kann man in der Tat sehr weit fassen, so weit, daß eigentlich niemand nicht am Krieg beteiligt wäre. Günther Anders hat behauptet, daß Handeln

> eingebaut und eingebettet ist in Arbeit. Als «Arbeit» ist das heutige Handeln getarnt. Aber dieses falsche Etikett «Arbeit», das hilft uns nicht, das rettet uns nicht. Ob wir wollen oder nicht – arbeitend handeln wir. Und zwar mit unabsehbaren Konsequenzen. Zum Beispiel dann, wenn wir eine Maschine bedienen, die, wenn auch völlig unsichtbar und aufs indirekteste, Geräteteile für eine atomare Waffe herstellt.

Anders spricht an dieser Stelle von einem epochalen Ereignis: «... daß heute Handeln in Arbeiten untergeht»[3]. Selbst wenn man dieser These von Anders zustimmen würde, daß alle, die arbeiten, unweigerlich «schuldig» werden – ich halte diese These allerdings für falsch –, so bliebe noch immer die Klasse der Personen übrig, die nicht arbeiten: Kinder, Kranke, Arbeitslose etc. Gegen diese Personen dürfte sich eine Abschreckungspolitik nicht richten.

Schon eher ein klarer Fall von «Mitschuld» (im engen Sinne) durch Arbeit liegt dann vor, wenn jemand in einer Munitionsfabrik arbeitet. Die Munitionsfabrik gilt als militärisches Zielobjekt. Ein Fall von «Mitschuld» (im Sinne von umfassender moralischer «Schuld») liegt zudem dann vor, wenn jemand in einer Fabrik beschäftigt ist, in der besonders grausame Waffen hergestellt werden – oder aber Waffen, welche eine «diskriminierende» Kriegsführung zum vornherein ausschließen.

Als unbezweifelbarer Standardfall von unschuldigen Wesen werden immer wieder Kleinkinder genannt. Neugeborene sind ganz gewiß unschuldige Wesen. Hier gilt es allerdings zu bedenken, daß gerade Neugeborene (und Ungeborene) ein Grenzfall von Personen – potentielle Personen – sind, und daß ein *absolutes* Tötungsverbot, falls sich ein solches überhaupt begründen läßt, vermutlich nur als Verbot in bezug auf die Tötung von *Personen* formulieren läßt. Unter Personen verstehen wir Wesen, welche sich von anderen Wesen unterscheiden können

[3] G. Anders, Die atomare Drohung, München 1981, S. 72.

und Erinnerungen und zukunftsbezogene Erwartungen haben. Es handelt sich also um Wesen, die (in einem sehr elementaren Sinne) selbstbewußt sind. Die Vernichtung solcher Wesen kann überhaupt erst als direkte Zufügung eines Übels verstanden werden[4]. Neugeborene sind nun tatsächlich im umfassenden Sinne «unschuldig» – kein Erwachsener kann mit ihnen konkurrieren, aber jedes Tier, jeder Strauch! Kleinkinder sind aus dem gleichen Grunde «unschuldig» wie alle Wesen, welche keine moralischen Akteure und deshalb nicht anders als unschuldig sein können. Diese umfassende Unschuld liefert jedoch für sich allein genommen keinen direkten Grund gegen das Töten. Unschuld und Wehrlosigkeit sind zwar oft der Hauptanlaß zur Empörung über Kriegsverbrechen. Rücksichtnahme auf Empörung und Entrüstung anderer Menschen mögen *indirekt* als Argument gegen das Töten unschuldiger Wesen gelten. Aber erst in Verbindung mit dem Nachweis, daß eine direkte Übelzufügung vorliegt, daß die «Opfer» also moralische Empfänger sind, lassen sich direkte Gründe gegen das Töten eines unschuldigen Wesens anführen. Erst dann, wenn ein Wesen Anspruch auf direkte moralische Beachtung hat, gewinnt auch seine Hilflosigkeit bzw. Wehrlosigkeit an moralischem Gewicht.

Diese Überlegungen bestärken uns darin, daß wir «Mord» nicht einfach als «absichtliche Tötung unschuldigen Lebens» definieren sollten. Andernfalls hätte ein Verbot des Mordes kaum Chancen als Anwärter für ein absolutes Verbot. Man beachte aber, daß diese Beschränkung auf Personen nicht etwa von dem Interesse geleitet wird, das Töten von «menschlichen Grenzfällen» (z. B. die Abtreibung) oder von Tieren ohne Selbstbewußtsein per definitionem als moralisch unproblematisch darzustellen. Was in der Beschränkung eines absoluten Verbotes auf personales Leben allerdings zum Ausdruck kommt, ist die vormoralische Intuition, daß bloßes Am-Leben-Sein kein absoluter Wert ist, sondern nur ein Leben mit gewissen Qualifikationen.

Die Signifikanz der Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten läßt sich provisorisch damit begründen, daß im Kriegsfall unser moralisches Unterscheidungsvermögen einer besonders harten Bewährungsprobe ausgesetzt ist: die normalen Hemmungs-

[4] Vgl. P. Singer, Practical Ethics, Cambridge 1979, dt. Übers. beim Reclam Verlag, Stuttgart 1984, 4. Kapitel. Obwohl wir Singers Utilitarismus ablehnen, verdient seine Diskussion des Begriffs der Person und des Tötens von Personen besondere Beachtung.

schwellen zum Töten werden extrem herabgesetzt. Das moralische Denken schafft ein Gegengewicht zu dieser generellen «Verschlechterung». Eine strategische Unterscheidung zwischen militärisch notwendigen Aktionen und überflüssigen Massakern oder Grausamkeiten ist für diesen Zweck offensichtlich ungenügend. Die ausschließliche und einseitige Berufung auf militärische Notwendigkeit in Verbindung mit den sprunghaften Neuerungen in der Kriegstechnologie führt zur systematischen Aushöhlung der moralisch begründeten Kriegskonventionen. Hier haben wir es mit einem der dramatischsten Beispiele für eine opportunistische Anpassung der Moral an die «Realität» zu tun. Eine analoge Rolle wie die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten für die Beurteilung von Normen der Kriegsführung (jus in bello) spielt die Unterscheidung von Aggression und Verteidigung für die Beurteilung von Kriegen insgesamt (jus ad bellum). Während aber die Entscheidung für oder gegen den Eintritt einer Nation in einen Krieg in der Regel von wenigen Verantwortlichen getroffen wird, ist die Entscheidung für oder gegen einen Mord letztlich immer eine ganz individuelle Angelegenheit, für die uns die Verantwortung nicht einmal teilweise abgenommen werden kann. Wer z. B. einen Kriegsgefangenen erschießt, kann sich nicht damit entschuldigen, daß er nur einen Befehl ausgeführt habe. Lassen wir Ausnahmen zu in bezug auf das Verbot des Mordes, so führt uns das insbesondere in kriegerischen Zeiten auf eine «schiefe Bahn»: eine Ausnahme ergibt die andere – die Ausnahme wird zur «Notstandsregel». In der Folge lassen sich etwa die Folterung und Erschießung von Geisseln fast immer rationalisieren.

Damit wäre auch schon die Überleitung gegeben zur Thematik der Begründung von absoluten Verboten im allgemeinen und der Begründung eines absoluten Verbotes des Mordes in Kriegszeiten im speziellen. Wir werden im zweiten Teil darauf zurückkommen. Zuvor müssen wir noch den Begriff der Absicht unter die Lupe nehmen.

Die Hervorhebung der Rolle der Absicht bei der Charakterisierung eines Mordes könnte es nahelegen, daß sich letztlich jeder Mord «rechtfertigen» läßt, indem man ihn anders beschreibt. «Mörder» verfolgen in der Regel Absichten, welche mit der Tötung oder dem Tod des Opfers als solche gar nichts zu tun haben. Das Opfer hat eher den Charakter eines kontingenten Hindernisses – würde es nicht existieren, so könnte man auch ohne seine Vernichtung zum Ziel gelangen. Doch ist die Wahl von möglichen Handlungsbeschreibungen tatsächlich so willkürlich? Daß dem nicht so ist, zeigt die Kritik am «Doppeldenken mit dem

Doppelprinzip»[5]. Das sog. Prinzip der Doppelwirkung knüpft an eine geläufige Unterscheidung an, die wir auch im Alltag machen. Wenn z. B. ein Koch Öl in die Pfanne gießt, dann vermindert er den Bestand an unverbrauchtem Öl in seiner Küche. Diese Verminderung des Ölvorrats ist jedoch bloß eine *Nebenwirkung* seines Handelns, die er nicht eigentlich beabsichtigt, sondern nur «indirekt» herbeiführt. Er weiß allerdings zum voraus, daß diese Wirkung eintreten wird, und unter gewissen Bedingungen – wenn z. B. der Ölvorrat knapp wird – muß er sie bewußt in Rechnung ziehen. Es wäre jedoch irritierend und unzweckmäßig, seine Handlung als ‹Verminderung des Ölvorrats in der Küche› zu beschreiben, jedenfalls solange man die Handlung des Kochens sinnvoll beschreiben und bewerten möchte. Normalerweise beschreiben wir menschliches Handeln im Lichte der Absichten, die der Akteur tatsächlich hat. Das gilt ganz besonders für eine Beschreibung im Zusammenhang mit der moralischen Beurteilung von Handlungen. Die praktische Schwierigkeit liegt dann zwar oft in der Ermittlung dieser Absicht.

Das Prinzip der Doppelwirkung besagt nun, daß es zwar nie erlaubt ist, ein moralisches Übel mit Absicht herbeizuführen, daß es aber zulässig sein kann, ein moralisches Übel als Nebenfolge von Handlungen in Kauf zu nehmen, deren Wert den Unwert des zugelassenen Übels zumindest aufwiegt.

Die präzise Formulierung und der legitime Anwendungsbereich des Prinzips der Doppelwirkung sind in der Literatur sehr umstritten. Da wir von diesem Prinzip auch keinen positiven Gebrauch machen werden, braucht uns das nicht weiter zu beschäftigen. Ein Mißbrauch dieses Prinzips liegt aber mit Sicherheit dann vor, wenn wir etwas, das wir beabsichtigen oder als Mittel einkalkulieren, als bloße Nebenwirkung ausgeben, deren Eintreten wir zwar vorauswissen, aber angeblich nicht eigentlich wollten. In Anwendung auf die nukleare Abschreckung würde das nämlich heißen, daß wir den Tod unzähliger unschuldiger Personen als im Ernstfall unvermeidbar – als «bedauerliches Unglück» – voraussehen, aber nicht beabsichtigen. Dies wäre jedoch glatte Heuchelei, denn die Bedrohung unzähliger unschuldiger Personen erhöht ja

[5] G. E. M. Anscombe, War and Murder, in: W. Stein (Hrsg.), Nuclear Weapons: A Catholic Response, London and New York, 1961. Dieser Aufsatz und die Beiträge ‹Mr Truman's Degree› und ‹The Justice of the Present War Examined› sind wieder zugänglich im dritten Band von G. E. M. Anscombes Collected Philosophical Papers, Oxford 1981.

gerade den Abschreckungseffekt und wird als Mittel der Abschreckung auch bejaht. Auch jemand, der bereit ist, in gewissen Kontexten mit dem Prinzip der Doppelwirkung zu operieren, muß zugeben, daß seine Anwendung auf die nukleare Abschreckung einen Mißbrauch darstellt und unannehmbar ist. Dies gilt mutatis mutandis auch für viele andere Fälle wie etwa die Belagerung oder Bombardierung von Städten, sofern die Aushungerung oder Vernichtung von unschuldigen Personen als Zermürbungstaktik praktiziert wird.

Diese Kritik setzt allerdings voraus, daß das, was in der dritten Prämisse behauptet wird, stimmt. Wir werden im vierten Teil sehen, daß diese Prämisse möglicherweise eine Schwachstelle des ganzen Arguments ist.

II. Die Begründung eines absoluten Verbotes des Mordes

Ist das Verbot des Mordes überhaupt begründungsbedürftig? Ist es nicht selbstevident? Für diese Auffassung ließe sich folgendermaßen argumentieren: In stärkerem Maße als Ausdrücke wie «stehlen» und «lügen» – welche oft als gleichbedeutend mit «unrechtmäßiger Aneignung fremden Eigentums» und «verwerfliche Täuschung» betrachtet werden – ist «Mord» ein Ausdruck der Bewertung, der neben den klassifizierenden Begriffen wie Absicht, Person und Vernichtung eine wertende Komponente enthält. «Mord» wird immer auch verstanden als «unrechte Tötung» oder «Tötung in böser Absicht».

Eine solche implizite Wertung in der Verwendung des Ausdrucks «Mord» ist jedoch kein Ersatz für eine Begründung dieser Wertung. Andernfalls müßte man annehmen, daß eine Definition oder eine Begriffsexplikation die Rolle und die Last einer Begründung übernehmen kann. Diese Auffassung wurde allerdings vertreten, doch mit einer bezeichnenden Zweideutigkeit. Es wurde nämlich behauptet, daß es sich gar nicht lohnt, mit jemand zu diskutieren, der das absolute Verbot des Mordes nicht spontan anerkennt[6].

[6] G. E. M. Anscombe, Modern Moral Philosophy, in: Philosophy 33 (1958); dt. in: Seminar: Sprache und Ethik, hrsg. von G. Grewendorf und G. Meggle, Frankfurt a. M. 1974, insbesondere S. 238. Meines Wissens hat diese Autorin den Begriff «Konsequentialismus» aufgebracht und Sidgwick als dessen Begründer genannt. Meine Kritik ist hingegen eher inspiriert von G. Grisez, Against Consequentialism, in: American Journal of Jurisprudence and Legal Philosophy 23 (1978), S. 21–72.

Hinter diesem Verdikt steht die Haltung, daß jemand, der hier anderer Meinung ist, entweder ein Schuft ist, der eher eine Züchtigung als eine Antwort verdient, oder daß er einfach nicht verstanden hat, daß von Moral die Rede ist. Im Blick darauf, daß wir es mit der Frage zu tun haben, ob Mord immer und unter allen Umständen verboten ist, ist diese Haltung unangebracht. Denn es handelt sich ja gerade de facto um einen Streitpunkt innerhalb der normativen Ethik, ob sich absolute Verbote überzeugend begründen lassen. Meinungsverschiedenheiten bezüglich dieser Frage können jemanden weder moralisch noch intellektuell desavouieren.

Sollte es zutreffen, daß ein Mord immer in böser Absicht geplant oder ausgeführt wird, so möchten wir doch wissen, worin diese böse Absicht genau besteht und warum es so schlimm ist, böse Absichten zu haben. Einige werden vielleicht folgendermaßen antworten: Böse ist eine Mordabsicht deshalb, weil sie die Zerstörung eines Grundwertes direkt intendiert. Und sie werden weiterfahren: In der bösen Absicht manifestiert sich ein moralisch schlechter Charakter oder zumindest die Richtung einer Entwicklung zur Verfestigung eines schlechten Charakters; es ist aber unerträglich, in einer Welt zu leben, in der alle oder zahlreiche Menschen einen schlechten Charakter haben. Die Welt wäre ein besserer Platz, wenn es weniger Menschen mit bösen Absichten gäbe.

Diese Überlegung ist *konsequentialistisch*. Sie erinnert an die bereits im ersten Teil skizzierte Rechtfertigung für den Nutzen einer resistenten Moral gegenüber generellen Tendenzen der Verschlechterung. Ähnlich wird manchmal auch für eine generelle Pflicht zum Rechtsgehorsam argumentiert.

Dem ethischen Konsequentialismus kann man vorwerfen, daß er einseitig ist. Handlungen, Regeln oder Charaktereigenschaften werden von ihm rein instrumentalistisch als Mittel zum Zweck der Verbesserung eines Gesamtzustandes in Betracht gezogen. Ein absolutes Verbot von Mord läßt sich kaum konsequentialistisch begründen, denn es bleibt immer eine offene Frage, ob unter bestimmten Bedingungen ein Mord nicht zur Verbesserung eines gesellschaftlichen Gesamtzustandes beitragen könnte. Aus der Perspektive einer konsequentialistischen Ethik hat ein absolutes Verbot letztlich immer den schlechten Ruf eines absurden Tabus.

Eine andere Möglichkeit scheint darin zu bestehen, das absolute Verbot des Mordes auf ein absolutes moralisches Recht, nicht ermordet

zu werden, abzustützen. Wir müssen uns nun allerdings eine Theorie der moralischen Rechte vorstellen, die eine seltsame Asymmetrie enthält: es kommt zwar ein absolutes Recht, nicht ermordet zu werden, vor, aber es gibt in ihr kein absolutes Recht auf Hilfe oder Rettung vor Mord. Falls es dieses zweite absolute Recht nämlich gäbe, wäre es denkbar, daß diese beiden Rechte in bestimmten Situationen kollidieren. Das stellt uns vor die folgende Alternative: entweder können wir die erwähnte Asymmetrie begründen, oder dann müssen wir annehmen, daß uns diese Theorie auf die Frage, ob wir morden dürfen (oder müssen), wenn sich weitere Morde nicht anders verhindern ließen, keine Antwort gibt.

Es wurde der Versuch unternommen, diese Asymmetrie damit zu begründen, daß man einen akteurzentrierten Standpunkt in die Ethik einführt. Damit wird der Konsequentialismus nicht ersetzt, sondern eher ergänzt. Was für eine Person muß ich sein und was muß *ich* tun? – Diese Fragen werden als zusätzliche und von konsequentialistischen Erwägungen unabhängige Problemstellungen betrachtet.

Selbst wenn man die Eigenständigkeit eines akteurzentrierten Standpunktes anerkennt und hinzunimmt, lassen sich vermutlich keine absoluten Verbote begründen. Zu diesem Schluß gelangt z. B. Samuel Scheffler[7].

Alles spricht dafür, daß sich absolute Verbote nur in Verbindung mit einer grundsätzlichen Kritik am Konsequentialismus begründen lassen. Diese grundsätzliche Kritik, die wir bei Autoren wie Germain Grisez und John Finnis[8] finden, richtet sich gegen den Proportionalismus, d. h. gegen das Modell des quasinumerischen Abwägens von Handlungsfolgen als ein Modell für das moralische Denken überhaupt. Moralisches Handeln wird primär verstanden als Person-Sein in der Weise der freien Teilhabe an Grundwerten.

Der Begriff des Mordes setzt, wie wir gezeigt haben, eine Bezugnahme auf das Bewußtsein, die Absicht und die freie Wahl des Handelnden voraus. Mord ist eine bestimmte Art und Weise der Entscheidung für eine destruktive Handlung bezüglich einer bestimmten Art

[7] S. Scheffler, The Rejection of Consequentialism, Clarendon Press, Oxford 1982, S. 101f.

[8] G. Grisez (Anm. 6) sowie G. Grisez – R. Shaw, Beyond the New Morality, University of Notre Dame Press, 2. Auflage, 1980. Dieses Buch ist eine didaktisch geschickte Einführung in die von mir skizzierte Auffassung von Ethik. Siehe auch J. Finnis, Fundamentals of Ethics, Clarendon Press, Oxford 1983.

von Leben, nämlich Leben mit personalen Zügen. Moralisch verwerflich ist die auch über einen ersten Impuls zu töten hinaus gehegte direkte Absicht, personales Leben zu zerstören. Mit dieser Wahl stirbt ein Teil unserer eigenen Person. Wer ernsthaft mit Mord droht, hat in seinem Herzen schon gemordet.

Eine Moraltheorie, welche absolute Verbote enthält, muß nicht partout rigoristisch sein; sie braucht nicht alle moralischen Verbindlichkeiten als ohne Ausnahme gültig zu deklarieren. Umgekehrt ist sie aber auch nicht laxistisch und behauptet, daß alle moralischen Verbindlichkeiten unter gewissen Bedingungen eingeschränkt oder negiert werden könnten. Die Alternative: entweder Rigorismus oder Laxismus, ist falsch gestellt. Absolut verboten sind nur einige wenige und spezifische Handlungen, welche die absichtliche direkte Zerstörung von Grundwerten verkörpern. Einer dieser Grundwerte ist eben das Leben personaler Wesen. Weitere Grundwerte sind Wissen, Gemeinschaft, ästhetische Erfahrung, Spiel. Darüber hinaus ist die freie Selbstbestimmung der Person ein Grundwert, der überhaupt erst die moralische Dimension unserer Handlungen eröffnet [9].

Die ethische Begründung dieses Verbotes besteht nun nicht einfach darin, daß man darauf hinweist, daß ein Zustand der Welt, in dem es mehr personale Wesen gibt, ein besserer Zustand ist, und daß es daher unsere moralische Pflicht ist, die Zahl personaler Wesen unter sonst gleich bleibenden Umständen zu maximieren. Mit dieser «Berechnung»

[9] F. Ricken, Allgemeine Ethik, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Diese Wahlfreiheit ist nicht identisch mit der politischen Freiheit, die wir in unseren westlichen politischen Systemen zu genießen meinen. Entsprechend vertrete ich nicht etwa die Ansicht, die Folgen eines nuklearen Krieges wären das geringere Übel im Vergleich zu einer sowjetischen Weltherrschaft. Vgl. dazu auch E. Tugendhat, Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner, Vortrag auf der am 20.10.1983 vom Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin getragenen Veranstaltung «Die atomare Bedrohung». Ebensowenig vertrete ich die Ansicht, «Friede» sei der höchste Wert – eine solche Auffassung läßt sich relativ leicht kritisieren. Vgl. W. Becker, Der Streit um den Frieden. Gegnerschaft oder Feindschaft – die politische Schicksalsfrage, Piper, München-Zürich 1984, S. 87–103. Leider verzichtet dieser Autor darauf, eine befriedigende Konzeption von Ethik zu entwerfen. Die von ihm vertretene Auffassung wurde etwa von Richard Wasserstrom in diversen Aufsätzen als «moralischer Nihilismus in bezug auf den Krieg» sorgfältig analysiert und kritisiert. Vgl. z. B. R. Wasserstrom, On the Morality of War: A Preliminary Inquiry, in: Stanford Law Review 21 (1969), S. 1627–1656, sowie M. Walzer, Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations, Basic Books, Inc. Publishers, New York 1977, Kapitel 1 («Against ‹Realism›»).

ließe sich nämlich unter gewissen Bedingungen eine moralische Pflicht ableiten, unschuldige personale Wesen (unfreiwillig) zu töten. Eine solche Bedingung wäre vielleicht bereits dann erfüllt, wenn das Töten von *n-1* Personen das einzige Mittel wäre, um den Tod von *n* Personen zu verhindern.

Moralisches Handeln ist jedoch nicht identisch mit der Bewirkung eines optimalen Weltzustandes. Wäre das der Fall und ließen sich solche Weltzustände hypothetisch berechnen, dann wären moralische Entscheidungen bereits überflüssig geworden. An die Stelle von Entscheidungen träten Kalkulationen. Daß dem nicht so sein kann, wird besonders deutlich in Fällen, in denen mehrere Grundwerte auf dem Spiel stehen. Sie sind nämlich prinzipiell inkommensurabel. Mit inkommensurablen Größen können wir aber nicht rechnen, sondern wir müssen uns selber entscheiden, was für eine Person wir sein wollen, indem wir die Realisierung des einen oder des anderen Ziels vorziehen und damit die Teilhabe an einem von zwei Grundwerten vertiefen.

Zahlen und quantitative Vergleiche spielen nur innerhalb eines Wertbereichs eine gewisse Rolle; doch auch in diesem Bereich sind sie nicht gleichwertige Stellvertreter des moralischen Denkens. Wer bisher daran gewöhnt war, Fragen der Moral als Rechenexempel zu betrachten, dem wird die hier vertretene Auffassung, daß moralisches Handeln eine bestimmte Art des Personseins ist, unerträglich vag vorkommen. Umgekehrt ist es für jemand, der unsere Auffassung teilt, unerträglich, daß in der Ethik der Schein von Exaktheit aufrechterhalten wird, weil man sich an unangemessene Modelle klammert, weil Handeln auf eine Zweck-Mittel-Relation reduziert wird.

Eine moralisch richtige Handlung ist nicht ein Vorgang, welcher in der Gesamtheit seiner Wirkungen und Nebenwirkungen (u. a. auch auf den Handelnden selber) ein Wertoptimum darstellt. Ja, es ist gerade bezeichnend, daß Handlungen, welche in einem Wertoptimum resultieren mögen, moralisch falsch sein können. Nehmen wir etwa an, die nukleare Abschreckung sei wirksam und trage zur Kriegsverhütung bei. Mit dem Nachweis, daß die nukleare Abschreckung ein Mittel zum Zweck der Kriegsverhütung ist, ist die moralische Dimension noch gar nicht erreicht. Wir können zwar in einem Bereich, in dem wir nur den Wert der Kriegsverhütung als Grundwert postulieren, eine Risikoanalyse anstellen. Eine solche Risikoanalyse verdient das Interesse des Moralphilosophen, obwohl das moralisch Interessante erst dann zur Sprache kommt, wenn andere Grundwerte mitberücksichtigt werden.

Es ist ausgesprochen sinnlos, zwei Handlungen bzw. Handlungsfolgen gegeneinander «abzuwägen», von denen die eine Teilnahme am Grundwert A, die andere Teilnahme am Grundwert B bedeutet. Würden z. B. die Rüstungsausgaben eines Staates so hoch, daß alle staatlichen Kulturförderungen eingestellt werden müßten, so wäre das moralische Problem darin zu sehen, daß wir uns *entscheiden* müssen, was für Personen wir in einer Gesellschaft sein sollen, in der von staatlicher Seite so oder so entschieden wird. Das Modell des rechnerischen Abwägens von verfügbaren Handlungsalternativen ist daher ungeeignet, um den Prozeß des moralischen Denkens zu erläutern. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Kalkulationen etwa bezüglich der Zahl von Menschenleben und der Erlangung bestimmter Ziele durch wirksame Mittel für moralische Entscheidungen keine Rolle spielen. Wichtig ist, daß der Kontrast zwischen dem Prozeß der persönlichen Teilhabe an Grundwerten und der Realisierung von scharf umrissenen Zielsetzungen deutlich wird. Nehmen wir etwa das Beispiel einer Freundschaft, in der die Teilhabe am Grundwert der Gemeinschaft die ganze Person grundlegend involviert. Der Austausch von Geschenken mag zwar in einer solchen Beziehung eine gewisse Rolle spielen. Trotzdem ist die Freundschaft kein Ziel, dem man mit dem Mittel des Schenkens näher kommt. Gerade aus diesem Beispiel geht hervor, daß Grundwerte bis zu einem gewissen Grad nebelhafte, undeutliche Visionen bleiben müssen, über die wir allenfalls Gedanken und Erfahrungen austauschen können, die wir aber nie definitiv präzisieren können. Auch wenn man sich nie auf eine vollständige Liste von Grundwerten wird einigen können, so sind doch einige Grundwerte der Nährboden für die moralische Entwicklung in allen Kulturen. Die Öffnung der Person für die Teilhabe an den Grundwerten ist etwas, was von uns selber abhängt. Es ist eine lebenslängliche Aufgabe. Um ihr nachzukommen, müssen wir zuweilen auch ein Rechenexempel von der oben genannten Art lösen, aber die lebenslängliche Aufgabe, eine Person zu sein, hat selber nicht den Charakter eines Rechenexempels. Auch die in Ethikbüchern oft ganz am Schluß angehängte Frage: Warum müssen wir überhaupt moralisch sein? und: Was ist der Sinn des Lebens?, läßt sich nicht auf diese Weise aus der Ethik exterritorialisieren. Es ist nicht so, daß wir erst einmal unsere Pflichten ermitteln könnten und dann zu fragen hätten, was für Menschen wir sein und welchen Stellenwert die Pflichterfüllung in unserem Leben haben müßten. Diese Fragen müssen uns vielmehr von Anfang an und ständig begleiten.

Nun gibt es eben einen Typus von moralischer Verbindlichkeit, der negativ und absolut ist: das Verbot, Grundwerte direkt zu vernichten zur Erreichung anderweitiger Ziele. Das betrifft vor allem Entscheidungen über Leben und Tod personaler Wesen, in denen sie *nur als Mittel* behandelt werden. Der Wert des Lebens von A ist allerdings nicht kommensurabel mit oder abwägbar gegen den Wert des Lebens von B; ebensowenig gibt es einen Sinn, den Wert des Lebens von A und B zusammengenommen gegen den Wert von C «abzuwägen». Der Wert des Lebens von Personen läßt sich weder buchstäblich noch in einem übertragenen Sinne messen. Daß wir in gewissen beschränkten Kontexten (etwa der Ökonomie oder der Bevölkerungsstatistik, aber auch in der Militärstrategie) mit Menschenleben «rechnen», ist nur ein Indiz dafür, daß wir nicht mit dem Grundwert personalen Lebens rechnen, sondern mit einer «künstlichen Einheit» – so, wie wenn wir die Zahl der interessanten Thesen in diesem Papier und die Seitenzahl addieren und auf fünfzig «Einheiten» kommen. Die moralische Entscheidung kann sich demnach nicht darin erschöpfen, die Zahl von Gewinnen und Verlusten vorauszusagen, sondern darin, ob jemand selber jene Art von Personen sein will, welche sich direkt gegen den Wert des personalen Lebens richtet. Wer sich dazu entscheidet, verschließt sich damit für die Teilhabe an diesem Grundwert. Mit jeder ausschließenden Entscheidung dieser Art stirbt ein Teil der eigenen Person. Eine inklusivistische Entscheidung hingegen läßt die Möglichkeit zur Teilhabe an einem Grundwert offen, auch wenn sie zur Zeit nicht realisiert werden kann. Wer sich am Abend seinem Familienleben widmet, den Kindern Geschichten erzählt usw. statt ins Theater zu gehen, braucht sich in bezug auf den Wert von ästhetischen Erfahrungen nicht exklusivistisch zu entscheiden. Er wird die Gelegenheit zu einem Theaterbesuch vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt wahrnehmen. Jedenfalls wird er keine Ressentiments gegen Theaterbesuche entwickeln. Wer jedoch die direkte Vernichtung eines Grundwertes plant, kann unmöglich inklusivistisch entschieden haben. Wer also z. B. einen Mord begeht, um – wie er sagt – weitere Morde zu verhindern, hat sich selber gegen den Wert des Lebens unschuldiger Personen gerichtet. Seine Retterpose ist daher irreführend und unangebracht.

Diese Skizze einer Auffassung von Moral soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Es genügt der Hinweis, daß sich einige absolute Verbote möglicherweise plausibel begründen lassen, daß sie mithin nicht den Charakter von dogmatischen Erlassen oder undurchsichtigen

Tabus zu haben brauchen. Nicht jede Tötung ist eo ipso Mord, und wir haben Mord so zu definieren versucht, daß einige diskutable Grenzfälle auch weiterhin als solche betrachtet werden können: Notwehr, Verteidigung im Krieg, Abtreibung, aktive Euthanasie und das Töten von nichtpersonalen Menschen und Tieren. Ein offener Fall bleibt also die indirekte oder unbeabsichtigte, aber vorausgewußte Tötung: hier fehlt die eigentliche mörderische Absicht.

Betrachten wir moralische Entscheidungen immer als Möglichkeiten der Persönlichkeitsentfaltung des Handelnden selber, so erhalten die Absichten des Handelnden eine eminente Bedeutung. Bis zu einem gewissen Grad ist die Bezugnahme auf Absichten zur Beschreibung von Handlungen auch in außermoralischen Kontexten unerläßlich. Ob jemand eine Sportart betreibt mit der Absicht, sich zu erholen, sich bewundern zu lassen, Geld zu verdienen oder um Menschen kennenzulernen, macht einen großen Unterschied. Prinzipiell steht es ihm frei, den einen oder anderen Wert nachhaltiger und konsequenter zu realisieren. Der Unterschied, auf den es hier ankommt, besteht in der Bedeutung, welche ich dieser Aktivität in meinem Leben gebe. Die Hervorhebung der Rolle der Absicht in der Ethik geht aber nicht auf Kosten des Verhaltens und zugunsten der bloß inneren Gesinnungen oder Bewußtseinszustände. Sie darf nicht als ein Plädoyer für eine Gesinnungsethik und Option gegen eine Erfolgsethik mißverstanden werden. In einer Gesinnungsethik würde das beobachtbare Verhalten, die tatsächliche Ausführung von Absichten und ihr tatsächlicher Effekt keine oder eine nur sehr subordinierte Rolle spielen. Eine solche Verinnerlichung der Moral steht im Gegensatz zu unserer Vorstellung von der Teilhabe an Grundwerten. Die erwähnte Teilnahme an einer Sportart ist nur durch bestimmte Aktivitäten möglich. Deshalb wäre die Teilhabe am Wert des Spiels – sofern wir auch spielen als einen Grundwert anerkennen – nicht hinreichend zu ersetzen durch das Einnehmen von Drogen, das uns dieselben angenehmen Empfindungen, denselben Kitzel etc. wie bei der tatsächlichen Ausübung des Sportes verschaffen würde. Bewußte Aktivitäten lassen sich m. a. W. nicht durch intensive Halluzinationen in ihrem Wert ersetzen.

III. Die zweite Prämisse

Der Wille, unter Bedingungen zu töten, die sich der eigenen Kontrolle vollständig entziehen, hat dieselbe Qualität wie der Wille, unter irgendwelchen Bedingungen zu töten. Diese Gleichung gilt, auch wenn die Tötungsabsicht nie ausgeführt werden sollte. Und sie gilt natürlich auch für Mordabsichten. Grisez hebt in seinem Argument die Tatsache hervor, daß der Drohende die Bedingungen für das Eintreten des Ernstfalls nicht unter seiner Kontrolle hat. Zur Erläuterung zieht er das Beispiel eines Terroristen heran, der bereit ist, sich und andere zu töten, wenn seine Forderungen nicht erfüllt werden. Seine Hoffnung auf einen glimpflichen Ausgang ohne Tote und Verletzte tut dabei nichts zur Sache: sie kann nicht als Entschuldigungsgrund für sein Vorgehen dienen.

Der Vergleich soll natürlich nicht eine Identifizierung von staatlicher Gewalt und terroristischer Gewalt suggerieren. Es geht hier nur darum, daß eine Drohung mit Mord eine unmoralische Absicht enthält, auch wenn jemand sehnlichst wünscht, daß seine Abschreckung Erfolg hat und er den Mord nie ausführen muß. Wer das Vorgehen eines Erpressers nicht entschuldigen mag, kann auch das entsprechende Vorgehen von Staaten nicht entschuldigen – es sei denn, er habe zusätzliche Gründe[10].

Ebensowenig wird dieser Vergleich dazu angestellt, um Abschrekkung, Erpressung und Drohung in der internationalen Politik als solche zu verdammen. Es ist vielleicht einfach naiv zu hoffen, daß diese Elemente zwischenstaatlicher Verhältnisse eines Tages verschwinden könnten. Die Frage bleibt aber entscheidend, ob wir Entscheidungen in der Politik und in der auswärtigen Politik überhaupt noch moralisch beurteilen wollen oder nicht. Würden wir bei einer Risikoanalyse stehen bleiben und uns mit der möglichen Schlußfolgerung zufrieden geben, daß die nukleare Drohung eine maximale kriegspräventive Wirkung hat, dann würden wir moralisches Handeln auf eine simple

[10] Eine Analogie zwischen nuklearer Abschreckung und terroristischer Erpressung wurde von P. Ramsey behauptet – vgl. The Just War: Force and Political Responsibility, New York, 1968, S. 171. Eine kritische Diskussion der Tragweite dieser Analogie findet man bei M. Walzer (Anm. 9), S. 270f. (also im 17. Kapitel – das Buch ist auch in deutscher Übersetzung beim Klett Verlag, Stuttgart, erschienen).

Zweck-Mittel-Relation reduzieren. Wir würden damit jedes Gespür für «moralische Unkosten» einbüßen [11].

Man beachte, daß mit der zweiten Prämisse nicht etwa vorausgesetzt wird, daß eine Mordabsicht und die Ausführung einer Mordabsicht gleichermaßen gravierend sind. Wir haben es, wie gesagt, nicht mit dem Kontrast zwischen einer Gesinnungs- und einer Erfolgsethik zu tun. Eine Mordabsicht, die über Jahre oder Jahrzehnte festgehalten wird und eine weitläufige Planung und ganze Produktionszweige ins Leben ruft, ist selber schon ein Bestandteil der Ausführung eines Mordes. Eine Mordabsicht im moralisch bedeutsamen Sinne unterscheidet sich ohnehin von folgenlosen Regungen oder Träumereien. Es geht um jene Absichten, an denen wir festhalten und deren Realisierung wir in den Weg leiten. Jede Form von Kriegsrüstung kann deshalb mit Recht als Kriegsvorbereitung bezeichnet werden. Es wäre jedoch vorschnell, sie allein deshalb moralisch zu verurteilen.

Zum besseren Verständnis der zweiten Prämisse wäre noch hinzuzufügen, daß die Bedingungen, unter denen wir uns zu Handlungen entscheiden, nie vollständig unter unserer Kontrolle sind. Die Abschreckung stellt einen Versuch dar, das Verhalten des Gegners zu beeinflussen und wenigstens teilweise selber zu bestimmen. Es ist jedoch unstatthaft, daß wir uns die eigentliche Entscheidung für einen nuklearen Gegenschlag durch ein Arrangement von Bedingungen abnehmen lassen. Statt zu entscheiden, lassen wir «die Umstände» für uns entscheiden. Das mag in vielen Belangen unproblematisch sein. Als Entscheidungsverfahren für oder gegen die Ausführung an sich schlechter Handlungen ist es jedoch zu mißbilligen. Die Zermalmung, Verbrennung und Vergiftung von unschuldigen Personen ist nicht etwas, dessen Herbeiführung wir vom Wohlverhalten unseres Gegners abhängig machen dürften.

IV. Die dritte Prämisse

Die dritte Prämisse enthält die Behauptung, daß das Konzept der nuklearen Abschreckung unweigerlich eine ernstgemeinte Mordabsicht einschließt. Auch diese Prämisse gibt Anlaß zu einigen Fragen. Ist ein

[11] B. Williams wünscht, daß man zugibt, «daß die Guten gar nicht so rein zu sein brauchen, solange sie nur einen aktiven Sinn für moralische Kosten und moralische Begrenzungen beibehalten». (Moralischer Zufall, Hain, Königstein/Ts. 1984, S. 77.)

Abschreckungseffekt auch dann möglich, wenn niemand droht? Ist die Abschreckung auch dann noch wirksam und vielleicht legitim, wenn die Drohung bloß ein Bluff ist? Wie verteilt sich die Verantwortung in Gruppen, in denen einige die Mordabsicht haben, andere nicht, in denen aber alle ihren Beitrag zur nuklearen Rüstung leisten?

Neben dem Mißbrauch des Prinzips der Doppelwirkung ist in einer Ethik, in der die Absichten der Handelnden so stark gewertet werden, auch ein Mißbrauch der sog. «reservatio mentalis» denkbar. Es ist möglich, daß wir alle Welt über die Rüstungsanstrengungen in unserem Lande informieren und gleichzeitig verschweigen, daß wir die feste Absicht haben, einen Teil unserer Rüstung – z. B. die nuklearen Waffen – unter keinen Umständen einzusetzen. Nehmen wir an, daß sich die politische Führung der USA insgeheim verabredet hat, auf einen nuklearen Gegenschlag zu verzichten, weil er doch abgesehen von der momentanen Genugtuung der Rache nur Nachteile brächte. Dieser Entscheid wäre in gewisser Weise ehrenhaft; er würde Millionen unschuldiger sowjetischer Bürger den Tod ersparen. Es scheint so, daß auch für jemanden, der die ausnahmslose Geltung des Mordverbotes akzeptiert, eine nukleare Abschreckung mit einer zusätzlichen reservatio mentalis zumindest prima facie annehmbar wäre.

Um die anfangs gestellten Fragen zu beantworten, können wir vier Fälle unterscheiden:

1. die feste Absicht aller Beteiligten, im Ernstfall zu morden;
2. die feste Absicht aller Beteiligten, im Ernstfall nicht zu morden;
3. keine feste Absicht bei allen Beteiligten;
4. gemischte Gruppen.

Der erste Fall verfällt dem Verdikt des Mordes bzw. der Mordabsicht. Der zweite Fall dagegen nicht. Nur er hat einige Aussicht auf Billigung, weil die entscheidende Vorbedingung für Mord, die mörderische Absicht, nicht gegeben ist. Für die praktische Realisierung des zweiten Falles sind zumindest zwei Wege denkbar: die reservatio mentalis unter strikter Geheimhaltung, oder das offene Bekenntnis der festen Absicht, im Ernstfall nicht zu morden.

Der erste Weg würde die politische Praxis der strikten Geheimhaltung voraussetzen, damit der Bluff nicht offensichtlich und damit die Effizienz der Abschreckung vermindert würde. Das Verhältnis der regierenden Elite zur eigenen Bevölkerung würde zudem den Wurm

einer beispiellosen paternalistischen Lüge enthalten. Abgesehen davon würde immer die Möglichkeit bestehen, daß der große Bluff trotzdem publik wird und die Glaubwürdigkeit der Abschreckung im feindlichen Lager und der sozialen Opfer für die Aufrüstung im eigenen Lager offen bezweifelt würde. Immerhin würde dieser Weg, wenn er praktisch realisierbar wäre, die Diskussion von der Problematik der Mordabsicht auf die Problematik von Lüge und Geheimhaltung verlagern.

Der zweite Weg bestünde darin, sich offen zur Absicht zu bekennen, daß man die nuklearen Waffen unter keinen Umständen einsetzen möchte. Der Abschreckungseffekt unserer nuklearen Arsenale würde nun weiterhin bestehen, weil der Feind nie wissen kann, ob im Ernstfall nicht einige von uns umkippen und aus Schwäche und unter dem Einfluß von «Friktionen» von diesen Waffen Gebrauch machen würden. Damit wird einerseits die Abschreckungswirkung der Waffen selber als «schweigender Drohpotentiale» geltend gemacht; andererseits wird das moralische Versagen von Menschen nicht völlig ausgeschlossen. Diese Lösung ist theoretisch befriedigend: der dissuasive Effekt im Dienste der Kriegsverhütung ist gewährleistet, eine mörderische Absicht fehlt und eine höchst problematische Arkanpolitik gegenüber Freund und Feind erübrigt sich. Diese Lösung auf dem Papier wäre jedoch unter den gegenwärtigen Gegebenheiten und angesichts einer jahrzehntelangen Drohpolitik der Großmächte kaum überzeugend. Abgesehen davon «rechnet» sie immerhin mit einem mörderischen Gefahrenpotential. Wir geben uns nämlich selber eine unter Umständen nahezu unwiderstehliche Gelegenheit vor, selber zu Mördern zu werden. Dieses Verhalten ist dem eines Alkoholikers vergleichbar, der die Absicht hat, mit dem Trinken aufzuhören und trotzdem volle Schnapsflaschen in seiner Wohnung verteilt: eine ins Wohnzimmer, eine ins Bad, eine auf das Nachttischchen und sogar eine auf dem Korridor. (Diese letzte Flasche ist mit der nuklearen Nachrüstung in der BRD vergleichbar.) Jene, die ihn beobachten, müssen die Ernsthaftigkeit seiner Absichten, vom Alkohol wegzukommen, bezweifeln. Wer die feste Absicht hat, mit dem Trinken aufzuhören, wird alle Flaschen aus seiner Wohnung entfernen. Er wird sich nicht einer Prüfung unterziehen, die er unmöglich bestehen kann. Kurzum: auch die fromme Absichtserklärung von Menschen, die nukleare Arsenale produzieren, wird in der politischen Realität nur als Heuchelei aufgenommen. Der Fall (2) wird zudem gleichsam ununterscheidbar vom Fall (3): die Menschen haben eine schwankende mörderische Absicht.

Ein anders gelagerter Einwand geht von den gleichen Voraussetzungen aus, nämlich von der Tatsache, daß die Verantwortung für die Planung und Herstellung und die Kompetenz für den Einsatz nuklearer und anderer mörderischer oder grausamer Waffensysteme in einer Gesellschaft auf zahlreiche Menschen verteilt ist. Verantwortung läßt sich zwar verteilen, aber läßt sie sich aufteilen? Es ist weiterhin denkbar, daß die Verantwortung von Menschen mit verschiedenen Absichten getragen wird. Beschränken wir uns der Einfachheit halber auf die Gruppe, welche die Kompetenz zum Einsatz der nuklearen Waffen hat. Nehmen wir an, wir könnten diese Gruppe identifizieren und in drei Untergruppen einteilen, A, B und C. Die Individuen in A haben die feste Absicht, im Ernstfall zurückzuschlagen, während die Individuen in B die feste Absicht haben, im äußersten Notfall auf den Einsatz nuklearer Waffen zu verzichten; Mitglieder der Gruppe C dagegen sind sich im Unklaren über ihre diesbezüglichen Absichten. Sie werden sagen: «Niemand kann wissen, was wir im Ernstfall wollen. Auch wir wissen es nicht.» Geht man von diesen komplizierten Gegebenheiten aus, so ist es unmöglich, allen Verantwortlichen eine homogene Absicht zuzuschreiben. Müssen wir somit unser Urteil und unsere Mißbilligung der Abschreckungspolitik aufsplittern?

Meines Erachtens genügt es für die moralische Verwerfung der Abschreckungspolitik, wenn die mörderische Absicht einiger Hauptverantwortlicher feststeht. Für die Konstitution von Mitschuld genügt die wissentliche Zusammenarbeit mit potentiellen Mördern. Es mag sein, daß das Problem der Begründung einer Form von juristischer Kollektivhaftung anders zu lösen wäre. Uns geht es hier nur um die Konstatierung moralischer Schuld.

V. Schlußfolgerung

Das von Grisez formulierte Argument gegen die nukleare Abschreckung mag in der Theorie nicht absolut wasserdicht sein. Eine nukleare Abschreckung ohne Mordabsicht ist zumindest denkbar. Aber auch sie ist moralisch nicht völlig unproblematisch. Fragen der Moral erschöpfen sich nicht in der Rücksichtnahme auf einige wenige absolute Verbote. In der Praxis scheint es jedoch fast unvermeidlich, daß wir mit der nuklearen Abschreckung das absolute Verbot des Mordes übertreten. Das Argument richtet sich aber nicht oder jedenfalls nicht notwen-

dig gegen eine Politik der Abschreckung als solche. Der Verzicht auf eine nukleare Abschreckung legt uns nicht den Verzicht auf jede Abschreckung nahe. Doch auch die Abschreckung mit konventionellen Waffen ist keine echte Alternative, sofern auch sie die Möglichkeit zum unterschiedslosen Töten von Kombattanten und Nichtkombattanten zuläßt. Jede Abschreckungspolitik bedarf der Ergänzung durch eine Politik der Verständigung und der Versöhnung. Diese Politik äußert sich nicht darin, daß man dem Gegner um den Hals fällt, sondern in ersten Schritten in Richtung Abrüstung. Gerade die Großmächte wären heute in der Lage, einander durch großzügige Gesten zu verblüffen.

Die Überzeugung, daß einige Handlungen absolut verboten sind, verpflichtet uns allerdings dazu, Lasten und Unsicherheiten auf uns zu nehmen, welche sich nur durch jene an sich schlechten Handlungen vermeiden ließen. Wird ein Land ohne nukleare Waffen von einer nuklear gerüsteten Großmacht erpreßt oder besetzt, so muß es sich im schlimmsten Fall auf einen jahrelangen Widerstandskampf gefaßt machen. Die Unterlegenen müssen auf Verhandlungen eintreten und ungünstige Bedingungen annehmen. Verglichen mit dem Übel, das in der aktiven Vorbereitung und im Eintreten in einen nuklearen Weltkrieg besteht, sind Konzessionen an eine despotische Übermacht das geringere Übel. Man beachte, daß nicht vom Übel *der Folgen* eines nuklearen Krieges *als solchen* oder von *der Wahrscheinlichkeit* des Stattfindens eines Krieges *als solcher* die Rede ist, sondern vom Übel *der aktiven Vorbereitung und des Eintretens in* einen nuklearen Krieg. Hier gilt die Maxime, daß Unrechtleiden besser ist als Unrechttun. Doch auch dem Nachgeben und Dulden sind moralische Grenzen gesetzt.

Zur Beschönigung der Abschreckungspolitik werden gerne Tuquoque-Argumente angeführt: «Schließlich drohe ich nur, weil und solange du auch drohst; ich morde nicht, solange auch du nicht mordest.» Zwei Übeltaten ergeben noch keine moralisch richtige Handlung! Überdies beruht das Verbot des Mordes nicht auf einem Vertrag. Das Verbot des Vertragsbruches wird nicht durch eine absolute Verantwortlichkeit konstituiert. Das allein spricht deutlich genug gegen die Bemühung, das Verbot eines nuklearen Gegenschlags als Resultat eines gegenseitigen Paktes verschiedener Nationen mißzuverstehen. Zwischenstaatliche Abkommen können der Stringenz dieses Verbotes nichts hinzufügen.

Anhang

Zur Würdigung einer deontologischen Position, wie sie im Anschluß an Germain Grisez skizziert wurde, wäre allerdings noch viel zu sagen: Ihre Vorzüge liegen zunächst darin, daß sie den Blick für einige Mängel einer rein konsequentialistischen Position schärft. Überdies handelt es sich um eine Theorie, in der alle grundlegenden Wertvorstellungen in engem, aber nicht unkritischen Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin explizit gemacht werden. Die Einseitigkeiten und in Extremfällen auch moralisch bedenklichen Schlußfolgerungen aus einer nur konsequentialistischen Normierungstheorie werden vermieden, indem einerseits die Inkommensurabilität der Grundwerte herausgestellt wird, die sich also im strikten Sinne gar nicht gegeneinander abwägen lassen, sondern die im Kollisionsfall zu einer das ganze Menschsein involvierenden Entscheidung auffordern. Güterabwägung dagegen ist nur innerhalb des Geltungsbereichs ein und desselben Grundwertes möglich – etwa beim Abwägen von Lust gegen Unlust. Güterabwägung ist andererseits auch dann eine Leerformel, wenn wir vor der Entscheidung stehen, durch direkte und absichtliche Vernichtung eines Grundwertes Grundwerte von der selben Art zu erhalten oder zu fördern. Denn in einer solchen Entscheidung steht nicht einfach eine Arithmetik der Optimierung nicht-sittlicher Werte in der Welt auf dem Spiel, sondern die sittliche Qualität der handelnden Person selber. Obwohl die sittliche Qualität einer Person bezogen bleibt auf ihren kausalen Beitrag zur Erhaltung und Förderung nicht-sittlicher Werte in der Welt, bleibt die Art und Weise dieses Beitrags, der «gute Wille» und der Einsatz der ganzen Person, ja letztlich der ganzen Biographie eines Menschen für seine Charakterbildung ausschlaggebend. Daß wir nicht einfach Maschinen im Dienste der Optimierung nicht-sittlicher Werte sein können und sein sollen, wird aus den handlungstheoretischen und axiologischen Vorüberlegungen deontologischer Ethik besonders deutlich.

Neben diesen Vorzügen dürfen aber auch die Nachteile der angedeuteten Theorie nicht verschwiegen werden. Was ihre *Anwendung* betrifft, so haben wir gesehen, daß eine deontologisch begründete Argumentationskette gegen das Konzept der nuklearen Abschreckung schwache Glieder aufweist. Wir haben den hypothetischen Fall erwähnt, in dem sich ein Abschreckungssystem auch ohne eigentliche

Mordabsicht und erklärte Morddrohungen effektiv aufrechterhalten ließe. Es wurde weiterhin darauf hingewiesen, daß sich absolute Verbote auch deontologisch nicht begründen lassen, und dem wäre hinzuzufügen, daß damit immer die Möglichkeit offenbleibt, sich aus moralischen Erwägungen – etwa zur Abwendung einer nationalen Katastrophe – für Morde zu *entschließen*.

Auch im Blick auf die *Begründung* deontologischer Normierungen melden sich kritische Bedenken. Gegenwärtig sind es ausgerechnet prominente und luzide katholische Moraltheologen, welche verschiedenen deontologischen Argumentationstypen skeptisch, ja ablehnend gegenüberstehen[12]. Der moderne Leser wird sich zudem daran stoßen, daß er gleich zu Anfang mit einem angeblich vollständigen Katalog von Grundwerten, einer normativ beladenen Auffassung von Person und Handlung konfrontiert wird. Besteht hier nicht die Gefahr, daß deontologische Theorien, entgegen der Absicht ihrer Vertreter, nur ein sehr kleines Publikum zu erreichen vermögen, das nicht nur mit Elementen der kirchlichen Lehre, sondern noch viel spezieller mit Versatzstücken einer neoaristotelischen Weltdeutung bekannt und zum vornherein einverstanden ist? Wird hier relative Geschlossenheit der Argumentation nicht erkauft um den Preis einer kulturellen Parochialität? Ist die scharfsinnige Kritik am «Proportionalismus»[13] letztlich nicht überzeugender als der konstruktive Versuch neoaristotelischer Wiederbelebungsversuche?

[12] B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, 2. Aufl., Patmos, Düsseldorf 1980, S. 171–263; R. Ginters, Werte und Normen. Einführung in die philosophische Ethik, Göttingen–Düsseldorf 1982, S. 55ff.

[13] G. Grisez, The Way of the Lord Jesus, 1. Band: Christian Moral Principles, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, S. 141–171. Weitere Literatur, die erst nach Abfassung des vorliegenden Aufsatzes erschienen ist: Objections to Nuclear Defence. Philosophers on Deterence, hrsg. von N. Blace & K. Pole, Routledge–London 1984; J. T. Johnson, Can Modern War be Just? Yale University Press, New Haven and London 1984; F. Klüber, Katholiken und Atomwaffen, Köln 1984; A. Kenny, The Ivory Tower. Essays in Philosophy and Public Policy, Basil Blackwell, Oxford 1985, S. 65–134; D. P. Lackey, Moral Principles and Nuclear Weapons, Rowmand an Allanheld, Totowa N.J. 1984; Thought. A Review of Culture and Idea, Nr. 232, März 1984 [Fordham University Press]; Ethics 95, April 1985.

Für kritische Bemerkungen und Hinweise habe ich den folgenden Herren zu danken: Prof. Franz Furger, Prof. Andreas Graeser, Prof. Walter Ott, Dr. Bruno Brülisauer sowie der Redaktion der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.