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: 43 (1996)

Heft: 1-2

Artikel: Konsistenzprobleme im Tötungsverbot

Autor: Wolbert, Werner

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761251

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: 15.07.2025

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

WERNER WOLBERT

Konsistenzprobleme im Tötungsverbot

Von katholischen Theologen und Philosophen in Amerika finden sich neuerdings Artikel zu dem Stichwort «Konsistente Lebensethik» (consistent ethic of life [killing]).[1] Die entsprechenden Konsistenzprobleme scheinen vor allem von Kardinal Bernardin unter diesem Stichwort in die Diskussion eingebracht worden zu sein.[2] Jedenfalls scheint das Stichwort inzwischen zum festen Bestand des katholischen US-amerikanischen Vokabulars zu gehören. Der Kardinal fordert Konsistenz in der kirchlichen Verkündigung und im kirchlichen Einsatz für das Leben. Der einzelne Katholik habe in konsistenter und positiver Weise alle das Leben betreffenden Werte, Prinzipien und Regeln der katholischen Lehre zu akzeptieren. Wenn auch einzelne Gruppen besondere Schwerpunkte setzten (Abtreibung, Frieden etc.), so habe sich doch die Kirche insgesamt für das Leben in jeder Hinsicht einzusetzen, also nicht nur gegen Abtreibung, auch gegen Euthanasie, Todesstrafe, Krieg, also alles, was das Leben bedroht, aber auch alles, was dieses beeinträchtigt, wie etwa Armut, Prostitution etc. Man könne es nicht «both ways» haben: Wer sich für die Rechte der Ungeborenen einsetze, müsse auch die Armut bekämpfen, durch die das ungeborene Leben gefährdet sei. Somit ist gefordert ein gelebtes Ethos des Respekts für das menschliche Leben in all seinen Formen und Stadien und eine Bereitschaft, Würde und Qualität des Lebens zu fördern und gegen alle Bedrohungen zu schützen. (Der Einsatz für die Umwelt scheint mir hier allerdings zu fehlen.)

Theoretisch dagegen ist für den Kardinal alles klar. Grundlegend ist das Verbot, einen Unschuldigen direkt zu töten. Die Konsistenz der kirchlichen Lehre selbst wird vorausgesetzt. In diesem Punkt äußert in demselben Band freilich R. McCormick Zweifel: Es gebe hier einen «historical soft underbelly». Der Kardinal hat das Desiderat der Konsistenz auch unter der neu-

[1] Vgl. z. B. GRISEZ, Germain, Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing, in: *The American Journal of Jurisprudence* 15 (1970) 64–96.

[2] Vgl. BERNARDIN, Joseph Cardinal, Consistent Ethic of Life, Kansas City 1988 (ed. Thomas G. Fuechtmann). Der erste Teil enthält diverse Ansprachen des Kardinals, der zweite die Papiere eines Symposiums zu diesem Thema, darunter den Beitrag von MC CORMICK, Richard, The Consistent Ethic of Life, in: Is There a Historical Soft Underbelly (96–122) (auch in: DERS., The Critical Calling, Washington 1992, 211–232), sowie Entgegnungen und Beiträge u. a. von John Finnis, James M. Gustafson, Lisa S. Cahill.

testamentlichen Metapher vom nahtlosen Rock ausgedrückt.[3] Konsequenz im Einsatz der Kirche für das Leben wird auch hierzulande gefordert. Theoretische Konsistenzprobleme sind dagegen mindestens außerhalb der Moraltheologie (manchmal nicht einmal dort) im kirchlichen Bereich nicht sehr bewußt. Vergleicht man freilich nur einmal verschiedene klassische Handbücher zu einzelnen Fragen des Tötungsverbots, stößt man auf entsprechende Probleme. Sie seien im folgenden mit Rückgriff gerade auf solche Autoren, aber auch etwa auf den «Katechismus der Katholischen Kirche» (= KKK) illustriert.

1. Die Selbsttötung

Der KKK erörtert die Frage des «Selbstmords» in 2280–2283. In 2280 heißt es:

> «Jeder ist vor Gott für sein Leben verantwortlich. Gott hat es ihm geschenkt. Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens. Wir sind verpflichtet, es dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil unserer Seele zu bewahren. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.»

Dieser Gedanke ist uns spätestens seit Platons «Phaidon» vertraut.[4] Er hat auch zunächst eine unmittelbare Plausibilität, gerade für den religiösen Menschen. Gleichwohl zeigt eine nähere Betrachtung, daß die Formulierung so nicht ganz stimmig ist. Leben ist ein Geschenk (Donum Vitae). Was geschieht aber, wenn ich etwas schenke? Der betreffende Gegenstand geht aus meinem Besitz in den Besitz eines anderen über, und zwar (anders als beim Kauf) kostenlos. Hier aber heißt es, wir seien nicht Eigentümer, sondern nur Verwalter unseres Lebens. Offensichtlich redet man hier von einem Geschenk in sehr analoger Weise. Natürlich werde ich ein Geschenk, besonders wenn es von Herzen kommt, mit einer gewissen Pietät behandeln. Das ändert aber nichts daran, daß der Schenkende durch den Akt der Schenkung auf sein Verfügungsrecht über den geschenkten Gegenstand verzichtet hat. Wenn schon eine Analogie zu bemühen ist, könnte man wohl besser von einer Leihgabe sprechen. Was ich verleihe, bleibt mein Eigentum; ich stelle es nur zur Verfügung. Ich kann es auch ausschließlich zu einem bestimmten Zweck zur Verfügung stellen, etwa mein Auto nur für eine bestimmte Fahrt. Solche Analogie wird bemüht, wenn es heißt, der Mensch habe nur den Nießbrauch an seinem Leibe, er sei nicht Eigentümer.

[3] Vgl. dazu etwa CONNERY, John R., A Seamless Garment in a Sinful World, in: *America* 151 (1984) 5–8.

[4] Vgl. PLATON, Phaidon 62 bc; zur Einordnung dieser Aussage vgl. GALLOP, David, Plato Phaedo, Oxford 1986 (= 1975) (Clarendon Plato Series), 85: «Socrates is not denouncing suicide at large; he is trying to explain why the philosopher's desire for death would not justify him in procuring it for himself.» Vgl. auch Nomoi 873 cd.

Im Klartext ist also gesagt: Wir dürfen mit unserm Leben (Leib) nicht nach unserem Gutdünken umgehen, sondern nach dem Willen Gottes. Das ist unbestreitbar. Nur ist zu prüfen, was damit wirklich ausgesagt ist. Gilt nicht für alles, was wir besitzen, für die Welt, in der wir leben, daß wir damit nur nach dem Willen Gottes umgehen dürfen? Zweifellos. Im einzelnen ist dann zu klären, welcher Umgang mit der jeweiligen Sache dem Willen Gottes entspricht. Das gilt auch für Leib und Leben. Die Selbsttötung ist demnach mit dem Hinweis auf Gottes Eigentümerschaft über das Leben noch nicht ausgeschlossen. Das hat übrigens bereits Linsenmann in seinem Handbuch bemerkt[5]:

> «Allein dieses Argument setzt voraus, was erst zu beweisen wäre, und eine seiner Prämissen, nämlich daß es gar kein Verfügungsrecht des Menschen über sein Leben gebe, ist zudem falsch.»

Warum ist es falsch? Man muß man sich klarmachen, nach welchem Modell man sich hier die Kompetenz Gottes und des Menschen denkt. Gott wird verstanden wie ein irdischer Souverän, der das Urteil in bestimmten Fragen an seine Untergebenen delegiert, sich andere aber vorbehält. Im Anschluß an Gen neun meint man dann, das Urteil über das Leben von Tieren dürfe der Mensch selber fällen, über sein eigenes Leben habe er dagegen keine Verfügung. Hier wird fälschlicherweise das Zueinander von Gott und Mensch im Sinne einer Konkurrenz verstanden, wie es aber nur unter Menschen existiert. Darauf weist schon 1954 L. Bender hin[6]:

> «Dominium et distinctio inter dominium plenum et dominium utile sunt conceptus, qui pertinent ad illam humanae vitae partem, quae est iuridica; ad actus circa bonos exteriores; ad actus erga alios homines. Isti conceptus nonnisi in sensu improprio applicari possunt Deo relate ad creaturas et homini relate ad seipsum et partes quibus constat. Dominium plenissimum Dei in hoc pane nullatenus excludit Titii dominium plenum in hoc pane. Ratio est quia dominium Dei est aliquid aliud (alius generis) quam dominium hominis; ad alium pertinet ordinem.»

Die von Moraltheologen vielfach vorgetragene Kritik an dem traditionellen Argument[7] scheint selbst bei A. Günthör ihre Wirkung nicht verfehlt zu haben, wenn er schreibt[8]:

[5] LINSENMANN, Franz Xaver, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 255 (§ 79). Unter amerikanischen Kommunitaristen scheint man hier anders zu denken, etwa in Sachen Abtreibung; vgl. HAUERWAS, Stanley, Abortion: Why the Arguments Fail, in: *Hospital Progress* 61 (1980) 38–49, hier 45: «The Christian prohibition of abortion derives not from any assumption of the inherent value of life, but rather from the basis that as God's creatures we have no basis to claim sovereignty over life.»

[6] BENDER, Ludwig, Organorum humanorum transplantatio, in: *Ang.* 31 (1954) 139–160, hier 148f.

[7] Vgl. u. a. SCHÜLLER, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf [3]1987, 236–251; HOLDEREGGER, Adrian, Suizid und Suizidgefährdung, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1979; HAMMER, Felix, Selbsttötung philosophisch gesehen, Düsseldorf 1975, LENZEN, Verena, Selbsttötung, Düsseldorf 1987.

[8] GÜNTHÖR, Anselm, Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie III, Vallendar, Schönstatt 1994, 235 (n. 270).

> «Die Oberhoheit Gottes, des Herrn über Leben und Tod, ist nicht mit menschlichen Eigentumsrechten zu vergleichen. Sie ist ontologisch metaphysisch in der Eigenart des Wirkens Gottes begründet, der alles erschafft, durchdringt, trägt und erhält, zugleich aber transzendiert. Solche Oberherrschaft ist um vieles realer als jedes menschliche Recht.»

Um solche Differenzierung sollte man sich auch in kirchenamtlicher Rede zu dieser Thematik bemühen. Der letzte Satz Günthörs mag Anlaß geben noch zu einer weiteren Präzisierung. Das Argument enthält die Prämisse: Was mein Eigentum ist, darüber kann ich verfügen, auch indem ich es zerstöre. Das gilt aber unter Menschen nicht unbedingt. Angenommen, ich bin Besitzer eines echten Rembrandt-Gemäldes. Moralisch bin ich zweifelos nicht legitimiert zu seiner Zerstörung, nicht einmal rechtlich. Im übrigen wären hier moralische und rechtliche Ermächtigung zu unterscheiden. Gott ist dagegen in der Tat in einem radikaleren Sinne Eigentümer; für ihn gilt: Was er geschaffen hat, kann er auch zerstören (vgl. Jer 18,1–17; Röm 9,19–24). Dieses Herrschafts- und Eigentumsrecht kommt Gott aufgrund seiner Gottheit zu; es kann dem Menschen nicht zukommen, ein entsprechendes Recht kann vom Menschen nicht univok ausgesagt werden. Es kann auch nicht an den Menschen delegiert werden, wie es die erwähnte Auslegung von Gen 9, 3–6 nahelegt, nach der Gott das Eigentumsrecht über die Tiere an den Menschen delegiert hat, aber nicht das Eigentumsrecht über die Menschen.

Wie wenig das Argument im einzelnen austrägt, läßt sich an folgender Überlegung illustrieren. Es könnte jemand auf die Idee kommen, in bestimmten Fällen entspreche die Selbsttötung dem Willen Gottes. Tatsächlich haben manche Stoiker in schwerem Leid geradezu einen Wink Gottes gesehen, aus dem Leben zu scheiden. So heißt es etwa bei Cicero[9]:

> «Wir unsererseits, wenn etwas derartiges geschieht, wodurch uns Gott anzuzeigen scheint, wir möchten das Leben verlassen, wollen heiter und danksagend gehorchen und überzeugt sein, wir würden aus einem Gefängnis entlassen und von Fesseln befreit, um in ein ewiges und wahrhaft uns gehörendes Haus überzusiedeln oder doch alle Empfindung und allen Kummer hinter uns zu lassen.»

Wie argumentiert nun Linsenmann selbst? Die Antwort ist eindeutig[10]: «Die Unerlaubtheit des Selbstmordes erhellt aber genügend aus den innern unmoralischen Motiven, aus denen er hervorgeht.» Was sind das für Motive? Sie sind[11] «unsittlicher Art, sittliche Schwäche, welche schwere Prüfungen des Lebens nicht erträgt; Unglauben, welcher sich der sittlichen Weltordnung glaubt entgegensetzen zu können; Verwirrung der sittlichen Begriffe von Scham und Ehre.» Dazu paßt Linsenmanns Definition des Selbstmords[12]:

[9] CICERO, Gespräche in Tusculum I 118; vgl. dazu RIST, J.M., Stoic Philosophy, Cambridge 1980 (= 1969) 233–255.

[10] LINSENMANN (Anm. 5) 256.

[11] Ebd. 255.

[12] Ebd.

> «Sittlich unzulässig ist der Selbstmord in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, d. i. die Zerstörung des eigenen Lebens aus dem Grunde, um der Last desselben zu entgehen.»

Offensichtlich ist hier die spezifische Problematik der Selbsttötung noch gar nicht erfaßt. Wenn Linsenmann das Wertungswort «Selbst*mord*» verwendet, gibt er schon zu erkennen, daß es sich um eine sittlich unerlaubte Handlung handelt, in die er darüber hinaus die schlechten Motive schon hineindefiniert. Die Unerlaubtheit des Selbstmords ergibt sich hier schon aus der Definition. Das mit dem Stichwort «Unglauben» gekennzeichnete Argument läßt sich aber so variieren, daß es jedenfalls bestimmte Fälle von Selbsttötung ausschließt. Es geht darum, daß wir Schwierigkeiten in unserm Leben in der Regel als etwas sehen, an dem wir uns zu bewähren, sittlichen Gehorsam zu leisten haben. Der Mensch soll bei Schwierigkeiten das Gehorsamsverhältnis zu Gott nicht von sich aus beenden. In diesem Sinne formuliert Kant[13]:

> «Der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäußern, solange von Pflichten die Rede ist, folglich solange er lebt; und es ist ein Widerspruch, daß er die Befugnis haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte.»

Es versteht sich, daß in diesem Argument eine bestimmte Sicht des Theodizeeproblems impliziert ist; aber die ist hier nicht zu problematisieren.

Nach dem Argument der göttlichen Eigentümerschaft bringt der KKK in Nr. 2281 ein zweites Argument: Der Selbstmord widerspricht der natürlichen Neigung des Menschen, sein Leben zu bewahren und zu erhalten. Diese Idee, die erste Neigung des Menschen sei die zur Selbsterhaltung, finden wir bereits in der Stoa: Der Mensch müsse sich diese natürliche Neigung sozusagen selber aneignen (Oikeiosis). Die Frage ist hier: Was heißt «natürlich»? Es kann bedeuten, *naturgegeben* oder *naturgemäß*. Das Naturgegebene kann nicht einfach sittlich verbindlich sein; andernfalls handelt es sich um den sog. naturalistischen Fehlschluß[14]. Eine Behauptung der Normativität des Naturgegebenen wird man hier auch nicht präsumieren dürfen. Eine deutlichere Unterscheidung des Naturgegebenen vom Naturgemäßen wäre hier allerdings wünschenswert. Was nun naturgemäß ist, entspricht der Natur des Menschen als eines sittlichen Wesens. Damit ist aber die Frage des Inhalts des sittlich Gebotenen, d. h. hier das Verbot der Selbsttötung, schon als geklärt vorauszusetzen; das vorgetragene Argument ist also zirkulär.

Weiterhin heißt es in demselben Artikel, der Selbstmord sei auch eine schwere Verfehlung gegen die Nächstenliebe; er zerreiße zu Unrecht die Bande der Solidarität mit der Familie, der Nation und der Menschheit. Zu diesem Argument heißt es bei Linsenmann[15]:

[13] KANT, Immanuel, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre A 73.

[14] Vgl. WOLBERT, Werner, Naturalismus in der Ethik. Zum Vorwurf des «naturalistischen Fehlschlusses», in: *ThPh* 79 (1989) 243–267; DERS., «Naturalistische Ethik», in: TRE XXIV 113–118.

[15] LINSENMANN (Anm. 5) 256.

> «Allein daß der Selbstmord wirklich eine Schädigung der Societät und nicht in vielen Fällen ein Gewinn für diese sei, leuchtet doch erst dann ein, wenn der Selbstmord aus tieferen sittlichen Gründen als unmoralisch erwiesen ist; denn nur unter dieser Voraussetzung ist ersichtlich, daß eine That, wodurch ein Verworfener die Menschheit von seiner eigenen Last befreit, trotzdem nicht zum Wohle der Gesellschaft sein könne, weil keine Unsittlichkeit zum gemeinen Wohle beitragen kann. Umgekehrt gibt es eine Aufopferung des eigenen Lebens, welche gerade darum erlaubt und gepriesen wird, weil sie für das Gemeinwohl einen Wert hat.»

Hier ist zu fragen, ob eine Selbsttötung immer egoistisch motiviert ist, also aus Verdruß am eigenen Leben. Man hat zwar die Selbsttötung traditionell unterschieden vom Lebensopfer; bei letzterem denkt man vermutlich aber in der Regel an eine Fremdtötung. Es gibt aber auch das Lebensopfer in der Weise einer Selbsttötung. Linsenmann erörtert eine solche Frage im Kontext der Lehre vom gerechten Krieg: Er stellt die Frage[16], «ob der einzelne im Krieg sich ohne ausdrücklichen Befehl dem Tod überliefern dürfe, z. B. durch Versenkung eines Fahrzeugs, Entzündung einer Pulverkammer. Die Frage ist zu bejahen für diejenigen Fälle, in welchen durch eine solche That wirklich gehofft werden kann, wesentliche Ziele des Krieges zu erreichen.» Zu einer altruistisch motivierten Selbsttötung heißt es bei Linsenmann zwar einerseits[17]: «Ein Recht, zur Bewahrung höherer Güter das eigene Leben hinzugeben, kann nur in der Form behauptet werden, daß man den Verlust des Lebens erleidet, nicht aber so, daß man direkt Hand an das eigene Leben legt.» Hier sei ein Unterschied zwischen Geschehenlassen und Tun[18]: «Es heißt sich in die Hände Gottes geben, anstatt in die Hände der Menschen». Zwar ist das Leben wichtiger als die Freiheit; aber Linsenmann schränkt ein:

> «Das letztere wäre dann nicht der Fall, wenn, wie im Krieg, der Verlust der Freiheit für das Interesse des Ganzen, für das Vaterland, für die Moralität der Truppen größeren Nachtheil brächte, als der Verlust des Lebens; es ist wohl denkbar, daß es für die Zwecke des Krieges förderlicher ist, wenn die Truppen den Tod der Gefangenschaft vorziehen.»

Kant, der an sich das Verbot der «Selbstentleibung» ähnlich faßt wie die theologische Tradition, stellt folgende Frage[19]:

[16] Ebd. 261.

[17] Ebd. 257.

[18] Ebd. 258. Dies ist natürlich ein klassischer Fehlschluß, da er nicht die Wirkung Gottes durch Zweitursachen bedenkt. Der Fehler, die Natur als vorzügliches Wirkmedium Gottes zu betrachten, wird auf humorige Weise durch folgenden Theologenwitz verdeutlicht: Ein Pfarrer wird eingeladen, eine Fahrt auf einem Fischkutter mitzumachen. Angesichts der rauhen See hat er aber Bedenken: «Dabei ist man doch allzu sehr in Gottes Hand.»

[19] KANT (Anm. 13) A 74. Vgl. dazu auch REGAN, Augustine, The Worth of Human Life, in: *StMor* 6 (1968) 207–277, hier 251f. Normalerweise ist nach Regan auch solche altruistische Selbsttötung unerlaubt, da das Lehramt jede freiwillige Selbsttötung verurteile. Es könne aber den Fall geben (251) «of God inspiring a man here and now to kill himself». Solche Inspiration könne zwar nicht präsumiert werden; wenn aber jemand eine entsprechende klare Überzeugung habe, sei es «an intervention of God outside the ordinary

> «Kann man es einem großen, unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachteilig sein könnten, denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten?»

Der besagte Monarch ist Friedrich der Große von Preußen. Solche Möglichkeit bedenkt der KKK nicht ausdrücklich. Er dürfte sie deshalb auch nicht von vornherein ausschließen.

Bei Thomas ist diese Frage behandelt in S. th. II–II q 64 a 5. Auch er nennt drei Gründe für das Verbot der Selbsttötung:

1. Natürlicherweise liebt jedes Ding sich selbst (quia naturaliter quaelibet res seipsum amat); deshalb sucht sie sich zu erhalten;
2. Jedes Teil ist Teil eines Ganzen; der Mensch ist Teil der Gemeinschaft (quia quaelibet pars id, quod est, est totius: quilibet autem homo est pars communitatis);
3. Das Leben ist ein Geschenk Gottes (quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum, qui occidit, et vivere facit).

Wie sich bei der Beurteilung der Selbsttötung drei Argumente (mangelnde Berechtigung, gegen die Selbstliebe, gegen die Nächstenliebe) finden, so auch bei der Notwehr. Hier wie da wäre von dieser Tatsache ausdrücklich Notiz zu nehmen. Es ist nämlich die Frage, wie diese Gründe im einzelnen einzuschätzen sind. Müßte nicht ein einziger Grund, etwa der der fehlenden Berechtigung ausreichend sein? Die andern böten dann nur unterstützende Hinweise, ergäben aber kein zwingendes Verbot der Selbsttötung in allen Fällen. In dieser Weise ließe sich jedenfalls die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu Euthanasie vom 5.5.1980 verstehen, wenn sie zum Thema Selbsttötung schreibt[20]:

> «Selbstmord ist ferner *oft* [eig. Hervorhebung] die Verweigerung der Selbstliebe, die Verleugnung des Naturinstinktes zum Leben, eine Flucht vor den Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe, die den Nächsten, den verschiedenen Gemeinschaften oder auch der ganzen menschlichen Gesellschaft geschuldet werden.»

Der zentrale Grund scheint dagegen zu sein «die Zurückweisung der Oberherrschaft Gottes und seiner liebenden Vorsehung». Auch nach diesem Schreiben widerspricht offenbar nicht jeder Akt der Selbsttötung der Selbst-

course of His Providence, an intervention He makes as the Supreme Master of life». Es fragt sich, warum Regan eine solche Inspiration nur in diesem Fall für möglich hält, aber nicht bei einem Arzt, der eine schwangere Frau retten will. Im Grunde hält er offensichtlich die altruistische Selbsttötung für erlaubt; die Annahme einer göttlichen Inspiration ist also überflüssig. Vgl. dazu auch VERMEERSCH, Arthur, De causalitate per se et per accidens, seu directa et indirecta, in: *PRMCL* 21 (1932) 101–116, hier 111.

[20] Zitiert nach Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 20 (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) Bonn 1980, 7.

oder der Nächstenliebe. So ergibt sich die Frage, ob nicht *ein* Grund ausreichen müßte. Wenn nämlich alle Argumente zutreffen, begründet man im Grunde drei Pflichten und nicht eine.[21] Die andern Gründe beziehen sich letzlich nur auf die grundlegende Pflicht zur sittlich guten Gesinnung, zur Unparteilichkeit. Was aus Selbstsucht resultiert, ist schon deshalb sittlich zu verurteilen, egal, um welche Handlung es sich konkret handelt; das gilt nicht nur für die Tötung, sondern genauso für jede Handlung, in der sich ein Mangel an rechter Selbstliebe manifestiert.

Das Nebeneinander verschiedener Gründe offenbart somit eines der Konsistenzprobleme im Tötungsverbot. Selbst wenn eine konsistente Anwendung auf den ersten Blick problemlos scheint, so ist gerade für die Beurteilung von Randfällen entscheidend, welche Begründung denn zutrifft. Eine entsprechende Klärung ist auch Voraussetzung für den Versuch, strittige Fälle mit Hilfe von analogen Beispielen zu klären.

Dieser Hinweis versteht sich nicht unbedingt als Kritik, sondern als Diagnose einer Unklarheit, die auch in der moraltheologischen Diskussion noch nicht behoben ist. Ob die Verfasser des KKK diese Unklarheit als solche erkannt haben, muß hier offenbleiben. Im positiven Falle hätten sie die entsprechenden Fragen bewußt offengelassen. In jedem Fall ist weiteres Nachdenken über diese Begründungen erforderlich. Das gilt auch im Fall der Notwehr.

2. *Die Notwehr*

In KKK 2264 wird zur Beurteilung der Notwehr wiederum auf die Liebe zu sich selbst verwiesen. Dieser Verweis dürfte hier noch problematischer sein als bei der Selbsttötung, da sich hier ein Konflikt zwischen Selbst- und Nächstenliebe ergibt. Die Grundforderung des Liebesgebotes ist nämlich die der Unparteilichkeit. Man soll den Nächsten lieben *wie sich selbst*; davon sind keine Abstriche zu machen, wenn es ernst wird. Dieselbe Forderung wird in der Goldenen Regel formuliert. Danach muß das Leben des anderen genauso viel zählen wie mein eigenes. Diese Schwierigkeit wird von W. Rauch in einer Weise formuliert, die die Berufung auf die Selbstliebe eigentlich ausschließt[22]:

> Die vom Naturrecht ausgehende christliche Ethik lehnt jede bewußte Verletzung od. Tötung aus eigener Autorität als naturwidrig ab, *weil darin eine Überordnung über den Mitmenschen bis in dessen persönl. Bestand hinein bestätigt wird, diese Überordnung aber der wesenhaften Gleichordnung aller menschl. Personen widerspricht.*»

[21] Vgl. hierzu KANT (Anm. 13) A 42: «Für Eine Pflicht kann auch nur ein *einziger* Grund der Verpflichtung gefunden werden, und, werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.»

[22] RAUCH, Wendelin, «Notwehr», in: ^{2}LThK VII (1935) 635f., hier 635 [eig. Hervorhebung].

Aus diesem Grund kann die Tötung in Notwehr für Rauch nur eine indirekte sein («Abwehrhandlung mit Todesfolge»); wieso nun diese mit der Gleichheit der Menschen vereinbar sein soll, wird uns nicht verraten. Auf diese Interpretation als indirekte Tötung ist später einzugehen.

Man könnte einwenden, hier handle es sich doch um das Leben eines Schuldigen. Dieser Hinweis dürfte nicht weiterführen, da der Grund für das Liebesgebot in der Menschenwürde liegt; in dieser Würde sind Schuldiger und Unschuldiger gleich. Die Notwehr wäre sonst schwer mit dem Gebot der Feindesliebe zu vereinbaren. Außerdem kann im moralischen Sinne der Angegriffene schuldiger sein als der Angreifer; aber darüber später.

Bei der Berufung auf die Selbstliebe ergibt sich noch eine weitere Schwierigkeit, die an einer Formulierung von O. Schilling verdeutlicht sei[23]:

> «Natürlich ist die Verteidigung des Lebens erlaubt, entsprechend dem von Gott stammenden Trieb der Selbsterhaltung; keineswegs hat man diese Verteidigung mit Rücksicht auf die Nächstenliebe zu unterlassen, denn die Selbstliebe geht der Nächstenliebe vor ...; allerdings dürfte man unter Umständen aus höheren Motiven das eigene Leben zum Opfer bringen.»

Wie verträgt sich eigentlich der Vorrang der Selbstliebe mit der Möglichkeit des Lebensopfers? Müßte dieser Vorrang nicht auch letzteres ausschließen? Für bestimmte Formen von Lebensopfer wäre das wohl zutreffend. Angenommen, ein Schwerkranker würde sich das Leben nehmen, um den Angehörigen und dem Pflegepersonal weitere Bemühungen zu ersparen. Dies wäre eine unerlaubte Selbsttötung; hier hätte die Selbstliebe Vorrang. Der Vorrang der Selbstliebe geht andererseits nicht soweit, daß man zur Notwehr verpflichtet wäre; diese ist nur erlaubt. Wie wäre aber dann der Vorrang der Selbstliebe näher zu umschreiben?

Nicht zu übersehen, so Schilling, sei auch der sozialethische Gesichtspunkt; dieser taucht auch im KKK auf. Die Notwehr läßt sich nämlich mit den Artikeln 2265 und 2266 verstehen als Handlung im Dienst des Lebens anderer bzw. der Gemeinschaft. Diese letztere sozialethische Begründung trifft zu. Sie ist auch völlig ausreichend; wenn man sich auf sie beschränkt, tauchen die anderen Schwierigkeiten gar nicht erst auf. Wer sich wehrt, erfüllt die Aufgabe, die an sich dem Staat bzw. der öffentlichen Gewalt obliegt. Da die Polizei aber in diesem Fall nicht anwesend ist, erfüllt derjenige, der sich wehrt, subsidiär diese Funktion. Dies hat wiederum bereits Linsenmann präzis deutlich gemacht[24]:

> «Das Recht der gewaltsamen Gegenwehr oder Vertheidigung läßt sich nun nicht erweisen, wenn man nur den Einzelnen im Verhältnis zum Einzelnen betrachtet; denn die gegenseitige Gerechtigkeit wird nicht dadurch hergestellt, daß ich dem Eingriff in meine Rechte einen Eingriff in die Rechte des Andern gegenüberstelle; Rechtsverletzung wird nicht durch Gewalttat gesühnt. Wohl aber läßt es sich erweisen in der Social-

[23] SCHILLING, Otto, Lehrbuch der Moraltheologie II, München 1928, 362 n. 387.

[24] LINSENMANN (Anm. 5) 465f.

ethik. Der einzelne hat ein Recht, von den Organen der Gesellschaft vor unbefugten Angriffen geschützt zu werden; ist nun im Falle eines wirklichen Angriffs der Schutz der gesellschaftlichen Organe nicht anzurufen oder völlig unzulänglich, so vertritt der Einzelne selbst ein gesellschaftliches Recht und Interesse, einen unbefugten Angriff nicht ungestraft geschehen zu lassen und nicht jeglicher Gewalttat freien Spielraum zu gewähren.»

Beschränkt man sich auf diese sozialethische Begründung der Notwehr[25], vermeidet man auch eine Schwierigkeit, auf die man bei der Lektüre des KKK stößt, auf die dieser aber nicht eingeht. In 2262 heißt es – direkt vor dem Abschnitt über die Notwehr – von Christus: «Er selbst verteidigte sich nicht und sagte zu Petrus, er solle sein Schwert in die Scheide stecken.» Wie das und wie die 5. Antithese der Bergpredigt zu einer Notwehrbegründung im Stil der Selbstliebe paßt, wird nicht ausgeführt. Linsenmann äußert sich dazu; nach ihm gilt nur für die Individualethik die Mahnung der 5. Antithese, die andere Wange hinzuhalten (Mt 5,39).[26] Da er die Notwehr, wie gesehen, sozialethisch begründet, hat er keine Probleme mit der 5. (und 6.) Antithese.

Der KKK sagt an dieser Stelle nicht ausdrücklich, bei der Notwehr handle es sich um die Tötung eines Schuldigen. Wohl dagegen betont man 2263 mit Verweis auf Thomas (II–II q 64 a 7), es handle sich bei der Notwehr nicht um willentlichen Mord, d. h. die Tötung eines Unschuldigen. Allgemein wird in 2261 formuliert:

«Der willentliche Mord an einem Unschuldigen ist ein schwerer Verstoß gegen die Menschenwürde, die Goldene Regel und die Heiligkeit des Schöpfers».

In dem Schriftwort, auf das man sich hier beruft (Ex 23,7), geht es allerdings nur um das Verbot der *Todesstrafe* an einem Unschuldigen. Hier stellt sich wiederum die Frage, warum die Tötung eines Schuldigen keinen Verstoß gegen die Menschenwürde darstellt. Wenn Schuld und Unschuld keinen Unterschied machen in bezug auf die Menschenwürde, dann muß zwischen der

[25] Wie etwa KOCH, Anton, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg [2]1907, 487 (§ 135): «Die *Begründung* des Rechts der Notwehr läßt sich nur der Sozialethik entnehmen.» Entsprechend interpretiert er zur 5. Antithese (488): «Höchstens könnte soviel daraus entnommen werden, daß man auf das Recht der Notwehr da verzichtet, wo es sich lediglich um ein individuelles Gut, nicht aber zugleich um ein noch höheres Interesse der Gesellschaft handelt.»

[26] Ebd. 466; Linsenmann sagt dort auch: «Nicht einmal dieses kann unter allen Umständen gesagt werden, daß es ein zu rathender Liebesact sei, lieber das eigene Leben als das des Angreifers zu opfern; denn die Pflicht, das eigene Leben sich und den Seinigen zu erhalten, könnte um manche Grade höher stehen, als die Rücksicht auf das Leben eines Frevlers, welcher durch dem Verbrecher gewährte Sicherheit mit größerer Wahrscheinlichkeit nur zu weiterem Frevel ermuthigt würde.» Vgl. zur Deutung der 5. Antithese auch WOLBERT, Werner, Bergpredigt und Gewaltlosigkeit, in: *ThPh* 57 (1982) 498–526.

Tötung eines Schuldigen und eines Unschuldigen ein anderer relevanter Unterschied bestehen.[27]

Dieser relevante Gesichtspunkt wurde für die Notwehr schon angedeutet: die sozialethische Problematik. Auch in den andern beiden unter die Tötung eines Schuldigen subsumierten Fällen, gerechter Krieg und Todesstrafe, geht es nicht nur um ein einzelnes Leben, sondern um die öffentliche Sicherheit. Warum sagt aber der KKK, wie schon bemerkt, nicht ausdrücklich, bei der Notwehr handle es sich um die Tötung eines Schuldigen? Dafür lassen sich zwei Gründe anführen, wobei für die Verfasser des KKK vermutlich der letztere ausschlaggebend war:

1. Die Rede vom Schuldigen hat in den drei genannten Fällen einen jeweils unterschiedlichen Sinn.
2. Es gibt traditionell zwei Rechtfertigungen der Notwehr: als Tötung eines Schuldigen oder als indirekte Tötung.

Hier zeigt sich wiederum ein Konsistenzproblem, das der KKK offensichtlich offenlassen will: Wenn die Notwehr Tötung eines Schuldigen ist, ist sie als direkte erlaubt. Wenn es sich um indirekte Tötung handelt, braucht der Angreifer kein Schuldiger zu sein. Auch in folgender Äußerung von J. Mausbach wird das Konsistenzproblem deutlich[28]:

> «Zur *vollen* [eig. Hervorhebung] Begründung der direkten [!] Tötung im äußersten Notfalle ist außer dem Konflikt der Einzelrechte die Wohlfahrt und Sicherheit der Gesellschaft heranzuziehen.»

Die andern Gründe sind also offenbar nicht ausreichend. Ist es der letztere?

Zu 1. Am vergleichsweise unproblematischsten ist die Rede vom Schuldigen im Fall der Todesstrafe. Hier liegt eine strafbare Handlung vor. Es muß auch eine entsprechende Intention, eine *mens rea* vorliegen, sofern diese Strafe überhaupt zu rechtfertigen ist. Ganz anders ist es im Fall des gerechten Krieges. Hier ist auch der Soldat, der für das Recht kämpft, ein Schuldiger. Seine Schuld besteht darin, daß er durch sein Handeln andere bedroht. Hier liegt aber Schuld weder im sittlichen noch im rechtlichen Sinne vor.[29] Ein UNO-Soldat dagegen wäre wohl als Unschuldiger zu be-

[27] R.P. VERMEERSCH bestreitet das auch ausdrücklich (zitiert nach VAN HOVE, Aloysius, Circa quaestionem de defensione occisiva contra iniustum aggressorem, in: *EThL* 6 (1929) 655–664): Die Person[würde] des Aggressors bleibe unverletzt; «nec delicto alienare quispiam potest jus quod consensu amittere nequit».

[28] MAUSBACH, Joseph, Katholische Moraltheologie III, Münster [7]1930, 71 (§ 18).

[29] Vgl. MURPHY, Jeffrie G., The Killing of the Innocent, in: *The Monist* 57 (1973) 527–550, hier 532: Der Soldat tut weder etwas strafrechtlich Verbotenes noch handelt er aus schlechter Gesinnung. Aber er ist Kombattant: «Combatants are those anywhere within the *chain of command or responsibility* – from bottom to top.» Und weiter: «Combatants are all those who may *reasonably* be regarded as engaged in an attempt to destroy you.» Vgl. auch WOLBERT, Werner, Zur «Vermeidung des Krieges» im Weltkatechismus, in: *ThGl* 85 (1995) 224–237, hier 229f. Vgl. dagegen die Erläuterung von A. REGAN (Anm. 19, 253): «‹innocent› must be taken to refer to the condition of any human being, who has not been found guilty of a capital offence.» Das paßt nicht auf den Soldaten; konsequenterweise handelt es sich für Regan auch nur bei der Todesstrafe um die Tötung eines Schuldigen, während er Notwehr und Krieg als indirekte Tötung versteht; vgl. dazu Anm.

trachten, mindestens solange sich seine Mission als friedenserhaltende und nicht als friedensstiftende versteht. (Zu diesem Punkt habe ich übrigens bisher keinerlei Überlegungen gefunden.) Im übrigen ist vielleicht heute weniger deutlich als in früheren Zeiten, wer hier als Unschuldiger (Nichtkombattant) zu verstehen ist. Ein Grenzfall sind die Arbeiter in einer Rüstungsfabrik. Sie unterstützen das Kriegsgeschehen. Aber – so ließe sich erwidern – das tun auch Sanitäter, das tun auch die, die für die Ernährung der Soldaten sorgen, die für sie warme Socken stricken etc. Nahrung und Kleidung sind aber jederzeit und für alle menschlichen Tätigkeiten notwendig, Rüstung nicht. Aus solchen Gründen rechnet etwa M. Walzer die erstere Gruppe zu den «Schuldigen», einen Soldaten, der sein Gewehr abgelegt hat und in einem Fluß badet, dagegen zu den «Unschuldigen»[30]. Besonders schwierig wird die Unterscheidung von Schuldigen und Unschuldigen beim Guerilla-Krieg.

Interessant dürfte hier ein Seitenblick auf den Islam sein. Eine ausdrückliche Unterscheidung zwischen der Behandlung von Kombattanten und Nichtkombattanten gibt es hier nicht.[31] Krieg ist zunächst erlaubt gegen alle, die sich weigern, den Islam anzunehmen oder die islamische Hegemonie anzuerkennen. Insofern sind sie schuldig. Kinder und Frauen sollen zwar nicht getötet werden. Das gilt aber mindestens bei Kindern wohl nicht, sofern sie Nonkombattanten sind, sondern weil sie noch nicht das Unterscheidungsalter erreicht haben, sie also auch noch nicht die Annahme des Islam verweigern können. Nur im Fall von muslimischen Kindern findet sich eine Überlegung im Sinn der Erlaubtheit einer nur indirekten Tötung im Krieg. Frauen sollen nicht getötet, sondern in muslimisches Gebiet gebracht werden. Der Grund ist unklar: Entweder attestiert man auch ihnen verminderte Verantwortlichkeit. Oder: Bei ihnen besteht, anders als bei den Männern keine Gefahr, daß sie in muslimischem Gebiet zu einer fünften Kolonne werden. Während also in der abendländischen Tradition vom gerechten Krieg Soldaten qua Soldaten Schuldige, Kombattatanten qua Kombattanten Unschuldige sind, haben im (sunnitischen) Islam Schuld und Unschuld mit

87. Der obige Gesichtspunkt ist auch übersehen bei ANSCOMBE, G.E.M., War and Murder, in: DIES., Ethics Religion and Politics. Collected Philosophical Papers III, Oxford 1981, 51–61, hier 53; das Kriterium Schuld verlange, «that they should themselves be engaged in an objectively unjust proceeding». Auch hier ist der Soldat, der auf Seiten des Rechts kämpft, nicht berücksichtigt. Vgl. hierzu MAVRODES; George I., Conventions and the Morality of War, in: *PPAf* 4 (1975) 117–131; er schlägt vor (130), «that the immunity of noncombatants is not an independent moral rule but rather a part of a convention which sets up a morally desirable alternative to war». Vgl. kritisch dazu NORMAN, Richard, Ethics, Killing and War, Cambridge 1995, 159–206.

[30] WALZER, Michael, Gibt es den gerechten Krieg?, 216f. (vgl. überhaupt 206–235) bzw. 206–213.

[31] Vgl. hierzu KELSAY, John, Islam and the Distinction between Combatants and Noncombatants, in: Johnson, James Turner/Kelsay, John (Hg.), Cross, Crescent, and Sword, New York 1990, 197–219. Kelsay weist zu Recht hier auf eine jeweils unterschiedliche «interaction of moral and nonmoral factors in the development of a consensus of justice in war» hin (198).

religiösen und politischen Faktoren zu tun. Wehrfähige Männer dagegen scheinen von vornherein als Kombattanten (und damit in unserm Sprachgebrauch als Schuldige) zu zählen.

Bei der Notwehr ist die Sache kompliziert. Die sozialethische Begründung der Notwehr setzt einen Aggressor voraus, der seiner selbst mächtig ist. Der Wahnsinnstäter dagegen ist kein möglicher Adressat einer Abschreckungsdrohung. Man hat gesagt, hier liege eine *objektive* Rechtswidrigkeit vor; man spricht von einem «aggressor *materialiter* iniustus». Aber das ist eine Scheinlösung. Genausogut könnte man einem bissigen Hund eine objektive Rechtswidrigkeit attestieren. Der Hund ist aber ebensowenig ein Rechtssubjekt wie der Wahnsinnstäter im Augenblick seines Handelns. Vermutlich hat man mindestens auch diese Schwierigkeit im Blick, wenn man die Notwehr als indirekte Tötung zur rechtfertigen versucht. Im Sinne der generalpräventiven Begründung könnte man allerdings darauf verweisen, daß im Ernstfall eine entsprechende Diagnose über den Geisteszustand des Aggressors häufig gar nicht möglich ist. Aus diesem Grunde äußert denn auch van Hove[32], es gehe um die «exigentia *boni communis*»: «et omnino accidentale est quod quandoque aggressor non sit formaliter injustus ac consequenter non possit deterreri a suo modo agendi». Gemäß einer beliebten (wenn auch verfehlten[33]) Polemik gegen eine teleologische Normierungstheorie hätte man dann freilich u. U. diesem Autor vorzuwerfen, er handle nach der Devise des Kajaphas: Besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe. Wo man jedenfalls einen solchen Vorwurf für berechtigt hält, wäre damit auch die Notwehr gegen einen Wahnsinnstäter (mindestens als direkte Tötung) ausgeschlossen.

Diese Überlegungen zeigen jedenfalls schon, daß in der Aussage, man dürfe niemals einen Unschuldigen direkt töten, die Rede vom Unschuldigen erheblich interpretationsbedürftig ist. Zum richtigen Verständnis bedarf es erst geistiger Lockerungsübungen, wie sie nach L. Bender ein Dozent der Moraltheologie anhand des folgenden Falls mit seinen Hörern veranstaltet hat[34]: Ein Mörder zweier Brüder wird zum Tode verurteilt und ins Gefängnis abgeführt. Auf dem Weg wird er vom Vater der Ermordeten getötet. Worum handelt es sich hier? Um die Tötung eines Unschuldigen. Offenbar ist nach dieser Aussage jemand schuldig oder unschuldig hier nur in einer bestimmten Relation. Der Mörder ist für die öffentliche Gewalt bzw. für den Henker ein Schuldiger, aber nicht für den Privatmann. Ist dann aber nicht ein Schuldiger schlicht jemand, der getötet, und ein Unschuldiger jemand, der nicht getötet werden darf? In diesem Fall wäre die Aussage, man dürfe nur einen Schuldigen töten, tautologisch: Man darf nur einen töten, der getötet werden darf. – Bezüglich der Todesstrafe ist übrigens noch zu bemerken, daß hier die Schuld allein zur Berechtigung der Tötung nicht ausreicht; es

[32] VAN HOVE (Anm. 27) 661.

[33] Vgl. WOLBERT, Werner, Vom Nutzen der Gerechtigkeit, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992, 119–138, Kap. 6.

[34] BENDER, Ludwig, Ius in vita, in: *Ang.* 30 (1953) 50–62, hier 51.

muß jemand schuldig*gesprochen* sein. Dabei können in schwierigen Fällen unterschiedliche beweisrechtliche Regelungen zu unterschiedlichen Ergebnissen führen.

Die Problematik der Todesstrafe wie auch des Soldaten, der auf seiten des Rechts kämpft, zeigen hinlänglich, daß die Rede vom Schuldigen im Rahmen des Tötungsverbots keineswegs univok ist, wie bisweilen vorausgesetzt wird. So kann man etwa lesen, das entscheidende Charakteristikum des Unschuldigen sei, daß er kein Kandidat für die Todesstrafe sei (non-liability to capital punishment).[35] An den Soldaten, der auf der Seite des Rechts kämpft, hat man dabei offenbar nicht gedacht. Die Fälle, die man unter dem Stichwort «Tötung eines Schuldigen» zusammenfaßt, scheinen nur eines gemeinsam zu haben: Man nimmt einem bzw. mehreren Menschen das Leben, um das Leben eines anderen oder anderer Menschen zu schützen[36], die von ersteren irgendwie bedroht werden. Die Frage ist dann, in welchen Situationen das sonst noch legitim ist. Wie ist dann die Bedrohung der Mutter bei einer Schwangerschaft zu beurteilen? Was besagt hier der Hinweis, der Fötus sei ein Unschuldiger? Im Unterschied zu den «Schuldigen» geht vom Fötus keine bedrohliche *Handlung* aus; er stellt durch seine bloße *Existenz* eine Gefahr für das Leben der Mutter dar. Insofern er deshalb auch kein Adressat einer Abschreckungsdrohung ist, ist seine Tötung mindestens nicht im Sinne der (generalpräventiven) Notwehr zu rechtfertigen.[37] Gegen die Bemühung der Notwehr-Analogie im Fall der Hysterektomie wurde auch argumentiert, der Fötus befinde sich hier nicht an einem Ort, wo er nicht sein solle. Außerdem bedrohe hier nicht der Fötus das Leben der Mutter, sondern die Gefahr gehe vom Körper der Mutter selbst aus; eher bedrohe, so Lehmkuhl[38], die Mutter das Leben des Fötus. Dieser Hinweis auf den natürlichen Ort des Fötus verfängt aber nicht im Fall einer Eileiterschwanger-

[35] So FINNIS, John/BOYLE, Joseph/GRISEZ, Germain, Nuclear Deterrence, Morality and Realism, Oxford 1989 (= 1987), 88; dort liest man auch: «The behaviour of enemy combatants threatens just social order, and was readily assimilated to the behaviour of those guilty of capital crimes.» Unschuld bezeichne nicht ein «construct without its proper intellegibility». Die Rede vom Kombattanten sei «used to pick out those whose killing justwar theory considers justified». Diese letztere Bestimmung ist rein zirkulär.

[36] Vgl. CONNERY (Anm. 3) 6: «We are no longer facing a simple choice between taking a life and respecting life. The choice is rather between respecting one life or respecting another life. It is sin or moral evil (in the form of unjust violence) that forces this choice upon us.» Der Hinweis auf die Sünde ist allerdings eine leider für Theologen typische Vereinfachung. Für Krieg und Aggression kann es ja auch sehr massive Gründe anderer Art geben: Not, Umweltkatastrophen etc. Man denke etwa an die Völkerwanderung. Man bedenke, daß in Zukunft Wassermangel eine Ursache von Kriegen werden könnte.

[37] Das hat Pius XI. in *Casti Connubii* mit Recht herausgestellt. M. E. sind durch diese Stellungnahme (DS 3720) allerdings nur bestimmte *Begründungen* des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs mit Recht abgelehnt; nicht ausgeschlossen ist damit eine möglicherweise zutreffende Begründung.

[38] LEHMKUHL, Augustinus, Theologia Moralis I, Freiburg [12]1914: «Verum potiore iure mater deberet dici aggressor vitae infantis; neque ille *iniustus* aggressor est, qui naturalem suam sequitur conditionem.» Vgl. auch CONNERY, John, Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective, Chicago 1977, 225–303.

schaft. Hier befindet sich der Fötus an einem Ort, wo er nicht (mehr) sein sollte. Wäre er also in diesem Fall als aggressor *materialiter* iniustus zu betrachten (falls man das für eine sinnvolle Kategorie hält)?

Zu 2. Die Interpretation der Notwehr als indirekte Tötung macht einige Schwierigkeiten. Wie kann die Tötung indirekt sein, falls sie ein *notwendiges* Mittel zur Selbstverteidigung ist? Dann ließe sich auf dieselbe Weise auch die Kraniotomie als notwendiges Mittel zur Lebensrettung der Mutter rechtfertigen.[39] Hier muß doch auch gelten: Wer das Ziel will, will auch die notwendigen Mittel. Solche Schwierigkeiten verspürt offenbar auch A. Günthör, wenn er einerseits festhält, man dürfe den Tod des Angreifers nicht beabsichtigen, ihn nicht direkt töten, andererseits aber formuliert[40]: «Es ist allerdings problematisch, vom grünen Tisch aus für den Ernstfall der Notwehr, für «die Hitze des Gefechts» Normen aufzustellen.» Ist damit aber nicht eine grundsätzlichere Problematik angedeutet? Das wehrt Günthör aber sofort ab, wenn er sagt [41]: «An dem Prinzip, daß die Verteidigung nicht auf den Tod des Angreifers zielen darf, ist nicht zu rütteln.» In diesem Zusammenhang wäre wohl auch die konkrete Art der Auseinandersetzung zu bedenken. Wo jemand in der Selbstverteidigung geübt ist, wo jemand einem andern die Waffe aus der Hand schlagen kann, ist die Nichtbeabsichtigung des Todes realistisch, vor allem, wenn der Angegriffene dem Angreifer überlegen ist. Wie ist es aber bei einer Auseinandersetzung mit Schußwaffen? Läßt sich ein gezielter Schuß als indirekte Tötung verstehen? Das dürfte schwer fallen. Oder man stelle sich vor, die einzig verfügbare Abwehrwaffe wäre eine Handgranate.

Diese Idee der Notwehr als indirekter Tötung und die Probleme der Handlung mit Doppelwirkung sind in diesem Rahmen nicht ausgiebig zu diskutie-

[39] So in der Tat, wie später zu zeigen ist, G. Grisez und J. Boyle.

[40] GÜNTHÖR (Anm. 8) 242 n. 279. Vgl. auch GÖPFERT, Franz Adam, Moraltheologie II, Paderborn 1897, 184; er läßt die Frage offen und bemerkt zur Interpretation als indirekte Tötung: «Praktisch kann man letztere Absicht schwerlich urgieren, weil man in solchen Augenblicken kaum die notwendige Unterscheidung machen kann.» Die Schwierigkeiten in dieser Frage werden von CATHREIN, Victor (Philosophia moralis, Friburgi Brisg., Barcinone, Romae [21]1959, 262 n. 374) unterstrichen, wenn er äußert, eine im Rahmen der Notwehr zugefügte Verletzung sei jedenfalls direkt: «In hoc certe casu non permittitur laesio, sed in se intenditur ut medium ad defendenda bona sua, Nec obicias non esse facienda mala, ut eveniant bona. Per hoc enim principium solum vetatur perpetratio mali *moralis* ad obtinendum aliquod bonum, non autem perpetratio mali *physici*.» Dann ist nicht leicht einzusehen, warum das nicht auch für die Tötung gelten soll. Cathrein differenziert (263): «Possum ergo interdum, si opus est ad meam defensionem, intendere laesionem, *quae* est mortifera, sed non *quatenus* est mortifera.»

[41] Offenbar ist Günthör hier vorsichtiger als in der italienischen Ausgabe seines Handbuches. Vgl. jedenfalls BELMANS, Theo G., Autour du probleme de la défense légitime, in: Morale e Diritto nella prospettiva tomistica (= Studi tomistici 15), Città del Vaticano 1982, 162–170, hier 164; er kritisiert Günthör unter Bezugnahme auf die italienische Ausgabe von dessen Handbuch, er habe die feste Position des Thomas verlassen, indem er vorziehe, «parler d'une «occision directe mais licite du prochain».

ren.[42] Es ist aber nützlich, sich den Ursprung dieses Problems durch einen kurzen Rückblick auf Augustinus und Thomas zu vergegenwärtigen.[43]

Für Augustinus[44] stellt sich die Frage, ob ein Mörder getötet werden könne mit der richtigen Intention. Der Soldat ist ein Agent des Rechts, hat also kein falsches Ziel; er will nicht persönliche Rache nehmen. Anders ist die Sache beim Privatmann. Das Recht soll zwar Notwehr gestatten. Es fragt sich aber, ob der, der die Notwehr praktiziert, frei von Sünde, also etwa von Rachgier, ist. Der Fürst ist dagegen wie ein Richter eher unparteiisch als ein Privatmann. Deshalb darf nur die öffentliche Gewalt töten bzw. (bei Thomas) diese Tötung intendieren.[45]

Hier wären zweierlei Einwände zu erheben:

1. Wie ist es bei der Nothilfe? Kann nicht der, der einen andern vor einem Angriff schützt, ebenso unparteiisch sein wie der Fürst?
2. Sind nicht gerade von den Fürsten Kriege aus Macht- und Habgier vom Zaun gebrochen worden. Auch die christlichen Fürsten haben sich in diesem Punkt anders verhalten, als Augustinus es sich in seinem Optimismus vorgestellt hat. Die von Augustinus angeführten Gründe, die Tötungserlaubnis der öffentlichen Gewalt zu reservieren, sind in dieser Form jedenfalls nicht gültig. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Thomas zwar für die Kriegführung als dritte Bedingung die «intentio bellantium recta»[46] nennt (neben der Autorität des Fürsten und der gerechten Sache), daß er aber bei der Todesstrafe eine solche Bedingung nicht erwähnt.

Die im Vergleich zu Augustinus geänderten Voraussetzungen zeigen sich heute auch an folgendem Phänomen: Krieg und Todesstrafe werden manchmal als eine Art Notwehr des Staates gerechtfertigt. Somit erscheint die Legitimität der Notwehr als gesichert, die Legitimität des Krieges und der Todesstrafe dagegen als begründungsbedürftig. Die Rechtfertigung eines

[42] Vgl. hierzu die demnächst in den «Studien zur theologischen Ethik» erscheinende Dissertation von WEISS, Andreas, Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte.

[43] Vgl. hierzu u. a. RAMSEY, P., War and the Christian Conscience. How shall Modern War be Conducted Justly? Durham/N.C. 1961, 34–59 (Kap. 3: The Genesis of Noncombattant Immunity); LANGAN, John P., The Elements of St. Augustine's Just War Theory, in: *JRE* 12 (1984) 19–38.

[44] Vgl. AUGUSTINUS, De libero arbitrio I 5.

[45] Vgl. etwa MAUSBACH (Anm. 28) 55 (§ 13): «Ohne Bevollmächtigung durch höhere Gewalt ist jegliche direkte Tötung eines Menschen schwer sündhaft.» Zur Notwehr bemerkt er dann: «Die einen lösen die Schwierigkeit, indem sie auch in der Notwehr nur eine indirekte Tötung gestatten, die anderen ziehen hier eine stillschweigende Bevollmächtigung durch die Gesellschaft heran». Entsprechend schränkt Mausbach auch die übrigen Argumente für die Notwehr ein. Zum Vorrang der Selbstliebe heißt es (70 § 19): «Es bleibt nur die Frage, ob dieses ‹Vorziehen› auch die Berechtigung einschließt, den Nächsten im äußersten Falle zu töten. Daher will der hl. Thomas a.a.O. auch nur eine indirekte Tötung gestatten.» Zu dem Argument, der Angreifer trete aus der Rechtsordnung heraus und habe deswegen den Tod verdient, schränkt er ebenfalls ein (ebd.): «Aber auch hier muß man fragen, ob der Angegriffene als Privatmann das Recht hat, die verdiente Strafe zu vollziehen.» Dies letztere Bedenken findet sich in der Bearbeitung von Ermecke nicht mehr ([10]1961, 290).

[46] THOMAS, S.th. II–II q 40 a 1.

Krieges geschieht weithin nach dem Paradigma der Aggression. In der Antike war das genau umgekehrt. Augustinus ist skeptisch gegenüber der Notwehr. Zwar bestehe ein Unterschied zwischen der Tötung eines Unschuldigen und der Tötung eines ungerechten Angreifers. Dies aber nur im Rahmen der natürlichen Gerechtigkeit. Der Christ sollte dagegen sein eigenes Leben weniger lieben als Gott. Nach Ambrosius[47] darf mindestens der Amtsträger nicht zurückschlagen.

Bei Thomas gilt dagegen der Primat der Selbstliebe vor der Nächstenliebe. Aber auch er fordert die richtige Intention sowie die Einhaltung der Grenzen: nur das tun, was zur Abwehr der Gewalt nötig ist. Eigentlich darf nämlich nur die öffentliche Gewalt töten. In S.th. II–II q 64 a 7 wird die Frage behandelt: «Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo».

In der Antwort ist zunächst von den zwei Effekten einer Handlung die Rede: «quorum *alter* solum sit in intentione, *alius* vero sit praeter intentionem.» Der eine sei eben die Bewahrung des eigenen Lebens, der andere die Tötung des Angreifers. Die Handlung müsse dem 1. Zweck proportioniert sein: «et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia, quam oportet, erit illicitum: si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio.» Der Mensch müsse die Tötung des anderen nicht um jeden Preis vermeiden, «quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae». Dann heißt es aber weiter[48]: «sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune ... illicitum est, quod homo intendat occidere hominem ad sui defensionem».

Das Problem der traditionellen Notwehrbegründung ergibt sich also (wie bei der Selbsttötung) aus der Tatsache, daß die einzelnen vorgebrachten Gründe je für sich ausreichen müßten. Es stellen sich somit folgende Fragen:
1. Wenn der einzelne die Notwehr oder Nothilfe praktiziert in Vertretung der öffentlichen Gewalt, wieso muß dann die Tötung «praeter intentionem» geschehen?
2. Wenn in diesem Fall die Selbstliebe Vorrang vor der Nächstenliebe hat, wieso muß die Tötung «praeter intentionem» geschehen?

[47] AMBROSIUS, De officiis ministrorum III 4,27: «Quaerunt aliqui, si sapiens in naufragio positus insipienti naufrago tabulam extorquere possit, utrum debeat. Mihi quidem, etsi praestabilius communi videatur usui sapientem de naufragio quam insipientem evadere, tamen non videtur quod vir Christianus et iustus et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat, utpote qui , etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit, ne dum salutem defendit, pietatem contaminet. De quo in evangelii libris et evidens sententia est: *Reconde gladium tuum: omnis enim qui gladio percusserit, gladio ferietur. Quis latro detestabilior quam persecutor qui venerat ut Christum occideret? Sed noluit se Christum persecutorum defendere vulnere, qui voluit suo vulnere omnes sanare.*»

[48] THOMAS verweist dabei auf Art. 3 derselben quaestio: «occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis; et ideo ad illum solum pertinet, cui committitur cura communitatis conservandae: sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis: cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.»

3. Wenn die Tötung «praeter intentionem» geschieht, wieso bedarf es dann der sozialethischen Begründung?
4. Wenn das Tötungsrecht im Fall der Notwehr auf dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb gründet, wieso ist dann die Schuld oder Unschuld des andern relevant? (Könnte ich dann nicht auch jemanden töten, der eine tödliche ansteckende Krankheit hat und dessen Gesellschaft ich nicht entfliehen kann?)[49]
5. Wenn die sozialethische Begründung gilt, warum läßt sich auf diese Weise nicht auch die Tötung eines Unschuldigen in bestimmten Fällen rechtfertigen?[50]

Zu 5. noch ein Hinweis. Man hat etwa auf seiten der Alliierten im zweitwn Weltkrieg Flächenbombardements deutscher Städte (also die direkte Tötung von Unschuldigen) gerechtfertigt mit dem Ziel, den Kriegswillen der deutschen Bevölkerung zu brechen. Hier lassen sich zwar faktische Gegengründe vorbringen:
1. Solche Maßnahmen bewirken häufig eher das Gegenteil: Sie stärken den Durchhaltewillen.
2. Bei der Zerstörung Dresdens etwa war die deutsche Niederlage längst abzusehen.[51]
3. Die Atombomben auf Japan wären bei einem Verzicht auf die Forderung der bedingungslosen Kapitulation (oder mindestens auf dieses Wort) nicht notwendig gewesen.

Aber angenommen, diese Maßnahmen würden zu vorzeitiger Beendigung des Krieges führen – wie ließe sich dagegen argumentieren? Nur mit dem Erfordernis der unterschiedlichen Behandlung von Kombattanten und Nichtkombattanten, das aber seinerseits zu begründen ist.

3. Die Todesstrafe

Der Grund für das Recht zur Todesstrafe ist nach Prümmer[52],

> «quia poena mortis est medium necessarium ad servandum bonum commune. Nisi enim magni malefactores possent occidi a publica auctori-

[49] So formuliert GÉNICOT-SALSMANS: «jus meum ad eum [aggressorem] occidendum non oritur ex eius peccato, sed ex jure meo ad vitam meam defendendam». (Zitiert nach VAN HOVE [Anm. 27] 657.)

[50] Das würde natürlich erst recht gelten, wenn man den Straftäter mit Thomas (Anm. 32) als krankes Glied verstände, das amputiert werden dürfte. Dies Argument ist höchst bedenklich; es widerspricht diametral der Selbstzwecklichkeit des Menschen, der Würde auch des Straftäters. Pius XII. hat diese Organismusanalogie mit Recht gegen bestimmte Versuche der Lebendspende von Organen zurückgewiesen. Das Totalitätsprinzip gilt nicht für den Leib des Staates.

[51] Auch bezüglich der Atombomben auf Japan sind die vorgebrachten Begründungen durchaus zu hinterfragen. Die Japaner wären u. U. schon vorher zum Frieden bereit gewesen, nur nicht zu bedingungsloser Kapitulation. Vgl. hierzu M. WALZER (Anm. 30) 379–381.

[52] PRÜMMER, Dominicus M., Manuale Theologiae Moralis II, Freiburg ^{3}1923, 108 n. 118.

tate, isti semper arrogantiores evaderent et pacem securitatemque publicam valde diminuerent.»

Hier hat nun die inzwischen erfolgte Abschaffung der Todesstrafe in vielen Ländern die von Prümmer behauptete Notwendigkeit dieses Mittels widerlegt. Die heutige Situation ist da zweifellos anders als die eines Nomadenstammes, der kein mobiles Gefängnis mit sich führen kann. Ob die Todesstrafe in heutigen Gesellschaften, wo sie eingeführt ist, eine zusätzlich abschreckende Wirkung hat, ist nicht zu erweisen.[53] Viel entscheidender scheint hier etwa die Aufklärungsquote bei Verbrechen zu sein, also die Wahrscheinlichkeit, erwischt zu werden. Es fragt sich sogar, ob die Todesstrafe nicht zu Gewalttaten stimuliert, vor allem da, wo sie öffentlich praktiziert wird.[54]

Im Sinne der Tradition ließe sich nun hier erwidern, bezüglich der Todesstrafe liege eine spezielle Ermächtigung Gottes vor. Dabei mag man sich zunächst auf die Bibel berufen, etwa auf Röm 13,1ff. Zum rechten Verständnis kann hier wiederum auf Linsenmann verwiesen werden, der an sich die Todesstrafe verteidigt[55]: Der Ausdruck, die Obrigkeit trage das Schwert, sei zunächst symbolisch gemeint. Aber: «Das N.T. setzt das *Recht* der Todesstrafe zum wenigsten als gegeben voraus.» Das mag sein. Das NT setzt aber auch die Berechtigung der Sklaverei als gegeben voraus oder auch die Unterordnung der Frau unter den Mann. Diese Voraussetzung des NT kann also kein ausreichendes Argument sein.[56] Man hat auch Ex 22,18 und Gen 9,6 bemüht; diese Stellen wären aber höchstens für die Todesstrafe bei Mord einschlägig. Man darf schließlich nicht vergessen, daß die Todesstrafe auch schon bei geringfügigem Diebstahl verhängt wurde.

Man könnte im Sinne der traditionellen Argumentation nun annehmen, Gott habe als sittlicher Gesetzgeber aus den von Prümmer genannten Grün-

[53] Vgl. hier vor allem HART, Herbert L.A., Murder and the Principles of Punishment, in: DERS., Punishment and Responsibility, Oxford 1978 (= 1968), 54–89, bes. 83ff. zur Auswertung von einschlägigen Statistiken.

[54] Vor einigen Jahren erhielt eine Gruppe deutscher Theologiestudenten in einem arabischen Land als besonderen Erweis der Gastfreundschaft die Einladung, an einer öffentlichen Hinrichtung teilzunehmen. Sie lehnten natürlich dankend ab.

[55] LINSENMANN (Anm. 5) 472 (§ 138). Vgl. auch GÜNTHÖR (Anm. 7) III 242 n. 277: «Wenn Paulus von der staatlichen Gewalt redet, die nicht ohne Grund das Schwert trägt, dürfen diese Worte nicht zur Begründung der Todesstrafe herangezogen werden». Der Formulierung Linsenmanns liegt wohl die gängige Redeweise zugrunde, der Staat habe ein *Recht* zur Todesstrafe, solle aber nicht immer davon Gebrauch machen. Auch Kardinal BERNARDIN (Anm. 2, 6) spricht von der «classical position, found in the writing of Thomas Aquinas and other authors, that the state has the right to employ capital punishment». Das hieße aber, der Staat dürfe prima facie die Todesstrafe anwenden. Heute gilt aber wohl (gerade auch nach *Evangelium Vitae* 56) die gegenteilige Präsumption: Der Staat hätte nur ein Recht zur Todesstrafe, wenn er sie anwenden müßte. Dies wäre an sich durch eine Reflexion auf die Eigenart der Rede von Rechten zu untermauern, die aber den Rahmen dieses Beitrages überstiege.

[56] Vgl. dazu WOLBERT, W., Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel, in: Heimbach-Steins, M./Lienkamp, A./Wiemeyer, J. (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. FS für F. Furger, Freiburg 1995, 121–134.

den das Recht zur Todesstrafe an den Menschen, sprich: an die Staatsgewalt, delegiert. Erweist sich aber die Gott als sittlichem Gesetzgeber unterstellte Überlegung als nicht stichhaltig, kann auch eine entsprechende Blankovollmacht Gottes für die Staatsgewalt nicht vorausgesetzt werden. So äußert dann etwa auch Günthör[57]: «Es scheint hier der Fall vorzuliegen, daß wesentlich geänderte Umstände die moralische Qualität einer Handlung in anderem Licht erscheinen lassen, wenn sie nicht sogar das bisherige Urteil in Frage stellen.»

Gegen die obige Begründung Prümmers würde ein absoluter Straftheoretiker im Sinne Kants darauf verweisen, bei dieser Begründung werde der Straftäter als bloßes Mittel für das Gemeinwohl behandelt. Diese Frage sei fürs erste noch offengelassen. Auch hier gibt aber Linsenmann einen wichtigen Hinweis[58]:

> «Nun kann aber die Berechtigung oder die Nothwendigkeit der Todesstrafe nicht aus dem Wesen und Zweck der Strafe abgeleitet werden; vielmehr ist man gerade vom Standpunkt der verschiedenen Straftheorien aus zu der Annahme gekommen, daß alle wesentlichen Zwecke der Strafe durch andere Strafarten ebenso gut oder besser, als durch Hinrichtung, erreicht werden können, ja, daß die Hinrichtung gar nicht den Charakter einer gerechten, geschweige denn einer nothwendigen Strafe habe, daß vielmehr dieselbe dem gerechten Zweck der Strafe widerspreche, da sie nicht Reparation eines Unrechts, sondern ein Act bloßer Gewaltthat und Vernichtung eines Menschenlebens sei.
>
> In der That muß man vom Wesen und Zweck der Strafe als solcher absehen und darauf recurrieren, daß die Todesstrafe nur als gerecht erkannt wird, wenn sie aus einem andern Grunde für nothwendig erklärt werden muß: *Die Todesstrafe ist nur zulässig, wenn dieselbe unter den Gesichtspunkt der Notwehr gebracht werden kann; und sie ist es nur so lange und in solcher Ausdehnung, als die Nothwehr vorliegt.* ...
>
> Hieraus folgt, daß es ganz wohl einen Zustand bürgerlicher Ordnung und Sicherheit geben könnte, in welchem einzelne gemeingefährliche Elemente mit leichteren Zwangsmitteln, als die Hinrichtung ist, niedergehalten werden könnten, die Todesstrafe also entbehrlich wäre; ja daß es ein zu erstrebendes Ziel sei, die Anwendung der Todesstrafe gesetzlich einzuschränken. *Die gesetzliche Abschaffung der Todesstrafe ist einfach eine politische oder Culturfrage, ein Rechtsgrund steht ihr nicht entgegen.*»

Hier ist Linsenmann wiederum seiner Zeit voraus. Man beachte dabei, daß der Vergleich mit der Notwehr hier gerade nicht zu einer pauschalen oder prinzipiellen Rechtfertigung der Todesstrafe dient, sondern diese auf äußerste Notfälle beschränkt.

Wo heute die Todesstrafe wiedereingeführt wird, ist jedenfalls eine Rechtfertigung nicht möglich. In den USA wären andere Maßnahmen zur

[57] GÜNTHÖR (Anm. 8) III 241 n. 275.

[58] LINSENMANN (Anm. 5) 472f.; Vgl. auch KOCH (Anm. 25) § 137.

Verbrechensbekämpfung notwendig, etwa die Einschränkung des Waffenbesitzes. Wo solche oder andere Maßnahmen aber unterbleiben, ist die Todesstrafe auch nicht ansatzweise gerechtfertigt.[59]

Nun ergibt sich freilich eine Frage, die sich Linsenmann noch nicht gestellt hat: Wenn die Todesstrafe von den möglichen Strafzwecken her nicht erforderlich ist, ist sie dann überhaupt eine *Strafe*? Offensichtlich kann sie nicht innerhalb der Institution Strafe gerechtfertigt werden. Sie wäre dann vielleicht ähnlich wie eine Sicherungsverwahrung zu verstehen.[60] Gerade wer die Todesstrafe in Analogie zur Notwehr rechtfertigt, versteht sie offenbar nicht als Strafe, sondern in diesem Sinne.

Daraus ergibt sich ein weiteres Problem. Zu den Spielregeln der Institution Strafe gehört es, daß nur Schuldige, Rechtsbrecher, zu bestrafen sind. Die Schuld ist nach bestimmten beweisrechtlichen Regeln festzustellen. Im Fall der Notwehr ist das nicht möglich und in gewisser Weise auch nicht nötig, da eine unmittelbare Bedrohung vorliegt. Bei der Todesstrafe ist sie aber verlangt. Somit ist genau zu überprüfen, wie weit die Analogie zwischen Notwehr und Todesstrafe zutrifft. Die Notwehranalogie paßt ja nicht auf die zu bestrafende Tat, die bereits geschehen ist, also nicht mehr durch Notwehr zu verhindern ist. Zur Rechtfertigung der Notwehr wiederum reicht etwa nicht eine zukünftige oder bloß wahrscheinliche Bedrohung; sie muß vielmehr aktuell sein. Welcher tatsächlich aktuellen Bedrohung kann durch die Todesstrafe begegnet werden, wenn man bedenkt, daß die Schuld erwiesen sein muß, daß vom Urteil bis zu seiner Vollstreckung oft viel Zeit vergeht, daß Revisionsmöglichkeiten gegeben sein müssen etc? Läßt sich das Problem Todesstrafe überhaupt mit dem Paradigma Notwehr lösen? Wo diese Fragen nicht genauer geklärt werden, könnte die Rechtfertigung der Todesstrafe letztlich auf die Rechtfertigung der Tötung eines Unschuldigen hinauslaufen. Müßte also vielleicht die Kirche, wenn sie mit der Enzyklika *Evangelium Vitae* jede direkte Tötung eines Unschuldigen ausschließt, konsequenterweise auch die Todesstrafe für sittlich unerlaubt erklären? Wenn die Todesstrafe eigentlich keine Strafe ist, handelt es sich eigentlich dann bei ihr um die Tötung eines *Schuldigen*? Wenn ja, in welchem Sinne?

Wie gesehen, könnte man im Rahmen der Notwehr im Sinne der Abwehr einer Lebensbedrohung auch die Tötung eines (subjektiv unschuldigen) Wahnsinnstäters rechtfertigen, allerdings nicht ohne weiteres, wenn man nur die sozialethische Begründung gelten läßt. Wäre hier der einzige Ausweg, die Notwehr als indirekte Tötung zu verstehen? Dieser Ausweg ist jedenfalls

[59] Entsprechend wird die Todesstrafe heute auch von manchem konservativen Moraltheologen abgelehnt; vgl. etwa CONCETTI, Gino, Pena di morte, Casale Monferrato 1993.

[60] Vgl. GRUSSMANN, Wolf-Dietrich, Die Problematik der Todesstrafe heute, in: *Österreichische Juristenzeitung* 35 (1980) 381–389, hier 386: «Schließlich darf nicht übersehen werden, daß durch ein ausschließliches Festhalten an der Sicherungsfunktion die Todesstrafe ihres Strafcharakters verlustig wird und eigentlich als Maßnahme zu betrachten ist; als solche ist ihre Anwendung aber noch problematischer als schon als Strafmittel.» Vgl. zur Problematik auch SCHÜLLER, Bruno, «Todesstrafe. II. Moraltheol.», in: [2]LThK X 229f.

bis jetzt bei der Todesstrafe nicht beschritten worden, da man der staatlichen Gewalt das Recht zur direkten Tötung zubilligt. Ist dieser Ausweg damit schon ausgeschlossen, oder stellt er die Ultimo ratio auch in Sachen Todesstrafe dar?

Diese Problematik sei noch an einem vieldiskutierten Beispiel erklärt, das auch im KKK seinen Niederschlag gefunden hat: das Beispiel des Sheriffs, der einen unschuldigen Farbigen verurteilt, um einen Akt der Lynchjustiz zu verhindern.[61] Im KKK heißt es (1753):

> «Der Zweck rechtfertigt die Mittel nicht. Darum kann man etwa die Verurteilung eines Unschuldigen nicht als ein legitimes Mittel zur Rettung des Volkes rechtfertigen.»

Wie überhaupt in der ethischen Literatur zu beobachten, ist auch im KKK nicht ausdrücklich bedacht, daß man diesen Grundsatz so wohl nur auf die Verurteilung eines Unschuldigen *zum Tode* zu beziehen hat. Angenommen, man könnte durch die Verurteilung eines Unschuldigen zu einer symbolischen Geldstrafe einen Massenmord verhindern – das wäre wohl nicht unbedingt verwerflich. Wenn aber zur «Rettung des Volkes» die Verurteilung eines Unschuldigen ausgeschlossen ist, weil dies den Regeln der Institution Strafrecht widerspräche, wieso ist dann möglicherweise die Todesstrafe an einem Schuldigen, die vielleicht gar keine Strafe ist, zu diesem Zweck erlaubt?

Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß der KKK nicht etwa eine Rechtfertigung der Todesstrafe im Sinn einer absoluten Straftheorie versucht. Es heißt in KKK 2266:

> «Der Schutz des Gemeinwohls der Gesellschaft erfordert, daß der Angreifer außerstande gesetzt wird zu schaden. Aus diesem Grund hat die überlieferte Lehre der Kirche die Rechtmäßigkeit des Rechtes und der Pflicht der gesetzmäßigen öffentlichen Gewalt anerkannt, der Schwere des Verbrechens angemessene Strafen zu verhängen, ohne in schwerwiegendsten Fällen die Todesstrafe auszuschließen.»

Evangelium Vitae deutet (Nr. 56) zwar auch absolute Strafziele an (Wiedergutmachung, Sühne), fordert aber auch die sorgfältige Prüfung, ob solche Ziele dieses Strafmaß rechtfertigen. Die Todesstrafe sei nur erlaubt, «wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte». Für die heutige Zeit sieht der Papst aber solche Notwendigkeit nicht: «Solche Fälle sind jedoch heutzutage infolge der immer angepaßteren Organisation des Strafwesens schon sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben.»

Was wäre nun von folgender Rechtfertigung der Todesstrafe durch J. Mausbach[62] zu halten?:

[61] Vgl. hierzu WOLBERT (Anm. 33) 119–138.

[62] MAUSBACH (Anm. 24) 68 (§ 17). Leider gibt es auch heute noch Moraltheologen, die für eine solche Meinung die Analogie des Thomas vom kranken Glied bemühen (S.Th. II–II q .64 a.2). So etwa REGAN (Anm. 19, 269): Er spricht von der «force of the traditional argument for capital punishment, namely , that society can kill a currupted member of the human body for the sake of its life or health». Hier wäre daran zu erinnern, daß Pius XII.

«Die Vernichtung des Menschenlebens verstößt hier nicht gegen die Würde und den Selbstzweck der Persönlichkeit, weil der Verbrecher selbst seine Personwürde preisgegeben und in der schweren Antastung der Sittlichkeits- und Rechtsordnung die Grundlage seiner irdischen Existenz selbst aufgehoben hat».

Bei dieser Rechtsverwirkungstheorie hat offensichtlich Kant Pate gestanden. Bei einer Rechtfertigung der Strafe im Sinne einer relativen Straftheorie, so meinte dieser, behandle man den Straftäter als bloßes Mittel. Eine Rechtsverwirkungstheorie scheint diese Schwierigkeit zu vermeiden, freilich indem sie das Kind mit dem Bade ausschüttet. Der Straftäter wird in seiner Würde nicht mehr verletzt, weil ihm diese abgesprochen wird: er hat sie sich selbst genommen. In letzterem Punkt folgt man Kant freilich nicht. Nach ihm kommt die Würde dem Menschen zu, insofern er der Sittlichkeit *fähig* ist, nicht insofern er diese realisiert. Insofern auch der Sünder zur Umkehr gerufen ist, bleibt er der Sittlichkeit fähig und ist als Nächster zu lieben.[63] Nach Kant nimmt eine absolute Straftheorie den Mörder in dieser Fähigkeit, damit in seiner Schuld, mit der Schuldfähigkeit auch in seiner Würde ernst.

4. Direkte und indirekte Tötung

Zur Problematik der indirekten Tötung sagt immerhin ein der neueren Moraltheologie nicht gerade gewogener Autor wie J. Boyle[64], es sei die Frage, «whether the PDE [=principle of double effect] can be consistently and non arbitrarily applied to cases.» Die Gründe für diese Konsistenzschwierigkeiten ließen sich schon beim Vergleich der Darlegung und Anwendung des Prinzips in den Handbüchern zeigen, worauf hier nicht im einzelnen einzu-

diese Analogie im Rahmen der Überlegungen zur Organspende ausdrücklich ausgeschlossen hat (UTZ, Arthur-Fridolin/GRONER, Joseph-Fulco, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., III, Fribourg 1961, Nr. 5495): «Man übersieht hier den wesentlichen Unterschied zwischen physischem und moralischem Organismus... Der physische Organismus des Menschen ist ein Ganzes hinsichtlich seines Seins; die Glieder ... sind derart in das Ganze einbezogen, daß sie keinerlei Unabhängigkeit besitzen. ... Ganz anders verhält es sich bei dem moralischen Organismus, den die Menschheit darstellt: Dieser bildet ein Ganzes nur in bezug auf sein Handeln und seine Ziele. ... Darum hat der Gesamtorganismus, den die Menschheit darstellt, keinerlei Recht, an den einzelnen Forderungen zu stellen auf dem Gebiet des physischen Seins auf Grund des natürlichen Rechts, das das ‹Ganze› als Verfügungsgewalt über seine Teile besitzt.» Das Verständnis der Menschheit oder der Gesellschaft nach Analogie eines physischen Organismus leugnet die Selbstzwecklichkeit, die Würde des einzelnen Menschen, von der Regan sonst so wortreich redet. Man sollte sich die Argumente eben nicht wie in einem Selbstbedienungsladen aussuchen.

[63] Vgl. WOLBERT (Anm. 33) Kap. 6; DERS., Der Mensch als Mittel und Zweck, Münster 1987. REGAN (Anm. 19, 254) sagt übrigens über das Lebensrecht des Schuldigen: «How it is possible for this right to be thrown away by man himself is a problem not directly solved by the teaching of the church.»

[64] BOYLE, Joseph, Double-effect and a Certain Type of Embryotomy, in: *IThQ* 44 (1977) 303–318, hier 303; DERS., Toward Understanding the Principle of Double Effect, in: *Ethics* 90 (1980) 527–538.

gehen ist.[65] Es seien nur einige Punkte kurz in Erinnerung gerufen. Nach dem Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung (= PHDW) sind Mittel und Nebenfolge einer Handlung unterschiedlich zu bewerten. Beide werden zwar nicht um ihrer selbst willen gewollt, sondern um des Zieles willen. Nach dem Grundsatz aber «Wer das Ziel will, will auch notwendig das Mittel», wird ein schlechtes Mittel dem Menschen angerechnet, da er dieses will, nicht dagegen in jedem Fall eine schlechte Nebenfolge; diese wird ja nur zugelassen. Bei dieser Erläuterung werden freilich – ohne daß man sich darüber ausdrücklich Rechenschaft gibt – Fragen der Zurechnung und der Bewertung einer Handlung als sittlich richtig oder falsch vermischt.

Bei der konkreten Anwendung gibt es etwa Unterschiede in der Frage, ob eine schlechte Wirkung wenigstens gleichunmittelbar mit der guten aus der Handlung folgen müsse oder nach dieser. Im ersten Fall ist die schlechte Folge in der Regel sicher, im zweiten höchstens wahrscheinlich. Wird bei einer schwangeren Frau eine Hysterektomie vorgenommen, ist die schlechte Folge (Tod des Fötus) sicher, bei der Beschießung eines militärischen Objektes dagegen ist die in Kauf genommene Schädigung von Zivilisten je nach Situation mehr oder weniger wahrscheinlich. Merkelbach meint etwa, es reiche, wenn wenigstens die gute Folge per se eintrete. Andererseits scheint aber Tötung für ihn zu sein ein[66]: «actus qui natus est causare mortem». Gilt das aber nicht auch für die Hysterektomie, die man im Fall der Schwangerschaft als indirekte Tötung versteht? Muß man etwa eine Folge, die mit Sicherheit eintritt, nicht genau so wollen, wie ein notwendiges Mittel? Dafür kann man auf folgenden Unterschied verweisen: Ohne das Mittel erreiche ich das Ziel nicht. Sollte die normalerweise sichere Nebenwirkung allerdings nicht eintreten, erreiche ich das Ziel trotzdem. Dennoch könnte man fragen, ob nicht die Sicherheit der Nebenwirkung für die Frage der Zurechnung auch relevant sein könnte. Angenommen, ein Bauer steckt in der Nacht einen alten Schuppen in Brand, der auf seinem Grund liegt, weil dieser häßlich und überflüssig ist. Nun sind aber gerade zu dieser Zeit Menschen in diesem Schuppen, die mitverbrennen werden. Ihre Tötung beabsichtigt der Bauer nicht; sie ist nur (sichere!) Nebenfolge; es handelt sich also um indirekte Tötung. Ist sie deshalb weniger schlimm als eine direkte Tötung?[67] Die Unsicherheit der Nebenwirkung ergibt sich u. U. aus der Tatsache, daß ihr Eintritt (anders als im vorigen Beispiel) einer zweiten Ursache bedarf. Das

[65] Vgl. WEISS, A. (Anm. 42) sowie seinen demnächst erscheinenden Artikel.zur Thematik der Handlung mit Doppelwirkung; vgl. auch UNIACKE, Suzanne M., The Doctrine of Double Effect, in: *Thom.* 48 (1984) 188–218.

[66] MERKELBACH, Benedictus H., Summa Theologiae Moralis II Paris [5]1947 n. 349 definiert die Selbsttötung: «Occisio sui est actio vel omissio quae mortem causare nata est». Vgl. auch GÖPFERT (Anm. 40) 181; indirekt sei eine Tötung, «wenn jemand den Tod des Nächsten nicht will, aber doch solche Handlungen vornimmt, aus welchen voraussichtlich der Tod des Nächsten erfolgt». Dagegen Ludwig BENDER, Vitam et integritatem corporis periculo exponere, in: *Ang.* 32 (1955) 368–376.

[67] Das Beispiel findet sich bei FREY, R.G., Some Aspects To The Doctrine of Double Effect, in: *CJP* 5 (1975) 259–283, hier 263.

ist besonders deutlich beim Scandalum. Mein Handeln allein ist niemals hinreichende Ursache für die Sünde eines anderen; das ist natürlich auch höchst relevant für die Frage der Zurechnung. Der Tod des Fötus bei der Hysterektomie wie auch der eventuell Tod des Angreifers bei der Notwehr ist dagegen von mir verursacht. Die Schwierigkeit, letztere als indirekte Tötung zu verstehen, wurde oben schon dargelegt. Es fragt sich somit, wieweit die Sicherheit des Eintritts einer schlechten Folge im Rahmen der Anwendung des PHDW ein Kriterium sein kann.

L. Bender hält dagegen die Sicherheit der Tötung nicht für entscheidend, sondern ein anderes Kriterium.[68] Er stellt sich etwa die Frage, ob man aus einem Fenster im 10. Stock eines brennenden Hauses springen dürfe. Der Tod wäre in diesem Fall gewiß. Aber die Tatsache, daß das Fenster im 10. Stock liegt, ist für Bender ein bloßer Umstand: Ich will nur aus dem Fenster springen; die Höhe des Fensters ist von nur akzidenteller Bedeutung («circumstantia, quae reapse est huic obiecto coniuncta, sed non vi suae naturae»[69]). Die Handlung «se proiicere e fenestra» ist erlaubt; die Handlung «se proiicere ab alto» darf dagegen nicht gewollt werden. Beides ist nicht notwendigerweise miteinander verbunden. Ich will so auch nicht meinen Tod, ich nehme ihn nur in Kauf. Würde ich dagegen zur Vermeidung des Feuertodes meinem Leben mit einem Dolch oder einer Pistole ein Ende setzen, wäre dies eine verwerfliche direkte Tötung. An dieser Interpretation der indirekten Wirkung ist auffällig:

1. Bender orientiert sich an der Lehre von den «fontes moralitatis». Damit setzt er voraus, was zu beweisen ist: Ein Umstand hat definitionsgemäß für die Sittlichkeit der Handlung nur akzidentelle Bedeutung.[70] Dennoch läßt sich hier wohl auch indirekt ein Argument erschließen, nämlich:

2. Zwischen dem Springen aus dem Fenster und dem Tod besteht ein bloß kontingenter, nicht ein logisch-notwendiger Zusammenhang.[71]

Letzteres ist zwar richtig; aber ist dieser Gesichtspunkt entscheidend? Angenommen, ein Arzt entnimmt einem Patienten sein Herz, um einen anderen zu retten. Auch hier besteht ein bloß kontingenter Zusammenhang zwi-

[68] BENDER, Ludwig, Occisio directa et indirecta, in: *Ang.* 28 (1951) 224–253; er kritisiert hier A. Gemelli, nach dem die Gewißheit des Todes die direkte Tötung auszeichnet.

[69] Ebd. 229. Vgl. auch A. Vermeersch (Anm. 19); er unterscheidet zwei Weisen der Unterscheidung (107): 1. nach der Häufigkeit des Effektes, 2. nach der Intention. Er verdeutlicht an folgendem Beispiel (108): Jemand wirft einen schweren Gegenstand aus dem Fenster, wobei ein Passant getötet wird. Nach dem Kriterium der Häufigkeit würde es sich um direkte Tötung handeln, falls die Straße belebt, um indirekte, falls sie abseits und unbelebt ist. Nach dem zweiten Kriterium würde es sich auch im ersten Fall um indirekte Tötung handeln, da der Handelnde nur den Hinauswurf des Gegenstandes intendiert. Freilich ist auch im ersten Fall für Vermeersch die Häufigkeit allein nicht das entscheidende Kriterium, vielmehr die Tatsache, daß der Mensch nur eine begrenzte Sorgfaltspflicht hat.

[70] Vgl. WOLBERT (Anm. 33) Kap. 2.

[71] Diese Differenzierung findet sich bei GEDDES, Leonhard, On the Intrinsic Wrongness of Killing Innocent People, in: *Analysis* 33 (1972/73) 93–97; er unterscheidet zwischen *voluntary* und *intentionally* killing the innocent. Zur Kritik vgl. DUFF, R.A., Intentionally Killing the Innocent, ebd. 34 (1973/74) 16–19.

schen der Organentnahme und dem Tod. Sollte ersterer am Leben bleiben, um so besser. Das Ziel des Arztes wird damit nicht vereitelt. (Bei der Todesstrafe wird das Ziel dagegen nur durch den Tod des Delinquenten erreicht.) Im übrigen stellt sich hier natürlich auch die Frage, ob der Wille in den beiden Fällen wirklich so unterschiedlich qualifiziert wird.

Ein anderes Beispiel von Bender: Nach einem Schiffbruch trägt ein Rettungsboot keine 30 Personen. Fünf unverheiratete Männer gehen freiwillig über Bord. Hier handle es sich um indirekte Tötung, weil die Männer nur das Schiff verlassen, sich aber nicht töten wollen.[72] Selbst wenn also die See um das Boot voller Haie wäre, handelte es sich nach Bender um indirekte, nach Göpfert dagegen um direkte Tötung (da der Tod wahrscheinlich ist), wobei ich nicht sicher bin, ob man bei einem Lebensopfer auf diesen Unterschied solchen Wert legen würde. Was wäre andererseits, wenn die Männer nicht freiwillig über Bord gehen, sondern von den Seeleuten ins Meer geworfen würden (wie etwa Jona von den Seeleuten)?[73] Ähnlich wie Bender äußern übrigens auch Grisez und Boyle[74], das Erleichtern eines Rettungsboots durch Überbordwerfen einiger Passagiere sei eventuell erlaubt. Der Tod sei hier nur vorausgesehen. Wenn die Passagiere gerettet werden könnten, wäre das Projekt der Lebensrettung nicht gefährdet. Die Seeleute dürfen nur nicht zunächst sich selbst retten; das wäre unfair: «This is the point of argument that passengers have a right to secure passage to which the dutiful sailors must yield and that everyone has a right to fair processes of selection if some must be dealt with in a way likely to cause death.»

Ein weiteres Beispiel von Bender: Zwei Piloten stürzen in der Polarregion ab. Sie haben Proviant für 10 Tage, die Wanderung bis zur nächsten Behausung dauert aber zwanzig Tage. Der eine ist unverheiratet; er bietet dem andern, der Familienvater ist, seinen Anteil an, so daß dieser überlebt. Es handle sich nicht um direkte Tötung. Der erstere wolle sich nicht der Nahrung enthalten, sondern den Freund retten. Bender will hier übrigens keine Analogie zum medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruch zulassen[75]: «Quare privare foetum contactu cum corpore materno est in se corpus foetale privare dispositionibus necessariis ut anima in eo permanere possit. Ergo abortus est occisio *directa* foetus non viabilis.»

5. Schwangerschaftsabbruch

Die angedeuteten Schwierigkeiten in Auslegung und Anwendung des PHDW sind Anlaß für G. Grisez und J. Boyle, immerhin zwei scharfen Kritikern der neueren Moraltheologie, das Problem des medizinisch indizierten Schwan-

[72] Ebd. 244: «Actus electus, qui est immediatum actus voluntatis, non est actus occisivus, cui applicatur definitio occisionis.» Zu Göpfert vgl. Anm. 66.

[73] Vgl. etwa WOLBERT (Anm. 33) Kap. 6.

[74] GRISEZ, Germain/BOYLE, Joseph M. Jr., Life and Death with Liberty and Justice, Notre Dame, London 1979, 402.

[75] BENDER (Anm. 68) 247.

gerschaftsabbruchs neu zu bedenken.[76] Nach Boyle hindert vor allem die Angst vor dem Dammbrucheffekt die Anwendung des PHDW auf diesen Fall. Unsere moralische Intuition dagegen sträubt sich gegen ein solches Verbot. Boyle betont, in diesem Fall sei nicht der Tod des Fötus intendiert, sondern seine Lösung aus dem Mutterschoß bzw. die Verkleinerung seines Körpers. Mit dem Rechtsphilosophen H.L.A. Hart[77] stellt er heraus, es gehe nicht um die Tötung des Fötus, sondern um seine Entfernung (removal) aus dem Mutterschoß. Bei der Kraniotomie wie bei der Hysterektomie handle es sich deshalb um indirekte Tötung; der Tod des Fötus sei in beiden Fällen ein Nebeneffekt. Entscheidend ist also für Hart wie für Boyle nicht die Gewißheit des Todes des Fötus[78]: «The death of the fetus in the craniotomy case is not conceptually related to the crushing of the fetus's skull.» Was also begrifflich nicht mit dem intendierten Ziel des Handelnden verbunden ist, wird nicht notwendigerweise von ihm intendiert. Es ist immerhin logisch möglich, daß der Fötus durch die Kraniotomie nicht getötet wird (ähnlich wie der Tod von Zivilisten bei der Beschießung eines militärischen Objektes nicht logisch notwendig, obgleich in bestimmten Fällen faktisch unvermeidlich ist).

Selbst wenn man dieser Argumentation folgte, bliebe aber eine Schwierigkeit: Was ist zu halten von der Rettung der Mutter um den Preis einer (auch nicht logisch notwendigen) schweren Verkrüppelung des Kindes? Traditionell hätte das Totalitätsprinzip eine solche Handlung ausgeschlossen. Inzwischen schließt man eine Organspende einer Mutter für ihr Kind nicht mehr aus; insofern ist das Totalitätsprinzip mindestens revidiert. Aber die Bewertung der Verkrüppelung in diesem Fall wäre wohl noch zu klären. Die Lösung von Grisez läuft auf dasselbe Ergebnis wie bei Hart und Boyle hinaus. Er erläutert die dritte Bedingung des PHDW (über die Folge der beiden Wirkungen) so[79]:

> «The iustification is simply that the very same act, indivisible as to its behavioral process, has both the good effect of protecting human life and the bad effect of destroying it. The fact that the good effect is subsequent in time and in physical process to the evil one is irrelevant, because the entire process is indivisible by human choice and hence all aspects of it are equally present to the agent at the moment he makes his choice.»

Die Unteilbarkeit der Handlung ist also der entscheidende Gesichtspunkt. Diese ist aber hier gegeben. So rechtfertigt Grisez denn mit folgenden Worten die Entfernung einer Eileiterschwangerschaft (ohne Entfernung des Eileiters)[80]:

[76] BOYLE (Anm. 64) und GRISEZ, G., Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments, New York 1966.

[77] HART, H.L.A., Intention and Punishment, in: DERS., Punishment and Responsibility, Oxford 1978 (=^{2}1970), 113–135, hier 122–125.

[78] BOYLE (Anm. 30) 306.

[79] GRISEZ (Anm. 76) 340.

[80] GRISEZ/BOYLE (Anm. 74) 404.

> «Our analysis would classify the removal of a tubal pregnancy from its inappropriate site of development in the tube as an act of removal, which could be chosen for the sake of preventing otherwise inevitable damage to the mother by the continuing development of the fetus with almost no hope of its survival. The death of the growing child who is removed in such a case would be foreseen and accepted but would not need to be included in the proposal adopted, and thus killing in the strict sense need not be done. We think that embryotomy can be analyzed similarly.»

Entsprechend bewertet wird die Tötung eines Fötus zur Ermöglichung etwa einer Blinddarmoperation; hier handle es sich um indirekte Tötung[81]:

> «The fact that the removal of the fetus is a distinct act from the subsequent surgery does not mean that this distinct act, precisely as an act which is a means to an end, is an act of killing.»

Wenn keine Tötung, dann ist diese Handlung aber noch nicht automatisch gerechtfertigt. Das gilt für Grisez etwa beim ethisch indizierten Schwangerschaftsabbruch. Hier handle es sich nicht um intendierte Tötung. Wenn das Kind in einem künstlichen Uterus aufgezogen werden könnte, hätte die Mutter nichts dagegen. Die Handlungsweise sei aber nicht erlaubt. Sie verletze ein fundamentaleres Gebot: einander Gutes zu tun, wenn man könne.

Nach dieser Analyse sind – wenn ich richtig sehe – die meisten Schwangerschaftsabbrüche, ausgenommen die eugenischen, als indirekte Tötung anzusehen; allerdings sind sie damit nach Grisez noch nicht automatisch erlaubt; für ihn ist nur der medizinisch indizierte gerechtfertigt.

Beide genannten Autoren sind zu dieser Lösung inspiriert durch die Beurteilung der Notwehr durch Thomas von Aquin. Hier ist die Bewahrung des eigenen Lebens intendiert. Zu diesem Zweck ist begrifflich die Tötung des Gegners nicht notwendig; er muß nur außer Gefecht gesetzt werden. Für die Rettung der Mutter ist nur notwendig «changing the dimensions of the skull.»[82]

An dieser Stelle sei noch verwiesen auf die Arbeit von Grisez, Finnis und Boyle über die nukleare Abschreckung, ein Thema, das zum Glück an Aktualität verloren hat.[83] Sie zeigen zunächst überzeugend, daß die nukleare Abschreckungstheorie der westlichen Staaten, die Atomwaffen besitzen, mit dem Verbot der direkten Tötung Unschuldiger nicht vereinbar ist. Die direkte Tötung von Zivilisten ist (wenigstens sub conditione) intendiert. Wenn man aber nach ihrer Theorie gegen menschliches Leben als Basisgut nicht direkt handeln darf, warum gilt das nicht auch für das Leben des Schuldigen? Die Antwort ist überraschend[84]:

[81] Ebd. 405.
[82] BOYLE (Anm. 30) 311.
[83] FINNIS/BOYLE/GRISEZ (Anm. 35).
[84] Ebd. 310.

> «Our thesis is that it is always wrong to *choose to kill* a human being. But some killing does not involve a choice to kill, and such killing may sometimes be justified, though certainly not always.»

Bei der Notwehr wählt man nicht den Tod des Angreifers, man will den Angriff abwehren. Eine politische Gesellschaft will nicht Schuldige töten, sondern die Schwachen schützen oder die gerechte Ordnung. Ihre Theorie besagt[85],

> «that military action must be directed toward stopping the enemy's unjust use of force, not toward killing those who are bringing that force to bear. By requiring that the death of an enemy soldier be brought only as a side-effect of a military act having a different appropriate object, our moral theory would limit warfare as stringently as possible to the pursuit of the good purposes which can justify it.»

Die Autoren gehen also über Thomas hinaus, indem sie dessen Analyse der Notwehr auch auf den Krieg zu übertragen versuchen. Sie bemühen also hier nicht eine besondere Autorisierung der öffentlichen Gewalt durch Gott als sittlichen Gesetzgeber (auch nicht die Unteilbarkeit der betreffenden Handlung). Ob so auch die Todesstrafe zur rechtfertigen ist, darüber sind sie sich nicht einig. Für Grisez und Boyle liegt hier «a choice of a bad means to a good end»[86] (retributive Gerechtigkeit) vor; deshalb lehnen diese die Todesstrafe ab. Nach Finnis wird in diesem Fall der Tod weder als Zweck noch als Mittel angestrebt, «since it can be intended precisely as *itself* a good, namely the good of restoring the order of justice»[87]. Hier seien allerdings weitere Analysen erforderlich.

Auf diese Weise ist freilich die traditionelle Formulierung des Tötungsverbots nicht mehr gültig: Nur indirekte Tötungen sind erlaubt; auch der Schuldige darf nicht direkt getötet werden. Man fragt sich, weshalb die Autoren dennoch die Terminologie schuldig – unschuldig beibehalten. Nonkombattatanten etwa sind für sie offensichtlich Unschuldige, weil ihre Tötung immer eine direkte wäre. Das Tötungsverbot ließe sich dann aber ausreichend als Verbot der direkten Tötung eines *Menschen* formulieren.

Zurück zum Schwangerschaftsabbruch. Boyle stellt sich auch dem Einwand, der Fötus sei nicht schuldig. Er weist aber dazu mit Recht darauf hin[88], daß Thomas diesen Faktor nicht erwähne. Entscheidend sei die Frage der indirekten Tötung. Diese Feststellung ist gerade aus der Feder dieses Autors bemerkenswert angesichts der sonst so häufig markant herausgestellten Unschuld des Fötus (auch in lehramtlichen Dokumenten). Und tatsäch-

[85] Ebd. 315.

[86] Ebd. 317.

[87] FINNIS, John, The Consistent Ethic – A Philosophical Critique, in: BERNARDIN (Anm. 2) 140–181, hier 154; vgl. DERS., Fundamentals of Ethics, Oxford 1983, 128–135. Anders übrigens A. Regan (Anm. 29, 241); für ihn gilt im Verteidigungskrieg «what is intended is the repulsion of unjust aggression». «It seems at first sight unreal to look on the deaths of combatants in the army of aggression as incidental, but such is really the case.» Mir scheint das auch auf den zweiten Blick «unreal».

[88] BOYLE (Anm. 30) 312.

lich wäre ja, wie oben betont, dann (falls die Unschuld ein entscheidender Faktor wäre) die Interpretation der Notwehr als indirekte Tötung überflüssig, wie auch Boyle betont: «That argument assumed that if the fetus were shown to be a materially unjust aggressor it could be directly killed». Versteht man allerdings die Erlaubnis zur Notwehr sozialethisch im oben gekennzeichneten generalpräventiven Sinn, ist diese Analogie zur Notwehr ausgeschlossen. Hier müßte eine aggressive *Handlung* vorliegen; der Fötus stellt aber durch seine bloße *Existenz* eine Bedrohung dar. Diese faktische Bedrohung der Mutter ist für Boyle freilich ausreichend; Schuld spielt dagegen keine Rolle. Eine deontologische Rechtfertigung der Notwehr im Stile von Boyle erlaubt also hier zunächst mehr als eine teleologische Beurteilung im Sinn der Generalprävention.[89]

Die Lösung von Grisez und Boyle hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Auf der einen Seite scheint der Hinweis wichtig, daß notwendig nur die Entfernung des Fötus aus dem Mutterleib ist. Dies ist auch wichtig, insofern ja die Möglichkeiten, Frühgeburten am Leben zu erhalten, fortgeschritten sind, die Herbeiführung einer Frühgeburt also eine Alternative zur Tötung des Fötus werden könnte. Hier liegt ein Unterschied vor etwa zur therapeutischen Sterilisation; diese ist notwendig zur Verhinderung künftiger Schwangerschaften, die Tötung des Fötus dagegen beim therapeutischen Schwangerschaftsabbruch nicht. Die Betonung der Einheit der Handlung mag zunächst einleuchten im Unterschied etwa zur Lebendspende eines Organs, wo zwei Handlungen gefordert sind: Entfernung des Organs und Transplantation (oder bei der FIVET). Man vergleiche aber die kritischen Anmerkungen von S. Nicholson, die selbst einen wichtigen Beitrag zur Abtreibungsfrage geliefert hat, auf den im folgenden noch einzugehen ist.[90]

1. Nach Grisez ist, wenn die Handlung unteilbar ist, der schlechte Effekt nicht Mittel zum Guten, wenn die beiden in kausaler Beziehung stehen.[91]

[89] Zur Kritik an Boyle und Grisez vgl. FLANNERY, Kevin, What is Included in a Means to an End?, in: *Greg.* 74 (1993) 499–513. Er wendet ein (511): «First, the hysterectomy is performed upon the woman; the craniotomy (or cranium-narrowing operation) is performed upon the fetus – or, perhaps, upon its skull. As an operation on the fetus, it brings about no good for the fetus. On the other hand, a hysterectomy, as an operation on a woman, is clearly for her good health. ... Second, in order to separate off from the compass of the means the killing of the fetus, it is necessary to redescribe the act of craniotomy, calling it a cranium-narrowing operation. No such redescription is necessary in order to depict the hysterectomy as a case in which the death or the fetus is outside the means directed toward the health of the woman.» Bei der Hysterektomie würde der Arzt der Mutter mitteilen: Das hat aber den Tod des Kindes zur Folge. Das wäre bei der Kraniotomie überflüssig.

[90] NICHOLSON, Susan, Abortion and The Roman Catholic Church, Knoxville (Tennessee) 1978 (= JRE Studies in Religious Ethics II), hier 43ff.

[91] Im Aufsatz von 1970 (Anm. 1), 89f.: «Means and end in the order of human action do not necessarily correspond to cause and effect in the order of nature, because a means must be an integral human act. ... From the ethical point of view, all of the events in the indivisible performance of a unitary human act are equally immediate to the agent; none is prior (a means) to another.»

Das ist ein nicht-alltäglicher Gebrauch des Wortes «Mittel». Angenommen, jemand tötet sich, um nicht unter dem Einfluß der Folter ein Geheimnis zu verraten. Ist dieser Tod nicht ein Mittel? Indem Grisez «Mittel» «von einem ethischen Standpunkt aus» versteht, definiert er es neu, damit nicht nach seiner Theorie ein guter Zweck ein schlechtes Mittel heiligt. Anderen Autoren macht er diesen Vorwurf; er selbst entgeht ihm nur durch eine vom alltäglichen Sprachgebrauch abweichenden Verwendung des Wortes Mittel, die überdies zirkulär sein dürfte: Ein Übel, das von einem ethischen Standpunkt aus erlaubt ist, ist per definitionem kein Mittel.

2. Die Unteilbarkeit des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs ist nicht unproblematisch. (Grisez spricht selbst von «crushing *and* removing the baby»[92].) Ist das *eine* Handlung im Fall der Kraniotomie? Nur die zweite ist nötig zur Rettung der Mutter. Selbst wenn man Grisez' Sicht hier teilt, ist jedoch darauf zu verweisen, daß etwa bei Bluthochdruck der Mutter die (nach Grisez) eine Handlung genügt, in andern Fällen dagegen aber danach weitere unterstützende Maßnahmen notwendig sind. Ramsey weist gegen Grisez auf folgende Situation hin[93]: Bei der notwendigen Blinddarmoperation einer Schwangeren ist die Tötung des Fötus erforderlich. Hier sind zweifellos zwei Handlungen notwendig. Für Grisez müßte demnach hier der Abbruch der Schwangerschaft unerlaubt sein, nicht dagegen bei Bluthochdruck. Wie gesehen, ist sie aber wenigstens für Boyle auch im ersten Fall erlaubt. Dabei könnte er sich sogar auf Pius XII. berufen, der äußert[94], erlaubt seien therapeutische Maßnahmen gegen von der Schwangerschaft unabhängige Leiden:

> «Wir haben absichtlich immer den Ausdruck gebraucht «*direkter* Angriff auf das Leben eines Schuldlosen», «*direkte* Tötung». Denn wenn z. B. die Rettung des Lebens der zukünftigen Mutter, unabhängig von ihrem Zustand der Schwangerschaft, dringend einen chirurgischen Eingriff oder eine andere therapeutische Behandlung erfordern würde, die als keineswegs gewollte oder beabsichtigte, aber unvermeidliche Nebenfolge den Tod des keimenden Lebens zur Folge hätte, könnte man einen solchen Eingriff nicht als einen *direkten* Angriff auf schuldloses Leben bezeichnen.»

Ob Pius XII. an den Fall der Blinddarmoperation gedacht hat, ist eher unwahrscheinlich (vielleicht denkt er an Blutungen, die zur Kontraktion des

[92] GRISEZ (Anm. 1) 94

[93] RAMSEY, Paul, Abortion: a review article, in: *Thom.* 37 (1973), 174–226, hier 216. Zur Position von Grisez dort überhaupt 211–226; Ramsey fragt schließlich zur Position von Grisez (219), «whether it may not be revised without going so far as to say that an ethics of action has simply to be elided into an ethics of good consequences, into an ethics of doing good on the whole». Das wäre dann eine teleologische Theorie. Zur Eigenart von Grisezs normativer Theorie vgl. MOMMSEN, Wolfgang, Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan, Münster 1993.

[94] UTZ/GRONER (Anm. 62), I, Fribourg ²1954, Nr. 1118; vgl. dazu auch GRISEZ/BOYLE (Anm. 74) 405.

Uterus führen). Von der zeitlichen Abfolge her handelte es sich hier zweifellos um direkte Tötung, nach dem im obigen Zitat gegebenen Kriterium aber um indirekte. Wäre andererseits die Entfernung des Eileiters erlaubt, falls die entsprechende Erkrankung erst durch die Schwangerschaft ausgelöst würde?

3. Nach Grisez darf eine Frau das Leben ihres Kindes retten, indem sie sich zwischen es und ein Raubtier stellt:[95] «The very performance which is self-destructive also is protective.» Was wäre aber mit einer Mutter, die sich schützt, indem sie ihr Kind vor das Raubtier hält? Grisez' Aussage würde auch hier gelten. Ebenso könnte man auch im Fall der Schwangerschaft durch einen unteilbaren Akt das Leben des Fötus auf Kosten der Mutter retten.[96] Warum hält Grisez dennoch das Leben der Mutter für vorzugswürdig, wenn doch das Ungeborene Mensch ist in derselben Weise?

Immerhin muß man Grisez zugute halten, daß es eine in jeder Hinsicht konsistente Auslegung und Anwendung des PHDW offensichtlich nicht gibt. So bietet er immerhin eine diskutable Lösung für ein dorniges Problem innerhalb des traditionellen Tötungsverbots, eine Lösung, die sich wohltuend abhebt von anderen, an deren intellektueller Redlichkeit zu zweifeln ist. Günthör etwa zitiert zu diesem Problem Rhonheimer.[97] Der Arzt dürfe nicht, aber dennoch scheint es wünschenswert, dass er es tut.

> «Aber es gibt Handlungssituationen, die sich jeglicher Kasuistik und damit auch der Alternative «dürfen oder nicht dürfen» im Sinne der Subsumtion unter eine allgemeine Norm entziehen. Und die Tradition hat das auch berücksichtigt, wenn sie in einem solchen Fall dafür plädierte: Der Arzt hat *bona fide* gehandelt, weil er in einer rational unentscheidbaren Situation eine rationale Entscheidung getroffen hat.»

Günthör weiter: Man dürfe aus solchen Situationen keine Konsequenzen für die normative Ethik ableiten; das bedeute, «sich der Pflicht zu einer sauberen Argumentation zu entziehen». Hier komme ich nicht mehr mit. Das Bemühen, ein Problem, das sich innerhalb der traditionellen Fassung des Tötungsverbots stellt, zu lösen, soll bedeuten, sich der Pflicht zu einer sauberen Argumentation zu entziehen. Die Qualifizierung dieses Problems als rational unentscheidbar dagegen sei Ausdruck wahrer Rationalität. Eher hat man den Eindruck, daß sich Günthör selbst mit Rhonheimer der Pflicht zu sauberer Argumentation durch eine Flucht in Pseudo-Tiefsinn entzieht (auf eine Weise übrigens, die man sonst eher bei einigen Protestanten findet[98]).

[95] GRISEZ (Anm. 75) 334.

[96] So in der Tat GRISEZ (Anm. 1) 94: «The very act of crushing and removing the baby, an act in fact destructive of its life, saves the mother from otherwise perhaps inevitable death. On the same principle, one would be equally justified in cutting away the mother to rescue the baby.»

[97] GÜNTHÖR (Anm. 8) III n. 305; er zitiert RHONHEIMER, Martin, Natur als Grundlage der Moral, Innsbruck 1987.

[98] Vgl. dazu WILTING, Hans-Josef, Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem, Düsseldorf 1975.

Bei aller Kritik an Grisez hält Nicholson freilich den therapeutischen Schwangerschaftsabbruch für erlaubt, da es hier nur um die Entfernung des Fötus geht. Vom PHDW und seinen verschiedenen Deutungen hält sie nichts, da nicht einzusehen sei, wieso der Ort des Fötus im Mutterleib über Erlaubtheit und Unerlaubtheit seiner Tötung entscheiden soll, ebensowenig, daß man u. U. erst eine Gefährdung der Mutter abwarten müsse (etwa Blutung des Eileiters), um einzugreifen.

Darüber hinaus hält Nicholson auch den ethisch indizierten Schwangerschaftsabbruch für erlaubt. Man behaupte oft[99], die katholische Lehre beanspruche nicht mehr Schutz für das Leben des Fötus «than a non-religious ethic of killing common to many members of American society provides for already born». Sie behauptet dagegen:

> «Roman Catholic doctrine confers *greater* protection upon fetal life in the cases of life-threatening pregnancies and pregnancies resulting from rape, than would be extended to post-natal human life in similar circumstances.»

Dabei beruft sie sich auf ein konstruiertes Beispiel von J. Thomson[100]: Jemand findet sich Rücken zu Rücken im Bett mit einem bewußtlosen Geiger. Die Gesellschaft der Musikfreunde hat alles in Bewegung gesetzt, um ihn am Leben zu erhalten. Der Betreffende hat die richtige Blutgruppe; deshalb wird er gekidnappt und die Niere des Geigers an ihn angeschlossen. Die Lösung der Verbindung würde den Tod des Geigers bedeuten. Das Ganze soll aber nur neun Monate dauern; dann wird der Geiger sich erholt haben.

Thomson versucht mit diesem Beispiel die vollständige Freiheit der Frau zur Abtreibung zu demonstrieren. Sie leugnet damit, daß jemand der sich auf geschlechtliche Beziehungen einläßt, mindestens prima facie sich auch verpflichtet, die eventuell Konsequenzen zu akzeptieren. Nach ihr gilt das nur, wenn die Schwangerschaft ausdrücklich gewollt ist. Für Nicholson ist das Beispiel dagegen nur relevant für die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs bei Vergewaltigung. Im Fall des Geigers ist der Geschädigte offenbar nicht verpflichtet, die Verbindung aufrechtzuerhalten. Das Leben des Geigers zählt in diesem Fall nicht mehr als das Wohlergehen des Gekidnappten. Folgende Gemeinsamkeiten bestehen mit der Situation der Schwangerschaft:

1. In beiden Fällen unterstützt ein Mensch mit seinem Körper das Leben eines andern.
2. Die Beendigung dieser Verbindung tötet den Rezipienten.
3. Der Geiger wie der Fötus sind unschuldig.
4. Am Ende (nach neun Monaten) können beide ohne Unterstützung leben.

Der Unterschied: Der Fötus hat sich aus einer Eizelle der Frau entwikkelt, der Geiger dagegen verdankt nicht dem Gekidnappten sein Leben. Wie-

[99] NICHOLSON (Anm. 90) 49.

[100] THOMSON, Judith J., A Defense of Abortion, in: *PPAf* 1 (1971) 47–66 (auch in: DIES., Rights, Restitution, and Risks, Cambridge (Mass), London 1986, 1–19). Zur Kritik an Thomson vgl. FINNIS, John, The Rights and Wrongs of Abortion. A Reply to Judith Thomson, ebd. 2 (1973) 117–145.

viel wiegt dieser Unterschied? Dazu bringt Nicholson folgendes Beispiel[101]: Ein Arzt hat eine befruchtete Eizelle. Als sie implantiert werden muß, ist bei einer Frau (sei es die biologische Mutter oder eine andere Frau) eine Unterleibsoperation fällig. Bei dieser Gelegenheit pflanzt er ihr den Embryo ein ohne deren Einwilligung, damit der Embryo nicht stirbt. Macht es einen Unterschied, ob die Eizelle von der Frau selbst stammt oder von einer anderen? Sollte im letzteren Fall die katholische Position die Rettung des Embryos fordern, würde sie mehr Schutz für das ungeborene als für das geborene Leben (wie im Fall des Geigers) verlangen. Die katholische Position würdigt nach Nicholson somit nicht ausreichend die besondere Art der Beziehung zwischen Mutter und Fötus, die einseitige Beziehung der Lebenserhaltung durch die Mutter. Nach Nicholson ist somit der ethisch indizierte Schwangerschaftsabbruch erlaubt auch unter der Voraussetzung, daß es sich beim Fötus um eine Person handelt.

Nicholson geht im weiteren auf Schwierigkeiten ein, die sich aus ihrer Position ergeben könnten:

1. Ist hier nicht auf den Unterschied Töten – Sterbenlassen hinzuweisen? Die Verbindung zwischen Mutter und Kind ist natürlich; Schwangerschaftsabbruch bedeutet Unterbrechung des *natürlichen* Verlaufs, also Tötung. Die Verbindung des Geigers mit dem Gekidnappten ist dagegen künstlich; Unterbrechung bedeutet hier Absetzung einer Therapie, also Sterbenlassen[102]:

> «Where life-support has been introduced to *prevent* a person from dying, termination of that support is regarded by some as *letting* that person die. Where life-support arises through natural processes, on the other hand, its interruption is regarded as *killing*.»

Die Relevanz dieses Unterschieds hängt also ab von der generellen Bewertung von Töten und Sterbenlassen. Hält man an diesem Unterschied fest, ergibt sich freilich die eigenartige Konsequenz: Wenn ein vom Tode bedrohter IV-gezeugter Embryo eingepflanzt und die Schwangerschaft dann durch Ektomie eines kranken Uterus beendet wird, handelte es sich um Sterbenlassen, bei der Beendigung einer durch Vergewaltigung entstandenen Schwangerschaft dagegen um Tötung. So jedenfalls Nicholson. Oder hätte man im ersten Fall zu argumentieren, die Schwangerschaft sei zwar künstlich zustande gekommen, danach handle es sich aber um eine natürliche Verbindung; auch hier sei ein Abbruch nicht erlaubt?

2. Wenn eine aus einer Vergewaltigung resultierende Schwangerschaft abgebrochen werden darf, hat die Frau keine mütterliche Beziehung zum Fötus bzw. keine Verantwortung für ihn. Wenn doch, hätte sie für sein Leben zu sorgen. Aber nach der Geburt hat eine Mutter für ein solches Kind zu sorgen:

> «It seems strange that a woman has a maternal relationship to a *born* child resulting from rape, but not to an *unborn* child resulting from rape».

[101] NICHOLSON (Anm. 90) 51 n. 60.
[102] Ebd. 54 n. 64.

Das hängt mit unserer Auffassung von Elternschaft zusammen[103]:

> «I suggest that we are unwilling to assign the duties of parenthood to a person who has neither (1) voluntarily participated in the event(s) producing the child in question, nor (2) voluntarily contracted to perform these duties (adoption), nor (3) had an opportunity, prior to the assignment of such duties, to transfer them to another party. That a woman can be maternally related to a *born*, but not an *unborn*, child resulting from rape is due to the fact that she normally has the option of releasing the *born* child for adoption.»

Vor der Geburt kann kein anderer die Sorge übernehmen. Nicht die genetische Relation macht die Mutterschaft, sondern die physische Nähe zum Kind. Die Mutter übernimmt nach der Geburt nur Verantwortung, wenn es auch die Möglichkeit der Freigabe (zur Adoption) gibt. Elternschaft ist so bezogen «to the performance of, or failure to perform, certain acts»:

> «Parental duties are normally associated with voluntary sexual acts. Having foreseen that sexual intercourse might produce a new human being with a variety of dependency needs, the reproductive couple may reasonably be regarded as responsible for satisfying those needs. Parental duties may be acquired, secondarily, through legal adoption, in which the parties agree to perform such duties.»

Bei der Adoption hängt die Elternschaft also anders als bei der Vergewaltigung von einem freiwilligen Akt ab.

3. Warum darf man dann nicht einem Findelkind Sorge und Nahrung verweigern? Hier handelt es sich um die generelle Pflicht der Hilfeleistung[104]:

> «Parental duties are more stringent than the general duty to assist another human being in distress: they are of greater scope, and greater sacrifice ca be required in the discharging of them.»

Die elterlichen Pflichten also sind stringenter, weil sie ausdrücklich übernommen werden. Die vergewaltigte Frau kann dagegen keinen anderen finden, der für das Kind sorgt. Man hätte entsprechend auch für das Findelkind zu sorgen, wenn man neun Monate lang keinen anderen fände.

Der Unterschied liegt in der *«special nature of bodily life-support»*. Hier liegt eine physische Veränderung vor, nicht die Wahrnehmung einer Aufgabe. Wir fordern sonst nicht von einem Mitmenschen, seinen Körper zur Verfügung zu stellen, damit ein anderer überlebt.

4. Nicht alle Abtreibungsmethoden sind bloßer Abbruch der Lebenserhaltung. Wenn der Fötus nicht lebensfähig ist, macht das keinen Unterschied. Beim lebensfähigen ist seine Entfernung der Tötung vorzuziehen.

Der Tod des Fötus ist also im Fall der Vergewaltigung weder Ziel noch Mittel. Das Ziel ist die Beendigung der Lebenserhaltung. Manche Frauen möchten allerdings vielleicht den Tod des Fötus, um die Erinnerung an die Vergewaltigung auszulöschen. Das ist nicht erlaubt, solange man den Fötus

[103] Ebd. 55 n. 66.
[104] Ebd. 56 n. 67.

als menschliches Wesen betrachtet. J. Thomson geht weiter: Eine Frau, die ein Kind bekommt trotz Empfängnisverhütung, darf die Schwangerschaft abbrechen. Dazu Nicholson[105]: «I have suggested that a woman has a parental duty to administer to the needs of a human being conceived through her voluntary intercourse.» Die vergewaltigte Frau dagegen hat nicht freiwillig mitgemacht; «she has no parental duty prior to the child's birth.»

Auch die andern Beispiele von Thomson stimmen nicht, wie Nicholson mit Recht bemerkt. Der Fötus ist nicht wie ein Einbrecher, der durchs offene Fenster kommt. Der Geschlechtsverkehr bietet dem Fötus nicht die Gelegenheit, in den Mutterleib zu schlüpfen; vielmehr verdankt er seine Existenz diesem Akt. Auch der Vergleich mit dem Einbruch durch ein gesichertes Fenster stimmt nicht: Hier ist das Versagen der Sicherungseinrichtungen *Bedingung* für den Eintritt, beim Fötus die Ursache dafür.

Zusammenfassend hält Nicholson für diesen Fall eine Regel für einschlägig, die G. Kelly in anderem Zusammenhang formuliert hat[106]: that «one must help a needy neighbor only when it can be done without improportionate inconvenience and with a reasonable assurance of success.»

Für die Frage des therapeutischen Schwangerschaftsabbruchs wäre das Beispiel von Thomson zu modifizieren[107]: Statt des Geigers ist es das eigene Kind, das am Körper der Frau (oder in diesem Fall auch des Mannes) angeschlossen ist für neun Monate. Hier gäbe es bei Gefahr für das Leben der Mutter zwei Situationen:

1. Bei Aufrechterhaltung der Lebensunterstützung durch die Mutter kann das Kind überleben, aber nicht die Mutter.
2. Das Kind wird in jedem Fall sterben.

In beiden Fällen ist nach Nicholson die Beendigung der Lebensunterstützung erlaubt, aber auch das Lebensopfer; letzteres macht aber bei geringer Lebensaussicht für das Kind keinen Sinn. Auch Eltern sind nur zu ordentlichen Mitteln verpflichtet; darunter fallen nach Kelly[108] «all medicines, treatments, and operations, which offer a reasonable hope of benefit and which can be obtained and used without excessive expense, pain, or other inconvenience». Außerordentliche dagegen sind solche, die «cannot be obtained or used without excessive expense, pain, or other inconvenience, or which, if used, would not offer a reasonable hope of benefit». Das Faktum, daß man zu Beginn der Behandlung zugestimmt hat, schließt dabei einen Abbruch nicht von vornherein aus.

Die Parallelität dieser Situation zu einer lebensbedrohenden Schwangerschaft liegt in folgendem:

[105] Ebd. 59 n. 72.

[106] Ebd. 60 n. 73; nach KELLY, Gerald, Notes: The duty to preserve life, in: *TS* 12 (1951) 550–556, hier 553f.

[107] Ebd. 64 n. 76.

[108] Ebd. 65 n. 79; Zitate aus G. KELLY (Anm. 106) hier 550.

1. Eine körperliche Verbindung besteht zwischen zwei unschuldigen menschlichen Wesen, bei denen eines die Lebenserhaltung des andern besorgt.
2. Eine Unterbrechung der Verbindung bedeutet unweigerlich den Tod des Empfängers.
3. Die Aufrechterhaltung der Verbindung kann u. U. das Leben des Spenders bedrohen.
4. Der Spender steht in elterlicher Verbindung zum Empfänger.

Somit ist nach Nicholson die katholische Lehre über den therapeutischen Schwangerschaftsabbruch unvereinbar mit der Lehre über die sonstigen Verpflichtungen der Eltern gegenüber ihrem Kind. Was man von der schwangeren Mutter gegenüber dem ungeborenen Kind verlangt, fordert man nicht gegenüber dem geborenen Kind. Aus Nicholsons Position würde aber folgen, daß ein lebensfähiger Fötus nicht getötet, sondern nur entfernt werden dürfte, falls das möglich wäre, ohne das Leben der Mutter zu gefährden. Kraniotomie wäre damit noch nicht erlaubt. Diese Probleme lassen sich heute weitgehend durch Kaiserschnitt lösen. Auf den würde man nicht auf Kosten des Kindes verzichten. Aber für den Fall, wo das nicht möglich ist, formuliert Nicholson[109]:

> «A woman is not parentally obliged to preserve the life of her fetus when continuation of fetal life support may be incompatible with her own life, and a procedure resulting in fetal death is the only means of terminating support with safety to herself:»

Therapeutischer Schwangerschaftsabbruch ist somit eine spezielle Form von Tötung in der Form der Beendigung von «fetal assistance». Damit ist also

[109] Ebd. 66 n. 80. Eine ähnliche Idee findet sich, allerdings nur bezogen auf die Eileiterschwangerschaft, bei A. LEHMKUHL. In: *AEcR* 9 (1893) 343–360 werden entprechende Fälle besprochen von August LEHMKUHL, Joseph AERTNYS und Aloysius SABETTI. Lehmkuhl hält die Maßnahme nicht für direkte Tötung, da der Fötus nur seines notwendigen Lebenselements beraubt werde. Er zieht eine Parallele zu dem bekannten Beispiel von Karneades von den zwei Schiffbrüchigen, die sich beide an einer Planke festhalten, die aber nur einen trägt. Einer dürfe hier zugunsten des anderen verzichten. So folgert er (349): «Licebit ergo a pari vel a fortiori in nostro casu foetui elemento vitali sese privare ... , ut mater salvetur». Er präsumiert also für diesen Fall eine Einwilligung des Fötus. Sabetti sieht dagegen in diesem Fall den Fötus als einen aggressor materialiter iniustus. Da er mit J. de Lugo die Notwehr als direkte Tötung versteht, ist hier eine direkte Tötung erlaubt. Gegen Sabetti bekräftigt Lehmkuhl noch einmal seinen Standpunkt (Excisio foetus atque ejus directa occisio, in: *AEcR* 10 [1894] 64–67). Es gebe Handlungen, die «in ordinariis circumstantiis» (65) direkte Tötung seien oder ihr gleichkämen, «in extraordinariis circumstantiis» dagegen nur das Zulassen des Todes bedeuteten. Bei der Kraniotomie gehe die Tötung des Fötus der Rettung der Mutter voraus, hier werde zuerst die Mutter befreit; danach erfolge der Tod des Fötus; deshalb handle es sich um indirekte Tötung. Es handle sich vielleicht um eine Art Aggression, aber um keine ungerechte; die Ungerechtigkeit lasse sich nicht aus der unnatürlichen Position des Fötus erschließen. Vgl. auch RAMSEY, Paul, War and the Christian Conscience, Durham (NC) 1961, 182f.; er präsumiert eine Einwilligung des Fötus zur Tötung in diesem Falle: «Indeed, we should assume that *if* a fetus is capable of bearing rights he is also capable of exercising them in a charitable manner; and at the least this means that his own right to life should not be held on to in vain, to the detriment of that of another.»

nicht allgemein impliziert, man dürfe jemanden töten, um sein eigenes Leben zu retten.

Das Ergebnis für beide bedachten Indikationen lautet[110]:

> «It would appear that not only with regard to pregnancy resulting from rape but also with regard to life-threatening pregnancy Roman Catholic doctrine confers *greater* protection upon fetal life than it confers in similar situations upon post-natal life.»

Die Überlegungen, die Nicholson zu diesem Ergebnis führen, sind in jedem Fall beachtlich. Sie erscheinen schlüssig freilich nur unter der Voraussetzung, daß man ethisch keinen Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Lebenserhaltung durch einen Mitmenschen macht. Zur Diskussion dieser Frage wiederum wäre eine genauere Klärung des ethischen Unterschieds zwischen Töten und Sterbenlassen notwendig. Dies dürfte vielleicht das schwierigste und brisanteste Problem sein, mit dem sich die Moraltheologie zur Zeit konfrontiert sieht.

Entscheidend wäre hier die Frage nach dem Grund der unterschiedlichen Bewertung von Töten und Sterbenlassen. Wo man diesen Unterschied im traditionellen Sinne mit der fehlenden Berechtigung des Menschen zur Tötung erklärt, wird man diesen Unterschied konsequent in allen Fällen durchhalten müssen. Aber selbst unter dieser Voraussetzung ließe sich fragen, warum denn Gott als Gesetzgeber die aktive Tötung nicht ins Ermessen des Menschen gestellt habe. Hier wird man wohl vor allem sozialethische Gründe anführen müssen.[111] Man kann auf die verschiedenen Grade von Verantwortung verweisen, die Menschen je nach ihrer Position oder Rolle für einen bestimmten Wert haben; so hat für einen Lehrer die Erziehung, für einen Polizisten die öffentliche Ordnung, für einen Arzt die Gesundheit Priorität. Dabei ist nicht nur die einzelne Handlung, sondern auch eine gesellschaftliche Praxis im Auge zu behalten, etwa die Praxis des Arztes, nicht zu schaden. «Es kann gefolgert werden, daß der Arzt nur dann moralisch gerechtfertigt wäre zu töten, wenn bewiesen werden kann, daß sein Handeln dieses Prinzip nicht untergräbt. Mehr als jedes andere Mitglied der Gesellschaft hat der Arzt eine vorrangige Verpflichtung diesem Prinzip gegenüber.»[112] Die Praktizierung einer aktiven, freiwilligen Euthanasie könnte zur Praxis einer aktiven, nicht frei geforderten Euthanasie führen.

Sofern man solchen – hier nur kurz skizzierten – Grund für ausschlaggebend ansieht (das wäre eine quaestio disputanda), leuchtet sofort ein, daß der Fall des medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs durch solchen Grund wohl nicht erfaßt ist. Eine solche Handlungsweise kann – im Gegensatz zur aktiven Euthanasie – niemals zweideutig sein. Wie er auch handelt, der Arzt versucht, Schaden abzuwenden. Eine Gefährdung ärztlicher

[110] Ebd. n. 81.

[111] Vgl. zum folgenden KEENAN, James F., Töten oder Sterbenlassen, in: *StZ* 201 (1983) 825–837; auch den Beitrag von Albin ESER, Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe aus der Sicht eines Juristen, in: JENS, Walter/KÜNG, Hans, Menschenwürdig sterben, München 1995, 151–182.

[112] Ebd. 830.

Praxis ist nicht gegeben. Es stellt sich somit die Frage, ob der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen in gleicher Weise für das geborene und das ungeborene Leben gilt, und zwar auch, wenn wir beiderlei Leben den gleichen Wert zuerkennen.

6. Geometrie oder Taxonomie

Nach diesen Überlegungen stellt sich die Frage einer genaueren Einschätzung der traditionellen Formulierung des Tötungsverbots, nach der man niemals einen Unschuldigen direkt töten dürfe. Dazu sei zunächst eine genetische Überlegung angestellt. Was steht eigentlich am Anfang, das Prinzip oder der Einzelfall? Bezüglich des Unterschieds zwischen Schuldigen und Unschuldigen fiel auf, daß hier von Schuld in äquivoker Weise gesprochen wird (das scheint ebenso von den Termini «direkt» und «indirekt» zu gelten). Unter der Überschrift «Tötung eines Schuldigen» werden drei Einzelfälle *nachträglich* zusammengefaßt, drei Ausnahmen vom Tötungsverbot, die man bereits in der Bibel findet, die man dann nachträglich systematisiert als Tötung eines Schuldigen. Mit dieser Bezeichnung ist eine wesentliche Pointe noch nicht ausgesprochen. Es handelt sich hier (bezüglich der Notwehr mit gewissen Einschränkungen) um Tötungen, die im Prinzip der öffentlichen Gewalt vorbehalten sind. Nur von der Kenntnis der Formulierung, die Tötung eines Schuldigen sei erlaubt, wüßte man diese Regel nicht korrekt anzuwenden; andernfalls dürfte auch ein Privatmann einen zum Tode verurteilten Mörder töten. Eine Anwendung *more geometrico* in syllogistischer Manier («Dieser Mensch ist schuldig; also darf ich ihn töten.») ist hier somit ausgeschlossen. Von solch geometrischer Anwendung unterscheiden Jonsen und Toulmin terminologisch eine *taxonomische.*[113] Letztere versteht das Prinzip als Ertrag aus der Lösung von Einzelfällen, als Ausdruck erfolgreicher Taxonomien. Für ein geometrisches Verständnis dagegen steht das Prinzip am Anfang; es ist der Maßstab, an dem die Einzelfälle gemessen werden. Es kann damit auch durch schwierige Einzelfälle nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Anders bei einem taxonomischen Verständnis. Hier kann ein neuer Fall paradigmatische Bedeutung bekommen, die zu einer Revision des Prinzips führt. So ist man u. U. zu einer Überprüfung gezwungen, ob alle Zivilisten Unschuldige und alle Soldaten zu jeder Zeit Schuldige sind. Eine solche Revision ist offensichtlich beim sog. Totalitätsprinzip geschehen. Waren chirurgische Eingriffe zunächst nur zum Wohl des eigenen *Körpers* erlaubt, ging es laut Pius XII. um das Wohl der gesamten *Person.*[114] Die Möglichkeit der Nierenspende an das eigene Kind durch die Mutter wäre durch eine geometrische Anwendung dieses Prinzips ausgeschlossen. Indem

[113] JONSEN, Albert R./TOULMIN, Stephen, The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning, Berkeley 1988.

[114] Vgl. dazu KOPFENSTEINER, Thomas R., Historical Epistemology and Moral Progress, *HeyJ* 33 (1992) 45–60, hier 54–57.

man das Prinzip dann auf die ganze Menschheit oder den Leib Christi ausweitete, hat man es ad absurdum geführt und damit überflüssig gemacht.

Mit Hilfe dieser Unterscheidung lassen sich nun m. E. einige der Konsistenzprobleme verständlich machen. Die Regel, nach der man nur Schuldige direkt töten darf, läßt sich, wie gerade gezeigt, auf die drei klassischen Fälle nur taxonomisch anwenden; andernfalls wäre eine univoke Rede von Schuldigen und Unschuldigen zu fordern. Die Anwendung auf den therapeutischen Schwangerschaftsabbruch scheint aber nun geometrisch zu erfolgen: Der Fötus ist unschuldig; also ist seine (direkte) Tötung unerlaubt. Eine taxonomische Anwendung würde eine eigenständige Reflexion dieses Falles, speziell der singulären Konkurrenz zwischen geborenem und ungeborenem Leben erfordern.

Für die Handlung mit Doppelwirkung ist bereits J.F. Keenan dieser Frage nachgegangen.[115] Auch das PHDW ist Frucht einer Reflexion paradigmatischer Fälle. Keenan nennt drei: die ungewollte (aber u. U. unvermeidliche) Tötung von Nichtkombattanten beim Angriff gegen ein militärisches Objekt, die Verabreichung schmerzstillender Mittel mit dem Nebeneffekt der Lebensverkürzung, medizinisch indizierte Hysterektomie bei einer Schwangerschaft. Bei der Lösung solcher und ähnlicher Fälle hat die Moraltheologie zunächst nicht nach einem Prinzip gesucht. Das zeigt sich schon daran, daß die vier Bedingungen des PHDW sich offenbar erst im letzten Jahrhundert einigermaßen klar herausgebildet haben. Das zeigt sich weiter an den unterschiedlichen Überlegungen, die zu einem früheren paradigmatischen Fall vorgetragen worden sind: Eine Frau flieht vor einem Stier und löst dadurch einen Spontanabort aus. Antonius von Cordoba meinte, die Frau habe ein Recht auf Leben auch um den Preis der Verursachung eines Spontanaborts. Gabriel Vasquez wies dagegen darauf hin, die Mutter wolle ja beide Leben retten, das eigene und das ihres Kindes. Nach Johannes Azor geht die Intention der Frau auf die Rettung ihres Lebens; dazu darf sie Mittel benutzen, die nicht an sich notwendigerweise auf einen Abort zielen.[116]

Auch im Fall des PHDW dürften sich nun die beobachteten Inkonsistenzen im wesentlichen aus der geometrischen Anwendung eines taxonomischen Prinzips ergeben. Somit ist auch der Eindruck verständlich, den man bisweilen bei der Anwendung des PHDW im Rahmen des Tötungsverbots gewinnt: Manchmal scheint die Tötung nicht erlaubt, weil indirekt, sondern indirekt, weil erlaubt. Die Inkongruenz, die sich aus einer geometrischen Anwendung des PHDW ergibt, macht Keenan für den Fall der Eileiterschwangerschaft deutlich. Man hat die Entfernung des Eileiters samt Fötus analog zur Hysterektomie interpretiert und als indirekte Tötung gebilligt. Im letzteren Fall ist die Präsenz des Fötus im Uterus akzidentell; die Notwendigkeit der Entfernung eines krebskranken Uterus würde sich auch ohne Schwangerschaft ergeben. Ebenso akzidentell ist die Gegenwart von Zivili-

[115] KEENAN, James F., The Funktion of the Principle of Double Effect, in: *TS* 54 (1933) 294–315.

[116] Belege bei ebd. 297, bzw. CONNERY (Anm. 38) 124–141.

sten bei oder in einem militärischen Objekt. Das gilt aber nicht im Fall der Eileiterschwangerschaft: Der Eileiter wird durchgetrennt, *nur weil* der Embryo darin ist. Der Eileiter selbst ist nicht in einem pathologischen Zustand. Die Entfernung des Embryos ist hier nicht ein Nebeneffekt, sondern das Ziel. Interpretiert man die Sache dennoch im Sinne des PHDW, ergibt sich hier der Unterschied zwischen direkter und indirekter Tötung nur von dem jeweiligen Ort her, an dem der Arzt das Messer ansetzt (Eileiter oder Fötus).

Gerade in diesem Fall ist übrigens die Änderung der moraltheologischen Beurteilung interessant. Bei Noldin liest man in der 10. Auflage[117], nach Möglichkeit solle man zunächst abwarten und sehen, ob es sich um einen Tumor handle oder einen Fötus. Im Zweifelsfall dürfe man aber bei einer Gefährdung der Mutter eingreifen: «... nam ius certum matris in vitam suam praevalet iuri incerto foetus, de cuius exsistentia dubitatur». In der 31. Auflage (Noldin/Schmitt) findet sich dasselbe Urteil, aber mit einer anderen Begründung. Es handle sich in diesem Fall nicht um eine direkte Tötung des Fötus, sondern um das Ausschneiden eines Tumors; daraus könne sich auch der Tod eines Fötus ergeben, falls ein solcher vorhanden sei. In beiden Auflagen wird die Parallele zur Hysterektomie bemüht. Dann handelte es sich auch im Fall der Eileiterschwangerschaft um indirekte Tötung (obgleich das in der letzteren Auflage nicht ausdrücklich gesagt wird). Das ist merkwürdig. Liegt eine indirekte Tötung dann vor, wenn man nicht weiß, ob es sich um eine menschliche Person handelt? Macht das Nichtwissen den Unterschied?

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei betont, daß es sich bei der hier geschilderten Taxonomie keineswegs um irgendeine Form von Relativismus handelt. Die taxonomische Betrachtung neuer Fälle führt letztlich nicht zur Infragestellung einer Regel, sondern zu ihrer Präzisierung. Relativismus dagegen würde bedeuten, daß man relevant gleich Fälle nicht immer gleich zu behandeln habe.

Es könnte auch der falsche Eindruck entstehen, die taxonomische Anwendung sei Eigenart einer teleologischen Normierungstheorie. Dazu sei zunächst bemerkt, daß bereits die restriktive Auslegung deontologischer Normen eine Art Taxonomie darstellt. Im übrigen muß sich auch ein Deontologe den etwa von Keenan und Nicholson aufgeworfenen Fragen stellen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß sich die Frage der taxonomischen Anwendung bei institutionellen Pflichten etwas anders stellen würde. Da es hier nicht nur um den Einzelfall, sondern auch um die Institution geht (Ehe, Eigentum), gilt hier eine stärkere Präsumtion für die bestehende Regel.

7. Schluß

Eine Zusammenfassung ist hier nicht beabsichtigt; sie würde zu lang geraten. Es sei aber ein Ergebnis resümiert, das die traditionelle Formel des Tötungsverbots betrifft, nach der man keinen Unschuldigen direkt töten darf.

[117] NOLDIN, H., Summa Theologiae Moralis II, Innsbruck [10]1913, n. 341.

Da ist zum einen die freilich nicht neue Beobachtung, daß es keine einheitliche und konsistente Deutung der indirekten Folge bzw. hier der indirekten Tötung gibt. Weniger bewußt dürfte sein, daß Autoren, deren Rechtgläubigkeit nicht in Frage steht, grundsätzliche Bedenken gegen die Erlaubtheit direkter Tötungen haben, was dazu führt, daß sie die für erlaubt gehaltenen direkten Tötungen in indirekte umdeuten. Im Fall der Notwehr ist die Unsicherheit ihrer Deutung (direkt oder indirekt – Schuldiger oder Unschuldiger) bewußt. Weniger bewußt ist die Tatsache, daß die Rede von Schuld und Unschuld in der Frage des gerechten Krieges eine andere Bedeutung hat als im Fall der Todesstrafe. Die Einigkeit über eine Formel garantiert also noch nicht Übereinstimmung in der Sache. Sie sollte auch nicht über den Klärungsbedarf hinwegtäuschen, der in Fragen des Tötungsverbots weiterhin besteht; auf ihn sollte der vorliegende Beitrag aufmerksam machen.