

# Nebenwirkungen als moralisches Problem

Von Robert SPAEMANN (München)

„Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurteilen, und sie zum Maßstabe dessen, was recht und gut sei, zu machen – ist beides gleich abstrakter Verstand.“

Hegel (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 118)

Wir unterscheiden Handeln von Geschehen. Das wesentliche Unterscheidungsmerkmal hat schon Aristoteles gesehen und Prohairesis genannt: Vorhabe, Antizipation. Natürlich ist dieses Unterscheidungsmerkmal selbst nur handelnden Wesen zugänglich. Seine Wahrnehmung setzt die Teilnahme an Interaktions- und Kommunikationsprozessen voraus. Antizipation meint dabei zweierlei. Erstens: die Voraussicht von Ereignissen, die notwendiger- oder möglicherweise auf etwas folgen, was ich tue. Zweitens: die Selektion einer dieser Folgen und ihre Auszeichnung als Zweck. Erst durch die finale Selektion wird Handeln möglich<sup>1</sup>. Antizipation nur als Voraussicht einer unübersehbaren Komplexität von Folgen würde Handeln vielmehr unmöglich machen. Die Voraussicht umfaßt mehr als die Absicht. Sie sieht mehr Folgen als jene, auf die es dem Handelnden ankommt. Aber auch sie sieht nicht alle Folgen. Die Komplexität der Handlungsfolgen ist daher einer doppelten Selektion unterworfen: die eine geschieht durch die Voraussicht, die andere durch ihre Absicht. Die Selektion durch die Voraussicht ist nicht eine scharfe Abgrenzung. Voraussicht verschwimmt allmählich, je weitläufiger die Konsequenzen werden oder auch je mehr sie absorbiert werden durch übergreifende Strukturen und Prozesse. Zur Handlung gehören also erstens beabsichtigte, zweitens vorgesehene und in Kauf genommene, drittens unvorhergesehene Folgen. Durch die letzteren ist menschliches Handeln immer wesentlich auch von der Art eines Geschehens innerhalb des komplexen Weltprozesses, und es gehört zu ihm, dies zu wissen. Absicht und Voraussicht einerseits, Voraussicht und Totalität der Folgen andererseits decken sich nicht. Diese Differenz ist für menschliches Handeln konstitutiv. Menschliche Geschichte ist eine Geschichte fortwährender Lösung unbeabsichtigter Folgeprobleme, die aus vergangenen Problemlösungen hervorgehen. Das Problem, das hier liegt, das Problem der Nebenwirkungen zielgerichteten Handelns ist nicht neu, es hat aber heute eine neue Dimension angenommen. Die langfristige Absorption der Folgen menschlichen Handelns durch jene unserem Handeln vorausliegenden Strukturen, die wir Natur nennen, scheint nicht mehr zu gelingen. Die Nebenfolgen menschlichen Han-

---

<sup>1</sup> Vgl. N. Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität (1960).

delns haben Größenordnungen angenommen, die die Absorptionsfähigkeit der Natur überfordern. Gegenüber dem Geschehensaspekt des Handelns scheint der finale „Innenaspekt“ immer gleichgültiger zu werden. Das spiegelt sich wieder im Vordringen der Systemtheorie und dem Rückzug der Handlungstheorie. Eine lange Geschichte der Subjektivität scheint zu Ende zu gehen. Aktueller als Abaelard oder Kant mit ihrer Definition der Handlung durch die Intention scheint wieder Ödipus zu werden, den die Verantwortung trifft für das was er tut, ohne es zu wollen.

Aber hat dann der Begriff der Verantwortung noch einen Sinn? Was kann der Handelnde überhaupt verantworten? Die für uns nächstliegende Antwort ist immer noch die: den Zustand, den er durch sein Handeln herbeiführen wollte. Diese Antwort ist nachantik und neuzeitlich. Ödipus stach sich die Augen aus, weil er seine Mutter geheiratet hatte, ohne es zu wollen. Lucretia tötete sich, weil ihr Gewalt angetan worden war. Das ist archaisch, ebenso wie der Segen, den Isaak dem als Esau verkleideten Jakob gibt und der dann Jakob nicht wieder genommen werden kann. Das Römische Recht ebenso wie die aristotelische Philosophie kennen demgegenüber schon die Kategorie des Vorsatzes. Für die Stoiker ist es dann der Vorsatz allein, der über Wert oder Unwert des Menschen entscheidet. Und die christlichen Autoren wie Augustinus sind noch über die Stoiker hinausgegangen: Augustin tadelt Lucretia und jene Frauen, die sich der Vergewaltigung durch die Barbaren durch Selbstmord entziehen: Die Reinheit ist eine Sache des Herzens und hat mit dem, was uns wider Willen von außen geschieht, nichts zu tun<sup>2</sup>. Daß die Absicht allein über die Moralität einer Handlung entscheide, hat im 12. Jahrhundert Abaelard zur fundamentalen These der Moralphilosophie gemacht<sup>3</sup>. Aber was heißt Absicht? Es kann erstens der bewußte Zweck einer Handlung heißen, also die subjektive Auszeichnung desjenigen Sachverhalts in einem künftigen Gesamtzustand der Welt, den der Handelnde subjektiv gegenüber anderen Sachverhalten auszeichnet und im Verhältnis zu welchem er jene anderen zu Mitteln oder zu Nebenwirkungen herabsetzt. Mittel nennen wir diejenigen Sachverhalte, die wir ebenfalls absichtlich herbeiführen, die also ihrerseits auch Zwecke sind, aber nur deshalb, weil sie notwendig sind, um jenen eigentlich gewollten Sachverhalt zu bewirken. Nebenwirkungen dagegen nennen wir diejenigen Sachverhalte, die wir gar nicht eigentlich wollen, aber deren gleichzeitige Herbeiführung wir in Kauf nehmen, da sie mit jenem gewollten Sachverhalt unzertrennlich verknüpft sind. Wenn nur die Absicht Verantwortlichkeit begründete, dann wären wir zwar für die Mittel, die wir für unsere Zwecke wählen, verantwortlich, nicht jedoch für die Nebenwirkungen. Dem widerspricht jedoch unsere alltägliche Praxis, in welcher wir einander zumuten, auf die Erreichung gewisser Zwecke wegen der damit verbundenen Nebenwirkungen zu verzichten. Im Strafrecht bezeichnet der Begriff des „dolus indirectus“ das Inkaufnehmen von unerlaubten Nebenwirkungen bei der Verwirklichung

<sup>2</sup> Augustin, De civitate Dei I, 16.

<sup>3</sup> Vgl. Abaelard, Ethica seu Scito teipsum, PL 178.

von Zwecken. Wollen wir solche Nebenwirkungen oder wollen wir sie nicht? Wir wollen – so könnte man sagen – eine Gesamtsituation, in welcher jene Nebenwirkungen ein vorausgesehener Bestandteil sind, weil wir einen anderen Bestandteil dieser Situation als Zweck ausgezeichnet haben. Diesen bedingten Vorsatz nennen wir auch: „Inkaufnehmen“. Dem Inkaufnehmen kann eine bewußte Entscheidung zugrunde liegen, es kann aber auch so zustande kommen, daß wir – wie man sagt – vor jenen Nebenwirkungen „die Augen verschließen“. Was wir moralische Schuld nennen, ist fast immer ein solches Die-Augen-Verschließen, eine Versagung der Aufmerksamkeit für eine bestimmte Seite unseres Handelns, die wir, um unseren Zweck nicht zu gefährden, lieber in der Naturwüchsigkeit des Geschehens belassen<sup>4</sup>.

Aber bleiben wir zunächst bei jenem Inkaufnehmen, zu dem wir uns bewußt entscheiden. Die Frage ist: rechtfertigt der Zweck einer Handlung die Inkaufnahme beliebiger Nebenwirkungen? Die Frage ist verwandt aber nicht identisch mit der bekannteren, ob der Zweck die Mittel heiligt. Jedes Mittel ist ja selbst Zweck einer Handlung. Mittel müssen daher gewollt werden; es genügt nicht, sie in Kauf zu nehmen. Ein in der Moralkasuistik beliebtes Beispiel ist folgendes: Man kann einem Todkranken eine Spritze verabreichen mit der Absicht, sein Leben zu verkürzen, und man kann jemandem eine schmerzstillende Injektion geben, die die Lebensverkürzung als Nebenfolge hat. Oder: ein Luftangriff auf militärische Objekte kann Wohnhäuser in Mitleidenschaft ziehen. Diese können aber auch das direkte Ziel eines terroristischen Bombardements sein. Im einen Falle handelt es sich um eine Zweck-Mittel-Handlung, im anderen um eine Nebenwirkung, einen sogenannten *actus duplicis effectus*<sup>5</sup>. Der Unterschied ist offenbar einer, der nur in der subjektiven Absicht liegt. Nur diese, nicht die Handlung als äußeres Geschehen läßt, so scheint es, eine Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenwirkungen zu.

Eben dies aber ist der Grund des Unbehagens, das das sittliche Gefühl bei jener kasuistischen Unterscheidung befällt. Die Intention zum Maßstab für die Moralität einer Handlung machen heißt, so fühlen wir, die menschliche Fähigkeit zur Aufrichtigkeit überfordern. „Diriger l'intention“ war die auf Cajetan sich berufende Kunst jener Moralkasuisten des 17. Jahrhunderts, die Pascals *Lettres à un Provincial* der Verachtung preisgegeben hat. „Du kannst tun, was Du willst – so lautete die Regel – wenn es Dir nur gelingt, die richtige Intention zu verfolgen, d. h. die schlechten Folgen Deines Handelns zu Nebenwirkungen eines sittlich einwandfreien Zwecks herabzusetzen.“ Die Lehre von der alleinigen Rechtfertigung durch die gute Absicht ist deshalb eine Schule der Unaufrichtigkeit, weil dasjenige, was wesentlich subjektive Unmittelbarkeit ist, die Gesinnung, zum Gegenstand,

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Klee, *Der dolus indirectus als Grundform der vorsätzlichen Schuld* (1906).

<sup>5</sup> Allerdings läßt sich in einer zweiten Reflexion jedes Wollen von Mitteln, die *nur* als Mittel gewollt werden, als Inkaufnehmen interpretieren: wir nehmen in Kauf, das Mittel wollen zu müssen, ohne welches wir den Zweck nicht erreichen können, wie jener Mann, der im Seesturm seine Güter über Bord wirft, um das Schiff vor dem Untergang zu retten. Vgl. Aristoteles, *Nic. Eth.*

also manipulierbar wird. Die Gesinnung ist das, was dem Handeln zugrunde liegt. Die Gesinnung zum Gegenstand intentionalen Handelns machen ist gleichbedeutend mit Unaufrichtigkeit<sup>6</sup>. Petrus Lombardus hat zur Verteidigung der Theorie geltend gemacht, eine gute Absicht, die mit schlechten Mitteln verfolgt werde, sei eben keine gute Absicht, weil die Wahl der Mittel ein Bestandteil der Absicht selbst sei<sup>7</sup>. Das gilt jedoch nicht im gleichen Maße für die Nebenwirkungen, die ich ja gerade nicht absichtlich herbeiführen muß. Mit Recht verteidigten sich zwar die Jesuiten gegen den Vorwurf, sie lehrten, der Zweck heilige die Mittel. „Diriger l'intention“ – das hieß jedoch: die Absicht soll von der Verantwortung für die Nebenwirkungen entlasten. Daß die Absicht selbst Gegenstand eines intentionalen Aktes sein könne, hängt mit einer Freiheitstheorie zusammen, wonach frei nur Akte einer bewußten Wahl sind. Unsere Gesinnung wäre uns daher nur zurechenbar, wenn sie selbst eine frei „gewählte“ ist. Daraus ergibt sich die paradoxe Konsequenz, daß die Gesinnung, aus der heraus diese Wahl geschieht, gar nicht frei und zu verantworten ist, während umgekehrt die „gewählte Absicht“ nur ein anderer Ausdruck für die vorgeschobene Absicht ist. Der Rekurs auf die Absicht als das, was eine Handlung allein zu rechtfertigen imstande ist, scheint daher zumindest nicht operationalisierbar zu sein. Die Absicht sieht von sich ab, sie sieht es ab auf etwas. Dieses Etwas ist nicht wieder eine Absicht. Auf dieses Etwas aber scheint es gerade anzukommen. Wenn die Unterscheidung zwischen Zweck und Nebenwirkung aber nicht anders als durch Rekurs auf die Absicht definiert werden kann, scheint sie für die Ethik irrelevant zu sein. Der Handelnde scheint die Verantwortung für alle Folgen seines So-und-nicht-anders-Handelns tragen zu müssen. Das aber hieße, daß er auch die Verantwortung für alles trüge, was daraus folgt, daß er nicht A statt B getan hat; d. h. den Handelnden träfe die Verantwortung für alles, was geschah, obgleich er es hätte verhindern können. Nun gehört unterlassene Hilfeleistung tatsächlich ja sogar zu den Straftatbeständen. Aber wenn wir den Begriff der Unterlassung so ausweiten und auf alle alternativen, nicht gewählten Handlungsmöglichkeiten sowie alle Weltzustände beziehen, die zu ihrer Entstehung als *conditio sine qua non* unser Handeln oder Nichthandeln haben, dann wäre eine solche Verantwortung geeignet, auch dem Tatkräftigsten den Seufzer Hamlets zu entlocken: „Weh, daß zur Welt ich kam, sie einzurichten“. Unvermittelt konfrontiert mit allen Weltzuständen, die durch unser Handeln oder Unterlassen gefördert werden könnten, scheint uns nur der Trost zu bleiben, daß langfristig die Folgen individueller Handlungen vom Strom dessen, was ohnehin geschieht, absorbiert werden. Die mittelalterliche Philosophie konnte sich für Unterlassungen wenigstens damit beruhigen, daß diese die Welt so lassen, wie sie ohne uns ohnehin wäre, so daß wir uns auf Nichthandeln immer dann zurückziehen können, wo der Sinn des Handelns uns nicht hinreichend gewährleistet zu sein scheint. So unterschied Thomas von Aquin die Freiheit, so oder so zu handeln, die *libertas*

<sup>6</sup> Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* 48 f.

<sup>7</sup> Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum* (Quaracchi 1916) 522; vgl. D. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Bd. IV, 3,1 (1954) 310 ff.

specificationis, von der Freiheit zu handeln oder nicht zu handeln, der *libertas exercitii*<sup>8</sup>. Diese Unterscheidung setzt jedoch eine Weltansicht voraus, für welche die Welt, wenn wir nicht in ihren Lauf eingreifen, ist wie sie ist. Natürlich kennt auch Thomas den Begriff der Unterlassung. Aber der Gedanke, daß jedes Nicht-handeln auch ein Handeln, die *libertas exercitii* also mit der *libertas specificationis* identisch ist, ist spezifisch neuzeitlich. Er wendet die Idee einer unausweichlichen Verantwortung, wie ihn die griechische Polis kannte, ins Universale: die Athener bestrafte wegen Apragmosyne den mit dem Tod, der in Zeiten des Bürgerkrieges nicht Partei ergriff. Pascal hat in seinem Argument der Wette diesen Gedanken theologisch gewendet und das, was für die Antike Ausnahme-situation war, zur Normalsituation erklärt: Nichtglauben ist nicht nur das kontradiktorische Gegenteil zum Glauben, es ist zugleich das Konträre. Das war gut christlich<sup>8</sup>. Im neuen Testament heißt es: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich“. Der dialektische Gedanke, daß Nichthandeln auch eine Praxis ist, jede *libertas exercitii* zugleich eine *libertas specificationis*, stammt aus der Theologie. Diesen Satz aussprechen heißt freilich, einen göttlichen Anspruch formulieren, nämlich den Anspruch, einen absoluten Bezugsrahmen für menschliches Handeln vorzugeben, der jedes Verhalten *wesentlich* definiert, d. h. so, daß die Konsequenzen, die diesen Bezug betreffen, niemals als Nebeneffekte figurieren dürfen. Man muß sich jedoch klarmachen, was es bedeutet, wenn dieser Satz von einem endlichen Standpunkt aus formuliert wird: er bedeutet Heteronomie und, wo diese nicht hingenommen wird, Krieg. Immer wieder gibt es negative Elemente der Gesamtverfassung der Welt, die es möglich machen, jede Handlung, die nicht auf deren Beseitigung gerichtet ist, als Unterlassung zu qualifizieren. Wer ein Bild malt, die Korrektur einer Edition von Haydnquartetten liest oder sich an einer Podiumsdiskussion über die Iro-schottischen Mönche in Salzburg beteiligt, täte dann nämlich etwas Unerlaubtes. Er wäre mitschuld an allen Übelständen der Welt, weil er in dieser Zeit nichts tut, um diese zu beseitigen. Dahinter steht die These, die der Definition des Handelns durch die subjektive Absicht genau entgegengesetzt ist, nämlich die Behauptung: die-Augen-verschließen ist stets unerlaubt; den Handelnden trifft die volle Verantwortung für alle voraussehbaren Folgen seines Handelns und Nichthandelns. Er hat die Gesamtsituation zu verantworten, bei deren Herbeiführung er mitgewirkt oder die er nicht verhindert hat. Die Handlung ist nach dieser Auffassung nicht primär definiert durch die Absicht des Handelnden. Vielmehr gibt es eine objektive Natur der Handlung, der gegenüber der subjektive Zweck als azidentell zurücktritt. Dem Handelnden muß die adäquate Auffassung dieses objektiven Handlungsinnes zugemutet werden.

Wir müssen uns klar machen, was diese Auffassung bedeutet. Sie ist sowenig haltbar wie die erste. Sie würde nämlich Handeln überhaupt unmöglich machen. Die selektive Funktion des subjektiven Zweckes nämlich ist es, die Handeln erst ermöglicht, indem sie den Handelnden entlastet von der gleichmäßigen Be-

<sup>8</sup> Z. B. Thomas v. Aquin, Quaest. disp. de malo VI.

rücksichtigung aller Folgen seines Tuns. Dieser Gegentese liegt die Vorstellung einer dynamischen Welt zugrunde, eines Weltprozesses, in den wir alle involviert sind, und für dessen Verlauf jeder durch Tun wie durch Unterlassen Verantwortung trägt. Dieser Gedanke war der älteren Philosophie fremd. Die griechische Philosophie ging davon aus, daß der Kosmos ohne uns ist und bleibt wie er ist. Kosmos heißt Ordnung, also: Normalsituation. Ausnahmen sind als solche definierbar. Anders wo die Welt als Progress gedacht wird, in welchem jedes Stadium einmalig ist. Hier gibt es streng genommen keinen „Normalfall“. Die christliche Theologie sah die Geschichte als solchen einmaligen, den Kosmos selbst in sich begreifenden Prozeß. Der einzig Verantwortliche für diesen Prozeß, der einzig universell Verantwortliche ist jedoch Gott. Für den Menschen dagegen gibt es sehr wohl den Normalfall. Menschliches Handeln kann den Progress nie so ablenken, daß nicht jede Störung selbst wieder als ein willkommenes Stück in den Heilsplan integriert werden könnte. Daher empfängt für das mittelalterliche Denken auch menschliches Handeln seinen Sinn und seine Normierung nicht aus einer Verantwortung für den Gesamtprozeß sondern aus rollenspezifischen Regeln, die allenfalls regelutilitaristisch interpretiert werden können. Gott ist wie der Kurfürst, der die Regelübertretung des Prinzen von Homburg auch dann mißbilligt, wenn sie ihm eine Schlacht gewinnen hilft. Er hält das Universum langfristig in Gang, und dabei kann der Mensch ihm stets nur indirekt behilflich sein.

Dort jedoch, wo die Vorstellung eines einheitlich gerichteten Weltprozesses von ihren theologischen Voraussetzungen abgelöst wird, führt sie zum Gedanken einer Totalverantwortung, der verantwortliches Handeln unmöglich macht. Totale Verantwortungsmoral ist eine ebenso tödliche Abstraktion wie reine Gesinnungsmoral. Wenn wir nicht die Augen verschließen dürfen vor einer Unzahl alternativer Möglichkeiten und vor einer Unzahl möglicher Aspekte unseres Handelns, die unabhängig sind von unserer subjektiven Zielsetzung und unabhängig von dem normativen Rahmen, in dem es sich abspielt, dann können wir gar nicht handeln. Verantwortliches Handeln setzt stets eine wohldefinierte, also endliche Verantwortung, mithin ein gewisses Maß an Unverantwortlichkeit voraus. Es ist dies heute ein sehr akutes Problem. Die Massenmedien konfrontieren uns mit einer Menge an menschlichem Leid, die wir zum weitaus größten Teil gar nicht beeinflussen können. Die Kirchen und andere moralische Einrichtungen legen uns dieses Leid jedoch täglich aufs Gewissen als Anwendungsfall jener Nächstenliebe, die dem Wort nach ja einmal gerade nicht die Fernsten meinte. Sie können dabei mit Recht darauf hinweisen, daß Nähe und Ferne heute relativiert sind. Sie können auch auf die wachsende Interdependenz des Weltgeschehens hinweisen. Aber heißt das nun, daß Jedermann sein Tun und Lassen, seinen Konsum und seine Arbeit, z. B. auch die Verwendung seiner Arbeitszeit, an den Auswirkungen zu orientieren hat, die sich unter einem sozialutilitaristischen Gesichtspunkt von menschheitlichem Ausmaß ergeben? Wo eine solche Forderung an den Menschen herangetragen wird, da muß sie dazu führen, den Gedanken der persönlichen Verantwortlichkeit selbst auszuhöhlen. Das „Wir sind allzumal Sünder“ und „Wir kommen alle, alle, alle in den Himmel“ liegt hier allzudicht beieinander.

Der Gedanke der Totalverantwortung des Handelnden für alle Folgen, die von seinem Handeln und Unterlassen irgendwie, sei es auch langfristig, ausgehen, ja sogar für das Nichteintreten aller Ereignisse, die hätten eintreten können, wenn er etwas anderes getan hätte, dieser Gedanke kann dem Phänomen moralischer Verantwortung des Handelnden ebensowenig gerecht werden wie die Beschränkung der Verantwortung auf die subjektive Intention des Handelnden.

Aus den bisherigen Überlegungen folgt, daß eine Handlungstheorie, die den handelnden Einzelnen unmittelbar der Gesamtheit der natürlichen und geschichtlichen Ereignisse aussetzt, eine Abstraktion ist, eine Abstraktion, die freilich das durchschnittliche moralische Reflexionsbewußtsein im Unterschied zur gelebten Moral weitgehend prägt. Besonders beim Begriff der Unterlassung wird die wirklichkeitsferne Abstraktion dieses Bewußtseins deutlich. In dieser Lage ist es sinnvoll, die Resultate zu vergegenwärtigen, zu denen die subtileren Diskussionen um den *actus duplicis effectus* im 16. und 17. Jahrhundert geführt haben, welche ihrerseits die Theorie des heiligen Thomas von Aquin über das *voluntarium indirectum* weiterbildeten<sup>9</sup>. Thomas hatte geschrieben, verantwortlich sei der Handelnde für die Folgen einer Unterlassung nur dann, „wenn er handeln kann und soll“ (*cum potest et debet agere*)<sup>10</sup>. Dabei ist also vorausgesetzt, daß das Sollen nicht einfach eine Funktion eines abstrakten Vergleichs des Wertes der Weltzustände ist, die einer Handlung folgen, sondern eine davon unabhängige Konstante, durch welche die Verpflichtung, diese Zustände zu vermeiden, eingeschränkt wird. Im 16. Jahrhundert wird von dem spanischen Theologen Medina dieses Sollen so interpretiert, daß es jeweils aus der partikularen Rolle des Individuums in einer auf Rollendifferenzierung beruhenden Gesellschaft abgeleitet wird. Die Beispiele sprechen eine klare Sprache: der Waffenhändler hat den Gebrauch der Waffen durch den Käufer nicht zu verantworten, der Fleischer nicht den sakrilegischen Gebrauch des Fleisches durch den jüdischen Käufer, der Medizinstudent nicht seine sexuelle Stimulierung durch die pflichtmäßige Beschäftigung mit einschlägigen Themen<sup>11</sup>. Auf einen modernen Fall angewendet: Physiker oder Biologen hätten die Verwendung ihrer Entdeckungen nicht zu verantworten. Hinter dieser „subjektivistischen“ These steht der Gedanke einer prästabilisierten Harmonie des gesellschaftlichen Systems, in dem die rollenspezifischen Intentionen wurzeln. Wenn jeder das Seine tut, dann kann es im Ganzen nicht falsch gehen, – das ist die unausgesprochene Voraussetzung. Oder, wie es bei Goethe heißt: „Tu du das Rechte nur in deinen Sachen, das andre

<sup>9</sup> Vgl. hierzu u. a. G. H. Kramer, *The indirect voluntary and voluntarium in causis* (Washington 1953); J. Mangan, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, in: *Theol. Studies* (1949) 41–61; W. Conway, *The Act of two Effects*, in: *Irish Theol. Quarterly* 18 (1951) 125–137; J. Ghos, *L'Acte à Double Effet*, in: *Theol. Lovaniensis* 27 (1951) 30–52.

<sup>10</sup> Thomas v. Aquin, *S. th. I, II, 6 a. 3.*

<sup>11</sup> B. Medina, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris* (Salamanca 1578) 9. 74, a. 6 (zitiert bei Ghos a. a. O.).

wird sich von selber machen.“ Der Gedanke einer den Begriff der Schuld auflösenden universellen Schuldverflechtung ist prinzipiell ferngehalten. Dagegen vertritt Gabriel Vasquez einen moralischen Objektivismus, eine „Verantwortungsethik“, nach welcher jeder in sich schlechte (*intrinsicus malus*), auch indirekte, Effekt einer Handlung vermieden werden muß<sup>12</sup>. Tatsächlich aber kann Vasquez diese Position nicht durchhalten. So gesteht er z. B. die Einnahme eines Medikaments mit der Nebenwirkung der Abtreibung zu. Vasquez wiederum wurde von Johannes a Sancto Thoma kritisiert. Johannes a Sancto Thoma nennt drei Kriterien für die moralische Rechtfertigung der Inkaufnahme einer Nebenwirkung, welche unmittelbar zu wollen nicht gerechtfertigt wäre<sup>13</sup>: 1. Die negative Konsequenz muß wirklich „*praeter intentionem*“ sein. (Hier stellt sich also das Problem der Aufrichtigkeit), 2. Die negative Konsequenz darf nicht der *effectus proprius* des angestrebten Zieles sein, sondern nur eine akzidentelle Konsequenz; diese These bedarf der Erläuterung. Sie setzt voraus, daß es so etwas wie die spezifische Natur einer Handlung gibt, die nicht identisch zu sein braucht mit der Intention des Handelnden. Dahinter steht die aristotelische Voraussetzung, daß es wesentliche und akzidentelle Kausalverknüpfungen gibt. Diese Unterscheidung hängt mit der teleologischen Deutung des Kausalverhältnisses zusammen: bestimmte Ursachen haben die Tendenz, bestimmte Wirkungen hervorzurufen. So z. B. hat Feuer die Tendenz zu erwärmen und zu leuchten. Wenn ein Feuer dagegen jemanden so erschreckt, daß er einen Herzanfall bekommt, so ist dies eine akzidentelle Wirkung. Diese Interpretation der Kausalität ist anthropomorph; sie überträgt das intentionale Modell von Haupt- und Nebenwirkungen auf die unbelebte Natur. Was Johannes a Sancto Thoma also sagt, ist dies: nicht nur die subjektive Intention des Handelnden entscheidet über die moralische Rechtfertigung angesichts negativer Nebenwirkungen. Was als Nebenwirkung abgedrängt wird, muß auch objektiv den Charakter einer bloßen Nebenwirkung haben. Auf diesen Punkt, der der schwierigste ist, werden wir noch zurückkommen müssen. Zunächst ist das 3. Kriterium zu nennen: die Forderung der Proportionalität. Über die beiden ersten Forderungen hinaus wird hier verlangt, daß die Nebenwirkungen in Betracht gezogen werden. Wenn sie in keiner vernünftigen Proportion zu dem intendierten Zweck stehen, kann ihre Inkaufnahme nicht gerechtfertigt werden. Die Nebenwirkung, auch wenn sie subjektiv und objektiv wirklich nur Nebenwirkung ist, steht nicht außerhalb der moralischen Verantwortung. Johannes a Sancto Thoma führt hier den Begriff eines „virtuellen Wollens“ ein, mit dem er das bezeichnet, was wir Inkaufnahmen nennen. Gegenüber den rein juristisch denkenden Kasuisten bringt Johannes a Sancto Thoma hier außerdem den Begriff der Liebe ins Spiel: sie verlangt z. B., das Überflüssige den Armen zu geben. Wenn ich es für Luxus verschwende, so ist der Tod des Armen, obgleich unbeabsichtigte Nebenfolge, dennoch meine Schuld.

<sup>12</sup> G. Vasquez, *Commentaria et Disputationes in primam secundae partem D. Thomae* (Antwerpen 1621) disp. 73 (zitiert bei Ghoois, a. a. O.).

<sup>13</sup> Johannes a Sancto Thoma, *De bonitate et malitia actuum humanorum* (Paris 1885).

Wird, so müssen wir fragen, hier mittels des Begriffs der Liebe nun nicht doch die alle partikulare Verantwortung sprengende Forderung erhoben, Weltzustände als ganze miteinander zu vergleichen? Und wird damit nicht die vorher errichtete Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenwirkungen wieder illusorisch gemacht? So scheint es. Aber Johannes a Sancto Thoma entgeht dem Gedanken einer solchen abstrakten Totalverantwortung dadurch, daß bei der Interpretation dessen, was die Liebe erfordert, auf gewisse konventionelle Regeln unausdrücklich zurückgegriffen wird. So ist z. B. der Begriff des Überflüssigen nicht einfach als das bestimmbar, was das biologische Existenzminimum übersteigt, sondern wird in der scholastischen Literatur stets als das bestimmt, was nicht erforderlich zur Führung eines „standesgemäßen Lebens“ ist. In einer ständischen Gesellschaft ist das ein nicht beliebig nach oben oder unten verschiebbarer Maßstab. Was aber die Forderung der angemessenen Proportionen betrifft, so beinhaltet sie einerseits das Verbot, mehr Nachteile zu produzieren als es der Zweck erfordert –, eine Forderung, wie sie etwa im Verbot des Notwehrexzesses zum Ausdruck kommt. Andererseits kann sie auch bedeuten, daß eine auf die Erreichung eines bestimmten Zwecks zielende Handlung überhaupt unterlassen werden muß, wenn die Nebenwirkungen unproportional sind. Gibt es nun dafür Kriterien? Die Autoren der Zeit sind hier *vage*. Sie setzen einen gewissen naturrechtlich begründeten Konsens über die Rangordnung von Gütern voraus. Und zwar kommt es bei diesem Konsens nicht auf alle an, sondern, gut aristotelisch, wird hier, z. B. bei Sanchez, einem Vorgänger von Johannes a Sancto Thoma, auf die Schätzung der weisen und gemäßigten Männer verwiesen<sup>14</sup>. Dem liegt die auch von Descartes noch geteilte Voraussetzung zugrunde, daß ein universeller Konsens über die Träger sittlicher Kompetenz leichter zu erzielen ist als über einzelne sittliche Urteile. Vor allem aber wird die Verantwortung durch den biblischen Begriff des „Nächsten“ präzisiert. Auch hier jedenfalls wird nicht dem Handelnden unmittelbar die Last einer unvermittelten Entscheidung zwischen verschiedenen Weltzuständen aufgebürdet.

Schärfer als bei Nebenwirkungen von Handlungen stellt sich das Problem bei Nebenwirkungen von Unterlassungen. Es ist nämlich unmöglich, Unterlassungen überhaupt zu definieren, ohne Bezug auf ein *debitum*, einen begrenzten Bereich von zugemuteter Verantwortung. Denn die möglichen Konsequenzen aller zu einem bestimmten Zeitpunkt möglichen Handlungen sind unüberschaubar komplex. Die Reduktion dieser Komplexität durch Institutionen im weitesten Sinne ist daher die Bedingung dafür, daß so etwas wie verantwortliches Handeln überhaupt möglich wird. Sitten und Gesetze haben einerseits die Funktion, einen bestimmten Bereich zu definieren, innerhalb dessen Nebenwirkungen des Handelns vom Handelnden verantwortet werden müssen und innerhalb dessen ein Nichthandeln auch verantwortet werden muß, nämlich als Unterlassung. Andererseits aber ist es die Funktion der gleichen Institutionen, den Handelnden von der Verantwortung für die unüberschaubare Komplexi-

---

<sup>14</sup> T. Sanchez, *Opus morale in praecepta decalogi* (Antwerpen 1624) lib. 1 u. 12.

tät der Nebenfolgen seines Handelns zu entlasten, indem sie diese Verantwortung selbst übernehmen. Wer in Zeiten der Inflation in Sachwerte flüchtet, fördert damit indirekt die inflationäre Entwicklung. Es ist aber nicht sinnvoll dem Einzelnen zuzumuten, daß er auf diese Flucht verzichtet, wenn niemand ihm gewährleisten kann, daß die andern dies auch tun. Es ist daher Sache des Staates, durch konjunkturpolitische Maßnahmen Daten zu setzen. Stattdessen von Fall zu Fall, je nach Konjunkturlage, ethische Residuen wie Sparsamkeit oder Großzügigkeit zu mobilisieren, heißt das Ethos verschleifen. Es ist Sache der Gesetze, festzulegen, inwieweit ein Betrieb für die Umweltschäden aufzukommen hat, die er verursacht. Ohne solche Gesetze an individuelle Moral appellieren, wäre zynisch. Man kann Institutionen definieren als Einrichtungen zur Neutralisierung der komplexen Nebenfolgen unseres Handelns, damit aber zur Ermöglichung von Handeln. In einer Epoche der industriellen Entwicklung, in denen die Nebenfolgen unseres Produzierens die Lebensbedingungen selbst in Frage stellen, wird die Thematisierung der ökologischen Nebenwirkungen zu einer zentralen Aufgabe der politischen Institutionen. Erst durch eine solche institutionelle Vorgabe kann jene Unterscheidung von Haupt- und Nebenwirkungen, von wesentlichen und akzidentellen Wirkungen objektiv stabilisiert werden, eine Unterscheidung, die für das Handeln notwendig ist und die wir weder auf die Subjektivität des Handelnden reduzieren noch – wie Aristoteles – aus einer teleologischen Naturtheorie schöpfen können.

Hegel hat in seiner Rechtsphilosophie die „allgemeine Qualität der Handlung“ gegen deren durch die Abstraktion der Absicht definiertes subjektives Wesen abgehoben und diese allgemeine Natur als gesellschaftliche bezeichnet. Sie als solche zu wissen muß dem vernünftigen Subjekt zugemutet werden. Trunkenheit am Steuer ist ein Straftatbestand, obgleich es erlaubt ist, sich zu betrinken, und obgleich der Betrunkene, der sich dann ans Steuer setzt, nicht mehr zurechnungsfähig ist. Es macht das Wesen der Vernünftigkeit aus, für ein nicht beliebig atomisierbares Ganzes eines Handlungszusammenhangs eintreten zu können. Hegel hat es dem heroischen Selbstbewußtsein der Antike als eigentümliche Größe und Gediegenheit angerechnet, daß es die Schuld für die Folgen des Handelnden im ganzen Umfange übernommen habe. Denn Handeln heiße, sich dem Gesetze der Endlichkeit und Zufälligkeit preisgeben. Die moderne Welt dagegen ist für Hegel christlich, nicht tragisch. Sie kennt die Unterscheidung von Vorsatz und Absicht. Die Absicht richtet sich auf die „allgemeine Natur“ der einzelnen Tat, und zu ihr gehören die „notwendigen Folgen, die sich an jede Handlung knüpfen, wenn ich auch nur ein Einzelnes, Unmittelbares, hervorbringe“<sup>15</sup>. Diese allgemeine Natur spielt sich nicht hinter dem Rücken der handelnden Subjekte ab, sondern wird von ihnen gewußt. Die nicht beabsichtigten Nebenwirkungen als Zufälligkeiten aufzuheben, ist nach Hegel Sache der Institutionen. „Das in den Besonderheiten wirkliche Recht enthält aber sowohl,

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 115–128.

<sup>16</sup> a. a. O. § 118 Zusatz.

daß die Zufälligkeiten gegen den einen und den anderen Zweck aufgehoben seien.<sup>17</sup> So ist z. B. die Erzeugung von Armut für Hegel eine Nebenwirkung des allgemeinen freien Strebens nach Reichtum in der bürgerlichen Gesellschaft, welche Nebenwirkungen durch die Institution der Korporationen neutralisiert werden sollen. Wenn Hegel den Staat als die Wirklichkeit der Freiheit bezeichnet, so ist der Sinn dieser These genau dieser: dem Staat geschieht nichts hinter seinem Rücken. Er tut was er will. Er tut nichts aus Versehen. Und wo aus seinem Handeln Folgelasten entstehen, so ist deren Beseitigung wieder seine eigene Aufgabe. Er handelt sehend. Er und nur er hat nie das Recht, die Augen zu schließen gegenüber dem, was er in Kauf nimmt. Er muß versuchen, größtmögliche Vollständigkeit der Information über die Folgen seiner Maßnahmen zu erreichen. Für ihn ist die Differenz zwischen Vorsatz, Absicht, Handlung, Haupt- und Nebenwirkungen gleichgültig. Für die Bürger ist der Staat jedoch fast nie Zweck ihrer Tätigkeiten, sondern gerade Nebenwirkung. Der Staat kann sagen: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns.“ Denn alle Handlungen, die in einem vorgegebenen normativen Rahmen vollzogen werden, reproduzieren die Geltung dieses Rahmens. Der Einzelne kann im konkreten Fall diese Geltung negieren. Er kann an Stelle anderer Zwecke die Negierung dessen sich zum Zwecke machen, was sonst eine latente Funktion seines privaten Zweckhandelns ist: die Reproduktion einer Institution. Die Denunzierung privaten Zweckhandelns als „Privatismus“, die Thematisierung der latenten Funktion der „Systemstabilisierung“ ist nur sinnvoll, wo diese Funktion aufgehoben, wo die Institution negiert werden soll. Niemand kann nämlich die Verantwortung für die institutionellen Rahmenbedingungen seines Handelns übernehmen, die er dadurch, daß er sich in ihnen handelnd bewegt, notwendigerweise reproduziert. Entlastung von der Totalverantwortung ist ja gerade Sinn der Institution. Sie schafft erst jene Normalität, die es erlaubt, Nebenwirkungen als solche abzublenden und Unterlassungen als solche zu definieren. Die Sanktionsgewalt der Institution aber hat den Sinn, an die Auflehnung gegen die Normalität für den Einzelnen Nebenfolgen zu knüpfen, die so nachteilig sind, daß sie durch die Erreichung der Handlungszwecke nicht aufgewogen werden. D. h., sie erzwingt so ihrerseits für bestimmte individuelle Nebenfolgen Aufmerksamkeit. Krisensituationen sind solche, in denen der Begriff der Normalität seine Selbstverständlichkeit eingebüßt hat, in denen strittig ist, wer die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenwirkungen festsetzt und wer Unterlassungen definiert.

Nun ist es allerdings nicht so, daß staatliches Handeln seinerseits nicht ebenfalls unbeabsichtigte Nebenfolgen zeitigte. Wissen und Macht des Staates sind endlich. Hegel hat in seinem frühen Naturrechtsaufsatz daraus ein Argument gegen den Gedanken des Weltstaates gemacht. Jeder Staat ist endlich, also trotz seines absoluten Anspruchs partiell blind. Indem der Staat dieses Schicksal sich jedoch als Äußeres entgegengesetzt, indem er z. B. den potentiellen Feind nur als äußeren Feind gelten läßt und anerkennt, hält er sich in seinem Inneren von der

---

<sup>17</sup> a. a. O.

Endlichkeit frei. Auch der Untergang kann ihm nur von vorne und so begegnen, daß er ihn im Kampf bewußt und in Freiheit riskiert. Der Weltstaat hingegen würde, so ist Hegels These, sich das Moment schicksalshafter Endlichkeit als tödliches Gift einverleiben.

Der Marxismus hat dieses Bedenken beiseite geräumt. Er versteht das Verhältnis der revolutionären Bewegung zur Weltgeschichte so, daß die Bewegung unmittelbar Vollstreckerin des Sinnes der Geschichte ist. Ihr haftet jenes Moment der Endlichkeit nicht an. Auch Niederlagen sind nur Stadien auf dem Wege zum Siege. Denn das Subjekt dieser Bewegung, die produzierende Klasse, kann im Unterschied zu einem bestimmten Staat wesentlich nicht vernichtet werden. Für die mit der Wissenschaft von der Geschichte ausgestattete Partei gibt es daher letzten Endes keine Nebenwirkungen und kein Schicksal. Sie ist schlechthin sehend. „Die Partei hat 1000 Augen.“ Aber diese Sicht ist überschwänglich. Der Glaube, der ihr zugrundeliegt, ist spätestens von dem Augenblick an hinfällig, wo zwei miteinander konkurrierende Gruppen als Vollstrecker dieses Geschichtsinnes auftreten. Das Ergebnis ihrer Konkurrenz ist für keine von beiden vorausehbar. Der Prozeß dieser Konkurrenz ist also naturwüchsig; er hat kein Subjekt, sondern ist das Resultat des strategischen Handelns zweier Subjekte, das sich gegenüber diesem intentionalen Handeln als zufällig erweist. Vor allem aber: Ziel des Geschichtsprozesses soll nach marxistischer Theorie die Erhebung der Menschengattung zu einem einheitlichen Subjekt progressiver Naturbeherrschung sein. Natur erscheint in dieser Sicht nur als Objekt der Herrschaft. Nicht Kosmos, sondern Praxis ist bei Marx der Terminus für das umfassende System der Wirklichkeit. Im dialektischen Materialismus Engels' wird Praxis zwar selbst als Ereignis der Naturgeschichte begriffen, aber einer Naturgeschichte, die in der Naturbeherrschung durch den Menschen ihre höchste Qualität erreicht, sich selbst durchsichtig wird. Dem gegenüber haben alle fortgeschrittenen Industrieländer in letzter Zeit das Bewußtsein entwickelt, daß der Prozeß der kollektiven Naturbeherrschung selbst an externe Grenzen stößt. Die Nebenwirkungen dieses Prozesses sind von der Art, daß sie nicht einfach ins Unendliche durch jeweils neue und noch tiefere Eingriffe kompensiert werden können, und es gibt kein kollektives Menschheitsziel, das die Inkaufnahme aller Nebenwirkungen rechtfertigte. Denn die Fähigkeit der Natur zur Neutralisierung und Absorption dieser Nebenwirkungen ist so begrenzt wie Natur selbst. Diese Einsicht kann zu einer neuen Sicht dessen führen, was Moral heißt: Es gibt kein Ziel, auf das hin wir die elementaren Regeln der Moral funktional interpretieren könnten, d. h. dem gegenüber wir alle anderen Wirkungen zu Nebenwirkungen herabstufen dürften. Nicht nur „die Menschheit“ in der Person eines jeden darf nicht nur als Mittel, sondern muß stets auch als Zweck gebraucht werden: *es gibt überhaupt nichts, was nur als Mittel zu gebrauchen wir uns leisten könnten oder dürften*<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Dies hieße etwa das, was H. E. Hengstenberg als ethisches Grundprinzip der „Sachlichkeit“ bezeichnete, als kategorischen Imperativ formulieren. Vgl. H. E. Hengstenberg, Grundlegung der Ethik, Stuttgart/Berlin 1969.

Wir können einerseits unmöglich alle Nebenwirkungen in Betracht ziehen, aber es wäre andererseits unverantwortlich, angesichts der menschheitlichen Bedrohungen nur vor bekannten und bewiesenen Nebenwirkungen zurückzuweichen. Die neuzeitliche, probabilistische Beweislastregel „in dubio pro libertate“ setzt einen durch menschliches Handeln nicht zu störenden Kosmos voraus. Die Umkehr dieser Regel würde ein menschenwürdiges Leben unmöglich machen. Wenn wir angesichts dieser Situation eine fundamentale ethische Regel formulieren wollten, dann müßte sie auf der Einsicht beruhen, daß das Optimum niemals von irgend etwas ein Maximum ist. Und es könnte dann wohl nur jene älteste Regel der griechischen Ethik sein: „Nichts zu sehr.“