

Ethik, Recht, Gewissen

Von Martin Kriele

Gewissensfreiheit im pluralistischen Staat

Das Gewissen appelliert an den Willen, indem es eine subjektive Gewißheit über das Gute und Böse zur Geltung bringt. Eine solche Gewißheit setzt die Überzeugung voraus, daß es Wahrheit über das Gute gibt und man sie wissen kann. Nur dann ist es auch sinnvoll, vom »irrenden« Gewissen zu sprechen. Die Verfassung schützt die Freiheit des Gewissens (Art. 4 I GG), aber nicht aus Achtung vor der denkmöglichen Wahrheit der Gewissensurteile, sondern aus humaner Scheu vor demütigender Beugung des Willens eines subjektiv Überzeugten. Die Gewissensfreiheit trägt der sozialen Tatsache Rechnung, daß es religiöse Sektierer und moralische Rigoristen gibt, die in Einzelfällen lieber Sanktionen auf sich nehmen, als Rechtsgehorsam zu leisten. Die Frage, ob das Gewissen irrt oder nicht, ist verfassungsrechtlich ebenso irrelevant wie die Frage, ob es so etwas wie Wißbarkeit des Guten überhaupt geben könne. Denn verschiedene Individuen erleben verschiedene, miteinander unvereinbare Forderungen als Stimme des Gewissens. Diese Tatsache, heißt es, schließe »die Möglichkeit aus«, das Phänomen des Gewissens als eine »das Individuum transzendierende Entscheidungsinstanz aufzufassen«.¹

Die Verfassungsauslegung der Gewissensfreiheit orientiert sich deshalb weniger an Prinzip und Eigenart des Gewissens als vielmehr an der pragmatischen Frage: wieviel Gewissensfreiheit ist ohne größeren Schaden hinnehmbar? Können wir demütigende Sanktionen durch lästige Alternativen (analog dem Zivildienst für Wehrdienstverweigerer) ersetzen, und wie weit wäre das opportun?

Von daher erklärt sich das eigentümliche Schwanken der Verfassungsrechtsprechung zwischen extensiver und restriktiver Auslegung der Gewissensfreiheit. Einerseits ist sie sehr großzügig: man darf z.B. den Zeugeneid vor Gericht – auch ohne religiöse Bekräftigung – aus Gewissensgründen verweigern (BVerfG 33,23). In dieser Entscheidung aus dem Jahre 1972 hieß es noch: der Amtseid könne allerdings nicht verweigert werden, weil die Verpflichtung zu ihm »aus dem freiwillig gefaßten Entschluß«, das Amt anzustreben, erwachse (S. 31). Dem Betreffenden wurde also eine andere

¹ So z.B. G. Patzig, Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971, S. 63.

Berufswahl zugemutet. 1988 wurde diese Auslegung aufgegeben: der in den Kreistag Gewählte dürfe den Amtseid durch die bloße »Beteuerung« der Verfassungsloyalität ersetzen (BVerfG 79,69).

Andererseits wird die Befreiung von Steuern und anderen Abgaben aus Gewissensgründen (z.B. im Blick auf die Atomrüstung) grundsätzlich nicht anerkannt, auch nicht, wenn sich die Betroffenen bereiterklären, eine Summe gleicher Höhe in einen Sonderfonds zu zahlen. Denn hier ginge es sonst an die Substanz des Staates und seiner Haushaltshoheit. Im *Handbuch des Staatsrechts* heißt es dazu: die Zwangsbeitreibung sei als »lästige Alternative« zur freiwilligen Steuerzahlung ausreichend. Im übrigen sei die Gewissensfreiheit auch deshalb gewahrt, weil die Betroffenen ja notfalls auswandern könnten.²

Noch deutlicher zeigt sich die restriktive Auslegungstendenz im Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993.³ Macht der Klinikarzt von seinem gesetzlichen Recht Gebrauch, die Mitwirkung an rechtswidrigen Abtreibungen zu verweigern, so darf ihm gekündigt werden. Das gilt zwar nur, »wenn der Arbeitgeber keine andere Möglichkeit hat, ihn zu beschäftigen«. ⁴ Aber das wird ja meist der Fall sein, zumal es das Gericht als »Aufgabe des Staates« anerkennt, »für ein ausreichendes Angebot an Abtreibungseinrichtungen ... zu sorgen«. ⁵ Folgerichtig hat das Bundesverfassungsgericht auch zu den Stellenausschreibungen geschwiegen, die die Einstellung als Klinikarzt von der Bereitschaft zu (rechtswidrigen) Abtreibungen abhängig machen. Eigentümlicherweise begründet das Gericht das Weigerungsrecht des Arztes nur mit dem »durch das ärztliche Berufsbild geprägten Persönlichkeitsrecht (Art. 2 I i.v.m. Art. 12 I GG)«, ⁶ so als käme die Gewissensfreiheit des Art. 4 I GG gar nicht in Betracht. Das ärztliche Berufsbild aber ist variabel.

Die Finanzierung rechtswidriger Abtreibungen durch die Krankenkassen hat das Bundesverfassungsgericht zwar ausgeschlossen⁷, aber ohne jeden Hinweis darauf, daß die Beitragszahlung für viele Versicherte ein Gewissensproblem war. (Vermutlich wollte es keine Bresche in den Grundsatz schlagen, daß die Gewissensfreiheit keine Abgabenverweigerung zuläßt.) Die Begründung lautet vielmehr nur, daß »der Rechtsstaat« rechtswidrige Tötungshandlungen nicht »zum Gegenstand seiner Finanzierung machen

2 H. Bethge, in: Isensee/Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts* VI, S. 459.

3 Abgedruckt in: *Neue Juristische Wochenschrift*, Heft 28 (1993), S. 1751ff.

4 Ebd., S. 1763.

5 Ebd., S. 1771.

6 Ebd., S. 1763.

7 Ebd., S. 1767.

darf«⁸ – was er dann allerdings auf dem Umweg über die Sozialhilfe doch darf.⁹

Eine ähnlich schwankende Auslegung zeigt sich in bezug auf das Grundrecht: »Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden« (Art. 4 III GG). Einerseits gilt dies nur für die prinzipielle, nicht für die situationsbedingte Weigerung (BVerfG 12,45). Andererseits wird Art. 4 III äußerst großzügig ausgelegt: man darf auch Kriegsdienst ohne Waffe (z.B. im Nachschub-, Funk- oder Sanitätsdienst) verweigern, auch den Wehrdienst in Friedenszeiten, und sogar die Ausbildung dazu, und zwar faktisch auch dann, wenn man die Gewissensgründe nur behauptet, ohne sie wirklich zu haben. Die jungen Leute, die im Zivildienst eine sinnvollere Beschäftigung sehen, werden geradezu verführt, Gewissensgründe vorzuspiegeln oder – noch gravierender – sich ideologisch einzureden und selbst an sie zu glauben. Um sich treu zu bleiben, halten viele später am prinzipiellen Pazifismus fest. Dieser wird für ganze Generationen geradezu zum Angelpunkt gewissensbegründeten Denkens. Schon finden sich Theologen, die das Christentum mit seiner Schutzpflicht für die Verfolgten im buddhistischen Sinn weltflüchtiger Verantwortungslosigkeit umdeuten. (Angesichts dieser tiefgreifenden Verwirrung des Gewissensbegriffs wäre es besser, die Wehrpflicht abzuschaffen und durch ein auch für UNO-Einsätze taugliches Freiwilligenheer zu ersetzen.)

Der Monopolanspruch des Utilitarismus

Diese bis an die Grenze der Beliebigkeit gehende Orientierungslosigkeit in der Auslegung der Gewissensfreiheit erklärt sich daraus, daß sich die Rechtsethik im säkularen Staat im wesentlichen an den Folgen der Geltung der Rechtsregeln orientiert. Es ist dem Menschen als Gemeinschaftswesen natürlich, daß er politische Zwecke – Frieden, Sicherheit, Freiheit, Wohlstand, Vertrauen im Geschäftsverkehr, soziale Wohlfahrt usw. – anstrebt. Es kommt dann darauf an, daß die Rechtsregeln zur Erreichung dieser Zwecke geeignet und erforderlich sind. Unnütze Regeln werden eliminiert, nützliche eingeführt. Dagegen ist nichts Prinzipielles einzuwenden. In der Tat lassen sich die weitaus meisten Rechtsregeln aus ihrer Nützlichkeit erklären. Man muß ihre möglichen Folgen nur langfristig genug bedenken, vor allem erwägen, in welche unerwarteten Situationen man künftig denkbarerweise geraten kann, und die Gegenseitigkeit berücksichtigen: wir tragen euren Interessen Rechnung und ihr den unsrigen.

⁸ Ebd., S. 1767ff., 1768.

⁹ Ebd., S. 1770.

Das Problematische ist nicht das Nützlichkeitsdenken an sich, sondern sein Alleinherrschaftsanspruch. Naturrechtliche Rechtsbegründungen und naturrechtlich begründete Schranken und Rahmenbedingungen des Nützlichkeitsdenkens gelten als »metaphysisch« und werden deshalb, da nicht allgemein akzeptiert, als unzulässig abgewiesen: Der pluralistische Staat dürfe sich nur auf eine »diesseitige«, von allen geteilte Rechtsbegründung stützen, und diese könne letztlich nur im Nützlichkeitsdenken liegen.

In Wirklichkeit lebt unsere Rechtsethik aus naturrechtlichen Voraussetzungen, die im Laufe der europäischen Geistesgeschichte in das als »selbstverständlich« vorausgesetzte allgemeine Ethos eingeflossen sind. Unsere Rechtsethik kann nur bewahrt werden, wenn sie sich von Generation zu Generation erneuert. Sie kann sich nur in dem Maße erneuern, als ihre naturrechtlichen Grundlagen immer wieder bewußt und akzeptiert werden. Insbesondere steht und fällt unsere Rechtsethik mit der Anerkennung der Menschenwürde und dem Grundsatz, daß Freiheitsbeschränkungen und Ungleichbehandlungen rechtfertigungsbedürftig sind.

In der angelsächsischen Variante des Utilitarismus rechtfertigte »das größte Glück der größten Zahl« (Bentham) das Unglück einer kleinen Zahl: Sklaverei und Indianerausrottung machen sichtbar, wofür dieser Utilitarismus nützlich war. In der marxistischen Variante rechtfertigte das Ziel der künftigen klassenlosen Gesellschaft die Diktatur des Proletariats mit all seinen Konsequenzen. Die nationalistische Variante – »Recht ist, was dem Volke nützt« – diente dem technisch perfektionierten Genozid zur Rechtfertigung. Immerhin galten alle diese unheimlichen Handlungsweisen nicht nur als rechtfertigungsfähig, sondern auch als rechtfertigungsbedürftig; sonst hätte es der utilitaristischen Theorien nicht bedurft. Darin liegt – ebenso wie in der Heimlichkeit von Menschenrechtsverbrechen und der Heuchelei der Diktatoren – die indirekte Anerkennung, daß die naturrechtlichen Grundlagen des Rechts »eigentlich« Geltung haben und daß ihre Verletzung begründungsbedürftig ist.

Die Frage drängt sich auf: Handelte es sich bei jenen Rechtfertigungstheorien um Entartungen oder Unreife des Utilitarismus? Lassen sich solche unheilvollen Auswirkungen vermeiden, indem man den Utilitarismus universalistisch ausweitet, also so, daß das Ziel der Glücksoptimierung aller Menschen ohne Ausnahme zum Weltethos wird? Das ist der Standpunkt des zuerst von John Stewart Mill entwickelten und heute herrschend gewordenen »Universalutilitarismus«: Es gehe um das »allgemeine Glück«, also um das Glück für alle und nicht nur für einige oder für die Mehrzahl.

Macht dieser Universalutilitarismus alle sonstige – ethische oder naturrechtliche – Rechtsbegründung überflüssig, vermag er sie zu ersetzen? Geht das Gute im Nützlichen auf, wenn man den Nutzen aller zum Ziel setzt? Oder beruht diese Annahme darauf, daß die naturrechtlichen Grundlagen

und Schranken der Rechtsethik stillschweigend vorausgesetzt werden und unreflektiert bleiben?

Robert Spaemann hat im Kapitel »Konsequenzialismus« seiner Ethik gezeigt, warum diese Denkweise für das ethische Handeln unbrauchbar ist.¹⁰ In Rechtspolitik und Rechtsauslegung aber ist ein »Regelutilitarismus« – die Orientierung an den Folgen, die aus der Geltung einer Regel erwachsen können – bestimmend, und zwar unvermeidlich.¹¹ So bleibt die Frage, ob wenigstens im Rechtsdenken das »Glück für alle« den letzten Maßstab bildet und bilden kann oder ob Voraussetzungen und Einschränkungen zu machen sind, die sich nicht – oder nicht nur – regelutilitaristisch begründen lassen.

Die erste sich aufdrängende Frage lautet: Warum sollen eigentlich alle Menschen als prinzipiell gleichberechtigte Rechtssubjekte gelten? Die naturrechtliche Antwort lautet: weil jeder Mensch kraft seines Menschseins Anspruch auf Achtung seiner Menschenwürde und deshalb auf Freiheit und Gleichberechtigung hat. Vom Standpunkt des Universalutilitarismus muß dieser Satz entweder unreflektiert vorausgesetzt werden, oder er muß sich als ein nützlicher Satz erweisen lassen.

Zwar läßt sich die Nützlichkeit bis zu einem gewissen Grade dartun. Z.B. kann der Schutz der Menschenwürde in Gestalt des Folterverbots jedem einzelnen zugute kommen. Wie aber, wenn die Verletzung der Menschenwürde nur unter Bedingungen erlaubt ist, die sicherstellen, daß man selbst nicht betroffen ist, wenn z.B. die Rassendiskriminierung nur Angehörige anderer Rassen betrifft? Und wie, wenn man – wie z.B. in Südafrika – annimmt, die Rassendiskriminierung diene dem besten Wohl aller einschließlich dem der Schwarzen? Kommt es dann nur darauf an, ob sich diese Annahme als faktisch richtig oder falsch erweisen läßt? Oder kann man ihr mit Kant entgegenhalten, daß der Mensch niemals nur als Mittel zum Zweck, sondern immer als Zweck in sich selbst zu betrachten ist? Soll der Universalutilitarismus den grundsätzlichen und ausnahmslosen Schutz der Menschenwürde einschließen, so muß er ihn – aus anderen Quellen begründet – voraussetzen. Er kann ihn nicht selbst mit utilitaristischen Argumenten begründen.

Denn er ist nur soweit schlüssig, als er die Rücksicht auf die Interessen anderer aus Zweck-Mittelerwägungen zu begründen vermag. Dies vermag er zwar mit Hilfe des langfristigen, die Gegenseitigkeit einbeziehenden Kalküls des Eigeninteresses weitgehend, aber nicht vollständig, vor allem nicht im Blick auf die Allerschwächsten. Von diesen brauchen wir nicht zu befürchten, daß sie oder ihre Sympathisanten jemals in die Lage kommen

10 R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, S. 158-185.

11 Vgl. M. Kriele, Theorie der Rechtsgewinnung. Berlin ²1976; Ders., Recht und praktische Vernunft. Göttingen 1979.

werden, uns heimzuzahlen, was wir ihnen antun. Worin soll dann der Nutzen der Respektierung ihrer Interessen liegen?

So meint z.B. Peter Singer, »daß sich die Gründe gegen das Töten nicht auf neugeborene Säuglinge anwenden lassen ..., weil niemand ... sich von einer Politik bedroht fühlen könnte, die Neugeborenen weniger Schutz gewährt als Erwachsenen. In dieser Hinsicht hatte Bentham Recht, der den Kindesmord als etwas beschrieb, »was seiner Natur nach selbst der ängstlichsten Phantasie nicht die geringste Beunruhigung verschaffen kann.«¹² Erst recht läßt sich vom utilitaristischen Ansatz her nicht begreifen, wieso z.B. Ungeborene, Schwerbehinderte, Geistesranke, Mörder, australische Ureinwohner an der Menschenwürde teilhaben und in den Schutz der Rechtsordnung einbezogen werden sollen.

Tatsächlich neigen die Anhänger des Universalutilitarismus dazu, die Universalität doch wenigstens in der einen oder anderen Hinsicht einzuschränken. Es legt sich sogar nahe, die Interessenberücksichtigung auf diejenigen zu beschränken, die zumindest prinzipiell in der Lage sind, am vernünftigen Diskurs teilzunehmen und ihre Interessen einzubringen. Eine Einbeziehung anderer zeugt zwar von ritterlicher Gesinnung, ist aber weder durch den Diskurs selbst noch utilitaristisch zu begründen.

Die utilitaristische Rechtsethik beruht auf der hedonistischen Einsicht, daß Lustverzicht Bedingung für größere Lustgewinne sein können: Gesetzliche Freiheitsbeschränkungen hinzunehmen ist Bedingung für ein Leben, das insgesamt glücklicher verläuft als ein Leben unter anarchischen Verhältnissen. Die Legitimität der Rechtsgeltung hängt davon ab, daß dem autonomen, rational kalkulierenden Individuum das Zusammenfallen von Gemeinschaftsnutzen und individuellem Nutzen einsichtig ist. Sie fallen jedoch keineswegs ohne weiteres zusammen.

J.S. Mill erkannte selbst, daß sich der Universalutilitarismus nicht aus dem individuellen Nützlichkeitskalkül ableiten ließ. Er vertraute deshalb auf die natürlichen Gemeinschaftsgefühle, die den Menschen veranlaßten, die Interessen jedes anderen Menschen ebenso berücksichtigen zu wollen wie die eigenen. Diese Gefühle bildeten, meinte er, »das unerschütterliche Fundament« der utilitaristischen Moral, »und das wird die Stärke der utilitaristischen Moral ausmachen.«¹³

Erfahrungsgemäß sind aber die natürlichen Gemeinschaftsgefühle nicht menscheitsbezogen, sondern gruppenbezogen: Solidarität der Familie, der ethnischen Verwandtschaft, der Nation, der Glaubensgemeinschaft, der Klasse, der Rasse oder der Partei. Dem Gemeinschaftsgefühl korrespondiert eine Abgrenzung nach außen, die sich nicht selten zu offener Feind-

12 P. Singer, *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984, S. 170.

13 J.S. Mill, *Der Utilitarismus*. Stuttgart 1976, S. 54.

schaft steigert. Das war auch zu Mills Zeiten in England nicht anders: die »Wilden« in den Kolonien wurden ebensowenig als gleichberechtigte Rechtssubjekte anerkannt wie die Indianer oder die Sklaven.

Immerhin: es gibt bei vielen auch ein Gefühl der Menschheitssolidarität, wie der Kampf für die Universalität der Menschenrechte anschaulich macht. Gefühle solcher Art sind Erkenntnisse des Herzens. Sie verdichten im Emotionalen, was die Metaphysik rational zu entfalten und zu klären sucht. Ein metaphysisches Argument wäre z.B.: wir sind alle Kinder desselben Vaters und sollten uns deshalb wie Geschwister verhalten. In der säkularen und pluralistischen Welt gilt ein solches Argument als unzulässig. Doch es hat eine Entsprechung »im Gefühl«. Es »leuchtet ein«, auch wenn es unausgesprochen oder sogar unbewußt bleibt. Mills »Gefühle« sind nichts anderes als unreflektierte, argumentativ nicht analysierte Einsichten solcher Art. Sie bringen zum Ausdruck, daß man »im Grunde« – »eigentlich« – viel mehr weiß, als man sich in der öffentlichen Sprache zu wissen erlaubt.

Über Gefühle kann man nicht reden, man kann nur an sie appellieren, soweit sie ohnehin vorhanden sind. Sie sind also kein zuverlässigeres Fundament der universalistischen Moral als metaphysische Argumente und reichen nicht weiter als diese. Kurz: die ethischen Voraussetzungen und Schranken des Nützlichkeitsdenkens lassen sich nur begründen, wenn man davon ausgeht, daß sich der Mensch der Wahrheit des an sich Guten im Gewissen bewußt werden kann.

Rechtspflicht und Ehre

Das Auseinanderfallen von Gemeinschaftsnutzen und individuellem Nutzen ist nicht nur ein Problem der Rechtsbegründung, sondern auch der Rechtsbefolgung. Wie, wenn es meinem Nutzen im Einzelfall dienlicher ist, den Gemeinschaftsnutzen – und also dem Recht – zuwiderzuhandeln? Woraus könnte ein rein utilitaristisch begründetes Recht eine innerlich erlebbare Verpflichtungskraft gewinnen?

Ein ausschließlich mit Zweckmäßigkeitserwägungen begründetes Recht begünstigt ein geistiges Klima, in dem das Recht auch nur aus (individuellen) Zweckmäßigkeitserwägungen befolgt wird. Was das bedeutet, wird besonders anschaulich im Strafrecht, das das »ethische Minimum« zum Gegenstand hat. Gewiß dient es Zwecken wie Spezial- und Generalprävention oder Resozialisierung. Ist es aber nicht auch ethisch begründet und Sühne für Schuld, so wird es nicht als innerlich verpflichtend erlebt. Es wird umgangen, soweit man hoffen kann, unentdeckt zu bleiben oder die Justiz durch Bestechung oder Nötigung von der Strafverfolgung abhalten zu können. Aus diesem Geist entstanden Mafia, Drogenverführung, Frauenhan-

del, aber auch die Zunahme der nicht-organisierten großen und kleinen Kriminalität überhaupt. So führt der Monopolanspruch des Utilitarismus in einen Krieg aller gegen alle, aus dem die jeweils Stärkeren, Schlaueren, Brutaleren als Sieger hervorgehen.

Und wie kann man Opferbereitschaft utilitaristisch motivieren? Man kann zwar generell plausibel machen, daß der Gemeinschaftsnutzen vom einzelnen den Einsatz seines Lebens – als Soldat, Polizist, Nothelfer – fordert. Aber man muß ihn darüber hinaus davon überzeugen, daß dieser Einsatz seinem individuellen Nutzen dient – und das ist unmöglich. Die Verbindlichkeit eines opferfordernden Rechts läßt sich nicht mit utilitaristischen Argumenten begründen.

Ebensowenig läßt sich mit rein utilitaristischen Argumenten dartun, warum das Ziel des Menschheitsglücks keine an sich schlechten, unehrenhaften Handlungen legitimiert, nicht nur keine Menschenrechtsverletzungen, sondern auch keine Propagandalügen, keine Völkerrechtsbrüche, keine Korruption usw., und zwar auch dann nicht, wenn sie im Einzelfall geeignet erscheinen, uns dem Ziel näherzubringen.

Aus dem Universalutilitarismus lassen sich keine anderen Handlungsmaximen gewinnen als: mitmachen, um Schlimmeres zu verhüten, und: mitmachen, um uns dem Ziel des Menschheitsglücks näherzubringen. Der Zweck heiligt die Mittel. Der Universalutilitarismus mündet ein in den Universalopportunismus. Etwas in sich selbst Schlechtes, durch nichts zu Rechtfertigendes, kann es nicht geben. Das Prinzip der Ehrenhaftigkeit erscheint ebenso antiquiert wie die Berufung aufs Gewissen.

Diese Entwicklung schlägt sich in unserer Rechtsprechung u.a. darin nieder, daß der Ehrenschutz vor den Interessen des freien Meinungskampfes weiter und weiter zurückweichen mußte.¹⁴ Er erscheint einfach nicht mehr einsichtig, seit Ehrenhaftigkeit zum Fremdkörper im herrschenden Moralsystem geworden ist. Diese einengende Interpretation gilt, obwohl der Ehrenschutz – mit Recht – im Verfassungssatz der Menschenwürde verankert ist. Auch an diesem Beispiel zeigt sich, daß sich das allgemeine Verständnis für den Grundsatz der Menschenwürde auflöst, wenn es nicht neu inspiriert und belebt wird.

Utilitarismus und Materialismus

Der Monopolanspruch des Utilitarismus ist die logische Folge des weltanschaulichen Materialismus: Geist sei nichts als ein Produkt der Evolution

14 Vgl. M. Kriele, Schweigen und ertragen. Pressefreiheit und Ehrenschutz, in: Ders., Recht, Vernunft, Wirklichkeit. Berlin 1990, S. 730ff.

des menschlichen Gehirns, es gebe ihn folglich nur in Gestalt menschlicher Rationalität. Ist man gezwungen, Ethik ohne Metaphysik zu begründen, so bleiben nur utilitaristische Begründungsmodelle möglich. Alle anderen Modelle leben aus den Restbeständen eines Ethos, das sich, historisch gesehen, Quellen verdankt, die der weltanschauliche Materialismus zwangsläufig verschütten muß – die Offenbarungsreligion ebenso wie das aus den Mysterien des Altertums inspirierte Naturrechtsdenken in allen seinen Varianten. Schneidet man einen Baum von seinen Wurzeln ab, so grünt er noch eine Zeitlang, und man merkt nicht sogleich, daß er verdorren muß.

In den Kreisen, in denen sich der weltanschauliche Materialismus durchgesetzt hat, wird die Menschenwürde unbegreiflich. Wer sie geltend machen will, muß sie vor den Prinzipien des Utilitarismus rechtfertigen, indem er ihre Nützlichkeit dartut. Das ist aber nur bis zu einem gewissen Grade möglich, weil sie ja gerade ein Bollwerk gegen den Alleinherrschaftsanspruch des reinen Nützlichkeitsdenkens darstellt. Fällt dieses Bollwerk, so ist Raum entweder für einen utilitaristischen Zynismus oder einen wahnsinnigen Irrationalismus oder eine Kombination aus beiden: das ist die Erfahrung des 20. Jahrhunderts. Schon deshalb darf man sich auf diese Rechtfertigung nicht einlassen. Man könnte es aber auch gar nicht, ohne die Menschenwürde zu relativieren und ihren unbedingten Geltungsanspruch in Frage zu stellen.¹⁵

Der Grundsatz der Menschenwürde wurde in der frühen Neuzeit von Vitoria und den frühen Völkerrechtlern ins Spiel gebracht, um zu begründen, daß alle Menschen Rechtssubjekte sind, auch wenn sie weder Angehörige des Reiches noch der Kirche sind. Er war naturrechtlich und nicht utilitaristisch begründet und mußte später gerade gegen die Utilitaristen durchgesetzt werden. Im Hintergrund stand der Gedanke, daß die Besonderheit, die den Menschen vom Tier unterscheidet, ihm besondere Berechtigungen und Pflichten verleiht. Dieser Gedanke hat seine Wurzeln sowohl in antiken Mysterienschulen und Philosophien als auch in der religiösen Überzeugung von der Gotteskindschaft des Menschen.

Die Ethik der politischen Aufklärung von Vitoria bis Kant hat diesem Ethos zu einem erstaunlichen praktischen Durchbruch verholfen. Sie hat aber nicht beansprucht, die Pflicht zur Achtung vor der Menschenwürde zu erfinden. Sie hat vielmehr ein zwar nicht in der politischen Wirklichkeit, aber im ethischen Bewußtsein der Gebildeten lebendiges Ethos vorausgesetzt und analytisch erklärt. Dessen Bewußtmachung ermöglichte seine Umsetzung in der gewaltenteilenden Verfassung, die die staatliche Exekutive ans Recht bindet und damit den Schutz auch der Menschenwürde möglich macht. Die Rechtsethik, die unserer Verfassung ebenso wie dem

15 Eingehender: M. Kriele, Zur Universalität der Menschenrechte, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 51 (1993), S. 47ff.

universalen Kampf um die Menschenrechte zugrundeliegt, lebt aus diesem Ethos der Menschenwürde und steht und fällt mit seiner lebendigen Geltung. Dieses Ethos aber bedarf immer wieder erneuernder und verlebendiger Impulse.

Der Universalutilitarismus kann also politisch nur relevant werden, wo die Rechtssubjektivität jedes Menschen schon anerkannt ist, wo die Bedingungen des friedlichen, freien und angstfreien Diskurses gegeben sind, wo rationale Argumente die Chance auf Gehör und Berücksichtigung finden, wo ein Klima der Vernunft herrscht. Die politische Wirksamkeit des rationalen Arguments setzt ein Minimum an Herrschaft des Rechts, die sie begründen will, schon voraus. Die ihn ermöglichenden Verfassungsinstitutionen halten dem Ansturm des Irrationalen nicht stand, wie sich im Untergang der Weimarer Republik eindrücklich gezeigt hat: utilitaristische Argumente vermochten da nichts auszurichten.

Heute sind es die überzeugten, gläubigen Christen, die das Prinzip der Menschenwürde mit besonderem Nachdruck verteidigen. Zwar ist richtig, daß die Aufklärer es häufig gegen die Kirche vertreten mußten. Das hatte historische Gründe: die Verflochtenheit der Kirche mit dem Reich, später mit den Staaten, und dadurch bedingt mit deren z.T. noch primitiven Rechtsvorstellungen. Heute ist der Kampf gegen Inquisition, Hexenverbrennung und Hugenottenverfolgung Geschichte. Aus diesem Kampf nach wie vor polemische Argumente zu beziehen ist unhistorisch und wirklichkeitsblind. Die Kirche hat sich längst zu eigen gemacht, was an der politischen Aufklärung berechtigt war. Sie hat den rechtsethischen Fortschritt nicht nur mitvollzogen, sondern vermag ihn aus ihren Quellen heraus zu inspirieren und zu legitimieren.

Das Prinzip der Menschenwürde macht die Christen zum natürlichen Verbündeten der ethisch fundierten politischen Aufklärer. Beide stehen im gemeinsamen Abwehrkampf gegen den weltanschaulichen Materialismus, aus dem die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts hervorgegangen sind und der heute in den Alleinherrschaftsanspruch des Utilitarismus führt. Zynismus, Verrohung und Inhumanität lassen sich nur in dem Maße aufhalten, in dem es gelingt, diesem Anspruch die Schranke der Menschenwürde und der Menschenrechte entgegenzuhalten.

Man kann zwar die Metaphysik nicht deduktiv aus den schlimmen Folgen ihrer Preisgabe beweisen. Wohl aber ist der folgende induktive Rückschluß logisch zulässig: Wenn der weltanschauliche Materialismus keine andere Ethikbegründung erlaubt als eine utilitaristische und deshalb in Zustände führt, die dem Menschen nicht gemäß sind, so wird er offenbar der vollen Wirklichkeit des Menschen nicht gerecht.

Auch die Materialisten haben stets gefolgert: da inhumane Verhaltensweisen mit Hilfe von Religion und Metaphysik gerechtfertigt wurden, spre-

che das gegen den Wahrheitsanspruch von Religion und Metaphysik überhaupt. Dieser Schluß war insofern falsch, als jene Inhumanitäten die Folge fehlerhafter Bibelauslegungen oder Naturrechtslehren waren. Diese sind korrigiert worden, und Bibelauslegung und Naturrecht boten selbst die Maßstäbe für die Korrektur.

Der weltanschauliche Materialismus hingegen enthält in sich selbst keine Möglichkeit, die utilitaristische Ethikbegründung so zu ergänzen und zu korrigieren, daß die aus ihr erwachsenden Inhumanitäten vermieden werden könnten, er bedarf dazu der Anleihen aus dem Naturrecht. Man steht also vor der Alternative: entweder beschreibt der weltanschauliche Materialismus die Wirklichkeit des Menschen zutreffend und erschöpfend; dann sind diese Inhumanitäten dem Menschen gemäß. Oder wir sagen: sie können dem Menschen nicht gemäß sein. Dann muß am weltanschaulichen Materialismus etwas prinzipiell falsch sein, und wir haben Grund, ihm den Glaubensgehorsam zu verweigern und der Stimme des Gewissens zu vertrauen. Dieses Signal geben uns die Erfahrungen des Rechtslebens also ebenso wie viele andere Erfahrungen des Lebens.