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: 56 (2009)

Heft: 2

Artikel: Religions- und Traditionskritik als Aufklärung der Moral

Autor: Krumpel, Andreas H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760786

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

ANDREAS H. KRUMPEL

Religions- und Traditionskritik als Aufklärung der Moral

1. VORBEMERKUNG

Die Idee von Wahrheit spiegelt einen Wesenszug nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt. Hinter jeder Erklärung, hinter jedem Lernen und jedem Verständnis liegt notwendig ein Vorbegriff von Wahrheit. Aber was ist das, die Wahrheit?

Die europäische Aufklärung, als eine Befreiung von der christlichen Offenbarungslehre, stand stets in dem Glauben an die Möglichkeit gesicherter, d.h. wahrheitsgemäßer *Aussagen* der Vernunft – selbst dort, wo sie sich selber zu relativieren suchte. Für Hegel existiert Wahrheit allein in Gestalt des wissenschaftlichen Systems, „oder, was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriffe* allein das Element ihrer Existenz zu haben."[1] Das Wahre aber ist das Sein, „welches in Wahrheit Subjekt" ist, die „sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst"[2]. Heidegger zufolge steht dahinter die Erscheinung des Seins als Wille für die neuzeitliche Metaphysik.[3] Er selber begreift dagegen das Sein als Anwesenheit und die „Wahrheit der weltbezogenen Aussage" als Gegenwart, als „das Sein zur Welt selbst, darin sie sich in ihrem An-sich [...] zeigen kann". „Der Sinn von Sein ist aus Gegenwart begriffen, darin allein so etwas möglich ist wie Anwesenheit. Anders ist Sein überhaupt nicht zu begreifen."[4] Auch für Heidegger hat also „der Sinn von Wahrheit, orientiert am Aussagesatz, innerhalb der Bedeutungen des Ausdrucks Wahrheit den eigentlichen Vorzug"[5].

Ich möchte im Folgenden den Begriff der Wahrheit weniger aus einem überindividuellen Bezug zum Sein im Sinne einer wahren Aussage verstehen, als vielmehr ihn vom Ich aus, d.h. von der Erfahrung der Individualität her, entwickeln. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist der Begriff der Wahrheit seinem Wesen nach ein Wert – und zwar ein ethischer: Die formal-logische Aussage „1 + 1 = 2" ruht auf dem Vertrauen in die *Wahrheit* der eigenen Verstandesleistung und die des als geistig ebenbürtig empfundenen Anderen. Doch damit nicht genug. Auch in Begriffen wie der

[1] HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp 1979, 15.

[2] Vgl. HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, 23.

[3] Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Was heißt denken?* Frankfurt: Vittorio Klostermann 2002, 95f.

[4] HEIDEGGER, Martin: *Logik – Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann 1976, 415.

[5] Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Logik – Die Frage nach der Wahrheit*, 9.

Freiheit, der Verantwortung oder der Güte liegt dieselbe Ahnung von *apriorisch*-ethischem Wert (siehe Abschnitt 3). Die gesamte abendländische Philosophie mit ihren Begriffen von Individualität und Recht oder der Kritik am Herrschaftsprinzip ist nicht zu trennen von solchen Grundwerten. Sie sind es, die dem Begriff einer *philosophia perennis* seine tiefere Bedeutung geben. Denken, Wert und Moral sind ineinander verwoben, dergestalt, dass ein Denken über Moral bereits auf jenen Werten ruht, welche diese sich explizit zum Gegenstand macht.

Die Naturwissenschaften mit ihrem „gesellschaftlichen Monopol an Weltwissen"[6] bewegen sich in einer Gedankenwelt, in der eine Aufklärung von Moral keinen Sinn mehr ergibt. Die neue, verstärkte Kritik am Moralverständnis der Religionen z.B. fußt auf der Annahme, moralische Regeln seien ein gesellschaftliches Phänomen, ein Nebenprodukt der Evolution. Doch eben diese Unfähigkeit, die eigenen moralischen Wahrheiten im modernen Szientismus begründen zu können, hinterlässt u.a. ein Gefühl der Sinnlosigkeit und der Leere. Trotz der ihnen eigentümlichen Willkür behandeln religiöse Gehalte des Öfteren mehr Wahres, als die heutigen Wissenschaften es je vermöchten. „Die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne scheinen [...] mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist – so, als seien deren semantische Potentiale noch nicht ausgeschöpft."[7] Der verstellte Zugang zu den semantischen Potentialen und die trotz ihrer unbefriedigenden Kälte und Lebensferne überraschende Persistenz wissenschaftlicher Weltbilder mögen zum Teil auf dem Versäumnis beruhen, den tradierten Begriff von Wahrheit im gewohnten Lichte des Allgemeinen und der Aussage über die Welt um seine Werthaftigkeit und damit um seine gewissermaßen subjektive Seite zu erweitern. Eine Aufklärung von Moral, als dem Bereich des Subjektiven, Individuellen wesentlich zugehörig, kann es sich nicht leisten, den Bezug zum Individuum im Bemühen um das Allgemeine im Begrifflichen zu übergehen. Die Folgen einer solchen Ausweitung nicht nur des Wahrheitsbegriffes für das Verständnis von Moral sollen in der vorliegenden Schrift erörtert werden.

2. Evolutionstheorie und Moral

Einige Wissenschaftler weisen auf unzeitgemäße moralische Regeln in religiösen Glaubensbüchern hin, wie etwa dem alten Testament der Bibel und betrachten die Entstehung von Moral als ein gesellschaftliches Phänomen[8]. Ein weiterer Kritikpunkt ist die Überzeugung, die Einhaltung moralischen Verhaltens erfordere den Glauben an ein jüngstes Gericht, ohne welches den Menschen der tiefere Sinn von Moralität nicht einleuchte und damit die Bereitschaft, moralisch zu handeln, sich verringere. Diese An-

[6] Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp 2001, 14.
[7] Vgl. Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*, 25.
[8] Vgl. Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*. München: Ullstein HC 2007.

nahme wird durch das Aufzeigen moralischer Atheisten widerlegt. Aber es bleibt eine wesentliche Frage im Raum stehen, die durch die scheinbare Klarheit ihrer modernen Antwort zu einem offen sichtbaren Verfall des moralischen Gewissens in der Gesellschaft geführt hat. Es ist die Frage, wieso man sich in einem Einzelfall moralisch verhalten sollte, in dem die Berücksichtigung des eigenen Interesses weder gesellschaftliche, noch göttliche Strafen nach sich zieht. Vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie besitzen moralische Regeln keinen höheren Sinn als den, durch Selektion entstandene, flexible Verhaltensregeln zu sein, die den sie befolgenden Individuen, als Teil einer Gemeinschaft, einen Überlebensvorteil sichern. Vielleicht ist Moral aber auch nur ein stabiles (und nützliches) Nebenprodukt einer ursprünglich auf ganz andere Fitnessindikatoren abzielenden Selektion. Welche Begründung man im Einzelnen auch finden mag, Moral bleibt in letzter Konsequenz der Auswuchs des tieferen Prinzips eines Kampfes ums Dasein und kann somit nie den Anspruch auf unbedingte Gültigkeit erheben. Real sind der Mensch, das Leben und der Wille zur Macht, irreal und überholt dagegen sind metaphysische Konzepte wie Willensfreiheit, Seele, Gott und Moral. Für Heidegger unterscheidet sich die Neuzeit von allen vorherigen Epochen dadurch, dass in ihr „die Welt zum Bild wird" und der „Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum"[9]. Damit ist, Heidegger zufolge, zusammen mit der Gleichsetzung von *cogitare* und *esse* bei Descartes, der metaphysische Grund gelegt für alles Rechnen „des sich selbst sichernden Vorstellens"[10]. Das Wesen der Wahrheit wird bestimmt aus der Richtigkeit des Vorstellens. Seit einigen Jahren häufen sich wissenschaftliche Belege dafür, dass es eine Art „Moralinstinkt" gibt, dass zumindest Menschen[11] und andere Primaten[12] unterschiedlicher Herkunft und Erfahrung intuitiv in einer gegebenen Situation dieselbe moralische Entscheidung treffen. Doch auch wenn es, in Anlehnung an Chomsky, eine „Universalgrammatik der Moral"[13] gibt, verhindert das Argument des naturalistischen Fehlschlusses – im Denkrahmen des modernen Szientismus – den Übergang zur verpflichtenden Norm. Die moderne Naturwissenschaft sieht sich außerstande, eigene Regeln aufzustellen und muss somit auf die bestehenden zurückgreifen. Die Ethik liegt außerhalb der naturwissenschaftlichen Methodik, weshalb die moderne Antwort, moralische Regeln seien allein historisch und gesellschaftlich bedingt, an dem Problem vorbeigeht.

[9] HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann 2003, 92.

[10] Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*, 109.

[11] Vgl. HAUSER, Marc: *Moral Minds*. New York: Ecco 2006.

[12] Vgl. DE WAAL, Frans: *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. New Jersey: Princeton University Press 2006.

[13] MAHLMANN, Matthias: *Rationalismus in der praktischen Theorie: Normentheorie und praktische Kompetenz*. Baden Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1999.

3. Begriff und Wert

Einige Begriffe sind Jahrtausende alt, auch wenn sie im Laufe der Geschichte verschiedene Bedeutungen erhalten haben. Die Gründe für ihren Bedeutungswandel mögen weltanschaulicher, persönlicher und gesellschaftlicher Natur sein. Dennoch ist etwas Bleibendes an ihnen, das die Konstanz des Begriffes wahrt. Ungeachtet der verschiedenen Bedeutungen z.B. von Wahrheit – etwa ihre ontologische oder objektivistische Definition, die Kohärenztheorie oder die Konsenstheorie – hat ihr objektiver Begriff einen ebenso vagen wie unverwüstlich-konstanten, subjektiven Ursprung: Das unbedingte und notwendige Vertrauen in die Wahrheit der eigenen Verstandesleistungen. Aber auch die „Unhintergehbarkeit von Individualität"[14] und die Erfahrung persönlicher Freiheit und Zurechnungsfähigkeit sprengen im Innern das nach außen hin so überzeugend klingende Gerede von neuronaler Fiktion. Es steht zu bedenken, ob nicht vielleicht auch die Idee des Göttlichen in der Erfahrung von Transzendenz unserer Selbst, wie im Falle der Liebe, begründet liegt: „Dass Gott ist, wissen wir unmittelbar in uns, wir haben religiöse, göttliche Gefühle."[15] Nun besitzen Begriffe wie jene der Wahrheit, des Guten und der Freiheit, die mit der Individualität untrennbar verbunden sind, ebenso eine unbedingte (moralische) Werthaftigkeit. Dieser Rückgang aufs Private hat seine historischen Wurzeln im Physis-Begriff (φύσις) der Sophisten, der in der Stoa (um 300 v. Chr.) schließlich seinen Gegensatzcharakter zum überkommenen Gesetz (Nomos) verliert und zu dessen Synonym avanciert. Natur (Physis) und Recht finden zusammen im Begriff des Naturrechts.[16] Von hier aus ist es nicht weit zu der Idee, moralische Regeln seien ableitbar aus der Selbstreflexion des Ich, welche ihren Ausdruck im *Oikeiosis-* (Zueignungs-) Begriff der Stoa findet. Hegel zufolge entstand die Moralphilosophie durch Sokrates, der den „Genius der inneren Überzeugung" zur Grundlage seines Denkens und Handelns machte. „Alles, was Wert für den Menschen hat, das Ewige, Anundfürsichseiende ist im Menschen selbst enthalten, aus ihm selbst zu entwickeln."[17] Die Natur des Menschen wird hier also zum ontischen Prinzip der Moral – einer Moral für Menschen. Diese Überzeugung war bestimmend für das gesamte Mittelalter bis in die Neuzeit hinein, wobei die Oikeiosis jedoch nicht mehr rein physischen Ursprungs (gewissermaßen weltimmanent) wie in der Stoa war, sondern ein transzendentes Prinzip darstellte. So in der augustinischen (Augustinus, 354–430) Lehre vom *habitus principiorum*, welche die in der menschlichen Natur vorhandenen moralischen Prinzipien als eine Teilhabe an den Werten Gottes ansah. Auch

[14] FRANK, Manfred: *Die Unhintergehbarkeit von Individualität*. Frankfurt: Suhrkamp 1986.

[15] HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt: Suhrkamp 1979, 443.

[16] Vgl. BLOCH, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt: Suhrkamp 1999.

[17] Vgl. HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 471.

für Blaise Pascal (1623–1662) war die „Logik des Herzens" ein Fühlen Gottes, und noch bei Max Scheler (1874–1928) hatten die moralischen Werte objektiven Charakter, weswegen sie erfühlt werden können (Wertfühlen). Unter *Werten* wurden allerdings nicht nur die den moralischen Regeln zugrunde liegenden werthaften Begriffe verstanden, sondern oftmals die Regeln selbst.

In seiner Rechtsphilosophie erklärt Hegel, dass der Mensch vermittels seines Gewissens und seiner Überzeugung aus sich heraus wissen könne, was recht und damit gut sei, im Sinne einer dialektischen Übereinstimmung des Einzelwillens mit dem Allgemeinwillen. Das Gute ist „der Wille in seiner Wahrheit"[18]. Mit dieser Ansicht nähert sich Hegel dem Privatcharakter des Naturrechtsdenkens, mit welchem sie ohnehin die quasi naturgesetzliche Fundierung der Moral gemein hat. Subjektive Willkür und zufällige historisch-gesellschaftliche Bedingtheit hatten in beiden Fällen niemals etwas mit Moral zu tun. Dennoch besitzt der Entwicklungsgedanke bei Hegel ein zu starkes Gewicht, als dass er den statischen Gehalt des Naturrechtes, wie er sich unter anderem in dem Sittengesetz Kants zeigt, akzeptieren könnte. Habermas bemerkt in diesem Zusammenhang: „Indem Kant Autonomie, und das heißt die Eigenschaft des Willens, sich selbst Gesetz zu sein, in der praktischen Philosophie gleichermaßen *voraussetzt* wie die unangreifbare und einfache Identität des Selbstbewußtseins in der theoretischen, scheidet er sittliches Handeln aus dem Bereich der Moralität aus. Kant unterstellt den Grenzfall einer prästabilisierten Gleichschaltung der handelnden Subjekte."[19] Zu diesem Urteil gelangt Habermas, nachdem er in selbstverstandener Anlehnung an Hegel „die Konstitution des Ich nicht an die Reflexion des einsamen Ich auf sich selber bindet, sondern aus Prozessen der Bildung, nämlich der kommunikativen Einigung entgegengesetzter Subjekte begreift"[20]. Habermas hat Recht insofern, als dass moralische Handlungen der Interaktion von Subjekten, ihrer Absichten, Neigungen und Pflichtvorstellungen bedürfen. Er übersieht jedoch, dass es zu einer Kommunikation und zu moralischen Handlungen nur dann kommen kann, wenn die Subjekte gewissermaßen a priori über ähnliche Grundwerte verfügen, also in ähnlicher Weise auf bestimmte Umwelteinflüsse als Subjekte reagieren. Habermas differenziert nicht zwischen den moralischen Gesetzen und Handlungen und den sie begründenden Werten und beschränkt somit, überspitzt ausgedrückt, das gesamte Thema Moral auf „kommunikatives Handeln", d.h., „symbolisch vermittelte Interaktion"[21]. Gemäß dieser Sichtweise wären, konsequent gedacht, geistig behinderte, sprachunfähige Menschen zu moralischem Verhalten nicht fähig, „weil wir Lebewesen, mit

[18] HEGEL, G.W.F: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag 1956, 38.

[19] HABERMAS, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*. Frankfurt: Suhrkamp 1970, 20.

[20] Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, 23.

[21] Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, 62.

denen wir nicht sprechen, mit denen wir uns nicht über etwas in der Welt verständigen können, Personalität nicht zuschreiben"[22]. Darüber hinaus hätten wir dann auch ihnen gegenüber, wie Habermas es nur gegenüber den Tieren behauptet, lediglich „Pflichten, die unseren moralischen Pflichten *analog* sind"[23]. Die Beschränkung auf den Logos, hier die Fähigkeit zu (Selbst-) Reflexion und Sprache, ist der gesamten abendländischen Philosophie eigentümlich. Der Begriff *Logos* hatte dabei stets eine numinose Färbung, die es verhinderte, seinen an den Menschen geknüpften und damit (inter-) subjektiven Wertecharakter zu erkennen. Die Ablehnung einer Wertphilosophie mit dem Hinweis auf den Subjektivcharakter von Werten und die Subjektivierung des Denkens steht selber unter dem Diktat des objektiven Logos, von dem sie sich mit einer Flucht ins entgegen gesetzte Extrem zu retten sucht. Der notorische Skeptizismus der Postmoderne, der, zum Prinzip erhoben, notwendig gegen das denkende Subjekt selber sich richten müsste, trägt aufgrund der Unmöglichkeit dieser Art von Selbstaufgabe seine eigene Überwindung bereits in sich. Hier ist der Angelpunkt, von dem aus das schwache Denken sich einen gestärkten Ausgang schaffen kann. Die Grundlagen der Menschenrechte, Ideen wie die der Willensfreiheit, der Verantwortung und der Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Vernunft, mögen sich nicht zufällig herausgebildet haben. Ja, es scheint vielmehr, dass einige Begriffe und Werte uns allein durch das unanzweifelbare Faktum unseres individuellen Seins apriorisch gegeben sind. „Philosophisch gesehen, ist das Gewissen immer ethischer Apriorismus gewesen."[24] Einige Werte (nicht Regeln!) können durchaus ein natürlicher Bestandteil des Lebens sein; nicht als kulturell konkretisierte und nur bedingt gültige Werte einer flexiblen, biologischen Anlage, auch nicht als Normen einer rational überladenen Diskursethik, sondern als begrifflich fassbare Lebenswahrheiten. Diese finden sich in der Erfahrung von Individualität, Güte, Wahrheit, Freiheit und Transzendenz; oder, in ihrer Essenz, in dem Streben nach Glück, verbunden mit der dem Leben immanenten Bedingung für Gesetzlichkeit des Verhaltens gegenüber anderem Leben. Ein anderes Problem freilich ist das Formulieren konkreter moralischer Regeln.

4. Die Menschenrechte

Die Menschenrechte der europäischen Aufklärung sind ein Beispiel für die Aufstellung konkreter Gebote auf der Grundlage von Werten. Meinungsfreiheit, Reise-, Gedanken- und Religionsfreiheit sind nur einige Beispiele, die sich im Falle von Menschen notwendig aus dem Begriff der Freiheit ergeben. Das Problem der Ableitung konkreter moralischer Normen aus grundlegenden Begriffen wie Freiheit, Wahrheit, Güte, etc. – eines der

[22] Habermas, Jürgen, in: Krebs, Angelika: *Naturethik*. Frankfurt: Suhrkamp 1997, 97.
[23] Vgl. Habermas, Jürgen: *Naturethik*, 98.
[24] Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie I*. Köln: Komet 2000, 518.

Grundprobleme der Moral – konnte nur deshalb überhaupt zum Problem werden, weil die Werthaftigkeit alles Begrifflichen nicht konsequent, vor allem nicht in ihrer Beziehung zur Moral gedacht wurde. Ein Begriff ist niemals nur Begriff *an sich*.

Der Hinweis, dass es Kulturen gibt, in denen die Menschenrechte nicht als moralische Wahrheiten akzeptiert werden, relativiert für uns nicht ihren Wert, sondern bringt uns vielmehr an die Grenzen unserer Toleranz. Die Ideen, in denen die konkreten Gebote gründen, ziehen sich wie ein roter Faden durch die europäische Philosophiegeschichte. Schon das Rechtsdenken der Stoa, mit ihren Begriffen des Naturrechts und der All-Vernunft verpflichtete ihre Anhänger zur allgemeinen Menschenliebe. Die Erkenntnis, Menschen aller Kulturen glichen einander in ihrer Vernunft, ist also keine naturwissenschaftliche. Im Gegenteil, noch zu Darwins Zeiten diskutierte man die „Frage, ob das Menschengeschlecht aus einer oder aus mehreren Species besteht"[25], und auch wenn Darwin selbst eher zur Schule der „Monogenisten" neigte, stand es für ihn außer Zweifel, „dass die verschiedenen Rassen [...] bedeutend voneinander abweichen. [...] Die Eingeborenen von America, die Neger und Europäer weichen voneinander ihrem Geiste nach so weit ab, als irgend drei Rassen, die man nur nennen könnte."[26] Auch heutzutage werden wissenschaftliche Artikel in seriösen Journalen veröffentlicht, die auf Unterschiede im Intelligenzquotienten von Mann und Frau[27] oder von Menschen verschiedener Rassen[28] hinweisen. Ungeachtet ihrer Wissenschaftlichkeit stehen solche Studien, sowie der biologische Determinismus im Ruf des moralisch Verwerflichen. Es ist aber nicht die vermeintliche Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Vernunft, in welcher diese Verwerflichkeit ihre Stütze findet, sondern es ist die universelle Gültigkeit moralischer Grundwerte. Universell gültig sind die Werte insofern, als dass alle Menschen – und nicht nur Menschen (siehe Abschnitt 7) – einen gemeinsamen Minimalsatz an Grundwerten erfahren. Der Unterschied zwischen Menschen ist moralisch nicht relevant, ja, es ist einfach, einen solchen Unterschied zwischen den Individuen eines Volkes zu finden, bezüglich jeder beliebigen Eigenschaft. Die Menschen sind nicht alle gleich, und das ist gut.

[25] DARWIN, Charles: *Gesammelte Werke. Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. 1. Bd.* Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung 1875, 228.

[26] Vgl. DARWIN, Charles: *Gesammelte Werke. Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwah. 1 Band*, 219–233.

[27] Vgl. IRWING, Paul / LYNN, Richard: *Intelligence: Is there a sex difference in IQ scores?* In: British Journal of Psychology, vol. 96 (2005) 505–524.

[28] Vgl. RUSHTON, John Philippe / JENSEN, Arthur R: *Thirty years of research on Black-White differences in cognitive ability.* In: Psychology, Public Policy & the Law vol. 11 (2005) 235–294.

5. Kritik an patriarchalischer Moral

Die Menschenrechte als moralische Wahrheiten führen unweigerlich zu einer Kritik an Religionen, in welchen z.B. die Frau als ein dem Mann untergeordnetes Wesen begriffen wird. Ob nun die Achtung vor dem Anderssein fremder Kulturen auch eine Achtung vor deren Moral bedeuten kann, besitzt vermutlich eine größere Relevanz, als die Frage nach der Toleranz gegenüber einer rein abstrakten Unwahrheit. Vielmehr zeigt sich im Fall der Diskriminierung und Misshandlung von Frauen, dass viele Vertreter von Religionen, in denen Frauen traditionell diskriminiert werden, bereitwillig die moralischen Werte von Freiheit und Gleichheit in ihren Glauben integrieren. In diesem Licht erscheint der „Kampf der Kulturen"[29] als ein Kampf um die gemeinsame Wahrheit. Nun mögen die Menschenrechte auf apriorischen Werten gegründet sein, dieser Umstand bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht doch zu einem Teil gesellschaftlich bedingt sind und somit einen Moment von Willkür enthalten.

6. Das Prinzip der Exklusivität

In der Tat gibt es einen irrationalen Bestandteil unserer eigenen Kultur, der bis heute überlebt hat und einen wesentlichen Einfluss auf unser Denken ausübt. Dieser Bestandteil ist die vage Idee von Exklusivität, die sich in der platonischen Wertehierarchie, der Sklaverei, dem Rassismus, der Diskriminierung von Frauen oder in den Menschenrechten spiegelt. Für Aristoteles war der Sklave ein „beseeltes Werkzeug"[30] und selbst in Morus' Utopia, dem Urbild der idealen Gesellschaft, gab es Sklaven und noch keine besondere Beachtung von Kindern im Sinne der noch relativ jungen Kindheitsidee. Exklusivität ist ein Ausfluss von Herrschaft, welche den Grundwerten unserer Kultur stets Feind war. Ihre Waffe ist auch Ironie, die sich über jeden Versuch von Wahrheit mit einem verbrüdernden Lächeln und Augenzwinkern hinwegsetzt.

7. Kritik an anthropozentrischer Moral

Ein schwieriger Fall ist das Problem mit dem Tier. Und genau hier ist es, wo eine Aufklärung der Ethik auf die Korruption der Menschenrechtsidee durch das Prinzip der Exklusivität und den damit verbundenen Mangel an moralischer Wahrheit hinweist. Einige naturwissenschaftliche Erkenntnisse mögen zu einer gerechtfertigten Kritik an dem anthropozentrischen Element gegenwärtiger Moral motivieren. Wenn viele Tiere weit reichende Ähnlichkeiten im Aufbau und in der Funktion ihres Gehirns erkennen lassen; wenn Schimpansen Kultur tradieren und man mit ihnen in Ge-

[29] Huntington, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen*. Hamburg: Spiegel-Verlag 2006.
[30] Aristoteles: *Nikomachische Ethik, 1161 b4*. Hamburg: Felix Meiner 1985, 200.

bärdensprache kommunizieren kann; wenn Elefanten die Überreste verstorbener Artgenossen aufsuchen; wenn selbst Tintenfische Charakter und Intelligenz zeigen; dann kann man sich gezwungen fühlen, den Glauben an eine Sonderstellung des Menschen neu zu überdenken. Denn was zeichnet letztlich den Menschen vor der abstrakten Idee „Tier" aus? Es ist dabei zu beachten, dass unter „den Menschen" *jeder einzelne Mensch* fällt, sei er geistig behindert, vollständig behaart, sprachunfähig, oder nicht in der Lage, auf zwei Beinen zu gehen. Der Mensch als platonische Idee lässt sich genauso wenig anhand der Gemeinschaft realer Menschen eindeutig charakterisieren, wie das Tier sich vom Menschen trennen lässt. Dennoch ist der Gegensatz des Menschen zum Tier „mit solcher Beharrlichkeit und Einstimmigkeit [...] von allen Vorvordenkern des bürgerlichen Denkens, den alten Juden, Stoikern und Kirchenvätern, dann durchs Mittelalter und die Neuzeit hergebetet worden, dass er wie wenige Ideen zum Grundbestand der westlichen Anthropologie gehört"[31]. Die Ausgrenzung ist eine moralische. Eine Aussage der Art: „Unsere moralische Verpflichtung gegenüber dem Schaf hat ein geringeres Gewicht als die gegenüber dem Menschen, [...] weil *wir* Menschen sind"[32], ist kein Argument, sondern legt die Gemeinschaft der moralisch zu Berücksichtigenden, entgegen Tugendhats eigener Bekundung, sehr wohl willkürlich fest. Sicherlich *fühlen* wir im Normalfall gegenüber dem Menschen eine stärkere moralische Verpflichtung als gegenüber dem Schaf, so wie wir eine geringere Verpflichtung gegenüber einem fremden Menschen empfinden, als gegenüber unserem eigenen Kind. Solche subjektiven Empfindungen haben ihren Anspruch auf unbedingte Gültigkeit jedoch nur für das empfindende Subjekt. Gefühle zwischen Menschen und Tieren können dieselbe wechselseitige Intensität besitzen, wie die zwischen Menschen. Schließt man von der Inappetenz und dem Zugrundegehen eines Hundes nach dem Tod eines geliebten Menschen auf die Liebesfähigkeit des Hundes, so ist dies genauso anthropomorph, wie die Annahme, ein anderer Mensch könne ähnlich empfinden wie ich, *egomorph* ist.[33] Es mag individuelle oder gruppenspezifische Repertoires an Gefühlen geben. Dennoch lassen sich Erfahrungen wie die der Individualität, der Transzendenz seiner Selbst, oder die Fähigkeit, sowohl Schmerzen, als auch Freude empfinden zu können, schwerlich selbst einer Ratte absprechen. Das Streben nach Glück und die Existenz Ich-übergreifender Werte sind Kennzeichen von Individuen aller (speziesunabhängiger) Sozietäten. Die Fähigkeit zu ethischer Selbstreflexion ist damit zwar nicht gegeben, die Absenz derselben kann aber kein Grund sein, das entsprechende Wesen in den Fragen der Moral zu übergehen. Das anthropozentrische

[31] HORKHEIMER, Max / ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Fischer 1988, 307.

[32] TUGENDHAT, Ernst: in: KREBS, Angelika: *Naturethik*. Frankfurt: Suhrkamp 1997, 107.

[33] Speziell zur Ähnlichkeit im Kommunikationsverhalten von Mensch und Hund siehe z.B.: HARE, Brian / TOMASELLO, Michael: *Human-like social skills in dogs?* In: Trends in cognitive science vol. 9 (2005) 439.

Denken zeugt, ähnlich der Sklaverei und dem Rassismus, von der hartnäckigen Persistenz des Exklusivitätsprinzips in den menschlichen Weltauffassungen.

8. Die Aktualität von Tradition und Religion

Die Frage nach der Aktualität von Tradition oder Religionen wie dem Christentum, dem Islam und dem Judentum ist nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch und vor allem eine moralische. Doch die Vorstellungen von Wahrheit und Moral sind verschwistert mit der Tradition, und in dieser wirkt das Prinzip der Exklusivität. Die Welt des Möglichen hat ihre eigenen Gesetze, und oft zerbricht deren Anspruch auf Gültigkeit und Verwirklichung an der Härte der Realität. Wenn der Vorwurf auf ungerechtfertigt anthropozentrisches Denken nur ein ironisches Lächeln hervorruft, so zeigt sich in diesem Lächeln die ganze Irrationalität und Macht der Tradition. Der Hinweis, eine menschliche Moral sei eine Moral nur für Menschen, untergräbt nicht nur den unbedingten Anspruch auf Gültigkeit einer solchen Moral, sondern offenbart ein Denken, das sich in dem hier und jetzt Gegebenen selbstgerecht eingerichtet hat. Die Geschichte hat gezeigt, wie flexibel die Weltreligionen sich dem jeweiligen Zeitgeist der Politik anzupassen verstanden. Eine Aufklärung der Moral wird sicherlich nicht zu einer gesellschaftlichen Bewegung der Anlass sein können, wie die Populärphilosophie der europäischen Aufklärung es war. Aber in ihrem dieellen Potential liegt bereits Hoffnung auf die Annäherung an Utopie – als eine weitere von endlos möglichen.

Abstract
Communication and moral acts between subjects can take place only if the subjects have similar basic values. A basic value is taken as a value that is inextricably linked with the experience of individuality. An example of such a value is the term truth that has its origins in the necessary trust in the truth of one's own mind performance and that of the other who is treated as mentally equal. The same hint of an a priori ethical value, however, is also in terms like freedom, responsibility, or the good. We will discuss what consequences this approach might have both for the understanding of morality and for the important question to whom we, as moral subjects, are morally obliged.

GERHARD BEESTERMÖLLER

Erlaubnis zur Rettungsfolter – Imperativ der Gerechtigkeit?
Erwiderung auf ein persuasives Argument

Die Diskussion über den von der SPD für das Bundesverfassungsgericht vorgeschlagenen Juristen Horst Dreier hat hohe Wellen geschlagen. Insbesondere geht es um dessen Äußerungen, Folter nicht unter allen nur denkbaren Umständen von vornherein für illegitim zu erachten. Auch der Hamburger Rechtsphilosoph Reinhard Merkel hat sich zu Wort gemeldet.[1] Während Dreier sich dem Problem der Aufweichung des absoluten Folterverbotes in der nachdenklichen Form einer Problemanzeige nähert, plädiert Merkel offen dafür, dass absolute rechtliche Folterverbot aufzuweichen.[2] Die sogenannte Rettungsfolter solle erlaubt werden. Darunter versteht er Folter, die im Rahmen der Notwehr bzw. Nothilfe als eine erforderliche Selbstverteidigungsmaßnahme gelten könne.[3]

Der Staat dürfe die Folter eines Menschen nicht verbieten, von dem ein rechtswidriger gegenwärtiger Angriff beispielsweise auf das Leben eines unschuldigen Menschen ausgehe, wenn Folter die einzige Möglichkeit darstelle, diesen Angriff abzuwehren. Denn das Recht zur Notwehr bzw. –hilfe gehöre zu den grundlegenden Elementen einer jeglichen Rechtsordnung. Dessen Anerkennung sei eine Grundforderung der Gerechtigkeit. Der Staat, der seinen Bürgern oder Amtsträgern Strafe androhe, falls sie die Rettungsfolter anwenden würden, mache sich der Beihilfe zum Mord

[1] MERKEL, Reinhard: *Folter als Notwehr. Der Zank um den Staatsrechtler Horst Dreier ist erbärmlich. Er verdrängt die quälende Frage: Kann es sein, dass manchmal auch die Unterlassung der Folter die Menschenwürde verletzt?* In: DIE ZEIT (06.03.2008), Online verfügbar unter http://www.zeit.de/2008/11/Flter (16.10.2009).

[2] Einen guten Überblick über die gegenwärtige Debatte zur Folter liefert STÜMKE, Volker: *Überlegungen zur gegenwärtigen Folterdebatte*. In: SOW kontrovers 4 (2007).

[3] Nach § 32 StGB gilt: „(1) Wer eine Tat begeht, die durch Notwehr geboten ist, handelt nicht rechtswidrig. (2) Notwehr ist die Verteidigung, die erforderlich ist, um einen gegenwärtigen rechtswidrigen Angriff von sich oder einem anderen abzuwenden."

In der Jurisprudenz ist strittig, ob eine Notwehrhandlung als erforderlich gelten könne, wenn zu der „Maßnahme, die der Verteidiger gewählt hat, um den Angriff zu beenden [...] kein milderes Mittel zur Verfügung steh(t) [...], mit dem man die Notwehrlage ebenso sicher und effektiv beenden kann." (ERB, Volker: *Folterverbot und Notwehrrecht*. In: NITSCHKE, Peter [Hg.]: *Rettungsfolter im modernen Rechtsstaat? Eine Verortung*. Bochum: Kamp 2005, 149–167, hier 157). Gegen diese reine Mittel-Zweck-Bestimmung der Erforderlichkeit einer Handlung in Notwehr wendet Arthur Kreuzer ein, dass „ein absolut verbotenes Mittel nie erforderlich oder angemessen sein kann." (KREUZER, Arthur: *Zur Not ein bißchen Folter? Diskussion um Ausnahmen vom absoluten Folterverbot anlässlich polizeilicher ‚Rettungsfolter'*. In: NITSCHKE: *Rettungsfolter*, 35–49, hier 46).

genauso schuldig wie derjenige, der jemanden beispielsweise mit vorgehaltener Pistole davon abhalte, einen Mord zu verhindern.

Diese Argumentation wirkt auf den ersten Blick klar und überzeugend. Sie findet sich in leichten Variationen auch bei anderen Autoren.[4] Es kann kein Zweifel bestehen, dass Merkel das Gerechtigkeitsempfinden vieler Menschen heute trifft. Jedenfalls ist es meine Erfahrung nach sehr vielen Vorträgen und Diskussionen zu diesem Thema, dass bei vielen Zeitgenossen, die sich in der Regel spontan für ein absolutes Folterverbot aussprechen, angesichts dieser Argumentation eine gewisse Perplexität eintritt.

Das Ziel der hier verfolgten Überlegungen ist es, der prima facie-Evidenz der Argumentation von Merkel entgegenzutreten. Unter drei Bedingungen überzeugt sie nicht: Die erste besteht in der Überzeugung, dass der Mensch ein sittliches Subjekt ist, das unter dem Anspruch steht, sein Handeln unter die Herrschaft der Vernunft zu stellen. Die sittliche Subjektivität macht seine Würde aus. Je nachdem, ob der Mensch dem Anspruch der Sittlichkeit entspricht oder nicht, bestimmt er seine sittliche Identität zum Guten oder Bösen. Alle Güter dieser Welt, die von seinem sittlichen Charakter unterschieden sind, finden ihren Sinn und ihre Zweckbestimmung darin, dass sie zugleich Voraussetzung und Tätigkeitsfeld sittlichen Handelns sind.

Die zweite Bedingung besteht darin, dass der Absolutheitsanspruch menschlicher Würde unteilbar ist. Wer Bedingungen für möglich hält, unter denen der Achtungsanspruch der Würde irgendeines Menschen seiner Indienstnahme für die Verfolgung irgendeines Zieles keinerlei Grenzen zieht, hat den Würdeanspruch des Menschen – und damit jedes einzelnen Menschen – aufgegeben, in seiner sittlichen Subjektivität einen Selbstwert zu besitzen, der keinem anderen Wert geopfert werden darf.

Die dritte Bedingung besteht darin, dass Folter per se die sittliche Identität des Menschen selbst trifft. Dies gilt unabhängig davon, ob sie an einem rechtstreuen Bürger oder zur Rettung von unschuldigen Menschen an einem irregeleiteten, aber gewissenstreuen Terroristen oder an einem Bösewicht vollzogen wird. Das ist eine sehr weitreichende, aber – wie ich meine – für die Aufrechterhaltung des absoluten Folterverbotes unverzichtbare These. Sie enthält die Behauptung, dass die herkömmliche Unterscheidung katholischer Moraltheologie zwischen sittlichen Werten und nicht-sittlichen Gütern als zweipoliges Grundschema der Werthaftigkeit menschlicher Handlungsfolgen[5] nicht hinreichend ist, um eine angemessene Abwägung dieser Folgen im Blick auf ein sittliches Urteil umfassend zu ermöglichen.

Bei diesem Problem muss ein klein wenig verweilt werden, da das Ziel dieser Überlegungen über die rein normative Frage nach der Erlaubtheit

[4] Pars pro toto sei hier auf Volker Erb verwiesen. Auch er vertritt die These, „dass die Misshandlung eines Entführers bzw. Attentäters in den entsprechenden Konstellationen (und nur dort) durch das Notwehrrecht gedeckt" ist. (ERB: *Folterverbot und Notwehrrecht*, 164).

[5] Vgl. SCHÜLLER, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*. 2., überarb. u. erw. Aufl. Düsseldorf: Patmos 1980, *Sittlicher und nicht-sittlicher Wert*, 73–78.

von Folter hinausreicht. Denn die Lösung jeder normativen Frage impliziert die Anwendung einer ethischen Methode. Allerdings kann die Behandlung einer normativen Frage Rückwirkungen auf die angewendete Methode auslösen. In diesem Sinne wird hier eine Modifikation der sogenannten teleologischen Methode vorgeschlagen, ohne ihr leitendes Hauptmotiv aufzugeben, das sittliche Urteil ausschließlich auf eine, von der unparteiischen Liebe geleitete Abwägung aller Folgen einer Handlung zu stützen.[6]

Das *principium divisionis* der Unterscheidung in sittliche Güter und nicht-sittliche Güter ist die Differenz zwischen dem, was in der absoluten und uneingeschränkten Verfügung des Willens besteht, und dem, wofür dies nicht gilt. In der absoluten Verfügung des Willens steht letztlich nur er selbst, insofern er sich zum Guten entscheidet. Die erste Gruppe bilden die sittlichen Werte als die verschiedenen Selbstverwirklichungsformen des sittlich selbstbestimmenden Willens – z.B. Treue / Treulosigkeit, Wahrhaftigkeit / Verlogenheit –, die zweite bilden die nicht-sittlichen Güter als die Gesamtheit der hiervon verschiedenen Realität, die sittliches Handeln ermöglicht und an denen es sich realisiert.

Wie lassen sich Konflikte zwischen sittlichen Werten, zwischen sittlichen Werten und nicht-sittlichen Gütern sowie zwischen nicht-sittlichen Gütern lösen? Damit ist die Kernfrage der sogenannten teleologischen Schule katholischer Moraltheologie bezeichnet, die von Bruno Schüller gegründet wurde und heftige Diskussionen in der 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhundert ausgelöst hat.

- Zunächst gilt völlig unstrittig, dass es einen Konflikt zwischen sittlichen Gütern nicht geben kann. Dieser wäre gegeben, wenn ein Mensch unter Aufopferung der eigenen sittlichen Identität die eines anderen retten könnte.

> „Wie auch immer die Situationen aussehen mögen, die man als Beispiele für solche Konflikte betrachtet, deren ethische Interpretation muß falsch sein, weil die Moralität zweier Menschen nicht derart in ein Konkurrenzverhältnis geraten kann. [...] Die sittliche Güte des Menschen unterscheidet sich gerade dadurch von all seinen eventuellen nicht-sittlichen Vorzügen, dass für ihren Gewinn oder Verlust letztlich niemand anders verantwortlich sein kann als er selbst allein."[7]

Diese Überlegungen haben Konsequenzen für die Folter-Thematik. Wenn man – anders als die Schüller-Schule – davon ausgeht, dass Folter ihrer Natur nach die sittliche Identität des Menschen verletzt, dann könnte eine Konstellation entstehen, in der für die sittliche Identität verschiedener

[6] „Nach allem bietet es sich an, drei Kennzeichnungen teleologischer Ethik zu unterscheiden: (1) die sittliche Richtigkeit aller Handlungen bestimmt sich ausschließlich von ihren Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen; (2) die Liebe (im Sinne von Röm 13,8–10) ist letzter Bestimmungsgrund für die sittliche Richtigkeit aller Handlungen; [...] (3) die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich bezieht." (SCHÜLLER: *Begründung sittlicher Urteile*, 289).

[7] SCHÜLLER: *Begründung sittlicher Urteile,* 81.

Menschen unmittelbar Relevantes in Konkurrenz zueinander tritt. Die Formulierung bleibt hier deshalb so vage, weil erst noch gezeigt werden muss, worin das entscheidende Übel der Folter und seine Relevanz für menschliche Sittlichkeit besteht.

In der Regel schenken die Befürworter der Aufweichung des Folterverbotes dessen Verteidigern zu viel, wenn sie ihr Anliegen an dem Konflikt begründen wollen, der zwischen der Rettung unschuldigen Lebens auf der einen Seite und dem mit der Folter einhergehenden Übel auf der anderen Seite bestehe, das nur den Schuldigen treffen würde. Wesentlich schwieriger für die Vertreter eines absoluten Folterverbotes wäre m.E. der Fall einer Bande von Kinderschändern, die bekanntermaßen an einem unbekannten Ort einen Folterkeller unterhält, in dem entführte Kinder gequält werden. Ein Mitglied dieser Bande, der weder seine Mittäterschaft noch die Tatsache leugnet, über das notwendige Rettungswissen zu verfügen, weigert sich – aus welchen Gründen auch immer – mit der Polizei zu kooperieren. Darf man ihn foltern? Hier geht es nicht mehr um die Abwägung von dem Übel, das mit der Folter einhergeht, mit dem Gut des Lebens, sondern es steht die Folter vieler unschuldiger Menschen gegen die Folter eines einzigen schuldigen Menschen. Hier gilt es, wie weiter unten gezeigt werden soll, an der Grundintuition katholischer Moraltheologie festzuhalten, dass die sittliche Identität eines Menschen niemals der vieler Menschen geopfert werden darf.

- Im Konflikt zwischen vorsittlichen Gütern und sittlichen Werten ist immer dem sittlichen Wert der Vorzug zu geben.

> „Das Paradigma für einen solchen Konflikt bleibe der Fall, wo jemand die Gewissensfreiheit eines anderen nur respektieren kann, indem er es hinnimmt, dass viele andere seiner Mitmenschen Schaden an Leib und Leben, Hab und Gut nehmen. Man kann diesen Fall für äußerst unwahrscheinlich halten; aber das tut nichts zur Sache, wenn der Fall nur nicht undenkbar ist. Angenommen nun, jemand urteile, vom sittlichen Standpunkt aus müssten Leib und Leben, Hab und Gut der einen für wichtiger gehalten werden als die Gewissensfreiheit der anderen, man müsse also durch Versprechungen, Drohungen oder sonst wie darauf hinwirken, dass die letzteren gegen ihre sittliche Überzeugung handelten und sich so sittlich schuldig machten. Ein solches Urteil wäre ein Widerspruch in sich selbst. Es liefe auf den Satz hinaus, es sei sittlich gut, darauf hinzuarbeiten, dass das sittlich Schlechte geschehe. Das heißt aber, es ist analytisch evident, dass im Konkurrenzfall der sittliche Wert vor jedem denkbaren nicht-sittlichen Wert den Vorrang beansprucht.“[8]

Hier standen die Schrecken des modernen Terrorismus wohl noch nicht unmittelbar vor Augen. Wie aber soll man sich verhalten, wenn man einen nuklearen Anschlag auf eine Großstadt nur verhindern kann, wenn man das Versteck der Bombe durch die Folter eines Terroristen in Erfahrung bringt; eines Terroristen, hinsichtlich dessen es aber überhaupt keinen Zweifel

[8] SCHÜLLER: *Begründung sittlicher Urteile*, 76f.

gibt, dass ihm sein Gewissen die Preisgabe des Verstecks absolut verbietet? Darf man diesen Mann mit dem Mittel der Folter zu einer Tat gegen sein Gewissen, also zur Realisierung eines sittlichen Unwerts verleiten, um unfassliches Leid zu verhindern – den qualvollen Tod tausender unschuldiger Menschen? „Hier ergeben sich Fragen" – so der Schüller-Schüler Werner Wolbert –, „auf die vermutlich weder Teleologen noch Deontologen zur Zeit eine Antwort wissen."[9] Diese Nachdenklichkeit ließe sich noch weiter treiben: Müsste man nicht auf der Linie der Teleologie sagen, dass die Folter verglichen mit Beugehaft – vorausgesetzt es besteht hierzu noch Zeit – oder dem Versuch, dem Terroristen das Versteckgeheimnis abzukaufen, die weniger problematische Alternative darstellt, wenn man einmal davon ausgeht, dass die Folter den freien Willen aufhebt, oder zumindest in extremer Weise einschränkt? Führt hier die Teleologie nicht zu völlig kontraintuitiven Konsequenzen?

- Schließlich der Konflikt zwischen nicht-sittlichen Gütern: Hier ist die Handlungsalternative sittlich vorzugswürdig, die nach unparteiischer Abwägung möglichst sämtlicher Folgen für alle von der Handlung Betroffenen diejenige wählt, die die beste Gesamtbilanz aufweist. Die „teleologisch(e) Ethik bestreitet die Eingrenzung menschlicher Verantwortung. Denn indem sie erklärt, die sittliche Richtigkeit einer Handlung bestimme sich ausschließlich von den Folgen her, macht sie den Menschen verantwortlich für alle voraussehbaren Folgen seines Handelns."[10]

In der Konsequenz dieser Argumentation ist ein absolutes Folterverbot nur mittels eines regelutilitaristischen Argumentes zu halten. Denn im Fall des Bösewichts, der per definitionem nicht dem Urteil seines Gewissens folgt, würde durch die Rettungsfolter niemand zu einer Tat gegen sein Gewissen verleitet. Dennoch hält Wolbert in einem neueren Artikel am absoluten Folterverbot fest. Im Hintergrund steht der so genannte Fall Daschner: Im September 2002 war der kleine Jakob von Metzler entführt worden. Magnus Gäfgen wurde verhaftet, als er das Lösegeld entgegennehmen wollte. Er weigerte sich, das Versteck des Jungen preiszugeben. Darauf ließ der Vize-Polizeipräsident Gäfgen Folter androhen. Wolbert geht der Frage nach, ob die Würde eines entführten Kindes es nicht geradezu verlangt, seinen Entführer zu foltern, wenn das Kind in höchster Gefahr

[9] WOLBERT, Werner: *Das Verbot der Folter – eine neue deontologische Norm?* In: Theologie und Glaube 77 (1987) 128–130, hier 129f. Unter „Deontologie" wird in der Regel das Konkurrenzparadigma zur Teleologie bezeichnet, was hier aber nicht weiter erläutert werden muss.

Wolbert definiert Folter in einem seiner jüngeren Beiträge so: „1. physischen Schmerz, Stress oder phsychisches Leiden (es muss nicht unbedingt auf Brachialgewalt beruhen); 2. das Element des Zwangs: man will eine wichtige Information erhalten; 3. sie wird durchgeführt durch den Staat, bzw. durch seine Organe." (WOLBERT, Werner: *Ausnahmsloses Verbot der Folter? Eine moraltheologische Sicht*. In: GEHL, Günther [Hg.]: *Folter – Zulässiges Instrument im Strafrecht? Ein internationaler Vergleich* [= Forum Politik 22]. Weimar: Bertuch 2005, 83–94, hier 89).

[10] SCHÜLLER: *Begründung sittlicher Urteile*, 290.

schwebt und der Verbrecher den Aufenthaltsort nicht verraten will: Die Aufweichung der Verbotsregel hätte, obwohl sie isoliert betrachtet im Einzelfall geboten wäre, auf die Dauer gerade für unschuldige Menschen mehr negative als positive Folgen, wiewohl gerade ihnen durch die Aufweichung gedient werden sollte.

Insofern könnte die Folter des Täters „als geringeres Übel erschein(en), ist aber wegen der mittel- oder längerfristigen Konsequenzen bedenklich."[11] So dürfen „Gesichtspunkte wie der Gewöhnungseffekt, die Erosion des Rechtsbewusstseins, der seelische Schaden für die Folterer"[12] nicht übergangen werden. Am Ende würde in weit mehr Fällen und wesentlich hemmungsloser gefoltert, als es um der Rettung Unschuldiger zulässig wäre. Wenn daher die Folter auch in den Fällen, in denen durch sie ein Entführungsopfer gerettet werden könnte, untersagt bleibt, „ist die Würde des Opfers nicht tangiert."[13]

Gegen diese Argumentation ist erstens zu fragen, ob in Fällen von schwerstem Nuklearterrorismus – beispielsweise durch Anschläge auf eine Vielzahl nuklearer Anlagen in Zentraleuropa mit der Folge, dass die ganze europäische Bevölkerung ausgerottet würde, – der Hebel langfristiger Folgen gegen das Gewicht der kurzfristigen Folgen noch greift. Systematisch grundsätzlich ist anzumerken, dass das so genannte Dammbruch-Argument in keiner Weise folterspezifisch ist, sondern überall droht, wo Gewalt angewendet wird. Wenn man aber, wie Wolbert, die Anwendung von Gewalt nicht grundsätzlich ablehnt, sondern glaubt, die Gefahren hegen zu können, warum soll dies nicht auch für Folter gelten? Schließlich drittens impliziert das Argument von Wolbert, dass der Staatsgewalt die Anwendung eines in einer bestimmten Situation erforderlichen Mittels der Rechtswahrung untersagt wird, da man unterstellt, diese würde dieses Mittel missbrauchen, wenn sie einmal hierüber verfügt. Läuft das Argument nicht darauf hinaus, dass die Staatsgewalt mich einem Verbrechen schutzlos ausliefern solle, da sie andernfalls selbst morgen Verbrechen begehen würde? Der Naturzustand wird also nicht ganz aufgehoben, damit nicht der Rechtszustand teilweise in einen Unrechtszustand übergeht. Welche Konsequenzen hätte diese Argumentation für die Legitimation eines staatlichen Gewaltmonopols?

Ferner wäre die Frage zu stellen, ob es nicht eine Situation geben kann, wider man einen Menschen nur durch die Zufügung von schweren Schmerzen und Qualen davon abhalten kann, ein Verbrechen zu begehen. Jemanden zu einer Unterlassung zu zwingen, stellt keine Verleitung zur Sünde dar, da der Betroffene nicht gegen sein Gewissen handelt. Allerdings ist Wolbert der Ansicht: „(D)azu bedarf es nie der Folter; es genügt, den

[11] WOLBERT: *Ausnahmsloses Verbot der Folter?*, 91.
[12] WOLBERT: *Ausnahmsloses Verbot der Folter?*, 90.
[13] WOLBERT: *Ausnahmsloses Verbot der Folter?*, 93.

Betreffenden ins Gewahrsam zu nehmen."[14] Das ist nicht überzeugend. Ein Polizist kann sich sehr wohl in einer Situation vorfinden, in der er einen Terroristen nur dadurch davon abhalten kann, die Detonation einer Nuklearbombe auszulösen, dass er ihm in die Hände und Füße schießt oder ihn erschießt. Die schwere Verletzung der Hände und Füße würde Wolberts Definition von Folter erfüllen.[15] Wäre der Polizist in diesem Fall gehalten, den Terroristen zu erschießen? Wenn die Folter keine direkte und unmittelbare Verletzung der Würde des Menschen darstellt, dann lässt sich ein absolutes Folterverbot nicht halten![16]

Das Übel der Folter, das sie sittlich so problematisch sein lässt, wird mit dieser Unterscheidung in sittliche Werte und nicht-sittliche Güter nicht adäquat erfasst. Die Folter verletzt ein Gut sui generis, das genauso wenig jemals verletzt werden darf, wie sittliche Werte. Dies gilt unabhängig davon, ob ein Verbrecher oder ein rechtstreuer Mensch gefoltert wird. Letztlich wird hier also behauptet, dass die Selbstzwecklichkeit eines Menschen von anderen nicht nur dann direkt und ausnahmslos verletzt wird, wenn jemand diesen zu einer Handlung gegen sein Gewissen verleiten will. Unter der leitenden Perspektive der Instrumentalisierung des Menschen ergibt sich eine andere Einteilung der Güter und Werte als unter der in sittliche und nicht-sittliche Werte.

Dies kann an dieser Stelle nur skizzenhaft vorweg genommen werden, um den Anspruch der Argumentation und den Gedankengang vorzuzeichnen. Folter hebt die natural vorgegebene Einheit von Bewusstsein und Wissentlichkeit deliberativen Handelns auf, insofern der Gefolterte bewusst Handlungen vollzieht, über die er seiner Willensherrschaft auf dem Wege des physischen und psychischen Zwanges beraubt wurde.[17]

Um die sittliche Relevanz dieses Vorganges zu erfassen, muss man sich die Bedeutsamkeit der Einheit von Bewusstsein und Willentlichkeit für den Vollzug von Moralität deutlich machen. Sie ist nicht identisch mit dem sittlich guten oder schlechten Charakter des Menschen, den der Mensch

[14] WOLBERT, Werner: *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik* (= Münsterische Beiträge zur Theologie 53). Münster: Aschendorff 1987, 106.

[15] Dies gilt nicht für die hier verwendete Definition von Folter, wie unten deutlich werden wird. Das Abhalten eines Menschen von einem schweren Verbrechen, indem man ihm schwere Qualen und Schmerzen zufügt, stellt keinen Verstoß gegen das Folterverbot dar. Letztlich stellt der erlaubte finale Rettungsschuss, bei dem beispielsweise ein Geiselnehmer erschossen wird, der eine Pistole an die Schläfe seiner Geisel hält und droht, diese zu töten, einen Unterlassungszwang dar, der mit größten Schmerzen und Qualen verbunden sein kann. Damit ist nichts darüber gesagt, unter welchen Bedingungen ein derartiges Vorgehen erlaubt sein mag.

[16] Zur eingehenderen Auseinandersetzung mit Wolberts Position gegen eine Aufweichung des strikten Folterverbotes vgl. BEESTERMÖLLER, Gerhard: *Folter – Daumenschrauben an der Würde des Menschen. Zur Ausnahmslosigkeit eines absoluten Folterverbotes.* In: BEESTERMÖLLER, Gerhard / BRUNKHORST, Hauke (Hgg.): *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht?* (= Beck'sche Reihe). München: Beck 2006, 115–129.

[17] Ich folge hier einer Folterdefinition von Jörg Splett. Dazu unten mehr.

selbst wirkt, während diese Einheit ihm vorgegeben ist. Sie ist in gewisser Weise transzendentale Möglichkeitsbedingung von Sittlichkeit, als der Mensch nur insofern sittliches Subjekt ist, als er weiß, was er tut, und er seinen Willen zum Guten bestimmen kann.[18] Der Begriff der Möglichkeitsbedingungen umfasst äußere und innere, kann daher die innere Unauflöslichkeit der Einheit von Willentlichkeit und Bewusstsein auf der einen Seite mit dem Vollzug von Sittlichkeit auf der anderen Seite nicht hinreichend ausdrücken. Selbst die Unterscheidung von Potenz und Akt bringt dies noch nicht hinreichend zum Ausdruck. Sprachfähigkeit bleibt dem Sprechen noch einmal äußerlich.

Wenn man einmal ganz grob sagt, dass der Mensch sich als sittliches Subjekt erlebt, indem er den Anspruch erfährt, seine diversen Bedürfnisse, Interessen und Begierden nur unter dem Anspruch der Vernunft zu verfolgen, dem er entsprechen oder sich widersetzen kann, dann wird deutlich, dass die Einheit von Bewusstsein und Wollen dem ganzen Geschehen von Sittlichkeit sozusagen unterliegt. Die Einheit von Bewusstheit und Willentlichkeit konstituiert erst den Adressaten sittlicher Ansprüche, der sich zum Guten oder Bösen selbst bestimmen kann. Sie ist in gewisser Weise die Subjekthaftigkeit des sittlichen Subjektes. Erst als ein wissentlich-willentlich Handelnder ist er ein Ich-Subjekt, das in der Differenz von gut und böse steht.

Insofern wird auch deutlich, worum es in der Folter geht. Das Ich des Menschen wird nicht einfach vernichtet, was in der Tötung geschieht. Unsere Sprache kennt zu dem „Ich bin" keine passive Form. Diese müsste aber gebildet werden, um auszudrücken, was mit einem Menschen geschieht, der gefoltert wird. Er wird „ge-ichtet". Das, was ein Mensch unter Folter tut, ist, insofern es bewusst geschieht, irgendwie sein Handeln. Insofern dieses Handeln in der Willensherrschaft eines anderen liegt, ist es zugleich irgendwie dessen Handeln. Damit wird bewusstes Handeln, bewusster Ich-Vollzug jener grundlegenden Qualifikation als sittlich beraubt, die sowohl unmoralischem wie moralischem Handeln gemeinsam ist. Bewusst vollzogene Handlungen werden um der Verfolgung irgendwelcher Ziele ihrer grundlegenden Qualifikation als sittlich beraubt. Die Behauptung, Folter könnte, unter welchen Bedingungen auch immer, legitim

[18] Die Einheit von Bewusstheit und Willentlichkeit des Handelns ist natürlich auch transzendentale Möglichkeitsbedingung von Sittlichkeit. Insofern kann Hauke Brunkhorst zu Recht feststellen, dass die Folter in einer Demokratie niemals erlaubt sein oder straffrei bleiben kann, insofern Demokratie individuelle und kollektive Selbstbestimmung ermöglichen soll. Daher „liegt die Möglichkeit der Folter außerhalb des transzendentalen Rahmens, der durch alle westlichen Verfassungen normiert wird". (BRUNKHORST, Hauke: *Folter, Würde und repressiver Liberalismus*. In: BEESTERMÖLLER / BRUNKHORST: *Rückkehr der Folter*. 88–108, hier 92). So sehr das stimmt, sehe ich nicht, wie man mit dieser Argumentation über ein hypothetisches Folterverbot hinausgelangen kann: In der Demokratie keine Folter! Werden sich die Folterknechte der Diktaturen der Weltgeschichte durch eine derartige Argumentation in Frage gestellt oder gerechtfertigt finden?

sein, hat Sittlichkeit als höchsten Wert abgeschafft, der für nichts und gar nichts verletzt werden darf.

Dies ist alles im Folgenden genauer auszuführen. Es kann hier aber schon die Gesamtrichtung und der Anspruch der Argumentation angedeutet werden, die hier angezielt wird. Merkels Argumentation selbst zwingt dazu. In der Auseinandersetzung um das Folterverbot geht es letztlich um unser Selbstverständnis als Menschen.

Um das Defizit der Merkelschen Argumentation aufzudecken, soll diese zunächst nachgezeichnet werden und auf deren Schwachstelle hingewiesen werden: Diese Argumentation kann nur dann überzeugen, wenn man in die sittliche Urteilsfindung die Auswirkung einer Handlung auf die sittliche Identität eines Menschen nicht einbezieht und man das malum der Folter als ein nur nicht-sittliches bestimmt, das nicht an die sittliche Personalität des Menschen heranreicht.

(1) Zurechnungsprinzipien des Notwehrrechts

Merkels Ausführungen zur legitimen Notwehrfolter und seine Forderung nach deren Legalisierung stellen einen Anwendungsfall seiner allgemeinen Lehre rechtlicher Zurechnungsprinzipien dar. Neben dem Problem der Folter hat er diese Lehre auf den anderen, in der letzten Zeit heftig umstrittenen Fall legitimer Gewaltanwendung angewendet: das Luftsicherheitsgesetz. Hier geht es um die Frage, ob der Staat eine als Terrorwaffe verwendete Zivilmaschine abschießen und damit deren unschuldige Insassen töten dürfe, um einen versuchten Terroranschlag zu vereiteln.[19] In seinem jüngsten Artikel zu diesem Thema behandelt Merkel zunächst das Töten in Notwehr, sodann das in Wahrnehmung staatlicher Hoheitsgewalt. Wir können uns unter der hier verfolgten Fragestellung im Wesentlichen auf Merkels Ausführungen zur Notwehrtötung beschränken.

Der entscheidende Grundgedanke Merkels besteht in der „herausgehobene(n) *Zuständigkeit* des Angreifers für sein rechtswidriges Handeln und damit auch für die zu dessen Blockade erforderlichen Maßnahmen"[20]. So wie also derjenige, der einen Schaden anrichtet, insbesondere wenn dies vorsätzlich geschieht, dafür zuständig ist, diesen zu beheben und daher hierfür mit den entsprechenden Kosten belastet werden darf, ist der Aggressor für alle Maßnahmen zuständig, die erforderlich sind, um den von ihm selbst ausgehenden Angriff abzuwenden. Er kann daher mit den hierfür notwendigen Kosten belastet werden. Und wie einer, der das Eigentum anderer mutwillig schädigt und hierfür zur Kasse gebeten wird, nicht etwa von anderen an seinem Eigentum geschmälert wird, sondern sich dies selbst zuzuschreiben hat, verletzt der Aggressor sich durch die Maßnahmen selbst, die zur Abwehr seiner Gewaltzufügung erforderlich sind.

[19] MERKEL, Reinhard: *§ 14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz*. Wann und warum darf der Staat töten? Über taugliche und untaugliche Prinzipien zur Lösung eines Grundproblems des Rechts. In: JuristenZeitung 62 (2007) 373–385.

[20] MERKEL: *§ 14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz*, 377.

Hinter diesen Prinzipien kann man leicht die begründende Idee erkennen, dass es nicht gerecht sein kann, einem Menschen zuzumuten, Opfer einer rechtswidrigen Handlung zu werden, obwohl er oder ein Dritter dies zu Lasten dessen abwenden könne, von dem das Unrecht ausgehe. Jede Einschränkung des Verteidigungsrechts zugunsten des Täters und zu Lasten des Opfers erscheint als offensichtliches Unrecht.

Diesen Gedanken zieht Merkel bis in die Notwehrtötung aus: „Wird er (sc. der Angreifer) in Notwehr getötet, so hat er einen Suizid in mittelbarer Täterschaft begangen. Er nötigt durch seinen Angriff dem Verteidiger die erforderliche Verteidigungshandlung auf. Damit macht er sie mitsamt ihrem Erfolg – seinem eigenen Tod – zu etwas, das rechtlich ihm, nicht dem Genötigten zugerechnet wird."[21]

In diesem Sinne foltert sich ein ungerechter Angreifer selbst, wenn die Folter erforderlich ist, um den von ihm ausgehenden Angriff abzuwehren. „Wer sich in Mordabsicht auf seinen Feind stürzt und von diesem in Notwehr getötet wird, hat sich, normativ gesprochen, buchstäblich selber umgebracht. [...] Der festgenommene Entführer eines Kindes, der das akut lebensbedrohliche Versteck, in dem er sein Opfer festhält, nicht preisgeben will, bedroht sich mit der Folter [...] selbst."[22]

Merkels Argument ist hier also, dass eine in Notwehr erforderliche Folter niemals Unrecht sein könne, da andernfalls die Gerechtigkeit als Schutzgöttin des Unrechts auftreten würde: Sie würde den Unrechtstäter in Schutz nehmen, indem sie dem Opfer das einzige Mittel aus der Hand schlüge, durch das es sich verteidigen könnte.

In meiner Erwiderung möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Merkel in seiner Argumentation für die Legitimität von Notwehrfolter nur partikulare Güter Einzelner berücksichtigt, nicht das Gut der Menschenwürde, das von allen geteilt wird. Das kann er letztlich nur deshalb, weil er

[21] MERKEL: *§ 14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz*, 377.

Auch die Legitimität staatlichen Handelns bindet Merkel daran, dass die Tötung eines Menschen notwendig ist, um eine ihm zuzurechnende Gefahr für andere abzuwehren: „Töten darf der Staat nur, wenn er dem Getöteten sagen kann: ‚Das ist nach Rechtsprinzipien allein deine Sache!'" (MERKEL: *§ 14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz*, 381). Aus diesem Grunde lehnt er heute den Abschuss einer Zivilmaschine samt unschuldiger Insassen ab, da ihnen die terroristische Verwendung des Flugzeuges in keiner Weise zugerechnet werden kann. Man könne nicht einmal behaupten, dass das Flugzeug in seiner Gefährlichkeit durch die Passagiere in irgendeiner erwähnenswerten Weise gesteigert würde: „Nach allgemeinen Prinzipien rechtlicher Zurechnung ist es daher nicht akzeptabel, die Passagiere für den Ursprung oder den tödlichen Umfang der Gefahr, mit deren Quelle sie physisch verbunden sind, zuständig zu machen und sie für deren Beseitigung mit dem Leben bezahlen zu lassen. Genau deshalb verstößt eine gesetzliche Abschusserlaubnis gegen die Verfassung." (MERKEL: *§ 14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz*, 383). Es sei hier erwähnt, dass Merkel damit seine Position verändert hat: „Wenn die Garantiefunktion des Staates für den Bestand der gesamten Normenordnung bedroht ist, dann mag seine Verpflichtung auf die internen Maximen dieser Ordnung im Extremfall ihren Sinn verlieren." (MERKEL: *Wenn der Staat Unschuldige opfert. Das neue Luftsicherheitsgesetz erlaubt, entführte Flugzeuge abzuschießen, die das Leben von Menschen am Boden bedrohen*. In: DIE ZEIT [08.07.2004]).

[22] MERKEL: *Folter als Notwehr*.

das Übel der Folter so definiert, dass es die Würde des Menschen nicht per se trifft.

Zunächst sei festgehalten, dass es sehr wohl gerecht sein kann, einem Menschen zuzumuten, einen rechtswidrigen Angriff zu erdulden, obwohl er über die Mittel verfügt, ihn abzuwehren; grundsätzlich dann nämlich, wenn die Abwehrmaßnahme selbst Unrecht ist. Ein Anwendungsfall dieses Grundsatzes besteht darin, dass man, wie schon erwähnt, niemals einen Unschuldigen foltern darf, auch wenn man sich nur so verteidigen kann. Sollte nun, was noch zu zeigen ist, Folter immer und ausnahmslos ein Unrecht an dem Gefolterten darstellen, dann dürfte man nie foltern. Das würde auch dann gelten, wenn der Gefolterte derjenige ist, von dem ein rechtswidriger Angriff ausgeht, und die Folter erforderlich ist, um diesen Angriff abzuwehren.

Für Merkel hingegen kann die erforderliche Notwehrfolter kein Unrecht am rechtswidrig Angreifenden sein, da deren Untersagung ein Unrecht am Opfer wäre und die Gerechtigkeit nicht zu sich widersprechenden Geboten führen kann. Dieser Schluss ergibt sich aber nur dann, wenn die Folter des Angreifers nicht auch zugleich ein Unrecht an demjenigen darstellt, dessen Leben durch Folter gerettet würde. Würde aber der Anspruch, einen Entführer in Notwehr foltern zu dürfen, den Achtungsanspruch von Menschenwürde überhaupt, und damit auch die Menschenwürde dessen verletzen, der durch Folter gerettet werden soll, dann hätte man dem Geretteten selbst schweres Unrecht angetan; ein schwereres Unrecht als selbst die Unterlassung der Rettung seines Lebens bedeuten würde. Am Täter wäre allen Menschen das abgesprochen worden, was sie überhaupt erst zu Trägern von besonderen Rechten macht; Rechte, die außer dem Menschen nichts besitzt.

Derartige Überlegungen kommen bei Merkel nicht in den Blick, weil er die verschiedenen abzuwägenden Güter immer nur als Partikulargüter dessen betrachtet, der sie besitzt. Was aber meint Kant, wenn er in der so genannten Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs schreibt: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner eignen Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."[23]? Inwiefern kann man an sich selbst oder an einem anderen die ganze Menschheit und damit auch diejenigen treffen, deren partikulare Güter gar nicht unmittelbar tangiert sind?

Bevor ich dieser Argumentation nachgehe, möchte ich anhand eines Beispiels eine Art Plausibilitätsüberlegung anstellen, die denjenigen zum Weiterlesen motivieren will, der nach dem bisher Geschriebenen Sorge haben könnte, sich in einem Wald intellektueller Verstiegenheit zu verlieren. Man stelle sich vor, man stoße auf einer Urlaubsreise in der Sahara auf einen Sklavenhändler, der gerade einen von ihm aus dessen Dorf entführten Menschen an den Führer einer Karawane verkauft habe. Die einzige Chance,

[23] KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66f.

den unschuldigen Menschen zu befreien, würde darin bestehen, sich des Sklavenhändlers zu bemächtigen, ihn in Sklaverei zu verkaufen und mit diesem Geld den unschuldig Versklavten frei zu kaufen. Dürfte man dies tun?

Dieser Fall macht unmittelbar zweierlei einsichtig: Zur Legitimation einer bestimmten Handlung reicht erstens der Hinweis nicht aus, dass deren Untersagung einen Unschuldigen dazu verpflichten würde, einen ungerechten Angriff zu erdulden, wiewohl er ihn abwehren könnte, ohne Dritten Schaden zuzufügen. Wie unser Beispiel vor Augen führt, muss vielmehr noch eigens gezeigt werden, dass es nicht ausnahmslos verboten ist, weil immer direkt die Würde verletzend, einen Menschen in Sklaverei zu geben.

Würde nicht derjenige, der einen Menschen in Sklaverei verkauft, damit die grundsätzliche Möglichkeit eines legitimen totalen Eigentumsrechts an einem anderen Menschen samt der damit einhergehenden Negation seines Anspruchs auf Respektierung seiner Autonomie anerkennen? Was würde damit dem Menschsein überhaupt und somit auch demjenigen abgesprochen werden, der aus Sklaverei befreit werden soll? Anders formuliert: Gibt es eine Behandlung eines Menschen, in der das verletzt würde, was den Menschen als einen Träger von Freiheitsrechten auszeichnet? Wenn es so etwas gäbe, dann würde der Anspruch, diese Handlung unter bestimmten Umständen legitimerweise an jemandem vollziehen zu dürfen, implizieren, dass es nicht grundsätzlich und ausnahmslos verboten wäre, Menschen so zu behandeln, als wären sie keine Menschen. Welches Unrecht würde der Menschheit – und damit jedem Einzelnen – angetan, wenn dieser Anspruch allgemeine Anerkennung finden würde?

Zweitens zeigt das Beispiel, dass Merkels Argumentationsfigur mit den Prinzipien rechtlicher Zurechnung keineswegs jede Behandlung eines ungerechterweise Angreifenden rechtfertigen kann, die unter Ziel-Mittel-Erwägungen zur Abwehr des Angriffs erforderlich sind. Denn diese Prinzipien kommen natürlich nur im Blick auf den Menschen als Rechtssubjekt zum Tragen, nicht etwa gegenüber Tieren oder gar „gewalttätigen Naturereignissen". Daher kann keine Behandlung eines Menschen, die ihn als Subjekt rechtlicher Zurechnung negiert, mittels dieser Prinzipien gerechtfertigt werden. Man kann nicht einen Menschen zur Verantwortung ziehen, indem man ihm die Eigenschaft nimmt, ein verantwortungsfähiges Subjekt zu sein. Die Folgen seines Handelns, die ihm zugerechnet werden und daher auf ihn „umgelenkt" werden können, würden die Person in ein „Irgendetwas" auflösen, obwohl man doch nur der Person die Folgen ihrer Handlung rechtlich zurechnen kann. Man kann sich dies an der Unmöglichkeit klar machen, sich selbst zu verkaufen. Denn jeder Verkauf setzt die Geschäftsfähigkeit des Verkäufers voraus, die in dem Moment verloren geht, in dem er sich gänzlich als Ware tauschen will.

Gibt es eine Form der Behandlung eines Menschen, die diesen aus dem Kreis der zurechnungsfähigen Rechtssubjekte herausnimmt? Eine Versklavung wäre wohl so etwas. Die Frage ist, ob dies auch für die Folter gilt.

Merkel definiert Folter nur als „Zufügung von Schmerzen"[24]. Damit folgt er der Linie der Anti-Folterkonvention von 1984.[25] Dass es aber unter Umständen erlaubt sein kann, einem Menschen schwerste Qualen auch ohne dessen Zustimmung zuzufügen, dürfte unstrittig sein. Man denke nur an die Qualen, die Menschen auch in Kriegen zugefügt werden, von denen die meisten Menschen sagen würden, dass sie unter bestimmten Bedingungen erlaubt sind. Erwähnt sei nur die Intervention zur Verhinderung von Völkermord.

Die weiterführende Frage stellt Merkel dann nicht mehr: Bleiben Qualen grundsätzlich im Bereich der nicht-sittlichen Güter, insofern sie vom Subjekt erlitten werden, oder gibt es ein Quälen, das an die sittliche Subjektivität des Menschen selbst heranreicht? Um diesen Gedanken weiterzuverfolgen, wenden wir uns der schon zitierten Selbstzweckformel Kants zu, wobei ich mich der Interpretation von Wolbert anschließe, die dieser in seiner Habilitationsschrift vorgelegt hat.

[24] MERKEL: *Folter als Notwehr.*

Rainer Trapp führt diesen Gedanken konsequent weiter, wenn er darauf hinweist, dass eine moderate Folter, die keine bleibenden Schäden hinterlässt, durchaus auch dem Wohl des Gefolterten dienen kann. So wird dieser „nicht vom Entführer zum Mörder, vom bloßen Mitglied einer terroristischen Vereinigung zum Massenmörder oder Mordgehilfen o.ä." (TRAPP, Rainer: *Folter oder selbstverschuldete Rettungsbefragung?* Paderborn: Mentis 2006, 87). Ja, es würden nicht nur die negativen Rechtsfolgen seines Handelns für ihn gemildert, sondern ihm würden auch „soweit er ein Gewissen und die Fähigkeit zur Schuldempfindung hat, die späteren seelischen Folgen eines lebenslangen Schuldgefühls über die begangene Mordtat" (88) erspart. „Man könnte angesichts dieser Einsicht aus ethischer Sicht geradezu von einer *paternalistischen Schutzpflicht* des Staates sprechen, dem Täter die langfristigen Vorteile auch gegen seinen momentanen erklärten Willen zu sichern." (89f. [Heraushebung im Original]).

Wenn man das *malum specificum* der Folter nur über den physischen Schmerz definiert, dann besitzt die Handlung „Jemanden von einem Verbrechen abhalten" zwei normativ gleich (un-)problematische Untergruppen: Jemanden unter Anwendung von Gewalt von einem Verbrechen abhalten und jemanden durch Zwang und Gewaltanwendung dazu zu bringen, an dessen Beendigung mitwirken. Wie oben ausgeführt werden wird, greift diese Auffassung zu kurz.

[25] So heißt es in der Anti-Folterkonvention von 1984: „Art. 1 (1) Im Sinne dieses Übereinkommens bezeichnet der Ausdruck ‚Folter' jede Handlung, durch die einer Person vorsätzlich große körperliche oder seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden [...]" (Art.1.).

In der Regel wird nur auf diesen Text verwiesen, wenn es um die völkerrechtliche Definition von Folter geht. Allerdings machen die beiden Völkerrechtler Thomas Bruha und Benedikt Steiger auf Folgendes aufmerksam: „Die völkerrechtlich bindende Folterdefinition der Interamerikanischen Anti-Folterkonvention zur Verhütung und Bestrafung von Folter scheint der UN-Anti-Folterdefinition auf den ersten Blick zu gleichen. Einen wesentlichen Unterschied enthält aber ihr Satz 2: 'Torture shall also be understood to be the use of methods upon a person intended to obliterate the personality of the victim or to diminish his physical or mental capacities, even if they do not cause physical pain or mental anguish.' Hier wird auf das Erfordernis von Schmerzen völlig verzichtet. Die Beeinträchtigung der Persönlichkeit und der physischen und mentalen Fähigkeiten des Opfers kann ausreichend sein." (BRUHA, Thomas / STEIGER, Dominik: *Das Folterverbot im Völkerrecht* [= Beiträge zur Friedensethik 39]. Stuttgart: Kohlhammer 2006, 28). Hier wird eine ganz andere Dimension am malum specificum der Folter ansichtig, die über die Schmerzzufügung qualitativ hinausgeht. Wie hier vertreten wird, greift aber auch diese Definition zu kurz, da sie noch nicht an den Vollzug von Sittlichkeit unmittelbar heranreicht.

(2) Der Mensch als Mittel und Ziel (Werner Wolbert)

Werner Wolberts Habilitationsschrift[26] könnte man als den Versuch einer Synthese von Schüllerscher Teleologie und der praktischen Philosophie Kants lesen. Ihm geht es u.a. um den Aufweis, dass der Kategorische Imperativ Kants, Menschen niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln, mittels der Schüllerschen Teleologie aus einem Instrument zur Beurteilung von allgemeinen Maximen auf sittliche Urteile hin konkretisiert werden kann. Die entscheidende Frage an Kant ist, wann ein Mensch ausschließlich als Mittel behandelt wird. Wolbert will zeigen, dass die Schüllersche Teleologie diese Frage sozusagen voll anschlussfähig an Kant beantwortet: Jeder Mensch verstößt gegen seine eigene Selbstzwecklichkeit, wenn er gegen das Urteil seines Gewissens handelt. Ein Mensch verletzt die Selbstzwecklichkeit eines anderen Menschen, wenn er diesen zu einer Tat gegen sein Gewissen verleitet, oder wenn er die Abwägung der nicht-sittlichen Folgen seiner Handlungen von anderen Aspekten dominieren lässt als dem Urteil der unparteiischen Liebe.

a) Die Wolbertsche Habilitation bietet sich als Folie der hier verfolgten Argumentation geradezu an. Denn ich halte seine Interpretation der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs für überzeugend. An ihr soll hier festgehalten werden. Zugleich spannt er selbst den Bogen der Brücke, die er zwischen Kant und Schüller errichtet, bis in die Folterthematik. Dies braucht hier also nicht sozusagen von außen geschaffen zu werden. An der Wolbertschen Argumentation lässt sich somit das, was hier für eine Schwäche der Teleologie gehalten wird, ungezwungen aufdecken. Im ersten Schritt skizziere ich in ganz groben Zügen Wolbert, um dann meine abweichende Position darzulegen.

Für unsere Überlegungen können wir uns zunächst auf Wolberts Interpretation der Kantschen Selbstzweckformel beschränken. Wie allgemein bekannt, lautet sie:

> „Handle so, dass du die Menschheit,
> sowohl in deiner eignen Person, als in der Person eines jeden andern,
> jederzeit zugleich als Zweck,
> niemals bloß als Mittel brauchest."[27]

Ist dies so zu verstehen, dass die beiden Weisen, einen Menschen zu behandeln, nämlich als ein Mittel zum Zweck oder als etwas, was um seiner selbst willen da ist, wie zwei Konkurrenten nach dem Prinzip des beschränkten Kuchens gegeneinander stehen, so dass man, je mehr man einen Menschen als Mittel behandelt, ihn um so weniger als Selbstwert behandelt und umgekehrt? „Das ist kaum vorstellbar, da es ja bei meiner Stellungnahme zur ‚Menschheit' in der Person des anderen oder in meiner eigenen Person um das Verhalten zu einem unbedingten Wert geht."[28]

[26] WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck.*

[27] KANT: *GMS*, BA 66f.

[28] WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 31.

Es könne also nicht sein, dass es sittlich legitim sei, den anderen zugleich moralisch qualifiziert – nämlich als Selbstzweck – und von parteiischen Interessen bestimmt – nämlich als Mittel – behandeln zu dürfen. Hier könne es kein Sowohl-als-auch geben. „Weil Moralität auch bloß im Sinne des Stehens unter der sittlichen Forderung von unbedingtem Wert ist, gibt es in der Stellung zu ihr nur ein Entweder-oder, nicht ein Mehr oder Weniger."[29]

Den Schlüssel zum rechten Verständnis erblickt Wolbert hingegen in folgender Einsicht: „Moralität, ebenso der Mensch, der ihrer fähig ist, ist [...] von ihrem Wesen her Zweck *und* Mittel."[30] Insofern es in Moralität um das Wohl aller Menschen gehe, sei sie für andere von Nutzen, und insofern ein Mittel. Insofern der Mensch in ihr auf den sittlichen, unbedingten Anspruch antworte, besitze sie Selbstzwecklichkeit. „‚Mittel' bezeichnet hier also einen nichtsittlichen, bedingten Wert. Unter ‚Zweck' ist dann entsprechend ein unbedingter Wert zu verstehen, nicht etwa jedwedes Ziel, das der Mensch sich setzen kann."[31]

Den Menschen und seine sittlich guten Handlungen nur als Mittel zu behandeln, würde dann darin bestehen, „Güte" als „bloßes Mittel zur Befriedigung eigener Bedürfnisse" in Anspruch zu nehmen. Güte hingegen in ihrer Selbstzwecklichkeit zu achten, würde bedeuten, „sie nicht für sich allein aus(zu)nutzen, vielmehr selber diese Güte (zu) praktizieren". So erkennt der „unbarmherzige Knecht im Evangelium [...] die Güte seines Herrn, damit auch seinen Herrn selbst nicht in ihrer (seiner) Würde an. Andernfalls müßte er sich diese Haltung, die Haltung der Barmherzigkeit nämlich, selbst zu eigen machen, sie selbst gegenüber seinem Mitknecht praktizieren."[32]

Im Anschluss an diese Überlegungen wirft Wolbert die Frage auf, was die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs für konkrete Handlungen austrägt. Wann wird ein Mensch so behandelt, dass er nur noch als Mittel benutzt und in keiner Weise mehr als Selbstzweck geachtet wird? Wolbert kennt nur einen Handlungstyp, in dem dies immer der Fall ist: Die Verleitung eines anderen Menschen zu einer Tat gegen sein Gewissen, um irgendein nicht-sittliches Ziel zu verfolgen. In diesem Fall würde der Nutzen, den menschliches Handeln darstellen kann, auf Kosten des sittlichen Wertes dieser Handlung realisiert. Damit wäre die Ordnung der Werte auf den Kopf gestellt. „Wer den Menschen zwingt, gegen sein Gewissen zu handeln, missachtet seine Würde als moralisches Wesen, zwingt ihn, selbst gegen seine Würde zu handeln."[33]

Darüber hinaus wird ein Mensch von anderen ausschließlich als Mittel eingesetzt, wenn er eine Behandlung erfährt, die sich nur aus einer partei-

[29] WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 32.
[30] WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 35 [Heraushebung im Original].
[31] WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 36.
[32] WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 35.
[33] WOLBERT: *Ausnahmsloses Verbot der Folter?*, 93.

ischen Perspektive rechtfertigen lässt. Dies gilt nicht nur für Benachteiligungen, sondern auch für ungerechtfertigte Bevorzugungen. Auch hier erlebt der Mensch eine Handlung, die nicht aus Sittlichkeit erwächst. Er wird also auch nicht als sittliches Subjekt wertgeschätzt. „Wo ich mit zweierlei Maß messe, stufe ich einige Menschen geringer ein als andere. Das bedeutet ipso facto Nichtachtung ihres Selbstwertes; sie werden damit bloß als Mittel gebraucht."[34]

So endet die Interpretation der Kantischen Selbstzweckformel in den Wertvorzugsregeln der Schüllerschen Teleologie: Niemals ein nicht-sittliches Gut auf Kosten eines sittlichen Wertes zu realisieren, Konflikte zwischen nicht-sittlichen Werten auf der Basis einer von der unparteiischen Liebe beherrschten Abwägung zu entscheiden.

Was bedeutet dies für die Geltung des absoluten Folterverbotes? Wolbert bestreitet nicht, dass es absolut geltende Handlungsverbote gibt. Das Ärgernis-Geben ist allerdings ein Handlungstyp, der ausschließlich in Abhängigkeit von dem bestimmt ist, was ein Mensch, wie irregeleitet auch immer, subjektiv für sittlich richtig erachtet. Es gibt also keinen Handlungstyp, der wegen des in ihm realisierten, nicht-sittlichen Wertes ausnahmslos verboten ist. Dies hat bei Wolbert die schon oben dargelegten Konsequenzen, dass auch Folter nur insofern eine in sich verbotene Handlung ist, als sie darauf zielt, einen Menschen zu einer Tat gegen sein Gewissen zu verleiten. Das braucht hier nicht noch einmal rekapituliert zu werden. Wo werden die Weichen falsch gestellt?

(3) Der unbedingte Wert der Proto-Sittlichkeit

Der Begriff „sittliche Handlung" besitzt eine gewisse Doppeldeutigkeit. In einer ersten Bedeutung kann die Rede von einem „sittlichen Akt" die sittlich gute Handlung im Gegenüber zur sittlich schlechten Handlung bezeichnen. In einer zweiten Bedeutung kann vom *actus humanus* die Rede sein, der Handlung, die in der Differenz von gut und böse steht, im Gegenüber zum vorsittlichen Verhalten, dem *actus hominis*, für das der Mensch keine Verantwortung trägt, wie z.B. für das, was er unbewusst tut. Die Sittlichkeit, die sowohl dem sittlich guten wie dem schlechten Handeln gemeinsam ist, ja ihnen permanent unterliegt, möchte ich hier als Proto-Sittlichkeit bezeichnen. Diese Proto-Sittlichkeit besitzt einen absoluten Achtungsanspruch, der durch Folter verletzt wird.

Auch Wolbert ist der Ansicht, dass die Würde des Menschen „auch vom Straftäter nicht verwirkt werden"[35] kann. Denn:

> „Der unbedingte Wert von Moralität fordert Achtung nicht nur da, wo sie realisiert ist, sondern auch, wo sie möglich ist, wo ein personales Wesen sie realisieren *kann* [...]. Wo man die sittliche Forderung auf die Menschenwürde gründet, beruht diese Würde nicht auf gelebter, auf realisierter Moralität,

[34] WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 79.
[35] WOLBERT: *Ausnahmsloses Verbot der Folter?*, 93.

sondern auf der Fähigkeit des Menschen, sich für sie zu entscheiden, sie in seinem Leben zu verwirklichen."[36]

Auch der Bösewicht steht also weiterhin unter dem sittlichen Anspruch, ist also weiterhin dazu befähigt, der Sittlichkeit zu entsprechen. Das ist für Wolbert der Sinn des berühmten Satzes von Kant: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat."[37] Die bleibende Würde des Menschen besteht also in der Fähigkeit zur Sittlichkeit, dem in actu sich verfehlenden Menschen.[38] Demgegenüber lese ich Kant[39] dahingehend, dass die Fähigkeit zur Sittlichkeit in der Proto-Sittlichkeit des sich in actu verfehlenden oder irregeleiteten Menschen besteht. Dieser Fähigkeit kommt der Würdeanspruch zu, den es zu wahren gilt. Dies gilt es nun zu entfalten.

Wolbert wird hier bis zu dem Punkt gefolgt, dass die Selbstzweckformel verlangt, aus menschlichen Handlungen niemals Nutzen in einer Weise zu ziehen, die den Selbstzweck der sich in ihnen realisierenden Sittlichkeit

36 WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 19 [Hervorhebung im Original].

37 KANT: *GMS*, BA 77.

38 Dies ist keineswegs selbstverständlich und wurde auch in der kirchlichen Tradition nicht immer so gesehen. Dies gilt auch für den allgemeinen Lehrer der Kirche, Thomas von Aquin. So liest man in der Sth: „Indem er sündigt, verläßt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist (propter se ipsum existens), und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen. [...] Wiewohl es also in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde beharrt, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Menschen, der in Sünden lebt, zu töten wie ein Tier; denn der schlechte Mensch ist schlimmer als ein Tier und bringt größeren Schaden, wie der Philosoph sagt." (Sth II-II, q. 64, a. 2, ad 3).

Während der große Theologe noch daran festhält, dass die Natur des Sünders, die Gott zum ewigen Heil bestimmt hat, zu lieben ist (Sth II-II, q. 64, a. 6, resp.; Vgl. FORSCHNER, Maximilian: *Marktpreis und Würde oder vom Adel der menschlichen Natur*. In: KÖSSLER, Henning [Hg.]: *Die Würde des Menschen. Fünf Vorträge* [= Erlanger Forschungen A 80]. Erlangen: Universitätsbibliothek 1998, 33–60), wird der Terrorist im sogenannten Feindstrafrecht, das kürzlich von Günther Jakobs in die Debatte eingeführt wurde, gänzlich und in jeder Hinsicht recht- und wertlos. „Bürgerstrafrecht ist das Recht aller, Feindstrafrecht das Recht derjenigen, die gegen den Feind stehen; dem Feind gegenüber ist es nur physischer Zwang". (JAKOBS, Günther: *Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht*. Online verfügbar unter http://www.hrr-strafrecht.de/hrr/archiv [30.08.2007]). Diese Position hatte er in seiner kleinen Rechtsphilosophie lange vorher grundgelegt: „Erfolgt eine Störung durch Externe, so wird diese – wie jede widrige Umwelt – kognitiv erledigt, was heißt, der Feind werde an seinen Unternehmungen gehindert, wobei es eine reine Zweckmäßigkeitsfrage ist, ob man ihn vernichtet oder sich mit ihm arrangiert." (JAKOBS, Günther: *Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie* [= Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zu Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 23]. 2. Aufl. Berlin: Duncker und Humblot 1999, 109). Eine derartige Position hat sich dann aber von jeder Verankerung in einer Philosophie der Menschenwürde verabschiedet. So heißt es im Vorwort: „Daß einige Begriffe fehlen, die man in Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie gleichfalls erwarten mag, etwa [...], ‚Menschenwürde', darf durchaus als Programm verstanden werden." (5). Was spricht dann noch dagegen, gefangene Terroristen als Organsteinbruch für entsprechende Spenden oder für wissenschaftliche Zwecke aller Art zu verwenden?

39 Es geht mir hier nicht um die richtige Kant-Interpretation. Es geht um das systematisch richtige Verständnis dieses Satzes, was auch immer Kant gedacht haben mag.

verletzt. Meine These ist nun eine doppelte. Erstens möchte ich zeigen, dass dies bei der Folter geschieht. Zweitens vertrete ich die Ansicht, dass man sehr wohl Menschen in Blick auf die Realisierung von nicht-sittlichen Gütern in Versuchung führen kann, ohne dass dies den Charakter des sittlich verbotenen Ärgernis-Gebens haben muss.

a) Zunächst übernehme ich die Definition von Folter, die Jörg Splett entwickelt hat. Sie erfüllt zwei Anforderungen, welche die Definition einer Handlung erfüllen muss, will man über deren Erlaubtheit urteilen. Erstens muss sie so definiert sein, dass die Definition nicht schon das sittliche Urteil enthält. Wenn man Mundraub als die erlaubte Aneignung von fremdem Eigentum in extremer Not bezeichnet, ergibt sich schon aus dieser Definition, dass man Mundraub begehen darf. Für die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Mundraub erlaubt ist, trägt diese Definition nichts aus, weil, was per definitionem erlaubt ist, immer erlaubt ist.

Zweitens muss eine Handlungsdefinition zum Ausdruck bringen, was eine Handlung entweder besonders wertvoll oder besonders problematisch macht. Wer Mundraub definiert als die Inanspruchnahme des Lebensnotwendigen, wird keinen Grund finden können, warum dies verboten sein soll. Wenn man hinzufügt, dass dabei fremdes Eigentum verletzt wird, dann stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen dies erlaubt sein kann.

Die Splettsche Definition von Folter erfüllt beide Bedingungen. Die Definition stellt heraus, worin Splett das eigentlich sittlich Problematische der Folter erachtet. Sie hält offen, ob dieses Übel jemals und unter welchen Bedingungen es realisiert werden dürfe. Die Definition lautet so: „Folter (bestimme ich) als Aufhebung der Willensfreiheit (auf physischem oder psychischem Weg) bei Erhaltung des Bewußtseins“[40].

Wie schon angedeutet, müsste man sprachlich von einem „Ge-ichtet-werden“ des Menschen reden. Nach Splett kommt die Vergewaltigung dem am Nächsten, was unter Folter mit dem Menschen passiert.[41] In der

[40] SPLETT, Jörg: *Theo-Anthropologie. Ein Antwortversuch*. In: OLLIG, Hans-Ludwig (Hg.): *Theo-Anthropologie. Jörg Splett zu Ehren* (= Religion in der Moderne 15). Würzburg: Echter 2006, 105–113, hier 108.

[41] In brillanter Knappheit stellt Splett seinen Syllogismus für ein absolutes Folterverbot vor. „Mit Robert Spaemann kenne ich wenigstens zwei deontologisch in sich schlechte Handlungen, für die also der Satz aus den Digesten gilt: ‚Wo ich nicht kann, gibt es keine Folgen von «Unterlassung» zu meinen Lasten‘. Diese Handlungen sind Erzwingung von Beischlaf und Folter, wobei ich Folter als Aufhebung der Willensfreiheit (auf physischem oder psychischem Weg) bei Erhaltung des Bewußtseins bestimme. Von Wertungen oder Absichten ist in beiden Bestimmungen keine Rede (ebenso wenig von Fragen der Öffentlichkeit). In beiden Fällen wird die Leib-Geist-Einheit des Menschen attackiert, indem man das Ausdrucks-Handeln des ‚animal symbolicum‘ widersprüchlich zum puren Symptom degradiert. Und mag im ersten Fall noch die Möglichkeit innerer Distanzierung verbleiben, so kommt es im zweiten zu einem Verhalten ohne die Möglichkeit, sich (jedenfalls im Vollzug) dazu zu verhalten. Hier wie dort wird Person nur noch als Mittel behandelt, in keiner Weise als Zweck an ihr selbst.“ (SPLETT: *Theo-Anthropologie*, hier 108f.).

Für Splett ist diese Argumentation abgeschlossen. Verstehe ich ihn richtig, so ist Ausgangspunkt seiner Argumentation, der weder begründungsbedürftig noch -fähig ist, die unmittelbar einsichtige Tatsache, dass eine Vergewaltigung immer eine Instrumentalisierung

Vergewaltigung werden die Geschlechtsorgane eines Menschen von einem anderen gegen den Willen des Betroffenen und unter Anwendung von Gewalt fremd betätigt. Um das *malum specificum* des erzwungenen Beischlafs zu erfassen, muss man sich klar machen, dass die Sexualität die intensivste Ausdrucksmöglichkeit personaler Hinwendung ist, die der Mensch besitzt. Wenn diese Möglichkeit von außen, gegen den Willen des Sich-Ausdrückenden realisiert wird, erlebt sich der Mensch in seinem intensivsten Ausdrucksmedium fremd vollzogen. Der springende Punkt hierbei ist die Zerrissenheit, in der sich der Mensch erfährt. Es ist nicht einfach ein anderer, der ihm seine leiblichen Ausdrucksmöglichkeiten entwendet, um sich darin auszudrücken. Dann bliebe der betroffene Mensch irgendwie noch

eines Menschen bedeutet und daher niemals erlaubt sein kann. Dieses „Faktum der Leiblichkeit" wird von ihm dann auf seine ratio zurückgeführt, nämlich die Verletzung der Leib-Geist-Einheit des Menschen. Abschließend zeigt Splett, dass der Folter die gleiche ratio unterliegt und sie insofern genauso eine Instrumentalisierung darstellt.

Dieser Argumentation folge ich insoweit, als auch ich glaube, dass in jedem – auch dem hier verfolgten – Versuch argumentativ sozusagen weiterzugehen, die ursprüngliche Wahrnehmung dessen, was Folter in seiner für sittliches Empfinden sinnenfälligen Instrumentalisierung des Menschen bedeutet, verloren geht.

Dennoch wird hier versucht, eine andere Strategie zu verfolgen; und zwar aus drei Gründen: Erstens habe ich in einer Diskussion mit Merkel erlebt, dass diesem die Evidenz der sittlichen Unmöglichkeit einer Vergewaltigung nicht nachvollziehbar ist. Konsequent hat er daran festgehalten, dass auch die Vergewaltigung eines weiblichen Mitglieds einer Bande von Kinderschändern erlaubt ist, wenn sie in Notwehr bzw. Nothilfe erforderlich sei. Er stand mit dieser Position keineswegs allein da. Zweitens scheint es mir gerade im Hinblick auf die Methodendiskussion innerhalb der Teleologie wichtig, das, was Splett für unmittelbar einsichtig hält, argumentativ zu rekonstruieren. In diese Richtung gibt schließlich, drittens, Splett selbst einen wertvollen Hinweis.

Er macht selbst darauf aufmerksam, dass die ratio der Vergewaltigung in der Folter in einem noch tiefer gehenden Maße vorliegt. Dabei handelt es sich offensichtlich nicht nur um eine quantitative Dimension. Welche sittliche Relevanz hat die Tatsache, dass unter Folter überhaupt keine Distanzierung mehr möglich ist? Während in der Vergewaltigung zwar auch die ganzen, zur Sexualität gehörenden Emotionen sozusagen fremd betätigt werden können – was dann als besonders grauenvoll erfahren wird –, bedarf sie jedoch keiner Mitwirkung. Dies ist in der Folter anders. Sie braucht die irgendwie willentliche Kooperation des anderen, um ihr Ziel zu erreichen. Bedeutet dies, dass ihr *malum specificum* doch ein anderes ist als das der Vergewaltigung? Meine These ist, dass die Folter auf den Willen selbst zugreift, und insofern tiefer in die Sittlichkeit des Menschen eingreift als die Vergewaltigung, was nicht heißen soll, dass Vergewaltigung deswegen weniger schlimm sei, weniger leidvoll erfahren werde oder weniger kategorisch verboten sei. Wenn meine Vermutung stimmt, dann wäre unter Perspektive der Differenzierung der Unterscheidung von sittlichen Werten und vorsittlichen Gütern auch in Blick auf die Leib-Geist-Einheit noch einmal der Unterschied zwischen Sexualität als Ausdrucksform personaler Beziehung und den leiblich vermittelten Willensvollzügen selbst genauer zu bedenken, was hier nicht die Aufgabe ist.

[Ist es Ausdruck mangelnder Sensibilität von Männern, wenn hier – akademisch distanziert – Vergewaltigung ins Spiel gebracht wird? Es sei hier nur am Rande darauf hingewiesen, dass Männer keineswegs nur Frauen vergewaltigen. Man denke nur an das schreckliche Schicksal mancher Knaben in Männergefängnissen. Schließlich scheint mir das Unbehagen, das viele bei dem Vergleich mit der Vergewaltigung empfinden, eher dafür zu sprechen, dass wir zur Vergewaltigung irgendwie einen emotiven Bezug haben, zur Folter aber nicht; das ist aber genau das Problem, weshalb Splett diesen Weg des Vergleichs einschlägt.]

außen vor. Hingegen bleibt auch der erzwungene Beischlaf irgendwie Ausdruck des verfügten Menschen, der sich so gerade nicht ausdrücken will, da sich der Mensch nicht gänzlich von seinem Leib als einem zu ihm gänzlich anderen lösen kann. Der vergewaltigte Mensch erlebt somit in einem, wie er sich in seinen intensivsten, ihrer Wesensentelechie nach freien leiblichen Ausdrucksmöglichkeiten erzwungenermaßen zuwendet und dabei zugleich mit größtmöglicher Intensität des Willens sowohl den Erzwinger als auch die erzwungene Zuwendung zu ihm ablehnt. Das Ganze wird von dem Opfer bewusst erlebt.

In Analogie hierzu könnte man sagen, dass unter Folter der Wille fremd betätigt wird. Insofern greift sie noch tiefer in die sittliche Identität eines Menschen ein. Denn während der erzwungene Beischlaf in keiner Weise der Kooperation des Willens bedarf – was ihn nicht weniger leidvoll sein lässt als die Folter –, ist es unter Folter der Wille des Betroffenen, auf den die Folter zielt, da es ohne dessen (erzwungene) Kooperation nicht zu den erfolterten Handlungen kommt.

Die Zerrissenheit in seiner Leiblichkeit, die ein Opfer eines erzwungenen Beischlafs erleiden muss, wird bei dem Opfer von Folter im Willen selbst erfahren. Die Qualität, ein *actus humanus*, also eine sittliche Handlung zu sein, wird den erfolterten Handlungen nicht gänzlich genommen. Sie sind nicht einfach *actus hominis*, menschliches Verhalten. Die Zerrissenheit reicht hier in den Willen selbst hinein. Der Mensch erlebt in seinem Willen ein Zugleich von nachgebender Einwilligung zu dem und Versagung gegen das von ihm Erwartete und gegen seine Einwilligung. Diese innere Zerrissenheit des Willens, der ja immer noch einer bleibt, und nicht etwa zwei Willen wird, wird vom Opfer der Folter mit Bewusstsein erlebt.

Letztlich also löst Folter Sittlichkeit einerseits nicht gänzlich auf, vielmehr verkrüppelt und verstümmelt sie diese derart, dass das Erfolterte noch Wesenszüge von Sittlichkeit in rudimentärster Form aufweist – der Handlungsvollzug bleibt an den Willen gebunden –, und doch stellt Folter andererseits eine derart grundlegende Wesensberaubung an der Sittlichkeit des Erfolterten dar – der Wille hat seine Herrschaft über sich selbst eingebüßt –, dass man nur von einem Aktmodus *sui generis* sprechen kann, der eine wirkliche Widerspruchseinheit von Sittlichkeit von Nicht-Sittlichkeit darstellt. Genau in dieser Zerrissenheit erlebt sich der Betroffene. Das ist hier mit dem Wort „ge-ichtet" werden gemeint: Ein im Passiv sich ereignender Ich-Vollzug.

Dabei darf nicht vergessen werden, dass es sich bei den Gefolterten um Menschen handelt, die ja weiterhin den Anspruch der Sittlichkeit an sich erleben.[42] Dies gilt für den Bösewicht wie für den Irregeleiteten. Sie erfahren sich auch hinsichtlich der erfolterten Handlungen unter dem Anspruch, ihren handlungsleitenden Willen zum Guten zu bestimmen. Folter nimmt ihnen aber die Möglichkeit hierzu. Insofern wird nicht nur in sittlich

[42] Diesen Hinweis verdanke ich Jörg Splett.

schlechten, sondern auch in erfolterten Handlungen dem sittlichen Anspruch nicht Genüge getan.[43]

[43] Eine schillernde Position hinsichtlich der Legitimität von Eingriffen in die Freiheit findet sich bei Friedo Ricken. Zunächst heißt es: „Beruht die Selbstzwecklichkeit auf dem unbedingten Wert des guten Willens, so handelt entsprechend der Selbstzweckformel, wer in seinem Handeln auf den guten Willen des anderen Rücksicht nimmt." (RICKEN, Friedo: *Allgemeine Ethik* [= Grundkurs Philosophie 4]. 4., überarb. und erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 2003, 147). Dies könnte im Sinne von Schüller und Wolbert dahingehend verstanden werden, dass der böse Wille keinerlei Achtungsanspruch besitzt und die Würde des Bösewichts also durch Folter nicht direkt verletzt wird. Ja, man könnte den Satz sogar so verstehen, wie Thomas ihn auslegen würde (Anm. 36), dass der verstockt Böswillige überhaupt keine Würde mehr besitzt.

Ricken schlägt aber einen anderen Weg ein, der durchaus im Sinne der hier vertretenen Position verstanden werden kann, indem er nach den transzendentalen Voraussetzungen des sittlichen guten Aktes im Akt selbst fragt: „Die Fähigkeit, sich Zwecke zu setzen, ist die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung des guten Willens. Wer daher den anderen daran hindert, sich überhaupt Zwecke zu setzen und sie zu verwirklichen, verhindert damit den schlechterdings guten Willen und dessen Verwirklichung. Insofern verstößt jeder Eingriff in die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit eines Menschen gegen den unbedingten Wert des guten Willens." (RICKEN: *Allgemeine Ethik*, 4. Aufl., 148f.).

Wenn man dies wortwörtlich, und damit vermutlich gegen die Intention des Autors liest, dann dürfte niemand ins Gefängnis gesetzt oder gar getötet werden. Ebenso dürfte niemand zu Mitarbeiten an genuin kollektiven Gütern herangezogen werden wie zum Beispiel zum Wehrdienst, zur Deichwacht oder zum Schöffenamt. Auch diese bedeuten Freiheitseinschränkungen. Wenn man den Satz aber enger versteht, und die Zwecksetzung auf die bewussten Akte bezieht, dann läge ein Verstoß gegen die Selbstzwecklichkeit genau dann vor, wenn man den Menschen der Möglichkeit beraubt, die von ihm bewusst hervorgebrachten Akte auf selbstgewählte Zwecke zu richten. Dies und damit die Folter wäre dann immer ein Verstoß gegen die Selbstzwecklichkeit des Menschen. Ricken selbst löst seinen Gedanken nur drei Sätze weiter auf: „Wir müssen [...] sagen, gegen den unbedingten Wert des guten Willens verstoße ein Eingriff in die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, der nicht gerechtfertigt werden könne." (RICKEN: *Allgemeine Ethik*, 4. Aufl., 149). Hier bleibt völlig offen, ob es Eingriffe gibt, die niemals gerechtfertigt werden können.

Wenn ich nichts übersehen habe, kommt Ricken auf das Problem der Erlaubtheit der Folter in der soeben zitierten, vierten Auflage seiner *Allgemeinen Ethik* nur ein einziges Mal zu sprechen. So wirft er die Frage auf: „Ein Staatsmann hat die Pflicht, das Leben und die Unversehrtheit der Bürger zu schützen. Wie soll er sich verhalten, wenn die einzige Möglichkeit darin besteht, einen mutmaßlichen Terroristen ohne Gerichtsverfahren erschießen zu lassen, oder wenn das einzige Mittel die Folter ist?" In der dann folgenden Argumentation geht es nur noch um das Erschießen, das für Ricken als Notwehrmaßnahme prinzipiell erlaubt ist. „Wie groß muss die Wahrscheinlichkeit sein, dass wir mit weiteren Anschlägen von ihrer Seite zu rechnen haben, damit eine Erschießung ohne Gerichtsverhandlung als Notwehrhandlung betrachtet werden kann?" (RICKEN: *Allgemeine Ethik*, 4. Aufl., 274). Hier wird mit keiner Silbe die Möglichkeit bedacht, dass Folter auch in Notwehr unerlaubt bleibt. Sollte Ricken dieser Meinung sein, hat er sich gefährlich missverständlich ausgedrückt.

In der ersten Ausgabe von 1983 las sich dies noch ganz anders: „Ein Einfluß auf die Entscheidung ist nur dann moralisch erlaubt, wenn dem Betroffenen die Möglichkeit bleibt, sich dennoch bewußt und frei zu entscheiden. [...] Deshalb kann es niemals moralisch erlaubt sein, die Entscheidung eines Menschen durch Drogen, psychische oder physische Folter u.ä. zu beeinflussen." (RICKEN, Friedo: *Allgemeine Ethik* [= Grundkurs Philosophie 4]. Stuttgart: Kohlhammer 1983, 152).

Dies interpretiert Wolbert dahingehend, dass es Ricken um die Verurteilung von Handlungen gehe, in denen es darum ginge, „den Menschen auf eine Weise zu einer Tat zu zwingen, dass er für sie weder negativ noch positiv verantwortlich ist". (WOLBERT: *Der Mensch*

Wer daher den Herrschaftsanspruch von Sittlichkeit auf Handlungen, die vom Willen hervorgebracht werden, durch Folter bricht, indem er dem Willen die Selbstverfügung nimmt, bringt einen Menschen nicht nur dazu – und zwar ohne jegliches Zutun von dessen Seite –, dass er den Anspruch der Sittlichkeit, unter dem er steht, nicht nur nicht erfüllt, sondern er nimmt ihm sogar die Fähigkeit hierzu. Damit verletzt er die Würde des Menschen: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat."[44] Daher kann eine derartige Handlung niemals erlaubt sein. Das gilt auch für den Fall, dass durch die Folter eines schuldigen Menschen die Folter einer großen Zahl von völlig unschuldigen Kindern beendet bzw. verhindert werden könnte. Denn andernfalls wäre die Menschenwürde als ein Wertgehalt abgeschafft, der niemals verletzt werden darf.

In dem letzten Punkt besteht keine Differenz zu Wolbert und auch nicht zu Merkel. Auch nach Merkel dürfte man auf keinen Fall das unschuldige Kind eines Verbrechers foltern, wenn man nur so von dem Vater das Wo des Folterkellers erfahren könnte, in dem viele unschuldige Kinder gequält werden. Die Differenz besteht nur darin, ob die Würde dessen, von dem Unheil vorwerfbar ausgeht, durch Folter verletzt wird.[45]

als Mittel und Zweck, 107). Wolbert wendet hiergegen ein, dass „(d)ie genannten Mittel [...] wohl nur dann eindeutig abzulehnen (wären), wenn das Handeln des fraglichen Menschen [– dem für den Fall der Verweigerung einer geschuldeten Handlung gravierende Übel angedroht werden – G.B.] von einer rationalen Vorzugswahl bestimmt würde [...]. Falls sie nie unbedingt notwendig wären, widerspräche ihre Anwendung in der Tat der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit." (WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 108). Was aber, wenn sie notwendig würden, um beispielsweise einen Terroranschlag eines Irregeleiteten zu durchkreuzen, der sich nicht durch Übelandrohung abhalten ließe? Wenn die Verantwortlichkeit völlig ausgeschaltet sei, dann werde durch diese Tat kein sittlicher Wert verletzt, es läge also, so Wolbert, nicht notwendigerweise ein Verstoß gegen die Selbstzwecklichkeit des Menschen vor.

In der Tat ist m.E. zwischen Folter und der Verabreichung einer die Verantwortlichkeit völlig ausschließenden Droge zu unterscheiden. In diesem Fall wird der Mensch nicht in der Weise „ge-ichtet" wie in der Folter. Damit ist überhaupt nichts über die Erlaubtheit oder Verbotenheit der Verabreichung derartiger Drogen gesagt.

Der Unterschied zwischen Folter und Drogenanwendung wird sehr anschaulich in dem Roman von Pascal Mercier: Nachtzug nach Lissabon. Mercier lässt seinen Protagonisten Raimund Gregorius mit dem Portugiesen Joao Eca einen Dialog führen. Eca war im Widerstand gegen Salazar schwer gefoltert worden. Jetzt lebt er in einem Altersheim. Die Nacht, bevor ihn Gregorius besucht, hat er das erste Mal ins Bett genässt. Er fürchtet nun, seine Würde zu verlieren. Gregorius erinnert ihn daran, dass er seine Würde unter Folter gewahrt habe, weil er nicht geredet habe, obwohl er sich auch damals eingenässt habe. Dann heißt es in nacherzählender Rede: „Und wenn sie ihm (Eca) mit einer Droge die Zunge gelöst hätten? Das habe er sich oft gefragt, sagte Eca, und er habe davon geträumt. Er sei zum Ergebnis gekommen, daß sie ihn damit hätten zerstören können, aber die Würde hätten sie ihm auf diese Weise nicht nehmen können. Um seine Würde zu verlieren, müsse man sie selbst verspielen. ‚Und dann regen Sie sich über ein verschmutztes Bett auf?'" (MERCIER, Pascal: *Nachtzug nach Lissabon. Roman*. München: Hanser 2004, 418).

[44] KANT: *GMS*, BA 77.

[45] Die Differenz zwischen Wolbert und Merkel sei hier nur erwähnt, ohne weiter darauf einzugehen: Für Merkel darf auch der Irregeleitete nach den Prinzipien der Zurechenbarkeit

Die natural gegebene Einheit von Bewusstsein und Willentlichkeit im sittlichen Handeln besitzt also eine Werthaftigkeit, die von der Unterscheidung in sittliche Werte und nicht-sittliche Güter nicht adäquat gefasst wird. Es sei vielmehr vorgeschlagen, jene Dimension von Sittlichkeit, die der sittlich gute und der sittlich schlechte Akt gemeinsam haben, als proto-sittlichen Wert bzw. als Proto-Sittlichkeit einzuführen, der bzw. die niemals verletzt werden dürfen. Die Frage ist allerdings, ob dies für sittliche Werte in der Weise gilt, wie Wolbert und Schüller es vorstellen.

b) Für die Schüller-Schule gibt es nur eine Handlung, die die Würde des anderen immer verletzt: die Verleitung zur Sünde. Darf ich aber jemanden in Versuchung führen, um ein nicht-sittliches Gut zu realisieren? Bei Wolbert liest man: „Wer nun die Würde des Menschen anerkennt, [...] der darf ihn nicht verleiten, gegen das Gute, gegen die sittliche Forderung, zu handeln. Das kann einmal geschehen, wo ich jemanden aus Eigennutz zum Tun des Bösen, zur Sünde verführe; aber das wäre ein Fall sittlicher Schlechtigkeit. Es gibt aber auch den Fall, dass ich Ärgernis gebe, ohne eigentlich die Sünde des anderen zu wollen. An sich will ich nicht, dass er sündigt; ich will ihn vielmehr zu einer Handlung veranlassen, die ich für sittlich geboten halte (etwa ein bestimmtes Geheimnis preiszugeben). Der andere ist aber bezüglich seiner sittlichen Pflicht anderer Meinung; für ihn bedeutet die Handlung, die ich von ihm fordere, Sünde. Wenn ich den anderen also nicht eines Besseren belehren kann und ihn dann durch Schmeichelei und Drohung, Bestechung oder Erpressung umzustimmen versuche, bedeutet das für ihn Verführung zur Sünde. Aus der Würde der menschlichen Person ergibt sich also die Forderung, die Gewissensfreiheit des andern zu respektieren“[46].

Wie aber sieht es aus, wenn ich eine Person mit einer hoch vertrauenswürdigen Aufgabe betrauen will, von der das Wohl und Weh sehr vieler Menschen abhängt? Wir unterstellen, dass die Bewältigung dieser Aufgabe einen starken sittlichen Charakter verlangt. Spricht irgendetwas dagegen, die sittliche Belastbarkeit dieser Person vorher zu testen, indem ich sie in Bewährungssituationen führe? Um der Verhinderung großer nicht-sittlicher Güter willen setze ich die Person kraftvollen Versuchungen aus, in der Hoffnung, dass sie sie besteht.

Wer so handelt, will keineswegs, dass der Getestete versagt; ganz im Gegenteil. Einen Menschen in eine Versuchungssituation zu bringen, ist also keineswegs identisch mit der Verleitung zur Sünde. Warum sollte es verboten sein, den sittlichen Charakter eines Irregeleiteten beispielsweise in einem Bestechungsversuch oder durch Beugehaft zu testen, wenn die Intention des Handelnden nur darauf zielt, die Standhaftigkeit dieser Person zu prüfen? Die intentionale Ausrichtung auf ein sittliches Straucheln, ist nicht

in Notwehr gefoltert werden, wenn dies erforderlich sein sollte; nach Wolbert nicht, insofern dies eine Verleitung zur Sünde impliziert.

46 WOLBERT: *Der Mensch als Mittel und Zweck*, 29f.

notwendig Teil der Handlung „Prüfen". Das Prüfen kann ebenso von der Intention begleitet sein, sicher zu stellen, dass gravierende, nicht-sittliche Güter nur echter Gewissenstreue, und nicht vorgeblicher Gewissenstreue geopfert werden. Die Vorzugsregel würde dann lauten, dass die sittliche Identität eines Menschen getestet werden darf, wenn gravierende nicht-sittliche Übel auf dem Spiel stehen.

Hier stellen sich eine Menge von schwierigen Fragen. Wie stark darf man jemanden unter Druck setzen und damit die Wahrscheinlichkeit erhöhen – gegen die Intention dessen, der unter Druck setzt –, dass der Bedrängte gegen seine Überzeugungen handelt? Welches Risiko darf man hier eingehen? Wann wird ein Mensch sittlich überfordert?[47] Hier geht es ausschließlich ums Prinzip: In einer Konfliktsituation, in der die sittliche Identität gegen die Erhaltung nicht-sittlicher Güter steht, ist immer die sittliche Identität vorzugswürdig. Sittliche Identität aber auf ihre Echtheit hin zu testen, ist keineswegs von der Wertvorzugspräferenz bestimmt, nicht-sittliche Güter sittlicher Identität vorzuordnen.[48] Erst eine Handlung, die

[47] Ein analoges Problem stellt sich im Blick auf Folter: Wann wird Nötigung, z.B. ein harter Stuhl, lange Verhöre, grelles Licht ..., zur Folter?

Die strenge Definition von Splett besagt jedenfalls nicht, dass schon jede Zufügung von Schmerzen oder deren Androhung mit dem Ziel, einen Menschen zu einer Tat zu bewegen, die er andernfalls unterlassen würde, schon als Folter zu gelten habe. Insofern kann man sich fragen, ob der Frankfurter Vize-Polizeipräsident Daschner Gäfgen, dem Entführer und Mörder des kleinen Jacob von Metzler, wirklich Folter angedroht hat. Damit ist nichts über Legitimität und Grenzen schmerzbehafteter Nötigung gesagt, die die Einheit von Bewusstsein und Willentlichkeit nicht auflöst. Gilt hier auch ein absolutes Verbot wie bei der Folter? Dies wäre jedenfalls eigens zu verhandeln.

[48] Läuft diese These darauf hinaus, Menschen, die den im Prinzip verpflichtenden Dienst an der Waffe aus Gewissensgründen verweigern, aus Respekt vor der Gewissensentscheidung hierfür bestrafen oder sonst wie benachteiligen zu dürfen? M.E. ist dies nicht der Fall. Zur Begründung sei folgendes Gedankenexperiment angestellt: Der Sanktionsausschuss der UN führt eine Art schwarze Liste von Terrorverdächtigen. Wer auf dieser Liste steht, dessen Konten werden zum Beispiel eingefroren. Vgl.: *Fatale Terrorliste. FDP fordert fairen Umgang mit Verdächtigen*. In: Süddeutsche Zeitung (07.05.2008) 5. Das Problem der gegenwärtigen Praxis ist, dass es praktisch keine Rechtsmittel für die Betroffenen gibt, hiergegen vorzugehen.

Wenn man aber einmal das Problem der rechtsstaatlichen Defizite dieser Praxis beiseite lässt, kann man sich fragen, ob ein Zugriff auf das Vermögen von Terrorverdächtigen mit dem Ziel, diese auf ihren sittlichen Ernst zu testen, ob sie bereit wären, zu Erhaltung ihres Vermögens beispielsweise die Planung eines zukünftigen Anschlages zu verraten, selbst dann eine illegitime Verleitung zur Sünde darstellen würde, wenn davon auszugehen wäre, dass alle Terroristen irregeleitete Gewissenstäter seien. Doch wohl kaum! Wie aber würde man es bewerten, wenn man von allen Wehrdienstverweigerern – einmal unterstellt, es handele sich ebenfalls um ein irregeleitetes Gewissen gegenüber einer objektiv zu Recht eingeforderten Pflicht – die Konten einziehen würde, um deren Glaubwürdigkeit einem Härtetest zu unterziehen. Wenn darüber Einigkeit herrschen sollte, dass dies nicht in Frage kommt, dann kann der entscheidende Grund nicht darin liegen, dass man niemanden in Versuchung bringen dürfe, gegen seine Gewissensüberzeugungen zu handeln. Der Grund muss woanders gesucht werden. Dem braucht nicht weiter nachgegangen zu werden. Hier ist entscheidend, dass aus der Tatsache, dass es nicht grundsätzlich unerlaubt ist, eine Art Bewährungsdruck auf das Gewissen auszuüben, nicht folgt, dass diese Ausübung immer und überall erlaubt ist.

hiervon geleitet wäre, hätte den Charakter der unsittlichen Verleitung zur Sünde.

Wenn das stimmt, dann wäre im Blick auf die von Schüller und Wolbert identifizierte, in sich schlechte Handlung zu unterscheiden: Verleitung zur Sünde liegt nicht schon dann vor, wenn ein Mensch Anreizen und Druck ausgesetzt wird, von seiner vorgeblichen Gewissensentscheidung abzuweichen. Es muss die Intention hinzukommen, der Geprüfte möge versagen. Erst ein solcher Akt würde einer unangemessenen Wertvorzugsregel folgen, nämlich nicht-sittliche Güter sittlichen Werten vorzuordnen.

Das Ärgernis-Geben, das nicht schon materialiter, sondern nur in der reflexiven Bindung an die Gewissensverpflichtung des Betroffenen definiert wird, wird erst durch eine hinzukommende Intention zu einer in sich schlechten Handlung. So gesehen bleiben am Ende Verstöße gegen die Proto-Sittlichkeit als in sich verboten übrig. Eine solche stellt die Folter dar. In welcher Weise auch Sklaverei und die Erzwingung von Beischlaf gegen die Proto-Sittlichkeit verstoßen, wie ich vermute, oder diese aus anderen Gründen als ausnahmslos verboten gelten müssen, kann hier nicht entschieden werden.

Jedenfalls löst die Kategorie der Proto-Sittlichkeit die teleologische Methode, wonach die Erlaubtheit einer Handlung ausschließlich von ihren Folgen her zu bestimmen ist, in keiner Weise auf. Weiterhin gilt, dass der absolute Wert von (Proto-)Sittlichkeit niemals verletzt werden darf. Eine Handlung, in der dies geschieht, kann daher von keinen darüber hinausgehenden Folgen saniert werden. Da und insofern dies in Folter immer und ausnahmslos geschieht, darf das absolute Folterverbot nicht eingeschränkt werden.

Kommen wir zurück zu Merkel: Wenn dasjenige, was hier als Proto-Sittlichkeit bezeichnet wurde, um der Menschenwürde willen niemals verletzt werden darf, dann würde dem Opfer eines ungerechten Angriffs durch die Folter seines Schänders ein Unrecht geschehen, das durch seine, auf diese Weise bewahrten nicht-sittlichen Güter, auch des Lebens, nicht aufgehoben würde. Denn es würde die Voraussetzung dessen zerstört, dass ihm überhaupt Unrecht geschieht. Diese Voraussetzung besteht darin, dass die Beziehung zwischen Opfer und Täter eine Rechtsbeziehung ist und bleibt, was unverwirkbare Rechtssubjektivität der Rechtsgenossen voraussetzt.

Bleibt also das Problem, dass das Folterverbot den Täter schützt und das Opfer seinem Schicksal preisgibt? In gewisser Hinsicht, ja! Das ist ohne Zweifel tragisch. Die Würde des Menschen als sittliches Subjekt aber, die er

Dies scheint jedenfalls 1983 auch Rickens Ansicht gewesen zu sein: „Es kann moralisch berechtigt sein, durch Androhung eines Übels Einfluss auf die Entscheidung eines Menschen auszuüben. Notwendige Bedingung dafür ist, dass die Drohung erforderlich ist, um ihn von einem Verstoß gegen den Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit abzuhalten" (RICKEN: *Allgemeine Ethik*, 152) – also von einem Verbrechen. Dabei schloss Ricken damals, wie erwähnt, Folter und die Verabreichung von Drogen aus (vgl. Anm. 43).

weder erwerben noch verwirken kann, schützt den Täter davor, zur Abwehr des Unrechts, das von ihm ausgeht, aus dem Kreis der Würdeträger herausgenommen zu werden. Könnte hingegen nur ein einziger Mensch aus dem Kreis der Würdeträger legitimerweise herausgenommen werden, wäre die unerwerbbare und unverwirkbare Würde eines jeden Menschen abgeschafft. Möge mich Gott nie darauf testen, für dieses Ethos wirklich einzustehen!

Abstract
Permission for Torture to Rescue Others – an Imperative of Justice? Response to a Persuasive Argument
If in the case of self-defense, all necessary measures may be taken against an assailant, how can it be prohibited to use torture, if necessary, also in self-defense? That, which by nature is impermissible, cannot be legitimately considered to be necessary. Under torture (that is, the suspension of voluntary behavior of a person while fully conscious) normal, actively self-controlled personal actions are transformed into passive reactions. Torture destroys the unity of cognizant and deliberate behavior, which is designated here as proto-morality. Thus, when tortured, a human being is treated exclusively as a means and no longer in any way as an end purpose in him-or-herself, which can never be permitted.