

Wolfgang Vögele

## Gesellschaft, Menschenrechte und Ethik

Anmerkungen aus sozialetischer Sicht

### 0. Vorbemerkung

Der für die Tagung werbende Klappentext stellt ganz am Anfang universalistische Orientierung und ethischen Relativismus einander gegenüber. In diesem Gegenüber werden die Probleme ethischer Urteilsbildung verortet, und an diesem Punkt will ich darum anfangen und während des ganzen Vortrags auf eine einzige Frage konzentrieren, nämlich die nach der Begründung von Menschenwürde und Menschenrechte<sup>1</sup>. Das hat folgende Gründe:

1. Menschenrechte sind eine Rechtsinstitution. Das Recht, Grundrechte und Verfassungsstaat scheint die einzige Basis zu bieten, in pluralistischen Gesellschaften so etwas wie einen verbindlichen Konsens bei gleichzeitig größtmöglicher Freiheit zu erzielen.
2. Menschenrechte sind gelten als Grundrechte innerstaatlich und haben gleichwohl transnationalen Charakter. Sie sind zwar nicht durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, wohl aber durch die auf sie folgenden Menschenrechtspakte über individuelle und politische sowie über bürgerliche und soziale Rechte im Völkerrecht verankert.
3. Menschenrechte haben sowohl eine politische, eine juristische wie auch eine ethische Dimension.

Ich will in fünf Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt will ich mich dem Gegenüber von Universalismus und Relativismus widmen. Im zweiten Teil frage ich exemplarisch nach der Verankerung von Menschenwürde und Menschenrechten im Grundgesetz. Die ethischen Implikationen von Menschenrechten erfasse ich in einem dritten Teil, der der Unterscheidung zwischen der Ethik des Gerechten und des Guten gewidmet ist. Im vierten Teil frage ich nach den so genannten freiwilligen As-

soziationen der Zivilgesellschaft als gesellschaftlich konstitutiven Vermittlungsinstanzen zwischen Bürgern und Staat. Einige wenige Bemerkungen zur Relevanz meiner Überlegungen für andere Probleme politischer Ethik werden am Schluß des Vortrags stehen.

### **1. Universalismus und Relativismus**

Das Gegenüber von Universalismus und Relativismus wird häufig als eine sehr starre Konfrontation verstanden; man hält beides für Positionen, die einander gegenseitig ausschließen. Jack Donnelly, der amerikanische Rechtsphilosoph hat jedoch hilfreiche Unterscheidungen beigetragen, die sich vor allem auf die Menschenrechte beziehen und die über die starre Konfrontation von Universalismus und Relativismus hinausführen. Nach Donnelly sagt der radikale Universalismus, daß die Menschenrechte von einer bestimmten sie tragenden Kultur unabhängig sind. Diesem ist der radikale Relativismus<sup>2</sup> entgegengesetzt, der behauptet, Menschenrechte seien völlig abhängig von einer sie tragenden Hintergrundkultur. Der schwache Relativismus<sup>3</sup> dagegen behauptet, daß Menschenrechte teilweise kulturabhängig sind. Der schwache Relativismus erlaubt begrenzte Abweichungen von Menschenrechtsstandards, die jeweils kulturell bedingt sind.<sup>4</sup> Donnelly hat darum von der relativen Universalität der Menschenrechte gesprochen.<sup>5</sup> Diese relative Universalität kann man auch die Begründungsoffenheit von Menschenrechten nennen, denn die universal geltenden Menschenrechte stehen unterschiedlichen, nebeneinander bestehenden Begründungen offen. Dieses Nebeneinander wird nicht als Defizit, sondern als Notwendigkeit begriffen, sowohl in einer globalen Kultur als auch in einer pluralistischen, rechtsstaatlich organisierten partikularen Gesellschaft.

Das impliziert eine Unterscheidung zwischen Geltung und Begründung von Menschenrechten. Daß Menschenrechte gelten, ist ausdrücklich keine Frage einer hinreichenden oder akzeptablen Begründung, sondern die Frage einer rechtlichen Setzung: Wo Menschenrechte qua Verfassung gelten wie in der Bundesrepublik Deutschland durch das Grundgesetz, ist deren Verletzung mit Sanktionen bedroht. Das ist keine Frage der vorherigen Zustimmung. Gleichwohl sind Menschenrechte auf Zustimmung und Akzeptanz angewiesen, und dafür lassen sich unterschiedliche Begründungen geltend machen.

## 2. Menschenwürde im Grundgesetz

Ich will das zunächst am Beispiel des Begriffs Menschenwürde im Grundgesetz illustrieren: Art. 1, 1 GG sagt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Menschenwürde ist ein universales Prinzip, auf das sich eine partikulare Gemeinschaft, das deutsche Volk, bezieht. Das ist die Pointe: das Verhältnis von Partikularität und Universalität. Art. 1 Abs. 2 GG sagt: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum (und das heißt wegen der Menschenwürde ww) zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten (...).“ In einer juristisch bemerkenswerten Konstruktion stellt das Grundgesetz die Menschenwürde, die für unantastbar, also heilig erklärt wird, über den Staat. Dieser soll die Menschenwürde aller, nicht nur die der Staatsbürger, „achten“ und „schützen“. Zu Recht kann man darin die genaue Umkehrung des nationalsozialistischen Staatsabsolutismus erblicken, hatte doch dieser den Staat, die Partei und ihre Interesse über den einzelnen Menschen gestellt.

Trotzdem bleibt die Frage: Was ist genau mit Menschenwürde gemeint? Auch das Grundgesetz gibt darauf keine Antwort. Es liefert keine Definition von Menschenwürde. In den Beratungen des Parlamentarischen Rats lassen sich jedoch mindestens drei Traditionen identifizieren, die seine Aufnahme in die Verfassung förderten: Die erste Tradition ist die Kantische Philosophie. Kant hat bekanntlich Würde von Preis unterschieden. Preis ist derjenige Wert, für den ein Gegenstand, eine Ware getauscht werden kann. Der Mensch selbst hat für Kant keinen Preis, weil er – als Individuum – unersetzbar, sozusagen als Wert unbezahlbar ist. Diesen unersetzbaren und unveräußerlichen Wert nennt Kant Würde. Die zweite Tradition ist die sozialdemokratische Arbeiterbewegung. Menschenwürde war auch ein Kampfbegriff im Streben nach angemessenen Bedingungen am Arbeitsplatz, nach sozialer Absicherung, nach adäquater Bezahlung. Das fand seinen Ausdruck schon in der Weimarer Verfassung. Dort hieß es: „Die Ordnung des Wirtschaftslebens muß den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziel der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen.“ Die dritte Tradition, die sich für die Aufnahme des Begriffs Menschenwürde im Grundgesetz einsetzte, war die katholische Naturrechtstheologie. Für sie steht im Parlamentarischen Rat vor allem der Jurist und CDU-Politiker Adolf Susterhenn, ein Schüler des katholischen Sozialethikers Benedikt Schmittmann. Susterhenn erklärte den Nationalsozialismus mit dem Abfall von

## Wolfgang Vögele

---

ewigen Prinzipien und Wahrheiten, die im Naturrecht festgelegt seien. Diese Prinzipien wollte er darum auch im Grundgesetz verankert wissen. Würde besaß der Mensch in Süsterhenns Verständnis, weil er nach Gottes Ebenbild geschaffen wurde. Darum ist der Mensch auch mit Vernunft ausgestattet, mit einer Vernunft, die ihn zur Erkenntnis Gottes und der Sittengesetze instandsetzt. Daß die natürlichen Sittengesetze von Gott selbst gegeben waren, war für Süsterhenn ganz selbstverständlich. Seine Auffassungen über die Würde des Menschen liegen auf einer Linie mit einer großen Zahl der politischen Hirtenbriefe der katholischen Bischöfe aus der Nachkriegszeit.

Ich will nun nicht das Zusammenspiel und die Gegensätze dieser drei Traditionen vergleichen, sondern nur festhalten, daß das Prinzip der Menschenwürde schon bei seiner Aufnahme in das Grundgesetz in unterschiedlichen Konfessionen, Weltanschauungen, philosophischen Entwürfen Resonanzen erzeugte. Dieser Prozeß setzte sich auch in der folgenden, nun fast fünfzig Jahre währenden Interpretationsgeschichte fort; er läßt sich so kennzeichnen: Die Aufnahme des Begriffs Menschenwürde fokussiert die erwähnten theologischen, philosophischen und sozialen Traditionen und kristallisiert sie zur zentralen, entscheidenden Bestimmung des deutschen Grundgesetzes. Von hier aus kehrt sich der Kristallisierungsprozeß um: Die Verwendung des Begriffs Menschenwürde sickert durch Schichten der juristischen Applikation, der politischen Argumentation und der theologischen Interpretation wieder zurück in das Alltagsbewußtsein. Dabei verbreitert, verwischt, vervielfältigt sich das Verständnis von Menschenwürde. Ich verdeutliche diesen Prozeß an Beispielen.

Viele Juristen der ersten Nachkriegsjahre hatten mit dem Begriff der Menschenwürde ihre Schwierigkeiten. Er galt ihnen als „unbestimmter Rechtsbegriff“, der ihnen aus der Philosophie in die Verfassung aufgedrängt worden war und der nun Unbehagen verursachte. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hat hier im Laufe von Jahrzehnten jedoch vieles konkretisiert und verdeutlicht. Menschenwürde ist zur zentralen Bestimmung beim Schutz von Grundrechten geworden, beim Schutz der Freiheit der Persönlichkeit, der Meinungs- und Gewissensfreiheit und insbesondere auch beim Schutz der Rechte Gefangener. Viele Juristen, nicht die Mehrheit, behaupten heute, letztendlich sei der Begriff der Menschenwürde nur theologisch zu begründen. Die Vorbehalt „letzendlich“ markiert, daß

in einer pluralistisch organisierten Gesellschaft keine bestimmte inhaltliche Begründung von Menschenwürde absolut gesetzt werden darf.

Einen Mittelweg zwischen absoluter, einliniger Begründung und geltendem Pluralismus suchte in den achtziger Jahren der Göttinger Jurist Christian Starck. Für ihn ist Recht in Werten begründet. Zu diesen Werten habe auch das Christentum beigetragen, besonders in der Verknüpfung von Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde. An die Stelle der katholischen Naturrechtstheologie Susterhenns tritt jedoch bei Starck die Metaphysik. Für ihn zeichnet das Grundgesetz ein metaphysisches Bild vom Menschen: „Die Menschenwürdegarantie geht davon aus, daß der Mensch mehr ist, als er von sich weiß. Er kann mit den Mitteln der rationalen Wissenschaft nicht voll erfaßt werden, er ist metaphysisch offen. Aus den Grenzen wissenschaftlicher Erfäßbarkeit des Menschen folgen – ganz elementar gesehen – Grenzen für die rechtliche Verfügbarkeit des Menschen.“

Juristen sind in der Interpretation von Menschenwürde mit mehreren Problemen konfrontiert:

1. Es ist nicht möglich, von der historischen Begründung des Begriffs auf seine aktuelle rechtliche Geltung zu schließen. Beides muß voneinander getrennt werden.
2. Um der Freiheit der einzelnen willen muß unbedingt die Möglichkeit unterschiedlicher, einander widersprechender inhaltlicher Konzeptionen von Menschenwürde offen gehalten werden. Wie verhalten sich aber diese Konzeptionen zueinander?
3. Die dritte Schwierigkeit besteht in der Umsetzung des abstrakten politisch-philosophischen Prinzips der Menschenwürde in konkrete juristische Einzelfälle.

Für alle drei Probleme bestehen mindestens so viele Lösungen wie es Kommentare zum Grundgesetz gibt.

Auch im politischen Raum wird der Begriff Menschenwürde gebraucht. Dabei läßt sich an den Grundsatzprogrammen der politischen Parteien eine interessante Entwicklung zeigen. Die Grundsatzprogramme der politischen Parteien, die im Bundestag vertreten sind, gebrauchen den Begriff der Menschenwürde. Das gilt für die CDU, die CSU, die SPD und die PDS. Bei der FDP steht der Begriff der Freiheit im Mittelpunkt. Die Grünen haben kein Grundsatzprogramm.

In den älteren Programmtexten von CDU, CSU und SPD steht der Begriff der Menschenwürde in der Regel am Anfang, in einem Fundamentalartikel, ganz analog zum Grundgesetz. Die CDU und die CSU führen die Menschenwürde auf das christliche Menschenbild zurück, betonen aber die Offenheit für andere Weltanschauungen. Am deutlichsten wird das Godesberger Programm der SPD von 1959 heißt es: „[D]ie Würde des Menschen liegt im Anspruch auf Selbstverantwortung ebenso wie in der Anerkennung des Rechtes seiner Mitmenschen, ihre Persönlichkeit zu entwickeln und an der Gestaltung der Gesellschaft gleichberechtigt mitzuwirken. (...) Der demokratische Sozialismus, der in Europa in christlicher Ethik, im Humanismus und in der klassischen Philosophie verwurzelt ist, will keine letzten Wahrheiten verkünden – nicht aus Verständnislosigkeit und nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber den Weltanschauungen oder religiösen Wahrheiten, sondern aus der Achtung vor den Glaubensentscheidungen des Menschen, über deren Inhalt weder eine politische Partei noch der Staat zu bestimmen haben.“ Diese grundsätzlichen Bemerkungen über Menschenwürde bleiben in den neueren Grundsatzprogrammen enthalten, aber neben sie tritt, bei allen Parteien, eine geradezu inflationäre Vielzahl von Referenzen auf Menschenwürde: in der Arbeitsmarktpolitik, der Bildungs- und Forschungspolitik, der Medien-, Sozial-, Gesundheits-, Alten- und Außenpolitik. In all diesen Bereichen betonen die Parteien wieder und wieder, daß sie sich dem Ziel des Schutzes der Menschenwürde verpflichtet fühlen. Diese häufige Verwendung des Begriffs wiederholt sich in den Stellungnahmen von Gewerkschaften, Industrieverbänden, Bürgerinitiativen und Leserbriefen. Als politischer und ethischer Zielbegriff ist Menschenwürde in der politischen Kultur omnipräsent.

### **3. Ethik des Gerechten und Ethik des Guten: Die Bürger und das Grundgesetz**

Menschenwürde kann also mit unterschiedlichen Begründungen von unterschiedlichen Gruppen akzeptiert werden.

Nach allgemeinem Verständnis soll Recht Frieden stiften, Gleichheit und Gleichbehandlung garantieren und die Entfaltung größtmöglicher Freiheit gewährleisten. Recht ist, nach einer Unterscheidung Kants, auf äußere Verhaltensweisen bezogen; es kann von niemandem bestimmte innere moralische Einstellungen verlangen. Dem

entspricht die Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität. Ein rechtlich akzeptables Handeln muß noch lange nicht moralisch akzeptabel sein. Dem entspricht die Unterscheidung zwischen einer Ethik des Gerechten und einer Ethik des Guten. „Die für den Lebensentwurf einer Gruppe oder die historisch-kulturell vermittelte Lebensform einer Gemeinschaft bedeutungsvollen Tugenden und Haltungen, Werte und Güter sind zu unterscheiden von den für alle gültigen Regeln für die äußere Handlungskoordination, die wir in der Sprache des Rechts und der Rechte ausdrücken.“<sup>6</sup> Aus der Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Gerechten folgt aber noch lange nicht dessen Trennung. Das ist der Kerngedanke der Rechtsethik Wolfgang Hubers: Seine ethischen Reflexionen kreisen um die Menschenrechte, die er zum einen als universale Rechtsinstitute, also als Kriterien des Gerechten, zum anderen als Bausteine einer konkreten Ethik, also als Orientierungspunkte für das Gute, auffaßt.<sup>7</sup>

Wie verhält sich der einzelne Bürger oder die einzelne Bürgerin zum Grundgesetz? Rechtliche Regelungen verlangen, eingehalten zu werden, und notfalls übt der Staat Gewalt aus, um diese Einhaltung zu sichern. Aber auf die Dauer kann sich keine Rechtsordnung halten, die nur über die Androhung von Gewalt aufrechterhalten wird. Eine Rechtsordnung braucht mehr als erzwungene Rechtsbefolgung. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat das in den viel zitierten Satz gekleidet: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“<sup>8</sup>

Folgende vier Stichworte kennzeichnen unterschiedliche ethische Einstellungen, die der Bürger und die Bürgerin gegenüber der Rechtsordnung des Grundgesetzes einnehmen kann: Gehorsam; kritische Solidarität oder Loyalität; die Ethik der Rechtsbefolgung und Verfassungspatriotismus.

Gehorsam ist typisch für den Untertanen, nicht für den Bürger. Der Untertan unterwirft sich einer Obrigkeit, die ihre Entscheidung durch Macht und Gewalt durchsetzt und nicht auf die Einsicht ihrer Untertanen setzt. Für eine Demokratie und übrigens auch für die evangelische Kirche, wo diese Ausdrücke zuweilen noch populär sind, ist diese Sprache nicht angemessen, denn sie setzt eine Autoritätshörigkeit voraus, die mit der Freiheit des mündigen Bürgers nicht vereinbar ist.

Der Ausdruck „Ethik der Rechtsbefolgung“ stammt aus der Demokratie-Denkschrift der EKD von 1985<sup>9</sup>, wird aber dort nicht weiter ausgeführt. Mir scheint Rechtsbefolgung ein mißlungener Versuch zu sein, den Gehorsamsbegriff zu beerben,

## Wolfgang Vögele

---

denn für sich genommen ist Rechtsbefolgung wie Gehorsam ein rein formaler Begriff. Ethik der Rechtsbefolgung bindet sich allein an die Positivität gesetzten Rechts. Nicht jede Rechtsbestimmung ist aber automatisch gerecht. Die Demokratie-Denkschrift widerspricht sich hier sozusagen selbst, denn sie räumt auch die Möglichkeit zivilen Ungehorsams ein. Ziviler Ungehorsam aber ist genau diejenige Form einer Rechtsverletzung in bestimmter Hinsicht, die von der Einsicht lebt, daß nicht jede Rechtsbestimmung, die von der Mehrheit beschlossen wurde, unbedingt auch der Gerechtigkeit dient. Die Denkschrift traut also in bestimmten Passagen der Urteilskompetenz der Bürger und Bürgerinnen mehr zu, als es die bloße Rechtsbefolgung impliziert.

Kritische Solidarität oder Loyalität ist ein Ausdruck, der von Wolfgang Huber, Helmut Simon und anderen gebraucht wird. Dieser Ausdruck impliziert zweierlei: Die Rechtsordnung wird nicht als starr und unveränderlich, sondern als veränderlich und reformierbar aufgefaßt; sie wird durch Rechtsreform im Medium des demokratischen Prozesses der Legislative vorangetrieben. Auf der anderen Seite wird die Freiheit des Bürgers und der Bürgerin ernstgenommen; von ihnen wird nicht nur passive Hinnahme gefordert, sondern die Partizipation am intellektuellen und politischen Prozeß der Rechtsschaffung und Rechtssetzung, die im Grenzfall bis zum zivilen Ungehorsam reichen kann. Und dieser ist dann kein Widerstand gegen die gesamte Rechtsordnung, sondern manifeste Kritik an einer konkreten Bestimmung. Der Ausdruck kritische Solidarität hebt darum das starre Gegenüber von dem Staat und den Bürgern auf; denn er setzt auch die Einsicht voraus, daß in einer Demokratie die Regierenden grundsätzlich aus dem Kreis der Regierten kommen und in einem regelmäßigen Wahlprozeß ausgetauscht werden können.

Verfassungspatriotismus<sup>10</sup> schließlich unterscheidet sich von den drei bereits analysierten Begriffen. Er tritt an die Stelle eines unkritischen und in der Bundesrepublik desavouierten Nationalismus. Er bezieht sich auf die in der Verfassung geschützten universalen Prinzipien, die von einer partikularen Gemeinschaft bewahrt werden. Das ist seine Pointe: das Verhältnis von Partikularität und Universalität<sup>11</sup>. Und genau dieses Verhältnis von Partikularität und Universalität fand sich auch in Art.1 Grundgesetz.

Daraus darf nun nicht gefolgert werden, daß das Grundgesetz Verfassungspatriotismus oder Loyalität fordert. Es fordert sie nicht, aber es ist – mit Böckenför-



de zu sprechen – als Voraussetzung darauf angewiesen. Mehr läßt sich – um den Preis der Verletzung der Autonomie und Freiheit des einzelnen – nicht sagen.

Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses von Verfassungspatriotismus legt sich ein dynamischer Begriff von Verfassung nahe, der konstitutiv auf den Begriff der Öffentlichkeit bezogen ist. In diesem Sinn definiert der Bayreuther Jurist Peter Häberle: „Verfassung ist rechtliche Grundordnung eines freiheitlichen öffentlichen Prozesses – law in public action –, und sie wird als demokratische Verfassung selbst zum Prozeß. (...) Demokratisches Verfassungsrecht ist Recht der Öffentlichkeit par excellence. Öffentlichkeit ist das Gesetz, unter dem Verfassung angetreten ist und unter dem sie sich weiterzuentwickeln hat. (...) Die Wirklichkeit der Verfassung ist die Wirklichkeit ihres so verstandenen – öffentlichen – Rechts.“<sup>12</sup> In diesem Sinne ist Verfassung Bestandteil der politischen Kultur eines Landes und als solche nicht ausschließlich Sache juristischer Fachinterpretation, sondern Gegenstand öffentlicher Diskurse und Debatten. Das impliziert eine Erweiterung des Kreises legitimer Verfassungsinterpreten; zu diesen können danach nicht nur die Juristen gehören<sup>13</sup>, sondern auf der Grundlage dieser Definition ist jeder Bürger und jede Bürgerin legitimer Verfassungsinterpret. Konsequentermaßen hat Häberle auch von der „offenen Gesellschaft der Verfassungsinterpreten“<sup>14</sup> gesprochen.

Verfassung läßt sich nicht auf den geschriebenen Verfassungstext reduzieren. Verfassung wird erst darin lebendig, daß sie auf konkrete Situationen angewandt wird. Der Vorgang dieser Anwendung heißt Interpretation, und im Vollzug der Interpretation einer Verfassung verändert sich ihr Verständnis. Das bedeutet nicht, daß Verfassung beliebigen Interpretationen unterworfen werden kann, die sich nach dem politischen Tagesbedarf ausrichten, aber es bedeutet zumindest, daß der Vorgang der Interpretation von Verfassungsbestimmungen den sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen Veränderungen in einer Gesellschaft Rechnung trägt. Interpretation ist darum ein ambivalenter Vorgang: Er kann zur Aushöhlung einer Verfassung führen, aber ebenso auch zu ihrer gesellschaftsadäquaten Verwirklichung. Interpretation kann Kontinuität garantieren, aber auch dem Wandel und der Veränderung Vorschub leisten.<sup>15</sup> An diesem Interpretationsprozeß müssen in einer offenen Gesellschaft möglichst viele beteiligt sein: „In der freiheitlichen Demokratie ist der Bürger Verfassungsinterpret!“<sup>16</sup> Er ist es deshalb, weil jeder, der die Grundrechte lebt und in Anspruch nimmt, sie auch interpretiert. „Verfassung ist in diesem

Sinne Spiegel der Öffentlichkeit und Wirklichkeit. Sie ist aber nicht nur Spiegel, sie ist auch Lichtquelle (...). Sie hat Steuerungsfunktion.“<sup>17</sup> Häberle betont den pluralistischen Charakter<sup>18</sup> des offenen Interpretationsprozesses, der zwar letztlich doch hierarchisch gegliedert ist, weil einem Verfassungsgericht<sup>19</sup> eben doch mehr Interpretationskompetenz und -verbindlichkeit zukommt als dem einzelnen Bürger, dem juristischen Laien. Doch auch die Urteile von Verfassungsrichtern werden nicht im luftleeren Raum gefällt, denn Richter sind zwar unabhängig, aber als Mitbürger in der Gesellschaft denselben Einflüssen durch die Öffentlichkeit ausgesetzt wie andere Bürger auch. Verfassung als öffentlicher Prozeß wird nicht nur von Juristen und Bürgern konstituiert; sie geschieht im Medium der Öffentlichkeit und ist darum nicht nur deren Einfluß, sondern auch dem Einfluß gesellschaftlicher Gruppen wie z.B. Gewerkschaften, Kirchen und Verbänden ausgesetzt.<sup>20</sup> Damit komme ich zum vierten Teil, den freiwilligen Assoziationen der Zivilgesellschaft.

#### **4. Freiwillige Assoziationen der Zivilgesellschaft**

Der Freiraum, den das Grundgesetz läßt, muß auf eine bestimmte Weise gefüllt werden. In diesem Raum haben die so genannten 'freiwilligen Assoziationen' der Zivilgesellschaft eine wichtige Rolle. Zu ihnen gehören Kirchen, Verbände, Gewerkschaften, Vereine etc. Sie alle sind Instanzen, die zwischen den einzelnen und der Öffentlichkeit vermitteln. Sie sind aber auch diejenigen Orte, in denen der Diskurs über das Gute geführt wird.

Ronald Thiemann, Dekan an Harvard Divinity School und lutherischer Theologe, hat mit seinem 1996 erschienenen Buch „Religion in Public Life“ auch in der breiteren politischen Öffentlichkeit Aufsehen erregt. Thiemanns Reflexionen stehen für den Versuch, den Ort von Religion in einer demokratischen Gesellschaft zu bestimmen, ohne konservative oder liberale Einseitigkeiten mit zu vollziehen. Seine Analysen haben eine historische, eine juristische, eine philosophische und eine theologische Dimension, und ich greife nun einfach in bewußter Verkürzung seine philosophischen Erläuterungen heraus, weil mir das für diesen Kontext entscheidend scheint.

Auf der philosophischen Ebene geht Thiemann auf die Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus ein. Am liberalen Philosophen John

Rawls kritisiert Thiemann, daß sein Modell gerechten Zusammenlebens ideale Bedingungen voraussetzt, welche den historischen Wachstumsprozeß einer Gesellschaft ignorieren (87). Weil demokratische Gesellschaften nicht idealen, sondern historischen Bedingungen gehorchen, sind sie fehlbar. Und weil sie fehlbar sind, bedarf es potentiell in solchen Gesellschaften des Rückgriffs auf höhere Maßstäbe von Gerechtigkeit, die oft religiöse Argumente zur Voraussetzung haben (89f.). Daraus folgt eine weitere Kritik an einem Kernpunkt liberaler Philosophie: Die Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre greift nicht mehr. Für die liberale Philosophie ist die Privatsphäre der Raum freier Entscheidung des einzelnen, die Öffentlichkeit dagegen der Raum der staatlichen Handlungen (151), in dem differente Interessen vermittelt werden müssen. Vor allem dieser Begriff von Öffentlichkeit ist für Thiemann verkürzt, weil er Öffentlichkeit zu sehr mit staatlichem Handeln identifiziert. Dadurch werden die Handlungen der verschiedenen „nongovernmental communities and associations“ (96) nicht angemessen wahrgenommen. Entscheidend an diesen ist, daß sie zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre vermitteln.

Thiemann sucht einen Mittelweg zwischen den „modernen Liberalen“, für die allein die Entscheidungsfreiheit des einzelnen im Mittelpunkt steht, und den Kommunitaristen, denen er ein Sektierertum vorwirft, das den Pluralismus einer freien und demokratischen Gesellschaft unterläuft. Den Kommunitarismus akzeptiert Thiemann nur als Kritik an den extremen Liberalen. Er selber hält sich an die von ihm so genannten „revisionistischen Liberalen“. Nach ihnen muß die Freiheit des einzelnen grundsätzlich geschützt werden. Aber das bedeutet nicht, daß Gesellschaften den Diskurs darüber nicht führen, was für eine Gesellschaft als ganze gut ist und was nicht. So kann ein Konsens erreicht werden, dessen Bedeutung allerdings limitiert ist, weil der Konsens immer einen Kompromiß darstellt zwischen den Freiheitsrechten des einzelnen, die nicht bevormundet werden dürfen, sowie den Konsens- und Solidaritätsbedürfnissen einer demokratischen Gesellschaft. Diese dürfen nicht vernachlässigt werden, weil sonst die Gesellschaft zerfällt. Thiemann unterscheidet darum eine liberale – an der Entscheidung des einzelnen orientierte und eine bürgerliche – an der Solidarität des Zusammenlebens orientierte – Freiheit. Die entscheidende Aufgabe politischer Philosophie ist es, ein Gleichgewicht zwischen bürgerlicher und persönlicher Freiheit herzustellen, zwischen einem individuellen und einem assoziativen Pluralismus (111). Für dieses Gleichgewicht spielen die schon er-

währten freiwilligen Vereinigungen (voluntary associations) eine wichtige Rolle in Thiemanns Konzept, weil sie zwischen beiden Formen von Freiheit, zwischen Interessen des einzelnen und des Gemeinwohls vermitteln (112). Die Gegensätze zwischen einzelnen und Gruppen auszutragen, dafür bietet die (politische) Öffentlichkeit ein Forum, in dem kein einzelner, aber auch keine Institution eine neutrale Position einnehmen kann.

Dieser Dialog über Werte und Ziele setzt die Fähigkeit voraus, mit einem „unvollständigen Konsens“ zu leben, Widersprüche auszuhalten und Respekt gegenüber anderen Meinungen zu üben (136). Das Recht auf eine abweichende Meinung, auch gegenüber Konsensen, bleibt in einer pluralistischen Gesellschaft immer erhalten (138). Damit definiert Thiemann drei Kriterien eines öffentlichen Dialogs über Werte:

1. Öffentlichkeit („public accessibility“) oder Plausibilität;
2. gegenseitigen Respekt;
3. das Recht auf Dissens gegenüber Mehrheitsmeinungen (139f.).

Religiös-moralische Argumente können all diese drei Kriterien erfüllen und sind darum im politischen Diskurs zugelassen. Das begründet sich im Recht auf Dissens. Das Recht auf Dissens ist besonders wichtig, weil auch gesellschaftliche Konsense besonders von alternativen moralischen, religiösen oder philosophischen Konzepten über das Gute vorangebracht werden. Das gilt in der amerikanischen Geschichte zum Beispiel für die Bürgerrechtsbewegung Martin Luther Kings und für die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei (170) im 19. Jahrhundert.

## **5. Schluss**

Ich habe in meinen Ausführungen einen Mittelweg gesucht zwischen stärker universalistischen und stärker relativistischen Positionen. In Deutschland stehen Sozialphilosophen wie Jürgen Habermas, Helmut Dubiel, Günter Frankenberg und Hauke Brunkhorst eher für eine universalistische Position. Ein wichtiger Aufsatz Brunkhorsts, der hier eigentlich hätte sprechen sollen, trägt den Titel: Demokratie als die Solidarität unter Fremden.<sup>21</sup> Sie sehen sofort die polemische Spitze: Die Kommunisten predigen die Solidarität „nur“ unter den Staatsangehörigen.

Ich habe zweitens Menschenrechte und Menschenwürde, ihre Begründung und Geltung als das entscheidende Problem des Verhältnisses von Ethik und Gesellschaft

dargestellt. Das wird unmittelbar einsichtig, wenn Sie sich die Fülle der Probleme vor Augen halten, in denen gegenwärtig Argumente der Menschenrechte eine gewichtige Rolle spielen: die Auseinandersetzung im Kosovo, die völkerrechtliche Frage nach der Legitimität humanitärer Intervention; medizinethische Fragen von Embryonenforschung, Abtreibung, aktiver und passiver Sterbehilfe; Fragen der positiven und negativen Religionsfreiheit wie sie im Kontext der Debatte um das Kreuzurteil gestellt wurden. Das sind nur Beispiele. Die Liste wäre zu erweitern.

Ich habe drittens und viertens den Verfassungspatriotismus und die freiwilligen Assoziationen der Zivilgesellschaft als die entscheidenden Bedingungen für das Funktionieren einer demokratisch organisierten und an den Menschenrechten orientierten Gesellschaft genannt.

Und eine letzte Bemerkung. Es sollte auch deutlich geworden sein: Diese Debatten über die Menschenrechte dürfen keinesfalls den Juristen allein überlassen werden. Genauso sind Ethik und Philosophie, Theologie und Pädagogik gefordert. Darin liegt die große Aufgabe, nicht nur für diese Tagung.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Ich greife für meine Ausführungen auf verschiedene bereits publizierte Arbeiten zurück und verwende Passagen daraus: Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Öffentliche Theologie 5, Gütersloh 1994; ders., *Kirchen als freiwillige Assoziationen der Zivilgesellschaft*. Theologische Überlegungen im Anschluß an Ronald Thiemanns Rezeption des Kommunitarismus, Pastoraltheologie 87, 1998, 175-183; Rezension von Ronald Thiemann, Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy, Washington D.C. 1996, ThLZ 122, 1997, S.381-384.
- <sup>2</sup> Jack Donnelly, Cultural Relativism and Universal Human Rights, Human Rights Quarterly 6, 1984, 400-419, hier: 400. Zu relativistischen Positionen vgl. auch Hans-Richard Reuter, Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus, ZEE 40, 1996, 135-147, hier: 137.
- <sup>3</sup> Donnelly, (Anm.2), 401: „Weak cultural relativism holds that culture may be an important source of the validity of a moral right or rule.“

## Wolfgang Vögele

---

- 4 Ebd..
- 5 A.a.O., 419.
- 6 Hans-Richard Reuter, Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Öffentliche Theologie 8, Gütersloh 1996, 18.
- 7 Der Versuch, das Gerechte und das Gute gegeneinander auszuspielen, muß mißlingen: Friedrich Wilhelm Graf, Mehr als eine Idee, EK 29, 1996, 636-639.
- 8 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/M. 1992?, 92-114, hier: 112.
- 9 Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Rechtsstaat als Angebot und Aufgabe, hg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1985, 25.
- 10 Vgl. dazu Wolfgang Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 255ff.
- 11 Zur Verbindung von Kommunitarismus und Verfassungspatriotismus: Wolfgang Kersting, Verfassungspatriotismus, komunitäre Demokratie und die politische Vereinigung der Deutschen, in: P. Braitling, W. Reese-Schäfer (Hg.), Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen, Frankfurt/M., 1991, 143-166.
- 12 Peter Häberle, Zeit und Verfassung, ZfP N.F. 21, 1974, 111-137, 116.
- 13 Ders., Die offene Gesellschaft der Verfassungsinterpreten, in: ders., Die Verfassung des Pluralismus, Königsstein/Ts. 1980, 79: „Die Theorie der Verfassungsinterpretation war zu sehr auf die 'geschlossene Gesellschaft' juristischer Verfassungsinterpreten fixiert, und sie verengte ihren Blickwinkel noch dadurch, daß sie primär auf die verfassungsrichterliche Interpretation und das formalisierte Verfahren schaute.“
- 14 Z.B. ders., Verfassungsinterpretation als öffentlicher Prozeß – ein Pluralismuskonzept, in: ders., Verfassung als öffentlicher Prozeß, Schriften zum öffentlichen Recht 353, Berlin 1978 121-152
- 15 Ders., (Anm.12) 113.
- 16 Ders., (Anm.13), 89.
- 17 A.a.O., 87.
- 18 Ders., (Anm.14), 124 spricht auch von „pluralistische[r] Verfassungsinterpretation“.

<sup>19</sup> Ders., (Anm.13), 1980, 80.

<sup>20</sup> A.a.O., 83.

<sup>21</sup> Hauke Brunkhorst, Demokratie als Solidarität unter Fremden. Universalismus, Kommunitarismus, Liberalismus, Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36, 1996, 21-28.