

Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik

Von Bruno Schüller

Es braucht kaum Belege dafür. Immer wieder wird an die Personwürde des Menschen erinnert, wenn es gilt, vom Standpunkt der Moral aus bestimmte Handlungsweisen und gesetzliche Regelungen zu rechtfertigen, zu kritisieren oder rundweg abzulehnen. Ein allgemeines Recht auf Religionsfreiheit habe seinen legitimierenden Grund in der Personwürde des Menschen. Wer den Arbeitnehmern ein Recht auf Mitbestimmung in den Industriebetrieben abspreche, nehme ihre Personwürde nicht ernst. Es komme darauf an, in den modernen Krankenhäusern Verhältnisse zu schaffen, in denen die Würde der Kranken und Sterbenden gewahrt werden könne. Auch wer die in solchen Sätzen geäußerten moralischen Ansichten teilt, mag Anlaß zur Frage sehen, was eine solche Erinnerung an die Person- oder Menschenwürde eigentlich dazu beiträge, diese Ansichten als richtig zu erweisen.

Was ist mit dem Wort „Personwürde“ gemeint? Die Würde, die einer Person als solcher eigen ist, also ihre Selbstzwecklichkeit oder ihr Selbstwert, wodurch sie, biblisch gesprochen, Bild und Gleichnis Gottes ist. Was an der sittlichen Forderung, wie sie etwa von Christen ausgelegt wird, wird dadurch von seinem Grunde her begrifflich? Etwas Fundamentales. Jedem Menschen kommt es zu, um seiner selbst willen geachtet und geliebt zu werden. Denn mit dem Urteil, jemand sei Zweck an sich selbst, wollen wir zu verstehen geben, jemand sei von der Art, daß es gerechtfertigt und gefordert ist, ihn um seiner selbst willen zu achten und zu lieben. Durch die Personwürde jedes Menschen wird demnach das Gebot der Nächstenliebe in der Fassung von Lev 19, 18 von seinem unmittelbaren Geltungsgrund her begriffen. Also auch die Goldene Regel, insoweit sie eben mit dem Gebot der Nächstenliebe gleichsinnig ist.

Hat man sich diesen Zusammenhang von Personwürde, Gebot der Nächstenliebe und Goldener Regel wieder ins Gedächtnis gerufen, so stellt sich einem die Vermutung ein, der Hinweis auf die Personwürde des Menschen müsse in der normativen Ethik dieselbe argumentative Funktion haben wie der Hinweis auf die Nächstenliebe und die Goldene Regel. Das würde bedeuten, dieser Hinweis diene dazu, klarzumachen, daß man allen Menschen als Gesinnung Liebe

schuldet und sich in seinen Taten von ihrem allseitigen Wohl bestimmen lassen solle. Das ist viel und wenig zugleich. Es ist viel, weil darin der Inbegriff sittlicher Güte beschlossen ist. Es ist wenig, weil man mit dem Begriff sittlicher Güte nur einen notwendigen, aber keineswegs zureichenden Bestimmungsgrund in der Hand hat für die Ermittlung *sittlich-richtigen* Verhaltens. Nun beziehen sich innerhalb der normativen Ethik fast sämtliche Probleme und Kontroversen auf den weitgefächerten Bereich des Sittlich-Richtigen. Das erregt den Verdacht, Berufungen auf die Personwürde, wenn sie zur Lösung dieser Probleme erfolgen, müßten wohl eher moralischen Appellen als irgendwelcher Argumentation zuzurechnen sein; oder sie verfehlten die jeweilige *quaestio disputata*, indem sie durch Erinnerung an das Wesen sittlicher Güte den Ort angeben wollten, wo das gesuchte Sittlich-Richtige zu finden sei. Man kennt diesen letzten Fehler zur Genüge aus einschlägigen Diskussionen. Beispielsweise wird gefragt nach Kriterien zur Unterscheidung berechtigter von unberechtigter Manipulation anderer, geantwortet wird, diese Kriterien seien für den Christen Liebe und Hoffnung. In diesem Verdacht mag sich bestärkt fühlen, wer vor und während des letzten Konzils teilgenommen hat an der Diskussion über allgemeine Religionsfreiheit, ob solche Religionsfreiheit als allgemeines Recht angesehen werden müsse oder nur wie ein Übel hinzunehmen sei im Interesse eines allgemeinen gesellschaftlichen und religiösen Friedens. Wie befremdlich ist die bloße Vorstellung, es sei so etwas wie eine vertiefte Einsicht in das Wesen der Personwürde gewesen, was schließlich die Konzilsväter davon überzeugt habe, entgegen einer jahrhundertealten kirchlichen Tradition müsse Religionsfreiheit als allgemeines Recht betrachtet werden. Kurzum, Vermutung und Verdacht, daß es bei Berufungen auf die Personwürde des Menschen, geschehen sie in der normativen Ethik, nicht ganz mit rechten Dingen zugeht, dürften stark genug sein, daß es sich lohnt, der Sache etwas genauer nachzugehen.

1. Die Menschen sind gleich in ihrer Personwürde; also auch in dieser oder jener anderen Hinsicht

Eine der Argumentationen, die ihren Ausgangspunkt bei der Personwürde des Menschen nehmen, schlägt ungefähr folgenden Weg ein: Aus der Gleichheit aller Menschen in ihrer Personwürde folgert man, daß auch in diesem oder jenem besonderen Lebensbereich unter allen Beteiligten Gleichheit herrschen müsse. Beliebtes Bekräftigungszitat in diesem Zusammenhang ist Gal 3, 28: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann noch Frau; denn ihr alle seid einer in Christus“. Auf dem Hintergrund einer solchen Inferenz erklärt sich, warum es als Schwierigkeit empfunden

wird, daß „das Christentum ursprünglich eine deutliche Unterordnung der Frau unter den Mann hingenommen hat“. Allerdings wird abmildernd festgestellt: „Bereits bei Paulus (ist) deutlich, daß er diese Ungleichheit nur als äußere Lebensform, nicht aber als einen Unterschied in der Würde der menschlichen Person hinnimmt. Damit hat er bereits einen Anstoß gegeben, der im Laufe der Geschichte zu einer Umwertung führen mußte, auch wenn verschiedene Faktoren das lange hinauszögerten“.¹

Daß das Christentum die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann „hingenommen“ habe, ist, wie mir scheint, nur dann eine historisch korrekte Aussage, wenn man dem Verb „Hinnehmen“ im vorliegenden Kontext auch die Bedeutung geben kann: „als den unverbrüchlichen Willen Gottes ansehen und darum immer wieder eindringlich einschärfen“. Und der durch die Anerkennung der Personwürde der Frau angeblich angestoßene Prozeß einer Umwertung der Stellung der Frau etwa in der Ehe hat in der Tat sehr lange gebraucht, in der BRD beispielsweise bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts. Noch im Jahre 1951 haben die deutschen Bischöfe in aller Entschiedenheit darauf bestanden, daß eine Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe in einem klaren Widerspruch zu sittlicher Vernunft und jüdisch-christlichem Glauben stehe. Doch die eigentliche Frage ist, wieso angesichts der Gleichheit der Personwürde eine „Ungleichheit als äußere Lebensform“ allenfalls hinzunehmen, aber eigentlich zu beseitigen sei. Angenommen, es bestehe die Überzeugung, eine Gemeinschaft wie die Ehe könne nur gedeihen, wenn bei praktisch bedeutsamen Meinungsverschiedenheiten einem der Ehegatten das Entscheidungsrecht zustehe. Ferner sei man der Auffassung, es liege im Interesse der Ehe, daß institutionell festgelegt sei, wem dieses Recht zustehe. Dabei lasse man sich von der Vermutung (praesumptio) leiten, der Mann taue (im Durchschnitt der Fälle) besser für die Wahrnehmung dieses Rechts. Mithin müsse der Mann die Rolle dessen innehaben, der – sooft nötig – die letzte, auch für die Frau verbindliche Entscheidung trifft. Wird in einer Überlegung wie dieser irgendwo die Personwürde der Frau präjudiziert? Indem sie von der Frage ausgeht, wie man erreichen könne, die Ehe als Lebensgemeinschaft zum Gelingen zu bringen, läßt sie sich a limine von einem Interesse am Wohl auch der Frau leiten. Natürlich, einige der Annahmen, die dieser Überlegung zugrunde liegen, sind höchst anfechtbar oder längst widerlegt. Insofern kann man konstatieren, daß der Frau eine Unterordnung angesonnen wurde, die sich objektiv nicht rechtfertigen ließ. Aber liegt in der Fehleinschätzung der Befähigung einer Frau, Autorität auszuüben, eine Verletzung oder Nicht-

¹ H. Rotter, Grundlagen der Moral (Einsiedeln 1975).

achtung der Personwürde der Frau? Man könnte das eventuell sagen, insofern jeder einen Anspruch darauf habe, von andern *richtig* eingeschätzt zu werden. Nur müßte man dann folgern, man verletze die Würde eines andern auch, indem man ihn *überschätze*. Auf diese Weise würde man die Wahrung der Personwürde eines andern vollkommen zur Deckung bringen mit dem sittlich richtigen Verhalten zu einem andern. Gewonnen wäre durch eine solche Konstruktion überhaupt nichts. Denn die Einsicht in die Personwürde eines andern und in den damit gegebenen Anspruch auf sittlich richtige Behandlung läßt von sich aus offen, worin die sittlich richtige Behandlung jeweils bestehe und wie das zu bestimmen sei. Und es kann in keinem Fall legitimerweise geschlossen werden, die Frau werde in ihrer Personwürde nicht geachtet, *weil* ihr angesonnen werde, sich ihrem Mann unterzuordnen.

Unter Menschen, denen allen gleichermaßen die Würde einer Person zukommt, gibt es anerkanntermaßen noch eine Fülle sittlich relevanter Ungleichheiten, die eine ungleiche Behandlung nicht nur zulassen, sondern gebieterisch fordern. Wir wissen uns verpflichtet, in vieler Hinsicht Kinder anders als Erwachsene, Gesunde anders als Kranke, Schuldlose anders als Schuldige zu behandeln.

Indem man fragt, ob ein so fundamentaler Unterschied wie der zwischen Mann und Frau sittlich relevant ist und in welcher Hinsicht, so setzt man dabei die Personwürde beider schon voraus. Und diese Voraussetzung wird auch nicht dadurch zurückgenommen, daß man die sittliche Relevanz dieses Unterschieds verkehrt einschätzt; auch dann nicht, wenn daraus schwere Benachteiligungen resultieren sollten.

**2. Der Mensch, da Person und Zweck an sich selbst,
darf nicht als Sache oder bloßes Mittel behandelt werden**

Die beiweitem häufigste Form, in der normativen Ethik von der Personwürde her zu argumentieren, dürfte ursprünglich von Kant inspiriert sein. Unter dessen verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs scheint die dritte unmittelbar zu überzeugen und sich sofort dem Gedächtnis einzuprägen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in der eigenen Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!“ Selbst ein Schopenhauer, der sonst an Kants Ethik kaum ein gutes Haar läßt, kann nicht umhin einzuräumen, diese Formel habe „das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches Apercu zu enthalten, indem sie den Egoismus durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet.“² In der Tat läßt sich vom Egoisten sagen, er beurteile

² Über die Grundlegung der Moral, Teil 2, § 8.

und behandle andere nur danach, ob sie seinen und nur seinen Interessen von Nutzen oder Schaden seien, gebrauchte sie also als bloße Mittel im Verfolg seiner eigenen Interessen als einzigem Zweck. Folglich handelt derjenige moralisch, der sich entschließt, jeden Menschen als Zweck anzuerkennen und sich ihm gegenüber entsprechend zu verhalten. Man darf Kants Formel unbedenklich als gleichsinnig mit dem Gebot der Nächstenliebe ansehen. Zugleich scheint diese Formel ein unmittelbar einleuchtendes Kriterium zu enthalten für die Bestimmung sittlich geforderter Liebe als einer Gesinnung und Tat: diese Liebe muß sich zum anderen verhalten wie zu einer Person und zu einem Zweck, nicht wie zu einer Sache und einem bloßen Mittel. Erweist sich damit der Hinweis auf die Personwürde nicht doch als ein durchschlagendes Beweismittel in der normativen Ethik? Wenn man die Probe aufs Exempel macht, wie sieht das aus?

Es heißt, „die unbedingte Achtung der menschlichen Personwürde“ sei verbunden mit der „Immunsierung gegen alle jene Maßnahmen und Manipulationen, die den Menschen der Unzucht preisgeben, d. h. ihn auf das Niveau einer beliebig disponierbaren Gegebenheit des unpersönlichen Marktes herabstufen.“³ Da unter „Unzucht“ ein sittlich zu verurteilendes Sexualverhalten zu verstehen ist, besagt dieser Satz zunächst, indem jemand die Personwürde des Menschen achte, lasse er weder sich selbst zu einem solchen Sexualverhalten verleiten noch tue er etwas, um andere dazu zu verleiten. Was macht die Inkompatibilität von Personwürde und Unzucht aus? Ist es das Besondere der Unzucht (ihre *species moralis*) oder allgemein ihre Zugehörigkeit zur Unmoral, so daß von jeder beliebigen sittlichen Verfehlung gilt, sie lasse sich mit der Personwürde des Menschen nicht vereinbaren? Im letzteren Fall wäre die Würde des Menschen als einer Person in ihre Moralität gelegt. Könnte oder müßte man dann sagen, durch jede sittliche Verfehlung würdige der Mensch sich zu einer bloßen Sache herab? Das wäre kaum begreiflich beim Egoismus. Aber davon abgesehen, wäre von jeder sittlichen Verfehlung zu sagen, in ihr werde irgendeine Person als bloße Sache behandelt, sei es die Person des Handelnden oder die Person irgendeines von der Handlung Betroffenen, so wäre die Personwürde des Menschen als Bestimmungsgrund für Moralität von ähnlicher Allgemeinheit wie die von der Tradition aufgestellten Maßstäbe des Sittlichen, wie die ‚*recta ratio*‘ und die ‚*natura humana qua rationalis*‘. Es scheint aber eher zweifelhaft, daß sich mit einem Bestimmungsgrund von solcher Allgemeinheit in der normativen Ethik viel ausrichten läßt.

Doch wie steht es mit der zweiten Auslegungsmöglichkeit? Es sei das Besondere der Unzucht, was sie mit der Personwürde des Men-

³ B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral* (München 1974) 137 S.

schen unvereinbar mache; denn in diesem Besonderen liege es, daß sich der Mensch zu einer bloßen Sache degradiere. Worin könnte das bestehen? Es liegt nahe, von der Prostitution her an das Merkmal der Käuflichkeit zu denken. Aber Käuflichkeit ist nicht jeder Form von Unzucht eigen noch ist sie kennzeichnend nur für sittlich verfehltes Sexualverhalten. Auch der Bestechliche ist käuflich. Aber ist nicht überhaupt jeder käuflich, der sich bereit erklärt, gegen entsprechendes Entgelt seine Kraft und Zeit in den Dienst anderer zu stellen? Was heißt das überhaupt, der Mensch mache sich selbst zur bloßen Sache? Kant selbst meint, schon durch den natürlichen Sexualakt mache „sich ein Mensch zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person“ widerstreite. Das sei allerdings sittlich und rechtlich zulässig unter der einen Bedingung, „daß, indem die eine Person von der andern gleich als Sache erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her“. ⁴ Das geschieht, wie Kant annimmt, in der Ehe. Danach scheint es Bedingungen zu geben, unter denen der Mensch seine Personwürde nicht verletzt, indem er sich selbst zur Sache macht. Von welcher Art sind diese Bedingungen? Laufen sie am Ende auf die Goldene Regel hinaus? Kants Gedankenführung in dem zitierten Text könnte so etwas vermuten lassen. Doch zuvor bleibt noch zu klären, wodurch man sich selbst oder einen andern zur bloßen Sache degradiere.

Man kann lesen, die christliche Kirche schütze „den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen davor, nur als Material und Mittel für den Aufbau einer technologisch durchrationalisierten Zukunft betrachtet zu werden.“ ⁵ Zweifellos ist gemeint, daß die Kirche durch diesen Schutz jeden Einzelnen in seiner Personwürde geachtet wissen will. Einige Passus später wird dann dargelegt: Wenn christliche Liebe „sich gesellschaftlich mobilisiert als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die andern, dann kann unter Umständen gerade diese Liebe selbst so etwas wie revolutionäre Gewalt gebieten.“ ⁶ Das mag sein. Nur bleibt die Frage, wie man sich zu Menschen verhält, gegen die man revolutionäre Gewalt anwendet. Man nimmt ihnen Hab und Gut, man verwundet und verstümmelt sie im Kampf oder tötet sie nötigenfalls sogar. Warum? Weil sie voraussetzungsgemäß ein Hindernis sind für die Herbeiführung von mehr oder größerer Gerechtigkeit. Aber wenn ich einen Menschen als Hindernis ansehe für die Erreichung meiner Ziele und ihn deswegen aus dem Wege räume, indem ich ihn töte, behandle ich ihn dann nicht als Material

⁴ Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, § 25.

⁵ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz ²1969) 110.

⁶ A. a. O. 112.

und Mittel? Sollte man jedoch auch bei einem solchen gewaltsamen Vorgehen gegen einen Menschen dessen Personwürde wahren können, was bleibt dann noch an Handlungsweisen, durch die man mit einem andern wie mit einem bloßen Material und Mittel verfährt?

Es ist etwas verwirrend. Es braucht nicht viel Vorstellungskraft, und man kann den Nachweis führen, daß Handlungsweisen, die allgemein für moralisch einwandfrei gelten, in Wirklichkeit als unmoralisch beurteilt werden müßten, *wenn* es zutreffen sollte, daß wir uns weder zu uns selbst noch zu andern als Sachen oder Mittel verhalten dürfen. Zwei aufs Geratewohl ausgewählte Beispiele. Jemand kündigt seiner Sekretärin, weil sich herausgestellt hat, daß sie schlecht im Maschinenschreiben und sonst sehr langsamen Geistes ist. Könnte die Sekretärin nicht protestieren, in den Gründen für ihre Entlassung werde nur Rücksicht genommen auf ihre Arbeitsbefähigung, hingegen in keiner Weise auf ihre Personwürde? In der Tat, ob sie gut oder schlecht im Maschinenschreiben ist, ob schnellen oder langsamen Geistes, das hat nichts mit ihrer Personwürde zu schaffen. Ihre Personwürde kann für mich kein Grund sein, sie zu entlassen; allerdings auch kein Grund, sie als Sekretärin weiterhin zu beschäftigen. Denn was jemanden zur Sekretärin qualifiziert, sind rein instrumentelle Fähigkeiten. Demnach scheint es unmöglich zu sein, einen Menschen *nicht* als bloße Sache, *nicht* als reines Mittel zu behandeln, ob man ihn als Sekretärin einstellt, beschäftigt oder entläßt. Ein Kranker bittet einen Arzt zu sich. Warum? Offensichtlich deswegen, weil er sich von seiner Hilfe Besserung und Heilung verspricht. Aber müßte der Arzt sich nicht weigern, der Bitte nachzukommen, da er ja sicher nur wegen seiner Tüchtigkeit als Arzt gerufen wird? Darf er sich zu einem bloßen Heilmittel degradieren lassen?

Man mag geneigt sein, ein solches Raisonement als lächerlich abzutun. Warum ist man dazu geneigt? Weil man unbeirrbar davon überzeugt ist, daß es sittlich völlig legitim ist, als Arzt Kranken zu helfen oder sich der Mitarbeit einer Sekretärin zu bedienen. Diese Überzeugung soll hier nicht in Frage gestellt werden. Es geht nur darum, ob man in den genannten Verhaltensweisen *als solchen* einen andern nicht als bloßes Mittel behandelt. Daß dem so ist, scheint Aristoteles in seiner Lehre von der Freundschaft voll zu bestätigen. Entsprechend den von ihm unterschiedenen drei Arten des Guten unterscheidet Aristoteles auch drei Arten der Freundschaft, je nachdem ob Nutzen, Lust oder sittliche Vortrefflichkeit das Motiv der Befreundung ist. Aristoteles bemerkt dazu: „Wo Nutzen das Motiv der Befreundung bildet, da lieben sich die Menschen, weil sie für sich einen Vorteil erstreben, und wo Lust das Motiv ist, geschieht es, weil sie für sich Lust erstreben, also nicht insofern der Partner eben (schlicht)

der Befreundete ist, sondern insofern er nützlich oder angenehm ist . . . Solche Freundschaften gehen leicht auseinander . . . Denn wenn der eine Partner nicht mehr angenehm oder nützlich ist, so hört man auf, ihn zu lieben.“⁷

Diese Analyse hat etwas unmittelbar Einleuchtendes an sich. Sie erlaubt, wie es scheint, eine allgemeine Aussage darüber, wann man sich zu einem andern wie zu einer Sache oder einem bloßen Mittel verhält. Das ist allemal dann der Fall, wenn der alleinige Bestimmungsgrund für ein Verhalten der Vorteil oder die *delectatio* ist, die man von einem andern empfängt oder erwartet. Von dieser Art ist unser Verhalten in weiten Bereichen unseres Lebens. Auf der einen Seite scheint es nun so, daß aus diesem Grunde allein ein Verhalten noch keineswegs als unmoralisch beurteilt werden darf. Auf der andern Seite bringt einem die Analyse des Aristoteles das Bild des Egoisten in Erinnerung. Solange er sich davon Nutzen und Freude verspricht, ist auch der Egoist der Freundschaft fähig. „Und wenn ihr die liebt, die euch lieben, was für einen Dank habt ihr? Denn auch die Sünder lieben die, welche sie lieben. Und wenn ihr denen Gutes tut, die euch Gutes tun, was für einen Dank habt ihr? Auch die Sünder tun dasselbe“ (Lk 6, 32 f.). Wenn aber ein Verhalten, dessen unmittelbarer Bestimmungsgrund die Erwartung von Nutzen und Freude ist, von sich aus nicht unmoralisch sein sollte, andererseits jedoch sich auch einfügen läßt in die Lebensführung eines konsequent handelnden Egoisten, dann kann es nur der Sphäre des sittlich Richtigen, der Legalität im Kantischen Sinn, angehören. Das legt die Vermutung nahe, die Frage, ob jemand einen andern in einem sittlich abzulehnenden Sinn als bloßes Material behandle, lasse sich unmittelbar nicht auf diese Sphäre, sondern nur auf die Sphäre der Gesinnung beziehen. Sollte das der Fall sein, so wäre bestätigt, was sich von Anfang an als wahrscheinliche Interpretation anbot: wie Goldene Regel und Gebot der Nächstenliebe, so bestimmt auch die Aufforderung, keinen Menschen als bloßes Mittel zu behandeln, nur die Gesinnung sittlicher Güte.

Es ist aufschlußreich, wie Kant selbst in der normativen Ethik die Unzulässigkeit bestimmter Handlungsweisen aufzuzeigen versucht, indem er diese als eine Herabwürdigung der Person zu einem bloßen Mittel hinstellt. Wer sich selbst tötet, disponiert „über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck“, was soviel heißt wie „die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigen“. ⁸ Dasselbe gilt nach Kant von der Organspende. „Sich eines integrierenden Teils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken

⁷ Nik. Ethik 1156 a.

⁸ Metaphysik der Sitten, Ethische Elementarlehre, § 6.

oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu verpflanzen . . . , gehört zum partialen Selbstmord“. Also ist das auch „ein Verbrechen an seiner eigenen Person“. ⁹ Die „wohllüstige Selbstschändung“, zu der man auch die Empfängnisverhütung zählen muß, besteht darin, „daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht“. ¹⁰ Von der Lüge heißt es, sie sei „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem andern . . . sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre“. ¹¹

Soweit jemand mit Kant, aus welchen Gründen auch immer, in der sittlichen Verurteilung der aufgezählten Handlungsweisen übereinstimmt, wird er es wahrscheinlich auch für plausibel halten, daß diese Handlungsweisen als eine Herabwürdigung des Menschen zu einer bloßen Sache hingestellt werden. Kant erwähnt unter dem Stichwort „Verstümmelung“ auch: „Die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können“. Da man das durchweg scharf verurteilt, stellt sich einem auch fast wie von selbst das Argument ein: Wer so mit sich selbst umgehe, degradiere sich und seinen Leib zu einem bloßen Mittel. Man hat seinerzeit auch den sogenannten „Ehemißbrauch“, d. h. die Verwendung künstlicher Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung, bisweilen als „Onanie zu zweit“ qualifiziert. Darin war die Vorstellung eingeschlossen, Mann und Frau machten dabei einander zum bloßen Mittel zur Befriedigung ihres Sexualtriebes. Von Eheleuten, die ihre Zuflucht in der Methode Knaus-Ogino suchten, sagte man nichts dergleichen. Warum nicht?

Von seiner Verurteilung der „Selbstentleibung“ scheint Kant gesonnen zu sein jenen Fall auszunehmen, da jemand sich selbst tötet, weil er nur andere vor schlimmsten Schaden bewahren kann. Jedenfalls erwähnt er unter den kasuistischen Fragen Friedrich den Großen, der während des Siebenjährigen Krieges ständig ein schnell wirkendes Gift bei sich trug, um sich im Fall einer Gefangennahme durch den Gegner sofort zu töten. Er wollte auf diese Weise verhindern, daß seine Person als Erpressungsmittel gegen den preußischen Staat eingesetzt würde. Das Motiv für die geplante Selbsttötung war also das Wohl des Staates. Kant unterläßt es, darüber ein sittliches Urteil zu fällen. Könnte man ihm nicht entgegenhalten, auch in diesem Falle gehe derjenige, der sich selbst tötet, mit seinem Leben um wie mit einem bloßen Mittel? Bei allen angeführten Beispielen hat man den

⁹ A. a. O.

¹⁰ A. a. O. § 7.

¹¹ A. a. O. § 9.

Eindruck, Kant stelle nicht logisch früher fest, durch eine bestimmte Handlungsweise gehe der Mensch mit sich selbst oder mit andern wie mit einer bloßen Sache um, und folgere daraus die Unzulässigkeit dieser Handlungsweise; sondern er verfare genau umgekehrt: sooft er, aus welchen Gründen auch immer, eine bestimmte Handlungsweise für unerlaubt halte, versuche er den Nachweis zu bringen, durch diese Handlungsweise verhalte der Mensch sich zu sich selbst oder zu andern wie zu einer bloßen Sache. Dieser Nachweis gelingt ihm regelmäßig, auf mehr oder weniger plausible Weise. Nur versäumt Kant es, die Gegenprobe anzustellen, ob nämlich nicht mit gleicher Regelmäßigkeit und Plausibilität dieser Nachweis auch bei allen möglichen Handlungsweisen gelinge, die er selbst ebenso wie andere für vollkommen sittlich *richtig* hält.

Damit mag es zusammenhängen, daß man versucht ist, gegen Kant einzuwenden, bisweilen könne man die Personwürde eines Menschen anscheinend nur wahren, indem man mit ihm wie mit einer Sache umgehe. Kant ist entschiedener Verfechter der absoluten Straftheorie. Danach kann die staatliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat.“ Kants Begründung dafür lautet: „Der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines andern gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wovon er seine angeborene Persönlichkeit schützt“. ¹² Macht man sich die absolute Straftheorie zu eigen, so bleibt einem wohl keine andere Wahl als die, „das Widervergeltungsrecht (ius talionis)“ zum Strafzumessungsprinzip zu machen. Das tut Kant. Daraus ergibt sich nicht etwa ein bedingtes Recht des Staats zur Verhängung der Todesstrafe gegen den Mörder, sondern eine unbedingte Pflicht dazu. Der Staat würde den Mörder nicht in seiner Personwürde achten, wenn er ihn *nicht* hinrichtete.

Diese Schlußfolgerung wird wahrscheinlich viele begriffsstutzig machen. Aber kann man ihr ausweichen, solange man daran festhält, der Mensch dürfe nie als ein bloßes Mittel behandelt werden? Man könnte ihr eventuell ausweichen, indem man das gesamte staatliche Strafrecht für illegitim erklärt, mithin auch die Todesstrafe. Nur werden davor die meisten zurückschrecken. Sie haben Phantasie genug, um sich die Folgen für die Gesellschaft vorzustellen, die eine Abschaffung des staatlichen Strafrechts haben würde. Allerdings haben sie damit bereits den Boden der absoluten Straftheorie verlassen. Wer glaubt, im Interesse allgemeiner Rechtssicherheit dürften die Rechtsbrecher nicht schadlos davonkommen, rechtfertigt das staatliche

¹² Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, II. Teil, Das öffentliche Recht, E.

Strafrecht vom Gemeinwohl her und befürwortet damit eine relative Straftheorie. Er behauptet, man dürfe und solle unter bestimmten Voraussetzungen über Hab und Gut, über die Bewegungsfreiheit oder gar über das Leben eines Menschen verfügen wie über bloße Mittel zu einem vorrangigen Zweck. Aber gerade diese Auffassung, von der man meinen könnte, sie respektiere nicht die Personwürde der betroffenen Menschen, macht die Abschaffung der Todesstrafe unter bestimmten Bedingungen einfach zu einer Rechtspflicht. Solche, die sich unter Berufung auf die Personwürde auch des schlimmsten Verbrechers gegen die sittliche Legitimität der Todesstrafe aussprechen, müssen somit zu dem Paradox stehen, in diesem Fall werde durch Verletzung der Personwürde diese Personwürde gewahrt.

Nach allen bisherigen Überlegungen zu urteilen, scheint sich über den sittlichen Charakter einer (partikulären) Handlungsweise so gut wie nichts ausmachen zu lassen durch einen bloßen Hinweis auf die Selbstzwecklichkeit oder Personwürde der von der Handlung betroffenen Menschen. Das ist längst bemerkt worden von Ethikern, die sich mit Kants universaler Handlungsanweisung befaßt haben, man solle einen Menschen nie bloß als Mittel behandeln. Ein so wohlwollender Kommentator wie Sir D. Ross schreibt zu dieser Fassung des kategorischen Imperativs: „Sie hat in der Tat einen großen homiletischen Wert; sie ist eher dazu angetan zu erbauen als Einsicht zu vermitteln“ (= „It has in fact great homiletic value; it is a means of edification rather than of enlightenment“.).¹³

3. Die Achtung der Personwürde als notwendiger, nicht zureichender Bestimmungsgrund für das sittlich Richtige

Versuchen wir nun, in einer mehr systematischen Reflexion herauszufinden, worin die Personwürde des Menschen besteht und wie sie relevant wird für die Bestimmung sittlich richtigen oder falschen Handelns. Stellen wir uns dabei auf den Standpunkt einer christlichen Ethik, weil in dieser Ethik, wie unter Christen allgemein angenommen wird, die Personwürde eines jeden Menschen voll zur Geltung kommt.

Person ist der Mensch zuerst und vor allem in seiner freien Selbstbestimmung angesichts der sittlichen Forderung. Darin ist er in qualitativ einzigartiger Weise er selbst. Nur hier wirkt oder verwirkt er sein Heil. Durch die sittliche Forderung ist dem Menschen sittliche Güte als seine Bestimmung, als der universale Sinn seines Daseins vorgegeben. Sittliche Güte muß demnach das Innerste der Würde des Menschen ausmachen, und zwar zunächst als aufgebene, sodann als

¹³ Kant's Ethical Theory, Oxford 1969, 55.

erfüllte Berufung. Sie ist als solche eine unbedingte Würde wie eben sittliche Güte eine unbedingte Güte ist. Da es allein am Menschen selbst liegt, an seiner freien Selbstbestimmung, ob er seine Berufung annimmt oder zurückweist, so kann auch nur er selbst es sein, der seine Würde als Person wahrt oder verletzt. Hier hat er letzten Endes von andern seinesgleichen nichts zu erhoffen noch zu befürchten, sondern nur von dem, der allein „retten und verderben kann“ (Jak 4, 12). Darum wird er daran erinnert: „Fürchte dich nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können“ (Mt 10, 28). Soweit bestätigt sich die schon geäußerte Vermutung, die Personwürde des Menschen sei genau im selben Sinn Maßstab für Gut und Böse wie nach der Tradition die Natur des Menschen oder die rechte Vernunft Maßstab für Gut und Böse sind. Allemal ist genau dasselbe gemeint, so daß „Personwürde“, „*natura humana*“ und „*recta ratio*“ gegeneinander auswechselbare Synonyma sind.

Wennschon „jeder für sich selbst Gott Rechenschaft geben“ muß über Wahrung oder Verletzung seiner Personwürde (vgl. Röm 14, 12), so beziehen wir Menschen uns doch auch in mannigfacher Weise aufeinander als solche, die alle die gleiche sittliche Bestimmung haben. Das ist einmal insoweit der Fall, als der Einzelne seine sittliche Aufgabe zum weitaus größeren Teil nur erfassen und erfüllen kann in einer Art Verabredung mit den andern, da eben das angestrebte Wohl aller vergleichsweise besser erreicht wird, wenn es das Ergebnis der aufeinander abgestimmten Handlungen aller ist. Zum andern geschieht das in all den vielen Erscheinungsformen einer Paränese, einer Anerkennung, Ermutigung und Bestärkung oder einer Kritik und Verurteilung. In beiden Fällen läge dann so etwas wie die Verletzung der Personwürde eines bestimmten Menschen vor, wenn dieser, ob schon eines moralisch zu verantwortenden Lebens fähig, von den andern mit Bedacht ausgeschlossen würde aus dem Kreis derer, mit denen man sich verbunden weiß durch die gemeinsame sittliche Aufgabe, auch wenn die Anerkennung dieser Verbundenheit sich nur in Kritik und Verurteilung sollte manifestieren können. Doch ist es nicht leicht, sich vorzustellen, was jemanden motivieren sollte, eine solche Exkommunikation wider besseres Wissen vorzunehmen. Oder es müßte schon eine Motivation sein, die zu den verfeinerten Formen des Selbstbetrugs gehört. Die Anerkennung der Personwürde eines Menschen bedeutet hier soviel wie die Anerkennung seiner moralischen Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Sollte ein anderer mir mit scharfer Kritik entgegentreten oder mich beleidigen, so könnte ich versucht sein, der Kritik und Beleidigung das Verletzende zu nehmen, indem ich dem andern die Verantwortlichkeit für sein Verhalten abspreche, seine Kritik und beleidigende Äußerung auf ei-

nen Komplex oder auf neurotische Charakterzüge zurückführe. Indem man auf diese Weise einen andern nicht ernst nimmt, kann man es sich ersparen, Unrecht zu verzeihen und auch berechnete Kritik zu akzeptieren. In einem solchen Fall läuft die Mißachtung der Personwürde eines andern auf eine Verletzung der Goldenen Regel hinaus. Ich erkenne den andern nicht als meinesgleichen an.

Es gibt eine besondere Art von Handlungen, durch die jemand es darauf anlegt, im negativen Sinn Einfluß zu nehmen auf die freie Selbstbestimmung des andern angesichts der sittlichen Forderung. Sie heißen gewöhnlich „einen andern zur Sünde verleiten“, ihn durch Versprechungen oder Drohungen dazu bringen wollen, gegen sein Gewissen zu handeln, das zu tun, was er für unrecht hält, oder einen religiösen Glauben zu ergreifen, von dessen Wahrheit er nicht überzeugt ist. Obwohl es letzten Endes allein am andern liegt, ob er sich verleiten läßt oder nicht, so zielen doch die Versprechungen und Drohungen ex definitione darauf ab, daß der andere seine Personwürde verletze, insofern diese gerade in moralischer Integrität und sittlicher Güte besteht. Darum ist das Verleiten zur Sünde vom intendierten Handlungserfolg aus unmittelbar als unmoralisch zu beurteilen. Daraus ergibt sich, daß jedem Menschen aufgrund seiner Personwürde das Recht auf Gewissens- und Glaubensfreiheit zugesprochen werden muß.

Von der sittlichen Güte eines Menschen sind zu unterscheiden alle nicht-sittlichen Güter, deren Besitz sein Wohl ausmacht. Auf der einen Seite scheinen sie als Güter einer Person irgendwie teilzuhaben an deren Würde. Auf der andern Seite kann am Wohl eines Menschen letztlich nicht seine Personwürde hängen. Man kann nicht sagen, Gesundheit und Reichtum erhöhten die Würde eines Menschen, Krankheit und Armut dagegen minderten sie. Immerhin ist eines gewiß: aufgrund ihrer Personwürde haben die Menschen eine Art Anspruch auf ihr Wohlergehen, und zwar in dem Sinn, daß sie alle es einander schulden, im Maße des ihnen Möglichen entschieden auf ihrer aller Wohl bedacht zu sein.

Nun treten dabei all jene Situationen auf, in denen das Wohl der einen mit dem Wohl der andern in einem Konkurrenzverhältnis steht. Die Menschen müssen dann, gleichviel wie sie sich auch entscheiden, mit den Interessen der einen so verfahren, als wären diese bloßes Mittel für die Verwirklichung der Interessen der andern. C. D. Broad bringt dafür das Beispiel: „If we isolate a man who is a carrier of typhoid, we are *pro tanto* treating him merely as a cause of infection to others. But, if we refuse to isolate him, we are treating other people *pro tanto* merely as means to his comfort and culture“.¹⁴

¹⁴ Five Types of Ethical Theory (London 1967) 132.

Solche Konfliktfälle lösen wir Menschen durch Vorzugswahlen, wobei wir uns an Vorzugsregeln orientieren, die durch das Verhältnis der Werte zueinander selbst konstituiert sind. Wir anerkennen dabei einander als Personen, indem wir in unparteiischer Weise das Wohl und Wehe *aller* Betroffenen in Rechnung stellen. Was das bedeutet, kann man sich am Gegenbeispiel des ethischen Partikularisten verdeutlichen. Dieser anerkennt nur die Angehörigen seines Stammes oder seiner Religionsgemeinschaft als seinesgleichen, weiß sich darum nur mit ihnen durch Moral und Recht verbunden. Die Fremden hingegen betrachtet er als solche, die er *rücksichtslos* den Interessen seiner Gruppe opfern darf, wenn er nur die Macht dazu hat.

Ob durch eine Handlungsweise, die nicht-sittliche Übel zur Folge hat, die Personwürde der betroffenen Menschen prinzipiell respektiert wird, das läßt sich nicht unmittelbar an diesen Folgen selbst erkennen, sondern zunächst nur an der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Handlungsweise mit der Goldenen Regel. Die Goldene Regel wird dabei als gleichsinnig verstanden mit dem Gebot der Nächstenliebe in der Fassung von Lev 19, 18. Man muß ihr dann für die Bestimmung von Moralität denselben Status zuschreiben, der nach vorherrschender Auffassung Kants Formulierungen des kategorischen Imperativs zukommt. Sie definiert sittliche Güte, und gibt damit auch einen notwendigen Bestimmungsgrund sittlich richtigen Verhaltens an, aber nicht dessen *zureichenden* Bestimmungsgrund. Damit dürfte auch klar sein, worin der Fehler besteht, wenn man bei der Begründung sittlicher Handlungsnormen sich mit einer Berufung auf die Personwürde des Menschen begnügen zu können glaubt. Man hält für eine zureichende Bedingung sittlich richtigen Verhaltens, was nur notwendige Bedingung ist. Das ist übrigens eine Kritik, die immer wieder gegen Kant erhoben worden ist. Man wirft ihm vor, er habe seine Formulierungen des kategorischen Imperativs für das zureichende Kriterium alles pflichtgemäßen und pflichtwidrigen Handelns genommen. Es mehrt sich jedoch die Zahl der Interpreten, die Kant gegen diesen Vorwurf in Schutz nehmen. Sie bringen vor, Kant habe nie daran gedacht, im kategorischen Imperativ mehr als einen notwendigen Bestimmungsgrund sittlicher Richtigkeit zu sehen. Aber wie immer sie historisch über Kant urteilen, sie sind sich einig darin, daß der kategorische Imperativ jedenfalls nicht zureicht für die inhaltliche Festlegung sittlich richtigen und falschen Verhaltens.

Kant bringt miteinander in Verbindung Person und Zweck, Sache und bloßes Mittel. Dadurch mag die Vorstellung entstehen, man handle einen Menschen wie eine Sache, sooft eine Handlung nicht das Wohl dieses Menschen zum Zweck hat. Das ist vor allem dann der Fall, wenn man einem bestimmten Menschen einen Verzicht zumutet

oder ihm ein Übel zufügt im Interesse anderer. Sein Verzicht oder seine Schädigung dienen dann eben als bloßes Mittel dem Zweck, andere zu fördern. Aber wenngleich man eine Sache als ein bloßes Mittel behandelt, so trifft es doch nicht zu, daß alles, was den Charakter eines Mittels hat, deswegen den Sachen zugerechnet werden müßte. Man kann ein Übel nicht um seiner selbst willen anstreben, sondern nur insoweit es die Bedingung für ein Gut ist. Mithin verhält man sich zu einem Übel, das man verursacht oder nicht beseitigt, obwohl man es beseitigen könnte, immer wie zu einem Mittel, nie wie zu einem Zweck. Es wäre jedoch absurd, daraus zu folgern, sooft man ein Übel verursache oder zulasse, betrachte man dieses Übel als bloße Sache.

Alles was dem Menschen an Übeln widerfahren kann, hat als Übel für eine Person auch etwas Personales, selbst wenn es Sachen sind, deren Entbehrung das Übel ausmacht, wie Nahrung und Kleidung. Dasselbe gilt von allen Gütern, deren Besitz zum Wohl des Menschen gehören. Die Frage der normativen Ethik ist danach nur, wie man zu handeln habe, wenn man das Wohl der einen nur fördern oder erhalten kann, indem man zugleich irgendwelchen andern Verzichte auferlegt oder Schaden zufügt. Gleichviel welche Vorzugswahl man trifft, ob man es unterläßt, die einen zu fördern, um die andern nicht schädigen zu müssen, oder die einen schädigt, um die andern fördern zu können, die aus der Wahl resultierenden negativen Folgen sind bloßes Mittel für die aus ihr resultierenden positiven Folgen. Das ergibt sich aus dem Begriff des Wollens und der Vorzugswahl. Es ist darum begrifflich ausgeschlossen, daß jemand in einer Konfliktsituation wie der geschilderten sich zu den aufgenötigten Verzichten oder aktiv verursachten Schädigung irgendwelcher Menschen *nicht* wie zu bloßen Mitteln verhielte. Darin kann also nichts sittlich Verkehrtes liegen, wenn man nicht annehmen will, man könne nicht zu Interessenkonflikten unter Personen durch Vorzugswahl Stellung nehmen, ohne dadurch die Personwürde derer zu verletzen, zu deren Ungunsten die Wahl ausgeht. Die Frage ist lediglich, unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt sein kann, zugunsten der einen den andern Nachteile zuzumuten. Eines ist von vornherein klar. Es muß ein Verhältnis der Angemessenheit zwischen Gewinn für die einen und Verlust für die andern bestehen. Aber das allein reicht nicht aus. Die entscheidende Bedingung ist vielmehr, daß bei der Vorzugswahl das Wohl und Wehe aller Betroffenen auf unparteiische Weise mit in die Überlegung einbezogen wird. Dadurch werden alle als füreinander ihresgleichen anerkannt, als Selbstzweck und Person. Das ist es, was die Goldene Regel fordert.

Es mag angebracht sein, eigens darauf aufmerksam zu machen, daß die sprachliche Wendung „etwas als bloßes Mittel wollen“ in einem

zweifachen, deutlich zu unterscheidenden Sinn gebraucht wird. In der Regel verwendet man ein Messer nur zum Schneiden, eine Medizin nur zur Erhaltung oder Wiederherstellung seiner Gesundheit. Messer und Medizin sind *ex definitione* bloße Mittel im Sinne des *bonum utile*. Angenommen jedoch, ein Arzt sehe von einem geplanten Theaterbesuch deswegen und nur deswegen ab, weil er sich der unaufschiebbaren Versorgung eines Unfallverletzten annehmen muß. Auch in diesem Fall kann man sagen, für den Arzt sei der Verzicht auf den Theaterbesuch bloßes Mittel zum Zweck der rechtzeitigen Versorgung eines Patienten. Aber es wäre absurd zu behaupten, wie das Messer als bloßes Mittel nur zum Schneiden da sei, so sei für den Arzt der geplante Theaterbesuch nur dazu da, im Interesse eines Patienten unterlassen zu werden. Ein Anderes ist die Lösung einer Wertekonkurrenz durch Vorzugswahl, ein anderes die Auswahl und Anwendung in sich selbst indifferenter Mittel zur Verwirklichung eines Wertes. Beides gehört zwar gleichermaßen zu einem zielorientierten Handeln. Beides beschreibt man sprachlich auch mit gleichlautenden finalen Wendungen: a. er verzichtet auf den Theaterbesuch, *um* dem Kranken helfen zu können; b. er nimmt die Medizin ein, *um* seine Gesundheit wiederzuerlangen. Trotzdem handelt es sich um etwas sehr Verschiedenes: Einmal um das Verhalten zu einem bloßen *bonum utile*; das andere Mal um das Verhalten zu einem *bonum in se*, das man als *bonum in se* noch anerkennt im Verzicht, d. h. in jenem im Verzicht eingeschlossenen Bedauern.

Es ist eigenartig, wie ein und dieselbe Lösung einer Konfliktsituation, nämlich der Gewinn des einen auf Kosten eines andern, bald sich als Inbegriff aller Moralität aufdrängt, bald den Eindruck von Unmoral erwecken kann, und zwar je nachdem ob derjenige, auf dessen Kosten die Lösung der Wertekonkurrenz geht, die ausschlaggebende Vorzugswahl selbst trifft oder von ihr passiv betroffen wird, mag er ihr innerlich zustimmen oder nicht. Jemand opfere seine eigene Gesundheit im Dienste von Kranken, weil er das für seine Pflicht hält. Eine solche Handlungsweise hat für uns unübersehbar den Charakterzug sittlicher Güte und Richtigkeit. Es werde einem bestimmten Menschen von dritter Seite eine schwere Schädigung seiner Gesundheit zugemutet, weil nur so denselben Kranken geholfen werden kann. Eine solche Vorzugswahl kommt einem eher problematisch vor, gerade auch vom Standpunkt der Moral aus. Dabei könnte man sich eine Situation ausdenken, bei der im ersten wie im zweiten Fall die gleiche Wertekonkurrenz vorläge.

Nun kann schwerlich bestritten werden, daß es unter mancher Rücksicht einen sittlich bedeutsamen Unterschied macht, ob jemand aufgrund eigenen Urteils und eigener Initiative einen substanziellen

Verzicht zugunsten anderer auf sich nimmt oder ob jemand diesen selben Verzicht aufgrund des Urteils und der Initiative eines Dritten erleiden muß. *Volenti non fit iniuria*. Das gilt zumindest insoweit, als ein Unrecht sich aus der Anwendung von Zwang herleitet. Und allemal wird eine Wertekonkurrenz in sittlich relevanter Weise modifiziert, wenn sich eine mögliche Vorzugswahl nur durchsetzen ließe gegen die Einsicht und Zustimmung eines Betroffenen. Doch angenommen, der passiv Betroffene mache sich das sittliche Urteil des Dritten zu eigen und anerkenne, daß ihm der substanzielle Verzicht zurecht auferlegt wird; dadurch gleicht er im Wesentlichen seine Situation der Situation dessen an, der aufgrund eigenen Urteils und eigener Initiative diesen Verzicht leistet. Nun ist aber jedes sittliche Urteil seiner Form nach so, daß es an die Zustimmung aller Betroffenen appelliert. Es beansprucht Geltung unabhängig von der Situation dessen, der es fällt. Seiner Intention nach will es also, daß niemandem ein Verlust zugemutet wird, den er nicht für berechtigt hielt. Natürlich wird diese Intention allemal dann vereitelt, wenn zwischen Handelndem und passiv Betroffenenem faktisch kein Einverständnis besteht über das der Situation gemäße Wertvorzugsurteil. Doch kann selbst in diesem Fall der passiv Betroffene nicht umhin anzuerkennen, daß der Handelnde, indem er in letzter Instanz seinem eigenen Gewissensurteil folgt, nicht darauf aussein kann, wider besseres Wissen seine, d. h. des passiv Betroffenen, Personwürde zu verletzen.

Sollten die vorausgehenden Überlegungen zutreffen, so wäre es geboten, auf dem Felde der normativen Ethik etwas sparsamer umzugehen mit Hinweisen auf Wahrung oder Verletzung der Personwürde des Menschen. Zum Abschluß noch zwei Beispiele, die diese Notwendigkeit bestätigen. Auch Deontologen und Teleologen ziehen in ihrer Kontroverse die Personwürde des Menschen heran, um die Richtigkeit ihrer Theorie zu beweisen. Wie ein Deontologe das tut, das läßt sich bei Kant studieren. Die Berücksichtigung der Folgen einer Handlung wird dann so dargestellt, als degradiere sie den Handelnden selbst oder die von der Handlung passiv Betroffenen zum bloßen Material und Mittel. Neuerdings bedient auch ein R. Spaemann sich dieses Verfahrens. Rein argumentationshalber unterstellt er einmal, es sei durch Empirie erwiesen, daß die Unauflöslichkeit der Ehe als institutionelle Bestimmung sich stabilisierend auf die Ehen insgesamt auswirke. Aus teleologischer Sicht wäre das ein gewichtiger Grund, der für die sittliche Richtigkeit der Unauflöslichkeit der Ehe spräche. Nicht so für Spaemann. Er meint, wenn auf diese Weise begründet, empfangen „das Verbot der Wiederverheiratung ein unerträgliches Moment von Heteronomie. Der Geschiedene soll nun auf ein ferneres

Lebensglück verzichten, nur um durch sein Alleinbleiben ein abschreckendes Beispiel für andere zu geben. So aber wird die ‚Menschheit in seiner Person‘ nur als Mittel gebraucht.“¹⁵ Die Argumentationsfigur ist vertraut; sie wird allerdings in einer ausgesprochen persuasiven Manier präsentiert. Der Verzicht auf Wiederheirat soll Verzicht auf „fernere Lebensglück“ sein. Wer sagt, die Ehe sei unauflöslich, würde demnach behaupten, im Falle eines Scheiterns ihrer Ehe sei Mann und Frau ein „fernere Lebensglück“ verwehrt, institutionell und sittlich. Und nun auch noch ein solcher Verzicht bloß zur Abschreckung anderer! Sieht man von ihrer leicht erkennbaren persuasiven Aufmachung ab, so läuft Spaemanns Behauptung darauf hinaus, ein Mensch werde allemal dann als bloßes Mittel gebraucht, wenn ihm im substanziellen Interesse der Allgemeinheit ein substanzieller Verzicht zugemutet werde. Im Falle der Ehe will er damit die Vorstellung zurückweisen, die Unauflöslichkeit könne als „lex lata ad praecavendum periculum generale“ verstanden werden. Er greift dabei diese Gesetzesart als solche an. Man hätte sie demnach aus dem CIC und aus allen sonstigen Gesetzeskorpora als widersittlich zu eliminieren.

Wie sieht es aus, wenn jemand, der eher teleologisch denkt, sich auf die Personwürde des Menschen beruft, um ein deontologisches Verständnis einer sittlichen Norm zurückzuweisen? Das illustriert Ronald Fletcher. Er nimmt anscheinend Anstoß daran, daß nach gemeinchristlicher Tradition die Ehe unauflöslich und zugleich die einzige sittlich legitime Geschlechtsgemeinschaft sein soll. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß manche Christen diese Auffassung mit der Sakramentalität der Ehe begründen wollen. Dagegen wendet er ein: „Wenn wegen der Sakramentalität der Ehe Mann und Frau nicht einander kennenlernen dürfen vor der Ehe, und dann aneinander gebunden sein sollen ihr ganzes Leben lang, gleichviel welche Irrtümer sie begangen haben oder welches Unglück sie durchleiden . . ., so ist das „clearly to treat human individuals not as ends in themselves but as means only – in this case a means to the correct observance of religious law, or even the divine law. But if God exists, and is a moral being, he could not possibly want it so.“¹⁶ Ein Teleologe kann also parieren. Allerdings ein Scheinargument bleibt ein Scheinargument, gleichgültig ob ein Teleologe oder ein Deontologe sich seiner bedient.

¹⁵ Wovon handelt die Moralthologie?, in: Internationale kath. Zeitschrift ‚Communio‘ (1977) 303.

¹⁶ R. Fletcher, *The Family and Marriage in Britain* (Harmondsworth 1973) 244.