

HASSO HOFMANN, *Rechtsphilosophie nach 1945. Zur Geistesgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*. Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Bd. 66, Berlin: Duncker & Humblot, 2012, 75 S., 18 €.

Das Literaturverzeichnis führt rund 250 Titel aus den Bereichen Rechtswissenschaft, Philosophie, Geschichte, Kulturwissenschaften und Soziologie auf, die Hasso Hofmann in beeindruckender Weise in seine kurze Studie über 60 Jahre Rechtsphilosophie in Deutschland eingearbeitet hat. Man muss ihm einen schon fast virtuellen Umgang mit der Sekundärliteratur bescheinigen. Das Buch ist von großer Klarheit und Übersichtlichkeit. Jede Aussage stützt er mit Literaturhinweisen. In dieser kurzen Studie wird kein Wort zu viel gesagt.

Die bestimmenden Entwicklungslinien der deutschen Rechtsphilosophie seit 1945 teilt Hofmann in vier Perioden. In der Nachkriegszeit dominiert das Naturrecht als rechtsphilosophisches Paradigma, das Hofmann in das christliche, das existenzialistische und das wertphilosophische Naturrecht differenziert. Ein interessantes Ergebnis der Studie ist, dass die normative Grundrechtsordnung des Grundgesetzes sich erst relativ spät zum tragenden Grundpfeiler des bundesrepublikanischen Rechtsverständnisses entwickelte. Bis zum sog. Lüth-Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1958 ist nach Hofmann vor allem das Naturrecht die maßgebliche Kraft der Rechtsgestaltung. Erst die Erhebung des Grundrechtsteils des Grundgesetzes zur „objektiven Wertordnung“ durch das Bundesverfassungsgericht im Lüth-Urteil löst die Herrschaft des Naturrechts ab und macht quasi das Grundgesetz zum „neuen Naturrecht“. In der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes führt der Naturrechtsgedanke aber noch längere Zeit ein „zähes Eigenleben“ (S. 22). Hofmann verweist auf ein Urteil des Bundesgerichtshofes von 1954 zum „Verlobtenbeischlaf“, der nach Auffassung der Richter gegen das „Sittengesetz“ verstoße bzw. als „Unzucht“ mit strafrechtlicher Relevanz anzusehen sei.

Oftmals sind es einzelne Personen, die großen Einfluss auf die jeweils herrschenden Geltungsgründe des Rechts nehmen. Als prägende Gestalt der Judikatur des BGH nennt Hofmann dessen früheren Präsidenten, den Naturrechtler Hermann Weinkauff. Eine andere prägende Gestalt ist der Tübinger Verfassungsrechtler Günter Dürig, der 1956 in einem Zeitschriftenaufsatz erstmals vom

„Wertsystem der Grundrechte“ gesprochen hatte, ihnen überzeitliche Geltung zusprach und dessen Kommentierung der Menschenwürdegarantie in Art. 1 des Grundgesetzes bis heute weitgehend der herrschenden Lehre entspricht. Hofmann meint, Dürig habe mit nur wenigen Schriften den Grund für einen „schier unglaublichen Prozess der Idealisierung und Ethisierung, ja Sakralisierung unserer Verfassung gelegt“ (S. 25).

In der unmittelbaren Nachkriegszeit ist es der Frankfurter Zivilrechtler und Rechtshistoriker Helmut Coing, der verunsicherten Juristen mit Hilfe einer materialen Wertethik rechtsphilosophische Orientierung verschafft. Als Vertreter einer zunächst existenzialistischen, an Heidegger orientierten Rechtsphilosophie führt Hofmann Werner Maihofer an, der sich dann ab Anfang der 1960er Jahre intensiv mit dem jungen, „humanistischen“ Marx und mit Ernst Bloch beschäftigt. Das Naturrecht fasst Maihofer als Recht des Menschen auf eine menschenwürdige Existenz auf. Seine Perspektive ist eine freiheitliche und klassenlose Weltgesellschaft.

Nachhaltigen Einfluss auch noch auf die heutige Rechtsprechung übt, wie Hofmann zeigt, die Rechtsphilosophie Gustav Radbruchs aus, dessen schon vor dem Ersten Weltkrieg entwickelter Gedanke einer Antinomie zwischen Rechtssicherheit und Gerechtigkeit in der Judikatur sowohl des Bundesverfassungsgerichts als auch in der des Bundesgerichtshofes präsent ist, zuletzt bei den sog. Mauerschützenprozessen.

Hofmann würdigt zwar die zum Teil große Bedeutung einzelner Personen, Schriften oder Gedanken, aber die Abfolge von unterschiedlichen rechtsphilosophischen Paradigmen lassen sich damit allein, so der Autor, nicht erklären. Hofmanns These ist, dass sich die Geltungsgründe des Rechts vor allem in Folge gesellschaftlichen Wandels änderten. Dabei spiele die wirtschaftliche Entwicklung eine entscheidende Rolle. Das Naturrechtsdenken, das vor allem in der unmittelbaren Nachkriegszeit Halt und Orientierung geboten hatte, wird, wie Hofmann zeigt, nach und nach abgelöst, als sich der Sozialstaat zu entwickeln beginnt. Auf die Phase „konservativer Konsolidierung“

ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie), Band 100/1 (2014)

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Urheberrechtlich geschütztes Material. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitungen in elektronischen Systemen.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014

(S. 8) folgt eine Phase sozialstaatlicher Modernisierung. Die materiellen Erfolge, die erzielt werden, setzen eine allgemeine Euphorie frei. Das Streben nach „Modernisierung“ verändert auch das Rechtsdenken. Die Rechtsphilosophie wird abgelöst durch die Rechtstheorie. Die Reformzeit ab Mitte der 1960er Jahre bis Anfang der 1970er Jahre führt zudem zu einer Blüte des Planungsrechts. Die Rechtstheorie steht für eine weitgehend „metaphysikfreie“ und auch „moralfreie“ Wissenschaftlichkeit (S. 32).

Ein paradigmatisches Werk ist Herbert Harts 1973 in deutscher Übersetzung erschienenes Buch *The Concept of Law* (engl. Original 1961), das für die strikte Trennung von Recht und Moral plädiert und in positivistischer Manier Gerechtigkeitsfordernisse vom Rechtsbegriff trennt. Auch Niklas Luhmanns Systemtheorie ist ein paradigmatischer Ausdruck des von Richard Rorty so genannten *Linguistic Turn* in der Philosophie, der die Abkehr von metaphysischen Konstruktionen und die Hinwendung zur sprachlichen Analyse von Aussagen, Begriffen und Prinzipien impliziert. Es kommt auch, „dem Zeitgeist geschuldet“ (S. 35), zu einer Blüte von Rechtslogik, Topik und juristischer Argumentationstheorie. Aus der ursprünglichen „Kunst“ der Rechtsfindung soll eine berechen- und überprüfbare Wissenschaft werden.

In der zweiten Hälfte der 70er Jahre gerät das Konzept der Sozialstaatlichkeit in eine Krise. Verschuldung und Arbeitslosigkeit steigen, der Terrorismus erschüttert die staatlichen Institutionen. Da das Geld zum sozialen Ausgleich fehlt, entstehen Konflikte oder es brechen längere Zeit ruhende Konflikte auf. Die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit der Güterverteilung kommt auf die politische Tagesordnung. John Rawls *Theory of Justice* von 1971 (deutsch 1975) ist nach Hofmann das paradigmatische Werk für diese Phase der deutschen rechtsphilosophischen Entwicklung. Rawls nimmt für sich in Anspruch, verbindlich zwischen gerecht und ungerecht unterscheiden zu können. Ungleichheiten seien so zu lösen, dass die am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Chancen erhalten. Nur eine solche Ordnung könne Legitimität beanspruchen.

Als besonders einflussreich, aber auch als problematisch betrachtet Hofmann Habermas' Aufsatzsammlung *Faktizität und Geltung* von

1992. Mit diesem Buch setzt sich der Autor so ausführlich auseinander wie mit keinem anderen. Plausibel legt Hofmann dar, dass Habermas den Wert der demokratischen Prozeduren derart hoch taxiere, dass das Recht seinen Eigenwert zu verlieren drohe. Partizipation allein mache bei Habermas schon Demokratie aus; das Recht hingegen, das erst die Grundlagen stelle, spiele nur eine untergeordnete Rolle. Hofmann sieht in Habermas einen Rousseauisten, der wider die Repräsentation argumentiere und die Bedeutung der rechtsstaatlichen Garantien von Freiheit und Gleichheit als zu gering erachte.

Auch im Zusammenhang mit der vierten Phase der rechtsphilosophischen Entwicklung kommt Hofmann auf Habermas zu sprechen. Diese vierte Phase trägt noch keinen abschließenden Namen, da sie noch im Gang befindlich ist. Ihr Beginn lässt sich am 200jährigen Erscheinungsjubiläum von Kants Friedensschrift 1995 festmachen. Politisch gesehen, ist es der Fall des Eisernen Vorhangs und die immer dichter werdende Verflechtung von Wirtschaft, Politik und Information („Globalisierung“), die dazu führt, dass die rechtsphilosophische Debatte nationale Grenzen überspringt, vom „Westen“ aus auf die „Welt“ übergreift. Diese Debatte ist der Diskurs über den Universalismus der Menschenrechte.

Die verschiedenen Argumente abwägend, kommt Hofmann zu dem Schluss, dass die Menschenrechte in einer von verschiedenen Kulturen getragenen Welt nicht der alleingültigen Maßstab sein können. Hofmann wirbt für mehr Einfühlungsvermögen in andere Kulturen und hält es für nachvollziehbar, dass etwa orientalische Kulturen im Individualismus der Menschenrechte eine Gefahr für ein eher auf Gemeinschaftlichkeit beruhendes Modell des Zusammenlebens sehen. Hofmann bringt auch Verständnis für die Befürchtung auf, dass der moderne westliche Individualismus zu einer grenzenlosen Säkularisierung religiöser und kosmologischer Weltbilder führen könnte. Sein Fazit lautet deshalb, dass es keine normative Basis für die universelle Geltung von Menschenrechten gibt.

Von Habermas grenzt er sich durch eine größere Bescheidenheit ab. Als Komponenten eines „universalen moralischen Minimalkonsenses“ (S. 60 f.) betrachtet er das in allen Kulturen unbestrittene Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie

den staatliche Schutz vor Freiheitsentzug und Ausbeutung.

Hofmanns Argumentation ist ungemein dicht und überzeugend. Das Buch entlastet von großer Lektürearbeit und fasst virtuos rechtsphilosophische Entwicklungslinien zusammen. Der Untertitel des Bandes ist keineswegs übertrieben: Anhand der Rechtsphilosophie erzählt Hofmann eine Geistesgeschichte der Bundesrepublik. Die seine Ausführungen tragende Grundthese lautet, dass Recht keinen autonomen und der Zeit enthobenen Anspruch erheben kann, dass Recht vielmehr wesentlich zeit- und gesellschaftlich vermittelt ist.

Was dem Buch fehlt ist eine anfängliche Bestimmung dessen, was unter Recht aus rechtsphilosophischer Sicht zu verstehen sei. Einige klärende Bemerkungen, etwa auf

der Basis des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, hätten hilfreich sein können. So muss man sich Hofmanns rechtsphilosophischen Begriff des Rechts anhand von verschiedenen Fundstellen erschließen. Danach ist sein Hauptpunkt der, dass Recht eine dynamische und abhängige Größe ist, die je nach gesellschaftlicher Konstellation wechselt. Diese These inspiriert dazu, eine Theorie der dynamischen, der „gesellschaftlichen“ Entwicklung des Rechts zu entwerfen, die je nach nationalstaatlichem Rahmen bzw. je nach der historischen Entwicklung eines Landes anders ausfallen dürfte.

Wolfgang Hellmich

Dr. W. H., In den Fischergärten 3, 72074 Tübingen,  
wolfgang\_hellmich@t-online.de

JAN C. JOERDEN / ERIC HILGENDORF / FELIX THIELE (Hrsg.). *Menschenwürde und Medizin*. Ein interdisziplinäres Handbuch. Duncker & Humblot, Berlin 2013, 1135 S., € 98,90, ISBN 978-3-428-13649-0 (Print), ISBN 978-3-428-53649-8 (E-Book), ISBN 978-3-428-83649-9 (Print & E-Book)

Das Buch versammelt in insgesamt 50 Beiträgen von 48 Autoren die wichtigsten Ergebnisse der Forschungen, die im Rahmen einer interdisziplinär und international zusammengesetzten Forschungsgruppe unter Leitung der Herausgeber am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung (ZIF) der Universität Bielefeld in den Jahren 2009/10 zum Leitthema „Herausforderungen für Menschenwürde und Menschenbild durch neuere Entwicklungen der Medizintechnik“ erarbeitet worden sind. Das Buch ist in drei Hauptteile gegliedert. In Teil A geht es in 18 Kapiteln um die Grundlagen der Menschenwürde-Diskussion, Teil B (12 Kapitel) befasst sich mit der Menschenwürde und den normativen Grundfragen der Medizin, während Teil C dem Thema Menschenwürde und medizinisch-technischer Fortschritt (20 Kapitel) gewidmet ist.

Im Teil A kommen Philosophen, Juristen und Rechtsphilosophen zu Wort. Das Thema wird außerdem unter religiöser und interkultureller sowie unter gesellschafts- und kulturwissenschaftlicher Perspektive abgehandelt. Besonders erwähnt sei der Beitrag von Markus Rothhaar, soweit er sich mit dem Konzept der

Würde als interpersonaler Anerkennungsrelation bei Fichte befasst. Das ist deshalb bemerkenswert, weil Fichte selten oder gar nicht erwähnt wird, wenn von den Ervätern der Menschenwürdeidee die Rede ist. Das dürfte wesentlich dem Umstand geschuldet sein, dass Fichte den Ausdruck „Würde“ oder „Menschenwürde“ nicht benutzt, sondern seine Anerkennungstheorie unter dem Ausdruck „Freiheit“ bzw. „freie Wirksamkeit des Vernunftwesens“ verhandelt. Fichtes Konzeption weist gleichwohl bereits die wesentlichen Elemente einer Rekonstruktion der Menschenwürde im Sinne einer nicht relativierbaren, in diesem Sinne also absoluten und gleichursprünglichen Wertschätzung der Person in mir und in jeder anderen Person auf. Daran erinnert zu haben, ist Rothhaars Verdienst.

Nicht nur in den Beiträgen des Teils A, sondern auch in den auf spezielle Probleme der Medizinethik fokussierten übrigen Teilen spiegelt das Buch den sehr uneinheitlichen Stand der heutigen Diskussion über die Menschenwürde wider. Dabei werden insbesondere die heutigen Konfliktlinien deutlich. Schon deshalb empfiehlt sich das Buch für jeden, der sich in

ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie), Band 100/1 (2014)

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Urheberrechtlich geschütztes Material. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitungen in elektronischen Systemen.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014

das Thema Menschenwürde einarbeiten will, auch wenn sein Interessenschwerpunkt dabei nicht auf der Medizinethik liegen sollte.

Der Band macht aber auch deutlich, dass es einen gewissen Fortschritt in der Debatte gibt. Insbesondere scheint der heteronomische Ansatz, der im 20. Jahrhundert noch dominierte, in den letzten 10 Jahren an Einfluss verloren zu haben. Diesem Ansatz zufolge ist die Menschenwürde mit der moralischen Pflicht verbunden, ein menschenwürdiges Leben zu führen, indem man bestimmten moralischen Standards genügt. In dem Handbuch stößt man auf diese Gedankenwelt fast nur noch im Rahmen von Berichten über frühere Diskussionsbeiträge, von denen sich die Autoren aber klar distanzieren. Das gilt etwa für den Beitrag von Heper über die (kaum vorhandene) islamische Debatte. Nicht einmal in der Darstellung des katholischen Verständnisses von Menschenwürde (Dietmar Mieth) wird der heteronomische Ansatz noch sichtbar. Allenfalls die Begriffsbestimmung von Roger Brownsword, wonach „Menschenwürde dort zum Ausdruck kommt, wo Menschen in einer Situation versuchen, das Richtige zu tun [...], in der sie auch die Möglichkeit haben, das Falsche zu tun“ (S. 1027, s. a. S. 1029), kann als Anklang an die heteronomische Auffassung verstanden werden. Allerdings ist sie so unklar, dass sich das nicht mit letzter Sicherheit sagen lässt. Das Konzept schimmert weiterhin auch da noch durch, wo von der „Unschuld“ als maßgeblichem Kriterium für die Zuerkennung von Menschenwürde die Rede ist (Hałowska 525).

Die Konfliktlinien der Menschenwürde-Debatte verlaufen heute jedenfalls anderswo. Im Zentrum steht der Streit darüber, ob Menschenwürde etwas mit Autonomie zu tun hat und deshalb eher im Sinne von Personwürde zu verstehen ist (Rothhaar 73; Düwell 107; Werner 128; Kirste 246; Dietrich/Czerner Fn 1; Hałowska 540; Winslade 687) oder ob sie nichts weiter voraussetzt als die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung (Petrillo 146; Mieth 352; Joerden 487; Graumann 623; Stoecker 883). Dem letztgenannten Standpunkt liegt in der Regel die Auffassung zugrunde, der Ausdruck „Menschenwürde“ bezeichne irgendein, wenn auch sehr hohes Gut, das alle Menschen begehren, so dass es ungerecht ist, es nur einigen, nämlich den Personen, zu gewähren und anderen Menschen nicht. Die

Frage, ob Menschenwürde allen Mitgliedern der menschlichen Gattung zugesprochen werden sollte, wird also so aufgefasst, als ob sie strukturell der Frage vergleichbar wäre, ob das Wahlrecht nur Männern zugesprochen werden sollte oder allen Menschen. Fasst man dagegen den Begriff der Menschenwürde als Kurzbezeichnung für ein Werturteil auf, demzufolge bestimmten Entitäten ein absoluter Wert zugesprochen wird, und fragt man sich dann, im Hinblick auf welche Entitäten so etwas wie absolute Wertschätzung überhaupt möglich ist, dann gelangt man auf dem Wege einer transzendentalen Argumentation zwangsläufig dazu, dass es sich bei dieser Entität nur um die Fähigkeit der Wertschätzung selbst handeln kann, die aber nicht allen Menschen, sondern eben nur Personen gegeben ist. Besonders kritisch wird es, wenn manche Theoretiker zwar gegen den letztgenannten Gedankengang keine Einwände vorzubringen haben, aber sich dann am Ergebnis deshalb stören, weil Würde nach diesem Ansatz nicht allen Angehörigen der menschlichen Gattung zukommen kann. Sie begehen letztlich eine *petitio principii*, weil sie zwar einerseits aus dem Begriff der Menschenwürde ableiten, wer unter ihren Schutzbereich fällt, aber andererseits den Begriff danach bestimmen, wer unter ihren Schutzbereich fallen soll.

Da die einzelnen Beiträge weitgehend isoliert nebeneinander stehen und kein Autor sich kritisch mit der Argumentation des anderen beschäftigt, gibt es keine streitige Auseinandersetzung zwischen den Befürwortern des einen oder des anderen Standpunkts. Der eigene Standpunkt wird stets so vorgetragen, als ob es zwischen denselben Buchdeckeln keine Argumentation für das Gegenteil gäbe. Das gilt beispielsweise auch für den eklatanten Gegensatz zwischen der Position von Georg Lohmann, der Hannah Arendts berühmte Forderung eines unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem Staat oder einer Gesellschaft geltenden *Rechts auf Rechte* als Forderung der Anerkennung der Menschenwürde rekonstruiert (Lohmann 183f.), und der These von Ralf Stoecker, wonach die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft gerade die Grundlage der menschlichen Würde sei (Stoecker 890). Ein anderes Beispiel ist die These, wonach die Anerkennung von Menschenwürde von Aushandlungsprozessen abhängig und Robotern grundsätzlich versagt werden müsse, auch

wenn sie Selbstreflexivität und Willensfreiheit aufweisen sollten (Fritzi/Matsuzaki 924). Diese These steht im diametralen Gegensatz zu der Position Lohmanns und anderer, wonach die Anerkennung der Menschenwürde gerade kein dezisionärer Akt ist, sondern etwas, dass aus moralischen Gründen (und zur Vermeidung eines Selbstwiderspruchs) zu erfolgen hat, wenn die Voraussetzungen von Personalität vorliegen. In all diesen Fällen hätte man als Leser doch gern gewusst, warum ein Autor die Argumente seines Gegners für falsch hält und eine Gegenposition vertritt. Das vornehme Stehenlassen solcher Gegensätze meidet zwar den Skandal, aber – um es mit den Worten Papst Gregors des Großen zu sagen – „Besser, es gibt Skandale, als dass die Wahrheit zu kurz kommt“.

Eine andere Konfliktlinie betrifft die Frage, ob es bei der Menschenwürde in erster Linie um den Schutz vor Demütigung geht (Stoeker/Neuhäuser) oder um den Schutz von basalen personalen Fähigkeiten (Düwell). Nicht nur, aber auch in diesem Zusammenhang fällt der große Mangel an einheitlicher Terminologie auf, der die Debatte um die Menschenwürde durchzieht. Eine einheitliche Terminologie wäre dringend erforderlich, um die Unterschiedlichkeit der Standpunkte transparent zu machen, Missverständnisse zu vermeiden, und die Effizienz des Diskurses damit zu erhöhen. Hierzu gehört zum Beispiel die mangelnde Unterscheidung von Leistung und Fähigkeit (Lindemann 440; Stoeker 883) oder auch die mangelnde Unterscheidung von Vagheit des Begriffs der Menschenwürde und Mehrdeutigkeit im Ausdruck „Menschenwürde“ (Marschelke 397, 411).

Ein entscheidendes Defizit des gegenwärtigen Menschenwürde-Diskurses, der in dem Handbuch deutlich wird, zeigt sich im Fehlen einer gründlichen semantischen Analyse des Ausdrucks „Menschenwürde“. Dieser Mangel führt dazu, dass nicht deutlich wird, ob es sich bei der Menschenwürde um einen deskriptiven Begriff handelt, der eine Eigenschaft oder Qualität bezeichnet, die ein menschliches Individuum entweder besitzt oder nicht besitzt (Saliger 265, Ahrens 451; Dietrich/Czerner 499), oder ob es sich um einen Wertbegriff handelt, in dem die Stellungnahme des wertenden Subjekts zu *dem Menschen* oder *der Person* zum Ausdruck kommt. Der mangelnden Klarheit in dieser Frage sind Aussagen wie

die geschuldet, dass „die Unermesslichkeit der Verletzlichkeit des Menschen“ (im Vergleich zum Tier), „Ausdruck der Unbewertbarkeit von Würde“ sei (Mieth 363). Wenn Menschenwürde ein Wertbegriff ist, dann ist diese Aussage mindestens so sinnlos wie die, dass das Rauchen binomischer Formeln verboten ist. Die Annahme, dass es sich bei der Menschenwürde um einen Wertbegriff handelt, würde unweigerlich den Fokus verschieben und, bezogen auf die Medizinethik, nicht nur diejenigen im Auge haben, die in der Medizin als Patienten die passive Rolle spielen, sondern auch und vor allem jene, um deren Standpunkt es sich handelt, wenn von Menschenwürde die Rede ist. Damit würde deutlicher, dass es bei der Menschenwürde möglicherweise nicht oder jedenfalls nicht nur um die Frage geht, was der (andere) Mensch *ist*, sondern vielmehr darum, was für eine Art von Mensch *wir*, die wir ihm gegenüberstehen und uns zu ihm verhalten müssen, sein *wollen*, wie wir uns also selber sehen und inwieweit wir dem Bild entsprechen, das wir von uns selber haben.

Die vorstehenden Bemerkungen sind nicht als Kritik an dem zu besprechenden Werk zu verstehen, sondern als Kritik an dem gegenwärtigen Menschenwürde-Diskurs. Das Handbuch macht die Defizite transparent und stellt sie in kompakter Form dar. Darin liegt das große Verdienst der Autoren und Herausgeber und der hohe Wert des Handbuchs, das sie der Öffentlichkeit vorgelegt haben.

Während der Teil A ganz allgemein dem Begriff der Menschenwürde gewidmet ist, wobei viele Autoren dabei durchaus medizinische Bezüge herstellen, geht es in den Teilen B und C des Handbuchs um praktische Anwendungsgebiete des Menschenwürdegedankens. Die Autoren dieser Teile legen ihren Beiträgen dabei jeweils ihr eigenes Verständnis von Menschenwürde zugrunde, bei dem es sich entweder um ein Konzept handeln kann, das im Teil A bereits systematisch entfaltet worden ist, oder aber um ein solches, das in Teil A nicht vorkommt. Der über eine lange Zeit andauernde Kommunikationszusammenhang, der unter den am ZIF herrschenden Bedingungen relativ leicht sollte hergestellt werden können, hätte es m. E. auch möglich machen sollen, alle unterschiedlichen Konzepte im ersten Teil des Bandes systematisch zu entfalten, so dass im Rahmen der Diskussion praktischer Anwendungsgebiete insoweit nicht

völlig neue Ansätze hätten eingeführt werden müssen. Es hätte m. E. weiterhin möglich sein müssen, die Autoren darauf zu verpflichten, ihr Thema jeweils mit möglichst allen im Teil A dargestellten Menschenrechtskonzepten zu konfrontieren, um herauszubekommen, welche Konzepte zu unterschiedlichen Ergebnissen führen und welche nicht. Möglicherweise war die Eigenwilligkeit der Autoren aber doch zu ausgeprägt, um dieses Ziel erreichen zu können.

Diese Kritik schmälert nicht den großen Gewinn, den man aus der Lektüre der Teile B und C ziehen kann. Denn hier geht es nicht nur um die klassischen Fragestellungen der Menschenwürde vor und am Beginn des menschlichen Lebens, in der medizinischen Behandlung und Pflege und am und nach dem Lebensende (Teil B), sondern auch um das breite Spektrum des medizinisch-technischen Fortschritts von Leihmutterchaft, Präimplantationsdiagnostik und reproduktivem Klonen über die Transplantationsmedizin, den Umgang mit medizinischen Informationen – hier besonders interessant der Beitrag von Schmücker über den Umgang mit Zufallsfunden im Rahmen von Ganzkörper-MRT-Kohortenstu-

dien –, bis hin zu Fragen der Menschenwürde im Zusammenhang mit der gezielten Veränderung des Menschen (Enhancement, Mensch-Maschine-Systeme, Chimären- und Hybridbildung) und zu der Idee des Transhumanismus. Dieses breite Spektrum, das keine der heute erkennbaren Fragestellungen aus dem Bereich der Medizinethik unberücksichtigt lässt, verschafft nicht nur einen hervorragenden Überblick über die Thematik, sondern liefert auch dann Erkenntnisse und Anregungen im Hinblick auf die Menschenwürde, wenn man das Menschenwürdekonzept des jeweiligen Autors oder der jeweiligen Autorin nicht teilt.

An diesem Buch kann niemand vorbeigehen, der künftig über Medizinethik, über Menschenwürde oder über beides forschen will. Wer es dennoch tut, begeht einen Kunstfehler.

Paul Tiedemann

Dr. iur. Dr. phil. P. T., Richter am Verwaltungsgericht, Honorarprofessor an der Universität Gießen, apl. Professor an der Özyeğin-Universität, Istanbul, Rangenbergstraße 46, 60388 Frankfurt am Main, Paul.Tiedemann@recht.uni-giessen.de

RAINER FORST. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*. Frankfurt a.M. 2011, stw 1962, 240 S., € 11,–  
(zugleich Abschluss der Sammelrezension „Menschenrechte“, ARSP BAnd 99/Heft 2 (2013))

Rainer Forst ist gegenwärtig einer der einflussreichsten politischen Philosophen. Das gilt sicher für den deutschsprachigen Raum, aber auch international hat er sich über die Jahre eine beachtliche Reputation erarbeitet. Entsprechend viel Aufmerksamkeit verdient sein neuester Band, das neun (weitere) Kollarien zu seinen Hauptwerken „Kontexte der Gerechtigkeit“ (Frankfurt 1996) enthält; eine erste Sammlung ergänzender und teilweise verdeutlichender Aufsätze erschien 2007 unter dem Titel „Das Recht auf Rechtfertigung“. Von den neun Beiträgen des nun erschienen Bandes sind die meisten schon auf Deutsch erschienen, zwei nur auf Englisch, einer wird hier zum ersten Mal vorgelegt. Die wohlfeile Sammlung wird aber auch deshalb eine weite Verbreitung finden, weil seine ersten drei Beiträge in leicht lesbarer Weise Forsts Ansatz zusammenfassen und deshalb für Lektürekur-

se und Diskussionszirkel besonders attraktiv sind. (I) Die nächsten drei beschäftigen sich mit Konkurrenzentwürfen, die Forst nicht zu übernehmen gedenkt (etwa von A. Krebs und S. Gosepath zur Menschenwürde, von N. Frazer und A. Honneth zur Gerechtigkeit, von Locke zur Toleranz), die letzten drei mit theoretischen Ansätzen, denen Forst aus der Perspektive seiner eigenen Theorie einen gewissen „spin“ geben kann (Th. Adorno, St. Cavell, H. Arendt u.a.). Die Beiträge der ersten Abteilung bleiben also grundlegend für die weiteren Ausarbeitungen, auf sie werde ich mich konzentrieren.

Dabei vermag mich Forsts Ansatz nicht ganz zu überzeugen, vor allem dann nicht, wenn er ihm die Aufgabe zuweist, das Ganze der Gerechtigkeit oder doch deren Kern zu erfassen. Beides halte ich für überzogen. (II) Gewichtig erscheint mir auch der Einwand,

ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie), Band 100/1 (2014)  
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Urheberrechtlich geschütztes Material. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitungen in elektronischen Systemen.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014

dass seine Theorie die basale Frage der Inklusion nicht beantworten kann. (III) Schließlich sehe ich nicht, wie er seine Theorie auf praktikable Weise einer internationalen Anwendung zuführen kann und wie diese internationale Anwendung sich gegenüber einer nationalen Anwendung verhält. (IV)

## I

Rainer Forst sieht als erste, wichtigste und bisweilen erschöpfende (besonders S. 40 f.) Frage der Gerechtigkeit nicht diejenige nach einer Verteilung von Gütern, sondern diejenigen nach der gleichberechtigten Teilnahme aller (dazu Fähigen) am politischen Diskurs. Gerechtigkeit ist in einer Gesellschaft das, „was in ihr reziprok und allgemein gelten dürfte, wenn die Normunterworfenen freie und gleiche Normautoren wären.“ (S. 17, ähnlich S. 33, 36) Aus der Perspektive des Einzelnen: „Der Grundanspruch in der politischen Welt (...), den eine Person erheben kann, ist der, eine eigene und anderen gegenüber gleichgestellte Rechtfertigungsautorität in Bezug auf das zu sein, was ihr gegenüber gelten soll.“ (S. 16, ähnlich S. 39). Die Gerechtigkeitsdebatte müsse in einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit als „Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse“ (S. 41) gegründet werden. Entsprechend ist jede Verteilung als gerecht anzusehen, die in einem Verfahren zustande kommt, das die Beteiligten als freie und gleiche Normautoren berücksichtigt hat (S. 33). Auch die Menschenrechte werden so begründet, zugleich haben sie die Funktion, dieses grundlegende Recht auf Rechtfertigung zu gewährleisten (S. 54 ff., 64 ff.). Gerechtigkeit ist danach reine Verfahrensgerechtigkeit, wie das schon von Rawls und Habermas bekannt ist, die auf einer allseitigen Zustimmung aller Beteiligten, oder juristisch gewendet, einem Vertragsschluss beruht, der seinerseits nach vernünftigen Verhandlungen erreicht wird. Vernünftig sind Ergebnisse nach Verhandlungen unter Diskursbedingungen (S. 42), da nur diese als Verhandlungen unter Freien und Gleichen gelten können, insoweit folgt Forst seinem Lehrer Habermas, doch gelten die so gewonnenen Ergebnisse (zunächst) nur für die Grundstruktur einer Gesellschaft, insoweit schließt sich Forst Rawls an (S. 30). Weitere Besonderheiten seines Ansatzes mögen im Folgenden deutlich werden.

## II.

Auffällig an Forsts Ausführungen ist zunächst, dass Verteilungsgerechtigkeit auf Verfahrensgerechtigkeit reduziert wird (beispielsweise S. 37 und öfter). Austeilende Gerechtigkeit, wie sie in der thomistischen Lesart von Aristoteles überliefert und jahrhundertlang diskutiert wurde, kommt bei Forst nicht vor (typisch: S. 41). Das ist bemerkenswert. Beklagt sich beispielsweise ein zum Tode Verurteilter, seine Verurteilung sei unrecht, weil er nicht der Täter sei, müsste Forst ihn fragen, ob die Sach- und Verfahrensnormen, die zu seiner Verurteilung führten, in dem Sinne unfair waren, dass sie ihn nicht als Normunterworfenen und zugleich als freien und gleichen Normautoren anerkannten. Muss der Verurteilte zugestehen, dass die einschlägigen Straf- und Prozessnormen in einem diskursiv nicht zu beanstandenden Verfahren zustande kamen, ist für Forst kein Raum für Gerechtigkeitsbeschwerden.

Forst mag einwenden, dass Normen, die die Todesstrafe vorsehen, immer gegen Diskursregeln verstoßen, aber darum geht es nicht. Denn dasselbe Problem der ungerechten Bestrafung im Einzelfall stellt sich auch bei jeder anderen Strafe; zu Unrecht im Gefängnis verbrachte Lebenszeit lässt sich auch nicht wieder zurückerstatten. Selbst Geldstrafen stellen Verluste dar, deren spätere Kompensation nicht den früheren Verlust ausgleichen kann, auch nicht bei Rückerstattung mit Zins und Zinseszins: Der Verurteilte hat zum Zeitpunkt des Strafbeginns weniger Geld, Lebensmöglichkeiten, Lebensspanne zur Verfügung als er sie ohne diese Verurteilung hätte. Er steht, das ist das Wesen aller Strafe, schlechter da als ohne eine entsprechende Bestrafung.

Forst könnte versucht sein, darauf hinzuweisen, dass solche Fragen nicht zur Grundstruktur einer Gesellschaft gehören, aber das erscheint als ad hoc Antwort, denn irgendeine Strafordnung wird sich eine Gesellschaft immer geben wollen und die argumentativen Probleme, so möchte ich behaupten, stellen sich für Forst angesichts jeder beliebigen Strafordnung. Die Frage an eine Diskurstheorie à la Forst ist deshalb, ob sie ein bestimmtes Strafregime als diskursiv gerechtfertigt ansehen kann. Das ist eine notwendige Frage, denn einerseits wird kaum jemand in Kauf nehmen wollen, auf der Ebene einer Grundstruktur der Gesellschaft Strafen von vornherein auszu-

schließen, auf der anderen Seite wird kaum jemand in einen Gesellschaftszustand eintreten wollen, dessen Strafregime auch ihm gegenüber gravierende Fehlurteile nicht vermeiden kann. Jede beliebige Gesellschaftsordnung und erst recht die beste, weil gerechte Gesellschaftsordnung, verlangt nach Absicherung. Wird diese Sicherheit nicht gewährt, bleibt die Gesellschaftsordnung instabil und damit selbst wieder mit einem (weiteren) Makel behaftet, der sie gegenüber einer gesicherten, sonst inhaltsgleichen Gesellschaftsordnung als zweitbeste erscheinen lässt. Warum sollte sich ein Normautor damit zufrieden geben? (Forst erklärt auch umgekehrt nicht, warum Rechtsunsicherheit ein Vorteil einer Gesellschaftsordnung sein sollte; diskursiv ist eine solche Position prima facie auch wenig attraktiv.) Forsts Entwurf, so scheint mir, ist deshalb ohne gerechtfertigte austeilende Gerechtigkeit fundamental unvollständig.

### III.

Normautoren können in Forsts Argumentation nur Menschen sein, die am politischen Diskurs gleichberechtigt teilnehmen können. Der Schwerpunkt meiner Kritik daran liegt auf dem Gewicht der Fähigkeit, ausgerechnet am politischen Diskurs teilnehmen zu können (Konnex bei Forst etwa S. 42 für die Aufgabe fundamentaler Gerechtigkeit in der Herstellung einer Grundstruktur der Rechtfertigung). Das ist einer der komplexesten Diskurse, andere Diskurse erscheinen demgegenüber einfacher strukturiert. Für Diskursergebnisse im politischen Sektor sind alle möglichen Perspektiven und Zeithorizonte, Imponderabilien und Entwicklungen zu bedenken, zu durchdenken, in eine Präferenzordnung einzustellen, gegen Kritik mit vernünftigen (zulässigen) Argumenten zu verteidigen und schließlich anwendungsfreundlich zu beschließen. Die intellektuellen Voraussetzungen zur Teilnahme an solch einem Diskurs dürfte die Fähigkeiten vieler Menschen übersteigen, die an begrenzteren Diskursen durchaus teilnehmen können, beispielsweise Diskursen über ihren eigenen Aufenthaltsort, ihre weitere medizinische Versorgung, ihre eigenen Vermögensverhältnisse. Weil Forst aber die Teilnahmefähigkeit genau am politischen Diskurs zur Voraussetzung dafür macht, gleichberechtigter Normautor einer Gesellschaftsordnung zu werden und weil die entstehende Gesellschaftsordnung

nur die Normautoren in ihrer Freiheit und Gleichheit beachten muss, entsteht zumindest eine Unwucht zu Lasten derjenigen, die nicht politisch diskursfähig sind, unabhängig davon, ob sie an begrenzteren Diskursen teilnehmen können. Politisch diskursfähig sind nur „Bürger“ (ausdrücklich S. 42). Die politisch Diskursunfähigen werden im Diskurs schon nicht gefragt und sind als Träger von Rechten in der Gesellschaftsordnung grundsätzlich nicht vorgesehen.

Das erscheint ungeheuerlich. Man stelle sich nur geistig Behinderte vor, die zwar sehr wohl in der Lage sind, ihr eigenes Leben weitgehend selbstbestimmt zu leben, deren Fähigkeiten aber intellektuell und teilweise auch emotional nicht ausreichen, sich in komplexen Vielpersonenverhältnissen zurecht zu finden, wie es politische Verhältnisse der Grundstruktur einer Gesellschaft nun einmal sind. Nach Forst können diese Behinderten weder selbst am politischen Diskurs teilnehmen noch kommen ihnen in derselben Weise Rechte zu wie denjenigen, die solche Diskurse als Autoren mitgestalten können. Dabei geht es Forst nicht nur um politische Rechte, sondern um die ganze Palette der Menschenrechte bis hin zu und einschließlich der Menschenwürde.

Anders gewendet erscheint mir eine zweite grundlegende Schwäche von Forsts Ansatz zu sein, dass er mittels einer politischen Theorie des Diskurses nicht nur politische Rechte zu- oder eben auch aberkennen möchte, sondern mit einer überschießenden Tendenz den Anspruch erhebt, den einzigen Weg zur Anerkennung als Gleichberechtigter tout court zu weisen. Die gleiche Rechtfertigung aller Rechte und Rechtsträger im politischen Diskurs schließt eine Rechtfertigung im bescheideneren, wenngleich immer noch öffentlichen Umfeld aus. Die Singularstellung des politischen Diskurses für die Rechtfertigung von Rechten bringt als Kehrseite die völlige Bedeutungslosigkeit aller anderen Diskurse für das öffentliche Leben mit. (Ob und wie Diskurse das Privatleben beherrschen oder beherrschen sollen, sei hier offen gelassen.)

Das zeigt exemplarisch Forsts Behandlung sozialer Diskurse. Letztlich fallen für ihn politische und soziale Diskurse in eins, genauer: soziale Diskurse werden vom politischen Diskurs aufgesogen. Zentral ist nur noch die Rechtfertigung der Macht (S. 41), auch die Frage nach sozialen Zuständen und,



so darf hinzugefügt werden, Entwicklungen wird auf die Frage sozialer Macht reduziert (deutlich Fn. 12 auf S. 33 f. zu Arendt). Wirft Forst den Vertretern von Ansätzen zur Verteilungsgerechtigkeit vor, machtvorgessen zu sein, bleibt ihm die Reprise nicht erspart, aus Sicht eigenständiger sozialer Dimensionen machtvorgessen zu sein.

Kann Forst den Vorwurf durch eine Aufteilung seiner Argumentation auf zwei Stufen unterlaufen (S. 42 ff.)? Forst unterscheidet wie schon in „Kontexte der Gerechtigkeit“ und „Das Recht auf Rechtfertigung“ zwischen einer minimalen oder fundamentalen Stufe der Gerechtigkeit und einer maximalen Stufe. Geht es zunächst um die Grundstruktur der Rechtfertigung, so kommt die gerechtfertigte Grundstruktur erst auf der zweiten Stufe in den Blick. Auf der ersten Stufe geht es um die gleiche Rechtfertigungsmacht von „Bürgern“ (S. 42, unklar S. 40: „Mitglied eines Gerechtigkeitskontextes“), auf der zweiten Stufe um eine gerechtfertigte Verteilung von Gütern, die die entsprechend situierten Bürger dann beschließen können. Die im vorliegenden Band nicht weiter erörterte Frage ist somit, wie jemand schon vor jedem politischen Diskurs zum „Bürger“ wird. Eine solche Bürgerstellung kann sich wohl nicht einfach aus einem moralischen Diskurs ergeben, der auf Individualmoral beschränkt bleibt oder allenfalls eine Sozialmoral für Gruppen unterhalb von Gesellschaften einschließt. Aber selbst eine Sozialmoral für ganze Gesellschaften braucht den Bürgerstatus solange nicht zu erklären, als sie keine politische Institutionalisierung anstrebt. Die Bürgerstellung ist vielmehr selbst an den politischen Diskurs gekoppelt und in einer Welt unterschiedlicher politischer und politisch verfasster Gesellschaften Ergebnis politischer Diskurse, nicht aber deren Voraussetzung.

Will Forst aber darauf abheben, dass jeder Mensch ein Bürger und damit teilnahmeberechtigt am politischen Diskurs sei, so verschiebt sich diese Frage nur auf die Ebene der sozialmoralischen Diskurse. Sollen an diesen auch Menschen als Autoren teilnehmen, die zu einer Mitwirkung am entsprechend sozialmoralischen Diskurs nicht in der Lage sind, Föten, entsprechend geistig Behinderte, etc.? Soll der politische Diskurs nur ein Unterfall des derart moralischen Diskurses sein, wird die Komplexität dieses Diskurses gegenüber dem

politischen Diskurs gesteigert, die Zahl der Teilnahmeunfähigen größer. Darin kann keine Lösung des Problems liegen. Vielmehr bleibt die Frage unbeantwortet, warum nach Forsts (ja im Ergebnis sympathischer) Vorstellung alle Menschen zur Teilnahme am moralischen und damit in dieser Alternative am politischen Diskurs berechtigt sein sollen.

Ebenso unbefriedigend ist die Alternative, dass der sozialmoralische Diskurs ein anderer als der politische Diskurs sein, dieser nicht Unterfall des anderen sein soll. Denn dann bedarf es einer eigenen Begründung dafür, warum die Teilnehmer der beiden Diskurse dieselben sein sollen. Diese Begründung findet sich aber in der vorliegenden Aufsatzsammlung auch nicht. Die Aufteilung der Begründungslast auf zwei Ebenen scheint mir deshalb auch nicht geeignet zu sein, die Frage nach der Teilnehmerschaft am politischen Diskurs und damit in der Konsequenz der Forst'schen Theorie die fundamentale Stellung als mit Würde versehener, grundrechtsberechtigter Diskursteilnehmer befriedigend zu begründen. Nicht umsonst ging John Rawls in seiner entwickelten Theorie des politischen Liberalismus bloß offen davon aus, dass die Fragen der politischen Grundstruktur einer Gesellschaft zunächst für Bürger geklärt sein müssen. Das sagte aber nichts über die Stellung aller anderen und auch nichts über die Ausbaufähigkeit seines Ansatzes. Rawls war sich also der noch fehlenden Begründungsarbeit für die Fragen einer vollständigen Theorie der Grundstruktur einer Gesellschaft wohlbewusst. Bei Forst findet sich kein Pendant einer solchen Bescheidenheit. Die damit aufgeworfenen Fragen werden aber in der hier vorgestellten Sammlung nicht aufgegriffen. Die menschenrechtliche Stellung von Föten und geistig Behinderten bleibt damit im Forst'schen Ansatz prekär.

IV.

Forst geht davon aus, dass es nicht nur eine beste diskursiv abgesicherte Gerechtigkeitsordnung gibt oder geben kann, sondern dass mehrere solche Ordnungen nebeneinander stehen können (S. 100 ff., 109). Zwar können die Diskursbedingungen in der Theorie sicher weltweit erfüllt werden, es lässt sich also global die Situierung im Diskurs vornehmen. Das ist sogar notwendig, weil die Diskursbedingungen nicht kulturell relativ denkbar sind. (S. 106) Aber diese Situierung führt nicht weltweit zu ein und

demselben Ergebnis einer gerechtfertigten politischen Gesellschaft. Denn es ist an den Beteiligten konkreter Diskurse, das für sie gerechtfertigte politische Ergebnis selbst festzulegen. Verschiedene Anwendungsdiskurse werden deshalb unterschiedliche Grundordnungen als am besten begründete ansehen, so dass es im weltweiten Maßstab verschiedenen geordnete Gesellschaften nebeneinander gibt, die also jeweils zurecht den Anspruch erheben können, am besten begründet zu sein. Das alleine spricht, neben pragmatischen Gründen, gegen einen Weltstaat (S. 99 f.).

Was aber heißt das für die Koexistenz solcher Gesellschaften? Hat sie selbst wieder Diskursbedingungen zu gehorchen und wenn ja, welchen? Immerhin stehen sich zwei kantische Traditionen gegenüber, vor allem bei der Frage von Kriegen aus humanitären Gründen, also Kriegen (oder allgemeiner Interventionen) zur Einführung oder Durchsetzung von Menschenrechten, wie Forst herausarbeitet (S. 101 ff.). Die eine ist der Auffassung, dass es geboten sei, zur Wahrung der Menschenrechte und des Friedens starke universale Institutionen zu schaffen, die eine uneingeschränkte Geltung der Menschenrechte notfalls durch Interventionen sicherstellen (Höffe, Pogge), die andere die Auffassung von John Rawls und anderen, die zur Vorsicht mahnen und neben liberalen Gesellschaften, in denen die Menschenrechte aus den richtigen Gründen verwirklicht sind und neben Despotien, in denen grundsätzliche Menschenrechte nicht geachtet werden, auch einen dritte Klasse von Gesellschaften gibt (bei Rawls „decent hierarchical societies“), die zwar ein Grundmaß an Freiheit und Gleichheit wahren, aber etwa keine Religionsfreiheit gewähren. Despotien gilt es nach dieser Auffassung zu bekämpfen, achtbare Gesellschaften aber zu achten.

Forst tendiert anderes als seiner Meinung nach Kant (105 f.) zur zweiten Auffassung, freilich mit einem vielleicht von ihm nicht intendierten Ergebnis. Forst sieht das Recht auf Rechtfertigung hier als ein Recht auf Nichtbeherrschung, genauer: als ein Recht, aktives Subjekt der Rechtfertigung einer Gesellschaftsordnung zu sein, nicht nur Normunterworfenener (S. 107). Grundanspruch der Gerechtigkeit ist demnach ein Recht auf Selbstbestimmung, das jedem in politischen Debatten zukommt. Demnach wollen solche Bürger „weder von ihren eigenen Machthabern

noch von außen gesagt bekommen, wie sie zu leben haben und was gerechtfertigt ist; sie wollen ihr gesellschaftliches Leben selbst bestimmen (...). Dies ist der Grundanspruch der Gerechtigkeit“ (S. 108)

Aber was heißt das für die Frage militärischer Interventionen? Sollen wir im Namen universaler, weil diskursiv begründbarer Menschenrechte Diktaturen stürzen, in Bürgerkriege eingreifen? Forst scheint dahin zu tendieren, wenn er den Krieg als radikale „Flucht aus der Rechtfertigung als sozialer Praxis“ sieht. Frieden wird so zur primären Voraussetzung der Verwirklichung von Rechtfertigung und Gerechtigkeit. Einen Krieg zu beginnen kann, so sollte man glauben, dann nie gerechtfertigt sein. Doch zeichnet Forst einen anderen Weg, in drei Schritten (S. 111): Im ersten Schritt ist die Frage, „welche Menschenrechte eine legitime politische Autorität zu sichern hätte“, sodann geht es darum, „welche Art rechtlicher Strukturen auf internationaler Ebene nötig sind, um dies zu kontrollieren und ggfs. zu fördern“, schließlich drittens „(...) legitime supranationale Institutionen möglicher Interventionen und entsprechende Prinzipien zu finden, als Mittel der ultima ratio bei bestimmten Formen der Verletzung der Menschenrechte.“ (S. 111) Es ist nicht ganz klar, ob Forst den Wechsel von „international“ zu „suprastaatlich“ bewusst gesetzt hat. Wenn ja, käme die Entscheidung über eine Intervention notfalls ohne den betreffenden Staat und seine Repräsentanten zustande, die im anderen Falle wohl ein international notwendiges Einstimmigkeitsergebnis verhindern würden. Die andere Seite eines Bürgerkrieges bliebe aber ungehört.

Es lässt sich fragen, ob dies nicht Forsts Ehrgeiz widerspräche, „Rechtsnullitäten“ zu verhindern. Sprechen aber andere in den internationalen oder suprastaatlichen Gremien für die Unterdrückten dieses Bürgerkriegsstaates, so wären dessen Bürger nur noch als Normunterworfenere vorstellbar, aber nicht real als dessen Autoren. Ihr Wille bliebe höchstens ideales Maß für eine fremde Entscheidung. Ungeachtet diese eher formalen Problems: Wie sollen wir uns dann im Zweifel entscheiden? „In gesellschaftlichen Auseinandersetzungen ist die Sicherung des Friedens häufig mit guten Gründen die richtige Priorität.“ (S. 115) Doch haben sich unsere Politiken in jedem Fall daran messen zu lassen, ob sie „der Gerech-

tigkeit zuträglich sind“. Die weitere Frage des Krieges, um Frieden zu schaffen, erörtert Forst dann nicht mehr. Es dürfte aber in der Logik seiner Argumentation liegen, zumindest immer dann unterstützend in einen Bürgerkrieg einzugreifen, wenn eine Seite sich gegen Diktatur und Unterdrückung mit dem Ziel zur Wehr setzt, die Beachtung der Menschenrechte im Land zu fördern. Von da ist es nur ein kleiner Schritt, entsprechende Interventionen auch am Vorabend eines Bürgerkrieges zu erlauben, wenn sich nur Menschen im Land finden lassen, die eine Intervention um der Freiheit und Gleichheit willen fordern. Dazu passt, dass es nicht primäre Funktion der Menschenrechte ist, Souveränität zu beschränken (S. 72 f., 110 f.) und die Gerechtigkeit dem Frieden das Maß gibt (S. 95). Der vernünftige Weltpolizist ist dann nicht mehr weit.

Michael Anderheiden

Prof. Dr. M.A., Fakultät für Rechts- und Staatswissenschaften Andrassy Universität Budapest, Pollack Tér 3, 1088 Budapest/Ungarn, Tel. +36 1 8158 120

ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie), Band 100/1 (2014)

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Urheberrechtlich geschütztes Material. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitungen in elektronischen Systemen.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014

