

## Rekapitulation der bisherigen Überlegungen zur Menschenwürde

Zur methodischen Vorgehensweise:

- Nicht: Wie kann man (philosophisch oder theologisch) *begründen*, dass Menschen Menschenwürde haben? Diese Vorgehensweise entspricht dem regelethischen Paradigma, wonach es Aufgabe der Ethik ist, *Argumente* (= *theoretische* Gründe) zu entwickeln, um bestimmte Sachverhalte zu begründen. Die Gegenfrage lautet hier, warum man die Menschenwürde denn überhaupt begründen will. Offenbar doch deshalb, weil man, bereits bevor man begründende Argumente gefunden hat, der Menschenwürde eine bestimmte Bedeutung zumisst, derentwegen man sie argumentativ zu begründen sucht.

Dann aber fragt sich, warum man nicht zuerst diese Bedeutung untersucht und zu klären sucht, die die Menschenwürde im Kontext unserer Lebensweise hat und in der sich nichts anderes als die Bedeutung spiegelt, die *Menschen* im Kontext unserer Lebensweise haben. Hier geht es nicht um *Begründen*, sondern um *Verstehen*.

Das ist die Spur, der die bisherigen Überlegungen gefolgt sind:

- Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass die Menschenwürde bereits in unserer Sprache enthalten ist, insofern das Wort ‚Mensch‘ in bestimmten Kontexten ein *nomen dignitatis*, ein Würdeprädikat ist, das eine normative Bedeutungskomponente enthält: „Das sind doch Menschen!“

- Diesbezüglich gibt es einen offensichtlichen Unterschied zu Ausdrücken, die Entitäten der natürlichen Welt bezeichnen, wie Tier oder Pflanze.
- Die Schlüsselfrage für die Klärung des Phänomens der Menschenwürde lautet daher, woher dieser Unterschied kommt, d.h. warum das Wort ‚Mensch‘ einen normativen Bedeutungsgehalt hat.
- Diese Frage führte zu einer Betrachtung des Unterschieds zwischen natürlicher und sozialer Welt. In der natürlichen Welt sind die Dinge unabhängig von uns Menschen, was sie sind. Die soziale Welt ist demgegenüber auf *Anerkennung* und *Achtung* gegründet.
- Die *Anerkennung* entscheidet über soziale Zugehörigkeit und sozialen Status. Beispiele: Invalidenstatus, Flüchtlingsstatus, soziale Zugehörigkeit als Kollege, Status eines Ritters (Ritterschlag).

- Während in der natürlichen Welt die Dinge unabhängig von uns Menschen sind, was sie sind, sind in der sozialen Welt die Dinge, was sie sind, *aufgrund von Anerkennung* (als Invalide, Flüchtling, Ritter, Kollege usw.). Die Anerkennung ist ein *kreativer Akt*, der dasjenige allererst hervorbringt, was anerkannt wird. So verdankt der Flüchtling seinen sozialen bzw. politischen Status als Flüchtling der behördlichen Anerkennung als Flüchtling.
- Das bedeutet, dass die Phänomene der sozialen Welt eine andere *Seinsart* haben als die Phänomene der natürlichen Welt, nämlich ein *Sein*, das über Anerkennung konstituiert ist.

- Literaturhinweis zur überragenden Bedeutung der Anerkennung für die Sphäre des Sozialen: Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt: Suhrkamp. Honneth unterscheidet (im Anschluss an Hegel) zwischen drei Formen der Anerkennung: 1. Anerkennung in der *Liebe*, die sich auf die Individualität der geliebten Person bezieht, 2. Anerkennung im Sinne von *Wertschätzung* und 3. Anerkennung im *Recht*. Der in den hier angestellten Überlegungen verwendete Anerkennungsbegriff steht dem nahe, was Honneth mit Anerkennung im Recht meint (vgl. die Beispiele des Invaliden- oder Flüchtlingsstatus, bei denen es um rechtlich definierte Statusformen handelt).

Allerdings ist der hier verwendete Anerkennungsbegriff sehr viel weiter gefasst. Er beruht auf der These, dass diese Form der Anerkennung nicht nur im Recht eine Rolle spielt, sondern für *soziale Zugehörigkeit und sozialen Status insgesamt* konstitutiv ist und dabei auch nicht rechtlich definierte Formen der Zugehörigkeit oder des Status umfasst (vgl. das Beispiel des Kollegen).

- Wichtig ist die Unterscheidung zwischen *Anerkennung* und *willkürlicher Zuerkennung*. Die Anerkennung beruht auf *sozialen Regeln*, die festlegen, *wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung sozial geschuldet ist*.

- Insofern geht dem Akt der Anerkennung eine *Erkenntnis* voraus, nämlich dass die betreffende Person die Kriterien erfüllt, die für die Anerkennung eines bestimmten Status (z.B. als Flüchtling) oder einer bestimmten sozialen Zugehörigkeit relevant sind. Auch hierin unterscheidet sich die Anerkennung von willkürlicher Zuerkennung.
- Aufgrund der Bindung an soziale Regeln, die festlegen, wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung geschuldet ist, sind sozialer Status und soziale Zugehörigkeit *normativ gehaltvolle Sachverhalte*: Kollege zu sein heisst, jemand zu sein, dem aufgrund eines gemeinsamen Arbeitsverhältnisses die Anerkennung und Achtung als Kollege geschuldet ist;

Invalide (im Sinne des sozialen Status eines Invaliden) zu sein heisst, jemand zu sein, dem aufgrund bestimmter körperlicher oder psychischer Beeinträchtigungen die Anerkennung als Invalide geschuldet ist usw.

- Das bedeutet, dass die *Seinsart* der sozialen Welt – im Unterschied zur Seinsart der natürlichen Welt – *normativ imprägniert* ist bzw. dass die soziale Welt *normativ verfasst* ist.
- Die normative Verfasstheit der sozialen Welt ist dabei von moralischer Normativität zu unterscheiden. Dem Invaliden ist die Anerkennung als Invalide nicht moralisch geschuldet, sondern aufgrund geltender gesetzlicher Bestimmungen. Die soziale Welt ist durch eine unüberschaubare Vielzahl von *geschriebenen* und *ungeschriebenen* – vgl. das Beispiel des Kollegen – sozialen Regeln strukturiert und geordnet.



- Was für das Invalide-Sein, Kollege-Sein oder Ritter-Sein gilt, nämlich dass es sich dabei um einen normativ imprägnierten Sachverhalt handelt, das gilt auch für das *Mensch-Sein*, wenn dieses nicht in einem biologischen Sinne aufgefasst wird, sondern im Sinne der sozialen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft. Auch diese Zugehörigkeit wird über *Anerkennung* konstituiert (die Menschen auch verweigert werden kann mit der Folge, dass sie *faktisch* aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und als Nicht-Menschen oder „Untermenschen“ behandelt werden). Andererseits unterscheidet sich diese Anerkennung von willkürlicher Zuerkennung dadurch, dass sie an soziale Regeln gebunden ist, die festlegen, welchen Wesen aufgrund welcher Kriterien die Anerkennung als Mensch geschuldet ist.

Dadurch ist auch Mensch-Sein ein normativ gehaltvoller Sachverhalt:

(1) *Mensch sein heisst, ein Wesen sein, dem aufgrund (gewisser) natürlicher menschlicher Eigenschaften die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist.*

- Hier liegt die gesuchte Erklärung dafür, dass das Wort ‚Mensch‘ – im Unterschied zum Wort ‚Tier‘ oder ‚Pflanze‘ und anderen derartigen Begriffen der *natürlichen Welt* – einen *normativen* Bedeutungsgehalt hat – also ein *nomen dignitatis* ist –, wie dies in dem Ausruf „Das sind doch Menschen!“ zum Ausdruck kommt.

- Dieser Ausruf klagt die *geschuldete* Anerkennung und Achtung von Menschen als Menschen ein. In ihm kommt die spezifische *Seinsart* des Menschseins im Sinne der Zugehörigkeit der sozialen Welt zum Ausdruck.
- Zugleich liegt in dieser Fundiertheit des Menschseins in der Anerkennung dessen *tiefe Verletzlichkeit* begründet. Wie gesagt, kann Menschen diese Anerkennung (faktisch) verweigert werden, und sie können als Nichtmenschen oder „Untermenschen“ behandelt werden.
- Hieraus erklärt sich ein weiterer Unterschied zwischen der natürlichen und der sozialen Welt, nämlich dass im Blick auf die soziale Welt zwischen einem *zweifachen Status* unterschieden werden muss:

- dem *faktischen Status*, den Menschen in einer Gesellschaft haben und der in *faktischer Anerkennung* oder *Nichtanerkennung* gegründet ist: In diesem Sinne haben in der nationalsozialistischen Rassenideologie bestimmte Gruppen von Menschen den Status von Nicht-Menschen oder „Untermenschen“ gehabt;
- und dem *normativen Status*, den Menschen haben und der in *geschuldeter Anerkennung* gegründet ist: Mensch sein heisst, ein Wesen sein, dem aufgrund natürlicher menschlicher Eigenschaften die Anerkennung als Mensch geschuldet ist.

- Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass die *faktische Verweigerung der Anerkennung von Menschen als Menschen den normativen Status des Menschseins* – also ein Wesen zu sein, dem die Anerkennung als Mensch *geschuldet ist* – *nicht aufhebt*.

Damit sind wir nun in der Lage, den Begriff der *Menschenwürde* zu verstehen. Dieser Begriff macht lediglich den normativen Gehalt des *sozialen* (im Unterschied zum biologischen) Begriffs des Menschen explizit:

(2) *Menschenwürde zu haben heisst nichts anderes als eben dies: jemand zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist.*

Das aber ist nach dem Gesagten gleichbedeutend damit, ein Mensch im Sinne eines Mitglieds der menschlichen Gemeinschaft zu sein (vgl. oben (1)).

Das bedeutet, dass die Menschenwürde im sozialen Begriff des Menschen als eines Mitglieds der menschlichen Gemeinschaft *enthalten ist*. Dies erklärt, warum das Wort ‚Mensch‘ in manchen Kontexten ein *nomen dignitatis* ist.

Hieraus ergibt sich nun auch eine einleuchtende Interpretation von Art. 1 des Deutschen Grundgesetzes: „Die Menschenwürde *ist* unantastbar.“

Dieser Satz ist *nicht* im Sinne eines *Gebots* zu interpretieren: „Die Menschenwürde *darf nicht/soll nicht* angetastet werden.“

Denn: Wenn Menschenwürde zu haben heisst, jemand zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist, dann kann einem Menschen die Menschenwürde durch nichts genommen werden, mag er auch noch so sehr erniedrigt oder misshandelt werden. Denn das alles löscht nicht aus, dass ihm die Anerkennung und Achtung als Mensch *geschuldet* ist, d.h. dass er Menschenwürde *hat*. Daher *ist* die Menschenwürde unantastbar.

Wird die Menschenwürde in dieser Weise als *Implikat des sozialen Begriffs des Menschen* begriffen, dann bedarf die Menschenwürde keiner philosophischen oder theologischen *Begründung*. Sie kann vielmehr nur *verstehend aufgewiesen werden*, indem man die normative Verfasstheit der sozialen Welt erhellt, in der sie enthalten ist.

Das bedeutet zugleich: *Wer die Menschenwürde missachtet, der missachtet nicht bloss moralische Normen, sondern eine soziale Realität*, nämlich dass es sich bei den Opfern der Missachtung um *Menschen* im Sinne von Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft handelt. Der Ausruf „Das sind doch Menschen!“ in Anbetracht der Erniedrigung oder Folterung von Menschen klagt diese *Realität* ein.



*Der Vorzug dieser Bestimmung der Menschenwürde über die Seinsart des Menschseins gegenüber Bestimmungen der Menschenwürde über menschliche Eigenschaften liegt in Folgendem:*

- Auch solche Menschengruppen, die bei der Fundierung der Menschenwürde in *besonderen* menschlichen Eigenschaften wie Vernunft, Handlungsfähigkeit usw. ausgeschlossen wären – geistig Behinderte, Demente usw. –, haben als Mitglieder der sozialen Welt an der *Seinsart* des Menschseins teil und somit Menschenwürde.
- Der Speziesismus-Vorwurf greift hier nicht. Denn die Menschenwürde ist hier nicht mit der biologischen Spezieszugehörigkeit gegeben, sondern mit der Zugehörigkeit zu der auf Anerkennung und Achtung gegründeten sozialen Welt.

Wie gesagt, liegt das Fragwürdige der Auffassung, dass das Konzept der Menschenwürde „konstitutiv speziezistisch“ ist, darin, dass der Begriff der Menschenwürde damit auf das *Verhältnis zwischen dem Menschen und der aussermenschlichen Natur* bezogen wird, im Sinne eines höherrangigen Status des Menschen gegenüber Tieren und Pflanzen. (vgl. Härle, aaO. 256f)

Demgegenüber ist es die These der vorstehenden Überlegungen, dass der Begriff der Menschenwürde den Menschen gerade *nicht* im Verhältnis zur aussermenschlichen Natur kennzeichnet, sondern *als Mitglied der sozialen Welt*. Es geht bei diesem Begriff um *Pflichten, die Menschen gegenüber Menschen haben* (so auch in Kants Menschenwürdekonzepktion). Das Verhältnis zur aussermenschlichen Natur bleibt dabei gänzlich aussen vor.

Hinweis: Härle beruft sich für seine Auffassung auch auf die biblische Sicht der Sonderstellung des Menschen (vgl. Gen 1, 27; Psalm 8, 6f), bei der es in der Tat um das Verhältnis zwischen Mensch und nichtmenschlicher Schöpfung geht. Doch wirft dies, wie gesagt, eher die Frage auf, ob man den Menschenwürdegedanken, wie er sich in der Moderne herausgebildet hat, so bruchlos mit der biblischen Sicht der Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung in Verbindung bringen oder gar aus ihr ableiten kann.

Es gibt gewiss wichtige Parallelen wie die Akzentuierung der Einzigartigkeit eines jeden Menschen. Aber man muss vorsichtig damit sein, den Menschenwürdegedanken in seiner modernen Ausprägung auf die Bibel zurückzuprojizieren.

Schliesslich noch eine Bemerkung zu den sozialen Regeln, die festlegen, wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung geschuldet ist. Wie gesagt, beruhen auch das soziale Menschsein und die Menschenwürde auf einer solchen Regel. Das wirft die brisante Frage auf, wie solche Regeln zustande kommen. Lassen sie sich beliebig festsetzen?

Es gibt Regeln, die auf Festsetzung beruhen, z.B. die Regeln für einen Invalidenstatus oder für einen Flüchtlingsstatus. Leitend sind bei dieser Festsetzung in der Regel moralische Erwägungen.

Es gibt aber auch Regeln, auf die wir immer schon festgelegt sind und die nicht zur Disposition stehen. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass jede Festlegung von Regeln bereits einen sozialen Zusammenhang derer voraussetzt, die diese Festlegung treffen. Dieser ist als ein *sozialer* Zusammenhang in wechselseitig geschuldeter Anerkennung fundiert, und Letztere setzt bereits die Geltung bestimmter Regeln voraus, aufgrund deren sie geschuldet ist. Der vorausgesetzte soziale Zusammenhang beruht also auf der Anerkennung dieser Regeln, und diese stehen daher *innerhalb* dieses Zusammenhangs nicht zur Disposition.

Der fundamentalste und zugleich umfassendste soziale Zusammenhang, in den wir eingebunden sind, ist die menschliche Gemeinschaft bzw. Menschheit. Welche Wesen aufgrund welcher Anerkennungsregeln Menschen im Sinne der Zugehörigkeit zu diesem Zusammenhang sind, steht daher nicht zur Disposition.

Vielmehr kann die Antwort auf diese Frage nur *rekonstruktiv* aufgewiesen werden, indem man das Verständnis des Menschen und dessen implizite Anerkennungsregeln untersucht, das der sozialen Realität inhärent ist, in der wir uns orientieren. Dieser Punkt ist z.B. für die Debatte über den Status des vorgeburtlichen Lebens von Bedeutung, auf die noch zurückzukommen ist.

## *B) Achtung*

Es war die Rede davon, dass die soziale Welt auf *Anerkennung* und *Achtung* gegründet ist. Die *Anerkennung* bezieht sich auf soziale Zugehörigkeit und sozialen Status, die *Achtung* auf die *Pflichten* und *Rechte*, die mit Zugehörigkeit und Status verbunden sind.

So sind z.B. mit einem Invalidenstatus bestimmte Rechte auf staatliche Unterstützung verbunden. Es handelt sich bei diesem Beispiel um *soziale* (nicht moralische) Rechte, genauer um Rechte, die gesetzlich verbrieft sind.

Demgegenüber sind an das *Menschsein* im Sinne der sozialen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft *moralische Pflichten* geknüpft, die Menschen gegenüber Menschen haben: sie z.B. nicht zu erniedrigen, zu foltern usw. usw.

*Im Begriff der Menschenwürde verbinden sich mithin soziale Anerkennungspflichten – nämlich die Pflicht, Menschen als Menschen anzuerkennen – mit moralischen Achtungspflichten (z.B. Menschen nicht zu erniedrigen, zu foltern usw.).*



Die Menschenwürde kann daher im Prinzip auf *zweierlei Weise* verletzt werden:

- indem Menschen die *soziale Anerkennung* als Menschen verweigert wird und sie als Nicht-Menschen oder „Untermenschen“ behandelt werden (vgl. die Rassenideologie des Nationalsozialismus);
- indem Menschen zwar als Menschen anerkannt werden, aber ihnen die *moralische Achtung* als Menschen vorenthalten wird und diesbezügliche moralische Normen verletzt werden.

Die Frage, welche moralische Pflichten zur Achtung der Menschenwürde gehören, lässt sich nicht abschliessend beantworten. Vielmehr gibt es diesbezüglich seit dem 18. Jahrhundert einen Prozess zunehmender Sensibilisierung, der bis heute nicht abgeschlossen ist.

So setzt die Ächtung der Folter erst im 18. Jahrhundert ein. In moralischer Hinsicht ist hier die Frage entscheidend: „Was bedeutet es für einen Menschen, erniedrigt oder gefoltert zu werden oder Bedingungen äusserster Armut ausgesetzt zu sein?“

Wie erwähnt, ist in der heutigen Menschenwürdedebatte die Frage strittig, ob sich der *moralische Gehalt* des Menschenwürdegedankens auf eine einzige Norm reduzieren lässt. Ein diesbezüglicher Vorschlag lautet, wie gesagt, die Menschenwürde als das Recht, nicht erniedrigt, d.h. in seiner Selbstachtung verletzt zu werden zu definieren (Schaber, aaO.).

Man kann die Plausibilität eines solchen Vorschlags nur an Beispielen für Menschenwürdeverletzungen überprüfen, unter der Fragestellung, ob sich Beispiele beibringen lassen, die wir eindeutig als Menschenwürdeverletzung betrachten, die aber nicht den Charakter von „Erniedrigung“ haben.

Vgl. das Beispiel aus dem Bosnien-Krieg, in dem die serbische Soldateska mit Lastwagen über gefangene Muslime hinweg gefahren ist.

Ähnliche Fragen stellen sich hinsichtlich der Reduktion der Menschenwürde auf den Gedanken der *Autonomie* (Kant). Auch hier ist zu fragen, ob die Menschenwürdeverletzung in diesem Beispiel adäquat beschrieben ist, wenn sie daran festgemacht wird, dass die Autonomie der Muslime verletzt worden ist.

Solche Beispiele zeigen, dass gegenüber Versuchen, den moralischen Gehalt der Menschenwürde auf eine einzige Norm zu reduzieren, Zurückhaltung geboten ist. Die Sensibilisierung für diesen Gehalt, d.h. für das, was Menschen *qua* Menschen moralisch geschuldet ist bzw. was ihnen unter keinen Umständen angetan werden darf, ist ein komplexer geschichtlicher Prozess, der durch immer neue Erfahrungen von Unrecht und Leid, das Menschen angetan wird, in Gang gehalten wird. Die Grenze zwischen moralischen Normen, die zum Gehalt der Menschenwürde gehören, und anderen moralischen Normen kann dabei fließend sein.

Im Blick auf manche Verwendungen des Menschenwürdebegriffs in ethischen Argumentationen ist es wichtig, sich klarzumachen, dass der Begriff der Menschenwürde kein „Basisgrund“ („basic reason“, Charles Taylor) ist, aus dem bestimmte Handlungsgebote oder –verbote deduziert werden können, etwa nach folgendem Muster:

„Weil Menschen Menschenwürde haben, dürfen sie nicht gefoltert werden.“

Dies vielleicht gar noch theologisch ergänzt nach folgendem Muster:

„Weil Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen sind, haben sie Menschenwürde.“

„Weil Menschen Menschenwürde haben, dürfen sie nicht gefoltert werden.“

Die Aufnahme des Folterverbots in den Begriff der Menschenwürde erfolgt über die Frage, was es für Menschen *bedeutet*/ was es mit Menschen macht, wenn sie gefoltert werden. Es ist die Vergegenwärtigung entsprechender Szenarien und Situationen, die zu der Erkenntnis führt, dass Menschen nicht gefoltert werden dürfen. Und dies führt zur Aufnahme des Folterverbots in den Begriff der Menschenwürde und zur Weiterentwicklung dieses Begriffs.

Die Inanspruchnahme des Menschenwürdebegriffs als *Basisgrund* für die Begründung des Folterverbots leitet demgegenüber aus ihm etwas ab, *woraus er allererst gebildet ist*. Sie ist daher *tautologisch*:

„Menschen dürfen nicht gefoltert werden, weil Menschen nicht gefoltert werden dürfen.“

Angemessen ist hier einzig die Redeweise, dass das Folterverbot zum Gehalt des Menschenwürdegedankens gehört.

Es war die Rede davon, dass der Menschenwürdebegriff in seiner modernen Fassung seine überragende Bedeutung über die bürgerlichen Revolutionen des 18. Jahrhunderts gewonnen hat.

Gleichwohl besteht eine enge Affinität zur christlichen Tradition:

- Gott schliesst seinen Bund mit dem Menschen – nicht mit dem Adel, dem Klerus usw. vgl. die ständische Ordnung.

- Die christliche Liebe, die das Wohl des anderen sucht (Luther), kann zur Sensibilisierung für die Belange des Menschen beitragen.

Ein vielzitiertes Beispiel ist die Rolle, die der Roman „Onkel Toms Hütte“ bei der Sklavenbefreiung in Amerika gespielt hat: Was bedeutet es für ein Wesen, zu fühlen, zu denken, zu glauben und zu hoffen wie ein Mensch – wie *wir* – und dennoch nicht als Mensch im vollen Sinne anerkannt, sondern als Untermensch behandelt zu werden?



### Abschliessende Hinweise und Anschlussfragen:

- Ist die Menschenwürde gleichbedeutend mit einem „Wert“ („value“ oder „worth“) des Menschen (so Nicholas Wolterstorff, *Justice. Rights and Wrongs*, 2006)? Nach dem Gesagten heisst ‚die Würde eines Menschen achten‘: *ihn* als Menschen achten. Die Achtung gilt ihm als einem *Individuum*, und zwar hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft. Sie bezieht sich nicht auf einen abstrakten „Wert“, den er als Mensch hat. Zur Achtung der Menschenwürde gehört die Achtung der Individualität von Menschen. (Hinweis; Verletzung der Menschenwürde durch *Entindividualisierung* in den Konzentrationslagern zur Zeit des Nationalsozialismus)

- Das Wert-Denken resultiert aus einer naturalistischen Betrachtungsweise, die die soziale Welt nach dem Paradigma der natürlichen Welt modelliert. Bedeutet dies doch, dass die soziale Welt jedes normativen Gehalts beraubt wird. Auch das Menschsein als solches hat dann keine normative Komponente. Der Unterschied zwischen *sozialem* und *biologischem* Menschsein wird eingeebnet (vgl. Härles Verständnis des Menschen). Statt dass die Menschenwürde schon im Menschsein enthalten ist, muss sie dann *additiv hinzugedacht* werden in Gestalt eines *Wertes*, den der Mensch hat.

- Status des vorgeburtlichen Lebens: Ab wann beginnt Menschsein im sozialen Sinne, d.h. als Mitglied der sozialen Welt, also im Sinne des Menschenwürdegedankens? Mit der Geburt? Mit der Keimzellenverschmelzung? Oder mit dem Beginn der Schwangerschaft?

Hinweise zur evangelischen Sicht:

- a) vor Einführung der In-vitro-Fertilisation
- b) nach Einführung der In-vitro-Fertilisation

Auch für den methodischen Umgang mit einer solchen Frage spielt die Unterscheidung zwischen einer auf (argumentative) *Begründung* gerichteten und einer auf *Verstehen* gerichteten Zugangsweise eine wichtige Rolle.

### Begründen:

Man hat eine bestimmte Intuition, die durch die heutigen biotechnologischen Möglichkeiten ausgelöst ist: Das darf man mit menschlichem Leben nicht machen! Und nun sucht man nach *Argumenten*, um diese Intuition zu stützen, zu verteidigen und zu rechtfertigen.

### Verstehen:

Am Anfang steht hier dieselbe intuitive Irritation. Doch geht es nun darum, diese Intuition zu verstehen: Was ist es, was hier irritiert? Und ist diese Intuition dem Sachverhalt angemessen, um den es geht? Und wie verhält sich diese Intuition zu unseren sonstigen Intuitionen und Urteilen (vgl. die Ausführungen zum reflektiven Gleichgewicht an früherer Stelle)?

Bei den Versuchen, die Schutzwürdigkeit des vorgeburtlichen Lebens *argumentativ zu begründen*, spielen die sogenannten SKIP-Argumente eine zentrale Rolle:

- Spezies-Argument,
- **K**ontinuitäts-Argument,
- **I**dentitäts-Argument,
- **P**otentialitäts-Argument.

Alle diese Argumente übersehen die Differenz zwischen biologischem und sozialem Menschsein, d.h. zwischen der *Seinsart* der natürlichen und der sozialen Welt. So lässt sich aus der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies nicht die Zugehörigkeit zur sozialen Welt (Menschenwürde) ableiten.

Dasselbe gilt für die anderen Argumente, insbesondere für das Kontinuitätsargument, das bei der bis heute geltenden kirchenoffiziellen Position eine zentrale Rolle spielt (Vgl. die Gemeinsame Erklärung der Kirchen „Gott ist ein Freund des Lebens“, S. 43ff).

Bei allen diesen Argumenten meint man, aus der Betrachtung des biologischen Menschseins auf das soziale Menschsein, d.h. die Menschenwürde schliessen zu können.

Bei der *verstehenden* Zugangsweise wird man sich demgegenüber dafür offen halten, dass die ursprüngliche intuitive Irritation auch in die Irre führen kann und möglicherweise korrigiert werden muss.

Man wird sich also nicht darauf verlegen, diese um jeden Preis zu verteidigen oder zu rechtfertigen.

Hier rücken dann andere Fragen ins Zentrum: das Verständnis der Menschenwürde, die Unterscheidung zwischen biologischem und sozialem Menschsein, und eben die Frage, zu welchem Zeitpunkt das Menschsein im sozialen Sinne und somit die Menschenwürde beginnt.

Viel spricht hier für den Beginn der Schwangerschaft, und zwar, weil es erst ab diesem Zeitpunkt eine Verbindung zu einem künftig geborenen Menschen gibt, der im Mutterleib entsteht. Die Mehrzahl der Embryonen gelangt nicht zur Einnistung, und für diese gibt es daher auch keine Verbindung zu einem künftig geborenen Menschen.

Hieraus folgt keineswegs, dass Embryonen vor der Einnistung keinerlei Schutzwürdigkeit zukommt und dass mit ihnen alles gemacht werden darf, was gemacht werden kann.

Jürgen Habermas hat diesbezüglich den Vorschlag gemacht (vgl. ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur*), von einer *Würde menschlichen Lebens* zu sprechen, die er von der *Menschenwürde* unterscheidet.

Dieser Vorschlag fängt die Intuition ein, dass dem menschlichen Leben eine eigene Würde zukommt, die ausschliesst, dass mit ihm alles gemacht werden darf (z.B. Herstellung von Embryonen auf dem Weg der Keimzellenverschmelzung für reine Forschungszwecke; Herstellung von Mischwesen aus menschlichem und tierischem Genom usw.)



- Juristische Debatte: Ist die Menschenwürde, wie sie in Art. 1 des Grundgesetzes aufgeführt wird, eine dem positiven (staatlichen) Recht *vorgegebene* Norm, an der dieses sich messen lassen muss, oder ist sie – als Verfassungsartikel – eine Norm des positiven Rechts und daher in ihrem Gehalt im Rahmen dieses Rechts, d.h. juristisch zu interpretieren.
- Übertragung des Würdetitels auf die aussermenschliche Natur: Würde von Tieren und Pflanzen? Vgl. die Bestimmung der Schweizerischen Bundesverfassung über die „*Würde der Kreatur*“.

Fazit: Die Konfusionen in der Menschenwürdedebatte resultieren häufig aus einer *naturalistischen* Betrachtungsweise, die einseitig am Paradigma der *natürlichen Welt* orientiert ist.

In dieser Welt gibt es verschiedene Kategorien von Entitäten: Menschen, Tiere, Pflanzen usw.. Sie unterscheiden sich durch ihre jeweiligen *Eigenschaften*.

Rätselhafterweise kommt einer dieser Kategorien, nämlich Menschen, ein besonderer normativer Status, nämlich „Würde“ zu. Das muss gemäss dieser Betrachtungsweise mit den *Eigenschaften* von Menschen zu tun haben, seien dies *besondere* Eigenschaften wie z.B. die Vernunft oder *das Menschsein als solches* im Sinne der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies.

Ziel der vorstehenden Ausführungen war es demgegenüber zu verdeutlichen, dass die Menschenwürde nicht in menschlichen Eigenschaften begründet ist, sondern nur von der *Seinsart* des Menschseins, d.h. der Eigenart der *sozialen Welt* im Unterschied zur natürlichen Welt her zu verstehen ist.

## **Menschenrechte**

Zur Erinnerung: Wie der Gedanke der Menschenwürde, so gewinnt auch der Gedanke der Menschenrechte seine politische Kraft mit den bürgerlichen Revolutionen, insbesondere mit seiner Ausformulierung in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und in der französischen Erklärung der Menschenrechte.

Die Kirchen stehen diesem Gedanken – insbesondere aufgrund der Erfahrungen der französischen Revolution – lange Zeit und bis ins 20. Jahrhundert reserviert gegenüber.

Seinen eigentlichen Siegeszug beginnt dieser Gedanke nach 1945, und zwar durch die Schaffung entsprechender Institutionen (UNO, UNO-Tribunal in Den Haag, Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte usw.), die für die Ingeltungsetzung und Überwachung von Menschenrechten zuständig sind. Diesbezüglich kann man von einer seither entstandenen eigentlichen „Menschenrechtskultur“ sprechen.

Strittig ist in der Menschenrechtsdiskussion

- ob es sich bei den Menschenrechten um „überpositive“ Rechte handelt, d.h. um Rechte, die nicht durch einen Akt der Rechtssetzung durch eine dafür befugte Instanz in Geltung gesetzt werden, sondern dem Menschen „von Natur“ oder „von Geburt“ zukommen;

- oder ob die Menschenrechte *positive* Rechte sind, die ihre Geltung einem Akt der Rechtssetzung verdanken.

Vgl. hierzu die Kritik von Jeremy Bentham an der französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 und ihrer Formulierung: „Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es“:

„Natürliche Rechte: glatter Unfug; natürliche und unveräußerliche Rechte: rhetorischer Unfug; Unfug auf Stelzen“<sup>1</sup>. Blosses „Brüllen auf Papier“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Zitiert nach Amartya Sen, Die Idee der Gerechtigkeit, München 2009, 283.

<sup>2</sup> Ebd.

Nach Benthams Auffassung können Rechte dem Menschen nicht von Natur oder von Geburt zukommen. Vielmehr handelt es sich dabei um etwas, das durch eine staatliche Verfassung bzw. durch die Gesetzgebung gewährt wird.

In seinem wichtigen Buch „Die Idee der Gerechtigkeit“ erinnert der Ökonom Amartya Sen an Benthams Kritik, um sie seinerseits zu kritisieren. Menschenrechte, so Sen, seien *moralische Rechte*, die dem staatlichen Recht voraus liegen und von denen der Anstoss ausgeht zum Schaffen neuer staatlicher Gesetze.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> AaO. 390.

Sie seien nicht „Kind des Gesetzes“, wie Bentham meinte, sondern vielmehr „Eltern des Gesetzes“<sup>4</sup>.

Mit dieser Auffassung von Menschenrechten als *moralischen Rechten* schliesst sich Sen einer heute weit verbreiteten Auffassung an.

Wer hat Recht, Bentham oder Sen? Sind Menschenrechte moralische (und als solche „überpositive“) Rechte oder sind sie politisch gewährte Rechte?

Vielleicht ist die Frage falsch gestellt. Handelt es sich hier überhaupt um eine Alternative?

---

<sup>4</sup> Ebd.



Könnte es nicht Sinn machen, zwischen

- *moralischen* Menschenrechten einerseits und
- *politisch gewährten* Menschenrechten andererseits

zu unterscheiden?

### *1. Moralische Menschenrechte*

Man muss sich hier zunächst vergegenwärtigen, dass die Moral es nicht mit konkreten Individuen zu tun hat, wie sie etwa durch Eigennamen bezeichnet werden, und dass sie es demgemäss auch nicht mit Rechten von solchen Individuen zu tun hat.

Zur Erinnerung:

Moralische Gründe sind durch eine bestimmte Form der *Allgemeinheit* charakterisiert. Das Beispiel sei, dass Peter Klaus mit einer bestimmten Summe Geldes hilft. Auf die Frage, warum er dies tut, gibt er zur Antwort: „Klaus ist unverschuldet in Not geraten.“

Damit nennt er den Grund für sein Handeln, und man kann diesen Grund als einen moralischen Grund betrachten.

Dieser Grund hat ersichtlich nicht damit zu tun, dass es sich um *Klaus*, also um dieses bestimmte Individuum handelt. Er macht vielmehr geltend, dass es sich um *einen Menschen* handelt, der unverschuldet in Not geraten ist.

Der Ausdruck ‚ein Mensch, der unverschuldet in Not geraten ist‘, bezeichnet zwar auch ein Individuum, aber ein *unbestimmtes* oder, wie man auch sagen kann, *generalisiertes Individuum*, d.h. ein Individuum, das uns in vielen Menschen begegnen kann und das in diesem Fall in Klaus begegnet.

Wenn man nun im Blick auf das Handeln von Peter von einer moralischen Pflicht spricht, dann handelt es sich um eine Pflicht nicht gegenüber Klaus, sondern gegenüber diesem unbestimmten Individuum, d.h. gegenüber *einem Menschen*, der unverschuldet in Not geraten ist. *Daher kann Klaus aus dieser Pflicht kein individuelles Recht ableiten darauf, dass Peter ihm helfen muss.*

Wenn man hier von einem Recht spricht, dann ist es das Recht dieses unbestimmten Individuums, d.h. das Recht *eines Menschen*, der unverschuldet in Not geraten ist. Insofern kann man sinnvoll sagen, dass einem Menschen ein moralisches *Unrecht* zugefügt wird, dem zum Beispiel im Falle grosser Not die Unterstützung verweigert wird.

Aber dieses moralische Unrecht besteht nicht darin, dass ein individuelles Recht auf Unterstützung verletzt wird, das dieser Mensch persönlich für sich reklamieren kann, sondern vielmehr darin, dass das Recht des *unbestimmten, generalisierten Anderen* verletzt wird.

In diesem Sinne kann man in der Sprache unserer religiösen Tradition von den Rechten *des Nächsten* sprechen. Auch der Ausdruck ‚der Nächste‘ bezeichnet ein unbestimmtes, generalisiertes Individuum, das uns in vielen Individuen begegnen kann. Die moralischen Rechte des Nächsten in der Person eines Anderen sind etwas anderes als die individuellen Rechte dieser Person, also als die Rechte von Klaus oder Max.

Auf dieser Linie macht es Sinn, von *moralischen Menschenrechten* zu sprechen, d.h. von Rechten *eines Menschen qua Mensch*.

Diese Rechte lassen sich aus den moralischen *Pflichten* ableiten, die im Gedanken der Menschenwürde enthalten sind (z.B. einen Menschen nicht zu foltern). Denn diese Pflichten sind *vollkommene Pflichten*.

Zur Erinnerung: Unter einer vollkommenen Pflicht versteht man eine solche, bei der genau feststeht, wem gegenüber sie besteht, worin sie besteht usw. Der Nutzniesser einer solchen Pflicht kann sich daher auf sie berufen und hieraus ein *Recht* ableiten, nämlich dass der andere ihm gegenüber genau das tun muss, was die Pflicht beinhaltet.

Die im Menschenwürdegedanken enthaltenen moralischen Pflichten beziehen sich darauf, was *einem Menschen* (unbestimmtes Individuum) unter keinen Umständen angetan werden darf (*negative Pflichten*) bzw. was *einem Menschen* getan werden muss (*positive Pflichten*).

Daher kann man auch aus diesen Pflichten Rechte ableiten, indem man geltend macht, dass man *ein Mensch* ist und dass daher ein anderer der eigenen Person bestimmte Dinge nicht antun darf oder bestimmte Dinge tun muss.

*Moralische Menschenrechte* sind daher bereits logisch *im Menschenwürdegedanken enthalten*.

An früherer Stelle war davon die Rede, dass sich im Menschenwürdegedanken *soziale Anerkennungspflichten* mit *moralischen Achtungspflichten* verbinden. Die moralischen Achtungspflichten, so lässt sich jetzt sagen, beziehen sich auf die moralischen Menschenrechte, die Menschen haben.

Freilich: In der öffentlichen und insbesondere politischen Debatte versteht man unter ‚Menschenrechten‘ nicht *moralische Rechte eines Menschen* (unbestimmtes Individuum), sondern *individuelle politische Rechte jedes Menschen* (also auch von Klaus oder Max).

Wo kommen solche Rechte her?



Das war präzise die Frage von Jeremy Bentham. Offensichtlich war er völlig im Recht, als er darauf insistierte, dass Menschen solche Rechte nicht von Natur oder durch Geburt haben, sondern dass solche Rechte durch politische Instanzen (*public authority*) gewährt werden müssen.

In der heutigen Welt ist die UNO diese Instanz. Es geschieht durch ihre Anerkennung durch die UNO, dass Menschenrechte in Kraft gesetzt werden. So hat die UNO 2010 ein Menschenrecht auf Wasser anerkannt, und seitdem können Menschen gegenüber ihre Regierungen dieses Recht einklagen, wenn diese die Sicherung ausreichender Versorgung mit Wasser vernachlässigen.

Dass individuelle Menschenrechte keine moralischen Rechte sind, wie Amartya Sen meint, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie juridisch *einklagbar* sind. Die Richter am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte entscheiden dabei nicht aufgrund moralischer Erwägungen – was sie müssten, wenn individuelle Menschenrechte moralische Rechte wären –, sondern aufgrund eines Katalogs anerkannter, aufgrund ihrer Anerkennung geltender, kodifizierter Menschenrechte.

Individuelle politische Menschenrechte sind also solche, die Menschen *als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft* haben, und als solche werden sie durch einen politischen Akt der *Anerkennung* in Kraft gesetzt durch eine Instanz, die hierzu durch diese Gemeinschaft über deren staatliche Vertretungen autorisiert ist, nämlich durch die UNO.

Zur Bedeutung der Unterscheidung zwischen *moralischen Menschenrechten* einerseits und *politisch gewährten Menschenrechten* andererseits: Das Problem des *Menschenrechtsimperialismus*

*Moralische* Menschenrechte sind Gegenstand moralischer *Erkenntnis*. Hier ist die Frage: „*Hat* eine Mensch ein solches moralisches Recht (z.B. nicht gefoltert zu werden)?“

*Politisch gewährte, individuelle* Menschenrechte werden über ihre *Anerkennung* generiert. Hier ist die Frage: „*Sollten* Menschen ein solches individuelles Recht haben, d.h. *sollte* ein solches Recht durch die UNO anerkannt werden?“

Wird zwischen moralischen und politischen Menschenrechten nicht unterschieden, sondern beides *ineins geworfen*, dann kann dies die Ursache eines *Menschenrechts-Imperialismus* sein, der auf der Überzeugung basiert, dass Menschen weltweit bestimmte individuelle Rechte *bereits haben*, und zwar unabhängig von ihrer politischen Anerkennung durch die UNO haben, nämlich als *moralische* Rechte, die *als zugleich individuelle politische* Rechte aufgefasst werden, und dass die Gewährleistung dieser Rechte von allen Regierungen aller Länder weltweit eingefordert werden kann.

Demgegenüber können individuelle Menschenrechte mit globaler Bindungskraft nur über *politische Verhandlungen* zwischen Ländern mit unterschiedlichen religiösen und kulturellen Traditionen in Kraft gesetzt werden.

Andernfalls besteht die Gefahr, dass die westliche Kultur dem Rest der Welt ihre Auffassung individueller politischer Rechte aufnötigt und diktiert.

Moralische und politische Menschenrechte sollten daher sorgfältig unterschieden werden. Dennoch besteht zwischen beiden ein enger Zusammenhang. So führt die Frage, ob Menschen ein individuelles politisches Recht auf Wasser *haben sollten*, in moralische bzw. ethische Überlegungen, d.h. in Überlegungen über moralische Menschenrechte, wie sie im Gedanken der Menschenwürde enthalten sind.

Wenn die UNO ein individuelles Menschenrecht auf Wasser anerkennt, dann wird das *moralische Recht eines Menschen* (unbestimmtes Individuum) auf Wasser als ein *individuelles politisches Recht jedes Menschen* anerkannt, das nun weltweit gegenüber Regierungen eingeklagt werden kann.

*Hier liegt die Bedeutung des Konzepts der Menschenrechte: Es transformiert die moralischen Rechte, welche im Gedanken der Menschenwürde enthalten sind, in politische und juridisch einklagbare Rechte und gibt ihnen solchermassen politische Wirksamkeit.*

Diese Institutionalisierung der Menschenwürde in Gestalt politischer, juristisch einklagbarer Menschenrechte ist der einzig effiziente Weg des Schutzes der Menschenwürde in einer Welt, in der sie vielfältig missachtet wird. Daher muss der Einsatz für die Achtung der *Menschenwürde* ein Einsatz für die Institutionalisierung und Verteidigung der *Menschenrechte* sein.

Schliesslich: Zum Begriff der „*Universalität der Menschenrechte*“, der in der Debatte über Menschenrechte eine grosse Rolle spielt und der gerade im Blick auf den angesprochenen Menschenrechts-Imperialismus der Klärung bedarf.

## Ausgangspunkt: Der Begriff der *Rechte*

Ein *Recht* kann definiert werden als *gültiger Anspruch* von jemandem.

Das Wort ‚universal‘ im Ausdruck ‚Universalität der Menschenrechte‘ kann sich einerseits auf dasjenige beziehen, wofür in dieser Definition das Wort ‚jemand‘ steht. Menschenrechte sind dann *universal*, weil sie die Rechte *aller Menschen* weltweit sind. Dieses Verständnis von ‚Universalität‘ ist unproblematisch.



Das Wort ‚universal‘ kann sich zweitens auf dasjenige beziehen, wofür in obenstehender Definition das Wort ‚gültig‘ steht.

Dieses Wort kann in einer zweifachen Weise verstanden werden, nämlich

- als *faktische* Geltung und
- als *normative* Geltung.

Ein Recht hat eine *faktische* Geltung innerhalb einer Gemeinschaft, wenn es durch die Mitglieder dieser Gemeinschaft als gültig anerkannt und respektiert wird. Evidentermassen haben Menschenrechte keine universale faktische Geltung. In vielen Regionen der Welt werden sie schrecklich missachtet.

Die *normative* Geltung eines Rechts besteht in seinem verpflichtenden Charakter, und sie ist der Grund dafür, dass das Recht respektiert wird.

Der entscheidende Punkt im Blick auf das Postulat einer Universalität der Menschenrechte wird durch die Frage bezeichnet, ob Menschenrechte eine *universale normative Geltung* haben, d.h. einen verpflichtenden Charakter für alle Menschen und Völker weltweit.

Hier wird nun die Unterscheidung wichtig zwischen individuellen politischen Menschenrechten und moralischen Menschenrechten.

Individuelle politische Menschenrechte werden durch eine politische Instanz, nämlich die UNO als dem Repräsentanten der Völkergemeinschaft gewährt.

Es geschieht über ihre Anerkennung durch die UNO, dass individuelle politische Menschenrechte eine universelle normative Geltung und einen universell verpflichtenden Charakter erlangen.

Daher kann eine universelle normative Geltung individueller Menschenrechte nicht unabhängig von deren Anerkennung durch die UNO beansprucht werden. Andernfalls besteht die Gefahr des besagten Menschenrechts-Imperialismus.

Wie aber steht es mit *moralischen* Menschenrechten? Haben solche Rechte eine universale normative Geltung für alle Menschen, Völker und Kulturen – selbst wenn diese aufgrund anderer kultureller oder religiöser Traditionen und aufgrund einer anderen Wahrnehmung dessen, was Menschen geschuldet ist, nicht in der Lage sind, diese Geltung zu erkennen?

Hier besteht wiederum die Gefahr eines (moralischen) Menschenrechts-Imperialismus, der auf der Überzeugung basiert, dass unsere westlichen Moralvorstellungen universell gültig sind.

Was folgt daraus? Eine *relativistische* Position, wonach Menschenwürde und Menschenrechte lediglich für unsere westliche Kultur relevant sind, nicht aber für andere Kulturen?

Eine relativistische Position bedeutet, dass jemand, der urteilt „Menschen haben ein moralisches Recht, nicht gefoltert zu werden“ lediglich die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass dieses Urteil *für ihn* wahr ist. Wenn Wahrheit in dieser Weise relativ ist, dann kann sie nicht wirklich kontrovers sein. Für den einen ist dann diese wahr, für den anderen jenes, und man kann dies nur konstatieren.

Das Gegenteil einer relativistischen Position ist eine *universalistische*. Sie bedeutet, dass jemand, der urteilt „Menschen haben ein moralisches Recht, nicht gefoltert zu werden“, beansprucht, dass dieses Urteil wahr ist *für jedermann* weltweit. Nach dieser Sicht sind andere Völker oder Kulturen blind oder dumm, wenn sie nicht in der Lage sind, diese Wahrheit zu erkennen, da sie *bereits* eine Wahrheit *für sie* ist.

Wie man sich überlegen kann, sind beide Positionen, die relativistische und die universalistische, fragwürdig. Wenn wir urteilen „Menschen haben ein moralisches Recht, nicht gefoltert zu werden“, dann beanspruchen wir, dass dieses Urteil *wahr* ist, aber nicht, dass es *für jemanden* wahr ist.

Daher ist es falsches Denken anzunehmen, dass andere Kulturen, die unsere Sicht der Dinge nicht teilen, blind oder dumm sind. Angemessener ist es zu sagen, dass sie eine andere Wahrnehmung dessen haben, was einem Menschen geschuldet ist – eine Wahrnehmung, die unsere eigene Kultur für eine lange, lange Zeit gehabt hat, bis zu den bürgerlichen Revolutionen des 18. Jahrhunderts.

Wenn wir tatsächlich davon überzeugt sind, dass Menschen ein moralisches Recht haben, nicht gefoltert zu werden, dann werden wir konsequenterweise alle Anstrengungen zur weltweiten Ächtung der Folter unterstützen.

Dass andere Kulturen hier eine andere Wahrnehmung haben, wird uns dann nicht davon abhalten, sie mit den Konzepten der Menschenwürde und der Menschenrechte zu konfrontieren und für eine globale Institutionalisierung der Menschenrechte einzutreten.

Aber wir sollten nicht glauben, dass unsere Auffassung dieser Konzepte *schon diejenige ist*, welche für alle Menschen und Völker weltweit (normativ) gültig ist, ungeachtet ihrer kulturellen und religiösen Traditionen. Ein solcher Glaube tendiert dazu, unsere westliche Sicht der Menschenrechte allen anderen Kulturen zu diktieren. Er kann eine Quelle der Konfrontation und des Konflikts zwischen westlicher Kultur und anderen Kulturen sein.



Die Alternative besteht in einer Haltung, die der andersgearteten Eigenheiten anderer Kulturen gewahr ist und die andere Menschen und Völker zu *überzeugen* sucht von der moralischen und politischen Bedeutung der Konzepte der Menschenwürde und der Menschenrechte für das Zusammenleben in der *einen Welt*.

Statt zu postulieren, dass moralische Menschenrechte bereits eine universale normative Geltung *haben*, sollten wir danach streben, dass sie eine solche Geltung *erlangen*. Anders gesagt: Wir sollten von der Universalität moralischer Menschenrechte nicht als einer *Tatsache*, sondern als einer *Aufgabe* und einem *Ziel* sprechen, nämlich dem Ziel, dass diese Rechte einen verpflichtenden Charakter weltweit *erlangen*.

Dies ist ein langer und mühseliger Prozess, der die Bereitschaft zum Kompromiss erfordert.