

Johannes Fische

Sechste Vorlesung über Ethik: Ethische Urteils- und Entscheidungsfindung; ethische Bedeutung von Ritualen; Menschenrechte und der Irrtum des Westens

Einleitung

Die fünfte Vorlesung handelte von einem Problem, das der sogenannten Angewandten Ethik zugeordnet wird, nämlich vom Schwangerschaftskonflikt. Es ging darum zu zeigen, wie die fundamentalethischen Überlegungen der ersten vier Vorlesungen zum Verständnis von Moral, von Rechten, von Gerechtigkeit und von Menschenwürde bei der Klärung eines Problems der Angewandten Ethik fruchtbar werden.

So sinnvoll die Unterscheidung zwischen Fundamentalethik und Angewandter Ethik ist, so wenig lässt sich beides trennen. Früher gab es diese Unterscheidung nicht. Sie hat sich erst seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts herausgebildet. Ab den 80er Jahren gab es einen regelrechten Boom der Angewandten Ethik mit immer neuen Bereichsethiken mit der Folge, dass die Zahl derer, die sich professionell mit Ethik befassten, sprunghaft gestiegen ist, wobei viele, wenn nicht die meisten Ethikerinnen und Ethiker sich auf Bereiche der Angewandten Ethik wie Medizinethik, Wirtschaftsethik oder Umweltethik spezialisierten, ohne den fundamentalethischen Grundfragen der Ethik dieselbe Beachtung zu schenken. Hier begnügte man sich in der Regel mit einem Grundwissen in Allgemeiner Ethik, wie es durch einschlägige Lehrbücher vermittelt wird. Doch wie sich in den vorausgegangenen Vorlesungen an verschiedenen Stellen andeutete, spielen bei der Bearbeitung aller Themen der Angewandten Ethik Weichenstellungen, die in der Fundamentalethik getroffen werden, eine ausschlaggebende Rolle. Das betrifft das Verständnis der Moral, die Kritik des Urteilsrealismus und seiner Reduktion der Wirklichkeit auf Tatsachen und Werte, die Bedeutung der Lebenswelt für die ethische Erkenntnis oder die Unterscheidung zwischen natürlicher Welt und sozialer Welt. Ob man Tieren, Pflanzen oder menschlichen Embryonen und Feten Würde und Rechte zuerkennt oder aber dies für ein kategoriales Missverständnis hält, das entscheidet sich daran, ob man sich dieser Unterscheidung bewusst ist oder nicht. Wie im Anhang zur vierten Vorlesung an der Schweizer Debatte über die Tierwürde verdeutlicht wurde, gibt es diesbezüglich auch innerhalb der akademischen Ethik große Unklarheit.

Dieselbe Unklarheit herrscht in der juristischen Debatte über das ungeborene menschliche Leben, in der dieses einerseits auf das rein physische Leben in Gestalt von Embryonen und Feten reduziert wird, denen andererseits unter Berufung auf Art. 1 GG und Art 2 Abs. 2 S. 2 GG Menschenwürde und ein Lebensrecht zuerkannt werden. Der Schwangerschaftskonflikt wird dementsprechend als Konflikt zwischen zwei Rechten, nämlich dem Lebensrecht des Embryos bzw. Fetus und dem aus Art 2 Abs. 1 GG abgeleiteten Recht der Schwangeren auf Selbstbestimmung konstruiert. Wie in der fünften Vorlesung verdeutlicht wurde, hat diese juristische Konstruktion mit der lebensweltlichen Realität von Schwangerschaftskonflikten nichts zu tun. Hier steht die Zugehörigkeit des ungeborenen Lebens zur sozialen Welt im Fokus. Bei einer gewollten Schwangerschaft erleben die werdenden Eltern das Leben im Leib der Schwangeren als das Kind, das sie erwarten. Als dieses ist es schutzwürdig, nicht als organismische Entität in Gestalt eines menschlichen Embryos oder Fetus. Bei ungewollten Schwangerschaften allerdings kann der Fall eintreten, dass Schwangere sich nicht in der Lage sehen, das Leben in ihrem Leib als ihr zukünftiges Kind anzunehmen und es solchermaßen in die soziale Welt aufzunehmen. Sie erleben es daher anders als die werdenden Eltern bei einer gewollten Schwangerschaft, nämlich als etwas Organismisches in ihrem Körper, das als solches zur natürlichen Welt gehört.

Diese Beschreibung des Schwangerschaftskonflikts kann zu der Frage Anlass geben, mit welchem Recht das Erleben werdender Eltern auf das ungeborene Leben zum Maßstab genommen wird dafür, als was das ungeborene Leben gesellschaftlich zu betrachten ist, und nicht das Erleben einer ungewollt Schwangeren. Ihr Erleben zum Maßstab zu nehmen würde bedeuten, den Schwangerschaftskonflikt zum Maßstab zu nehmen dafür, wie das ungeborene Leben gesellschaftlich zu betrachten ist. Damit würde das ungeborene Leben aus der sozialen Welt verbannt, womit ihm auch keine Schutzwürdigkeit zukommen würde. Die Kontroverse über die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs dreht sich im Kern um diese Alternative, ob das ungeborene Leben zur sozialen Welt oder ob es zur natürlichen Welt gehört. Wenn es als das Leben eines zukünftigen Menschen zur sozialen Welt gehört, dann muss es der beliebigen Verfügung über es entzogen bleiben. Wenn es hingegen lediglich zur natürlichen Welt gehört, dann gibt es für die Ausweitung der reproduktiven Selbstbestimmung von Frauen auf den Schwangerschaftsabbruch keine vernünftige Grenze.

In der Debatte über den Schwangerschaftsabbruch gibt es das Argument, dass diese Alternative gar nicht gesellschaftlich entschieden werden muss und dass es daher auch keine

allgemeinverbindlichen Regeln braucht. Denn letztlich sei es die Beziehung der Schwangeren zu dem Leben in ihrem Leib, welche darüber entscheidet, worum es sich bei diesem Leben handelt, ob um eine biologische Entität in ihrem Körper oder um ein Kind, das sie erwartet. Daher sollte man die Entscheidung über einen Schwangerschaftsabbruch ganz der Schwangeren überlassen. Nach dieser Argumentation soll die Art, wie etwas erlebt wird, darüber entscheiden, was es ist. Die Problematik dieser Auffassung springt ins Auge, wenn man sie an anderen Beispielen überprüft: Werden geistig schwerstbehinderte Menschen als Wesen erlebt, die besser nicht auf diese Welt gekommen wären, dann sind sie dies auch und dürfen dementsprechend behandelt werden. So dachten die Anhänger der Euthanasie. Werden die Angehörigen fremder indigener Kulturen als „Primitive“ erlebt, die nicht im vollen Sinne Menschen sind, dann sind sie dies auch und dürfen dementsprechend behandelt werden. So dachten die Anhänger der Sklaverei.

Es zeichnet uns als Menschen aus, dass wir zwischen dem, wie wir etwas erleben, und dem, was es ist, unterscheiden können und dass wir in einem noch so verunstalteten und geistig umnachteten Wesen einen Menschen sehen können. Das macht uns menschlich. Dass wir dies können, hat seinen Grund in der normativen Verfasstheit der sozialen Welt. Wir tragen deren Anerkennungs- und Achtungsregeln nicht nur im Kopf, sondern sie bestimmen subkutan bis tief hinein in unsere emotionalen Reaktionen unsere Wahrnehmung des Menschlichen. Es war zu Beginn der vierten Vorlesung davon die Rede, was es für das menschliche Zusammenleben bedeuten würde, wenn es jedem freigestellt wäre, ob er andere Menschen als Menschen anerkennt und achtet, oder ob er sie als Nicht-Menschen oder Untermenschen betrachtet und behandelt. Menschliches Zusammenleben ist nur möglich aufgrund der normativen Verfasstheit der sozialen Welt in Gestalt von Regeln, die festlegen, wem oder was aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung und Achtung geschuldet ist. Diese Regeln fungieren als Korrektiv gegenüber der menschlichen Neigung, die Dinge danach zu betrachten und zu behandeln, wie sie subjektiv erlebt werden. Auch im Blick auf das ungeborene menschliche Leben muss eine Gesellschaft sich darüber verständigen, welche Anerkennung und Achtung ihm sozial geschuldet ist.

Die Überlegungen zum Schwangerschaftskonflikt führten am Ende der fünften Vorlesung zu einer Frage, die die Rechtssetzung und die Rechtsauslegung betrifft. Woran sollen diese orientiert sein: am Ziel der *Gerechtigkeit* oder am Ziel größtmöglicher *Selbstbestimmung*, wie dies die Meinung derer ist, für die es bei der rechtlichen Neuregelung des

Schwangerschaftsabbruchs vor allem um die reproduktive Selbstbestimmung von Frauen geht? Wie sich zeigte, verpflichtet Art. 1 GG das Recht auf die Gerechtigkeit. Das bedeutet, dass das positive Recht einem vorpositiven, rechtsexternen Maßstab unterworfen ist, da wie gesagt, Gerechtigkeit eine ethische Norm ist, die in der Struktur menschlicher Vergesellschaftung enthalten ist. Hierauf werde ich heute noch einmal mit Blick auf das Strafrecht zurückkommen.

In der heutigen Vorlesung will ich mich zunächst mit der Methodik ethischer Urteils- und Entscheidungsfindung befassen. Wie sind wir bei der Klärung der ethischen Problematik des Schwangerschaftskonflikts methodisch vorgegangen? Was lässt sich daraus lernen? In einem zweiten Teil befasse ich mich mit der ethischen Bedeutung von Ritualen am Beispiel der juristischen Debatte über den Sinn des Strafens. Inwiefern kann das Strafrecht zur Verwirklichung von Gerechtigkeit beitragen? Der letzte Teil der Vorlesung befasst sich mit den Menschenrechten. Im Fokus steht dabei die Frage der Universalität der Menschenrechte. Ich werde die These vertreten, dass das Postulat einer Universalität der Menschenrechte auf einem Missverständnis beruht.

Methodik ethischer Urteils- und Entscheidungsfindung

Es gibt innerhalb der ethischen Grundlegendiskussion einen Generaleinwand gegen die lebensweltbezogene Art von ethischer Reflexion, die in der fünften Vorlesung leitend bei der Klärung des Problems des Schwangerschaftskonflikts war. Danach ist diese Art der Reflexion lediglich von Intuitionen bestimmt statt von rationalen Argumenten. Maßgebend dafür, dass das ungeborene Leben zur sozialen Welt gehört, ist hiernach die Intuition werdender Eltern, die mit dem Leben im Leib der Schwangeren ein Kind verbinden. Intuitionen gelten als täuschungsanfällig und haben bei vielen Ethikerinnen und Ethikern keinen guten Ruf. Typisch hierfür ist das folgende Zitat aus einem Buch über angewandte Ethik: „Entscheidender ist die unterschiedliche Einstellung, die Fachethiker [im Vergleich zu ethischen Laien] gegenüber ethischen Fragen haben. Von ihrer beruflichen Ausbildung her müssen sie bereit sein, alles in Frage zu stellen. Bei Handlungstypen, deren Verwerflichkeit allen Laien offensichtlich ist, stellen sie die Frage: ‚Was ist wirklich falsch daran?‘ Was ist falsch an Folter, Mord, Sklaverei, Diskriminierung der Frau? Dass sie hier aber allein die Frage stellen und eine argumentative Prüfung für nötig erachten, bringt sie freilich schon in den Ruf der Amoralität. Denn gibt es ein besseres Zeichen für das Manko der Experten, dass sie etwas hinterfragen, was jeder als moralisches Subjekt erzogener Person offensichtlich sein muss? Schon dies macht sie als Personen suspekt. Philosophische Ethik muss tatsächlich mit diesem Manko leben. Nimmt sie

nicht die Intuitionen der eigenen Zeit, die *doxa*, für gegeben, muss sie diese rational hinterfragen...“¹

Dieses Zitat steht für eine breite Strömung innerhalb der modernen Ethik, welche das Projekt verfolgt, die Moral von allen lebensweltlichen Rücksichten und Plausibilitäten zu entkoppeln und sie stattdessen argumentativ neu zu begründen. Um zu begründen, dass eine Vergewaltigung ein schreckliches Übel und moralisch verwerflich ist, reicht es hiernach nicht aus, darauf zu verweisen, wie Vergewaltigungen von den Betroffenen erlebt werden und was sie für sie bedeuten. Denn das ist intuitiv und gefühlsgesteuert. Es bedarf vielmehr einer rationalen Begründung, zum Beispiel in Form des Arguments, dass Menschen die Achtung ihrer Autonomie geschuldet ist und dass bei einer Vergewaltigung die Autonomie des Opfers missachtet wird; oder in der Form, dass es eine moralische Pflicht gibt, Glück zu vermehren und Leid zu vermindern und dass durch eine Vergewaltigung Leid zugefügt wird.

Was sind Intuitionen im Bereich der Ethik? Es war in den vorausgegangenen Vorlesungen mehrfach von einem Dogma die Rede, von dem das philosophische Denken der Moderne zu weiten Teilen bestimmt ist, nämlich dass Erkenntnis ihren sprachlichen Ausdruck im Urteil hat. Dieses Dogma hat die Verdrängung der Lebenswelt aus dem Bereich des Erkennbaren zur Folge, da die Lebenswelt in narrativer Form zur Sprache kommt. Natürlich kann dieses Dogma nicht verhindern, dass Menschen in Lebenswelten leben und ihr Erleben sprachlich artikulieren. Aber es verhindert, dass diese Artikulationen als Erkenntnis gelten. Sie gelten stattdessen als sprachlicher Ausdruck von Intuitionen. Innerhalb der Ethik spricht man dann von *moralischen Intuitionen*. Als kritikwürdig gilt ein Denken, das moralische Urteile auf Intuitionen gründet, da mit Urteilen ein Anspruch auf Erkenntnis erhoben wird, Intuitionen aber keine Erkenntnis sind. Daher kann die intuitive Überzeugung, dass eine Vergewaltigung moralisch verwerflich ist, kein Kriterium für die ethische Beurteilung von Vergewaltigungen sein.

Über die Relevanz oder Irrelevanz von Intuitionen für die ethische Urteilsfindung gibt es eine breite Debatte. In den letzten beiden Heften der Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) gab es zwei Beiträge hierzu.² Hat man sich freilich erst einmal klargemacht, dass sich in dem, was als

¹ Klaus Peter Rippe, Ethikkommissionen als Expertengremien?, in: ders. (Hg.), Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1998, 363f.

² Alexander Merkl, Lässt sich richtiges Handeln schlagartig erfassen? Moralische Alltagsintuition als normative Erkenntnisquelle, in: ZEE 69 (2025) 167-181; Melanie Werren, Ethische Intuitionen als situiertes Wissen. Response auf den Beitrag von Alexander Merkl, in: ZEE 69 (2025), 292-297.

„Intuition“ bezeichnet wird, die Lebenswelt meldet, die durch jenes Dogma aus dem Bereich des Erkennbaren verdrängt worden ist, dann wird man gegenüber dem Gebrauch dieses Wortes und der dadurch ausgelösten Debatte kritisch eingestellt sein. Denn indem man von diesem Wort Gebrauch macht, erkennt man jenes Dogma an, aufgrund dessen sich die Lebenswelt in bloße Intuitionen verwandelt. Dass dieses Dogma unhaltbar ist, war bereits Thema in einer früheren Vorlesung. Ersichtlich kann auch ein Narrativ wie „Es regnet“ beim Blick aus dem Fenster eine Erkenntnis ausdrücken. Wäre es anders, dann könnte das Urteil „Es regnet“ gar nicht verifiziert werden. Denn es hat seine Verifikation in dem entsprechenden Narrativ, das artikuliert, was beim Blick aus dem Fenster vor Augen ist. Ohne die Erdung an der Lebenswelt gibt es keine empirische Erkenntnis. Die Lebenswelt aber kommt nicht in Urteilen, sondern in Narrativen zur Sprache.

Es ist nicht nur dieses Dogma, sondern es ist auch der Urteilsrealismus, der in dieser Sache für Verwirrung sorgt. Man meint, das Urteil „Vergewaltigungen sind moralisch verwerflich“ würde eine Tatsache konstatieren, eben die Tatsache der moralischen Verwerflichkeit von Vergewaltigungen, und man stößt sich daran, dass diese Tatsache rein intuitiv, also ohne rationale Begründung konstatiert wird. Wie in der ersten Vorlesung ausgeführt wurde, ist demgegenüber der Sinn der Sprache des Urteils, zwischen Menschen, die unterschiedlichen Lebenswelten zugehören, lebensweltübergreifende Verständigung auf eine gemeinsame *Beschreibung* der Welt zu ermöglichen, wobei jeder die Wahrheit oder Falschheit dieser Beschreibung anhand der narrativen Artikulationen seiner Lebenswelt beurteilt. Daher müssen Urteile nominalistisch aufgefasst werden. Mit dem Urteil „Vergewaltigungen sind moralisch verwerflich“ wird gesagt: „Auf Vergewaltigungen trifft die Beschreibung ‚moralisch verwerflich‘ zu“. So begriffen ist das Urteil nicht Ausdruck einer subjektiven Intuition, die der Urteilende hat. Vielmehr erhebt der Urteilende mit ihm einen intersubjektiven Anspruch, mit dem seine Gesprächspartner dazu aufgefordert werden, die Angemessenheit dieser Beschreibung und somit die Wahrheit dieses Urteils anhand ihrer lebensweltlichen Einsicht zu prüfen.

Von hierher fällt Licht auf die methodische Vorgehensweise bei der lebensweltbezogenen ethischen Urteilsfindung. *Es geht um die Verständigung auf gemeinsame Beschreibungen von ethisch relevanten Sachverhalten.* Die Klärung eines ethischen Problems besteht in der Suche nach einer Beschreibung des Problems, die resonant wird am lebensweltlichen Hintergrund derer, die sich zu diesem Problem ein Urteil bilden wollen, so dass die Beschreibung einerseits

intersubjektiv zustimmungsfähig ist und andererseits aufgrund dieser Resonanz zu lebensweltlicher Einsicht führt im Hinblick darauf, was zu tun ist. In diesem Sinne ging es in der letzten Vorlesung um die Frage, wie im Hinblick auf das Problem des Schwangerschaftskonflikts das ungeborene Leben zu beschreiben ist: Als organismische Entität in Gestalt von Embryonen und Feten? Oder als etwas, das zur sozialen Welt gehört? Gibt es Schwangerschaftskonflikte nicht überhaupt nur deshalb, weil das ungeborene menschliche Leben zur sozialen Welt gehört? Ebenso ging es um die Frage, wie der Konflikt der Schwangeren bei einer ungewollten Schwangerschaft angemessen zu beschreiben ist. Geht es bei diesem Konflikt nicht um die Grenzen menschenmöglicher Selbstbestimmung und gehört zur Achtung der Menschenwürde nicht auch die Achtung solcher Grenzen, so dass niemand zu etwas genötigt werden darf, wozu er die innere Freiheit nicht hat?

Die Form der Frage ist hier nicht zufällig, eben weil es um die Suche nach einer intersubjektiv zustimmungsfähigen Beschreibung geht, deren Angemessenheit ein jeder nur vor dem Hintergrund seiner eigenen Lebenswelt beurteilen kann. Daher kann hier niemand für den anderen sprechen. Oben wurde gesagt, dass mit dem Urteil „Auf Vergewaltigungen trifft die Beschreibung ‚moralisch verwerflich‘ zu“ ein intersubjektiver Anspruch erhoben wird. Es ist wichtig, diesen Anspruch von einem intersubjektiven Geltungsanspruch zu unterscheiden, wie er mit Behauptungen erhoben wird. Mit Geltungsansprüchen wird eingefordert, dass andere die Wahrheit des betreffenden Urteils anerkennen *müssen*. Doch kann, wie gesagt, bei diesem Urteil niemand für den anderen sprechen. Man muss seinen Sinn daher anders beschreiben. Der Sprecher äußert es in der Absicht, sich mit anderen auf eine intersubjektiv geteilte Beschreibung zu verständigen, indem er sie durch die Äußerung des Urteils zur Reflexion darüber anregt, ob auch sie ihm zustimmen können. Die intersubjektiv geteilte Beschreibung ist dabei nicht Selbstzweck. Letztlich geht es um das Ziel, sich auf gemeinsame Regeln des Zusammenlebens zu verständigen, die sich aus intersubjektiv geteilten Beschreibungen ethisch relevanter Sachverhalte ergeben. Das sollte mit den Ausführungen zur ethischen Problematik des Schwangerschaftskonflikts verdeutlicht werden.

Die Alternative hierzu ist ein ethisches Denken, das sich entweder gänzlich von der Lebenswelt abkoppelt oder aber ein gespaltenes Verhältnis zu ihr hat. Für das Erste sind die Sätze, die ich vorhin zitiert habe, exemplarisch, denen zufolge bei der ethischen Urteilsbildung Intuitionen keine Rolle spielen dürfen und nur rationale Argumente zählen sollen. Das liegt auf der Linie jenes Dogmas, wonach alle Erkenntnis die Form des Urteils hat. Die Erkenntnis der Wahrheit

eines Urteils kann hiernach nur aus anderen Urteilen gewonnen werden, sei es, indem diese Wahrheit aus höherstufigen Urteilen logisch abgeleitet wird, sei es, indem sie aus der logisch widerspruchsfreien Einbettung in einen Urteilszusammenhang erschlossen wird. In diesem Sinne unterscheidet man zwischen fundamentalistischen und kohärentistischen Ansätzen der ethischen Urteilsbildung. Für das gespaltene Verhältnis zur Lebenswelt ist die Debatte über die Bedeutung von Intuitionen für die ethische Urteilsbildung exemplarisch. In ihr gibt es immerhin ein gewisses Sensorium dafür, dass ethische Urteile ihre Plausibilität letztlich von der Lebenswelt her beziehen. Doch zeigt sich an der unhinterfragten Rede von Intuitionen, dass auch diese Debatte unter dem Einfluss jenes Dogmas steht.

Von der ethischen *Urteilsfindung* ist die ethische *Entscheidungsfindung* zu unterscheiden. Die Frage nach dem ethischen Status des ungeborenen menschlichen Lebens ist ein typischer Fall für die ethische Urteilsfindung. Diese bewegt sich auf einer allgemeinen Ebene. Sie dient dem Ziel der Verständigung auf gemeinsame Beschreibungen ethisch relevanter Sachverhalte vor dem Hintergrund der lebensweltlichen Einsicht der Beteiligten. Über solche Verständigung entsteht eine gemeinsame lebensweltübergreifende Moral und entstehen gemeinsame Anerkennungs- und Achtungsregeln und Gerechtigkeitsnormen für das Zusammenleben in der sozialen Welt. Bei der ethischen Entscheidungsfindung geht es demgegenüber um konkrete Entscheidungen, die in gegebenen Situationen zu treffen sind. Besonders in der Medizinethik ist hierfür ein differenziertes Instrumentarium entwickelt worden. Leitend für die Entscheidungsfindung sind hier die vier Prinzipien von Beauchamp und Childress, nämlich das Gebot der Achtung der Autonomie des Patienten, das Gebot der Fürsorge, das Nicht-Schadens-Gebot und das Gebot der Gerechtigkeit. Es handelt sich bei diesen Prinzipien nicht um moralische Normen, auf die sich eine *moral community* verständigt hat, sondern um Gebote des ärztlichen Ethos. Aber natürlich beziehen sie ihre ethische Plausibilität von der Moral und den Gerechtigkeitsvorstellungen westlicher Gesellschaften her. Der konkrete Entscheidungsfall am Krankenbett wird nach dem Raster dieser vier Prinzipien abgefragt: Was bedeutet in der gegebenen Situation Achtung der Autonomie des Patienten (und eventuell seiner Angehörigen) und wie muss dementsprechend gehandelt werden? Was ist gemäß dem Gebot der Fürsorge erforderlich? Was bedeutet in dieser Situation das Nicht-Schadens-Gebot und wie kann und soll ihm entsprochen werden? Und wie kann oder muss das Gebot der Gerechtigkeit Berücksichtigung finden, das sich darauf bezieht, dass bei knappen medizinischen Ressourcen auch andere Kranke einen Anspruch auf ausreichende medizinische Versorgung haben? Und schließlich: Wie müssen die verschiedenen Gebote, wenn es bei ihrer Applikation auf den

konkreten Fall zu Konflikten wie zum Beispiel zwischen Autonomie und Fürsorge kommt, fallbezogen gegeneinander abgewogen werden?

Die ethische Entscheidungsfindung verhält sich in gewissem Sinne komplementär zur ethischen Urteilsfindung. Die Prinzipien von Beauchamp und Childress beziehen, wie gesagt, ihre Plausibilität von den gesellschaftlichen Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen her. Diesbezüglich geht es um ethische Urteilsfindung, nämlich in Bezug auf Urteile wie: „Ein Kranker hat ein Recht auf Achtung seiner Selbstbestimmung“; „Ein Kranker hat ein Recht auf ihm gemäße Fürsorge“. Wir überprüfen die Wahrheit derartiger Urteile, indem wir uns in der Vorstellung entsprechende lebensweltliche Situationen vergegenwärtigen, zum Beispiel solche, in denen das Recht eines Kranken auf Selbstbestimmung missachtet wird und Entscheidungen über seinen Kopf hinweg getroffen werden. Vielleicht haben wir eine solche Situation auch real erlebt. Aus der Anschauung solcher Beispiele gewinnen derartige Urteile ihre Wahrheitsevidenz. Es ist wie bei einer Gleichung mit einer Unbekannten: Unbekannt ist der Wahrheitswert dieser Urteile und bekannt sind lebensweltliche Beispielsituationen mit ihren impliziten Handlungsimperativen. Aus ihnen erschließt sich der Wahrheitswert der Urteile. Bei der ethischen Entscheidungsfindung gehen wir umgekehrt vor. Bekannt ist hier eine konkrete, erlebte Situation. Bekannt sind hier zweitens Urteile, deren Wahrheitswert feststeht, bzw. Prinzipien des ärztlichen Ethos wie diejenigen von Beauchamp und Childress. Unbekannt ist, wie in der gegebenen Situation zu handeln ist. Das methodische Vorgehen besteht darin zu prüfen, was diese Urteile bzw. Prinzipien für diese konkrete, erlebte Situation bedeuten, also was in ihr Achtung der Autonomie bedeutet, was Nicht-Schaden, was Fürsorge, was Gerechtigkeit, und wie dementsprechend zu handeln ist.

Es ist wichtig zu sehen, dass bei dieser Vorgehensweise die Antwort auf die Frage, wie in der gegebenen Situation zu handeln ist, nicht aus den Prinzipien abgeleitet wird, so, als wäre sie darin enthalten. Das wäre deduktives Denken, dem zufolge sich das in einer Situation Richtige durch Ableitung aus Urteilen und Prinzipien gewinnen lässt. Es würde bedeuten, dass das ärztliche Handeln an Prinzipien orientiert ist statt an der lebensweltlichen Situation des Patienten und dass es von dorthier seine Gründe bezieht. Es war an früherer Stelle davon die Rede, dass moralische Urteile und ethische Standards nicht zur Begründung des Handelns dienen, sondern dass sie Rechtfertigungsinstanzen sind, vor denen das Handeln jederzeit muss gerechtfertigt werden können. Das gilt auch für die Prinzipien von Beauchamp und Childress hinsichtlich des ärztlichen Handelns. Gerade wenn man sie in der geschilderten Weise versteht,

nämlich so, dass sie bei ethischen Entscheidungsfindungen auf konkrete lebensweltliche Situationen appliziert werden unter der Fragestellung, was sie für diese Situationen bedeuten und welches Handeln ihnen entspricht, dann muss ein davon abweichendes Handeln vor ihnen gerechtfertigt werden. In diesem Sinne fungieren sie als Rechtfertigungsinstanzen.

Die ethische Bedeutung von Ritualen am Beispiel des Strafens

Ich wende mich nun dem zweiten Thema dieser Vorlesung zu, nämlich der Frage, was das Strafrecht mit Gerechtigkeit zu tun hat. Ich sagte vorhin, dass Gerechtigkeit eine ethische Norm ist und dass sie als solche dem positiven Recht äußerlich ist. Es ist unter Juristinnen und Juristen verbreitete Meinung, dass das positive Recht frei und unabhängig gehalten werden muss von vorpositiven Normen. Typisch hierfür ist ein Satz, der in der fünften Vorlesung zitiert wurde und der aus dem Bericht der *Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin* stammt. Nachdem dort zunächst festgestellt worden ist, dass es in Gesellschaft und Wissenschaft unterschiedliche und kontroverse Auffassungen zum Schwangerschaftsabbruch gibt, heißt es: „Eine rechtlich verbindliche Regelung aber findet ihren Maßstab allein in der deutschen Verfassung, die mit der europa- und völkerrechtlichen Rechtsordnung verschränkt ist.“ Das bedeutet, dass vorpositive ethische Normen wie diejenige der Gerechtigkeit für eine „rechtlich verbindliche Regelung“ des Schwangerschaftsabbruchs nicht maßgebend sein können. Maßgebend können nur Normen des positiven Rechts selbst sein, wie sie in der Verfassung niedergelegt sind.

Entscheidende Weichen in Richtung dieser Art des juristischen Denkens wurden mit der Neukommentierung von Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes durch Matthias Herdegen gestellt, die von der ursprünglichen Intention des Parlamentarischen Rats abrückt, wie sie in der Kommentierung durch Günter Dürig zum Ausdruck kam. Dürig fasste die Menschenwürde als einen „vorpositiven sittlichen Wert“ auf, der mit Artikel 1 GG in das positive Recht übernommen wird. Das hat zur Konsequenz, dass für die Bestimmung des Gehalts der Menschenwürde der Rekurs auf etwas erfordert ist, das dem positiven Recht vorgegeben ist. In der Neukommentierung wird demgegenüber konstatiert, dass für die staatsrechtliche Betrachtung allein die Verankerung der Menschenwürde im Verfassungstext sowie ihre Auslegung als Begriff des positiven Rechts maßgebend sein können. Was Menschenwürde in einem rechtlich relevanten Sinne ist, wird damit im innerjuristischen Diskurs festgelegt. Ernst Wolfgang Böckernförde sprach im Blick auf diese Weichenstellung von einem

„Epochenbruch“³. Wird das positive Recht in dieser Weise von vorpositiven ethischen Normen entkoppelt, dann büßt auch die Gerechtigkeit als ethische Norm jegliche Bedeutung für das positive Recht ein.

Die Folgen zeigen sich an der juristischen Debatte über den Sinn des Strafens. Ich möchte im Folgenden auf die Frage nach dem Sinn des Strafens auch deshalb näher eingehen, weil ich hieran etwas illustrieren möchte, das in der ethischen Debatte, soweit ich sehen kann, kaum Beachtung findet, nämlich die ethische Bedeutung von Ritualen. Erschließt sich doch der Gerechtigkeitssinn des Strafens dann und nur dann, wenn man es als ein Ritual auffasst, mit dem der ethischen Norm der Gerechtigkeit Genüge getan wird.

Zunächst: Was ist ein Ritual? In der vierten Vorlesung war von dem Fundamentalrecht von Menschen die Rede, als das anerkannt und geachtet zu werden, was sie in der natürlichen Welt sind. Rituale bestehen in Ereignissen der natürlichen Welt, die bewusst herbeigeführt werden, um in der sozialen Welt ein Recht auf entsprechende Anerkennung und Achtung zu begründen. Ein Beispiel ist ein Ritterschlag. Er ist ein Ereignis in der natürlichen Welt, das öffentlich vor aller Augen inszeniert wird, um auf diese Weise die Anerkennung und Achtung des Betreffenden als Ritter zu generieren, auf die dieser aufgrund des vollzogenen Ritterschlags ein Recht hat. Auch Rituale sind hiernach in der Struktur menschlicher Vergesellschaftung angelegt. Wie das Beispiel des Ritterschlags zeigt, dienen sie dazu, Übergänge von einem sozialen Status in einen anderen durch die Erzeugung des Rechtes auf entsprechende Anerkennung und Achtung zu bewerkstelligen.

Das macht Rituale ethisch bedeutsam, und dafür ist gerade das Strafen ein gutes Beispiel. In der Rechtswissenschaft unterscheidet man drei Arten von Straftheorien. Den absoluten Straftheorien zufolge ist es der Zweck der Strafe, die Rechtsordnung wiederherzustellen, die durch die Straftat beschädigt worden ist, und zwar dadurch, dass dem Täter ein „gerechtes Übel“ zugefügt wird, das in seinem Ausmaß dem Übel seiner Tat entspricht. Die Strafe ist insofern „absolut“, als mit ihr kein anderer als dieser rechtsordnungsinterne Zweck verfolgt wird. Insbesondere geht es nicht darum, mit der Strafe auf den Täter oder auf die Gesellschaft einzuwirken. Die Strafe ist rein repressiv und an der Vergangenheit orientiert, nämlich an der Straftat des Täters. Die absoluten Straftheorien werden unterteilt in die Sühnetheorien, wonach

³ FAZ vom 3. September 2003.

der Zweck der Strafe in der Versöhnung des Täters mit der Rechtsordnung liegt, und die Vergeltungstheorien.

Gemäß den relativen Straftheorien liegt der Zweck der Strafe in der Prävention, d.h. darin, zukünftige Straftaten zu verhindern. Die Strafe ist also an der Zukunft orientiert. Unterschieden wird zwischen der Generalprävention im Sinne der Wirkung der Strafe auf die Allgemeinheit, sei es als Abschreckung oder als Stärkung des Vertrauens in die Rechtsordnung, und der Spezialprävention im Sinne der Einwirkung auf den Täter, sei es in Gestalt seiner Besserung, sei es in Gestalt des Schutzes der Allgemeinheit durch dessen Inhaftierung. Absolute und relative Theorien haben beide ihre Defizite, weshalb heute sogenannte Vereinigungstheorien bevorzugt werden, die sich aus Elementen aus beiden Typen von Theorien zusammensetzen. Das ist die dritte Variante der Straftheorien. Ich will auf diese rechtsinterne Debatte hier nicht weiter eingehen.

Das Problem dieser juristischen Betrachtungsweise liegt darin, dass bei ihr die Straftat nur als Vergehen gegen bestehende Gesetze, also gegen die Rechtsordnung, im Blick ist. Auch bei der Prävention geht es darum, künftigen Rechtsbrüchen vorzubeugen. Doch haben Straftaten auch eine soziale Dimension. Mit ihnen wird das Fundamentalrecht von Menschen verletzt, in der sozialen Welt als das anerkannt und geachtet zu werden, was sie in der natürlichen Welt sind. Wie in der vierten Vorlesung ausgeführt wurde, ist dieses Recht identisch mit dem Recht auf Gerechtigkeit. Zwar ist der Besitz eines Hauses ein rechtlicher Tatbestand. Aber er ist als solcher ein Sachverhalt der natürlichen Welt, weshalb Hausbesitzer aufgrund jenes Fundamentalrechts auch sozial ein Recht auf Anerkennung und Achtung als Eigner ihres Hauses haben. Ein Einbruch in ein Haus ist daher nicht nur ein Gesetzesbruch, sondern auch eine Verletzung dieses sozialen Rechts. Dasselbe gilt für andere Eigentumsdelikte. Auch mit Körperverletzungen wird nicht nur geltendes Recht, nämlich das Recht auf körperliche Unversehrtheit, verletzt, sondern zugleich das soziale Recht eines Menschen darauf, als Mensch geachtet und entsprechend behandelt zu werden.

Die juristischen Straftheorien sind am positiven Recht orientiert und versuchen, den Sinn des Strafers in diesem Rahmen zu bestimmen. Vorpositive Rechte spielen für sie keine Rolle, daher auch nicht das vorpositive, soziale Verständnis von Gerechtigkeit. Das führt bei den absoluten Straftheorien zu besagtem Verständnis der Gerechtigkeit als Wiederherstellung der Rechtsordnung in Gestalt von Sühne und Vergeltung. Um dieser Wiederherstellung willen

müssen Menschen bestraft werden. In Reaktion auf die Fragwürdigkeit dieser philosophisch von Kant und Hegel vertretenen und von Kritikern als metaphysisch verworfenen Gerechtigkeitsauffassung verzichteten die relativen Straftheorien gänzlich auf den Gedanken der Gerechtigkeit. Der einzige Zweck der Strafe ist die Prävention. Die Konsequenz ist, dass man bei Taten, bei denen seitens der Täter keine Wiederholungsgefahr besteht und auch seitens der Allgemeinheit keine entsprechenden Taten zu befürchten sind, die Täter ungestraft lassen muss, ungeachtet der Schwere ihrer Tat.

Beispielhaft für die sich hier zeigende Problematik ist der Auschwitz-Prozess, der von 1963 bis 1965 in Frankfurt stattfand. Der damalige Frankfurter Generalstaatsanwalt Fritz Bauer, auf dessen Initiative der Prozess nach Frankfurt geholt worden war, war ein leidenschaftlicher Kritiker der absoluten Straftheorien und ein überzeugter Anhänger der relativen Straftheorien. Welchen Sinn konnte dann aber dieser Prozess für ihn haben, da in Bezug auf die Täter von Auschwitz keine Wiederholungsgefahr bestand? Bauer verstand den Prozess im Sinne der Generalprävention, und zwar nicht durch Abschreckung der Allgemeinheit mittels der Bestrafung der Täter, sondern im Sinne der Bewusstmachung der entsetzlichen Verbrechen von Auschwitz in der deutschen Öffentlichkeit, um eine Auseinandersetzung damit in Gang zu setzen und auf diese Weise einer Wiederholung vorzubeugen. Er war sich dabei dessen bewusst und nahm dafür in Kauf, dass die 22 Angeklagten, die aus mehreren hundert Tätern ausgewählt wurden und exemplarisch für die verschiedenen Formen der Beteiligung an diesen Verbrechen standen, hierfür als Mittel zum Zweck benutzt wurden. Doch wenn es nicht um Abschreckung, sondern um die Bewusstmachung der Verbrechen und um die Auseinandersetzung damit ging: Hätte dann nicht der unter großer öffentlicher Aufmerksamkeit durchgeführte Prozess genügt und von einer Bestrafung der Täter abgesehen werden können? Welchen Nutzen hatte ihre Bestrafung?

Zu einem anderen Verständnis des Strafens gelangt man, wenn man berücksichtigt, dass Straftaten tief in die Rechte der sozialen Welt eingreifen. Als Sachverhalte der natürlichen Welt machen sie die Täter auch in der sozialen Welt zu Tätern, die als solche wahrgenommen und zum Beispiel vom normalen Umgang miteinander ausgeschlossen und in diesem Sinne geächtet werden. Das ist die ins Negative verkehrte Anerkennung und Achtung, auf die die soziale Welt gegründet ist. Hinzu kommt das Recht der Opfer, sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, zu was sie durch die Straftat als einem Ereignis der natürlichen Welt geworden sind, nämlich zu Opfern. Da sie Opfer nur durch die Tat der Täter sind, schließt dieses Recht im Blick

auf die Täter ein, dass auch sie als Täter anerkannt und ihrer Tat entsprechend behandelt werden müssen. Das ist ein Gebot der Gerechtigkeit, wie sie der sozialen Welt eingeschrieben ist.

Doch ist es ebenso ein Gebot der Gerechtigkeit, die Menschenwürde der Täter zu achten, also ihr Recht, als Menschen anerkannt und geachtet zu werden. Wie in der vierten Vorlesung ausgeführt wurde, ist die Menschenwürde unantastbar. Daher kann die Menschenwürde eines Straftäters durch seine Tat nicht verwirkt werden. Dies verbietet es, den Täter mit seiner Tat zu identifizieren. Die den Opfern geschuldete Gerechtigkeit gebietet es, die Täter als Täter anzuerkennen und so zu behandeln, wie sie es als Täter verdienen. Die den Tätern geschuldete Gerechtigkeit gebietet es, sie nicht auf den sozialen Status des Täters festzulegen, sondern sie als Menschen anzuerkennen und zu achten. Nimmt man beides zusammen, dann resultiert hieraus die Frage, wie nach einer Straftat eine Rückkehr in den Normalzustand möglich ist, bei der beiden Parteien Gerechtigkeit widerfährt, den Opfern, indem dem Täter geschieht, was er verdient, und den Tätern, indem sie den sozialen Status des Täters hinter sich lassen und als Menschen in ein von ihrer Tat nicht mehr belastetes Verhältnis zu ihren Mitmenschen zurückkehren können.

Hier erlangt das Phänomen des Rituals Bedeutung. Der Strafprozess und die Strafe sind ein Ritual, mit dem dieser Übergang vom einen sozialen Status in den anderen realisiert wird. Im Strafprozess wird der Täter als Täter anerkannt und seine Schuld festgestellt. Mit seiner Verurteilung zu einer Strafe wird er gewissermaßen als Täter „geachtet“, d.h. es wird ihm zugeteilt, was er als Täter verdient. Der Vollzug der Strafe ist dann der natürliche Sachverhalt, aufgrund dessen der Täter ein Recht auf Anerkennung und Achtung hat als jemand, der seine Schuld abgebüßt hat, so dass sie nicht mehr zwischen ihm und seinen Mitmenschen steht.

Wird sie in dieser Weise begriffen, dann geht es bei der Strafe weder um Vergeltung noch um eine Versöhnung mit der Rechtsordnung noch um Prävention. Auch geht es nicht um die Alternative zwischen Vergangenheitsorientierung oder Zukunftsorientierung. Es geht um Sühne, und zwar um Sühne nicht im Sinne der Versöhnung des Täters mit der Rechtsordnung, sondern um Sühne als ein Ritual, mit dem eine durch menschliche Schuld gestörte Ordnung des Zusammenlebens wiederhergestellt wird. So begriffen ist die Strafe sowohl vergangenheitsorientiert als auch zukunftsorientiert.

Folgt man diesen Überlegungen zum Sinn des Strafens, dann verbietet sich die Todesstrafe, da sie den Täter mit seiner Tat identifiziert und ein Vergehen gegen seine Menschenwürde ist. Auch die Todesstrafe ist ein Ritual, mit dem eine Gesellschaft sich der Wiederherstellung der durch eine Straftat gestörten Ordnung des Zusammenlebens vergewissert, freilich dadurch, dass der Schuldige für immer aus dem Zusammenleben eliminiert wird. Was die lebenslange Haft betrifft, so ist auch sie mit diesem Verständnis des Sinnes des Strafens schwerlich vereinbar, da sie den Täter für den Rest seines Lebens auf seine Tat festlegt und ihm die Rückkehr in ein normales Leben unmöglich macht. Das Ritual der Sühne hat den Sinn, die Schuld der Tat zu tilgen, so dass der Täter in ein davon unbelastetes Leben zurückkehren kann. (Auf die religiösen Wurzeln des Rituals der Sühne im Judentum und Christentum sei hier nur hingewiesen.) Es gibt allerdings Taten, die vor die Frage stellen, ob sie überhaupt gesühnt werden können. Kann das, was Adolf Eichmann tat, gesühnt werden? Beim abgrundtief Bösen gelangt der Sühnegeranke möglicherweise an eine Grenze. Allerdings hebt auch das abgrundtief Böse die Menschenwürde des Täters nicht auf. Insofern verbietet sich auch hier die Todesstrafe. Da jedoch die Tat so beschaffen ist, dass Sühne im Sinne eines Ausgleichs zwischen der den Opfern geschuldeten Gerechtigkeit und der dem Täter geschuldeten Gerechtigkeit nicht möglich ist, erlangt hier die erstere Gerechtigkeit das Übergewicht. Insofern erscheint hier eine lebenslange Haftstrafe als gerecht.

Die Überlegungen zum Sinn des Strafens sollten beispielhaft zweierlei zeigen. Das Erste ist, dass es gute Gründe dafür gibt, dass auch die Ethik sich für das Phänomen des Rituals interessieren sollte. Wie Rechte und Gerechtigkeit gehören auch Rituale zur Struktur des menschlichen Zusammenlebens. Sie ermöglichen soziale Übergänge, so den Übergang von erlittener Ungerechtigkeit zu wiederhergestellter Gerechtigkeit, und sie können daher helfen, Gewalt in Form von Selbstjustiz zu verhindern, Gewaltspiralen zwischen verfeindeten Gruppen zu durchbrechen und Ausgleich und Versöhnung zu bewirken. Das macht sie zu einem Thema der Ethik.

Das Zweite ist, dass das positive Recht, wenn es sich von der Lebenswelt und der darin fundierten Gerechtigkeit abkoppelt, ein Legitimitätsproblem hat. Der Grund, warum Menschen die Bestrafung eines Straftäters wollen, ist nicht die abstrakte Idee der Wiederherstellung der Rechtsordnung, und es ist auch nicht die Prävention in Bezug auf künftige Straftaten, sondern es ist ihr Recht auf Gerechtigkeit. Straftheorien, die dies ignorieren, riskieren, dass das Strafrecht an ethischer Akzeptanz einbüßt. Auf die Gefahren, die in der Abkoppelung des

Rechts von allen ethischen Rücksichten und in seiner Orientierung nur an innerrechtlichen Kriterien liegen, will ich hier nicht näher eingehen. Sie betreffen vor allem die Relativierung der Menschenwürde und der Menschenrechte im Rahmen der innerjuristischen Kasuistik. Ein Beispiel ist ein Vorschlag, der seinerzeit eine große Debatte auslöste, nämlich im Interesse der Verhinderung terroristischer Anschläge das Folterverbot einzuschränken. Mit dem ethischen Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten ist das nicht vereinbar.⁴

Menschenrechte und der Irrtum des Westens

Wenn man von Menschenrechten spricht, dann ist es wichtig, sich Rechenschaft darüber zu geben, worauf man sich bezieht, ob auf vorpolitische, lebensweltlich fundierte Menschenrechte, die in die Zuständigkeit der Ethik fallen, oder ob auf politisch in Geltung gesetzte und rechtlich kodifizierte Menschenrechte, die in die juristische Kompetenz fallen. Von der Bedeutung dieses Unterschieds war bereits in einer früheren Vorlesung die Rede. Ich erinnere an Jeremy Benthams Kritik an der Formulierung der französischen Menschenrechtserklärung, dass die Menschen von Geburt frei und gleich an Rechten sind und bleiben. Nach Benthams Auffassung haben Menschen Rechte nicht von Geburt, sondern aufgrund der Zuerkennung bzw. Verleihung durch eine politische Autorität. Amartya Sen wandte gegen Benthams Kritik ein, dass Menschenrechte moralische Rechte sind, die als solche nicht zuerkannt sind. Das klingt nach einer Alternative: Sind Menschenrechte politisch verliehene Rechte oder vorpolitische, moralische Rechte? Tatsächlich geht es bei dieser Unterscheidung nicht um ein Entweder-Oder. Es gibt beides: vorpolitische, in der Lebenswelt fundierte Menschenrechte und es gibt politisch in Geltung gesetzte und rechtlich kodifizierte Menschenrechte. Die vorpolitischen Menschenrechte fungieren dabei als Gerechtigkeitsmaßstab für die politisch verliehenen Menschenrechte. Denn Gerechtigkeit ist, wie gesagt, eine lebensweltlich fundierte ethische Norm.

Es war ebenfalls bereits die Rede von einem wichtigen Unterschied zwischen beiden Arten von Rechten. Da es in der Lebenswelt keine Klassen im logischen Sinne gibt – Können doch Klassen wie zum Beispiel die Klasse aller Menschen nicht erlebt werden –, sind die lebensweltlich fundierten Menschenrechte Rechte von Menschen, aber nicht Rechte von allen Menschen, bzw. Rechte eines Menschen, aber nicht Rechte jedes Menschen. *Dieser* Mensch verfügt über vorpolitische Menschenrechte, weil er *ein Mensch* ist. Damit, dass vorpolitische

⁴ Johannes Fischer, Die Relativierung der Menschenrechte in der juristischen Debatte, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2013/10/Relativierung-der-Menschenwuerde1.pdf>

Menschenrechte politisch in Geltung gesetzt und rechtlich kodifiziert werden, werden die Rechte eines Menschen zu Rechten jedes Menschen bzw. die Rechte von Menschen zu Rechten aller Menschen im Geltungsbereich der betreffenden Rechtsordnung. Damit werden sie individuell einklagbar. Darin liegt der Sinn der politischen Ingeltungsetzung und rechtlichen Kodifizierung von Menschenrechten.

Genaugenommen gibt es nur ein einziges vorpolitisches Menschenrecht, und das ist das Recht von Menschen, aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt und geachtet zu werden. In diesem Recht besteht ihre Menschenwürde. Alle anderen vorpolitischen Menschenrechte wie zum Beispiel das Recht, nicht gefoltert zu werden, sind in diesem einen Recht enthalten und werden ausformuliert und ins Bewusstsein gehoben durch Explikation dessen, was es heißt und welche Pflichten es umfasst, einen Menschen als Menschen zu achten. Dabei geht es nicht um einen Katalog zeitlos gültiger Wahrheiten. Handelt es sich doch bei der Menschenwürde nicht um eine zeitlose moralische Tatsache, sondern um ein Recht, das dem lebensweltlichen Zusammenleben eingeschrieben ist. Dieses befindet sich in ständigem Wandel, so dass auch dieses Recht immer wieder neu expliziert werden muss im Hinblick darauf, was es umfasst. Ist gesellschaftliche Teilhabe ein in der Menschenwürde enthaltenes Menschenrecht? Was bedeutet Teilhabe in einer gegebenen Gesellschaft, und welche Rechte sind daher im Recht auf Teilhabe enthalten? Die Antworten auf solche Fragen lassen sich nicht in der Weise einer prinzipienorientierten, deduktiv verfahrenen Ethik rein gedanklich konstruieren. Es geht bei der Suche nach ihnen um ethische Urteilsbildung in dem Sinne, wie ich sie im ersten Teil der heutigen Vorlesung erläutert habe, d.h. um einen gesellschaftlichen Verständigungsprozess, bei dem niemand für den anderen sprechen kann, sondern jeder nur vor dem Hintergrund seiner eigenen lebensweltlichen Einsicht urteilen kann im Hinblick darauf, was Menschen *qua* Menschen geschuldet ist.

Das Gesagte bedeutet, dass für vorpolitische Menschenrechte kein universaler Geltungsanspruch erhoben werden kann, weder in Bezug auf die Träger dieser Rechte noch in Bezug auf den Geltungsbereich dieser Rechte. Was das Erste betrifft, so sind sie Rechte von *Menschen*, aber nicht Rechte von *allen Menschen*. Damit ist gesagt, dass für die Achtung dieser Rechte und für die Wahrnehmung der ihnen entsprechenden Pflichten der lebensweltliche Horizont maßgebend ist und nicht ein gedanklich konstruierter universaler Horizont, in dem es Klassen im logischen Sinne gibt. Wie wir gesehen haben, ist die Moral an die Lebenswelten rückgebunden. Deshalb gibt es moralische Pflichten gegenüber Menschen, aber nicht

gegenüber allen Menschen. Was das Zweite betrifft, so haben diese Rechte Geltung innerhalb einer *moral community*, die sich auf sie verständigt hat. Doch haben sie keine Geltung für alle Menschen in dem Sinne, dass alle Menschen, die bei Verstand und guten Willens sind, sie anerkennen müssten. Daher kann man sie auch nicht überall auf der Welt einklagen. Zu erinnern ist an dieser Stelle an die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung, von der in einer früheren Vorlesung die Rede war. Moralische Urteile, die vor dem Hintergrund der eigenen Lebenswelt als wahr erkannt werden, haben deshalb noch keine Geltung für andere in dem Sinne, dass auch sie diese Wahrheit anerkennen müssen. Denn sie urteilen vor dem Hintergrund ihrer Lebenswelt. Das Urteil, dass soziale Teilhabe ein Menschenrecht ist, kann also wahr sein, ohne dass deshalb postuliert werden muss, dass es universal gültig ist.

Man muss sich im Blick auf die Meinung, Menschenrechte hätten universale Geltung, vergegenwärtigen, wie voraussetzungsfull die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte ist. Es kann sie nur in Gesellschaften geben, in denen es Moral gibt, d.h. die lebensweltübergreifende Verständigung zwischen Menschen mit unterschiedlichem lebensweltlichem Hintergrund auf eine gemeinsame Beurteilung menschlichen Handelns und Verhaltens im binären Code gut/schlecht, richtig/falsch im Interesse der friedlichen Regelung ihres Zusammenlebens. Schon diese Voraussetzung ist in vielen heutigen Gesellschaften weltweit nicht gegeben, nämlich überall da, wo Menschen in geschlossenen – in der Regel religiösen – Lebenswelten mit je ihrem eigenen Ethos leben und wo sie die Zumutung, sich mit Andersglaubenden und -denkenden auf eine gemeinsame Welt und Moral zu verständigen, als Bedrohung ihrer Lebenswelt und ihres Ethos erleben, zumal solch lebensweltübergreifende Verständigung unweigerlich mit Säkularisierung einhergeht, da es die Götter der eigenen Lebenswelt in den Lebenswelten der anderen nicht gibt und da sie deshalb auch in einer gemeinsamen Welt nicht vorkommen. Hieraus resultiert in vielen Gesellschaften die Ablehnung des westlichen Modells.

Die zweite Voraussetzung für die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte ist, dass für die Anerkennungs- und Achtungsstruktur und somit für die Gerechtigkeitsvorstellungen einer Gesellschaft das Menschsein fundamental ist. Im Westen ist dies in den bürgerlichen Revolutionen Ende des 18. Jahrhunderts erkämpft worden. Auch diese Voraussetzung ist heute in vielen Gesellschaften weltweit nicht gegeben. Es gibt religiös geprägte Gesellschaften, für die die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen fundamental ist. Es gibt nationalistisch geprägte Gesellschaften wie das heutige Russland, für die das Wir-gegen-

Andere der leitende Gesichtspunkt ist und in denen Menschen danach behandelt werden, ob sie auf sie auf der Seite des Wir stehen und auf politischer Linie sind oder ob sie zu den Verrätern gehören, die dem Feind zuarbeiten. Auch hierbei handelt es sich um das Ideal einer geschlossenen Lebenswelt mit ihrem eigenen nationalistischen Ethos, für die das westliche Modell eine Bedrohung ist. Bekanntlich findet dieses Ideal inzwischen auch in westlichen Gesellschaften seine Anhängerschaft in Gestalt eines Rechtspopulismus, für den Putin und Trump als Vorbilder gelten.

Diese Entwicklung lässt sich nur verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Zumutung das westliche Modell darstellt. Davon war in der zweiten Vorlesung die Rede. Es mutet den Menschen eine Ordnung des Zusammenlebens zu, die sinn- und wertneutral und säkular ist und die daher keinerlei Sinnbedürfnisse befriedigt. Das ist der Preis. Man vergegenwärtige sich zum Kontrast die Wochenschauen der Nazizeit mit Bildern von den damaligen Massenveranstaltungen, bei denen Menschen zu tausenden jubelnd und in ekstatischer Verzückung Hitler ihren rechten Arm entgegenstreckten. Diese Menschen hatten ein tiefes Gefühl von Sinn, und das war es, was sie politisch suchten. Das kann eine Demokratie nicht bieten. Der Gewinn einer demokratischen Ordnung liegt darin, dass sie es aufgrund ihrer weltanschaulichen Neutralität einem jeden ermöglicht und freistellt, den Sinn in seinem Leben zu suchen, den er präferiert. Einzige Bedingung dafür ist, dass seine Sinnsuche mit der sinnneutralen Ordnung des Zusammenlebens kompatibel ist.

Wenn man sieht, wie historisch kontingent und voraussetzungsvoll die Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte ist, dann fällt es schwer zu verstehen, wie man überhaupt auf den Gedanken einer Universalität dieser Idee hat kommen können. Die Erklärung hierfür liegt in dem modernen Dogma, auf das ich an dieser Stelle noch einmal zurückkommen muss, nämlich dass alle Erkenntnis die Form des Urteils hat. Die Wirklichkeit besteht hiernach aus Tatsachen. Die Menschenrechte sind dementsprechend zeitlose moralische Tatsachen. Wie gesagt, werden die Lebenswelten durch dieses Dogma aus dem Bereich des Erkennbaren verdrängt. Damit entfällt die Unterscheidung zwischen den Rechten *eines* Menschen und den Rechten *jedes* Menschen. Das urteilsrealistische Denken ordnet die Dinge Klassen im logischen Sinne zu. So werden die Menschenrechte zu Rechten aller Menschen. Ebenso entfällt die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung. Was durch die lebensweltentkoppelte urteilende Vernunft zweifelsfrei als wahr erkannt worden ist, dass muss auch von allen anderen Menschen als wahr anerkannt werden, da es keine andere Erkenntnis gibt als diejenige der

urteilenden Vernunft. Also ist es universal gültig. Die Tatsache, dass viele Menschen weltweit mit der Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte wenig anfangen oder sie gar ablehnen, zum Beispiel was das Postulat gleicher Rechte von Mann und Frau betrifft, wird dann dem Umstand zugeschrieben, dass sie sich noch im Stand der Unvernunft befinden und der Aufklärung bedürfen. Auch für sie haben die Menschenrechte Geltung, nur dass sie es noch nicht erkennen.

Es ist dieser vorpolitische Menschenrechtsuniversalismus, der die Grundlage bildet für die politische Implementierung und rechtliche Kodifizierung universal gültiger Menschenrechte. In westlicher Perspektive, insbesondere vor dem historischen Hintergrund der Verbrechen gegen die Menschlichkeit zur Zeit des Nationalsozialismus, ist dies eine große Errungenschaft. Doch muss man sehen, dass der Westen damit etwas universal verbindlich gemacht hat, was eigentlich nur in seiner eigenen Kultur normative Geltung beanspruchen kann. In vielen Ländern der heutigen Welt gibt es eine krasse Diskrepanz zwischen der rechtlichen Geltung der Menschenrechte aufgrund der Ratifizierung der Menschenrechtsverträge der Vereinten Nationen und der politischen und gesellschaftlichen Realität. In Ländern, in denen die Voraussetzungen für eine vorpolitische Menschenrechtskultur fehlen, nämlich erstens, dass das Menschsein das fundamentale Kriterium für das Haben von Rechten ist, und zweitens eine lebensweltübergreifende gesellschaftliche Verständigung bezüglich der moralischen Implikationen des Menschseins, da zeigt die rechtliche Ingeltungsetzung der Menschenrechte wenig Wirkung, da sie bei den Menschen in keinerlei lebensweltlich fundierter Einsicht verankert ist. Für sie zählen andere Kriterien wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder zu einem bestimmten Volk, und anstelle einer lebensweltübergreifenden Moral kennen sie nur das Ethos ihrer Lebenswelt. Ich sagte vorhin, dass die vorpolitischen Menschenrechte als Gerechtigkeitsmaßstab für die politisch verliehenen Menschenrechte fungieren. In Gesellschaften, in denen man keine vorpolitischen Menschenrechte kennt, fehlt daher jegliches Sensorium für den Gerechtigkeitssinn der politisch verliehenen Menschenrechte.

Die westliche Vorstellung ging in der Vergangenheit dahin, dass diese Diskrepanz überwunden werden kann, und zwar dadurch, dass die gesellschaftliche Realität in solchen Ländern sich verändert und dem normativen Rahmen der Menschenrechte angleicht, was faktisch darauf hinausläuft, dass alle Gesellschaften das westliche Modell des gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens übernehmen. Lange hat man geglaubt, dass dies im Zuge der

Ausbreitung der kapitalistischen Wirtschaftsweise und des damit einhergehenden gesellschaftlichen Wandels ganz von selbst eintreten wird oder dass das westliche Modell in Gestalt von Demokratie und Menschenrechten einer Gesellschaft nötigenfalls auch von außen implementiert werden kann. Dieser Glaube kann heute als empirisch widerlegt gelten. Wie die Beispiele Russland und China zeigen, ist der Kapitalismus bestens verträglich mit autoritären Regimen, die das westliche Modell ablehnen und die Menschenrechte mit Füßen treten. Und wie die Beispiele Irak oder Afghanistan zeigt, lässt sich das westliche Modell einem Land nicht von außen implementieren. Mit dem Postulat der Universalität der Menschenrechte hat der Westen sich angemaßt, für den Rest der Welt zu sprechen, in der Erwartung, dass dieser es ihm danken wird. Doch tatsächlich provoziert diese Anmaßung in vielen Gesellschaften eine umso entschiedenere Ablehnung und Feindschaft gegenüber dem westlichen Modell, weil man sich durch dieses hinsichtlich der eigenen Lebenswelt, Kultur und Lebensweise missachtet, entwertet und bedroht fühlt. Was in westlicher Perspektive Grundlage einer geeinten Menschheit sein soll, das führt zu deren tiefer Spaltung.

Die Verschiebung der geopolitischen Gewichte trägt ein Übriges dazu bei, dass die Einforderung politischer Menschenrechte mehr und mehr zu einem stumpfen Schwert wird. Die Zeiten sind vorbei, als die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel in China die Einhaltung der Menschenrechte anmahnen konnte. Kein deutscher Bundeskanzler würde sich das heute noch erlauben. Wie wirkungslos entsprechende internationale Initiativen sind, einen Staat zur Einhaltung der Menschenrechte zu veranlassen, das zeigte zuletzt in deprimierender Weise der Krieg, den Israel im Gazastreifen führte.

Um nicht missverstanden zu werden: Die vorstehende Kritik richtete sich gegen die Meinung, dass die Menschenrechte universale Geltung haben. Sie richtete sich nicht gegen die Geltung von Menschenrechten und gegen ihre politische Implementierung und rechtliche Kodifizierung, wie sie sich zum Beispiel im Grundrechtskatalog des deutschen Grundgesetzes findet. Diesbezüglich bleibt gültig, was ich vorhin über lebensweltlich fundierte vorpolitische Menschenrechte als Rechten von *Menschen*, aber nicht von *allen Menschen*, gesagt habe. Man bezeichnet eine Auffassung, der zufolge ethische Urteile nur für die Menschen einer bestimmten Kultur, aber nicht universal als wahr gelten, als kulturellrelativistisch. Für Philosophinnen und Philosophen, die zwischen Wahrheit und Geltung nicht unterscheiden, ist dies gleichbedeutend mit Wahrheitsrelativismus. Dieser aber ist gleichbedeutend damit, dass es keine Wahrheit gibt. Je nach Perspektive ist ein Urteil wahr oder falsch, ohne dass es eine

Möglichkeit der Entscheidung gibt. Deshalb ist es so wichtig, zwischen Wahrheit und Geltung zu unterscheiden. Wahrheit ist nicht-relativ: Ein Urteil ist wahr oder falsch, aber nicht wahr für jemanden. Sagt man von einem Urteil, dass es wahr ist für A oder falsch ist für B, dann macht man damit keine Aussagen über das Urteil, sondern Aussagen über A und B, nämlich dass sie das Urteil für wahr oder falsch halten. Von dieser Art sind Feststellungen über die Geltung von Urteilen. Geltung ist relativ, d.h. Geltung für jemanden. In diesem Sinne gilt das fragliche Urteil für A als wahr und für B als falsch.

Wie gesagt, werden ethische Urteile vor dem Hintergrund der eigenen Lebenswelt als wahr oder falsch erkannt, was bedeutet, dass aus der Erkenntnis ihrer Wahrheit nicht auf ihre Geltung für andere geschlossen werden, da diese vor dem Hintergrund ihrer Lebenswelt urteilen. Auf das Verhältnis von Kulturen bezogen heißt dies, dass ethische Urteile kulturrelativ sind. Aber das bedeutet nicht, dass sie nicht wahr sein und als wahr erkannt werden können.

Das gilt auch für das Urteil, dass Menschen das Recht haben, aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt und geachtet zu werden, worin alle Menschenrechte enthalten sind. Menschen, die die Anerkennungs- und Achtungsstruktur und die Moral der westlichen Kultur verinnerlicht haben, können gar nicht anders, als dieses Urteil für wahr zu erachten. Seinen praktischen Ausdruck findet dies in der Unterstützung einer politischen Kultur, für die die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte essenziell ist, und vielleicht auch im humanitären Engagement für Menschen hierzulande oder in anderen Ländern, deren Menschenrechte gefährdet sind oder missachtet werden. Um sich in dieser Weise für die Menschenrechte anderer einsetzen zu können, muss man nicht an die universelle Geltung von Menschenrechten glauben. Man setzt sich für Menschen ein, die selbst vielleicht gar nichts von Menschenrechten wissen oder ihnen keinerlei Bedeutung zumessen, weil es dort, wo sie herkommen oder dort, wo sie leben, keine vorpolitische Menschenrechtskultur gibt.

Ich sprach vorhin davon, dass die bloß politische bzw. rechtliche Implementierung von Menschenrechten wenig Wirkung zeigt in Ländern, in denen es an den Voraussetzungen für eine vorpolitische Menschenrechtskultur fehlt. Ich will dies zum Schluss an einem Beispiel verdeutlichen. In der Elfenbeinküste und in anderen afrikanischen Ländern gibt es für psychisch Kranke keine oder nur eine sehr unzureichende medizinische Versorgung. Die Gesundheitsstationen auf dem Land behandeln somatische Erkrankungen, aber sie sind nicht für die Behandlung psychischer Erkrankungen gerüstet. Das hat zur Folge, dass psychisch

Kranke von ihren überforderten Angehörigen in sogenannte Gebetscamps gebracht werden, wo für sie gebetet wird, wo sie aber auch aufgrund des Glaubens, dass sie von bösen Geistern besessen sind, häufig schlimmen Torturen ausgesetzt werden, weil man meint, auf diese Weise die bösen Geister aus ihnen vertreiben zu können. Viele Kranke werden an Bäume angekettet, oft über viele Jahre, um andere vor ihnen zu schützen, aber auch zu ihrem eigenen Schutz, damit sie nicht weglaufen und sich in der Wildnis verirren. Eine Studie hat ergeben, dass es in der Elfenbeinküste mehr als siebenhundert derartige Gebetscamps gibt, die staatlich weder registriert sind noch überwacht werden im Hinblick darauf, was in ihnen geschieht. Die Elfenbeinküste hat die UN-Behindertenrechtskonvention unterzeichnet. Gemessen an dieser handelt es sich bei dem, was in den Gebetscamps geschieht, um schwere Menschenrechtsverletzungen. Doch unternimmt der Staat bis heute nichts, um diese Praxis zu beenden und für eine ausreichende und flächendeckende Versorgung psychisch Kranker zu sorgen. Und auch seitens der Bevölkerung fehlt es hierzu an Initiativen, weil man dies gar nicht als Menschenrechtsverletzungen wahrnimmt.

Das ist nur ein Beispiel für die krasse Diskrepanz zwischen hohem universalem menschenrechtlichem Anspruch internationaler Konventionen und der gesellschaftlichen Realität in vielen Ländern der heutigen Welt. Das deklamatorische Insistieren auf der universellen Geltung der Menschenrechte ändert an dieser Realität wenig. Eher dient es der Selbstbestätigung des Westens, der die univerelle Geltung von Demokratie und Menschenrechten zu seiner Mission gemacht hat und der daher dazu neigt, vor den Realitäten die Augen zu verschließen. Afghanistan ist dafür das deprimierendste Beispiel. Wenn es etwas gibt, das etwas ändern kann, dann ist es die Besinnung auf das Menschenrechtsethos, das wir selbst in uns tragen und gemessen an dem derartige Zustände wie in der Elfenbeinküste unerträglich sind. Da geht es nicht um die Rechte aller Menschen, sondern um die Rechte *von Menschen*. Bei dieser Sicht werden die Dinge lebensweltlich konkret. Ein jeder mag dann zusehen, ob und wo er etwas dazu beitragen kann, dass die Menschenrechte von Menschen geachtet werden, zum Beispiel durch die Unterstützung internationaler Organisationen, die sich für Menschenrechte einsetzen. Damit krempelt man nicht ganze Gesellschaften um. Aber man befreit vielleicht Menschen von Ketten.