

## Zum Pluralismus der Menschenwürden im südostasiatischen Kontext

von Sharon A. Bong

Beginnen wir damit, den Bedeutungsgehalt der in der Überschrift dieses Beitrags angesprochenen Begriffe zu entwirren. Hierzu ist die Metapher von den „Wurzeln“ aufschlussreich. Zunächst einmal bezeichnet sie etwas, das eine gründende Funktion hat, zweitens steht dieses Etwas im Plural (statt im Singular) und drittens ist dieses Etwas spezifisch (für den Boden eines bestimmten geographischen oder kulturellen Raumes, in diesem Fall Südostasien). Die „Böden“ dieser Region in ihrer metaphorischen Bedeutung bieten eine Vielzahl von Bedingungen – manche günstig, andere zweifelsohne weniger günstig dafür, dass die Menschenwürde dort Wurzeln schlägt. Diese unterschiedlichen Bedingungen, buchstäblich der Boden dafür, dass etwas Wurzeln schlagen kann, umfassen eine Vielzahl von Ethnien, Kulturen und Religionen: den Islam (zum Beispiel säkulare Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit wie Indonesien mit der zahlenmäßig größten muslimischen Bevölkerung der Welt und Malaysia sowie Brunei Darussalam, das inzwischen ein islamischer Staat ist, in dem kürzlich das Scharia-Recht eingeführt wurde); vom Buddhismus dominierte Staaten mit starken konfuzianischen Einflüssen (zum Beispiel Kambodscha, Laos, Myanmar, Singapur, Thailand und Vietnam); die katholisch dominierten Philippinen und Ost-Timor sowie die Glaubenssysteme eingeborener Völker, die in Südostasien noch weniger Rechte genießen als die religiösen Minderheiten.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)/Asian Forum for Human Rights and Development (FORUM-ASIA) (Hrsg.), Asia Indigenous Peoples' Pact (AIPP), Chian Mai 2010, [http://www.iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/0511\\_ASEAN\\_BRIEFING\\_PAPER\\_eb.pdf](http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0511_ASEAN_BRIEFING_PAPER_eb.pdf), (20.01.2015).

In Erweiterung der Metaphern von den Wurzeln und Böden möchten wir die Menschenwürde mit einem Samenkorn gleichsetzen. Den Begriff Menschenwürde verwendet man normalerweise nur in der Einzahl; von „Menschenwürden“ spricht man eher nicht. Die Verwendung von Menschenwürde in der Einzahl signalisiert ein (im herkömmlichen Sinn) universelles Attribut – Würde haben alle Menschen (nicht jedoch andere empfindungsfähige Wesen) – unabhängig von Zeit und Ort; ein gemeinsames Attribut, das allen Menschen ungeachtet wichtiger Unterschiede (Geschlecht, Sexualität, Alter, Klasse, Nationalität, Volkszugehörigkeit, mögliche Religionszugehörigkeit usw.) gleichermaßen verfügbar ist und eine inhärente Qualität des Menschseins (ein Mensch hat einen ihm innewohnenden Wert) darstellt. Das ist gleichsam der Dreiklang der Grundsätze nicht nur der Menschenwürde, sondern auch der Menschenrechte – die auf Gedeih und Verderb wie „siamesische Zwillinge“ untrennbar miteinander verbunden sind: universal, unantastbar und unveräußerlich.<sup>2</sup> Dennoch werden diese unumstößlichen Grundsätze permanent in Frage gestellt. Schaut man sich die Realität an, in der die Menschen leben, den Schaden, den Menschen anderen Menschen zufügen können (in seiner schlimmsten Form), dann ist die Menschenwürde keineswegs universal, unantastbar und unveräußerlich. Hierin liegt das Problem der Unvereinbarkeit der Singularität (im Sinne von Einzigartigkeit oder Unverwechselbarkeit) des Samenkorns mit der Pluralität von Wurzeln und Böden. Das ist ein Problem – und eines, das diejenigen, die sich mit den in unterschiedlichen Böden keimenden Samenkörnern befassen, zwar beschäftigt hat, aber bisher nicht zufriedenstellend gelöst wurde. Parallel dazu wäre zu überlegen: Wenn diese Samen Wurzeln schlagen, wie sehen dann die Früchte oder Produkte einer solchen hybriden gegenseitigen Befruchtung aus?

---

<sup>2</sup> Vgl. Doris Schröder, „Human rights and human dignity. An appeal to separate the conjoined twins“, in: *Ethic Theory Moral Practice* 15 (2012), S. 323–335.

## Der Pluralismus von Menschenwürden

Die Anerkennung, Akzeptanz und Bejahung der Rechtmäßigkeit des Pluralismus der Menschenwürden ist der strittige Punkt, der in diesem Kapitel erörtert werden soll. Die Verwendung von „Pluralismus“ übernehme ich in modifizierter Form von einem renommierten asiatischen Wissenschaftlicher der Sexualforschung, Michael G. Peletz.<sup>3</sup> Bei ihm heißt es sinngemäß: Erst wenn man der „geschlechtlichen Vielfalt“ und der „sexuellen Vielfalt“ – was nicht heteronormative Geschlechter und Sexualitäten einschließt (die Abkehr von den Singularen von Geschlecht und Sexualität ist Absicht) – Rechtmäßigkeit zugesteht, wird aus ihnen „geschlechtlicher Pluralismus“ und „sexueller Pluralismus“. Mit anderen Worten: „Pluralismus“ meint nicht nur das, was sich im Plural befindet (das heißt viel und vielfältig ist), sondern auch das, was bejaht (das heißt nicht nur toleriert) und im besten Fall kodifiziert (in säkularen und heiligen Texten) und institutionalisiert wird (beispielsweise durch staatliche Instrumente wie das Rechtssystem und UN-Instrumente, die durch Ratifizierung von Verträgen usw. das Gewicht des allgemeinen Konsens tragen).

Der Pluralismus der Menschenwürden ist in Form der multikulturellen und multireligiösen (und spirituellen) Kontexte in Südostasien in viele Böden eingebettet. Die Wurzel der Menschenwürde – als Grundlage der Menschenrechte – bedient sich als Ausgangspunkt der Grundsätze der Universalität, Unantastbarkeit und Unveräußerlichkeit. Für den Pluralismus der Menschenwürden gilt dies nicht. Während es unumgänglich ist, die Geschichtlichkeit bestimmter Ideologien als unverkennbar westlich oder östlich (beziehungsweise asiatisch) zu identifizieren, ist es unter Berücksichtigung des Pluralismus der Menschenwürden, der sich aus der regionalen Vielfalt Südostasiens ergibt, durchaus weise, nicht in die Falle der Verdinglichung des Dualismus von „westlich“ – „östlich (asiatisch)“ zu tapen. Damit vermeidet man Kolonisierungstendenzen, die sich darin

---

<sup>3</sup> Vgl. Michael G. Peletz, *Gender, Sexuality and Body Politics in Modern Asia*, Ann Arbor 2007.

manifestieren, Begriffen feste Attribute zuzuweisen und als Begleiterscheinung Ideologien in absoluten Begriffen zu bewerten – Begriffe, die in der Praxis fließend und irreduzibel komplex sind. Genau dieses Fließende macht den Pluralismus der Menschenwürden aus.

Daraus ergibt sich ein zentrales Attribut der Menschenwürden: die Relationalität. Die Rhetorik von den „asiatischen Werten“, wie sie von den damaligen Premierministern von Malaysia und Singapur in den 1980ern verbreitet wurde, stellte „gesellschaftliche Interessen über das eng gefasste individuelle Eigeninteresse sowie Ordnung und Harmonie über persönliche Freiheit“.<sup>4</sup> Dies wirkt noch heute nach. Als Spiegel „eines stark von der Gemeinschaft geprägten Kollektivismus“ gibt sie auch „dem Respekt vor Autorität und starker Führung, einer starken Familienbindung, konventionellen Autoritätsmustern und Loyalität innerhalb der Familie, ‚traditionellen‘ (sic!) Geschlechterbeziehungen, starker kindlicher Pietät, Disziplin, fleißiger Arbeit und Sparsamkeit“ einen hohen Wert.<sup>5</sup> Das Primat des Gemeinwohls beginnend bei der Keimzelle der Gesellschaft – der Familie (wenn auch in der Variante der „natürlichen Familie“, die heterosexuell und auf die Vermehrung ausgerichtet ist)<sup>6</sup> – war in den postkolonialen Nationalstaaten Mittel zum Zweck des Fortschritts (Malaysia und Singapur waren einst britische Kolonien). Der „Asiatische-Werte“-Diskurs, der ein säkularer Diskurs ist, verortet das Individuum bei Einbettung in die islamischen und neokonfuzianischen Diskurse in Malaysia und Singapur innerhalb der Achsen von Familie (kindliche Pietät), Glaubensgemeinschaft (Religiosität) und Nation (Patriotismus). Dort liegt sein Wert in der Realisierung der zusammenlaufenden und vielschichtigen Hoffnungen eines „fruchtbaren Staatsbürgertums“<sup>7</sup>. Ein guter Moslem und Bür-

---

<sup>4</sup> Maila Stevens, „Family values‘ and Islamic revival. Gender, rights and state moral projects in Malaysia“, in: *Women’s Studies International Forum* 29 (2006) 4, S. 354–367.

<sup>5</sup> Ebenda.

<sup>6</sup> Vgl. ebenda, S. 361.

<sup>7</sup> Evelyn Blackwood, „Transnational sexualities in one place. Indonesian

ger ist beispielsweise jemand, der die richtige Männlichkeit beziehungsweise Weiblichkeit verkörpert – dahingehend, dass er um der Familie, Gemeinschaft und Nation willen heiratet und sich fortpflanzt.

In islamischen Rechtstexten mit „Betonung auf dem Kommunitarismus [...] wird das Primat der Ummah, also der islamischen Gemeinschaft“ postuliert und diese über den Individualismus gestellt, der vom „westlichen Zivilrecht und humanistischer Ethik“ genährt wird.<sup>8</sup> Die Prämisse des „Westens“ ist eine kantsche Prämisse, nach der der Mensch ein vernünftiges und freihandelndes Wesen ist, wenn es darum geht, zu unterscheiden, was moralisch richtig und falsch ist, „denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt“<sup>9</sup>. In gleicher Weise ist das konfuzianische Konzept der Menschenwürde – in Abkehr von der Ausrichtung der Menschenwürde an einem „atomistischen Individuum“ (das heißt losgelöst vom Ganzen und geschätzt als Zweck an sich selbst) – „im Gefühl der Verbundenheit des Menschen verankert. Es trägt dem Umstand Rechnung, dass ein jeder in bestimmte Beziehungen hineingeboren wird, wodurch seine Werte manifestiert werden können, und drängt die Menschen, diesen Weg einzuschlagen, um ihr Menschsein zu verwirklichen und zu erweitern“<sup>10</sup>. Der Mensch ist nicht mit immanenter Würde ausgestattet, sondern vielmehr dem Vermögen, ein Leben in Würde zu führen. In diesem

---

readings“, in: Evelyn Blackwood/Saskia E. Wieringa (Hrsg.), *Women’s Sexualities and Masculinities in a Globalising Asia*, New York/Basingstoke 2007, S. 185.

<sup>8</sup> Vgl. J. Paul Martin, „The three monotheistic world religions and international human rights“, in: *Journal of Social Issues*, 61 (2005) 4, S. 836.

<sup>9</sup> Kant zitiert in Doris Schroeder, a. a. O., S. 329.

<sup>10</sup> Peimin Ni, „Seek and you will find it; Let go and you will lose it. Exploring a Confucian approach to human dignity“, in: *Dao* 13 (2014), S. 187.

Sinne ist die Menschwerdung potentiell die Verwirklichung der eigenen Würde. Und weil man eine Bindung zu Anderen hat, lässt sich diese Hoffnung realisieren, indem man Andere mit dem gebührenden Respekt behandelt. Angesichts der „gleitenden Würde-Maßstäbe“ in einem Leben nach konfuzianischer Ethik variiert die Bedeutung von „gebührendem Respekt“ hier (ist also fließend) – in Abhängigkeit von der Autorität des Anderen, die sich aus der eigenen gesellschaftlichen Stellung (als „Ehren, die vom Menschen verliehen werden“) und dem Vermögen ableitet, Würde zu erwerben mit „menschlicher Herzlichkeit, Eignung, Gewissenhaftigkeit, Vertrauenswürdigkeit, nicht nachlassender Freude an dem, was gut ist [...] [als] Ehren, die vom Himmel verliehen werden“<sup>11</sup>.

Neben der Verbundenheit der Menschen untereinander gibt es noch die Verbundenheit zwischen den Menschen und anderen Lebensformen innerhalb des Kosmos. Während es im Buddhismus kein spezifisches oder auch nur ungefähres Konzept der Menschenwürde gibt, wird das menschliche Leben in der buddhistischen Kosmologie „als integraler Bestandteil dieses endlosen Flusses von Lebensformen“ geschätzt<sup>12</sup>. Weil der Sinn des Lebens die Beendigung des endlosen Zyklus der Wiedergeburt ist, ist die Beziehung der Menschen „zur übrigen empfindenden Natur daher eine der konstanten Regenerierung bis zum Erreichen der radikalen Erleuchtung (*moksha*) im Nirwana“<sup>13</sup>. Die Verbundenheit aller empfindungsfähigen Wesen miteinander, von denen der Mensch nur ein Teil ist, stellt eine Abkehr von der anthropomorphischen Zentralität der monotheistischen Religionen wie des Islam und des christlichen Glaubens dar, in denen der Mensch durch die bloße Tatsache über Würde verfügt, dass er nach dem Bild Gottes (*imago dei*) erschaffen wurde. Weil andere empfindungsfähige Wesen weder nach dem Vorbild Gottes

---

<sup>11</sup> Ebenda, S. 191.

<sup>12</sup> John D’Arcy May, „Human dignity, human rights, and religious pluralism. Buddhist and Christian perspectives“, in: *Buddhist-Christian Studies* 26 (2006) 1, S. 54.

<sup>13</sup> Ebenda.

entstanden noch über Vernunft und moralisches Urteilsvermögen verfügen, haben sie keine mit dem Menschen vergleichbare Würde. Im Hinduismus ist die kosmische Dimension in ähnlicher Weise präsent. Dort bezeichnet *dharma* – „eine Art der Lebensführung oder Verhaltenskodex [...] der die schrittweise Weiterentwicklung des Menschen bewirken soll“ – „die Art und Weise, auf die der Kosmos beziehungsweise das Gleichgewicht im Kosmos gewahrt bleiben“<sup>14</sup>. Und weiter heißt es bei Nanda: Weil Gott „allgegenwärtig ist und allem innewohnt, was im Universum existiert, [...] manifestiert sich dieser universelle Geist oder die Seele (*Brahman*) in allen Menschen und durchdringt in der Tat die gesamte Schöpfung.“<sup>15</sup> Die Identifikation des Menschen mit Gott heißt daher, das Göttliche in allem zu erkennen: Die Schöpfung und alles, was sie einschließt, wird geheiligt, und es ist die Pflicht des Menschen, ihr gebührenden Respekt zu zollen. Die Glaubenssysteme der eingeborenen Völker können „insofern biokosmisch genannt werden, als dass sie alles, was für sie von ultimativer Bedeutung ist, in den natürlichen Rhythmen des Kosmos und den physikalischen Prozessen innewohnend finden, die Leben fortpflanzen und erhalten“<sup>16</sup>. Als Menschen, die nach Koexistenz mit den „natürlichen Rhythmen des Kosmos“ streben, ist die Vertreibung von ihrem Land gleichbedeutend mit der Durchtrennung einer Lebenslinie, weil Land nicht nur ein Gut oder Besitztum, sondern eine Quelle des Lebensunterhalts, der Identität und des Zugehörigkeitsgefühls ist.<sup>17</sup>

Der Mensch ist diesen Ideologien zufolge ontologisch nicht höherstehend (das heißt seine Würde ist nicht angeboren und er genießt auch kein Anrecht, dass sie jedem verliehen und in gleichem Maße verliehen wird, nur weil er Mensch ist). Dies wiederum ist

---

<sup>14</sup> Ved P. Nanda, „Hinduism and my legal career“, in: *Texas Tech Law Review* 27 (1996) 3, S. 1231.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 1232.

<sup>16</sup> John D’Arcy May, a. a. O., S. 55.

<sup>17</sup> Vgl. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)/Asian Forum for Human Rights and Development (FORUM-ASIA), a. a. O.

eine Abkehr von den Grundsätzen der Unveräußerlichkeit und Universalität. Und der Mensch ist untrennbar mit anderen empfindungsfähigen Wesen innerhalb des Kosmos verbunden – diesseitige und jenseitige Räume – und strebt danach (wenn auch nicht immer und in jedem Fall mit Erfolg), ein Leben in Würde zu führen – in Anerkennung dieser Beiderseitigkeit und Gegenseitigkeit bei der Menschwerdung und der gebührenden Achtung anderer Leben. In diesem Sinne ist *Würde haben* kein fester Zustand, sondern der lebenslange Prozess der Menschwerdung, der Anerkennung des Transzendenten, das der gesamten Schöpfung innewohnt, und des Wissens um den eigenen Platz und die Aufgabe in der Schöpfung in Bezug auf andere Wesen und das dementsprechende Verhalten. Dies weicht vom dritten Grundsatz der Unantastbarkeit ab, weil sich eine solche „erarbeitete Würde“ in diesem Punkt von der „unantastbaren Würde“ unterscheidet, die Würde als „unantastbare Eigenschaft“ definiert, die uns durch göttlichen Willen (beispielsweise im Katholizismus) oder (im kantischen Sinne) durch säkulare Vernunft zuteilwird<sup>18</sup>.

Aus der Relationalität folgt das zweite Schlüsselattribut der Menschenwürden, das dialogisch ist, weil es Räume öffnet für verhandelte Bedeutungen zwischen dem, was bei der Verwirklichung von Menschenwürde oder einem Leben in Würde häufig als konkurrierende Diskurse positioniert wird. Es besteht jedoch der Vorbehalt, dass es gleitende Maßstäbe der Offenheit für den Dialog gibt. Wenn wir das eingangs verwendete Beispiel vom „Asiatische-Werte“-Diskurs aufgreifen, so trat dieser von seinen Ursprüngen bis heute – mit viel Spielraum für eine weitere politische Instrumentalisierung – gegen den Menschenrechte-Diskurs an, weil letzterer als Konstrukt des Westens wahrgenommen wird. Seine gleichzeitige Wahrnehmung als christliches Konstrukt – gut belegt durch die katholische Soziallehre, die die Menschenrechte, wenn auch nur einige, bestätigt<sup>19</sup> – im Ver-

---

<sup>18</sup> Vgl. Doris Schroeder, a. a. O., S. 332.

<sup>19</sup> Vgl. Charles Irudayam (Hrsg.), *Human Dignity in Catholic Social Thought*, Bangalore 2014.



bund mit dem kolonialen Erbe des Christentums in Asien verstärkt die vorsichtige, ja mitunter offen ablehnende Haltung einiger postkolonialer asiatischer Staaten, wenn es um die Verfechtung der Menschenrechte geht. Daher gibt es von vornherein Hürden für den Dialog, wenn der Diskurs zwischen Religionen und Rechten zwischen den Polen „Asiatisch – Westlich“ gefangen ist, bei dem Letzteres als sogenannte „Westoxification“<sup>20</sup> stigmatisiert wird; übrigens hat dies das Potential, das wirklich Asiatische und moralisch Gute zu beschädigen. Daher war die Positionierung des „Asiatische-Werte“-Diskurses als „postkoloniales Projekt“ essentialisierend (das heißt dem Asiatischen wurden die festen Attribute Autoritätshörigkeit, Disziplin und Pflichtgefühl zugeschrieben) und zudem strategisch essentialisierend, wenn das Attribut „asiatisch“ kindliche und religiöse Pietät sowie Patriotismus mobilisieren sollte – im Versuch der Wiederaeignung einer Identität, die durch die Kolonisierung genommen wurde und Gefahr läuft, unter den gegenwärtigen Geburtswehen der Globalisierung erneut abhandenzukommen. Die Würde der Gemeinschaft, die Vorrang vor der Würde des Einzelnen hat (wie eingangs erläutert ein strittiges Konzept), findet in diesem Fall ihren Ausdruck in der Stabilität der Familie, Integrität der Glaubensgemeinschaft und der Souveränität der Nation.

Die Hinwendung zum Rechtsdiskurs in diesem Teil des Kapitels ist unumgänglich, weil es allgemeiner Konsens ist, dass die grundlegende Prämisse der Menschenrechte die Menschenwürde ist, wobei beide als universal, unveräußerlich und unantastbar miteinander verschmelzen. Als Beispiel für einen säkularen Text, der die abstrakten Zwillingsprinzipien von Menschenwürde und Menschenrechte kodifiziert – und in ihrer Erweiterung die Frauenrechte – sei das *Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* von 1979 der UN angeführt. Es ist das einzige frauenbezogene Übereinkommen, insofern es sich gesondert mit den Menschenrechten der Frau befasst. Angesichts der androzentrischen Betonung säkularer und geheiligter Texte zum Thema Menschenwürde und -rechte markiert es einen

---

<sup>20</sup> Maila Stevens, a. a. O., S. 356.

wichtigen Meilenstein. Bemerkenswert ist der Umstand, dass alle südostasiatischen Staaten dieses Übereinkommen unterzeichneten, wenn auch mit Vorbehalten. Der Ansatz des „Asiatische-Werte“-Diskurses schließt eine Verzahnung mit dem (westlichen) Rechte-Diskurs aus, da es zu einem Aufeinandertreffen von Rechten einerseits und der Religion (Islam) andererseits kommt. Das wird in der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* deutlich, die 1990 auf der Islamischen Konferenz von den Außenministern der Mitgliedsstaaten angenommen wurde.<sup>21</sup> Artikel 6(a) der Kairoer Erklärung bekräftigt die grundlegende Menschenwürde der Frau im Einklang mit ihrem Zugang zu Menschenrechten (die unveräußerlich sind). In der Erklärung heißt es: „Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten.“<sup>22</sup> Die Kairoer Erklärung zielt darauf ab, die „durch Konkurrenzstreben und Ideologien verwirrte Menschheit“ zu leiten; sollte es zu Differenzen zwischen den in säkularen Texten und religiösen Texten (in diesem Fall der Koran) festgeschriebenen Rechten kommen, schreibt die Erklärung Folgendes fest: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt sind, unterliegen der islamischen Scharia.“ Im Gegensatz dazu heißt es im *Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* der UN in Artikel 2(f), dass alle Parteien (also die Staaten, die das Übereinkommen unterzeichnet haben), verpflichtet sind, „alle gebotenen Maßnahmen zu ergreifen, einschließlich gesetzlicher Maßnahmen, um bestehende Gesetze, Bräuche und Praktiken, die eine Diskriminierung der Frau darstellen, zu ändern oder abzuschaffen“.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. Organisation der Islam-Konferenz, „The Cairo Declaration on Human Rights in Islam“, Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers (Session of Peace, Interdependence and Development), Kairo, Arabische Republik Ägypten, vom 9–14 Muharram 1411H (31. Juli bis 5. August 1990), <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm> (20.01.2015).

<sup>22</sup> Ebenda.

<sup>23</sup> Vgl. CEDAW, „Convention of the Elimination of all forms of discrimina-

In diesen konkurrierenden Vormachtsansprüchen zwischen weltlichen und religiösen Wurzeln der Menschenwürde und – in Erweiterung dessen – der Menschenrechte der Frau ist eine dialogische Begegnung nicht möglich. An anderer Stelle sprach ich mich für einen *kritischen Relativismus* aus, der eine umfassendere Antwort auf die Sackgasse des Wettstreits zwischen Universalismus und kulturellem Relativismus bietet.<sup>24</sup> Er ist wichtig, um zu vermeiden, Vormachtsansprüche bei der Aushandlung des Pluralismus der Menschenwürden zu erheben. Er ist zugleich eine Haltung und eine Praxis, die anerkennt, dass das Universelle und das Partikulare gleichermaßen wichtig füreinander sind. Damit schaffen wir die Voraussetzung dafür, dass Samenkörner in unterschiedlichen Böden Wurzeln schlagen.

---

tion against women“, <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm#article1> (20.01.2015).

<sup>24</sup> Vgl. Sharon A. Bong, *The Tension Between Women's Rights and Religions. The Case of Malaysia*, Lewiston/Lampeter 2006.

# Menschenwürde

Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit

Herausgegeben von  
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN