

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

53. JAHRGANG HEFT 3
JULI—SEPTEMBER 2012

Wort und Antwort



Verletzbar
Menschen und Rechte



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 53. JAHRGANG HEFT 3 JULI—SEPTEMBER 2012

Verletzbar. Menschen und Rechte

Editorial 97

Stichwort Menschenrechte (Bernd Axel Kunze) 98

Bernhard Kohl

Grenzfälle des Menschlichen. Für eine menschenrechtliche Hermeneutik in der Kirche 101

Theo Rathgeber

Schutz religiöser Minderheiten. Zur Bedeutung internationaler normativer Standards 107

Bernd Finke

Universalität der Menschenrechte? Zwischen Relativierungsversuchen und der „Responsibility to Protect“ 113

Sigrid Graumann

Pränataldiagnostik, Präimplantationsdiagnostik und die UN-Behindertenrechtskonvention. Inklusion und Diversität statt Defektorientierung 119

Rainer Huhle

Das Verbrechen des gewaltsamen Verschwindenlassens. Das „Internationale Übereinkommen zum Schutz aller Personen vor dem Verschwindenlassen“ 125

Martin Stark

Geteilte Menschenwürde? Zur menschenrechtlichen Situation von Menschen auf der Flucht 131

Dominikanische Gestalt: José Raúl Vera López OP (*1945) (Pablo Romo) 136

Wiedergelesen: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Jacques Maritain und die UN-Menschenrechtscharta (Bernhard Kohl) 139

Bücher (Burkhard Conrad, Ulrich Engel) 142

Eingegangene Bücher 144

Titelbild: Wand vorm Kopf, 2007 – © french_03 | photocase.de

Vorschau: Heft 4 (Oktober—Dezember) 2012: Himmel über... Kirche für die Stadt

Über 60 Jahre sind vergangen, seit die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedete. Vor genau 50 Jahren wurde das Zweite Vatikanische Konzil von Papst Johannes XXIII. eröffnet, welches den endgültigen Schritt hin zu einer positiven Rezeption der Menschenrechte auch innerhalb der Katholischen Kirche vollzog. Ein bilanzierender Blick auf die Entwicklungen, die sowohl der internationale Menschenrechtsschutz, als auch das theologische Denken in Bezug auf die Menschenrechte seitdem genommen haben, zeigt große Fortschritte.

Und dennoch: Die Praxis des Menschenrechtsschutzes hängt in vielen Ländern, Regionen und Glaubensgemeinschaften der Welt dem klaren Bekenntnis zu den Menschenrechten hinterher. So macht *Theodor Rathgeber* auf die Verletzungen der Rechte religiöser Minderheiten aufmerksam, die diese in vielen Bereichen ihres Lebens hinnehmen müssen, was vor allem durch unzureichende normative Standards begründet ist. Der Referatsleiter des Auswärtigen Amtes, *Bernd Finke*, geht auf die gerade in Anbetracht der Entwicklungen in Nordafrika akute Fragestellung ein, inwieweit die internationale Staatengemeinschaft eine „Responsibility to Protect“, auch unter Einsatz von Gewaltmitteln, hat. *Rainer Huhle*, Mitglied des UN-Ausschusses gegen das gewaltsame Verschwindenlassen, macht in seinem Beitrag darauf aufmerksam, dass Menschenrechtsverletzungen keineswegs laut und öffentlich vor sich gehen müssen, sondern häufig gezielt auf ein stilles Verschwindenlassen von unbequemen Personen gerichtet sind – mit fatalen Folgen für die Opfer und deren Familien.

Menschenrechtsschutz und Menschenrechtsverletzungen sind allerdings nicht nur eine Thematik in „entlegenen Ländern“, sondern mitten in Europa und auch der Bundesrepublik Deutschland relevant. Darauf weisen die Artikel der Ethikerin *Sigrid Graumann* und des Leiters des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes in Deutschland, *Martin Stark*, hin, welche sich mit dem menschenrechtlichen Schutz und der Inklusion behinderter Menschen in Deutschland und mit den sich auf Europa zubewegenden Flüchtlingsströmen auseinandersetzen.

Besonders gedankt sei an dieser Stelle Prof. Dr. Heiner Bielefeldt – UN-Sonderberichterstatte über Religions- und Weltanschauungsfreiheit – für seine Expertise bezüglich der Konzeptionierung dieser Ausgabe von Wort und Antwort und seinen Hinweis, dass die Auseinandersetzung mit den Menschenrechten weniger der inneren Logik einzelner Disziplinen, als den *Burning issues* Folge zu leisten hat.

Menschenrechte

„Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei. / Und würd' er in Ketten geboren.“ Schillers Worte treffen sehr gut den grundlegenden Charakter der Menschenrechte: Sie sind unveräußerliche, vorstaatliche Rechte des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft, die das bloße Menschsein zur einzigen Vorbedingung haben. Als moralische Rechte antizipieren sie fehlende rechtliche Bestimmungen, legitimieren bestehendes Recht und verlangen unter Umständen Veränderungen des Bestehenden. Wirksam geschützt werden können sie allerdings nur im Rahmen einer rechtlich verfassten politischen Ordnung, ihnen wohnt daher ein Drang zur Institutionalisierung inne. Die juristische Rückbindung wirkt nicht allein einer ausufernden, ungoten „Moralisierung“ entgegen, sie gehört zur Idee der Menschenrechte von Anfang an: Diese können verstanden werden als Antwort auf historisch-konkrete Erfahrungen von Leid und Ungerechtigkeit, die gemeinsam gewertet wurden und politisches Handeln freigesetzt haben – und zwar als eine Antwort in der Sprache des Rechts. Der Staat hat die Menschenrechte zu achten, vor Beeinträchtigungen durch Dritte zu schützen und sich aktiv für ihre Erfüllung einzusetzen. Die Menschenrechte werden ein offenes Projekt bleiben, solange Menschen nicht müde werden, über unfreimachende Lebensbedingungen zu reflektieren, und sie sind unteilbar. Kein Einzelrecht kann ohne Schaden der anderen aus dem Korpus des Menschenrechts herausgebrochen werden.

Universalität der Freiheit

Einen eigenen „christlichen Menschenrechtskatalog“ kann es nicht geben, wenn die Universalität der Menschenrechte nicht aufgegeben werden soll; ein solcher hätte allenfalls eine begrenzte Bedeutung für die – ekklesiologisch zu entscheidende – Frage, ob die Kirchenverfassung eines Art Grundrechtsabschnitts bedürfe. Wenn Glaube nur in freier Annahme möglich ist, können partikuläre Glaubensauffassungen nicht für alle verbindlich gemacht werden. Und umgekehrt gilt: Ihr Wesensgehalt ist universal einzufordern; die Menschenrechte können aber auf verschiedene Weise begründet werden. Und so ist es möglich und sinnvoll, den

christlichen Rekurs auf die Menschenrechte in die allgemeine Debatte um sie einzubringen und diesen an das einschlägige Verständnis der Menschenwürde anzuschließen. So wie alle Menschen in gleicher Beziehung zur unbedingten Freiheit Gottes stehen, richtet sich die Aufforderung, die eigene, von Gott geschenkte Freiheit authentisch zu vollziehen, kategorisch an alle Menschen und impliziert eine Anerkennung der allen Menschen in gleicher Weise zukommenden Freiheit. Die Anerkennung anderer menschlicher Freiheit kann, soweit diese im Gegensatz zur unbedingten Freiheit Gottes immer bedingt ist, nur symbolisch geschehen. Sozialethisch ist einerseits zu entscheiden, welche Handlungen geeignet sind, die Anerkennung anderer Freiheit zum Ausdruck zu bringen, und andererseits, wie diese Anerkennung bestmöglich und im größtmöglichen Umfang institutionell abgesichert werden kann. Damit ist der Anschluss an den Diskurs um die Menschenrechte erreicht. Ohne sie kann eine Anerkennung der Freiheit nicht als möglich gedacht werden.

Recht und Moral

Doch auch wenn sich rechtlicher und moralischer Sinn in den Menschenrechten miteinander verbinden, sind beide keinesfalls deckungsgleich. Zunächst besitzen nicht alle (völker)rechtlichen Menschenrechtsbestimmungen schon einen unmittelbar ethischen Gehalt; dies anzunehmen, liefe auf eine Moralisierung der Rechtsordnung oder sogar deren quasireligiöse Überhöhung hinaus. Die Rechtsordnung ist Bedingung der realen Möglichkeit von Menschenrechten und kann dazu beitragen, sittliche Autonomie zu entbinden – aber nicht Freiheit als solche direkt verwirklichen. Die sittliche Selbstbestimmung ist Bestimmung, nicht aber Zweck der Rechtsordnung. Umgekehrt ist diese aber auch nicht einfach bloßes Mittel zu einem anderen Zweck. Denn die politisch-rechtliche Selbstbestimmung stellt selbst schon eine bestimmte Form praktizierter Selbstbestimmung dar und hat Anteil daran, dass die Interpretation der eigenen Freiheit dem Einzelnen bewusst wird.

Die Menschenrechte decken weder die gesamte Rechtsordnung ab noch schöpfen sie den Gesamtsinn der Freiheit umfassend aus. Ihr Wirkungsbereich beschränkt sich auf jenen Bereich, in dem Menschen Macht über andere besitzen; ihr Maß bestimmt sich an der Verletzlichkeit der menschlichen Freiheit. Ein umfassendes Ethos wird darüber hinaus noch weitere Überlegungen, z. B. das Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur oder die Interessen nachfolgender Generationen, im Blick behalten müssen. Entsprechende moralische Pflichten können nur begrenzt in rechtliche Gestalt gekleidet werden – jedenfalls dann, wenn nicht allein im metaphorischen Sinne von Recht gesprochen werden soll. Wollte man alles, was für ein umfassendes Ethos wünschenswert oder notwendig ist, einfach mit Menschenrecht gleichsetzen, liefe man Gefahr, gerade jene menschenrechtlichen Instrumente zu schwächen, mit denen ein solches Ethos politisch real werden soll. Die Menschenrechte markieren jenes Mindestmaß an individuell einklagbaren Rechten, das für alle einsichtig sein soll, die beanspruchen, als sittliches Subjekt

zu handeln. Soll dieser Konsens nicht beschädigt werden, ist im Umgang mit den Menschenrechten ein kluges Maß zu wahren.

Theologische Begründung der Menschenrechte

Weder die Rechtsordnung im Allgemeinen noch die Menschenrechte im Besonderen werden den Gesamtbereich sittlicher Lebensführung erschöpfend ausfüllen können. Liebe und Sinn, Schuld oder der Hang zum Bösen lassen sich nicht in Rechtskategorien hinein auflösen. Unter den Konzeptionen des guten Lebens, deren Vielfalt durch die Menschenrechte geschützt wird, hat die Religion als umfassende Gestalt des einen Guten ihren hervorragenden Ort und ihre Berechtigung. Das Bekenntnis zu den Menschenrechten vermag die Kirche heute als Konsequenz des Glaubens auszuweisen (was vielfach „aus dem Unwillen heraus die eigene Lehre zu historisieren, eher subkutan statt offen“⁴¹ stattfindet). Der theologischen Ethik bleibt aber die genuine Aufgabe, sich um eine eigenständige Begründung der Menschenrechte zu mühen. Eine solche Leistung ist ein wichtiger Dienst an der Welt, der nach theologischer Substanz verlangt. Diese wird dort vermisst, wo der Rekurs auf die Menschenrechte eigene theologische Anstrengung ersetzt oder der Eindruck erweckt wird, die menschenrechtliche Forderung selbst sei schon die eigentliche „Botschaft“ der Kirche.

Das Verhältnis zwischen der abstrakten Idee der Menschenwürde und ihrer weiteren Konturierung, Deutung und motivationalen Fundierung in den verschiedenen partikularen religiösen und weltanschaulichen Konzepten wird durchaus spannungsvoll bleiben; ohne die Offenheit für eine mögliche Rückbindung der Menschenwürde an verschiedengestaltige religiöse Selbstverständnisse wäre aber die Chance, einen Konsens über die Anerkennung der Menschenrechte zu erzielen, äußerst gering. Die Menschenrechte sind keine profane Heilslehre, sondern bleiben säkulares Recht. Als solches können sie nicht aus sich selbst heraus begründet werden; sie bleiben auf ein Ethos angewiesen, das außerhalb ihrer selbst liegt: „Der einzelne findet in ihnen keinen Lebenssinn. Wo sie wirksam gewährleistet werden, ist er auf sich selbst verwiesen, seinen Lebenssinn zu suchen und jene Wahrheit zu erkennen, die ihn frei macht – ‚frei‘ jenseits aller Menschenrechte.“⁴²

Dr. theol. Axel Bernd Kunze, Dipl. Päd. (Kunze-Bamberg@t-online.de), geb. 1972 in Peine, Privatdozent für Erziehungswissenschaft an der Universität Bonn, Dozent für Pädagogik und stellvertretender Schulleiter an der Evangelischen Fachschule für Sozialpädagogik Weinstadt. Anschrift: Postfach 15 13, D-71305 Waiblingen (Rems). Veröffentlichungen u. a.: Bildung als Freiheitsrecht. Eine kritische Zwischenbilanz des Diskurses um Bildungsgerechtigkeit (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung 32), Berlin 2012.

01 C. Waldhoff, Katholizismus und Verfassungsstaat, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft (2010), 43–67, hier 51.

02 J. Isensee, Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie. Gestalt der menschenrechtlichen Freiheit im Verfassungsstaat, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Moder-

nes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz, 70–103, hier 103.

Bernhard Kohl

Grenzfälle des Menschlichen

Für eine menschenrechtliche Hermeneutik in der Kirche

Seit der Verabschiedung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* [=AEMR] durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 bilden die Menschenrechte eine Art Angelpunkt für die Suche nach einem realisierbaren, weltweit verbindlichen Ethos, da die Menschenrechte anscheinend eine universelle Schnittstelle zwischen Recht und Sittlichkeit darzustellen vermögen. Einerseits drängen sie „auf die Umsetzung sittlicher Normen in der politischen Gestaltung von Gesellschaft [...]“ und machen „andererseits positives Recht auf die ethische Idee der Gerechtigkeit hin kritisierbar [...]“¹. Die katholische Kirche, der man ihren Status als Vertreterin der Menschenrechte *ad extra* heute kaum noch ernsthaft absprechen kann, hatte in der Vergangenheit allerdings zahlreiche Gründe für die Ablehnung der Menschenrechte, welche vor allem im Kampf gegen die säkulare Moderne und hauptsächlich gegen die damit untrennbar verbundene Gewissens- und Religionsfreiheit zu finden waren: So bezeichnete Papst Gregor XVI. Gewissensfreiheit in seiner Antrittsenzyklika *Mirarivos* als „Wahnsinn“ und „pesthaften Irrtum“.² Sein Nachfolger, Pius IX., verurteilte in dem seiner Enzyklika *Quanta cura* angefügten *Syllabus errorum* die „Pest des Indifferentismus“³. Diese Einschätzungen des liberalen Staates als Generalangriff auf Glauben und Kirche und die Beurteilung des Menschenrechts auf Gewissensfreiheit als Freiheit kein Gewissen zu haben, blieben der menschenrechtlichen Lehrtradition innerhalb der katholischen Kirche noch länger erhalten.

Kirche und Menschenrechte – *ad extra*

Eine positive Hinwendung des kirchlichen Lehramtes zu Fragen der Menschenrechte *ad extra* erfolgte schrittweise vor allem über die Soziallehre der Kirche. Die Wahrnehmung gesellschaftlicher Herausforderungen,

Bernhard Kohl OP,
Dipl.-Theol. (kohl@institut-chenu.info),
 geb. 1977 in Brühl, Promotionsstudent an der
 Universität Erfurt,
 Wissenschaftlicher
 Mitarbeiter am Institut
 M.-Dominique Chenu
 und Hochschulseelsorger
 in Berlin. Anschrift:
 Schwedter Straße 23,
 D-10119 Berlin.
 Veröffentlichungen
 u. a.: *Jenseits des
 Diskurses. Ethische
 Anstöße bei Edward
 Schillebeeckx*, in:
 Th. Eggenberger/
 U. Engel/A. F. Méndez
 Montoya (Hrsg.),
Edward Schillebeeckx.
*Impulse für Theologien
 im 21. Jahrhundert,*
 Ostfildern 2012, 156–
 169.

wie die der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, den menschenverachtenden Bedrohungen durch die Diktaturen und die weltweite Entwicklungsproblematik des 20. Jahrhunderts ließen eine Neupositionierung erforderlich erscheinen. Drei Dokumente erweisen sich dabei für den Weg der Kirche zu einer positiven Rezeption der Menschenrechte als zentral:

Mit der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) vollzog die katholische Kirche die erforderliche Hinwendung zu einer positiven Rezeption der Menschenrechte, indem im Zusammenhang mit deren Anerkennung das Recht der menschlichen Person gelehrt wird, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.⁴ Papst Johannes XXIII. hatte die Bedeutung der Menschenrechte für ein friedliches Zusammenleben der Menschheit erfasst und legte den Grundstein des kirchlichen Engagements im Bereich der Menschenrechte. Bereits in seiner Funktion als päpstlicher Nuntius nahm er an den Beratungen der französischen Delegation zur Vorbereitung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) teil und wurde mit seiner Enzyklika Autor der großen katholischen Charta der Menschenrechte, durch welche auch die Gründung der Vereinten Nationen und deren Bemühung um die Menschenrechte als Zeichen der Zeit anerkannt wurde.⁵ Beachtlich ist, dass *Pacem in terris* neben wesentlichen inhaltlichen Parallelen zur AEMR eigene Akzente setzt, vor allem im Verständnis des Menschen als Person, als tragendem anthropologisch-ethischem Grundprinzip, welches die Achtung seiner personalen Würde und Freiheit zur Folge hat.⁶ Dieses Personenprinzip hat darüber hinaus die Konsequenz, dass im kirchlich-theologischen Verständnis eine andere Schwerpunktsetzung innerhalb der Grundrechte erfolgt, als dies in der AEMR der Fall ist. Vom Personenbegriff her wird eine neue Zuordnung von Freiheits- und politischen Mitbestimmungsrechten und den sozialen und kulturellen Rechten entwickelt. Damit soll betont werden, dass die Wahrnehmung der (negativen) individuellen Grundrechte in vielen Fällen erst durch soziale Teilhabechancen ermöglicht wird.⁷ Die menschenrechtliche Grundintention der Enzyklika besteht also weniger in einer Einschränkung der öffentlichen Gewalt gegenüber dem Individuum, als in der Hervorhebung der sozialen Grundlagen der Gesellschaft und des politischen Zusammenlebens. Außerdem wird die Verbindung von Menschenrechten und damit zusammenhängenden Verpflichtungen stärker betont als in der AEMR, d. h., dass die Enzyklika stärker von der Kategorie der wechselseitigen Verantwortung als von jener des individuellen Anspruchs ausgeht.⁸ Somit wird theologisch einerseits die eher individualistische Prägung der AEMR geweitet, andererseits bleibt so aber zu fragen, wie die Enzyklika *Pacem in terris* und die darauf folgende Soziallehre der Kirche die genuinen Freiheitsrechte gewichtet.

Das Zweite Vatikanische Konzil formulierte mit *Dignitatis humanae* (1965) dann den bahnbrechenden Grundlagentext, der die Menschenrechte allgemein und insbesondere das Menschenrecht „der Religionsfreiheit nicht mehr als Recht der Kirche auffasst, das dieser zukommt, weil sie im Besitz der Wahrheit ist, sondern als Recht der Person“⁹.

Einen vorläufigen Schluss- und Wendepunkt in der Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zu den Menschenrechten stellte das Dokument der Römischen Weltbi-

schofssynode *De iustitia in mundo* (1971) dar. Es betont, dass die Menschenrechte, ihre Universalität und ihre Unteilbarkeit, nicht nur die Welt, sondern auch die Kirche in der Welt betreffen, und zielt somit auf eine Prüfung der verschiedenen Bereiche der Institution Kirche. Die Bischöfe heben in ihrem auf der Enzyklika *Populorum progressio* und der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* fußenden Dokument ausdrücklich hervor, dass die im staatlichen Recht kodifizierten Rechte der Person auch im kirchlichen Bereich unbedingt zu achten sind.

Menschenrechte als Ermöglichung von Diskurspartizipation

Menschenrechte garantieren in ihren verschiedenen Kategorisierungen – sei es in Form von bürgerlichen und politischen Abwehr- und Mitwirkungsrechten, als wirtschaftliche, soziale und kulturelle Anspruchs- und Teilhaberechte und als kollektive Rechte der Völker – Menschen egalitäre Beteiligungs- und Partizipationsmöglichkeiten und das Recht auf Anerkennung innerhalb von unterschiedlich verfassten menschlichen Gemeinschaften und gesellschaftlichen Prozessen und schützen sie ohne Ansehen der Person vor unrechtmäßigen Einschränkungen und Ausschluss von diesen Möglichkeiten, weswegen es auch *per definitionem* keine gesellschaftlichen Teilbereiche geben kann, die von der Geltung der Menschenrechte ausgenommen sind. Dabei zielen die Menschenrechte insbesondere auf den Schutz von Personen, die diese Teilnahme an gesellschaftlicher Kommunikation und ihre Anerkennung nicht aus eigener Kraft einfordern können, da ihre Stimme im Diskurs zu schwach ist oder von stärkeren gesellschaftlichen Akteuren bewusst marginalisiert wird. Zu denken ist hier bspw. an ethnische und religiöse Minderheiten oder an Menschen, die aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung von gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen ausgegrenzt werden, zu denen auch, wenn sie menschenrechtsrelevant sind, die kirchlichen zählen.

Dabei sind es ja insbesondere diese Minderheiten, die in der öffentlichen Debatte eine kritische Funktion gegenüber der staatlichen Politik und der staatsbürgerlichen Kultur einnehmen und so die Diskussion über den Wert politischer Grundsätze und Maßnahmen vorantreiben, somit also einen unverzichtbaren Teil einer rechtsstaatlich verfassten Gemeinschaft bilden. Die US-amerikanische Philosophin Judith Butler formuliert es sehr pointiert, wenn sie davon ausgeht, dass „die Verwerfung von Kritik [...] die öffentliche Debatte von der eigentlichen demokratischen Auseinandersetzung [schlechthin entleert/BK], so dass die Debatte zu einem bloßen Austausch von Ansichten unter Gleichgesinnten wird, und Kritik, die für jede Demokratie eine zentrale Rolle spielen sollte, [...] zu einer flüchtigen und verdächtigen Tätigkeit“¹⁰ wird. Butler beschreibt dabei auch die Mechanismen, über die eine Ausgrenzung von kritischen Gesellschaftselementen durchgeführt wird: „Bezichtigt man diejenigen, die kritische Ansichten äußern, des Verrats [...], des moralischen Relativismus, des Postmodernismus, des unreifen Verhaltens, der Kollaboration, der anachronistischen linken Gesinnung, dann will man damit nicht die Glaubwürdigkeit der betreffenden Ansichten zerstören, sondern

die der betreffenden Person. Solche Vorwürfe erzeugen ein Klima der Angst, in dem es ein Wagnis ist, bestimmte Ansichten auszusprechen, da man mit einer verabscheuungswürdigen Benennung gebrandmarkt und beschämt werden kann. [...] Um der angsteinflößenden Identifikation zu entgehen, unterlässt man es, seine Meinung zu sagen, oder äußert sie in abgeschwächter Form, weil es abscheulich wäre, mit einem Verräter, einem Kollaborateur gleichgesetzt zu werden.“¹¹ Kurz: Der Ausschluss von Personen von der Teilnahme am gesellschaftlichen Kommunikationsprozess zielt nicht auf die diskursive Widerlegung ihrer Ansichten, sondern *a priori* auf die Zerstörung, auf die Verunmöglichung ihrer Ernstnahme als Diskursteilnehmer. Damit wird aber der gesellschaftliche Diskurs selber zerstört, da somit der moralische Diskurs zum reinen Moralismus degeneriert – verstanden als das Moment, in dem sich Moral in öffentlichen Akten der Denunziation erschöpft. Über diese Form der moralisierenden Denunziation besteht ferner die Möglichkeit den Sprecher, d. h. den Denunzierenden durch den Akt selbstgerechter Denunziation zeitweilig von jeglicher Nähe zur Schuld an der Situation benachteiligter Personen, z. B. der Mitverantwortung am Minderheitenstatus von Minderheiten zu reinigen.¹²

Kirche und Menschenrechte – *ad intra*

Die positive Rezeption der Menschenrechte durch das Zweite Vatikanische Konzil macht deutlich, dass hieraus nicht nur eine Herausforderung für die Kirche *ad extra* erwächst, sondern in mindestens ebenso starkem Maße eine Herausforderung *ad intra*, wie das schon erwähnte Dokument der Römischen Weltbischofssynode betont. Hier lassen sich zahlreiche Felder nennen, in welchen Kirche in ihrem „*Forum internum*“ mit menschenrechtsrelevanter Materie in Berührung kommt, so bspw. in ihrem Umgang mit Frauen, mit Homosexuellen, mit Meinungs- und Gedankenfreiheit, in der Ausformung hierarchischer Strukturen und der Verortung von Klerikern und Laien darin, in der gesetzlichen Verankerung von Rechtsschutz im Kirchenrecht und in der Durchführung rechtlicher Verfahren innerhalb der Kirche und in ihrer Funktion als Arbeitgeberin.

Im innerkirchlichen Diskurs ist eine Bevormundung dieser Personenkreise feststellbar, welche ihre Stellung innerhalb der Kirche fixiert, ohne eine wirkliche Möglichkeit für eine diskursive Beteiligung der „Betroffenen“ und zur Veränderung ihrer Situation zu schaffen. Diese Fixierung kann bspw. theologisch-ontologisch geschehen, indem Frauen qua Frausein nur eingeschränkte Möglichkeiten der Partizipation an der Gestaltung und der Teilnahme an Macht- und Autoritätsstrukturen der Kirche offen stehen, sie also qua Frausein vom Weiheamt ausgeschlossen werden.¹³ Der kritische theologische Diskurs über diese Fragestellung wurde durch das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* unterbunden, welches kraft päpstlichen Amtes feststellt, dass „die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“¹⁴. Somit wird – wie Judith Butler schreibt – ein inhaltlicher, wirklicher Diskurs verunmöglich, da es nicht mehr

um die Beschäftigung mit gegensätzlichen Ansichten, Argumenten und Auffassungen geht, sondern um die Verunmöglichung von Menschen als Teilnehmer an einem gesellschaftlichen Diskurs. Damit wäre genau hier ein Punkt gegeben, um menschenrechtspolitisch entgegenzusteuern, wenn Menschenrechte die Aufgabe haben die Teilnahme am Diskurs zu gewährleisten, ihn offen zu halten und niemanden von vornherein davon auszuschließen.

Ähnliches lässt sich – um ein weiteres Beispiel zu nennen – für homosexuell veranlagte Menschen konstatieren, die aufgrund der naturrechtlich-theologischen Bewertung ihrer Orientierung dazu gezwungen sind ihre Veranlagung zu gleichgeschlechtlicher Liebe und Partnerschaft nicht auszuleben, wollen sie – falls subjektiv überhaupt noch als relevant erachtet – keine Kirchenstrafen auf sich ziehen. Naturwissenschaftlich-empirische, pädagogische und sozialwissenschaftliche Ergebnisse¹⁵ werden bei der theologischen Bewertung der Homosexualität ignoriert bzw. es wird nicht eingeräumt, dass der bisherige Forschungsstand keine eindeutige Klärung der Ursachen von Homosexualität erlaubt, was zumindest eine Zurückhaltung bzgl. einer moraltheologischen Bewertung erforderlich machen würde. Somit findet sich auch hier ein Exklusionsmuster, wie es von Judith Butler beschrieben wurde: Menschen werden aufgrund der moralischen Bewertung ihrer natürlichen Veranlagung an den Rand einer Gemeinschaft gedrängt und haben, wenn nicht nach menschenrechtlichen Mindeststandards verfahren wird, keine Möglichkeit eine Einbeziehung in den Diskurs einzufordern, um ihre Positionen und Argumente darlegen zu können. Gerade hier greift dann, was sich mit Butler als eine Kultur der Denunziation beschreiben lässt: Der moralische Diskurs degeneriert zum Moralismus, wodurch der Diskurs selber zerstört und durch Akte der Denunziation substituiert wird, die zumindest den Denunzierenden zeitweilig von der Mitverantwortung an der Marginalisierung einer Minderheit reinigt.¹⁶ Problematisch erweist sich in diesem Zusammenhang vor allem in der binnenkirchlichen Anwendung der Menschenrechte, dass der kirchenrechtlich vorgeschriebene Rechtsschutz noch großen Spielraum für Angleichungen an rechtsstaatliche Maßstäbe bietet. Es ist also Einzelpersonen und Personenkreisen zusätzlich erschwert, sich für ihre Rechte einzusetzen und sich gegen die Exklusion aus der Diskursgemeinschaft Kirche zur Wehr zu setzen – ein Vorgehen, welches bei Einhaltung menschenrechtlicher Standards garantiert wäre.¹⁷

Ausblick: Menschenrechtliche Hermeneutik

Gerade in den genannten Themenbereichen müssen speziell in Konfliktfällen auch innerhalb der katholischen Kirche die menschenrechtlichen Maßstäbe unbedingt beachtet werden, damit insbesondere Minderheiten ihr heilsames kritisches Potenzial entfalten können. Die Anerkennung und die aktive Verkündigung und Förderung der Menschenrechte stellt keine äußerliche, rechtliche Überformung der Kirche dar, sondern ist in ihrer Sendung als Heilszeichen und -werkzeug eine theologische Notwendigkeit für sie.¹⁸ Außerdem bieten die Menschenrechte in der heutigen Komplexität von Kirche und Welt, „welche keine für alle künftigen

Zeiten geltende alleinige und einzig mögliche Antwort auf Fragen, die sich auf den einzelnen Kontinenten oft unterschiedlich darstellen“¹⁹ mehr zulässt, eine auch theologische fundierte Hermeneutik zur Findung und Bewertung von Handlungsmaßstäben. Um noch einmal mit Judith Butler zu sprechen: „Wir machen deshalb einen Fehler, wenn wir eine einzige Definition des Menschlichen oder ein einziges Modell der Rationalität für die bestimmende Charakteristik des Menschlichen halten und dann von diesem anerkannten Verständnis des Menschlichen auf alle seine verschiedenen kulturellen Formen schließen. [...] Auf das zu stoßen, was für manche wie ein Grenzfall des Menschlichen wirkt, ist eine Herausforderung, das Menschliche neu zu denken. Und die Aufgabe, das Menschliche neu zu denken, gehört zum demokratisch vorgezeichneten Weg einer sich entwickelnden Jurisprudenz der Menschenrechte. [...] Eine kritische Wirkungsweise jener demokratischen Kultur besteht darin, [...] eine Reihe unvereinbarer und sich überschneidender Rahmen in den Blick kommen zu lassen, die Herausforderung der kulturellen Übersetzung anzunehmen, und besonders solche Herausforderungen, die entstehen, weil wir selbst in nächster Nähe zu denen leben, deren Überzeugungen und Werte unsere eigenen auf einer sehr grundsätzlichen Ebene in Frage stellen. [...]“²⁰ Durch ein menschenrechtlich gerahmtes Einlassen auf diese Grenzfälle zeigt sich dann gleichzeitig „je neu etwas von Gottes Fülle; in einem gut ausgetragenen Konflikt kann sich Gott neu offenbaren, indem sich die Tiefendimension der bereits ergangenen Offenbarung erschließt [...]“²¹.

01 Vgl. K. Hilpert, Art. Menschenrechte, in: LThK 7, ³1998, 120–127, hier 121.

02 Papst Gregor XVI., Enzyklika *Mirari vos*, 15.8.1832, in: H. Denzinger/P. Hünermann (Hrsg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg/Br. ⁴³2010, 2730–2732, hier 2731 [=DH 2731].

03 DH 2979.

04 Vgl. Papst Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris*, 11.4.1963, in: DH 3955–3997, hier 3961. Akut wurde dadurch allerdings auch die Frage der Lehrkontinuität.

05 Vgl. ebd.; http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html [Auf-ruf: 24.7.2012].

06 Vgl. M. Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*, Mainz 2001, 16.

07 Vgl. Kirchenamt der EKD/Sekretariat der DBK (Hrsg.), *Für eine Zu-*

kunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD und der DBK zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn 1997, 133.

08 Vgl. M. Heimbach-Steins, *Menschenrechte*, a. a. O., 21.

09 E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg/Br. 1990, 63.

10 J. Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt/M. 2005, 16.

11 Ebd., 15.

12 Ebd., 33f.

13 Vgl. A. Spindel, *Autorität – Macht – Gender*, in: *Wort und Antwort* 53 (2012), 71–75, hier 72.

14 Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117)*, Bonn ²1995, 6.

15 Vgl. hierzu J. Gründel, *Gleichgeschlechtliche Zuneigung*, in: *Wort und Antwort* 39 (1998), 62–66, hier 63ff.

16 Vgl. J. Butler, *Gefährdetes Leben*, a. a. O., 33f.

17 Vgl. hierzu W. Rees, *Faire Verfahren in der Kirche. Rechtsschutz in der römisch-katholischen Kirche, besonders in Strafverfahren*, in: M. Heizer/H. Peter Hurka (Hrsg.), *Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung*, Kevelaer 2011, 255–295, hier 286f.

18 Vgl. M. Heimbach-Steins, *Menschenrechte*, a. a. O., 11f.

19 A. R. Batlogg, *Einen neuen Aufbruch wagen – ergebnisoffen?*, in: *Stimmen der Zeit* 5 (2012), 289f., hier 289.

20 J. Butler, *Gefährdetes Leben*, a. a. O., 109f.

21 A. Krist, *Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch. Umgang mit Konflikten in der Kirche*, in: *Wort und Antwort* 53 (2012), 59–64, hier 64.

Theodor Rathgeber

Schutz religiöser Minderheiten

Zur Bedeutung internationaler normativer Standards

In der Geschichte international verbindlicher Regelungen zu Minderheitenrechten bildet der Bezug auf religiöse Minderheiten eine tragende Säule.

Nach dem II. Weltkrieg dauerte es rund 20 Jahre, bis im Rahmen der Vereinten Nationen ein expliziter, völkerrechtlich bindender Minderheitenschutz durch das Übereinkommen zur Eliminierung aller Formen rassistischer Diskriminierung¹ in Kraft treten konnte; allerdings quasi unter Umgehung des religiösen Aspekts. Der parallel zum Anti-Rassismus-Abkommen erarbeitete Entwurf für ein Übereinkommen zum Schutz religiöser Minderheiten war insbesondere wegen der Norm zum freien Religionswechsel von einer gewichtigen Anzahl von Staaten blockiert worden. Bis heute blieb dieser Entwurf unerledigt und kam lediglich in Form einer völkerrechtlich nicht bindenden UN-Erklärung zum Abschluss.²

Während Minderheitenrechte zum Schutz vor Rassismus inzwischen also international in ein differenziertes Normgerüst eingebettet sind, fristen die Rechte religiöser Minderheiten eher ein normatives Schattendasein. Der vorliegende Text wird beide Aspekte in einem knappen Überblick beleuchten: die Folgen der blockierten Normentwicklung für eine Fortentwicklung *sui generis* des internationalen Menschenrechtstandards und damit einhergehend den Pflichtenkanon gegenüber dem Staat einerseits sowie die Frage nach dem effektiven Schutz religiöser Minderheiten andererseits.

Verletzte Rechte religiöser Minderheiten

Die Berichte verschiedener UN Einrichtungen besagen, dass religiöse Minderheiten häufig dann in ihren Rechten verletzt werden, wenn die Glaubensgemeinschaft nicht traditionell im Land ansässig ist, insofern als „fremd“ gilt und im Rufe steht, über Kontakte zum Ausland beeinflusst zu sein.

Zu den Ländern, in denen Angehörige religiöser Minderheiten häufiger in Bedrängnis geraten, gehören in Bezug auf Christen u. a. Ägypten, Pa-

Dr. rer. pol.
Theodor Rathgeber
 (trathgeber@gmx.de).

kistan, Vietnam, Laos, Kambodscha, China, Indonesien, Zentralasien, Indien zu Zeiten der BJP-Regierung³, Saudi Arabien, Sudan, Eritrea, Nigeria, Türkei, Israel, Griechenland, russische Föderation (vor allem Zeugen Jehovas) oder der Irak (viele Christen befinden sich inzwischen außer Landes). In Bezug auf Muslime stieg die Zahl der Angriffe und feindliches soziales Verhalten etwa gegenüber typisch gekleideten Angehörigen nach den Anschlägen in New York von 2001 vor allem in den USA, West- und Nordeuropa sprunghaft an. Zu den häufigeren Brennpunkten gehören hier außerdem Thailand, Philippinen, Indien, Indonesien (gegenüber den Ahmadiyya) und der Irak (Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten). In Sri Lanka sehen sich die Tamilen wegen ihres hinduistischen Glaubens der Feindseligkeit der buddhistischen Mehrheit ausgesetzt.⁴

Die Dokumentierung solcher Situationen erfolgt zum einen in Berichten einschlägiger Einrichtungen der Vereinten Nationen, u. a. Vertragsausschüsse, Sonderberichterstatter, Hochkommissariat für Menschenrechte und Menschenrechtsrat. Zum anderen liefern mehrere Initiativen relativ verlässliche Daten zu Brennpunkten, deren Dynamik und Trends, wenngleich einige Quellen nur Ausschnitte präsentieren, oder der Sicht der Opfer folgen. Verlässliche quantitative wie qualitative Daten stellen das *Pew Forum on Religion & Public Life*⁵ sowie die *Association of Religion Data Archives* (ARDA)⁶ zur Verfügung. Beide Einrichtungen haben eigene Indikatoren erarbeitet, um die Situation in über 200 Ländern und selbstverwalteten Territorien systematisch darstellen zu können. Das Pew Forum arbeitet mit zwei Indizes: einem Index zu staatlichen Restriktionen und einem Index zum feindlichen Umfeld in einer Gesellschaft (*social hostilities*). Letzterer misst Handlungen von Individuen, Organisationen oder sozialen Gruppen in Form etwa von Hasspredigten, religiös motivierten Einschüchterungen und Gewaltakten, erzwungener öffentlicher Dominanz einer religiösen Gruppierung, Behinderung der öffentlichen Ausübung des Glaubens, Angriffe auf oder die Vertreibung von Individuen, Attacken gegen Trägerinnen religiöser Kleidung oder feindliche Maßnahmen gegen Missionierung und Religionswechsel.

Normative Standards

Entgegen der Erwartung an einen normativen Standard ist zunächst festzuhalten, dass es keine völkerrechtlich abgestimmte Definition darüber gibt, wer als Minderheit zu betrachten ist. Auch die 1992 einstimmig verabschiedete UN-Erklärung zu den Rechten von Minderheiten⁷ hebt in Artikel 1 zwar auf die nationale, ethnische, kulturelle, religiöse oder sprachliche Identität ab, ohne jedoch abschließend zu bestimmen, wann eine derart konstituierte Personengruppe eine Minderheit darstellt. Die Vereinten Nationen stellen fest, dass u. a. die ethnische Zusammensetzung eines Staates oder die staatliche Formation selbst Veränderungen unterliegt, das Vorhandensein einer Minderheit sich daher aus der konkreten Situation heraus ergibt. Die Identifizierung einer Minderheit ist bei dieser Herangehensweise gleichwohl kein willkürlicher Akt sondern wird von zwei Komponenten bestimmt: einem objektiven Faktor, der den gesellschaftlich untergeordneten

Status⁸ und Gemeinsamkeiten wie etwa Sprache oder Religion umfasst. Dazu kommt ein subjektiver Faktor, demzufolge eine Personengruppe sich als Minderheit einordnen und ein Wir-Gefühl artikulieren muss. Eine sich als Minderheit verstehende Personengruppe kann demzufolge auch in fragmentierten Siedlungsgebieten auftreten.⁹

Unbeschadet der offenen Definition wurden im Rahmen der Vereinten Nationen schrittweise internationale Abkommen und Erklärungen zum Schutz von – religiösen – Minderheiten sowie Beschwerdeverfahren dazu entwickelt.

Im Mittelpunkt des Minderheitenschutzes steht die Verpflichtung des Staates, die Minderheit in ihrer Existenz nicht zu gefährden. Dies umfasst den Schutz und die Förderung der ethnischen, sprachlichen und religiösen Identität, das Verbot der Diskriminierung, das Gebot der substantiellen, nicht nur der formellen Gleichstellung und das Verbot der erzwungenen Assimilierung.¹⁰ Geprägt durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts stellte das erste völkerrechtlich verbindliche Übereinkommen zum Schutz von Minderheiten und Volksgruppen die physische Integrität, den Schutz vor Völkermord und Verbrechen gegen die Menschheit in den Vordergrund.¹¹

Spezifisch für den Religionsaspekt ist die erwähnte UN-Erklärung zur Religionsfreiheit von 1981, wesentlich für den Minderheitenaspekt ist die UN-Erklärung von 1992 zu den Rechten von Personen, die einer nationalen, ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheit angehören. Beide Erklärungen sind rechtstechnisch gesehen völkerrechtlich nicht bindend, eröffnen als Ausdruck einer gemeinsamen Rechtsüberzeugung allerdings die Möglichkeit, durch praktische Anwendung Völkergewohnheitsrecht entstehen zu lassen; was bislang jedoch noch nicht der Fall ist. Angehörige religiöser Minderheiten erfahren weiteren spezifischen Schutz durch Artikel 18 des Zivilpakts, das Recht auf Religions- oder Weltanschauungsfreiheit. Darüber hinaus beinhaltet der Zivilpakt in Artikel 2 (Diskriminierungsverbot), Artikel 19 (Meinungsfreiheit), Artikel 20 (Verbot der Kriegshetze und Aufstachelung zum Hass), Artikel 21 (Versammlungsfreiheit) und Artikel 22 (Vereinigungsfreiheit) weitere Schutzrechte¹², die für religiöse Minderheiten von direktem Belang sind; etwa in Bezug auf die Durchführung von Kulthandlungen in der Öffentlichkeit, die Pflege von Kontakten mit Angehörigen der gleichen Religionsgemeinschaft, die Namensführung gemäß der Religionszugehörigkeit, oder den Gebrauch der Kultsprache.¹³

Überprüfungsmechanismen

Zum normativen Standard gehören auch die Mechanismen der Überprüfung, inwieweit der Staat seinen vertraglichen Verpflichtungen nachkommt, sowie Möglichkeiten der Rechtssubjekte, die mangelnde oder ungenügende Umsetzung in Form einer Beschwerde wirkungsvoll vortragen zu können. An Mechanismen zu nennen sind hier zum einen die genannten UN-Vertragsausschüsse, die die Umsetzung der Vertragsobligationen auf der Grundlage des Staatenberichts und der Parallelberichte nichtstaatlicher Akteure überprüfen, eigene Schlussfolgerungen

ziehen, Empfehlungen an den Vertragsstaat aussprechen sowie über die Allgemeinen Kommentare den Umfang und die Form der Rechtsimplementierung auslegen.¹⁴ Die Übereinkommen sehen auch ein Individualbeschwerdeverfahren vor, das den Beschwerdeführern unter bestimmten Bedingungen offen steht.¹⁵ Ein zweiter Mechanismus der Überprüfung und gleichzeitiger Standardsetzung stellen die Mandate der UN-Sonderverfahren (*Special Procedures*) dar, die dem UN-Menschenrechtsrat zugeordnet sind. Hier sind vor allem die Sonderberichterstatter zur Religions- oder Weltanschauungsfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, zu zeitgenössischen Formen von Rassismus, rassistischer Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und ähnlich gelagerter Intoleranz sowie die Unabhängige Expertin zu Minderheitenfragen zu nennen.¹⁶ Durch ihre Länderberichte, thematischen Schwerpunkte sowie die Veröffentlichung der Kommunikation mit Regierungen entfalten die Mandatsträger einen gewissen Schutzeffekt, da sie nicht nur zur Begriffsdeutung des Menschenrechtsstandards beitragen, sondern eine Art offizielle Stimme der Opfer von Menschenrechtsverletzungen darstellen und entsprechend unbequem für die öffentliche Reputation der Regierungen sind; um so mehr, wenn eine kritische Öffentlichkeit die Informationen weiter transportiert. Nicht zufällig unterliegen die Mandatsträger seit dem Jahr 2007 einem Verhaltenskodex (*Code of Conduct*), der ihre Artikulation und Dokumentation der Opferperspektive beschneiden soll.¹⁷ Im Kontext des UN-Menschenrechtsrates entstand 2006 mit dem neuen Länderprüfverfahren *Universal Periodic Review* (UPR) ein zusätzlicher Mechanismus, der allein über die Staaten-, Parallel- und Abschlussberichte eine umfassende, bündige Situationsbeschreibung erlaubt und auch die Politik der jeweiligen Regierung gegenüber religiösen Minderheiten präzise einschätzen lässt.¹⁸ Die skizzierten, normativen Standards belegen eine hohe Dichte an Rechtsinstitutionen, die grundsätzlich die individuelle, freie und ungestörte Ausübung religiöser Überzeugungen oder weltanschaulicher Bekenntnisse de jure garantieren.

Zur Wirkung internationaler Standards

Prinzipiell lassen sich positive Wirkungen der internationalen Abkommen und der Arbeit der Vertragsorgane in der Verfassung sowie den zivil-, straf- und prozessrechtlichen Segmenten der nationalen Gesetzgebung des Vertragsstaates feststellen. Gleiches gilt für Urteile oberster Gerichte und Justizausschüsse nationaler Parlamente. Zu diesem Aspekt liegen jedoch in Bezug auf religiöse Minderheiten keine nennenswerten Erhebungen vor. Eine zweite Wirkungsebene entfalten die Vertragsausschüsse mittels ihrer Schlussfolgerungen und Empfehlungen gegenüber den Vertragsstaaten. Kausale Wirkungsketten sind in der Regel nicht zu erwarten, aber die allermeisten Regierungen unternehmen einiges, um gar nicht erst kritisch erwähnt zu werden oder den Umstand entsprechend aus der Welt zu schaffen. Griechenland gegenüber kritisierte der Menschenrechtsausschuss im Jahr 2005 die fortdauernde Diskriminierung religiöser Minderheiten in öffentlichen Schulen und forderte die Regierung auf, diese Praxis zu beenden und eine

pragmatische Lösung zu finden.¹⁹ Der Ausschuss zur Kinderrechtskonvention (CRC) hatte Pakistan 2003 und China 2005 auf die faktische Diskriminierung von Kindern hingewiesen, die ethnischen und religiösen Minderheiten angehören. Die Regierung Chinas reagierte auf die Vorwürfe, bestritt jedoch, dass es sich bei Falun Gong um eine religiöse Minderheit handele.

Eine dritte Wirkungsebene stellen die Berichte und Empfehlungen der Sonderberichtersteller dar. Hier ist in Bezug auf religiöse Minderheiten China häufiger Adressat mit Bezug auf Buddhisten in Tibet, Christen oder Falun Gong²⁰, Indonesien vor allem aufgrund der Verfolgung von Angehörigen der Ahmadiyya²¹, oder Ägypten wegen der Vorschrift, auf Geburtsurkunden oder amtlichen Ausweisen die Religionszugehörigkeit zu verlangen.²² Die Tätigkeiten der Sonderberichtersteller entfalten durchaus auch einen unmittelbaren Rechtsschutz, aber tragen häufiger zur öffentlichen Aufmerksamkeit in Bezug auf die Faktenlage, die normative Bewertung der Situation und die Sichtweise der Opfer von Menschenrechtsverletzungen bei. Allein dies setzt einen Kontrapunkt zur regierungsamtlichen Darstellung, der menschenrechtliche Erwägungen oft genug eher fremd sind. Die Standards, die Überprüfung durch Vertragsausschüsse, Sonderberichtersteller und das hier nicht näher ausgeführte, aber ähnlich arbeitende UN Hochkommissariat für Menschenrechte sowie durch die Beschwerdeverfahren beanspruchen die Vorrangstellung der normativen Bewertung beim Schutz religiöser Minderheiten. Ihre Ergebnisse, Studien, Schlussfolgerungen und Empfehlungen legitimieren, weil amtliche Dokumente, Kritik und Dissidenz, ermutigen Protest und Selbstorganisation der Betroffenen. Damit aus den Standards und Bewertungen praktische Politik werden kann, bedarf es wiederum der Rechtstaatlichkeit und einer auf Grundrechten basierenden, öffentlichen Ordnung.²³

Resümee

Der normative Schutz religiöser Minderheiten entspringt im Wesentlichen der individualrechtlichen Verpflichtungen aus Artikel 18 Zivilpakt sowie den verwandten Freiheitsnormen und dem Diskriminierungsschutz. In der hier aufgeführten Praxis der internationalen Institutionen wird der allgemeine Schutz von Minderheiten und der spezifische von religiösen Minderheiten in geradezu getrennten Welten behandelt. Dabei gibt es gute Gründe, den materiellen Gehalt des allgemeinen Minderheitenschutzes stärker zu berücksichtigen, der das Eigengewicht der durch die Gruppe ausgeübten, religiösen Praxis stärken und ein Mehr an praktischer Anforderung an die staatliche Umsetzung mit sich bringen würde. Dies gilt insbesondere für den Bereich fördernder Maßnahmen.

Die Erweiterung um kollektivrechtliche Regelungen zum Schutz religiöser Minderheiten hätte auch Fallstricke zu vergegenwärtigen. Zum einen müsste das soziale Gebilde Minderheit mit variablem Personenstand als ein klar bestimmbares Rechtssubjekt definiert werden. Es dürfte juristisch nicht unmöglich sein, eine Minderheit mit der Rechtsfigur der juristischen Person auszustatten, damit sie eine rechtlich fassbare Gestalt annehmen kann. Ein zweiter Vorbehalt speist sich

aus den Erfahrungen um den Begriff der Diffamierung von Religionen, in dessen Folge die Religion als solche zum Rechtssubjekt erhoben werden sollte. Deren Schutz hätte Kritik und Dissidenz unmöglich gemacht oder erschwert und wäre dem freiheitlichen Ansatz des Rechts auf Religions- oder Weltanschauungsfreiheit diametral entgegengesetzt. Solche Fallstricke beachtend scheint insgesamt aber eine Veränderung geboten, denn der normative Standard bei den Rechten religiöser Minderheiten ist in Bezug auf gruppenspezifische Belange doch eher karg.

01 Vgl. International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (ICERD); UN General Assembly Resolution 2106/20, Dezember 1965; in Kraft seit 1966.

02 Vgl. UN General Assembly, Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief; UN General Assembly Resolution 36/55, November 1981.

03 Bharatiya Janata Party, eine hindu-nationalistische Partei. In den Jahren 1998 bis 2004 bildete sie die Unionsregierung und stellte den Premierminister. In Bundesstaaten wie Gujarat und Orissa, in denen die BJP die Regierung bis heute dominiert, kommt es immer wieder zu ungehinderten Attacken auf Christen und Muslime.

04 [letzter Aufruf aller folgenden Seiten: 23.4.2012] Vgl. Pew Forum on Religion & Public Life, Global Restrictions on Religion, 2009 via <http://www.pewforum.org/newassets/images/reports/restrictions/restrictionsfullreport.pdf>.

05 <http://www.pewforum.org>.

06 <http://www.thearda.com>.

07 Vgl. Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities (Dokument A/RES/47/135), New York 1992.

08 Das ist weiter gefasst als die numerische Unterlegenheit und berücksichtigt z. B. die Erfahrungen aus dem Apartheid-Regime in Südafrika.

09 Zu Fragen der Definition vgl. Office of the High Commissioner for Human Rights [= OHCHR], Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights and follow-up to the World Conference on Hu-

man Rights. Addendum Expert seminar on the links between articles 19 and 20 of the International Covenant on Civil and Political Rights: „Freedom of expression and advocacy of religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence“. Geneva, 2–3 October 2008 (Dokument A/HRC/10/31/Add.3), Genf 2009 und die dort zitierte Arbeitsdefinition von Francesco Capotorti aus dem Jahr 1977. In analoger Weise operieren die Vereinten Nationen mit dem Begriff indigene Völker.

10 Zum umfassenden materiellen Gehalt von Minderheitenrechten vgl. OHCHR, Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation (Dokument HR/PUB/10/3), Genf 2010.

11 Vgl. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Resolution 260 (III) der UN Generalversammlung vom Dezember 1948, in Kraft seit 1951.

12 Das UN Hochkommissariat für Menschenrechte [= OHCHR] hat zu den Verknüpfungen und Spannungen zwischen den Artikeln 18, 19 und 20 des Zivilpakts in jüngerer Zeit Konsultationen organisiert und darüber in einem ersten Report dem UN Menschenrechtsrat 2009 berichtet; Expertenbeiträge via <http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomOpinion/Articles19-20/Pages/Index.aspx>.

13 So auch in der UN-Erklärung zu Minderheiten (1992) in Artikel 2ff.

14 Hier also v. a. der UN-Menschenrechtsausschuss zum Zivilpakt und der Ausschuss zur Beseitigung aller Formen der Rassendiskriminierung.

15 U. a. muss der nationale Rechtsweg ausgeschöpft worden sein.

16 Zum Mandat und zur Arbeit speziell des Sonderberichterstatters zur Religion- oder Weltanschauungsfreiheit vgl. M. Wiener, The Mandate of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief – Institutional, Procedural and Substantive Legal Issues, in: Religion and Human Rights 2 (2007), 3–17.

17 Zur Funktionsweise der Mandate der Sonderverfahren vgl. Th. Rathgeber, Das Menschenrechtssystem der Vereinten Nationen in Genf, in: B. Utz/FES/Forum Menschenrechte (Hrsg.), Handbuch Menschenrechte Edition 2010/2011, Berlin 2010, 153–174; ders., Beschwerdeverfahren bei den Vereinten Nationen, in: Handbuch Menschenrechte, a. a. O., 175–180.

18 Näheres zum UPР via <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/UPR/Pages/UPRMain.aspx> und <http://www.upr-info.org>, eine NGO-Website mit systematisierten Informationen.

19 Menschenrechtsausschuss 2005 para. 14.

20 Vgl. z. B. A. Jahangir, Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Dokument A/HRC/4/21, Genf 2006, 78, 83, 85, 89, 99, 106.

21 Vgl. ebd., 162, 165.

22 Vgl. H. Bielefeldt, Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Heiner Bielefeldt. Addendum: Summary of cases transmitted to Governments and replies received (Dokument A/HRC/16/53/Add.1), Genf 2011, 81ff.

23 Vgl. ders., Religionsfreiheit, a. a. O., 2008.

Bernd Finke

Universalität der Menschenrechte?¹

Zwischen Relativierungsversuchen und der „Responsibility to Protect“

Menschenrechte gelten als universell, unveräußerlich und unteilbar. Gleichwohl ist der weltweite Einsatz für die Menschenrechte immer auch eine Auseinandersetzung mit vielfältigen Versuchen, die auf Universalität angelegte Reichweite des Menschenrechtsschutzes in Frage zu stellen. Dieser Aufsatz beschreibt die prominentesten menschenrechtspolitischen Relativierungsversuche („Störfaktor Menschenrechte“) sowie die Grundgedanken des neu entstehenden völkerrechtlichen Konzepts einer „Responsibility to Protect“ [=RtoP] als Anfrage an die Staatengemeinschaft, gravierenden Menschenrechtsverletzungen wirksamer vorzubeugen und im Falle kooperationsunwilliger (oder unfähiger) Regime als letztes Mittel des Menschenrechtsschutzes auch militärische Interventionen zu erwägen.

Der Universalitätsanspruch der Menschenrechte

Der Universalitätsanspruch der Menschenrechte leitet sich unmittelbar aus der Rechtssubjektivität „qua Menschsein“ ab. Als allen Menschen zustehende oder besser: angeborene Rechte müssen Menschenrechte beanspruchen, an jedem Ort der Erde, unabhängig von spezifischen Bedingungen und Entwicklungen einzelner Staaten, also eben „universell“, gültig zu sein. Dieser menschenrechtliche Universalitätsanspruch ist seit der 1948 verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte völkerrechtlich vielfach festgeschrieben worden. Im Umkehrschluss wird die hohe völkervertragsrechtliche Kodifizierungsdichte menschenrechtlicher Vereinbarungen ihrerseits als Beleg für die Universalität der Menschenrechte ins Feld geführt.² Aber auch in den rechtlich (zunächst) unverbindlichen Resolutionen und Erklärungen etwa des Menschenrechtsrats der Vereinten Nationen in Genf oder der VN-Generalversammlung in New York ist der Verweis auf den universellen Charakter

Bernd Finke, M. A.

(bernd.finke@diplo.de), geb. 1963 in Duisburg, Leiter des Referats „Internationaler Menschenrechtsschutz“ im Auswärtigen Amt, Abteilung für Vereinte Nationen und Globale Fragen. Ständiger Diakon im Bistum Münster. Anschrift: Auswärtiges Amt VNo6, Werderscher Markt 1, D-10117 Berlin.

der Menschenrechte inzwischen ein fester und insofern unumstrittener Bestandteil des menschenrechtspolitischen Diskurses.³

Ungeachtet eines weltweit verbreiteten völkerrechtlichen und politischen Bekenntnisses zur Universalität der Menschenrechte gilt zugleich, dass Menschenrechte weiterhin ebenso universell verletzt werden und ihr weltweiter Achtungsanspruch relativiert wird. Menschenrechte werden in vielfältiger Hinsicht als störend empfunden, etwa bei der Verfolgung von Außenwirtschaftsinteressen, im Kampf gegen den Terrorismus (Aufweichung des Folterverbots), im Zusammenhang mit Friedensbemühungen in Konfliktzonen (Stichwort: Verzicht auf die Strafverfolgung von Menschenrechtsverletzern, die angeblich als Stabilitätsgaranten benötigt werden) oder aber – und unverändert an vorderster Stelle in Sachen „Störfaktor Menschenrechte“ – aus bloßen Machterhaltungsinteressen.⁴

Dabei wird indes, wenig überraschend, nicht auf Außenwirtschafts- oder Machterhaltungsinteressen rekurriert, sondern das „klassische“ Repertoire des Menschenrechtsrelativismus bemüht:

Dazu gehört zum einen der Verweis auf traditionelle Werte und kulturelle Eigenentwicklungen als Grenzen der menschenrechtlichen Universalitätsidee.⁵ So bringt zum Beispiel Russland regelmäßig im Menschenrechtsrat eine Resolution zum Verhältnis von universellem Menschenrechtsschutz und traditionellen Werten ein.⁶ In der Perspektive der Kulturrelativisten handelt es sich bei den Menschenrechten nicht um universell gültige Normen, sondern um partikulare ein bürgerlich-liberales, europäisch-abendländisch geprägtes Menschenrechtsverständnis widerspiegelnde Rechte, die auf andere Kulturkreise schwer übertragbar seien. Bestrebungen, diesem (vermeintlich) partikularen Menschenrechtsverständnis den Stempel weltweiter Geltung aufzudrücken, werden als Versuche eines westlichen Kulturimperialismus hingestellt.

Zum klassischen Repertoire des Menschenrechtsrelativismus gehört zum anderen der Verweis auf das völkerrechtliche Gebot der souveränen Gleichheit aller Staaten und auf das daraus hergeleitete Verbot der Einmischung in die inneren Angelegenheiten, zu denen Menschenrechte gezählt werden. Der Rekurs auf die „inneren Angelegenheiten“ hat in diesen Monaten vor allem mit Bezug auf die (Menschenrechts-)Lage in Syrien Hochkonjunktur.

Den Kulturrelativisten kann entgegengehalten werden, dass die Menschenrechte als ein „Eckstein von Weltkultur“ gelten dürfen und kulturelle Praktiken oder traditionelle Werte auf ihre Verträglichkeit mit dem menschenrechtlichen Kernbestand, vor allem aber auch auf ihre Vereinbarkeit mit völkervertragsrechtlichen staatlichen Selbstverpflichtungen zu überprüfen sind.

Den Souveränitätsverfechtern kann entgegengehalten werden, dass die Verpflichtung der Staaten, Verletzungen der Menschenrechte zu unterlassen, Menschenrechte vor Übergriffen von Seiten Dritter zu schützen und für die volle Verwirklichung der Menschenrechte Sorge zu tragen (*respect, protect, fulfill*) heute weltweit in einem Maße internationalisiert ist, dass die Thematisierung von Menschenrechtsverletzungen auch völkerrechtlich keine unzulässige Einmischung in die inneren Angelegenheiten mehr darstellt.

Das Konzept einer „Responsibility to Protect“

Die Frage nach dem Umfang internationaler Verpflichtungen zur Einmischung in die Angelegenheit der Menschenrechte spiegelt sich auch in dem Konzept einer „Responsibility to Protect“ wider. Die RtoP-Debatte wurde im Jahre 2000 von dem damaligen VN-Generalsekretär Kofi Annan ins Rollen gebracht, als dieser anlässlich des VN-Millenniumsgipfels und vor dem Hintergrund der Erfahrung des Völkermords in Ruanda oder der ethnischen Säuberungen auf dem Balkan nach der Zulässigkeit von militärischen Interventionen in humanitären Notsituationen fragte und zugleich Militärinterventionen als letztes Mittel nicht ausschließen wollte.⁷

Eine von Kanada einberufene Expertengruppe befasste sich in der Folgezeit mit der Ausarbeitung eines Konzepts, das die Verantwortlichkeit der Staatengemeinschaft zur Verhinderung von Völkermord und schwersten Menschenrechtsverletzungen thematisierte und – nach z. T. hitzigen Debatten zwischen den VN-Mitgliedstaaten – unter dem Titel „Responsibility to Protect“ von VN-Generalsekretär Annan in seinem im Jahre 2005 veröffentlichten Bericht „In größerer Freiheit. Auf dem Weg zu Entwicklung, Sicherheit und Menschenrechten für alle“ übernommen und anschließend von den Staats- und Regierungschefs der VN-Mitgliedstaaten per Resolution indossiert wurde.⁸ Der Bericht stellt den Schutz der Menschen in den Mittelpunkt staatlicher und internationaler Politik und macht die Wahrnehmung der Schutzverantwortung zur konstitutiven Voraussetzung von Souveränität (Souveränität nicht als Privileg, sondern als Verpflichtung).

RtoP stand von Beginn an in Verdacht, einem militärischen Interventionismus Tür und Tor zu öffnen und den Völkerrechtsprinzipien der territorialen Integrität, souveränen Gleichheit der Staaten sowie dem Gebot der Nichteinmischung das Wasser abgraben zu wollen. Um diese Bedenken zu entkräften, ernannte VN-Generalsekretär Ban Ki-moon im Jahre 2007 einen Sonderberater für RtoP, Professor Edward C. Luck, der mit der Aufgabe betraut wurde, konkrete Vorschläge für die weitere Ausgestaltung und Operationalisierung des Konzepts zu unterbreiten.⁹ Auf Grundlage der Arbeiten von Edward Luck veröffentlichte der VN-Generalsekretär 2009 einen Bericht, in dem das RtoP-Konzept näher ausbuchstabiert und auf drei Säulen gestellt wird:¹⁰

Säule 1 betont die primäre Schutzverantwortung der Staaten selbst, Maßnahmen zu ergreifen, um die von RtoP erfassten vier Tatbestände – nämlich: Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und ethnische Säuberungen – zu verhindern. Säule 2 thematisiert die Verantwortung der internationalen Gemeinschaft, den Staaten bei der Wahrnehmung der Schutzverantwortung angemessene Unterstützung zukommen zu lassen (z. B. im Bereich des Kapazitätsaufbaus). Säule 3 schließlich befasst sich mit den Reaktionspflichten der Staatengemeinschaft, um schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen zu beseitigen bzw. zu unterbinden. Der Mitteleinsatz umfasst friedliche Zwangsmaßnahmen der Staatengemeinschaft wie Waffenembargos und das Einfrieren von Bankkonten. Als letztes Mittel kommen auch militärische Interventionen in Betracht, de-

ren Autorisierung jedoch dem VN-Sicherheitsrat auf Basis von Kapitel VII („Zwangsmaßnahmen“) der VN-Charta vorbehalten bleibt.

Seit dem Sommer 2009 hat sich die VN-Generalversammlung in bislang drei Aussprachen mit der weiteren Operationalisierung des Drei-Säulen-Konzepts befasst. Dabei wurde insbesondere der Wert der Prävention betont sowie festgestellt, dass es keinen Automatismus von einer Säule zur anderen gebe und kein Vorrang einer Säule vor den anderen bestehe. Insgesamt konnte im Verlauf der Debatten ein breiter und wachsender Konsens zu RtoP festgestellt werden, auch weil deutlich wurde, dass das Prinzip der Schutzverantwortung im Wesentlichen eine Bekräftigung von bereits geltendem Völkerrecht darstellt.¹¹

Von der RtoP zur „Responsibility while Protecting“?

RtoP ist inzwischen zu einem festen Bezugspunkt in Theorie und Praxis internationaler Beziehungen geworden. Das Drei-Säulen-Konzept, wie auch die von RtoP umfassten vier Verbrechenstatbestände, finden in der internationalen Gemeinschaft breite Unterstützung. Die politische Intervention der Staatengemeinschaft in Kenia im Zusammenhang mit den blutigen Unruhen nach den Wahlen vom Dezember 2007 gilt als Beispiel für eine erfolgreiche Anwendung der zweiten Säule des RtoP-Konzepts. Die im März 2011 begonnene militärische Intervention der Staatengemeinschaft zum Schutz der libyschen Zivilbevölkerung, deren Autorisierung der VN-Sicherheitsrat ausdrücklich in den Kontext von RtoP gestellt hat, gilt gleichsam als Aushängeschild für die Anwendung der dritten Säule.¹²

Der Verlauf der NATO-Intervention in Libyen hat aber zugleich auch den Kritikern des RtoP-Konzepts Rückenwind verliehen. Den an der Militärintervention beteiligten Staaten wird vorgehalten, die Libyen-Resolution des VN-Sicherheitsrats zu weitgehend ausgelegt und ihre Schutzverantwortung für die Zivilbevölkerung „überzogen“ zu haben – u. a. durch Waffenlieferungen an die Rebellengruppen und den durch die erfolgte Ermordung Gaddafis besiegelten Regimewechsel.¹³

Im Lichte des Libyen-Einsatzes hat Brasilien im November 2011 eine neue Dimension in die RtoP-Debatte der Vereinten Nationen eingeführt, nämlich den Vorschlag einer „Responsibility while Protecting“.¹⁴ Der brasilianische Vorstoß bekräftigt zwar die Grundpfeiler des RtoP-Konzepts und die prinzipielle Notwendigkeit auch militärischer Interventionen zur Vermeidung humanitärer Katastrophen. Er betont aber gleichzeitig die Missbrauchsmöglichkeiten eines militärischen Eingreifens (konkret genannt: Regimewechsel) und plädiert dafür, den Staaten zusätzliche Pflichten und Beschränkungen bei der Ausübung der 3. Säule der Schutzverantwortung aufzuerlegen. Brasilien zählt dazu vor allem eine konkreter ausformulierte Mandatierung von Militäreinsätzen, die strikte Beachtung des Prinzips der Verhältnismäßigkeit des Mitteleinsatzes sowie die vorherige Ausschöpfung aller vorhandenen friedlichen Mittel. Einen besonderen Stellenwert misst Brasilien auch der Forderung nach einer chronologischen Sequenzierung der drei Säulen bei.

Vor allem diese Forderung nach einer strikten „Sequenzierung“ gilt den Verfechtern des RtoP-Konzepts in seiner bisherigen Fassung als nicht akzeptabler Versuch, die Anwendung der dritten Säule zur Makulatur zu machen.¹⁵ In der Tat kann darauf hingewiesen werden, dass eine strikt an der Chronologie ausgerichtete Drei-Säulen-Regel den zumeist komplexen Konfliktsituationen am Boden kaum gerecht werden kann.

Wie geht es weiter?

Keine Frage: Der internationale Menschenrechtsschutz hat mit RtoP und – nicht zu vergessen – mit der Gründung des Internationalen Strafgerichtshofs deutlich schärfere Zähne bekommen. Die staatliche Schutzverantwortung und die Anerkennung des Grundsatzes, dass es eine Pflicht der Staatengemeinschaft zur Einmischung in die Angelegenheiten der Menschenrechte gibt, ist im letzten Jahrzehnt auf ein neues Niveau gehoben worden. Einen Automatismus gibt es aber nicht: Somalia und Syrien sind prominente Beispiele dafür, dass ein Konsens über das konkrete Ausmaß der menschenrechtlichen Schutzverantwortung und ihrer Operationalisierung noch nicht besteht.

Es bleibt abzuwarten, wie sich die weiteren Erörterungen im VN-Rahmen zur näheren Ausgestaltung der *Responsibility to Protect* und zu einer *Responsibility while Protecting* gestalten werden. Der künftige Konsens zu RtoP wird davon abhängen, dass es überzeugend gelingt darzulegen, dass der Fokus der Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft auf Präventionsmaßnahmen liegt und die in der dritten Säule vorgesehene Option militärischer Zwangsmaßnahmen in der Tat das *letzte* Mittel ist und RtoP daher keinem vorschnellen militärischen Interventionismus das Wort redet. Die im VN-Rahmen begonnene Debatte über die Verbesserung und effektivere Verzahnung von Frühwarnmechanismen, einschließlich einer besseren Einbindung der Regionalorganisation, geht in diese Richtung.

Menschenrechtspolitik wird häufig als – eher realitätsfernes – Gutmenschentum etikettiert, und der Einsatz für die Menschenrechte gilt als Sisyphusarbeit. Zu Unrecht. Die meisten Konflikte sind Folge massiver Menschenrechtsverletzungen. Menschenrechtspolitik ist daher Realpolitik par excellence. Und was die Erfolgsbilanz angeht: Auch wenn immer wieder Krisen ausbrechen, über einen längeren Zeitraum gesehen, darf – bei allen fortbestehenden Defiziten – auch gesagt werden: es geht voran. Zu den prominentesten Erfolgsbeispielen für die universelle Verankerung der Menschenrechte zählen der Abschied von der Militärdiktatur in den Ländern Lateinamerikas, der Export von Demokratie und Menschenrechten im Zuge der EU-Erweiterungsprozesse, die historische Abschaffung der Apartheid in Südafrika, die Fortschritte beim weltweiten Kampf gegen die Todesstrafe, die jüngsten Erfolge auf dem Weg zu einer Anerkennung des Menschenrechts auf sauberes Wasser und Sanitärversorgung oder aber die Umbrüche in der arabischen Welt. Hinzuweisen ist schließlich auch auf die Einzelfälle, bei denen es – oft hinter den Kulissen – gelungen ist, die Lage bedrängter Menschenrechtsaktivisten zu verbessern.

Max Weber hat Politik definiert als „starkes langsames Bohren harter Bretter mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich“.¹⁶ Es gibt wohl kein anderes Politikfeld, auf das diese Definition so zutrifft wie auf die Menschenrechtspolitik.

01 Die Ausführungen geben die persönliche Meinung des Autors wieder.
02 Vgl. dazu A. Jeschke, *Weltkultur vs. Partikularismus: Die Universalität der Menschenrechte im Lichte der Ratifikation von Menschenrechtsverträgen*, in: *Die Friedenswarte* 81 (2006), 25–49.

03 Die Bestätigung des „universellen“ Charakters der Menschenrechte findet sich in thematisch weltweit angelegten Erklärungen und Resolutionen wie z. B. in den Abschlussdokumenten der Wiener Weltmenschrechtskonferenz von 1993 (vgl. www2.ohchr.org/english/law/vienna.htm, Aufruf: 17.4.2012).

04 Vgl. B. Finke, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Aktuelle Herausforderungen deutscher Menschenrechtspolitik*, in: S. Steinberg/D. K. W. Trepsdorf/Chr. Wielepp (Hrsg.), *Nach dem Umbruch. Transformation in europäischer und globaler Perspektive*, Berlin 2011, 193–200.

05 Vgl. dazu die Studie von R. L. Blackburn, *Cultural Relativism in the Universal Periodic Review of the Human Rights Council*, www.upr-info.org/IMG/pdf/blackburn_upr_cultural_relativism.09.2011.pdf [Aufruf: 17.4.2012].

06 Der Titel der Resolution lautet: „Promoting human rights and fundamental freedoms through a better understanding of traditional values of humankind“. Text abrufbar un-

ter: daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/G11/119/35/PDF/G1111935.pdf [Aufruf am 18.4.2012]. Zur Kritik an der russischen Resolution vgl. die Zusammenstellung von Gegenargumenten aus dem Kreis der Nichtregierungsorganisationen: *Top 10 concerns with draft report on traditional values*, abrufbar unter http://arc-international.net/global-advocacy/traditional_values_sign_on [Aufruf: 18.4.2012].

07 Vgl. den sog. Millenniumsbericht: „We the Peoples. The role of the UN in the 21st Century“; VN-Dokument A/55/2000, abrufbar unter www.un.org/millennium/sg-report [Aufruf: 18.4.2012].

08 Vgl. In größerer Freiheit. Auf dem Weg zu Entwicklung, Sicherheit und Menschenrechten für alle. Bericht des Generalsekretärs, 21.3.2005, insb. Ziff 135ff., abrufbar unter www.un.org/depts/german/gsonst/a-59-2005-ger.pdf [Aufruf: 18.4.2012]. Zur Entstehungsgeschichte von RtoP vgl. Chr. Schaller, *Gibt es eine „Responsibility to Protect“?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 46/2008, 9–14.

09 Vgl. International Coalition for the Responsibility to Protect, www.responsibilitytoprotect.org.

10 Implementing the Responsibility to Protect, Bericht des VN-Generalsekretärs vom 12.1.2009, VN-Dokument A/63/677, abrufbar unter

<http://globalr2p.org/pdf/SGR2PEng.pdf> [Aufruf: 18.4.2012].

11 Vgl. The UN and the Responsibility to Protect, www.responsibilitytoprotect.org/index.php/about-rtop/the-un-and-rtop, [Aufruf: 18.4.2012].

12 Vgl. die „Libyen“-Resolution 1973 des VN-Sicherheitsrats vom 17.3.2011, abrufbar unter www.un.org/depts/german/sr/sr_11/sr1973.pdf [Aufruf: 18.4.2012].

13 Vgl. dazu G. Evans, *R2P after Libya: The State of Play – and Next Steps*. Notes of Presentation, 19.1.2012, abrufbar unter www.g-evans.org/speeches/speech464.html [Aufruf am 18.4.2012].

14 Siehe: Letter dated 9 November 2011 from the Permanent Representative of Brazil to the United Nations addressed to the Secretary-General: *Responsibility while protecting: elements for the development and promotion of a concept*, VN-Dokument A/66/551-S/2011/701, abrufbar unter: www.un.int/brazil/speech/Concept-Paper-%20RwP.pdf [Aufruf: 18.4.2012].

15 Zur Kritik am Responsibility while Protecting-Konzept vgl. G. Evans, *R2P after Libya*, a. a. O. (Fn. 19).

16 M. Weber, *Der Beruf zur Politik*, in: ders., *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, hrsg. von Johannes Winkelmann, Stuttgart 1973, 167–185, hier 185.

Sigrid Graumann

Pränataldiagnostik, Präimplantationsdiagnostik und die UN-Behinderten- rechtskonvention

Inklusion und Diversität statt Defektorientierung

Die UN-Behindertenrechtskonvention [= UN-BRK]¹, die im Dezember 2006 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde, ist seit März 2009 in Deutschland in Kraft. Damit haben wir uns dazu verpflichtet, die Lebenssituation von Menschen mit Behinderung grundlegend zu verbessern, Menschen mit Behinderung umfassend vor Diskriminierung zu schützen und ihnen ein selbstbestimmtes Leben inmitten der Gesellschaft zu ermöglichen. Gleichzeitig gilt die Verhinderung der Geburt behinderter Kinder mehr denn je als legitimes Ziel der Medizin.

Selektionsverfahren und das Recht auf Leben

Im Juli 2011 wurde ein Gesetz verabschiedet, nachdem künftig eine Präimplantationsdiagnostik [= PID] zulässig sein soll, wenn Paare aufgrund ihrer genetischen Veranlagung eine „hohe Wahrscheinlichkeit für eine schwerwiegende Erbkrankheit beim Kind oder für eine Tot- oder Fehlgeburt“ haben. Diese Paare werden zukünftig die Möglichkeit haben, mehrere Eizellen im Labor befruchten zu lassen und nach einem Gentest nur diejenigen für die Herbeiführung einer Schwangerschaft zu verwenden, die die gesuchte genetische Veränderung nicht tragen.² Außerdem steht ein neues Verfahren der Pränataldiagnostik [= PND] kurz vor der Markteinführung, mit dem das Vorliegen eines Down Syndroms beim Ungeborenen durch eine Analyse des mütterlichen Blutes festgestellt werden kann, so dass die Schwangerschaft gegebenenfalls abgebrochen werden kann.³

Prof. Dr. Dr. Sigrid Graumann (graumann@efh-bochum.de), Professorin für Ethik im Fachbereich Heilpädagogik und Pflege an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe. Anschrift: Immanuel-Kant-Str. 18-20, D-44803 Bochum. Veröffentlichungen u. a.: Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte, Frankfurt/M. 2011.

In beiden Fällen handelt es sich um reine Selektionsverfahren ohne therapeutische Zielsetzung, was vor allem von Vertretern der Behindertenbewegung kritisiert wird. Unter Berufung auf die UN-BRK wenden sie sich gegen die Zulassung bzw. Einführung der Verfahren, weil sie darin eine Infragestellung der Existenzberechtigung von Menschen mit Behinderung sehen.⁴

Die Frage, ob die rechtliche Zulässigkeit von PID und PND mit der UN-BRK vereinbar ist oder nicht, ist allerdings weniger leicht zu beantworten, als dies manchmal angenommen wird. In Artikel 10 der UN-BRK heißt es: „States Parties reaffirm that every human being has the inherent right to life and shall take all necessary measures to ensure its effective enjoyment by persons with disabilities on an equal basis with others.“ Das bedeutet, dass jedes Kind, das mit einer Behinderung geboren wird, ein Recht auf Leben hat. Positionen von Bioethikern wie Peter Singer oder Jeff McMahan, die die Tötung von Neugeborenen mit Behinderung unter bestimmten Umständen für ethisch erlaubt oder sogar geboten halten, sind vor diesem Hintergrund zurückzuweisen.⁵ Für Embryonen und Föten mit Behinderung gilt dies jedoch nicht in gleicher Weise, weil nur geborenen Menschen der Status als Menschenrechtssubjekt zukommt.

In den Gremien der Vereinten Nationen wurde immer wieder über den Schutz des ungeborenen Lebens kontrovers diskutiert und auch in den Verhandlungen über die UN-BRK war dies Gegenstand der Debatte. Bisher wurden jedoch Anträge, das Leben von Embryonen und Föten unter dem Schutzbereich der Menschenrechte zu stellen, immer abgelehnt.⁶ Das bedeutet, dass gesetzliche Regelungen, die die Selektion von Embryonen oder den Abbruch einer Schwangerschaft nach PND zulassen, das Menschenrecht auf Leben nicht verletzen. Unabhängig davon, welche Position man in der ethischen Kontroverse über die Schutzwürdigkeit ungeborenen Lebens einnimmt, muss man das zur Kenntnis nehmen.⁷ Daraus aber den Schluss zu ziehen, PID und PND seien mit der UN-BRK vereinbar, ist ebenfalls zu einfach. Allerdings sind hier andere Regelungen der Konvention relevant als das Recht auf Leben: Zu nennen ist vor allem Artikel 8 der Konvention, der die Vertragsstaaten dazu verpflichtet, „Klischees, Vorurteile und schädliche Praktiken gegenüber Menschen mit Behinderungen (...) zu bekämpfen“. Ich werde im Folgenden die These verteidigen, dass PID und PND in dem hier gemeinten Sinn schädliche Praktiken gegenüber Menschen mit Behinderung darstellen und aus diesem Grund nicht mit dem Geist der UN-BRK vereinbar sind.

Selektionsverfahren, Inklusion und Diskriminierung

„Inklusion“ ist der Schlüsselbegriff der neuen UN-BRK. Damit ist gemeint, dass behinderte Menschen künftig in allen Gesellschaftsbereichen freiheitlich und gleichberechtigt mit nicht behinderten Menschen einbezogen sein sollen.⁸ Die UN-BRK macht dabei zunächst nur das, was offensichtlich gefordert ist, nämlich die gleichen Rechte für alle behinderten Menschen in den einzelnen Menschenrechtsnormen zu betonen. Dort aber, wo sich in der Praxis gezeigt hat, dass nicht alle behinderten Menschen ihre Rechte tatsächlich wahrnehmen können, auch

wenn ihnen formal die gleichen Rechte zugestanden werden, wurden einzelne Menschenrechtsnormen entsprechend – unter Berücksichtigung der diversen Lebenslagen und damit verbundenen spezifischen Unrechtserfahrungen – konkretisiert, präzisiert und erweitert.⁹ Die UN-BRK hat somit keine neuen, exklusiven Rechte für behinderte Menschen geschaffen. Das würde auch nicht dem Menschenrechtsdenken entsprechen. In dem sie aber die allgemeinen Menschenrechte für behinderte Menschen präzisiert und konkretisiert, fordert sie umfassende und weitreichende gesellschaftliche Veränderungen hinsichtlich der gesellschaftlichen Anerkennung von Menschen mit Behinderung.¹⁰

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie der Begriff „Behinderung“ in der Konvention verwandt wird. Die Konvention erläutert den Begriff und führt ein offenes Konzept von Behinderung ein.¹¹ Damit wird das defektorientierte medizinische Modell von Behinderung zu Gunsten des sozialen Modells, das Behinderung in der Wechselwirkung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt sieht, zurückgewiesen. Deshalb wurde in der UN-BRK auch auf eine abschließende Definition von „Behinderung“ verzichtet und stattdessen in Artikel 1 der Kreis der Personen mit Behinderungen festgelegt, als „Menschen, die langfristige körperliche, seelische, geistige oder Sinnesbeeinträchtigungen haben, die in Wechselwirkung mit verschiedenen Barrieren ihre volle und wirksame Teilhabe gleichberechtigt mit anderen an der Gesellschaft behindern können.“

Die Forderungen, die sich aus dem Leitbild der Inklusion ergeben, sind außerdem im Lichte des Verständnisses von „Diskriminierung“ zu interpretieren, dass sich in der UN-BRK auf Grund der Einsicht niedergeschlagen hat, dass das Ziel der vollen gesellschaftlichen Inklusion von behinderten Menschen nur erreicht werden kann, wenn sowohl die Forderungen nach Gleichberechtigung als auch die Forderungen nach gesellschaftlicher Anerkennung erfüllt werden. Mit „Diskriminierung“ ist in Artikel 2 der Konvention dementsprechend nicht nur das willkürliche Vorenthalten gleicher Rechte gemeint, sondern „jede Unterscheidung, Ausschließung oder Beschränkung aufgrund von Behinderung, die zum Ziel oder zur Folge hat, dass das auf die Gleichberechtigung mit anderen gegründete Anerkennen, Genießen oder Ausüben aller Menschenrechte und Grundfreiheiten“ beeinträchtigt ist. Darunter fällt explizit auch das Vorhandensein von negativen Bildern und Einstellungen über Behinderung in der Gesellschaft.

Der „Diversitätsansatz“, der hierin deutlich wird, durchzieht die gesamte Konvention. So wird schon in Artikel 1 der UN-BRK die Menschenwürde als Gegenstand notwendiger Bewusstseinsbildung angesprochen. Damit ist zum einen gemeint, dass behinderte Menschen selbst in die Lage versetzt werden sollen, ein Bewusstsein ihrer eigenen Würde zu entwickeln, zum anderen aber auch, dass die Achtung der Würde von Menschen mit Behinderung in der Gesellschaft gefördert wird. Im Diversitätsansatz liegt, wie es Heiner Bielefeldt formuliert, wohl das größte Innovationspotenzial nicht nur für behinderte Menschen sondern für die ganze Gesellschaft: „Indem sie Menschen mit Behinderungen davon befreit, sich selbst als ‚defizitär‘ sehen zu müssen, befreit sie zugleich die Gesellschaft von einer falsch verstandenen Gesundheitsfixierung, durch die all diejenigen an den Rand gedrängt werden, die den durch Werbewirtschaft und Biopolitik vorange-

triebenen Imperativen von Fitness, Jugendlichkeit und permanenter Leistungsfähigkeit nicht Genüge tun.“¹²

PID und PND als schädliche Praktiken für behinderte Menschen

Mit der Ratifikation der Konvention haben sich die Vertragsstaaten zu ihrer konsequenten Umsetzung verpflichtet. Dazu gehört, wie ich bereits angeführt habe, ein gesellschaftliche Bewusstsein für die Würde und die gleichen Rechte von Menschen mit Behinderung zu schaffen, ein positives Bild von Behinderung zu fördern und negative Bilder und Stereotypen in der Gesellschaft zurückzudrängen. Ein defektorientiertes Verständnis von Behinderung wird als diskriminierend erlebt und kann deshalb nicht länger akzeptiert werden kann.

Nun wird mit Selektionsverfahren wie der PND und der PID aber nach genetischen „Defekten“ gefahndet. Sie bedienen damit ganz offensichtlich ein defektorientiertes Verständnis von Behinderung und reduzieren Menschen mit Behinderung auf ihre Beeinträchtigung. Das geschieht, wie es Vera Kalitzkus beschreibt, in dem Krankheit und Behinderung als eigene „Entitäten losgelöst vom Individuum“ auf den Plan treten und bekämpft werden.¹³ Dadurch wird es möglich, dass unter der Prävention von Behinderung wie selbstverständlich auch die Verhinderung der Existenz der Träger von Krankheiten und Beeinträchtigungen als legitimes Ziel verstanden werden kann. Die Rechtfertigung der PID und der PND mit der Prävention von Krankheiten und Behinderungen ist dann die selbstverständliche Konsequenz.

Es ist allerdings unschwer nachzuvollziehen, dass es Menschen, die mit einer bestimmten Beeinträchtigung leben, als Infragestellung ihrer eigenen Existenzberechtigung verstehen, wenn die Verhinderung der Geburt von Kindern mit eben dieser Beeinträchtigung als legitimes Ziel der medizinischen Praxis gilt. Solche diskriminierenden Implikationen wurden auch in der Mediendebatte über die Zulassung der PID thematisiert. Ein Kommentator in der Süddeutschen Zeitung behauptete in diesem Zusammenhang, es ginge den betroffenen Eltern nicht „um ein Urteil darüber, ob das Leben eines Behinderten wert ist, gelebt zu werden. [...] Es wäre völlig unverhältnismäßig, dass Paare aus Rücksicht auf Behinderte dazu gezwungen würden, auf Nachwuchs zu verzichten oder genetisch belastete Kinder zu bekommen.“¹⁴ Damit aber verkennt der Kommentator das Problem: Zum einen wird niemand gezwungen Kinder zu bekommen, weder behinderte noch nicht behinderte. Zum anderen ist nicht die individuelle Entscheidung von Paaren für eine PID, sondern die Zulassung der PID selbst als Diskriminierung von Menschen mit Behinderung zu werten.

Ein wichtiges Argument in der Debatte ist außerdem, mit der PID ließen sich Schwangerschaftsabbrüche nach PND verhindern. Vor der gesetzlichen Neuregelung sprach sich beispielsweise eine gemeinsame Arbeitsgruppe des Vorstands und des wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer in einem „Memorandum“ für die begrenzte Zulassung der PID aus. Ihre Argumentation stützte sich vor allem auf den Vergleich der PID mit der PND: „Eine PND mit nachfolgendem

Schwangerschaftsabbruch wird in unserer Gesellschaft ethisch und rechtlich toleriert. Es wäre normativ widersprüchlich und kann einer Frau nicht zugemutet werden, bei familiärer genetischer Belastung als Alternative zur PID eine PND durchführen zu lassen.“¹⁵

Der Deutsche Ethikrat dagegen legte eine Stellungnahme mit zwei unterschiedlichen Voten vor. Darin sprachen sich dreizehn Mitglieder des Rats für die „beschränkte Zulassung“ der PID aus, „weil die PID einen Weg eröffnet, einen rechtmäßigen Schwangerschaftsabbruch nach PND gemäß medizinischer Indikation zu vermeiden.“ Als einschränkende Bedingungen wurde in dem Votum genannt, dass die Eltern ein „hohes Risiko“ für ein Kind mit einer „schweren Krankheit oder Behinderung“ tragen. Elf Mitglieder sprachen sich gegen eine Zulassung der PID aus. Sie begründeten das u. a. damit, dass „sich der Druck auf genetisch belastete Eltern, die sich keiner PID unterziehen wollen, und auf Menschen mit Behinderung, insbesondere mit genetisch bedingten Behinderungen, erhöhen könnte und dies Bemühungen um Integration und Inklusion zuwiderlaufen würde“¹⁶.

Das Problem des „Wertungswiderspruch-Arguments“

Ein generelles Problem des „Wertungswiderspruch-Arguments“ ist, dass der entscheidende Unterschied zwischen einer bestehenden Schwangerschaft und der künstlichen Zeugung im Labor unterschlagen wird. Zum Zeitpunkt der Entscheidung für eine PID ist die Frau nicht schwanger. Daher besteht kein unausweichlicher Konflikt zwischen den Rechten der Frau und dem Schutz des Embryos. Genau genommen wird dieser Konflikt durch die Zeugung im Labor mit dem Ziel, nur die „gesunden“ Embryonen auszuwählen, mit ärztlicher Hilfe erst herbeigeführt.¹⁷ Das stellt die ethische Beurteilung vor eine völlig andere Situation. Abgesehen davon wird von denjenigen, die mit einem vermeintlichen Wertungswiderspruch zwischen Schwangerschaftsabbruch und der Selektion von Embryonen argumentieren, übersehen, dass sowohl die Praxis der PND als auch der PID mit diskriminierenden Implikationen für Menschen mit Behinderung einher gehen.

Diese diskriminierenden Implikationen von Verfahren wie der PND und der PID werden vielleicht deshalb nicht gesehen, weil Krankheit und Behinderung aus medizinischer Perspektive mit naturwissenschaftlichen Begriffen und Kategorien vermeintlich objektiv beschrieben werden. Begriffe wie „Normabweichung“, „Schädigung“, „Funktionsstörung“ und „Defekt“, die solche Beschreibungen prägen, sind aber ganz offensichtlich wertende Bezeichnungen, die sich mit einer historisch gewachsenen gesellschaftlichen Abwertung und Ausgrenzung von Menschen mit Behinderung, die tief in unserer Kultur verankert ist, verbinden.¹⁸ Durch die vermeintlich objektive naturwissenschaftliche Zugangsweise wird die negative Bewertung von Behinderung, die sich dahinter verbirgt, verschleiert. Die Abwertung von Behinderung und – weil die Beeinträchtigung in Wirklichkeit eben nicht von ihrem Träger losgelöst werden kann – die Ausgrenzung von Menschen mit Behinderung erscheinen damit als Teil einer selbstverständlichen Ordnung der Welt.

Die PND und die PID erhalten ihre öffentliche Legitimation aus der umstandslosen Gleichsetzung von Behinderung mit schwerem Leid für ein behindertes Kind und seiner Familie. Darin offenbart sich das negative Bild von Behinderung, zu dessen Bekämpfung wir uns mit der Ratifikation der UN-BRK verpflichtet haben. Und genau deshalb stehen reine Selektionsverfahren, wie die PID und der neue Test auf das Down-Syndrom, im Konflikt mit der „Bewusstseinsbildung“, zu der uns die UN-BRK auffordert.

01 United Nations, Convention on the Rights of Persons with Disabilities, 2006; <http://www.un.org/disabilities/convention/conventionfull.shtml> [Aufruf: 9.6.2012].

02 Zur Debatte über die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik vgl. das Dossier des Deutschen Ärzteblattes unter <http://www.aerzteblatt.de/download/files/2011/12/down159555.pdf> [Aufruf: 9.6.2012].

03 Vgl. Th. Bißwanger-Heim, Pränataltest zur Erkennung von Trisomie 21: Warnung vor Automatismus, in: Deutsches Ärzteblatt 4/2012, 168.

04 Das wird z. B. in der Stellungnahme des Ethikforums der Behindertenverbände, die das Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft, tragen deutlich. Darin heißt es: „Eine gesetzliche Regelung durch den Bundestag, die die PID zulässt, ist unvereinbar mit der UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, für die der Bundestag einstimmig votiert hat.“ <http://www.imew.de/index.php?id=758> [Aufruf: 9.6.2012].

05 Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, Stuttgart 21993; vgl. J. McMahan, The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life, Oxford 2002.

06 Vgl. R. J. Cook, International protection of women's reproductive rights, in: New York University Journal of International Law & Politics 24/2 (1992), 645–727.

07 Auf die Lebensschutzkontroverse kann ich hier nicht näher eingehen. Ich habe das aber an anderer Stelle getan: Graumann 2011b. S. Graumann, Zulässigkeit später Schwangerschaftsabbrüche und Behandlungspflicht von zu früh und behindert geborenen Kindern – ein ethischer Widerspruch?, in: Ethik in der Medizin 22 (2011), 123–134.

08 Vgl. S. Graumann, Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte, Frankfurt/M. 2011, 26–79.

09 Vgl. ebd., 51–75.

10 Vgl. R. Kayess/Ph. French, Out of darkness into light? Introducing the Convention on the Rights of Persons with Disabilities, in: Human Rights Law Review 8 (2008), 1–34, hier 32.

11 Vgl. V. Aichele, Die UN-Behindertenrechtskonvention und ihr Fakultativprotokoll. Ein Beitrag zur Ratifikationsdebatte (=Deutsches Institut für Menschenrechte, Policy Paper 9), Berlin 2008, 5.

12 H. Bielefeldt, Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenkonvention (=Deutsches Institut für Menschenrechte, Essay 5), Berlin 2009, 16.

13 Vgl. V. Kalitzkus, Biomedizin und Gesellschaft. Ein ethnologischer Blick auf die Biomedizin (=IMEW Expertise 2), Berlin 2003, 20.

14 M. Schulte van Drach, Der Bundestag hat entschieden – an der Gesellschaft vorbei, in: Süddeutsche Zeitung, 8. Juli 2011.

15 Bundesärztekammer, Memorandum zur Präimplantationsdiagnostik (PID), 2011; http://www.bundesaeztekammer.de/downloads/PID_Memorandum.pdf [Aufruf: 9.6.2012].

16 Deutscher Ethikrat, Präimplantationsdiagnostik. Stellungnahme, 2011; <http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/stellungnahme-praeimplantationsdiagnostik.pdf> [Aufruf: 9.6.2012].

17 Vgl. H. Haker, Ethik der genetischen Frühdiagnostik, Paderborn 2002, 232f.

18 Vgl. G. Antor/U. Bleidick, Behindertenpädagogik als angewandte Ethik, Stuttgart 2000, 60–75.

Rainer Huhle

Das Verbrechen des gewaltsamen Verschwindenlassens

Das „Internationale Übereinkommen zum Schutz aller Personen vor dem Verschwindenlassen“

Links ein Foto, fast immer schwarz-weiß, rechts ein Farbfoto. Der Ort der Aufnahme ist derselbe, die Personen ebenso, nur sind sie auf dem rechten Bild ein paar Jahrzehnte älter. Doch entscheidend, und sofort beunruhigend, ist, was auf dem zweiten Foto nicht zu sehen ist. Von den ursprünglich fotografierten Menschen fehlt mindestens einer, auf einem Foto ist sogar eine leere Landschaft zu sehen. So schlicht und so eindrücklich hat der argentinische Fotograf Gustavo Germano die Dramatik des gewaltsamen Verschwindenlassens von Personen in seinem Projekt *Ausencias*, „Abwesenheiten“ ins Bild gesetzt.

Der Prozess der Bewusstwerdung

„Verschwindenlassen“ war vor nicht allzu langer Zeit kein Wort, das man mit einem Menschenrechtsverbrechen in Verbindung brachte. Aber mag auch der Terminus vor allem im Deutschen ungewöhnlich sein, der damit bezeichnete Tatbestand ist es – leider – nicht. Den Ursprung dieses Verbrechens in der Moderne finden wir einmal mehr im Terrorregime des Nationalsozialismus. Bei „Nacht und Nebel“, befahl Hitler Ende 1941, sollten Gegner des NS-Regimes festgenommen und dann an unbekannte Orte im Reich verschleppt werden – es sei denn, die Militärjustiz würde sie ohne Federlesens hinrichten lassen. Das spurlose Verschwinden dieser Personen, so dachten die Nazis, demoralisiere die Bevölkerung der besetzten Gebiete mehr als die bloße Todesstrafe, und vor allem verhindere die Un-

Dr. rer. pol. Rainer Huhle (rainer.huhle@menschenrechte.org), geb. 1946 in Regensburg, Mitglied des UN-Ausschusses gegen das gewaltsame Verschwindenlassen. Anschrift: c/o Nürnberger Menschenrechtszentrum, Hans-Sachs-Platz 2, D-90403 Nürnberg. Veröffentlichungen u. a.: Wie universell ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte?, in: Vereinte Nationen 5/2011, 195–200.

gewissheit über das Schicksal dieser Verschleppten, dass sie zu Märtyrern würden.

Diese Strategie fanden Jahrzehnte später einige Militärdiktatoren in Südamerika so überzeugend, dass sie die Technik des Verschwindenlassens perfektionierten und zu einem Angelpunkt ihrer Unterdrückungsmaschinerie machten. Tausendfach verschleppten in den siebziger und achtziger Jahren vor allem in Chile und Argentinien, aber auch in zentralamerikanischen Staaten, Angehörige der Sicherheitskräfte Regimegegner aus ihren Wohnungen, entführten sie von der Straße oder nahmen sie von der Arbeit mit. Die wenigsten dieser auf diese Weise „Verschwundenen“ kehrten zurück, nicht einmal ihre Leichen wurden gefunden. Denn das Schicksal der „Verschwundenen“ war zwar nie im Einzelnen nachzuvollziehen, doch am Ende stand fast immer der Tod. Dazwischen lagen in aller Regel Tage, Wochen oder Monate grauenhafter Folter. Für die Angehörigen und Bekannten der Verschwundenen begann die Zeit der unerträglichen Angst, genährt vom ungewissen Wissen um das Schicksal der Verschwundenen, eine Angst, die durch aufblitzende kleine Hoffnungen, die verschwundene Person könne doch wieder auftauchen, nur noch verzweifelter wurde. Und es begann die Zeit der unaufhörlichen Suche, der Antworten „Wir wissen von Nichts“, „Sie wird halt mit einem Andern fort sein“, oder „Fragen Sie doch seine Guerilla-Kumpane“. Zur brutalen Zerstörung von Familien und sozialen Zusammenhängen kam höhnischer Zynismus der Mörder.

Die Liste an Verbrechen, die ein solches gewaltsames Verschwindenlassen ausmachen, ist lang. Eine ungesetzliche willkürlich Verhaftung, durch nicht legitimierte „Sicherheits“kräfte, steht am Anfang. Prügel und schlimmere Misshandlungen folgen auf dem Fuß. Und systematisch wird von Beginn an die Ungewissheit produziert, wie es weiter geht. Die „Verschwundenen“ wissen nicht, wer sie entführt hat, wohin sie gebracht werden, was man ihnen vorwirft. Sie können es sich denken, aber sie wissen es nicht. Auch das Ziel der Folter ist oft unklar, somit auch die Möglichkeit, darauf zu reagieren. Klar ist nur der abgrundtiefe Hass, die unbegrenzte Macht, die bodenlose Erniedrigung, die den Opfern widerfährt. Der Tod am Ende des Weges ist so gesetzlos wie Alles was dazwischen lag.

Die jüngste Menschenrechtskonvention

Einen Tag vor Weihnachten 2010 trat die bisher letzte Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen in Kraft, das „Internationale Übereinkommen zum Schutz aller Personen vor dem gewaltsamen Verschwindenlassen“. Es gibt nur insgesamt neun große, sogenannte Kern-Konventionen zum Schutz der Menschenrechte im Rahmen der Vereinten Nationen. Neben den beiden umfassenden Abkommen von 1966 über die bürgerlichen und politischen sowie die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte hat man sich zu besonderen Schutzabkommen gegen einige besondere Menschenrechtsverletzungen entschlossen. Wenn dazu nun auch das „gewaltsame Verschwindenlassen“ zählt, muss es sich um ein besonders schwerwiegendes Problem handeln.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die nach dem Krieg doch in ihren verschiedenen Artikeln eine Antwort auch auf die NS-Verbrechen geben wollte, ächtete die Folter, die willkürliche Verhaftung, die Verweigerung eines gesetzlichen Richters, die außergesetzliche Hinrichtung und andere Taten, die das gewaltsame Verschwindenlassen begleiten. Ein Recht, nicht gewaltsam verschwinden zu werden, hat sie ebenso wenig formuliert wie später die Menschenrechtspakte von 1966. Die Verfasser dieser Dokumente waren noch nicht mit der systematischen Praxis des Verschwindenlassens durch Unrechtsregime konfrontiert. Doch die Betroffenen vor allem in Lateinamerika begannen zu erkennen und zu fühlen, dass das „Verschwindenlassen“ mehr als die Summe all dieser Verbrechen ist. Sie mussten das Besondere dieses Verbrechens in ihrem eigenen Leben erfahren und verlangten, dass auch die Welt es verstünde und anerkennte.

1978, schon zwei Jahre nach Beginn der argentinischen Militärdiktatur und fünf Jahre nach Pinochets Putsch in Chile, verabschiedete die UNO-Generalversammlung eine Resolution, in der sie dieses Verbrechen bei seinem Namen nannte und ihre Sorge über die zahlreichen Fälle von Verschwindenlassen ausdrückte. Zwei Jahre später, die Diktatoren in Chile und Argentinien saßen noch immer fest im Sattel, berief die Menschenrechtskommission der UNO eine Arbeitsgruppe von fünf unabhängigen Experten, die das Verbrechen des Verschwindenlassens umfassend untersuchen und gleichzeitig Möglichkeiten entwickeln sollte, den Betroffenen zu helfen. Diese Arbeitsgruppe, die „Working Group on Enforced or Involuntary Disappearances“ [=WGEID] besteht bis heute als Organ des Menschenrechtsrats. In ihrem letzten Bericht von 2010 spricht sie von ca. 50.000 Fällen gewaltsamen Verschwindenlassens in über 80 Ländern, die ihr während ihrer dreißigjährigen Tätigkeit gemeldet wurden.

Die Arbeit der „Working Group on Enforced or Involuntary Disappearances“

Neben der Dokumentation der Fälle und der – bescheidenen – humanitären Hilfe bemühte sich die Arbeitsgruppe zugleich, den besonderen Charakter des Verbrechens des Verschwindenlassens weiter herauszuarbeiten und daraus auch die Konsequenzen für das Völkerrecht zu ziehen. 1992 stand das Thema erneut auf der Tagesordnung der UNO-Generalversammlung. Sie verabschiedete eine „Erklärung über den Schutz aller Personen vor dem Verschwindenlassen“, die Bezug nimmt auf die zahlreichen bereits bestehenden Menschenrechtsschutzbestimmungen. Das gewaltsame Verschwindenlassen bezeichnet sie als „schwere und offenkundige Verletzung der Menschenrechte“, aber auch als „Verneinung der Ziele der Charta der Vereinten Nationen“. In 21 Artikeln legt die „Erklärung“ den Staaten dann präzise Pflichten zur Verhütung und Bestrafung des Verbrechens des Verschwindenlassens auf. Erstmals wird in der Erklärung auch international klargestellt, dass das Verschwindenlassen „als Dauerdelikt anzusehen“ ist, „solange die Täter das Schicksal und den Aufenthaltsort des Verschwundenen verheimlichen und diese nicht geklärt sind.“ Damit wird der lebenslange Schmerz und die fort-

dauernde Angst und Verunsicherung der Angehörigen der Verschwundenen gewürdigt. Mit diesem Argument eines andauernden Verbrechens haben später viele Gerichte Amnestien der Täter für illegal erklärt, solange diese nicht Auskunft über das genaue Schicksal der Verschwundenen gaben.

Die Erklärung von 1992 war ein wichtiger Schritt, der auch ein Jahr später von der Wiener Weltkonferenz über Menschenrechte aufgegriffen wurde. Sie war aber noch nicht die rechtsverbindliche Ächtung des Verbrechens. Sowohl die „Arbeitsgruppe“ als auch die Subkommission der UNO-Menschenrechtskommission arbeiteten daher auch an Entwürfen einer Konvention, also eines verbindlichen Vertragswerks gegen das Verschwindenlassen. Es gab allerdings auch Stimmen, die dafür keine Notwendigkeit sahen. Waren die einzelnen Bestandteile dieses Verbrechens, also ungesetzliche Festnahme, Verweigerung rechtlichen Gehörs, Folter, Tötung und anderes nicht längst als Verbrechen kodifiziert? Könnten nicht bestehende UN-Organen wie der Menschenrechtsausschuss oder der Ausschuss gegen die Folter sich auch um die Fälle der „Verschwundenen“ kümmern? Hinter solchen Fragen standen durchaus ernsthafte Probleme wie die – finanzielle und personelle – Überlastung des ganzen Menschenrechtsschutzsystems der Vereinten Nationen. Deshalb kam es zu langen und intensiven Debatten, Fachgutachten und Anderem. Am Ende aber setzte sich die Einsicht durch, dass die besondere Qualität dieses Verbrechens, ihre anhaltende traumatisierende Wirkung auf die Betroffenen auch eine besondere Antwort erforderte.

2003 begann in der Menschenrechtskommission ernsthaft die Arbeit an einer Konvention gegen das Verschwindenlassen. Über 70 Staaten, mit Frankreich und Argentinien an herausragender Stelle, dazu zahlreiche Nichtregierungsorganisationen und nicht zuletzt die Vertretungen der Opfer aus zahlreichen Ländern beteiligten sich an dem Prozess der Formulierung der Konvention. Sie wurde dann Ende 2006 von der Generalversammlung verabschiedet und den Staaten zur Zeichnung vorgelegt. Vier Jahre später hatten 20 Staaten die Konvention ratifiziert, und damit wurde sie, am 23. Dezember 2010, rechtsgültig – allerdings nur für die Mitgliedstaaten. Ende 2011 hatten weitere 10 Staaten die Konvention ratifiziert, dazu kommen 61 Länder, die sie zwar unterschrieben, aber bisher noch nicht ratifiziert haben. Mehr Staaten dazu zu bewegen, sich dieser Konvention anzuschließen, ist eine wichtige Aufgabe der nächsten Jahre.

Interventionsmöglichkeiten zu Gunsten der Opfer

Die Konvention, oder das „Internationale Übereinkommen zum Schutz aller Personen vor dem Verschwindenlassen“, wie die offizielle deutsche Übersetzung lautet, kann, wenn die Staaten sie sich zu eigen machen, einen wichtigen Beitrag zur Verhütung dieses Verbrechens und zur Unterstützung der betroffenen Personen leisten. In vieler Hinsicht lehnt sie sich an die Bestimmungen und Verfahrensweisen anderer Konventionen, wie etwa der Konvention gegen die Folter an. Einige ihrer Bestimmungen aber betreten Neuland und könnten den internationalen Menschenrechtsschutz insgesamt stärken.

Dazu gehört zum Beispiel die Definition des Verbrechens, die zeigt, dass der Konvention ein realistisches Bild der Folgen des „Verschwindenlassens“ zugrunde liegt. Als „Opfer“ bezeichnet sie „die verschwundene Person sowie jede natürliche Person, die als unmittelbare Folge eines Verschwindenlassens geschädigt worden ist.“ (Art. 24 [1]) Also auch Lebenspartner ohne Ansehen des Geschlechts oder des legalen Status, aber auch Kollegen oder Bekannte können als Opfer anerkannt werden und erhalten damit die Möglichkeit, sich an die Behörden oder eben auch an die Vereinten Nationen zu wenden, um Aufklärung, Unterstützung bei der Suche oder im schlimmsten Fall auch Entschädigung zu verlangen. Frühere UN-Erklärungen oder die interamerikanische Konvention gegen das Verschwindenlassen waren hier nicht so klar.

Die Opfer in diesem angemessen weiten Sinn haben im Rahmen der UN-Konvention die Möglichkeit, sich an den „Ausschuss über das Verschwindenlassen“ zu wenden, der nach Art. 26 der Konvention gebildet worden ist. Seine Aufgabe ist, wie bei den anderen zentralen Schutzabkommen der UNO, die Einhaltung der Konvention durch die Vertragsstaaten zu überprüfen und die Bestimmungen der Konvention selbst im Zweifelsfall verbindlich zu interpretieren, z. B. mit sogenannten „Allgemeinen Kommentaren“. Darüber hinaus aber gibt die Konvention dem Ausschuss die Möglichkeit, auch in Einzelfällen zu intervenieren. Nach Art. 30 der Konvention können alle berechtigten Personen – auch hier ist der Kreis sehr weit gefasst – den Ausschuss in dringenden Fällen um Hilfe bei der Suche nach einer verschwundenen Person bitten, und zwar ohne dass der betreffende Mitgliedstaat dazu seine Einwilligung geben muss. Der Ausschuss nimmt dann mit den Behörden des Landes Verbindung auf und kann ihn zu Maßnahmen auffordern, um die „verschwundene“ Person zu finden. Eine noch weitergehende Intervention ermöglicht dem Ausschuss der Art. 31 der Konvention. Artikel 31 ist allerdings nur für die Staaten anwendbar, die eine entsprechende zustimmende Erklärung abgegeben haben, dass sie sich diesem Verfahren unterwerfen.

Bei schwerwiegenden Verstößen gegen die Konvention kann der Ausschuss auch einen „Besuch“ in dem betreffenden Staat machen und vor Ort Information einholen. Stellt der Ausschuss fest, dass in einem Vertragsstaat sogar massiv und systematisch Menschen „verschwunden“ werden, so kann er darüber sofort den Generalsekretär der Vereinten Nationen und die Generalversammlung informieren.

Damit gibt die Konvention dem Ausschuss relativ große Möglichkeiten, den Opfern des Verschwindenlassens beizustehen, die über die entsprechenden Bestimmungen in anderen Menschenrechtsabkommen hinausgehen. Da der Ausschuss sich erst im November 2011 konstituiert hat, lagen Anfang 2012 noch keine Erfahrungen vor, wie diese Verfahren sich in der Praxis bewähren, zumal dem Ausschuss noch gar keine Bitten von Opfern vorlagen, tätig zu werden.

Nunca más

Die direkte Intervention zugunsten von Opfern ist nicht die einzige Aufgabe des Ausschusses. Seine Arbeit zielt, und das ist nicht weniger wichtig, auf die welt-

weite Verhütung des Verbrechens des Verschwindenlassens. Die Konvention enthält eine lange Reihe von Verpflichtungen, die die Staaten eingehen, um das „Verschwindenlassen“ zu bekämpfen. Ein wesentlicher Schritt dazu ist, dieses Verbrechen, so wie es die Konvention tut, auch in den jeweiligen nationalen Strafgesetzbüchern festzuschreiben und mit strengen Strafen zu belegen. Dazu gehört auch, dass es, wie oben beschrieben, als „Dauerdelikt“ definiert wird, und dass entsprechend lange Verjährungsfristen gelten. Sehr wichtig sind auch klare Vorschriften – und ihre Überwachung –, was die Sicherheitskräfte während und nach einer Festnahme zu beachten haben, damit niemand „verschwindet“. Und nicht zuletzt müssen die Behörden in die Lage versetzt werden, bei Anzeigen über ein „gewaltsames Verschwindenlassen“ rasch und effektiv zu reagieren, das heißt den Verbleib der Person aufzuklären und gegebenenfalls die Verantwortlichen zur Rechenschaft zu ziehen.

Die Konvention ist ein Instrument des internationalen Menschenrechts, und ihre rechtlichen Bestimmungen sind relativ weitgehend. Und doch wäre es vielleicht der wichtigste Erfolg auch dieses neuen Instruments, wenn es einen Beitrag zu mehr Bewusstsein weltweit über die schrecklichen Folgen des „Verschwindenlassens“ leisten könnte. Dass Anfang 2012 dreißig Länder sich den weitgehenden Pflichten freiwillig unterworfen haben, die ihnen diese Konvention auferlegt, und dass weitere 61 ihre Absicht erklärt haben, dies demnächst auch zu tun, ist ein wichtiger Beitrag zu einer Kultur der Menschenrechte. Das Ziel muss freilich sein, dass alle Staaten erkennen, dass auch ihre BürgerInnen vor dem Verbrechen des Verschwindenlassens geschützt sein sollten. Dass gerade die südamerikanischen Staaten Argentinien, Chile, Bolivien, Uruguay, Paraguay und Brasilien, wo in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts unter Militärdiktaturen zahllose Menschen „verschwunden wurden“, sich der Konvention angeschlossen haben, zeigt, dass sie aus dieser Vergangenheit die richtigen Konsequenzen zu ziehen gelernt haben. Der Ausschuss hat daher eindringlich an die fehlenden Staaten appelliert, sich diesem wichtigen Vertragswerk anzuschließen.

Entscheidend aber wird sein, dass die Menschen in allen Ländern, dort, wo immer noch Personen „verschwunden“ werden, wie auch in denen, wo diese schreckliche Praxis nicht vorkommt, gemeinsam gegen ein Verbrechen vorgehen, das zu Recht als die „Aberkennung des Menschseins“ gilt, wie es die Internationale Koalition gegen das gewaltsame Verschwindenlassen [=ICAED] formuliert hat. „Nunca más“ – „Nie wieder“ riefen zahllose Menschen in den Straßen und Plätzen Lateinamerikas seit den siebziger Jahren und hatten Erfolg, obgleich auch in Lateinamerika noch immer Menschen „verschwunden werden“, wie z. B. in Mexiko. Doch heute, wo Tausende Menschen in Syrien, Irak, Iran und anderen Ländern „verschwunden“ werden, muss der Ruf auch in anderen Sprachen, aber nicht weniger laut in die Welt gehen. Vor siebzig Jahren befahl Adolf Hitler seinen Generälen, Widerständler gegen sein Terrorregime mit noch mehr Terror zu bekämpfen. Bei „Nacht und Nebel“ sollten seine Schergen Verdächtige festnehmen und sie, statt vor ein Gericht zu stellen, einfach verschwinden zu lassen. Was damals begann, muss endlich ein Ende haben.

Martin Stark

Geteilte Menschenwürde?

Zur menschenrechtlichen Situation von Menschen auf der Flucht

Manche Szenen müssen schon besonders dramatisch sein, damit sie den Weg zu uns in die abendliche Hauptnachrichtensendung finden. Etwa, wenn mehr als 200 zusammengepferchte afrikanische Flüchtlinge in einem schwankenden Boot weniger als 1.000 Kilometer südlich von Rom in Malta, Lampedusa oder an den Küsten Italiens stranden. Viele werden vorher gestoppt und zurückgewiesen. Von Europäern werden sie als Eindringlinge angesehen. Für den Jesuiten-Flüchtlingsdienst sind es Menschen mit einem Recht auf Asyl und Schutz, weil sie aus Ländern wie Somalia und Kongo kommen, wo es Mord und Vergewaltigungen gibt.

Das Mittelmeer verdient inzwischen die Bezeichnung „tödlichstes Gewässer der Welt“: 2011 sind dort mehr als 1.500 Flüchtlinge und Migranten nach Angaben der Vereinten Nationen ertrunken oder werden noch vermisst, nachdem sie versucht hatten, auf dem Seeweg nach Europa zu fliehen. Allein im Jahr des „arabischen Frühlings“ sind 58.000 Menschen auf diesem Weg nach Europa gekommen, die meisten von ihnen gingen in Italien an Land. Weltweit sind laut dem Flüchtlingshochkommissariat der Vereinten Nationen 43,7 Millionen Menschen auf der Flucht – es ist der höchste Stand seit 15 Jahren. Wir leben in einer Zeit der Fluchtbewegungen und Vertreibungen in nie gekanntem Ausmaß. Wir können jeden Tag mit vollziehen, wie die Würde von Menschen in eklatanter Art und Weise verletzt wird.

Fluchtwellen im 20. Jahrhundert

Zwar ist die Flucht vor politischer, religiöser und rassistischer Verfolgung kein neues Phänomen der Menschheitsgeschichte. Schon seit 2000 Jahren haben Juden in den verschiedensten Ländern Verfolgungen zu erleiden. In der frühen Neuzeit flohen Massen vor den Wirren der Glaubenskriege. Und seit 1789 lösten Revolutionen in Europa immer wieder Fluchtwellen aus politischen Gründen aus. Doch im Hinblick auf das Aus-

Martin Stark SJ, Dipl.-Theol. (info@jesuiten-fluechtlingsdienst.de), geb. 1968 in Niedermarsberg, Direktor des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes (JRS) Deutschland. Anschrift: Witzlebenstr. 30a, D-14057 Berlin.

maß von Flucht und Vertreibung stellte das 20. Jahrhundert alles bisher Dagewesene in den Schatten. Am Anfang stand der Völkermord an den Armeniern. Danach lösten die Balkankriege und die Auflösung des österreichisch-ungarischen Vielvölkerstaates große Fluchtbewegungen aus. In der Oktoberrevolution und im Bürgerkrieg flohen etwa eine Million Menschen aus ideologischen Gründen aus Russland. Bald nach den Machtergreifungen der Nationalsozialisten setzte die Emigration politisch Verfolgter ein. Parallel dazu kam es zu einem Exodus von rund 340.000 Juden aus Deutschland. Im Zweiten Weltkrieg wurden 1,5 Millionen Menschen nach Polen ausgewiesen und dafür rund 440.000 Volksdeutsche aus dem östlichen Europa angesiedelt. Tausende von Zwangsarbeitern wurden aus den besetzten Gebieten ins Reich geholt. Bei Kriegsende wurden diese Menschen ein zweites Mal heimatlos. Das Kriegsende löste eine der größten Völkerwanderungen der Geschichte aus. Zwischen 1944 und 1951 wurden in Europa 20 Millionen Menschen verschleppt und verjagt, evakuiert und umgesiedelt. Seit einigen Jahrzehnten bilden die Länder Afrikas den hauptsächlichen Schauplatz von Flucht und Vertreibung. Auf dem schwarzen Kontinent kommt auf jeden zehnten Einwohner ein Flüchtling. In Afrika, aber auch anderswo fliehen die Menschen vor dem Krieg. Ein neues Phänomen der jüngsten Kriege ist, dass Massenvertreibungen nicht ihre Folge sind, sondern sogar das erklärte Kriegsziel.

Der Flüchtling als „der Andere“

Ein Flüchtling nimmt oft Unmenschliches auf sich, um der Zwangssituation in seinem Land zu entfliehen. Er hat nur die Wahl zwischen der Unterdrückung in seiner Heimat und der Freiheit in der Fremde. Dabei sieht er in der Flucht und ihren Folgen das kleinere Übel. Jeder Flüchtling leidet unter dem Zustand der Entwurzelung. Häufig muss er auf Besitz, seine Freunde, ja sogar auf seine Familie verzichten. Jeder Flüchtling lebt zunächst isoliert in einer geschlossen wirkenden Umgebung, von der er sich durch Erziehung, Kultur und Mentalität unterscheidet. Fremdartiges Aussehen und Sprachbarrieren vermögen seine Vereinsamung noch erheblich zu steigern. Hinzu kommt, dass er durch Gesetze und Verwaltungspraxis von vornherein als „anders“, als nicht dazugehörig behandelt und oftmals eklatant benachteiligt wird. In seiner Unsicherheit zieht er sich automatisch in den Kreis seiner Landsleute zurück. Diese Gettosituation kann anfangs viel zum Überleben beitragen, verhindert auf Dauer jedoch eine Integration in die neue Umwelt. Nach der Genfer Flüchtlingskonvention gelten nur diejenigen Personen als Flüchtlinge, die aus der „begründeten Furcht vor Verfolgung“ aus politischen, religiösen oder rassischen Gründen oder wegen der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe ihren Heimatstaat verlassen haben und seinen Schutz nicht mehr beanspruchen können oder wollen. Doch diese juristische Eingrenzung wird nur einem Teil der Probleme unserer Zeit noch gerecht. So verlassen immer mehr Menschen ihre Heimat auch aus wirtschaftlichen Gründen, und viele irren als Heimatlose, beispielsweise auf der Flucht vor Dürre und Hunger, im eigenen Land umher, ohne die Staatsgrenzen zu überschreiten. Wo Unterdrückung und Verelendung Hand in

Hand gehen, wandern auch Menschen aus, die nicht persönlich verfolgt werden. Die Zahl dieser Elends- und Umweltflüchtlinge wird heute bereits auf eine halbe Milliarde Menschen geschätzt. Die Charta des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes aus dem Jahre 2.000 spricht von „Flüchtlingen“ in einem sehr weiten Verständnis und orientiert sich darin an den Prinzipien der Katholischen Soziallehre, die den Begriff des „de facto Flüchtlings“ geprägt hat: Menschen, die aus welchen Gründen auch immer ihre Heimat verlassen müssen– Furcht vor bewaffneten Konflikten, Zwangsvertreibung, ruinöser wirtschaftlicher Korruption oder Naturkatastrophen.

Die Situation in Europa und Deutschland

Während die Medien manchmal den Eindruck einer fast *bedrohlichen Lage* vermitteln, sieht die konkrete Realität in Deutschland und Europa jedoch ganz anders aus, vor allem wenn man sich die Zahlen vor Augen führt: Während zu Beginn der neunziger Jahre über 400.000 Menschen in Deutschland einen Asylantrag stellten, sind es heute in ganz Europa 301.000.

In Deutschland ist die Zahl der Asylsuchenden und Geduldeten in den letzten Jahren ständig gesunken, von 1997 bis 2011 von knapp 650.000 auf 134.000. Auch die Zahl der anerkannten Flüchtlinge sank im selben Zeitraum von über 200.000 auf nur noch 113.000. Und bei etwa 20 Prozent aller Asylgesuche wird inzwischen geprüft, ob nicht ein anderes Land der EU für die Asylprüfung zuständig ist. Am häufigsten schickt Deutschland Asylsuchende ausgerechnet nach Italien zurück, das unter anderem wegen unzureichender Aufnahmebedingungen in der Kritik steht. Nur bei etwa 20 Prozent aller Asylanträge gewährt Deutschland einen Schutzstatus. Dagegen steigt die Zahl der Abschiebungen aus Deutschland. Insgesamt knapp 8.000 Menschen wurden 2011 nach Serbien, in die Türkei, den Kosovo oder nach Mazedonien abgeschoben. Dabei lebte fast jede fünfte Person, die zur Abschiebung ins Kosovo angemeldet wurde, länger als zwölf Jahre in Deutschland – hinzu kommen Kinder unter zwölf Jahren, die hier nicht selten schon geboren sind.

Flucht und Menschenrechte

In der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 heißt es, dass „die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet“. Weiter heißt es dann in Artikel 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ Die Menschenwürde kommt jedem Menschen zu, weil er Mensch ist. Das heißt, sie gilt für alle Menschen, ohne dass sie dafür erst bestimmte Leistungen erbringen müssten. Jeder Staat ist daher verpflichtet, allen Menschen, die sich in seinem Staatsgebiet aufhalten, unabhängig von der rechtlichen Bewertung ihres

Aufenthaltsstatus als „legal“ oder „illegal“, wenigstens einen menschenrechtlichen Mindeststandard zu gewährleisten, der ein menschenwürdiges Dasein ermöglicht. Kinder, schwangere Frauen oder Betroffene von Menschenhandel sind besonders schutzbedürftige Gruppen. Zudem darf kein Staat die individuellen Menschenrechte durch Ausweisung in andere Staaten oder Maßnahmen außerhalb seiner Grenzen verletzen. So ist es etwa absolut menschenrechtswidrig, dass an den Grenzen Europas auf Flüchtlinge geschossen wird oder dass diese in der Wüste ausgesetzt werden. Und jeder Flüchtling hat ein Recht darauf, dass sein individuelles Schicksal ernst genommen und geprüft, dass er als Person respektiert wird.

Vor 60 Jahren wurde in Genf die UN-Flüchtlingskonvention verabschiedet, die heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat. Ihr Kern ist das Verbot der Ausweisung und Zurückweisung. Kein Flüchtling darf in ein Gebiet abgeschoben werden, in dem die Gefahr besteht, dass dort sein Leben oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatsangehörigkeit, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung bedroht sein würde. Dies gilt auch für Staaten, in denen ihnen zwar keine Verfolgung droht, aus denen sie aber in die jeweiligen Verfolgerstaaten weitergeschoben werden könnten.

Statt legale Möglichkeiten für die sichere Einreise von Flüchtlingen zu eröffnen, errichtet Europa immer neuere und höhere Hürden, zunehmend unter Einschluss von angrenzenden Staaten. Dies führt dazu, dass Schutzsuchende oftmals in Transitstaaten schutzlos im rechtlosen Raum steckenbleiben oder lebensgefährliche Risiken eingehen in dem verzweifelten Versuch, Schutz in Europa zu finden. Nachdem Europa mit der Schaffung der Europäischen Grenzschutzagentur „Frontex“ Grenzangelegenheiten zur europäischen Frage gemacht hat, darf es sich nicht auf Maßnahmen zum Schutz der Grenze beschränken; es geht auch um den Schutz an der Grenze. Grenzschutzmaßnahmen müssen im Einklang stehen mit internationalem Recht, und die Verantwortung für solche Einsätze muss unzweideutig festgeschrieben werden. Es muss sichergestellt werden, dass Schutzsuchende identifiziert werden und die Schutzbedürftigkeit in einem fairen Verfahren geprüft wird, das menschen- und flüchtlingsrechtlichen Standards genügt.

Und dies gilt auch auf hoher See. Nach einem aktuellen Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte darf es auch auf See keine Abschiebungen ohne Einzelfallprüfung geben – schon gar nicht in ein unsicheres Herkunftsland. Internationale Standards und das elementare Gebot der Menschlichkeit verpflichten dazu, Flüchtlingsboote nicht abzudrängen und in Seenot Geratenen zu helfen. Bootsflüchtlinge müssen gesucht und gerettet werden; dazu muss die Seenotrettung ausgebaut und koordiniert werden. Schutzsuchenden muss Zugang zu einem fairen Asylverfahren gewährt werden.

Mangelhafte Asylverfahren

Leider ist auch in Europa nicht immer und überall gewährleistet, dass Asylentscheidungen von einer unabhängigen kompetenten Instanz nach Anhörung der

Antragsteller in einer ihnen verständlichen Sprache unter Mitwirkung kompetenter und qualifizierter Dolmetscher getroffen werden. Neben enormen Unterschieden in der Praxis einzelner EU-Mitgliedsstaaten zeigen sich hier gerade in den überproportional belasteten Staaten an den EU-Außengrenzen gravierende Defizite. Systematische Mängel beispielsweise im griechischen Asylverfahren wurden von Menschenrechts- und Flüchtlingsorganisationen dokumentiert und von unabhängigen Gerichten bestätigt. Griechenland ist aber nur ein Beispiel dafür, dass in einer Reihe von EU-Staaten der Zugang zu einem fairen und effizienten Asylverfahren nicht gewährleistet, Verfahrensstandards vielfach nicht eingehalten werden und die menschenwürdige Aufnahme Schutzsuchender in der Praxis nicht gelingt. Wenn Europa seinen Verpflichtungen gerecht werden will, bedarf es einer ernsthaften Verantwortungsteilung bei der Aufnahme von Flüchtlingen in der EU. Es muss verhindert werden, dass Menschen jahrelang unsicher und rechtlos durch Europa irren oder zwischen EU-Staaten hin- und hergeschoben werden.

Im Zentrum der Genfer Flüchtlingskonvention steht die individuelle, wohlbegründete Furcht vor Verfolgung. In Deutschland hingegen fragen Ausländerbehörden vielfach nur danach, welche Gründe gegen eine Abschiebung sprechen. Zu schnell, zu häufig und zu lange wird in Europa und in Deutschland Abschiebungshaft verhängt. Statt im Zuge der Umsetzung von EU-Richtlinien das Asylrecht zu harmonisieren, wurde das Ausländerrecht in Deutschland in den letzten Jahren etwa beim Familiennachzug von Flüchtlingen immer weiter verschärft. In Zukunft sollen Grenzbeamte bereits an der Grenze aufgrund von „Anhaltspunkten“ entscheiden, ob nicht ein anderer Mitgliedsstaat für das Asylverfahren eines Antragstellers zuständig ist. Humanitäre Schutzklauseln etwa zu Gunsten von Familien und unbegleiteten Minderjährigen soll es aller Voraussicht nach nicht mehr geben. Statt dass sich die EU um die Ursachen von Migration und Flucht kümmert und legale Einwanderungsmöglichkeiten schafft, will sie nicht nur ihre Märkte, sondern auch ihre Grenzen abschotten und die Flüchtlinge mit Patrouillenbooten und Zäunen vom Leib halten.

Es ist ein Irrtum zu glauben, Menschenrechte könne man nur in einem bestimmten Umfang gewähren, solange es sich eine Gesellschaft noch „erlauben“ kann. Das Gegenteil ist der Fall: Wahrung und Förderung der Menschenwürde jedes Einzelnen sind Voraussetzungen für jede wirtschaftliche Entwicklung und staatliche Ordnung. Flüchtlingsschutz ist Menschenrechtsschutz. Wo die Menschenwürde nicht respektiert wird, wird der Keim für neue Gewalt gesät. Die heikle Frage, wie wir mit „Fremden“ umgehen, wie wir es mit dem Menschenrechten von Flüchtlingen halten, ist ein wichtiges Kriterium, an dem wir die Tragfähigkeit des sozialen Friedens in unserer Gesellschaft messen können.

José Raúl Vera López OP

(*1945)

Sein Haar – gänzlich weiß, etwas gebeugt und bekleidet mit seinem Dominikanerhabit, so stieg er hinauf auf das Podest, um den Preis der norwegischen Thorolf-Rafto Stiftung für den Einsatz im Kampf um Menschenrechte entgegenzunehmen. Der 65jährige Ordensmann, mit einem leichten Lächeln im Gesicht, beginnt seine Dankesrede so als wäre es eine Predigt, die er in seiner Kathedrale in Saltillo, Mexiko, halten würde: „Straffreiheit ist das Stichwort, welches man derzeit mit der mexikanischen Justiz in Beziehung bringt, und in denjenigen Fällen, in denen sich eine für die Kläger akzeptable Lösung abzeichnet, gibt es keine Wiedergutmachung, die Urteile werden nicht vollstreckt, internationale Standards nicht erfüllt, und auch diejenigen, die im Staat die Menschenrechte mit Füßen treten, werden nicht bestraft.“ Dies sind Worte von José Raúl Vera López – des ersten Lateinamerikaners, der die internationale Auszeichnung für Menschenrechte erhalten hat.

Seine ersten Jahre

Geboren ist José Raúl Vera López am 21. Juni 1945 in Acámbaro, Guanajuato, in einer Stadt, in der sich zu jener Zeit die Eisenbahnstränge der *Ferrocarriles Nacionales*, die in weite Teile des Landes führten, kreuzten. Seine Eltern Elvira López und José Vera erzogen ihn in einem soliden und kämpferischen Katholizismus. Er hatte fünf Geschwister. Sein Vater José arbeitete für die staatliche Eisenbahngesellschaft und sein Onkel war Franziskaner.

Mit 17 Jahren entschied sich Raúl Vera dazu, Chemie zu studieren. Damals erlebte Mexiko einen starken Wirtschaftsboom. Es war genau der Zeitpunkt, an dem ein autoritäres Ein-Parteien-System seine Macht konservierte. Die jungen Studenten gingen auf die Straßen, um dagegen zu protestieren. Der junge Student verfolgte die Veränderungen in seinem Land genau und nahm auch an Gesprächsgruppen teil, die die Dominikaner in der Hochschulgemeinde (CUC) organisierten. Dort konnte er die großen theologischen Debatten, die damals geführt wurden, hautnah miterleben: Es ging dabei um Lebrét, Congar, Chenú, Schillebeeckx, Rahner und um andere, große Konzilstheologen. Raúl Vera nahm häufig an den Studentenmessen teil. Dort lernte Raúl Vera auch Fray Augustín Desobry kennen, einen französischen Dominikaner, der in der Zeit nach den Erfahrungen mit den Arbeiterpriestern in Frankreich nach Mexiko gekommen war. Gepackt vom Geist, den die Dominikaner in der Studentengemeinde versprühten, entschied sich Raúl im Jahr 1968 in den Dominikanerorden einzutreten. Er brach seine berufliche Laufbahn ab und ging ins Noviziat: am 11. November 1968 – einige Wochen, nachdem das bekannte Massaker von Tlatelolco Hunderte von Studenten das Leben kostete.

Ordenseintritt und Bischofsweihe

Das Noviziat wurde für den jungen Raúl eine Zeit wichtiger Weichenstellungen. Er dachte darüber nach, wie er seinen Glauben leben und wie er seiner christlichen Verantwortung nachkommen wollte. Am 12. November 1969 legte er seine Zeitliche Profess ab und begann die Studentatszeit mit Vorlesungen in Philosophie und in Theologie. Seine ersten Studien absolvierte er in Mexiko-Stadt. Für die theologischen Studien wurde er nach Bologna, Italien, geschickt – in eine Stadt, die ebenfalls die Spannungen ihrer Zeit durchlebte, die von Kommunisten regiert

wurde und einen Konvent mit einem klassischen Studienmodell beherbergte. Er schloss 1975 mit dem höchsten akademischen Grad *Summa cum laude* ab. Im gleichen Jahr, am 29. Juni, wurde er von Papst Paul VI. zum Priester geweiht. Nachdem er nach Mexiko zurückgekehrt war, übernahm er zahlreiche Aufgaben in der Provinz.

Am 20. November 1987 wurde er zum Bischof von *Ciudad Altamirano* ernannt und empfing am 6. Januar 1988 von Papst Johannes Paul II. die Bischofsweihe in Rom. Das Territorium seiner Diözese umfasst die bis heute ärmsten Regionen des Landes.

Der Kontakt mit den mehrheitlich armen Bevölkerungsschichten brachte ihn dazu, sich systematisch für die Verteidigung der Rechte derer einzusetzen, die dies am Notwendigsten brauchten.

San Cristóbal und Saltillo

Chiapas erlebte seit 1994 zunehmende Auseinandersetzungen zwischen dem Rebellen des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) und der mexikanischen Regierung. Während der Friedensprozess in Gang war, kam die Regierung zu der Einsicht, dass die Kirche dabei eher hinderlich sei. In diese Situation hinein wurde am 14. August 1995 Raúl Vera zum Koadjutorbischof der Diözese San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, berufen, ausgestattet mit voller kirchlicher Rechtsgewalt. Wie man weiß, hat man solche Bischöfe in den 90er Jahren eingesetzt, um den Einfluss von „unbequemen“ Titularbischofen zu kontrollieren oder sogar zurückzudrängen. Für Don Raúl Vera war diese Ernennung nicht unbedingt das, was er angestrebt hatte. Sein Leben veränderte sich von Grund auf. Am 4. Oktober wurde er in San Cristóbal de Las Casas von den Gläubigen empfangen. Damit begann eine harte Zeit für ihn, eine Zeit, die ihn innerlich stark prägte. Auf der einen Seite ging er zu Allem deutlich auf Distanz, dennoch be-

gann er Schritt für Schritt die Situation zu verstehen, all die Angriffe und die Gewalt, die den Alltag der Diözese San Cristóbal prägten und vor allem die Ureinwohner Mexikos.

Die Unzufriedenheit der konservativen Kirchenkreise richtete sich jetzt auch gegen Don Raúl Vera. So starteten das mexikanische diplomatische Corps und ultrakonservative Kirchenkreise, unter ihnen auch der Priester Marcial Maciel, eine heimliche Kampagne in Richtung Vatikan, mit dem Ziel Don Raúl Vera seines Amtes zu entheben. Das Vorhaben glückte. Am 30. Dezember 1999 wurde Don Raúl Vera durch Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Saltillo ernannt. Mit diesem Moment begann er die Arbeit an seinem dritten Wirkungsort als Bischof. Er stellte eine fruchtbare Pastoral auf die Beine – gearbeitet wurde im Team –, die Menschenrechte wurde als Teil des Evangelisierungsprozesses integrativ aufgegriffen. Im Jahr 2000 erhielt Don Raúl den Preis für den Kampf um Menschenrechte *Don Sergio Méndez Arceo* und die Medaille *Roque Dalton*, verliehen vom Rat der Kooperation von Kultur und Wissenschaft in El Salvador.

Seine Predigten, in denen er Partei ergriff für die Ausgestoßenen, die Armen, die Migranten, die Frauen und die Homosexuellen ermutigten die Gläubigen zu Toleranz und Solidarität. Es kam, wie es kommen musste: Ein einflussreicher Zirkel in der Kirche witterte in der Person Don Raúl's Gefahr. Am 25. März des Jahres 2003, nur drei Jahre nach seinem Amtsantritt, wurde der Vatikan erneut aktiv und entschied, die Diözese zu teilen und ein neues Bistum entstehen zu lassen, mit dem Sitz in Piedras Negras, im Norden des Staates. 2007 erhielt Raúl Vera den Verdienstorden der Stadt Mexiko aufgrund seines Engagements für die Verteidigung der Menschenrechte, verliehen vom *Observatorio Eclesial* und vom *Red Nacional de Derechos Humanos*. Derartige Preise bedeuten eine Wertschätzung seiner Arbeit und stellen einen Versuch dar, die Arbeit von Menschenrechtlern wie Don Raúl Vera zu verteidigen.

Der Kampf gegen das organisierte Verbrechen

Aufgrund einer undurchsichtigen Wahl, mit der der neue Präsident des Landes, Felipe Calderón, im Jahr 2006 den Sieg erlangte, beschloss dieser, um seine Popularität zu steigern, einen Krieg gegen das organisierte Verbrechen zu initiieren. Leider hatte er falsch kalkuliert. Bis heute hat der Krieg mehr als 60.000 Menschen das Leben gekostet, mehr als 10.000 werden vermisst und mehr als eine halbe Million Menschen sind obdachlos. Die Regierung der einzelnen Regionen und die Regierung des Landes spielten eine wichtige Rolle sowohl beim Schutz der Bevölkerung, aber auch beim Begehen von Verbrechen und bei Verstößen gegen die Menschenrechte, Dinge, von denen die Regierung nichts wissen will. Bei diesen Ereignissen verloren Hunderte von Familien Angehörige, die als vermisst gelten. In der Diözese Saltillo, dem Zentrum für Menschenrechte, wo Don Raúl Vera präsidiert, haben diese Familien sich zu organisieren und die schmerzhafteste Suche nach ihren Lieben begonnen, und verlangten von den politischen Autoritäten, dass diese nach den Vermissten suchen, sie lebend finden und die Schuldigen bestrafen würden. Ein weiterer Aspekt im Kampf um die Menschenrechte, den Don Raúl führte, war sein Einsatz gegen Homophobie und sein Bemühen Orte zu schaffen, wo lesbische, schwule, trans- und bisexuelle Gruppen existieren, wo sie ihren Glauben zum Ausdruck bringen und ihre Rechte verteidigen können. Er rief die Gruppe *San Elredo* ins Leben, wo er sich der pastoralen Aufgabe widmete, junge Menschen mit verschiedenen Sexualitäten zusammenzubringen und in die Gesellschaft und die Kirche zu integrieren.

Don Raúl, setzte alles daran, Opfer von Menschenrechtsverletzungen zu verteidigen und kämpfte darum, dass die Grundrechte des Men-

schen gewahrt würden. Er hat seine Diözese mit anderen Gruppen, die sich ebenfalls die Verteidigung der Menschenrechte auf die Fahnen geschrieben haben, zusammengebracht, etwa das Komitee zur Befreiung politischer Gefangener in Oaxaca, in San Salvador Atenco und in Ayutla de los Libres, Guerrero.

Bischof Raúl Vera ist ein Mann der Kirche, den Lehren Jesu treu. Er wusste die Zeichen der Zeit zu deuten und nimmt vor allem diejenigen in den Blick, die von der Gesellschaft geächtet und an den Rand gedrängt werden um, sie ins „Reich des Vaters“ zurückzuholen.

Bibliografie

- P. Romo Cedano, Don Samuel los derechos humanos y la paz, in: M. Hurtado (Hrsg.), Don Samuel Profeta y Pastor. México. Asociación Teológica Ecueménica de México, Razón y Raíz S. C. Editorial la Rana del Sur S.A de C. V. Elektronische Ausgabe unter <http://razonyraiz.com>.
- Ders., Un nouvo modo de essere chiesa, in: ¡Aquí manda el pueblo! Chiapas: resistencia e autonomia dai caracoles zapatisti, Manitese y Edizioni Punto Rosso, Italia 2006, 156–169.
- S. Ruiz García, Mi trabajo Pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios Teológicos, Paulinas/México 1999.
- Ders., Cómo me convirtieron los indígenas. Ed. Sal Terrae, Sicsal. México 2003 (Franz. Originalausgabe: Comment les Indiens m'ont converti, L'Atelier/Les Editions Ouvrieres, Paris 2002).

Übersetzung aus dem Spanischen:
Markus Fischer OP, Freiburg/Br.

Pablo Romo, Lic. theol. (pablromoced@yahoo.es), geb. 1961, Promotionsstudent, Dozent an der Universidad Claustro de Sor Juana. Anschrift: Calle del Convento 37, Barrio Santa Urusula Xitla, Delegacion Tlalpan, Mexico DF. Veröffentlichungen u. a.: Informe de La Comision de Mediación entre el Gobierno Federal y el Ejército Popular de Liberacion Nacional. Razon y Raiz, SERAPAZ y Fundación Rosa de Luxemburgo Stiftung, 2012.

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Jacques Maritain und die UN-Menschenrechtscharta

Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen [...], verkündet die Generalversammlung diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal [...].¹

Die Bedeutung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte [= AEMR] wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die meisten der in der Welt geltenden Verfassungen nach ihr verabschiedet wurden und die Verfassungsgeber in der Regel somit den Text der AEMR kannten und ihn rezipierten. Ein weiterer Faktor für die Bedeutsamkeit der nicht rechtsverbindlichen Deklaration ist der Eingang zahlreicher ihrer Formulierungen in andere Menschenrechtserklärungen, -verträge und -resolutionen, wodurch der Text zum zentralen Elementen einer neuen Völkerrechtsordnung wurde.² Eine wichtige Eigenschaft der AEMR ist ihr internationaler Charakter, d. h. sie lässt sich nicht aus der politischen Kultur eines bestimmten Landes erklären, da ja unterschiedliche Länder und Kulturen, Weltanschauungen und Religionen an ihrer Abfassung beteiligt waren – wenn auch deutlich wird, dass die Verfasser sich vor allem auf die amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts und deren Begrün-

dungen von Menschenrechten bezogen. Der Begriff der Menschenwürde spielt hierbei eine eminente Rolle für die Begründung und Legitimation der Menschenrechte.

Darüber hinaus enthält die Präambel der Erklärung deutliche Anklänge an eine religiöse Sprache, wenn sie beispielsweise vom Glauben an die Menschenrechte spricht. Diese rühren nicht von ungefähr, sondern werden aus der Genese des Textes verständlich. In der Zeit vor der Verabschiedung der AEMR wurde eine ganze Reihe von Entwürfen für internationale Menschenrechtserklärungen diskutiert. So auch die Überlegungen des katholischen Philosophen Jacques Maritain.

Jacques Maritain: Die Gottebenbildlichkeit in dreifacher Relation³

Jacques Maritain, katholischer Theologe und Philosoph, lieferte einen der ersten explizit christlichen Beiträge zur Legitimation von Menschenwürde und Menschenrechten im Kontext der Gründung der UNO und der Verabschiedung der AEMR. Insbesondere als wichtiger Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils trug er dazu bei die Stellung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten neu zu formulieren, indem er das Verhältnis von Menschenrechten und Naturrecht in den Blick nahm.⁴

Maritain beginnt in seinen Überlegungen⁵ mit Ausführungen über die menschliche Person. Weil er Person ist kennzeichnen den Menschen Unabhängigkeit und Ganzheit, in religiöser Sprache: Gottebenbildlichkeit. Die Würde des Menschen, seine Freiheit und Rechte gründen in diesem Personsein (6). Maritain zufolge steht der Mensch als relationales Wesen in Bezug zu sich selbst, zur Gesellschaft und zum Absoluten, wobei keine dieser Einzelbeziehungen verabsolutiert werden darf. Sein Gesellschaftsmodell beschreibt Maritain mit verschiedenen Ausdrücken wie bspw. „civil-religious“ (20). Damit meint er nicht, dass der christliche Glaube

verpflichtende Bedingung für das Bürgerrecht in einer christlichen Gesellschaft sei. Die Christlichkeit der Gesellschaft bezieht sich darauf, dass Gott als Anfang und Ende der menschlichen Person und als Ursprung des Naturrechts und somit des menschlichen Zusammenlebens zu verstehen ist (21f.). Das bedeutet: Freiheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit werden als Werte anerkannt. Wer nicht an Gott glaubt oder sich zum Christentum bekennt handelt ausreichend, wenn er an diese Werte glaubt und sich zur Würde des Menschen bekennt. Die im normativen Sinne gerechte Gesellschaft beruht nach Maritain zwar auf dem Christentum, schließt aber andere Religionen nicht aus, sondern beteiligt sie am politischen Prozess, da für die Arbeit am Gemeinwohl eine bestimmte Religionszugehörigkeit nicht erforderlich ist (17). Der Glaube an die menschliche Natur und an die Freiheit des Menschen genügt folglich für die Überzeugung, dass es ein ungeschriebenes Gesetz gibt, an das sich alle halten müssen (35): Der Mensch hat von Natur aus Rechte, weil er Person ist und ihm deshalb eine bestimmte Würde zukommt. Würde meint nach Maritain demnach nichts anderes, als dass der Mensch Anspruch auf Achtung hat, dass er Rechte hat, die auf nichts anderem beruhen, als auf dem Faktum, dass er Mensch ist. In den Überlegungen Maritains sind also folgende Punkte hervorzuheben⁶:

- Er entwickelt kein starres Naturrecht. Vielmehr ist es in Hinsicht auf seine Erkennbarkeit einem historischen Prozess unterworfen, der wiederum durch das Evangelium gerahmt wird.
- Die Menschenrechte werden auf einer starken Anthropologie konstruiert, die den Menschen als Person und zugleich als soziales Wesen begreift.
- Maritains Vorstellungen über den Staat changieren zwischen der Idee des christlichen Staates und der des weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates.

Sein Bemühen den Pluralismus von Weltanschauungen und Religionen ernst zu nehmen ist bemerkenswert.

Abschlussberatungen in der Generalversammlung

Jede einzelne Bestimmung der AEMR wurde in 81 Sitzungen vom 30. September bis zum 7. Dezember 1948 einer intensiven Überprüfung unterzogen, wobei zweimal über die Aufnahme theologischer Bestimmungen, d. h. eine Art Gottesklausel in die Erklärung nachgedacht wurde. Diese Vorschläge wurden von der brasilianischen und der niederländischen Delegation mit der Argumentation eingebracht, der Erklärung somit ein Element der Universalität zu verleihen, ohne dadurch die Trennung von Kirche und Staat zu gefährden oder den Text auf eine bestimmte Form von religiöser Überzeugung festzulegen. Vielmehr stelle der Glaube an ein höchstes Wesen eine Gemeinsamkeit der Menschheit und die Basis für alle menschliche Verständigung dar. Dieser Vorschlag wurde allerdings insbesondere von der chinesischen Delegation mit der Begründung abgelehnt, dass speziell die Menschenwürde durch einen Verweis auf das biblische Motiv der Gottebenbildlichkeit in eine jüdisch-christliche Traditionslinie vereinnahmt würde, weshalb man zur Begründung der Menschenwürde von einer religiös-weltanschaulichen Begründung abstrahieren müsse.⁷ Die Generalversammlung nahm die AEMR schließlich ohne Gottesbezug mit 48 Stimmen, keiner Gegenstimme und acht Enthaltungen an.

Perspektiven

Bereits in den Ansätzen Jacques Maritains und schlussendlich in der Verabschiedung der AEMR 1948 wurde klar, dass es im zivilgesellschaftlichen Kontext nicht darum gehen kann, ein um-

fassendes weltanschauliches Verständnis der Menschenwürde und der Menschenrechte zu implementieren. Vielmehr besteht das Ziel darin, ungeachtet der weltanschaulich divergierenden Deutungen, grundlegende politisch-rechtliche Konsequenzen der gebotenen Anerkennung der Menschenwürde zu normieren. „Bei einer solchen Konzentration auf die Ebene politisch-rechtlicher Gerechtigkeit – d. h. unter bewusster Abstraktion von umfassenden religiös-weltanschaulichen Deutungen – wird der Begriff der Menschenwürde keineswegs inhaltslos“⁰⁸, sondern erlaubt eine universelle Akzeptanz, da jeder Staat das Verhältnis Staat-Gesellschaft nach seinen eigenen Vorstellungen bestimmen und somit verschiedenste Wertvorstellungen über das Wesen der Verbürgung von Menschenrechten hineinlesen kann. Auch wenn die AEMR keinerlei Vorkehrungen zur Klärung von Auslegungsdifferenzen geschaffen hatte, kann über fünfzig Jahre nach ihrer Verabschiedung konstatiert werden, dass die Bestim-

mungen der Allgemeinen Erklärung zu verbürgtem Völkergewohnheitsrecht erstarkt sind. Bei aller kulturellen Differenz der Staatenwelt zeigt sich, dass die Menschenrechtskodifikation der AEMR bei Aufrechterhaltung der völkerrechtlich verbürgten Menschenrechtsstandards durchaus Raum für spezifischere Normierungen in einer kulturell homogeneren Region als der universellen belässt.⁰⁹

Auch von Seiten der Theologie scheint somit keine Notwendigkeit mehr zu bestehen die politisch-rechtliche Forderung nach Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte durch ein ontologisch gesetztes Naturrecht zu begründen. Vielmehr sollte an dessen Stelle eine dynamisierte Anthropologie treten, die damit verbunden ist, das Argument der Menschenwürde und der Menschenrechte über den Einzelnen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen.

Bernhard Kohl OP, Berlin

01 AEMR, Präambel, 10.12.1948 / <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html> [Aufruf: 20.7.2012].

02 Vgl. V. Bock, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), *Die Würde des Menschen unantastbar? 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (Forum Theologie, Philosophie und Ethik 1), Berlin 2000, 11–17, hier 12; vgl. auch H. Däubler-Gmelin, *Quo vadis, Menschenrechte? Anmerkungen zu Stand und Perspektiven des Internationalen Menschenrechtsschutzes*, in: S. B. Gareis/G. Geiger (Hrsg.), *Internationaler Schutz der*

Menschenrechte. Stand und Perspektiven im 21. Jahrhundert, Opladen 2009, 211–223, hier 211.214.

03 Vgl. zum Folgenden W. Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh 2000.

04 Vgl. R. Schönberger, Art. Maritain, Jacques, in: *LThK*³ 6 (1997), 1386.

05 Seitenangaben im Text nach J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, London 1944.

06 Vgl. W. Vögele, *Menschenwürde*, a. a. O., 209.

07 Vgl. H. Bielefeldt, *Der Anspruch der AEMR*, in: V. Bock, *Die Würde des Menschen unantastbar? 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (Forum Theologie, Philosophie und Ethik 1), Berlin 2000, 19–35, hier 21.

08 Ebd., 21.

09 Vgl. E. Riedel, *Der internationale Menschenrechtsschutz. Eine Einführung*, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn 2004, 11–40, hier 15.40.

Simone Weil, **Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien**, Diaphanes Zürich, 2009, 48 S., € 10,-.
 Simone Weil, **Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen**, Diaphanes Zürich, 2011, 248 S., € 24,90.
 Simone Weil, **Die Verwurzelung. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber**, Diaphanes Zürich, 2011, 284 S., € 24,90.

Der Diaphanes Verlag legt die politischen Schriften von Simone Weil in deutscher Übersetzung neu auf. Damit erleichtert er eine Rezeption des politischen Denkens von Weil im deutschsprachigen Raum erheblich. Die Schriften – verfasst zwischen 1933 und 1943, mit einem Schwerpunkt auf den späteren Jahren der 1943 gestorbenen Französin – machen die intellektuellen Anstrengungen von Simone Weil erkennbar, zu denen sie durch die Zeitumstände gedrängt wird: Weltkrieg, Besatzung ihres Heimatlandes, Vorherrschaft totalitärer Ideologien. In den hier besprochenen Schriften entzaubert sie die faschistischen und kommunistischen Maskarden durch präzise Kritik und setzt an deren Stelle Ideale, die sie griechisch-antiken und christlichen Quellen entnimmt.

Die in den drei vorliegenden Büchern versammelten Schriften sind unterschiedlicher Art. Sie schwanken zwischen nüchternen Analyse und politischer Mystik, offenbaren aber sämtlich eine Leidenschaft für die Sache der Wahrheit. Besonders erhellend sind beispielsweise Weils Untersuchungen zu den Parallelen zwischen dem Römischen Reich und dem nationalsozialistischen Deutschland; beide haben sich nach Weil jener „dumpfen, unerschütterlichen und durch nichts zu beeinflussenden kollektiven Selbstzufriedenheit erfreut, die auch inmitten von Verbrechen ein ruhiges Gewissen verleiht“ (*Krieg und Gewalt*, 129). Mit Gewinn liest man auch ihre entwaffnende Betrachtung der totalitären kommunistischen und faschistischen Parteien, die in ihrem ganzen Wesen darauf hinarbeiten, so Weil, „dass sie in den Seelen den Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit abtöten“ (*Anmerkungen*, 18). Auch ist verblüffend, mit welcher Begeisterung die für die französische Exilregierung in England tätige Aktivistin von den Errungenschaften der britischen Gesellschaft schreibt, die im Europa der Ideologien und des

Weltkrieges für sie eine ruhmreiche „Ausnahme“ (*Verwurzelung*, 130) darstellt.

Mit fortschreitenden Jahren offenbart sich in Weils politischen Schriften eine zunehmende „Kontamination“ der Politik durch die Mystik. An manchen Stellen ist sie von einem Denken in den Bahnen politischer Theologie nicht fern. Dabei ist es aber nicht möglich, Weil für das Christentum zu vereinnahmen. Während sie Figur und Lehre Christi schätzt und vor allem die christologischen Aspekte von Demut und Schwäche, urteilt sie harsch über die Gehalte des Alten Testaments (*Verwurzelung*, 251). Einer christlichen Vereinnahmung steht auch entgegen, dass christliche und antike griechische Tugenden und Werte für Simone Weil in Eins fallen; beide streben nach dem Wahren, dem Reinen und dem Schönen (*Verwurzelung*, 218 & 248).

Wahrheit und Gerechtigkeit, Freiheit und Gehorsam: Diese großen Begriffe tauchen bei Weil zum Ende ihres Lebens gehäuft auf. Sie bemüht sich kaum, die Begriffe näher zu bestimmen. Es bleibt dem Leser überlassen, aus dem Kontext der jeweiligen Passagen Bedeutungsnuancen herauszulesen. In ihrer Begriffswahl und –prägung zeigt sich besonders der Hang Simone Weils, politische und religiöse Gehalte miteinander zu vermischen. Gelegentlich gewinnt ihre Untersuchung dadurch an analytischer Schärfe, oft aber bleibt sie unkonkret und sphärisch und nähert sich dadurch trotz aller Kritik dem ideologischen Geist ihrer Zeit an. Während man die „nüchternen“ Untersuchungen Weils zur Lage des zeitgenössischen Europas mit großem Gewinn liest, hinterlassen die mystisch-religiösen Passagen einen Beigeschmack. Wie viel von gutgemeinter Mystik kann das politische Denken vertragen, ohne selbst wieder in ein totalitäres Weltbild abzugleiten?

Burkhard Conrad OPL, Winsen/Luhe

[1] Ute Leimgruber, **Avantgarde in der Krise**. Eine pastoraltheologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fuldaer Studien Bd. 14), Verlag Herder Freiburg/Br. 2011, 416 S., € 50,-.

[2] Enzo Bianchi, **Wir sind nicht besser**. Das Ordensleben in der Kirche und inmitten der Menschen. Aus dem Italienischen von Herrmann J. Benning, EOS Verlag Sankt Ottilien 2011, 351 S., € 24,95.

Blättert man das zweite Kapitel der profunden Studie der Würzburger Pastoraltheologin U. Leimgruber durch [1], dann fallen sofort eine ganze Reihe steil abfallender Kurvendiagramme ins Auge. Diese zeigen v. a. die quantitative Mitgliederentwicklung der weiblichen Ordensgemeinschaften in Deutschland zwischen 1954

und 2010. So sank die Gesamtzahl der Schwestern im erfassten Zeitraum von ca. 90.000 auf 21.000, d. h. um 77%. Rasant rückläufige Eintritte (1954 ca. 3.400 p. a.; 2010 ca. 100 p. a.) führen zu einer gravierenden Überalterung der allermeisten Gemeinschaften. Unschwer sind sie angeführten Statistiken als Krisenphänomene zu lesen. Interessant und weiterführend ist jedoch Leimgrubers systemtheoretischer Interpretationsrahmen, insofern sie die Entwicklungen als „Transformationsprozess mit ungewissem Ausgang“ (5) deutet: Ehemals kirchliche Avantgarde (vgl. dazu die historisch angelegten Kap. III/IV), können – so die These – die Frauenorden inmitten der aktuellen Krise, welche die *ganze Kirche* trifft, wieder zur Avantgarde werden (vgl. 8) – und zwar unter der Prämisse, dass es nicht darum gehen kann, die überkommene Sozialgestalt retten zu wollen. Dementsprechend läuft Leimgruber Analyse auf eine neue Theologie des (weiblichen) Ordenslebens hinaus (vgl. Kap. V/VI), die im topologischen Angang den Ort zu umreißen sucht, „an dem das Evangelium und seine Botschaft *heute* inkarniert werden können.“ (9) – Dem zweiten hier anzuzeigenden Buch [2] hätte eine (wie von Leimgruber vorgelegte) Situationsanalyse gut getan. Denn ohne diese droht sich das aner kennenswerte Unternehmen des Gründers der monastischen Gemeinschaft im italienischen Boscia, E. Bianchi, im appellativen Gestus zu erschöpfen. Im dezidierten Rückbezug auf das Vaticanum II sucht Bianchi das Ordensleben von der Taufe her als „laikale“ (25) Lebensform zu begründen. Diese charakterisiert er als prophetisch und kontemplativ und sucht sie postmodern zu verorten (vgl. 50). Im letzten jedoch läuft Bianchis Entwurf auf ein Plädoyer für die *monastische* Lebensform hinaus (wider alle im westlichen Ordensleben anzutreffende „Hysterie des Tuns“; 30) und bleibt damit – leider – begrenzt.

Ulrich Engel OP, Berlin

Institut für Theologie und Politik (Hrsg.), **Der doppelte Bruch**. Das umkämpfte Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Werkbuch, Edition IT-Kompass Münster 2011, 84 S., € 10,-.

Um die Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) tobt 50 Jahre nach dessen Auftakt ein heftiger Streit. Mit dem von *Katja Strobel* und *Ludger Weckel* zu-

sammengestellten, ungemein reichen Werkbuch positioniert sich das Münsteraner *Institut für Theologie und Politik* (ITP) in dieser Debatte. Während Papst Benedikt XVI. nicht müde wird, im Blick auf die Rezeption des Vaticanum II eine die Tradition *bewahrende* „Hermeneutik der Reform“ einzu fordern (vgl. dazu L. Weckel, 62–66), plädieren die Texte der vorliegenden Publikation – m. E. mit guten Gründen – durchgängig für eine Auslegung des Konzilsereignisses, welche die (im Vergleich zur vorkonziliaren Situation der Kirche) *innovativen* Aspekte in den Vordergrund stellt: „Das Konzil bedeutete einen Bruch mit vielen bisherigen Selbstverständlichkeiten. Mit diesem ersten Bruch wurde in der Folgezeit wiederum gebrochen, in einem wahren ideologischen Kreuzzug wurden die ‚Neuerungen‘ des Konzils zurückgedrängt.“ (5). In diesem Sinne ist der Titel des Heftes, dem viele Leser/-innen gewünscht seien – vor allem Studierende(!), zu verstehen.

Das Werkbuch versammelt ältere Textauszüge (lesenswert: *Peter Neuner* über den Antimodernismus; 7f.; *E. Klinger* zum „Werk“ des Konzils; 21f.), Portraits einiger Konzilsteilnehmer (beeindruckend: *Luigi Betazzi* [*1923] und *Dom Hélder Camara* [1909–1999]; 32 u. 56f.), Beiträge zur „Kirche der Armen“ und dem sog. *Katakombenpakt* (empfehlenswert: drei Artikel von *Norbert Arntz*; 22–25, 29 u. 29–31) sowie zur Aktualität der Theologie der Befreiung (informativ: *Martin Maier SJ*; 60f.). Ein Brief an die Herausgeber der Werkmappe, der sich in der Rubrik „Wie ich das Konzil erlebt habe“ findet, hat mich sehr nachdenklich gemacht: *Tiemo R. Peters OP* fragt (sich und die ITP-Mitarbeiter/-innen) dort: „Hat das Konzil, denke ich heute, an der Basis der bundesdeutschen Kirche tatsächlich stattgefunden? Ich zweifle. (...) Lassen sich die Konzils ergebnisse, die Ihr detailgetreu auflistet und wie Faustpfänder für die Zukunft betrachtet, in Form einer gleichsam nachholenden Rezeption wiederbeleben, bei uns, wo sie doch gar nie richtig gelebt haben?“ (67) Vielleicht kann die „Konziliare Versammlung“, die 50 Jahre nach Beginn des Vaticanum II vom 18. bis 21. Oktober 2012 in Frankfurt/M. stattfinden wird (vgl. www.pro-konzil.de), den Geist des Konzilsereignisses in heutige politische Praktiken überführen. Das wünsche ich mir.

Ulrich Engel OP, Berlin

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

ADOLF ADAM | WINFRIED HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, Herder Freiburg/Br. 2012, 515 S., € 28,-.

GIORGIO AGAMBEN, Der Mensch ohne Inhalt, Suhrkamp Berlin 2012, 172 S., € 14,-.

ALAIN BADIOU, Die Philosophie und das Ereignis, Turia + Kant Wien 2012, 173 S., € 18,-.

PATRICK BECKER | GEORG PELZER (Hrsg.), Berufschancen für Theologinnen und Theologen, Herder Freiburg/Br. 2012, 116 S., € 9,99.

WALTHER L. BERNECKER, Spanische Geschichte. Von der Reconquista bis heute, WBG Darmstadt 2012, 260 S., € 19,90.

ULRICH BERNER | JOHANNES QUACK (Hrsg.), Religion und Kritik in der Moderne, Lit Berlin 2012, 245 S., € 24,90.

STEFAN BLANK, Verständigung und Versprechen. Sozialität bei Habermas und Derrida, Transcript Bielefeld 2006, 229 S., € 26,80.

CHRISTIAN CEBULJ | JOHANNES FLURY (Hrsg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, TVZ Zürich 2012, 157 S., € 21,60.

ISOLDE CHARIM | GERTRAUD AUER BOREA (Hrsg.), Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden, Transcript Bielefeld 2012, 272 S., € 24,80.

MARTIN EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2012, 387 S., € 79,90.

DINA EDMUNDTS, Erfahrung und Erkennen, Klostermann Frankfurt/M. 2012, 430 S., € 49,-.

JOSEF ESTERMANN, Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas, Grünewald Ostfildern 2012, 221 S., € 25,-.

SAFAA FATHY, Derrida, anderswo (Filmedition) Suhrkamp Berlin 2012, DVD, € 19,90.

JOHANN FIGL, Philosophie der Religionen. Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens, Schönigh Paderborn 2012, 307 S., € 36,90.

ALEXANDER GLÜCK, Offenheit – Empfänglichkeit. Mystik und Phänomenologie, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 210 S., € 29,80.

HANS ULBRICH GUMBRECHT, Präsenz, Suhrkamp Berlin 2012, 358 S., € 15,-.

MICHEL HENRY, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums, Alber Freiburg/Br. – München 2012, 406 S., € 39,-.

KLAUS HERBERS, Geschichte des Papsttums im Mittelalter, WBG Darmstadt 2012, 368 S., € 39,90.

SASKIA HERTLEIN | HERMANN JOSEF SCHNACKERTZ (Eds.), The Culture of Catholicism in the United States, Winter Heidelberg 2012, 395 S., € 45,-.

KONRAD HILPERT (Hrsg.), Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen, Herder Freiburg/Br. 2012, 901 S., € 58,-.

GREGOR MARIA HOFF (Hrsg.), Sicher unsicher. Salzburger Hochschulwochen 2011, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 256 S., € 21,-.

HANS-JOACHIM HÖHN, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Herder Freiburg/Br. 2012, 180 S., € 16,99.

BARBARA HOLLAND-KUNZ, Gefährdete Freiheit. Über Hannah Arendt und Simone de Beauvoir, Barbara Budrich Opladen – Berlin – Toronto 2012, 150 S., € 19,90.

ERIK HORNING u. a. (Hrsg.), Jenseitsreisen, Schwabe Basel 2011, 273 S., € 26,50.

KLAUS JACOBI (Hrsg.), Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit. Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats, Alber Freiburg – München 2012, 176 S., € 24,-.

HANS JOAS, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Herder Freiburg/Br. 2012, 257 S., € 19,99.

NORBERT JUNG u. a. (Hrsg.), Fides – Theologia – Ecclesia, Lang Frankfurt/M. 2012, 318 S., € 54,80.

WOLFGANG KAISER u. a. (Hrsg.), Europa ausstellen. Das Museum als Praxisfeld der Europäisierung, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2012, 278 S., € 24,90.

WALTER KASPER, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Herder Freiburg/Br. 2011, 586 S., € 29,95.

---, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Herder Freiburg/Br. 2012, 252 S., € 22,-.

WULF KELLERWESSEL, „Denn sie wissen nicht wovon sie reden“. Referenz, religiöse Glaubenssätze und Religionskritik aus sprachanalytischer Sicht, Königshausen & Neumann Würzburg 2011, 113 S., € 24,80.

UDO KERN, Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart, Lit Berlin 2012, 480 S., € 49,90.

KLAUS KIESSLING u. a., Blickpunkt Lateinamerika. Empirische Studie zur weltkirchlichen Arbeit der Bischöflichen Aktion Adveniat, Lit Berlin 2012, 145 S., € 24,90.

WALTER KIRCHSCHLÄGER, Kleine Einführung in das Neue Testament, KBW Stuttgart 2012, 288 S., € 19,90.

RICHARD KLEIN u. a. (Hrsg.), Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, J. B. Metzler Stuttgart 2011, 568 S., € 64, 95.

JACEK KOLTAN, Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karls Löwiths, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 248 S., € 36,-.

ELMAR KOS (Hrsg.), Kirchenkrise als Chance, Lit Berlin 2012, 163 S., € 19,90.

53. Jahrgang Heft 3 Juli—September 2012:

Verletzbar. Menschen und Rechte

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft (korrespondierend), Richard Nennstiel, Frano Prcela, Horst Wieshuber.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“, Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind

schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien; in der Schweiz an

Verlagsauslieferung Herder AG Basel (im Auftrag

des Matthias-Grünwald-Verlags), Muttener-

str. 109, CH-4133 Pratteln 1.

Neuorientierung der Gemeindepastoral



Rolf Gärtner
Seid jederzeit gastfreundlich
Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral

Format 14 x 22 cm
282 Seiten
Paperback
€ 22,90 [D] / sfr 32,90
ISBN 978-3-7867-2928-0

»Seid jederzeit gastfreundlich« – kann diese Aufforderung des Paulus an die Gemeinde in Rom für die heutige Gemeindepastoral fruchtbar gemacht werden? Und wie kann eine Gemeinde heute über die Beschäftigung mit sich selbst hinaus Anderen und Fremden begegnen und auf diese Weise zu ihrer Identität gelangen? Ausgehend von konkreten Praxisbeispielen stellt Rolf Gärtner das Motiv der Gastfreundschaft als ein Leitbild für die Gemeindepastoral vor und entwickelt konkrete Handlungsoptionen für die Gestaltung einer gastfreundlichen Kirche. In eingehender theologischer Reflexion entdeckt er darüber hinaus Gastlichkeit als genuinen und prägenden Stil des Christlichen, der der kirchlichen Pastoral in Deutschland neue Orientierung eröffnet.



GRUNEWALD

www.grunewaldverlag.de