

missio

Internationales Katholisches Missionswerk e.V.
Fachstelle Menschenrechte

Pontifical Mission Society
Human Rights Office

Œuvre Pontificale Missionnaire
Secteur « Droits de l'Homme »

Dr. Otmar Oehring (Hrsg./editor/éditeur)

Postfach 10 12 48
D-52012 Aachen
Tel.: 0049-241-7507-00
Fax: 0049-241-7507-61-253
E-Mail: menschenrechte@missio.de
humanrights@missio.de
droitsdelhomme@missio.de

© missio 2011
ISSN 1618-6222

missio-Bestell-Nr. 600 313

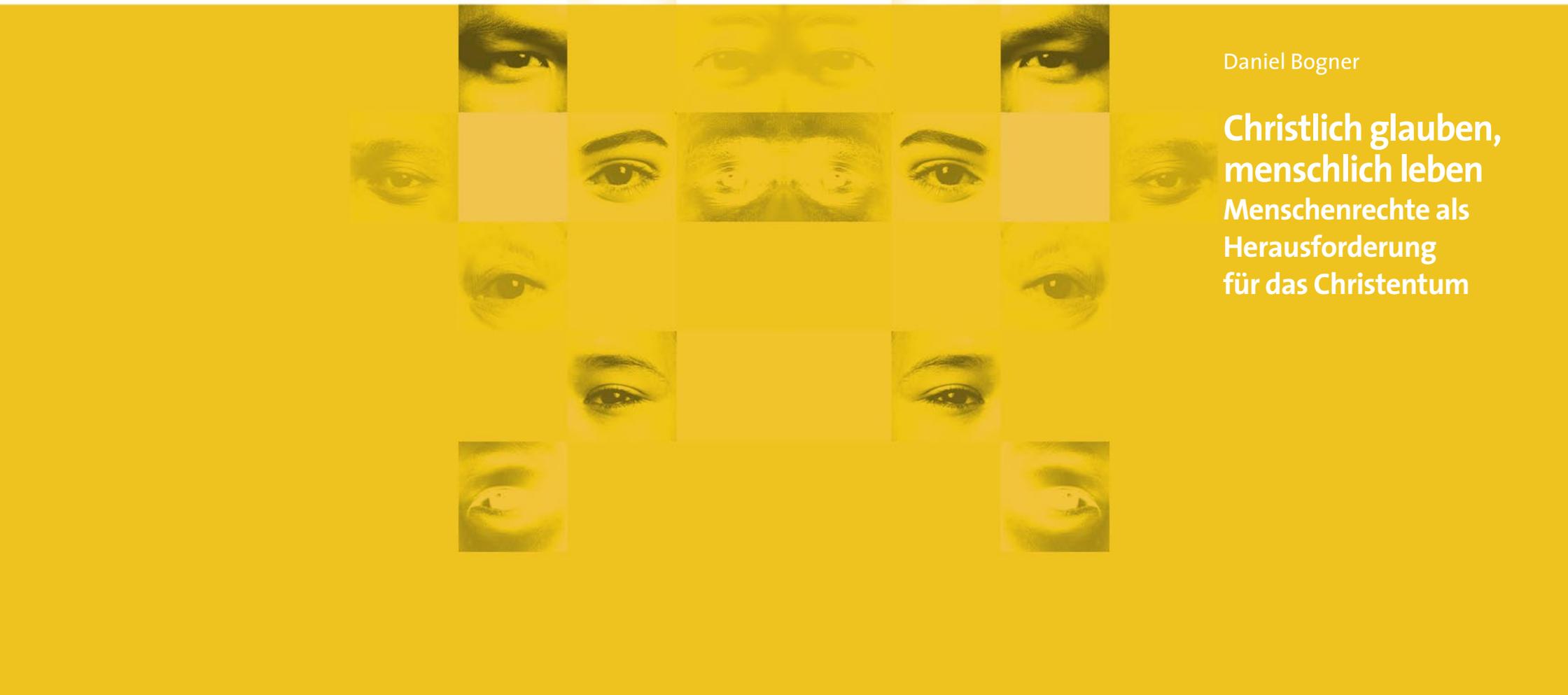
missio

42

Human Rights
Droits de l'Homme
Menschenrechte

Daniel Bogner

**Christlich glauben,
menschlich leben**
**Menschenrechte als
Herausforderung
für das Christentum**



Das Anliegen der „Fachstelle Menschenrechte“ ist es, die Kenntnis über die Menschenrechtssituation in den Ländern Afrikas, Asiens und Ozeaniens zu fördern. Um diesem Ziel näher zu kommen, engagieren wir uns in der menschenrechtlichen Netzwerkarbeit und fördern den Austausch der kirchlichen Partner missios in Afrika, Asien und Ozeanien mit kirchlichen und politischen Entscheidungsträgern in der Bundesrepublik Deutschland. In der Reihe „Menschenrechte“ werden Länderstudien, thematische Studien sowie die Ergebnisse von Fachtagungen publiziert.

Immer wieder werden Christen dazu aufgefordert, sich für ihren Einsatz für die Menschenrechte zu rechtfertigen: Wie könne ein solches Engagement glaubwürdig sein, wo doch die Kirche selbst über lange Zeit die Menschenrechte bekämpft hat? Und stellen sich diese Rechte nicht bei genauerem Hinsehen als das Produkt einer säkularisierten Moderne dar, in welcher Religion und Glaube keine tragende Rolle mehr spielen? Das oftmals problematische, aber auch fruchtbare Verhältnis von Menschenrechten und christlichem Glauben soll hier näher untersucht werden. Alle Vereinfachungen sind dabei zu vermeiden – wenn die Menschenrechte etwa als eine Erbschaft des Christentums dargestellt werden oder mit der strikten Entgegensetzung von Gottesrecht und Menschenrecht die Verbindung der Menschenrechte zum christlichen Glauben abgeschnitten werden soll. Unterm Strich wird spürbar, welche Chancen aus dem Miteinander beider Bereiche – Recht und Politik auf der einen Seite, Religion und Glaube auf der anderen Seite – erwachsen, wenn man ihre konstitutiven Spannungen nicht einebnet, sondern sichtbar macht.

Dr. Daniel Bogner ist Theologe und forscht am Exzellenzverbund „Religion und Politik“ der Universität Münster. Dort befasst er sich mit Fragen zum rechtlichen Umgang mit Religion sowie zur Vergangenheitsbewältigung Frankreichs angesichts der Kolonialgeschichte. Zuvor war er Kollegiat am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Fragen der Universität Erfurt. Von 2000 bis 2006 war er für die Deutsche Kommission Justitia et Pax als Referent für Menschenrechtsfragen tätig und kam darüber mit vielen Themen – und auf zahlreichen Reisen auch mit den Akteuren – der weltkirchlichen Arbeit in Kontakt.

- 30 Diffamierung von Religionen und die Menschenrechte**
deutsch/englisch/französisch (2002) – Bestellnummer 600 293
- 31 Hintergrundinformationen: Aufnahme von Irakflüchtlingen
Zur Situation nichtmuslimischer Flüchtlinge in den Nachbarländern
des Irak**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 294
englisch (2008) – Bestellnummer 600 295
französisch (2008) – Bestellnummer 600 296
- 32 Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung
Demokratie, Säkularismus und Pluralismus in Indien**
deutsch/englisch/französisch (2002) – Bestellnummer 600 297
- 33 Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung
Religiöse Gewalt in Orissa: Fragen, Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit**
deutsch/englisch/französisch (2002) – Bestellnummer 600 298
- 34 Boko Haram – Nachdenken über Ursachen und Wirkungen**
deutsch/englisch/französisch (2002) – Bestellnummer 600 299
- 35 Jakarta und Papua im Dialog – Aus papuanischer Sicht**
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 300
englisch (2008) – Bestellnummer 600 301
französisch (2008) – Bestellnummer 600 302
- 36 Menschenrechte und Menschenwürde in Madagaskar –
Ein Land sucht seinen Weg**
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 303
englisch (2009) – Bestellnummer 600 304
französisch (2009) – Bestellnummer 600 305
- 37 Malaysia: Übergriffe politischer Extremisten auf Christen:
Das „Allah“-Dilemma**
deutsch/englisch/französisch (2010) – Bestellnummer 600 306
- 38 Vom Widerspruch, ein christlicher Dalit zu sein**
deutsch/englisch/französisch (2010) – Bestellnummer 600 307
- 39 Gewalt unter Kastenangehörigen: Vanniyar-Christen gegen Dalit-Christen**
deutsch/englisch/französisch (2010) – Bestellnummer 600 308
- 40 Feldstudie zur Praxis der Weiblichen Genitalverstümmelung (FGM)
im heutigen Kenia**
deutsch/englisch/französisch (2010) – Bestellnummer 600 309
- 41 Die Hintergründe des brutalen Anschlags auf eine koptische Kirche in Alexandria
am 1. Januar 2011 – Eine auf 15 Jahre Forschungsarbeit zu den muslimisch-
christlichen Beziehungen in Ägypten gestützte Analyse**
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 310
englisch (2011) – Bestellnummer 600 311
französisch (2011) – Bestellnummer 600 312
- 42 Christlich glauben, menschlich leben – Menschenrechte als Herausforderung
für das Christentum**
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 313
englisch (2011) – Bestellnummer 600 314
französisch (2011) – Bestellnummer 600 315

Inhalt

- 2 Einleitung
- 6 1. Die Bedeutung der Menschenrechte
und das christliche Menschenbild
- 14 2. Und wo bleibt Gott?
Die Menschenrechte als säkulares Recht
- 22 3. Die Eigenstruktur der Menschenrechte
als rechtlich-politischer Freiheitsanspruch
- 31 4. Die „Katholizität“ der Menschenrechte –
ungeteilt und universal
- 39 Fußnoten

Einleitung

Im Streit um die Karikaturen des Propheten Mohammed in einer dänischen Zeitung kommt es zur Auseinandersetzung um das Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit. Es wird diskutiert, ob die Missionstätigkeit von Religionsgemeinschaften bereits eine Verletzung der Menschenrechte ist. Im Zuge der Folterdiskussion in Deutschland stellt man schon seit einigen Jahren das absolute Folterverbot auf den Prüfstand und manche haben sich für eine so genannte „Rettungsfolter“ stark gemacht, um im Ausnahmefall bedrohtes Leben zu retten. Politiker setzen sich für eine christlich-jüdische Leitkultur ein und riskieren damit, dass Menschen sich kulturell oder in ihrer Lebensgestaltung bedrängt fühlen und mitunter die Frage aufkommt, ob damit nicht auch die Religionsfreiheit berührt wird. Viele der Diskussionen, die im Zeichen des „Kampfes gegen den Terror“ und der gegenwärtigen Globalisierungsprozesse geführt werden, stellen immer wieder die Frage nach den Menschenrechten.

Man könnte diese Tatsache an sich schon als einen Erfolg werten – warum sollte man es nicht? Gut 60 Jahre ist es her, dass die Vereinten Nationen im Jahr 1948 mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* einen Katalog von Rechten beschlossen haben, die jedem einzelnen Menschen unverlierbar zukommen. In der Folge wurde dieser Katalog durch wichtige Menschenrechtsabkommen entfaltet und ausgelegt. Es wurden rechtliche und politische Instrumente geschaffen, mit denen die Rechtsansprüche geltend gemacht werden können. Einzuwenden wäre, dass dieser Prozess schon viel früher hätte beginnen müssen, um Leid und Unrecht zu verhindern. Aber erstaunlich ist in der Tat, in welcher kurzen Zeit sich ein wichtiges Stück Rechtsentwicklung ereignet hat. Es existiert nunmehr eine Ebene, auf der man verbindlich argumentieren kann. Gäbe es die Menschenrechte nicht, hätte man neben moralischen Appellen kaum etwas in der Hand, das man gegen ausufernde Polizeipraxis, illegale Geheimdienstaktionen oder die Folgen eines rücksichtslosen Profitstrebens von Wirtschaftsunternehmen anführen könnte.¹

So richtig es ist, diese Rechtsentwicklung als Erfolgsgeschichte zu bezeichnen, muss man die gegenwärtige Situation in Politik und Gesellschaft dennoch mit größter Aufmerksamkeit beobachten: Im Zeichen globaler Bedrohungsszenarien und vielfach angeheizter Ängste vor Einwanderung und fremder Religion werden die Menschenrechte immer ungenierter verletzt. Oft scheinen sie das Papier nicht wert, auf dem sie geschrieben sind. Von mächtigeren Interessen verdrängt werden sie ganz einfach schnöde ignoriert. Das ist der Fall, wenn – wie vor einigen Jahren – die Regierung der Vereinigten Staaten eine Order herausgibt, die neu

bestimmt, was unter Folter zu verstehen ist und dass Praktiken wie Schlafentzug oder „water boarding“ künftig erlaubt sein sollen. Das ist freilich auch der Fall, wenn deutsche Textilunternehmen ihre Verantwortung für menschenwürdige Produktionsbedingungen bei den Herstellerunternehmen in Bangladesch und anderswo nicht wahrnehmen und Arbeiterinnen gekündigt wird, nur weil sie sich gewerkschaftlich organisieren. Oder wenn die Europäische Union im Rahmen eines ihrer Mitgliedsländer mit dem Flüchtlingsstrom aus Tunesien alleine lässt und dies eine menschenverachtende Praxis des Asylrechts zur Folge hat. Vieles wäre hier anzuführen, nicht zuletzt das gesellschaftliche Klima der Ausgrenzung und Intoleranz, dem Ausländerinnen und Ausländer begegnen – selbst solche, die oft schon seit vielen Jahren in Deutschland leben und arbeiten. Wenn man also von einer weithin gelungenen Rechtsentwicklung der Menschenrechte sprechen kann, wird auch sichtbar, wie unbefriedigend die politisch-gesellschaftliche Verwirklichung dieser Rechte einzuschätzen ist. Es ist eben zweierlei – das, was auf dem Papier steht, und das, was davon realisiert wird. Einzelne Staaten behalten es sich immer wieder vor, die allgemein geltenden menschenrechtlichen Bestimmungen nicht in ihr nationales Recht zu übersetzen.

Der wirkliche Erfolg der Menschenrechte ist letztlich ein Politikum – abhängig davon, ob es politische Akteure – zum Beispiel starke Nationalstaaten – gibt, welche die nationale Umsetzung vorantreiben und damit Signalwirkung ausüben für andere, vielleicht noch zögernde Länder. Recht und Politik stehen in einem Wechselverhältnis: Das Recht macht die normative und institutionelle Vorgabe, aber es muss in einem sozialen Prozess aufgegriffen werden, um reale Gestalt anzunehmen. Damit dies geschieht, muss sich aber auch jemand dafür einsetzen. In verbindlicher und allgemein gültiger Weise sind dies die Staaten. Weshalb sich Staaten überhaupt in der Pflicht sehen, die Menschenrechte umzusetzen, liegt am spezifischen Charakter dieser Rechte, in denen die Menschenwürde ausbuchstabiert wird.

Zwei Dinge müssen also zusammen kommen, damit der ethische Impuls, der in den Menschenrechten liegt, nicht verhallt: Auf der einen Seite bilden die Menschenrechte – in Form des Rechtes formuliert – einen unhintergehbaren Anspruch, der zwingend verlangt, sie zu berücksichtigen und umzusetzen. So bleibt es nicht beim gut gemeinten, aber oft folgenlosen Appell. Das Recht verfolgt die Absicht, ein einzelnes Interesse als allgemeine Regel zu formulieren, auf die man sich im Interessenkonflikt legitimer Weise berufen kann. Das allein aber genügt nicht. Es bedarf einer wachen und kritischen Öffentlichkeit und

gesellschaftlicher Bewegung für solche Rechte. Sonst kann es leicht passieren, dass sie nur mangelhaft, unterhalb ihres eigenen Anspruchs oder auch gar nicht verwirklicht werden.

Natürlich kennt man Kräfte, die sich für die Menschenrechte einsetzen. Die Vereinten Nationen haben 1993 in Wien zu einer großen Weltmensenrechtskonferenz eingeladen, die viele Energien freigesetzt hat. Es gehört heute mehr als noch vor 15 Jahren zum guten Ton in den Reden vieler Politiker, auf die menschenrechtlichen Auswirkungen einer bestimmten Maßnahme hinzuweisen. Die internationale Menschenrechtsbewegung, die sich seit den sechziger Jahren gebildet hat, wird in den vergangenen Jahren immer größer und gewinnt Anhänger.²

Aber es drängt sich die Frage auf, ob gerade dieses zivilgesellschaftliche Engagement für die Menschenrechte nicht einen entscheidenden Mangel aufweist: Viele der Nichtregierungsorganisationen zeichnet es aus, im Unterschied zu Parteien oder Gewerkschaften keine breit getragenen Mitgliederorganisationen zu sein, sondern im Namen der Sache zu sprechen. Solche Organisationen spezialisieren sich auf einzelne Themen aus dem Katalog der Menschenrechte, werden darin zu echten und hervorragenden Experten und bieten ihre Fachkenntnis für den politischen Prozess an. Sie beziehen ihr Mandat und ihre Legitimität aus diesem Expertenwissen, nicht oder zumindest kaum von einer Mitgliederbasis her.³

Expertise und Spezialisierung sind ohne Zweifel unverzichtbar, um die Menschenrechtsdiskussion in den zahlreichen Einzelfragen weiter zu treiben, auf die man stößt, wenn es in einem bestimmten Politikfeld konkret wird. Aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite steht die Frage, wer den politischen Druck erzeugen kann, um eine von den Experten als richtig erkannte Sache anschließend auch umzusetzen. Wie oft steht man vor der Situation: Alle, die sich mit einer Frage befassen haben, sogar die entsprechenden Fachbeamten des Staates, sind sich in der Sache einig, legen eine gemeinsame Problemanalyse vor – aber anschließend bewegt sich kaum etwas, weil es zu Interessenkonflikten kommt. Auf übergeordneter Ebene gibt es „höhere“ Interessen, die mit mehr politischer Macht vertreten werden und die menschenrechtlich entwickelte Lösung einschränken.

Wenn die Menschenrechte mittlerweile in aller Munde sind, aber dennoch wenig politische Beachtung finden, liegt dies vor allem daran, dass ihre Berücksichtigung zu sehr auf den guten Willen und die Einsicht der handelnden Politikerinnen und Politiker angewiesen ist. Es fehlt der gesellschaftliche Druck, der entsteht, wenn viele Menschen für eine Sache öffentlich eintreten. So etwas kann sich als spontane Willensbekundung in Form einer Demonstration äußern. Vielleicht wirkungsvoller sind aber diejenigen Interessen, die institutionell gebündelt in die Öffentlichkeit getragen werden. Ihr Aussagewert ist oftmals präziser,

weil die Institution, die sie formuliert, bereits eine bestimmte Bekanntheit und Akzeptanz genießt.

Eines scheint allerdings nicht zu leugnen: Die Kirchen müssen stärker und vernehmbarer als bisher zu öffentlichen Anwältinnen der Menschenrechte werden! Das erfordert ihr eigenes theologisches Programm. Ihre Möglichkeiten, in der Öffentlichkeit die Stimme zu erheben, ist eine Verantwortung, die sie in Zeiten eines knapper werdenden Gutes ‚Aufmerksamkeit‘ bewusst wahrnehmen müssen. Sie sollten erkennen, dass mit den Menschenrechten, wie sie in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurden, eine neue „Sprache“ vorliegt, in der wesentliche Impulse der eigenen religiösen Botschaft auf den Bedarf einer modernen Gesellschaft hin ausgesagt werden können. Natürlich gibt es bereits einiges Engagement, von kirchlichen Hilfswerken, Fachorganisationen oder Eine-Welt-Kreisen. Möglich und nötig wäre aber etwas anderes als diese manchmal bequeme „Arbeitsteilung“. Im Zentrum christlicher Existenz sollte die Botschaft ankommen: Menschenrechte – das ist unsere Sache! Nichts Fremdes, Hinzukommendes, ein gutes Anliegen, für das man sich eben auch noch einsetzen kann. Sondern: ein bindender Auftrag, wenn man den eigenen Glauben ernst nimmt.

Es geht also darum auszuziehen – das Vertraute des eigenen Milieus, die bewährten Sprachregelungen, den Stallgeruch der Gruppe zu verlassen. Dahinter steht die Hoffnung, vom inneren Kern christlichen Glaubens her zu handeln; nicht indem man ihn einschließt und hegt, sondern in der Erprobung unter den je neuen Bedingungen der Gegenwart.

Die im Folgenden vorgestellten Überlegungen richten sich an Leserinnen und Leser, die mehr über die Menschenrechte wissen möchten und die sich die Frage stellen, welchen Bezug ein Engagement für die Menschenrechte mit dem christlichen Glauben eingeht.

1. Die Bedeutung der Menschenrechte und das christliche Menschenbild

Die Menschenrechte begründen einen Anspruch. In der Natur des Rechtes liegt es, diesen Anspruch als berechtigt zu bezeichnen. Aus einer individuellen Forderung oder Behauptung wird eine legitime Erwartung mit Aussicht auf Erfüllung. Das Recht will im Kern nichts anderes als das: öffentlich zu formulieren, unter welchen Bedingungen und in welcher Sache einzelne Interessen auch auf allgemeine Durchsetzung hoffen dürfen. Im Unterschied zu anderen Rechtsgebieten wie dem Baurecht, dem Strafrecht oder dem Reisevertragsrecht behandeln die Menschenrechte das Grundsätzliche der menschlichen Existenz – die Bedingungen, unter denen jedes menschliche Leben steht und die gegeben sein müssen, um von einer menschenwürdigen Existenz sprechen zu können.

Die Menschenrechte verweisen auf das, worin sie wurzeln und woraus sie ihre Autorität beziehen, die Menschenwürde. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 spricht davon, dass alle Menschen „frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ sind (Artikel 1), auch die Charta der Grundrechte der Europäischen Union vom 9. Dezember 2000 stellt fest: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland schlägt direkt zu Beginn den Bogen von der Menschenwürde zu den Menschenrechten: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ (Artikel 1). Und direkt im Anschluss heißt es: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“ (Artikel 2)

Die Menschenwürde ist also der Grund, weshalb die Interessen, die in den Menschenrechten zum Ausdruck kommen, in Gestalt des Rechtes verallgemeinert und für allgemein gültig erklärt werden. Drastisch formuliert: Ohne die Menschenwürde gäbe es die Menschenrechte nicht. Denn worauf sollte man sich berufen, wenn Ansprüche zur menschlichen Existenz gestellt werden, ohne dass man angeben könnte, weshalb die Einhaltung dieser Rechte derart geboten ist? In anderen Fällen ist dies viel einfacher: Nach dem Baurecht kann eine Stadt den Bau von Hochhäusern im Bereich ihres historischen Zentrums verbieten, weil damit das ästhetische Empfinden einer Mehrheit gestört wird. Die Begründung dafür ruht auf dem angenommenen Konsens einer Mehrheit. Das bedeutet, dass einzelne Bestimmungen dieses Rechtes bei neuen Mehrheiten auch verändert werden können.

Wer dagegen die Menschenrechte bemüht, hat es schwerer. Sie beanspruchen, allgemein gültig, das heißt zu jeder Zeit und an jedem Ort geltende Bedingungen menschlicher Existenz zu formulieren. Weil sie auf den Menschen „an sich“ zielen, noch bevor man als Bürgerin oder Bürger eines bestimmten Staates definiert wird, bilden die menschenrechtlichen Kategorien eine Querschnittsperspektive für alle nationalen Gesetze. Während sich nationales Recht auch auf die Staatsräson oder das Mehrheitsinteresse der Steuerzahler einer Volksgemeinschaft stützen könnte, um gesetzliche Normen zu begründen, steht dies den Menschenrechten nicht zur Verfügung. Sie berufen sich auf nichts anderes als die Würde des Menschen – bevor jemand Mitglied eines Schutzverbandes geworden ist. Die Menschenwürde ist in freiheitlichen Rechtsstaaten mittlerweile zum Maßstab für jedes weitere Rechtsgebiet geworden und auch das nationale Strafrecht muss sich daran orientieren, ob eine bestimmte Maßnahme die Menschenwürde des Sträflings verletzt. Aber in den Menschenrechten liegt sozusagen die „Urform“ des freiheitlichen Rechtes vor – es ist der Ort, an dem Recht und Moral am engsten beieinander liegen. Die Menschenrechte sind, eben weil sie so unmittelbar mit der Menschenwürde gekoppelt sind und sich von nichts anderem ableiten als von ihr, wie eine erste Blaupause, der Stempel eines ethisch begründeten Menschenbildes.

Was aber ist nun eine menschenwürdige Existenz? Woran genau lässt sich die viel beschworene Menschenwürde festmachen? Wer definiert das? Solche Fragen stellen sich, wenn man in die einschlägigen Rechtsdokumente blickt, in denen von den Menschenrechten die Rede ist. Denn dort werden zwar die einzelnen Menschenrechte formuliert, aber nicht weiter erklärt, was unter der Würde des Menschen zu verstehen ist. Dabei ist der Begriff schon in der Antike bekannt. In der römischen Staats- und Gesellschaftsordnung wurde mit der *dignitas* das Standesideal dessen bezeichnet, der ein politisches Amt bekleidete und zu besonderer Leistung und Tugend herausgefordert war. Im Anschluss an die Philosophenschule der Stoa ist es die Beherrschung der Leidenschaften, die einen Menschen sich selbst gegenüber würdig erscheinen lässt. Die Theologie der frühen Kirche und der Kirchenväter hat den Begriff der Gottebenbildlichkeit eingeführt: Der Mensch hat Würde, weil er von Gott geschaffen und durch Christus von seiner Schuld erlöst ist. Für Renaissance und Humanismus tritt der Gedanke in den Vordergrund, dass es die Menschen auszeichnet, aus der Fülle

der Angebote und Möglichkeiten das ihnen gemäße zu wählen und in Werken zu verwirklichen. Herausgefordert von der protestantischen Reformationslehre, die den Menschen als prinzipiell sündig und rechtfertigungsbedürftig begreift, beginnt man allmählich, auch in der Vernunft des Menschen eine wesentliche Grundlage seiner Menschenwürde zu entdecken. Eng verbunden damit ist der Gedanke, dass alle Menschen „von Natur“ aus gleich seien, wie in der frühneuzeitlichen Rechtslehre eines Samuel von Pufendorf formuliert wird.

Eine entscheidende Etappe in der Geistesgeschichte der Menschenwürde hat der deutsche Philosoph der Aufklärung, Immanuel Kant, begründet: Ausschlaggebend ist für ihn, dass der Mensch aus sich selbst heraus zur Willensbildung und damit zu moralischen Urteilen in der Lage ist. Darin erkennt er überhaupt erst die Grundlage dafür, ethische Normen nachvollziehen und auch aufstellen zu können. Als Kern der Moral gilt ihm der so genannte kategorische Imperativ: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“⁴ Der Mensch ist aufgrund seiner Vernunftbegabung prinzipiell dazu in der Lage, nach dieser Regel zu eigenständigen und selbst verantworteten moralischen Urteilen zu gelangen. Das bedeutet, er ist nicht auf eine Instanz angewiesen, die ihm äußerlich vorgibt, was er zu tun und zu lassen hat. Dies nennt Kant „sittliche Autonomie“.

Geleugnet ist damit nicht, dass Menschen auch auf Hilfestellungen wie Traditionen, Geschichte und Erfahrungen anderer angewiesen sind, um zu sittlichen Urteilen zu kommen. Aber Kant fordert mit Vehemenz die „Erstzuständigkeit“ der menschlichen Vernunft für moralische Angelegenheiten ein. Der Mensch ist nicht nur in einer Position der Zuständigkeit, sondern steht vor allem auch in großer Verantwortung für ethisch begründetes Handeln. Die Maßgabe, nur nach Vorgaben zu handeln, die zugleich auch als allgemeines Gesetz gelten könnten, bedeutet zugleich, den anderen – und sogar sich selbst – nicht als Mittel zum Zweck zu gebrauchen. Darin liegt viel Sprengkraft für zahlreiche ethische Einzelfragen, wie die Menschenrechtsdebatten von der Bioethik bis zur Folterdiskussion zeigen.

Entscheidend an dieser Stelle ist zunächst: Dass der Mensch kraft seiner Vernunft zum eigenständigen moralischen Urteil fähig ist, begründet in der Sicht Kants seine Würde. Das zeichnet ihn von allen anderen Lebewesen aus und deshalb ist es berechtigt, von der „Menschenwürde“ als etwas eigenem zu sprechen. Ein solches Verständnis der Menschenwürde ist nicht auf die Epoche Kants beschränkt. Auch in der aktuellen Menschenrechtsdiskussion, beispielsweise im Ansatz des Philosophen und Menschenrechtlers Heiner Bielefeldt spielt dieser Begründungsstrang eine tragende Rolle und wird auf seine Praxistauglichkeit hin getestet.⁵

Der Systemtheoretiker und Sozialphilosoph Niklas Luhmann spricht im Unterschied zu Kant von der Menschenwürde als einer Größe, die der Mensch erst selbst konstituieren muss: Inmitten unterschiedlicher Rollenerwartungen in einer differenzierten Gesellschaft kommt es dem Einzelnen zu, eine Persönlichkeit mit konsistentem Profil auszubilden und nach außen darzustellen. Diese Leistung ist ein funktionales Erfordernis der modernen Gesellschaft und stellt für Luhmann die Würde des Menschen dar.

Bei der Klärung der Frage, was unter der Menschenwürde zu verstehen ist, bleibt man also einer Fülle von Deutungen ausgeliefert. Die verschiedenen Positionen zeugen vom historischen Prozess, in dem ein Begriff entsteht. Sichtbar werden aber auch die unterschiedlichen Optionen, unter heutigen Bedingungen von der Menschenwürde zu sprechen. Auf der Suche nach einer verbindlichen Deutung ist es deshalb sinnvoll zu fragen, welches Verständnis von der Menschenwürde das Recht selbst – als Sammlung verbindlich geltender Regeln – zugrunde legt. Die Auskunft, die man erfährt, ist eindeutig: Die Mitglieder des Parlamentarischen Rates haben bei den Beratungen zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland die darin eingangs formulierten Grundrechte (Artikel 1 bis 19) ausdrücklich als *vorverfassungsmäßige* Rechte klassifiziert und als solche in das Gesetz aufgenommen. In der Sitzung des Rates vom 21. September 1948 wurde beschlossen, diese Rechte bewusst als – je nach weltanschaulichem Standpunkt – naturgegebene, angeborene oder von Gott gegebene Rechte gegen jedes Allmachtstreben staatlicher Gewalt in den Gesetzestext zu stellen.⁶ Damit kommt zum Ausdruck, dass die Grundrechte, die ja erst aus dem Verweis auf die Menschenwürde zu grundlegenden Rechten werden, einer nachträglichen Anpassung oder Umdefinition entzogen sein sollen. Auch wenn das Grundgesetz selbst keine inhaltliche Definition der Menschenwürde vorlegt, macht es doch deutlich, dass man es hier mit etwas Absolutem, Unveränderlichen zu tun hat. Ausschlaggebend dafür waren vor allem die Erfahrungen des Nationalsozialismus. Terror, Unrecht und Grauen, die von der regulären staatlichen Macht ausgingen, sollen sich nie wiederholen können! Um das zu gewährleisten, hat man das Grundgesetz und damit die gesamte deutsche Rechtssprechung unter das Kriterium der Menschenwürde gestellt.

Auch der Blick auf das Grundgesetz klärt nicht alle Fragen. Die Menschenwürde taucht darin zwar als etwas Unverfügbares auf. Aber es bleibt offen, wie sie zu begründen ist und was man genau darunter zu verstehen hat. Gerade weil auf so formale Weise von ihr die Rede ist, ist sie leicht zu missbrauchen – so ein manchmal vorgebrachter Einwand. Vor allem aber wisse man ja gar nicht, was das bedeutet, dass dem Menschen eine ihm eigene Würde zukomme.

Vielleicht ist dies aber ja auch eine weise Entscheidung des Gesetzgebers – weil damit genügend Flexibilität bleibt, um bei neuen Entwicklungen und Fra-

gen auch weiterhin von der verbindlichen Norm der Menschenwürde sprechen zu können. Wäre bereits im Grundgesetz festgelegt, auf welchen inhaltlichen Feldern die Menschenwürde zu respektieren ist, stünde man in den meisten bioethischen Fragen von heute nicht mehr unter dieser Vorgabe. Welche Akzentsetzung man an dieser Stelle auch vornimmt: Es bleibt zu spüren, dass die Rede von der Menschenwürde – auch dort, wo sie Eingang in Gesetzestexte findet – unter einer letzten Offenheit steht. Von ihr zu sprechen bedeutet etwas, aber es ist nie ganz eindeutig, was es nun im letzten Detail meint. Mehr als zu bestimmen, worauf sich der Respekt der Menschenwürde thematisch bezieht, wird angezeigt, dass es diesen unbedingten Respekt gibt. Die Rede von der Menschenwürde ist in diesem Sinne viel mehr als ein beliebiger politischer Begriff oder ein thematisches Feld unter den vielen anderen, die es schon gibt. Er ist eine „Leerstelle“ inmitten der Logik von Sachgesetzmäßigkeiten und Verrechnungszwängen. Gerade für Recht und Gesetz, durch die ja konkrete Abläufe in Staat und Gesellschaft geregelt werden sollen, bedeutet eine solche Leerstelle: Es gibt noch etwas anderes als das, was hier zu regeln ist, etwas, das allem zu Regelnden voraus liegt und die Praxis orientieren soll.

Selbst wenn aufgrund unzureichender sprachlicher Formulierungen manchmal eine gewisse Offenheit darüber bestehen bleibt, worin diese Vorgabe besteht, macht es bereits einen Unterschied, um sie zu wissen. Denn damit wird deutlich: Das staatliche Regelungsstreben und der Anspruch, die soziale Wirklichkeit umfassend zu definieren, werden gebremst. Die Menschenwürde „verlangsamt“ Staat und Gesellschaft, sie baut ein Vorzeichen ein. Alle Lösungen und Wege, die man sucht, stehen immer unter der Auflage, sich mit der Frage zu befassen, ob sie mit dem Kriterium der Menschenwürde vereinbar sind. Das Grundgesetz wählt also den Weg, dem Gesetzgeber eine solche Prüfung aufzuerlegen, ohne jedoch schon zu definieren, was die inhaltlichen Leitplanken dieser Prüfung sein werden. Durch die Konstruktion gelingt zweierlei: Zum einen macht das Grundgesetz klar, dass das Recht seine Legitimität nicht aus sich selbst schöpfen kann, sondern auf eine Begründung außerhalb seiner selbst angewiesen bleibt. Zum anderen ist es als eine offene Aufgabe und Herausforderung für die Gesellschaft angezeigt, sich darüber zu verständigen und Rechenschaft abzulegen, worin genau die Vorgabe der Menschenwürde besteht.

Das kann zu unterschiedlichen Zeiten variieren, vor allem im Hinblick auf neu sich stellende politische Fragen zu neuen Auseinandersetzungen führen. Aber sicherlich ist diese Verständigungspflicht keine Einladung zur neuen Belieblichkeit. Denn eine konsensuelle Verständigung über eine Grundkategorie wie die Menschenwürde wird nur gelingen, wenn Bürgerinnen und Bürger darüber ins Klare kommen, aus welche Traditionen, geistigen und mentalen Herkünften

und mit welchem Erbe sie in einer Gesellschaft zusammen leben. Sie werden sich die Frage stellen müssen, was der Grund dafür ist, dass dieses oder jenes Lebensmodell, von dem alle profitieren und das Menschen schätzen, sich so und nicht anders entwickelt hat. Und man wird vor der Aufgabe stehen, eine Sprache zu finden, um über all das sprechen zu lernen. Menschenwürde gehört deshalb in den Raum der öffentlichen Diskussion. Mit den Menschenrechten gewinnt auch die Idee der Republik (von „res publica“ – die öffentliche Angelegenheit) neues Profil.

Dass es Menschenrechte gibt, leuchtet vielen Menschen auf den ersten Blick bereits ein. Oft gewinnt man den Eindruck, der Begriff hat in der säkularen Gesellschaft so manche religiöse Vokabel ersetzt und sorgt für neue Identität bei allen, denen an einer Zukunft der Welt gelegen ist. Bohrt man weiter, wird ein solcher Konsens brüchig. Denn bis zur Menschenwürde als der Grundlage für die Menschenrechte dringt man schon nicht mehr so oft vor. Zumindest wird nicht gerne an einen Begriff gerührt, der so schwer zu fassen ist. Aber genau darauf käme es an – in einen Austausch darüber zu treten, was Menschenwürde bedeuten könnte. Die Republik will gelebt, das demokratische Recht muss erarbeitet werden.

Das Grundgesetz macht eine Vorgabe. Dabei handelt es sich allerdings um eine sperrige Angelegenheit, denn die Verständigung darüber, worin die Menschenwürde in diesem oder jenem Fall besteht, ist nicht kalkulierbar. Sie erfordert je neue Gesprächspartner, und sie beansprucht Zeit. Nicht immer auch führt sie zu einem direkten Ergebnis. Aber es kann nicht umgangen werden, weil genau darin die Eigentümlichkeit des Verfassungsauftrages liegt: Wer die Menschenwürde respektieren will, muss sich an ihr abarbeiten und immer wieder klären, wie sie am besten zum Tragen kommt.

Genau darin liegt etwas Anstößiges für eine Gesellschaft, die in fast allen Bereichen nach rein ökonomischen Vorgaben funktioniert: Prozesse, die Zeit in Anspruch nehmen und deren Ausgang nicht klar vorhersehbar ist, wirken hinderlich. In die Verständigung zur Menschenwürde werden neben aktuellen Standpunkten auch Perspektiven einfließen, die ihre Sicht aus dem langen Atem einer gelebten und erprobten Tradition schöpfen. Das kann als Hindernis wirken: Weil es eben einfacher und allzu oft auch profitabler scheinen mag, die Menschenwürde schnell und unkompliziert aus den Koordinaten der gegenwärtigen Bedürfnislage heraus zu ermitteln. Für den globalen Kapitalismus und konsumgesellschaftliche Mentalität sind die Einsprüche im Namen der Menschenwürde einfach zu langatmig und erscheinen als Bremse für Fortschritt und Entwicklung. Ohne Zweifel stellen sich heute neue Herausforderungen: Was lange Zeit als Konsens galt, ist längst nicht mehr eindeutig – dass der Mensch

eine besondere Würde hat, die einen besonderen Respekt in der politischen Wirklichkeit verlangt.

Nicht zuletzt die Kirchen müssen sich dabei kritische Fragen gefallen lassen: Lassen sie sich nicht zuweilen täuschen von ihrer gut gesicherten Rolle im typisch deutschen staatskirchenrechtlichen System? Verführt das nicht immer wieder zu der Illusion, für wesentliche Fragen im Bereich von Ethik und Moral gebe es auch einen gesellschaftlichen Konsens? Man fühlt sich gut im Sattel in Deutschland als Großkirche, und von Seiten der relevanten politischen Kräfte wird die bestehende Form der engen Kooperation zwischen Staat und Kirchen ja auch immer wieder belobigt. Aber dahinter und darunter ist vieles in Bewegung gekommen in den letzten Jahren. Die Kirchen sind längst nicht mehr die gesellschaftlichen „Stichwortgeber“, die sie in der Aufbruchs- und Aufbauzeit des westlichen Deutschland nach dem Kriege einmal waren. Sie sind nicht mehr die allgemeinen Sachwalter für Moral und Sinnansage. Sie sind kleiner geworden. In kirchlicher Form religiös zu sein ist eine partikuläre, ein besondere Option. Ausnahme, nicht Regelfall in der säkularen Gesellschaft.

Für die Menschenwürde heißt das: Ihr Verständnis ist nicht mehr getragen von einer mehr oder weniger homogenen sozialen Gruppe, in der regelmäßig, gründlich und verbindlich definiert wird, was sie bedeutet und worauf sie sich erstreckt. Auf diese Fragen Antworten zu finden, ist heute eine Aufgabe, die sich neu stellt. Positionen sind aber in der sozialen Logik einer Gesellschaft weniger durch die Rede einer Institution oder eines Lehramtes glaubwürdig, sondern erst dann, wenn sie auch von vielen Menschen angenommen und gelebt werden. Deshalb bleibt nichts anderes zu tun, als ein Gespräch zu beginnen, Diskussionen anzuzetteln, Themen zu identifizieren und damit eine Lobby zu schaffen für die Menschenwürde. Die Kirchen können viel dazu beisteuern, dass dies gelingt, weil sie mit ihren zahlreichen Gruppen, Verbänden und Einrichtungen über ein großes Pfund für Austausch und Meinungsbildung verfügen. Aufgeben müssen sie freilich die manchmal noch zu spürende Anmutung, ein besonderes Privileg für die öffentliche Moral zu besitzen. Stark sind sie, wenn sie vielmehr darum kämpfen, diese mitzugestalten.

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen“.⁷ Der Philosoph Jürgen Habermas benennt damit das Dilemma der Menschenwürde, aber indirekt auch eine Aufgabe für das Christentum: Denn am Ende der Überlegungen bleibt die Frage, wie man sinnvoller Weise von der Menschenwürde sprechen kann, ohne dabei auf einen religiösen Hintergrund, etwa die Idee der Gotteskindschaft, zurückzugreifen. Habermas verlangt nun von denjenigen, die einem säkularen Selbstverständnis folgen, sich auch in die Perspektive der religiösen Seite hineinzusetzen, um deren Verständnis

und Positionen zu öffentlichen Fragen zu begreifen. Die „Begründungslast“ dürfe nicht nur bei den Religiösen liegen, es ist vielmehr eine gemeinsame Aufgabe, die immer umstrittene Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen festzulegen. Die Herausforderung für Christentum und Religion liegt darin, bei dieser von Habermas als „kooperativer Aufgabe“ bezeichneten Pflicht der modernen Gesellschaft konstruktiv mitzuwirken.

Das heißt konkret: Die Kirchen sollten sich vor einer satten Selbstzufriedenheit in Acht nehmen, die dann zu Tage tritt, wenn sie sich zu sehr im Vorsprung gegenüber der Gesellschaft glauben. Diese Gefahr besteht, wenn sie meinen, es gäbe noch einen überlieferten und belastbaren gesellschaftlichen Konsens über Werte und Ziele, auf den man bauen könne und von dem sich auch der reale Einfluss und das Gewicht der Kirchen in vielen politischen Fragen herleite. Es käme darauf an zu sehen, dass dieses Fundament nicht mehr existiert, dass es auch nicht herbeigeredet werden kann, sondern dass die Kirchen längst zu einzelnen Akteuren inmitten vieler im modernen gesellschaftlichen Pluralismus geworden sind. Das sollte sie zu neuer Kraft befreien – offen heraus für ihre Werte und Ziele zu werben, allein aufgrund der Kraft ihrer Worte und der Glaubwürdigkeit ihres Tuns.

Wenn den Religiösen diese Selbstbescheidung gelingt, werden sie umso glaubwürdiger und vernehmbarer ihre Positionen zu Menschenwürde und Menschenrechten in die gesellschaftliche Diskussion einbringen können. Ungehindert vom möglichen Vorwurf, nur institutionelle Interessenpolitik zu betreiben, wird man dann von der säkularen Seite verlangen dürfen, sich auch auf die religiöse Perspektive einzulassen. Die von Jürgen Habermas verlangte kooperative Übersetzung der religiösen Gehalte in säkulare Politik kann dann in Bezug auf den so seltsam schillernden Begriff der Menschenwürde gemeinsam angegangen werden.

2. Und wo bleibt Gott? Die Menschenrechte als säkulares Recht

Wer sich um die Menschenrechte kümmert, hat seinen Blick ganz auf die Menschen gerichtet: auf die Benachteiligten, Ausgegrenzten, die Armen und Schwachen, auf solche, die ins Abseits der Gesellschaft geraten sind. Für die Menschenrechte einzutreten heißt deshalb: jede übergeordnete Idee, jede umfassende Ideologie, jedes Gesamtinteresse in den Hintergrund treten zu lassen und die allernotwendigsten Rechte des konkreten Menschen in den Mittelpunkt zu stellen. In der Perspektive der Menschenrechte gibt es nichts Größeres als den Menschen.

Und in der Religion? Verhält es sich da nicht ganz anders? Im Christentum steht der geoffenbarte Gott im Zentrum. Anbetung, Lob und Preis gebührt ihm, dem allein Heiligkeit zugesprochen wird. Die Welt ist auf ihn hin ausgerichtet – weil sie als Schöpfung gilt, von Gott geschaffen und zu seiner Verherrlichung berufen. Ohne Gott keine Welt, und erst recht kein Mensch, so das Credo des christlichen Glaubens. Wie könnte man da selbstbewusst von den Menschenrechten sprechen? Tut sich nicht ein Konflikt auf für alle, die sich in beiden Bereichen zuhause fühlen – in der Religion und in der säkularen Welt? Müsste man als religiöser Mensch nicht vielmehr von Gottesrechten sprechen als von Menschenrechten? Diese lassen sich ja auch anders als rein religiös begründen, und für ihre universelle Gültigkeit ist das sogar unverzichtbar. Wäre aus einer religiösen Sicht nicht anzubringen, dass Rechte für die Menschen doch nur Sinn machen, weil der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, deswegen mit Würde ausgestattet und als menschliches Wesen ohne den Bezug zu Gott auch gar nicht rechtsfähig? Zeugt es nicht von einer traurigen Verfallsgeschichte der modernen Gesellschaften, wenn Recht und Politik nicht mehr religiös begründet werden können, sondern rein säkular verstanden werden?

Solche Argumente wurden oft ins Feld geführt, um die Menschenrechte zu bekämpfen. Gerade aus dem Christentum heraus kamen lange Zeit die stärksten Angriffe. Die Ablehnung der katholischen Kirche war anfangs heftig. Heute leuchtet es auf den ersten Blick ein, dass eine Religion, der es um das Heil des Menschen geht, in den Menschenrechten ein wertvolles Handlungsinstrument erkennt. Warum war das nicht immer schon so?

Die Feindschaft gegenüber den Menschenrechten ist in einer geschichtlichen Rückblende zwar nicht entschuldbar, aber erklärbar: Der zeitliche Kontext, in dem sich die Menschenrechte in Europa herausbildeten, war das Umfeld der

französischen Revolution. Mit deren Kampf gegen den Klerus war es der Kirche in gewisser Weise leicht gemacht, alles miteinander zu vermengen und kollektiv abzulehnen – die gewalttätige Seite der Revolution, den Kampf gegen das gallikanische Staatskirchentum und die Formulierung menschenrechtlicher Ansprüche, die eben auch im Kontext der Revolution stattfand.

Neben diesem eher sozialpsychologischen Hintergrund können noch tiefer liegende Ursachen für die lange Ablehnung der Menschenrechte durch die Kirche ausgemacht werden. Die Menschenrechte beanspruchen als Kriterium für die Regelung der weltlichen Dinge nicht einen überindividuellen Wahrheitsanspruch, sondern beziehen sich auf das menschliche Individuum als letzter und entscheidender Einheit des Politischen. Das ist ein entscheidender Schwenk gegenüber der traditionellen kosmisch-ontologischen Weltansicht, welche die Kirche bis in die Neuzeit hinein vertrat: Rechtlich-politisch gesehen ist der Mensch jetzt Selbstzweck, und den Menschenrechten als politisch-rechtlichem Ordnungskriterium genügt eben diese Begründung, um Gültigkeit zu beanspruchen.

Die Menschenrechte stehen also in Widerspruch zu politischen Konzepten, die ihre Verankerung in einer höheren, theologischen Gesamtschau der weltlichen Wirklichkeit hatten. Damit ist die Kirche herausgefordert: Bis dato war sie als die Instanz aufgetreten, welche für die Formulierung und Bewahrung eines solchen überindividuellen Sinnprogramms zuständig ist; ein Sinnprogramm, in dem zwar auch dem Menschen ein Platz zukommt, aber von einer anderen, theologischen Vernunft her abgeleitet, und in dem letztlich die Institution der Kirche die alleinige Mittlerin dieses Sinnes ist. Wo nun mit den Menschenrechten eine Sprache entsteht, die sich ganz auf den Menschen konzentriert und ein autonomes Recht für den Menschen formuliert, kann dies nur in Konflikt mit der Institution der Kirche geschehen, die sich um ihre klassische Rolle als Sinngeberin aller Wirklichkeit – eben auch der politisch-rechtlichen – gebracht sieht.

Die Ablehnung findet sich in verschiedenen päpstlichen Stellungnahmen: Das Breve „Quod aliquantum“ von Papst Pius VI. im Jahr 1791 bezeichnet es als „sinnlos“, von einer angeborenen Freiheit und Gleichheit aller Menschen unter irdischen Bedingungen zu sprechen. Das verstoße gegen den Gott geschuldeten Gehorsam und verkenne, dass die menschliche Schwäche es dem Einzelnen unmöglich mache, für sich zu bestehen. Höhepunkt der Verwerfung bilden der apostolische Brief „Quanta cura“ und der beigefügte „Syllabus errorum“:

Die neuen Freiheitsideen – insbesondere die Behauptung einer menschlichen Gewissensfreiheit – seien nichts anderes als „irriges Meinungen“ (*erronea sententia*) und werden sogar als ein „seuchenartiger Irrtum“ (*pestilentissimus error*) bezeichnet.

Die Menschenrechte haben sich im Zuge tief greifender politisch-sozialer Umbrüche herausgebildet. Die revolutionären Bewegungen in Amerika und England, besonders aber in Frankreich haben das Bedürfnis weiter Bevölkerungsgruppen nach mehr Freiheit, Selbstbestimmung und sozialen Verbesserungen zum Ausdruck gebracht. Man kann die Menschenrechte deshalb als politisch-rechtliche Antwort auf konkrete Gewalt- und Leidenserfahrungen bezeichnen. Bei solchen Erfahrungen handelt es sich nicht um Einzelfälle, sondern um strukturelle Merkmale in der Entstehungsgeschichte neuzeitlicher Staaten. Religionskriege, absolutistische Willkürherrschaft und Formen kapitalistischer Ausbeutung führen dazu, dass Menschen sich nicht länger mit ihrem Schicksal abfinden, sich erheben und Veränderungen erkämpfen wollen. Bis zur Ausformulierung konkreter Menschenrechte ist es zwar noch ein etwas längerer Weg, aber beide Stränge sind eng miteinander verwoben. Letzter Auslöser, um aus den menschenrechtlichen Forderungen auch ein verbindliches Programm der Vereinten Nationen zu machen, waren schließlich die Erfahrungen von Rechtslosigkeit und Ohnmacht, die mit dem Nationalsozialismus Einzug hielten.

Für die Entstehung der Menschenrechte waren also genau jene geschichtlichen Situationen ausschlaggebend, in denen das vollkommene Ausgeliefertsein des einzelnen Menschen auf besondere Weise sichtbar und spürbar wurde. Es wurde mehr und mehr klar: Nötig ist eine neue Art von Recht, die als Ansatzpunkt eben den Menschen und nicht einen übergelagerten Ordnungsanspruch zur Grundlage hat. Sonst wird es unter den neuzeitlichen Bedingungen – gegeneinander stehende Religionen, totalitaristische politische Ansprüche, auf maximale Ausbeutung trachtende Kapitalwirtschaft – keinen wirksamen Schutz des Menschen geben, der ihn davor bewahrt, zum Spielball dieser Systeme zu werden.

Die Entstehung der Menschenrechte war der Sache nach also in keiner Weise mit dem ausdrücklichen Ziel verbunden, der Kirche oder dem Christentum zu schaden oder gegen es zu arbeiten. Menschenrechtliche Forderungen sind vielmehr aus einer historischen Notlage heraus entstanden – und sie haben zugleich die Idee der individuellen Freiheit und das entstehende Freiheitsbewusstsein befördert und zum Ausdruck gebracht. Die Menschenrechte sind dem Anliegen des Menschen verpflichtet, sind an den Möglichkeiten seiner freien Entfaltung, seines Aufblühens interessiert. Müsste diese geschichtliche Feststellung nicht auch eine Entsprechung im Selbstverständnis des Christentums finden?

Von den Menschenrechten ist in der Bibel freilich nicht die Rede. Das wäre anachronistisch – eine falsche Erwartung für die Zeit, in der die heiligen Schriften entstanden sind. Aber zeugen nicht viele Aussagen der biblischen Geschichten im Alten und im Neuen Testament von einem Geist, der im Sinn der Menschenwürde auch Grundlage für die Menschenrechte ist? Der Mensch wird als das Geschöpf Gottes ausgesagt, die Psalmen sprechen vom „königlichen Menschen“, der es wert ist, zum Partner Gottes zu werden und den Auftrag bekommt, die Schöpfung zu gestalten. Die Sorge für die Fremden, die Schwachen der Gesellschaft, die Witwen und Waisen ist ein Kernanliegen aus dem Heiligkeitsgesetz im Buch Levitikus. Der Kampf eines Propheten wie Amos gegen soziale Ungerechtigkeit im Umgang mit Land, Erträgen und Besitz zählt zu den großen Zeugnissen der Bibel für eine Kultur der Gerechtigkeit. Ein Leben des Menschen in Würde ist das Ziel. Dass der Mensch als Mann und Frau geschaffen ist und damit Männer und Frauen an Würde gleich sind, ist eine Aussage, die geschichtlich lange Zeit vergessen war und auch heute noch gelernt werden will. Das Neue Testament zeugt von Gottes elementarem Interesse am Heil des Menschen, ausgedrückt und konkretisiert im Gott-Menschen Jesus von Nazareth. In vielen Variationen wird immer wieder eine Aussage unterstrichen: Ein Glaube, der sich auf die Bücher der Bibel beruft, geht nicht über die vitalen Anliegen des Menschen hinweg, sondern stellt diese gerade heraus. Als Geschöpf Gottes kommt dem Menschen Würde zu, und das hat Folgen: Die Bedingungen, in denen Menschen leben, sind wesentlich mit dafür verantwortlich, ob diese Würde respektiert und geschützt ist. Daraus ergibt sich eine Gestaltungsverantwortung – die Würde ist zwar eine von Gott zugesprochene und verliehene, aber sie zu bewahren bleibt eine konkrete mitmenschliche und auch politische Verantwortung. Auf die Ausgangsfrage bezogen heißt das: Wenn die Bibel die Grundlage des christlichen Glaubens ist, kann sie nicht als Beleg herangezogen werden, um die Menschenrechte im Namen des Christentums abzulehnen!

Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht das Gleiche, aber sie bedingen einander. Ebenso darf die Bibel nicht mit einem Menschenrechtskatalog verwechselt werden. Als Zeugnis einer Religion, welche die Menschenwürde zu einer ihrer Kernaussagen macht, gibt es aber einen dichten Zusammenhang zwischen beidem, eine Nähe zwischen Religion und Menschenrecht ist spürbar. Man könnte weiter fragen: Handelt es sich nur um ein loses Verweisfeld, das historisch gesehen nachträglich in die biblischen Schriften hineingelesen wird, aber nicht ursprünglich aus diesen hervorgeht? Lässt sich für diese Nähe auch ein tiefer greifender theologischer Gedanke finden, mit dem die Menschenrechte vom Inneren des Glaubens her erschlossen werden können?

Unter dem Titel „Macht in der Ohnmacht“ versucht der Theologe Hans-Joachim Sander die Entwicklung einer „Theologie der Menschenrechte“, die bei der beschriebenen Aufgabe weiterhilft.⁸ Die Menschenrechte werden darin als die „Umriss einer Glaubensdarstellung in den Zeichen der Zeit“ verstanden. Man kann sie verstehen als das „säkulare Antlitz von Glaubenswahrheiten“, sie ermöglichen auf ihre Art sogar ein authentisches Sprechen von Gott. Sander folgt bei der Ausarbeitung dieses Ansatzes einem Denkstil, der sich von den Differenzen – über die Rück- oder Kehrseite eines bestimmten Standpunkts, einer Aussage oder eines Sachverhalts – nochmals Aufschlüsse über die Sache selbst erhofft. Zeitgenössische Denker aus der französischen Tradition können als Pate eines solchen Weges gelten, zum Beispiel der Historiker und Philosoph Michel Foucault oder auch der Jesuit und Kulturanthropologe Michel de Certeau.

Die für die Rede von den Menschenrechten kennzeichnende Polarität ist im Ansatz von Sander die Spannung von *Macht* und *Ohnmacht*: Menschenrechte haben mit Herrschaft zu tun, indem sie der Macht geltender Verhältnisse die Ohnmacht des Individuums und seiner natürlichen Rechte entgegenhalten. Ziel des Menschenrechtsethos ist es demnach, vom Menschen her gegenüber Politik und staatlicher Herrschaft eine Gegenstimme zu bilden, die letztlich in der Sprache dieser Mächte – dem Recht – wirksam werden soll: „Mit der Erfindung der Menschenrechte tritt auf die Bühne des Rechts eine neue Macht: die Ohnmacht des Individuums“.⁹ Die Menschenrechte bringen also die Ohnmacht rechtskräftig in Anschlag, holen das „Außen“ in das „Innen“ des Rechts und schaffen innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Gefüges Leerstellen, die dessen Macht relativieren.

Genau diese für die Menschenrechte so typische Differenz zwischen Macht und Ohnmacht ist auch für den christlichen Glauben prägend und macht damit die Nähe zwischen beiden Polen aus. Jesu Wirken fand in dieser Welt statt, war aber nicht von dieser Welt, er kam ohne weltliche Machtinstrumente aus und wurde sogar ohnmächtig ans Kreuz genagelt. Seine „Mächtigkeit“ erwies sich auf andere Weise – indem er sich gerade den Ohnmächtigen dieser Welt zuwandte und diesen den Anbruch des Reiches Gottes verkündete. Damit war eine Perspektive gegeben, die zu einer sukzessiven Veränderung der realen Verhältnisse führen kann, weil sie Menschen auf eine Spur der Verheißung setzt und zum Handeln anstößt.

Typisch für Religionen ist das Gegenüber von heilig und profan. Dadurch wird ein „Spalt“ in das gesellschaftliche Leben eingeführt, durch den sichtbar werden kann, was der oft erdrückenden Alltagserfahrung gegenübersteht. Beim Christentum ist es die Differenz von Kreuz und Auferstehung, die für jede Art von Ohnmachtserfahrung sensibel macht: Der wahrhaft christliche Anspruch

kann nie darin aufgehen, eine Machtposition im weltlichen Sinne aufzubauen. Die Ohnmächtigkeit des gekreuzigten – und eben als solchem auferstandenen – Christus ist seine wirkliche Macht: als Korrektiv und kritische Infragestellung der weltlichen Selbstverständlichkeiten. Der Theologe Sander bezeichnet deshalb das Evangelium als eine „sprachliche Wahrheitskommission“. Es hilft, den Blick auf das zu wenden, was in den Herrschaftsmechanismen der Welt unterzugehen droht. Der Glaube ist eine Sprachermächtigung der individuellen Ohnmacht gegenüber den Mächtigen der Welt.

Insofern die Menschenrechte nun entlang genau derselben Konfliktlinie von machtvoller Herrschaft und tendenziell ohnmächtiger Subjektivität zu verorten sind und wie der Glaube zum Ziel haben, der Ohnmächtigkeit eine rechtskräftig vernehmbare Stimme zu geben, können Menschenrechte und christlicher Glaube als die zwei Seiten einer Medaille gesehen werden. Sander wertet das Menschenrechtsethos gar als einen legitimen Modus theologischer Rede: „Menschenrechte sind nicht einfach Zeichen der Gegenwart Gottes. Aber sie repräsentieren eine Differenz, in der Gott aus der Ohnmacht hervortritt. Die Macht der Ohnmacht, auf die alle Menschenrechtsarbeit setzt, ist eine Spur zu Gott.“¹⁰

Es wird sichtbar, dass es viel mehr gibt als nur lockere Anknüpfungspunkte zwischen den Menschenrechten und dem Glauben. Eine derart beschriebene innere Nähe zwischen christlichem Glauben und den Menschenrechten ist eine Verpflichtung für die Kirche und ihr Lehramt. Nach der anfänglichen vehementen Ablehnung fanden auch Schritte einer vorsichtigen Annäherung statt. Das gilt für das Bemühen der Päpste, mittels der Ende des 19. Jahrhunderts sich entwickelnden kirchlichen Soziallehre in das kritische Gespräch mit der Welt einzugreifen. Papst Leo XIII. setzte sich mit der Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ von 1891 für das Recht der Arbeiter auf Ehe und Familie, persönliches Eigentum, Freizeit, gerechten Lohn und für die Bildung von Interessensvereinigungen ein. Diese Forderungen reihen sich ein in die Bemühungen zu Ausbildung der sozialen Teilhaberechte, die 1966 von den Vereinten Nationen im großen „Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte“ kodifiziert worden sind. In der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ von 1937 werden diese Ideen in Reaktion auf die Erfahrungen von Faschismus und Kommunismus in Europa und ergänzt um die menschlichen Freiheitsrechte weiter vertieft. Unter Papst Johannes XXIII. schließlich finden eine umfassende Würdigung und die endgültige Anerkennung der Menschenrechte als solcher statt. Bereits 1948 würdigt er die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen als ein „Zeichen der Zeit“. Mit der Enzyklika „*Pacem in terris*“ (1963) werden die Menschenrechte als grundlegende Bedingungen eines friedvollen Zusammenlebens der Menschen in der Welt gewürdigt. Auch die Konzilsdokumente „*Gaudium et*

spes“ und vor allem die Erklärung des Konzils zur Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ stellen die Menschenrechte heraus. Nach einer langen Konfliktgeschichte mit den Menschenrechten betont das Konzil nun, dass die Wahrheit des christlichen Glaubens nur in individueller Freiheit angenommen werden könne. Alles andere widerspreche der menschlichen Würde. Damit hat sich eine Kehrtwende vollzogen, die in einem Lernprozess wurzelt: Die Kirche hat anerkannt, dass die Würde, von der sie spricht, nicht an der Freiheit des menschlichen Subjekts vorbei behauptet werden kann. Würde gibt es nur in Freiheit.

Zurück zur Ausgangsfrage: Sind die Menschenrechte nicht so etwas wie eine gottlose Übertreibung, treten sie nicht offensichtlich in Konkurrenz zum Feld des christlichen Glaubens? Die Überlegungen zum inhaltlichen Anspruch der Menschenrechte haben gezeigt, dass es sich keineswegs um eine Konkurrenz handelt. Man könnte eher von einer gegenseitigen Ergänzung sprechen. Natürlich haben die Menschenrechte nicht denselben Anspruch wie der Glaube. Religiöse Menschen glauben, weil sie von der Existenz eines Gottes überzeugt sind, dem sie Wirkmächtigkeit in ihrem eigenen Leben zuschreiben. Die Menschenrechte sind ein praktisches Instrument für innerweltliches Handeln und damit etwas vollkommen anderes als der religiöse Glaube. Aber das inhaltliche Profil dieser Rechte verfolgt zu einem überwältigenden Teil soziale und politische Ziele, die auch in der praktischen Konsequenz des christlichen Glaubens liegen. Wer gläubig ist, wird ziemlich bald vor der Frage stehen, was dieser Glaube für sein Handeln in der Welt, den Umgang mit seinen Mitmenschen und die politischen Verhältnisse seiner Umgebung bedeutet. Die Menschenrechte drücken viel von dem aus, was dann zur Umsetzung ansteht. Man kann sie deshalb – wie oben getan – die säkulare Kehrseite des Evangeliums nennen.

Recht und Religion haben sich in der Entwicklung der Moderne aus ihrer Umklammerung und gegenseitigen Verschränkung gelöst: Die Menschenrechte sind entschieden weltlich, weil sie eben auf säkulares Recht zielen, als Regelungsinstrument für menschliches Zusammenleben. Sie erheben keinen weitergehenden, aber auch keinen geringeren Anspruch. Es wäre falsch, aus den Menschenrechten eine Ideologie zu machen, die der tief greifenden Sinnbefriedigung oder der persönlichen Glückserfüllung dient. Menschenrechte sind säkular, weil sie der Ebene des Rechtes angehören. Das gilt auch für die schon oft diskutierte „*invocatio dei*“, die Anrufung Gottes am Anfang des deutschen Grundgesetzes. Heiner Bielefeldt beschreibt deren rein symbolische Funktion: Die Formel ändere nichts daran, dass „das Grundgesetz säkulares Recht enthält, in dem religiöse oder weltanschauliche Zugehörigkeit beziehungsweise Nichtzugehörigkeit keinerlei Rechtsfolgen für die Betroffenen haben darf“.¹¹ Das Recht religiös zu

überhöhen würde auf eine Sakralisierung des Politischen hinauslaufen. Damit wird nicht nur der Bereich verantwortlichen politischen Handelns beschränkt, sondern dies widerspräche auch der inneren Logik der Menschenrechte, die ja in der individuellen Freiheit und der daraus resultierenden Personwürde ihren sachlichen Grund haben.

Den Menschenrechten „Anthropozentrismus“ vorzuwerfen, verfehlt deshalb ebenfalls die Sache, da diese Rechte ja am Menschen ansetzen und deswegen zwangsläufig anthropozentrisch ausfallen müssen. Indem sie Freiheitsräume für Menschen beschreiben, sind die Menschenrechte im Gegenzug sogar der Ermöglichungsgrund für öffentlich gelebte und wirksame Religion, deren Ausübung im Rahmen des Rechtes auf Religionsfreiheit ja eröffnet wird. Dass die Trennung von Staat und Religion nicht zwangsläufig zum Erlöschen religiösen Lebens führen muss, zeigt nicht zuletzt auch das Beispiel der Vereinigten Staaten.

„Religion ist Privatsache!“ – mit dieser Formel ist es in der Vergangenheit immer wieder zu Missverständnissen gekommen. Die einen benutzen sie, um jeden öffentlichen Einfluss der Religion einzudämmen, letztlich alles Religiöse aus dem Raum der Öffentlichkeit zu verbannen. Sie meinen, damit die säkulare Gestalt des Rechts zu verteidigen. Die anderen setzen sich emphatisch von ihr ab, um gegen eine verinnerlichte oder verbürgerlichte Religion zu kämpfen, die nichts mehr interessiert, als das Seelenheil ihrer Mitglieder. Nach den oben skizzierten Unterscheidungen liegt die Wahrheit in der Mitte: Selbstverständlich ist die Religion etwas höchst Privates – weil jeder Mensch sich persönlich und ganz subjektiv für den Glauben entscheiden muss. Die Konzilerklärung „Dignitatis humanae“ hat formuliert und festgehalten, dass nur eine solch unvertretbare Entscheidung und Annahme der Religion der Würde des Menschen und dem Anspruch der geglaubten Wahrheit entspricht und angemessen ist.

Aber das im Rahmen der Menschenrechtsentwicklung formulierte Recht auf Religionsfreiheit ist eben zunächst ein säkulares Recht. Und es bildet gerade durch seine individuelle Perspektive die Grundlage dafür, dass aus der je individuell angenommenen Religion eine öffentliche Sache werden kann – weil dieses säkulare Recht erst ermöglicht, dass Menschen ihren Glauben auch gemeinschaftlich feiern, ausdrücken und mit seinen sozialen und politischen Konsequenzen im Bereich von Staat und Gesellschaft umsetzen. Die Menschenrechte dürfen also säkular sein, ohne dass damit der Religion die Luft zum Atmen genommen wäre. Im Gegenteil: Als Rechte beschreiben sie die Freiheitsräume und Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit Menschen überhaupt leben können, was sie glauben.

3. Die Eigenstruktur der Menschenrechte als rechtlich-politischer Freiheitsanspruch

Wie kommt es eigentlich zu den Menschenrechten? Sind sie ein geschichtliches Zufallsprodukt, als Notpflaster in den Zeiten von Religionskriegen, absolutistischer Willkürherrschaft und kapitalistischer Ausbeutung entstanden? Nicht mehr als eine Ansammlung verschiedener Forderungen, die in einzelnen gesellschaftlichen Situationen plausibel erscheinen und vorbeugend dann auch als allgemeines Recht formuliert werden? Man könnte auf empirischer Basis argumentieren: Dass diese Erfahrungen der europäischen Modernisierung in veränderter Form auch anderswo gemacht werden. Religiöse Pluralisierung kann man in den Zeiten der Globalisierung vielerorts erleben. Kulturell geschlossene Räume und Gesellschaften gibt es kaum mehr. Politische Tyrannen existieren nach wie vor, man denke nur an Länder wie Zimbabwe, den Sudan oder autoritäre Regime wie diejenigen in Saudi-Arabien oder Nepal. Und auch unter wirtschaftlicher Ausbeutung leiden Menschen heute wie damals: Die weltweiten Kampagnen von Nichtregierungsorganisationen für menschenwürdige Arbeitsbedingungen der Arbeiterinnen auf kolumbianischen Blumenplantagen, in den Kleidungsfabriken in China und Bangladesh oder der Sportartikelindustrie Indonesiens sind dafür ein Beispiel.

Es gibt also so etwas wie eine empirische Evidenz für die Menschenrechte. Keiner würde bestreiten, dass die geschilderten Situationen, die sich ja beinahe beliebig fortsetzen ließen, nicht nach rechtlichen Schranken riefen. Angesichts der weltweiten Mobilität ist es dann besser, wenn solche Schranken auf internationaler Ebene definiert und überwacht werden.

Aber dennoch darf man fragen: Gibt es hinter aller praktischen Plausibilität nicht auch eine innere Logik, die zur Herausbildung der Menschenrechte führt und diese Rechtsansprüche begreifbar macht? Gibt es so etwas wie ein zentrales starkes Argument, das die Menschenrechte nicht nur als Entwicklungsprodukt der Sozialgeschichte, sondern als notwendige Selbsterklärung des Menschen sichtbar macht?

Von verschiedener Seite wurden Versuche unternommen, um diese Begründung zu leisten. In diversen Varianten münden viele Erklärungen in die Feststellung: Die Menschenrechte wurzeln in der menschlichen Freiheit. Solche Freiheit ist keine beliebige Freiheit. Weil der Mensch ein Wesen ist, das seine Freiheit dazu gebrauchen kann, sich selbst vernünftig und in Frieden und Gerechtigkeit mit seinen Mitmenschen zu „regieren“, kommt ihm Würde zu. Solche Auto-Nomie,

Selbst-Gesetzgebung, ist nicht nur der Grund der menschlichen Würde, sondern zugleich auch Kern aller menschenrechtlichen Forderungen. Die bürgerlichen und politischen Rechte haben zum Ziel, die Beteiligung des Menschen an Staat und Gesellschaft so zu gewährleisten, dass möglichst viele auf möglichst breite Weise daran mitwirken können. Die sozialen Menschenrechte zielen auf die Grundbedingungen, die gegeben sein müssen, damit aus der vielleicht nur „formalen“ Freiheit, die das Gesetz garantiert, auch eine „reale“, individuell erlebte wird und Beteiligung nicht nur theoretisch geschehen *könnte*, sondern real geschieht. Indem die Menschenrechte also die Selbstgesetzgebung des Menschen verfolgen, sind sie ein zentrales Instrument, um der Würde des Menschen Geltung zu verschaffen.

Diese Freiheit des Menschen, die zur ethischen Selbstgesetzgebung führt, darf freilich nicht mit Willkür verwechselt werden. Sie bedeutet nicht, alles tun und lassen zu dürfen. Es handelt sich im Gegensatz um verantwortliche Freiheit, mit anderen Worten: die Fähigkeit des Menschen, sich selbst solche Regeln zu geben, die auch auf andere übertragbar sind und die ein friedliches und auskömmliches Zusammenleben aller ermöglichen. Die Tradition der Sozialphilosophie nennt dies die „Goldene Regel“, und Immanuel Kant hat es so definiert: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹² Autonomie meint in diesem Zusammenhang also die sittliche Selbstgesetzgebung des Menschen. Dass der Mensch gleichsam Mitgesetzgeber seiner Gemeinschaft sein kann, macht die ungeheure Freiheitsanmutung aus, die in diesem Ansatz liegt. Darin genau liegt seine Würde. Menschen müssen das Gesetz, nach dem sie leben, nicht von außen empfangen, sondern sie haben eine Qualität in sich, die es ihnen ermöglicht, dieses Gesetz selbst zu finden und zu formulieren. Muss man dies gleich als Provokation eines religiösen Glaubens ansehen? Was fordert die jüdisch-christliche Bibel anderes als die Mitschöpferschaft des Menschen am Schöpfungswerk Gottes? Der Mensch, der sich im Glauben als Ebenbild Gottes und als solches verantwortlich für seine „Welt“ erfährt, kann diesem Auftrag in subjektiver Freiheit entsprechen – er muss es nicht. Oder: Er muss es, aber er tut es deshalb nicht schon.¹³

Die Menschenrechte wurzeln also in der geschöpflichen Freiheit des Menschen. An dieses erstes Strukturmerkmal der Menschenrechte schließt sich ein zweites an: Die Menschenrechte sind – wie der Name es sagt – *Rechte*. Immer wie-

der muss dies betont werden, da sie zu oft in Form des wohlmeinenden Appells, der moralischen Aufforderung oder einer hehren Beschwörung der „westlichen Werte“ ins Feld geführt werden. Natürlich haben die Menschenrechte auch etwas mit Werten, mit Moral oder Mitgefühl zu tun. Aber in ihrem Kern beabsichtigen sie etwas anderes: Als Rechte sind sie das Mittel und „Instrument“, um die in ihnen liegenden Freiheitsansprüche in die politisch-soziale Wirklichkeit zu übertragen. Sie formulieren diese Forderungen der Freiheit in der Sprache des Rechts und zielen damit auf die Ebene von Staat und Politik. Hier muss für die Umsetzung des Rechtes Sorge getragen werden. Die Menschenrechte bilden den Versuch, die in der oben beschriebenen philosophischen und gesellschaftlichen Aufklärung erreichten Gewissheiten über den Grund der menschlichen Würde Wirklichkeit werden zu lassen – erleb- und erfahrbar für alle.

In ihrer Vielfalt sind die Menschenrechte eine Ausdifferenzierung des fundamentalen Freiheitsrechts des Menschen, das in seiner Menschenwürde besteht. Auf die unterschiedlichen Situationen und Verhältnisse menschlicher Existenz bezogen entfalten die Menschenrechte dieses Grundrecht der menschlichen Freiheit. Deshalb gelten sie insgesamt als „unverletzlich“ und „unveräußerlich“, wie es in Artikel 1 des Grundgesetzes heißt. Sie handeln von den Grundbedingungen der menschlichen Existenz und erheben den Anspruch, dass diese unbedingt zu respektieren und aktiv zu schützen seien. Schon zu Beginn des Kampfes um die Menschenrechte, im 17. und 18. Jahrhundert, war von den wesentlichen Gehalten die Rede: dem Recht auf Leben, Eigentum, persönliche Freiheit, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, dann auch dem Recht auf Wahlbeteiligung, Staatszugehörigkeit und auf gleichen Ämterzugang. Die Menschenrechte haben einen klaren Adressaten: Sie sind gegen den Staat formuliert, gegen dessen totalitäre Ansprüche, Gewaltauswüchse und Übergriffe auf die Freiheiten des Individuums. Gleiches gilt auch für die so genannten „sozialen Menschenrechte“: Die Rechte auf Arbeit, soziale Sicherung, Gesundheit, Wohnen und Bildung berühren Grundvoraussetzungen, die Menschen erst befähigen, zu Mitgliedern einer sozialen Gemeinschaft zu werden, in ihr mitzugestalten, Verantwortung zu übernehmen.

Diese Forderungen sind als Rechte in der Sprache geschrieben, die auch der Staat versteht. Das Recht ist die „Grammatik“, nach der ein Staat funktioniert. „Rechtsstaat“ bedeutet demnach: Dass der Staat nicht seine Macht absolut setzt, sondern sein Handeln und seine einzelnen Gesetze einem höheren Recht unterwirft. Nicht die Bürgerinnen und Bürger leiten sich von der immer schon existenten Größe des Staates mit dessen Forderungen ab, sondern umgekehrt: Die natürlichen und unveräußerlichen Freiheitsrechte der Menschen sind dem Staat vorgeordnet. Von ihnen her empfängt das staatliche Handeln überhaupt

seine Legitimität. An den Menschenrechten müssen sich die Gesetze eines Rechtsstaates messen und dürfen diesen nicht widersprechen. Daher der Name „freiheitlicher Rechtsstaat“. In ihm kann auch die Verfassungsgerichtsbarkeit einen zentralen Platz einnehmen: Die Aufgabe des deutschen Bundesverfassungsgerichtes ist es unter anderem, das staatliche Handeln immer wieder an den Grundnormen – dem Grundgesetz mit seinen Menschenrechtsgarantien – zu messen und gegebenenfalls korrigierend einzuschreiten.¹⁴

In den vergangenen Jahren ist dies in Deutschland mehrfach geschehen: So hat das Verfassungsgericht die Praxis des so genannten „großen Lauschangriffs“ (die Verwanzung von Wohnungen zur Aufdeckung von Kriminalität) durch die Polizei als teilweise verfassungswidrig erklärt. Ebenso wurde der Kopftuch-Erlass des Landes Baden-Württemberg für muslimische Lehrerinnen als problematisch in Bezug auf das Recht auf Religionsfreiheit eingeschätzt. Die Ermächtigung für die Bundeswehr, gegebenenfalls ein ziviles Flugzeug abzuschießen, wurde als eine illegitime Verletzung des Rechtes auf Leben der mit betroffenen Flugzeugpassagiere gewertet. Das Verfassungsgericht hat in den drei aufgeführten Fällen die Menschenrechte gegenüber einem Staats- und Verwaltungshandeln in Schutz genommen, das den individuellen Grundrechtsschutz nicht als Hauptziel, sondern stets nur als eines unter mehreren zu berücksichtigenden Kriterien im Auge hat.

Man unterscheidet grundsätzlich drei verschiedene Arten, in denen der Staat die Menschenrechte zu schützen hat. Zunächst obliegt ihm eine Respektierungspflicht: Der Staat ist verpflichtet, seinerseits aktive Verletzungen der Menschenrechte zu unterlassen. Die Schutzpflicht besagt, dass der Staat Menschenrechtsverletzungen von Seiten Dritter nach Kräften verhindern muss. Schließlich hat er im Rahmen der Gewährleistungspflicht für die fortschreitende Verwirklichung der Menschenrechte in denjenigen Feldern Sorge zu tragen, wo dies noch nicht der Fall ist. Der Staat kann sich also nicht mit der Begründung aus der Menschenrechtspolitik verabschieden, dass er in einer bestimmten Frage nicht zuständig sei, sondern dies allein auf internationaler Ebene oder im Rahmen der privaten Wirtschaft zu klären ist. Seine Verantwortung ist es, dafür zu sorgen, dass auch im Bereich wirtschaftlicher Tätigkeit Anreize oder Vorschriften zur Einhaltung der Menschenrechte gesetzt werden.

Diese umfassende Zuständigkeit weist auf ein weiteres wesentliches Strukturmerkmal der Menschenrechte hin: Sie verlangen nach einer Umsetzung, die frei von jeder Diskriminierung ist. „Diskriminierend“ wären in diesem Kontext ein Handeln oder eine Maßnahme zu nennen, die Menschen aufgrund eines bestimmten Merkmals – wie etwa Religion, „Rasse“ oder Geschlecht – ungleich behandeln. Die Menschenrechte zielen darauf ab, die gleiche solidarische Freiheit eines jeden Menschen politisch-rechtlich zur Geltung zu bringen. Sie sind eine

„horizontale“ Ebene im Recht, die daran erinnert, dass bei allen Unterschieden, die es in einer Gesellschaft gibt und auf die politische Maßnahmen abgestimmt sein müssen, bestimmte Standards nicht unterschritten werden dürfen. Diese Standards markieren den „Unterboden“ der Humanität und geben den Rahmen vor, in dem sich alle weitere Aktivitäten in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft abspielen dürfen. „Diskriminierungsfrei“ bedeutet beispielsweise, dass der freiheitliche Rechtsstaat die Ausübung unterschiedlicher Glaubensbekenntnisse unterstützen und ermöglichen muss. Er darf nicht nur diejenige Religion fördern, von der er sich kulturellen Nutzen erhofft oder welche er als identitätsstiftend für die Gesellschaft erkennen mag.

Als Freiheitsrechte, die bei den Freiheitsforderungen eines jeden einzelnen Menschen ansetzen und aus dieser Freiheit gelebte und erlebbare Wirklichkeit werden lassen wollen, stehen die Menschenrechte oftmals in Spannung zu autoritären Elementen in Kultur, Tradition und Weltanschauung. Menschenrechte enthalten deshalb eine kulturkritische Komponente: Sie sind die „normative Zumutung“ der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweise auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation.¹⁵ Menschenrechte sind Freiheitsforderungen des mündigen und verantwortlichen Individuums, sie zielen auf die Ebenen von Recht und Politik, und sie verlangen nach diskriminierungsfreier und manchmal kulturkritischer Umsetzung. Diese drei Strukturmerkmale bestimmen das innere Verständnis der Menschenrechte. Mindestens ebenso wichtig ist es, einen Blick auf ihr „äußeres“ Funktionieren zu werfen. Für ihren spezifischen Charakter als politisch-rechtliches Instrument sind die formalen Strukturen, in denen Menschenrechtsschutz und Menschenrechtspolitik stattfinden, von großer Wichtigkeit.

Eines wirkt dabei als große Hypothek: Die Menschenrechte sind, sofern sie international vereinbart sind, im Bereich des Völkerrechtes angesiedelt. Das Völkerrecht, das in seinen Ursprüngen auf die europäische Staatenwelt nach dem Westfälischen Frieden zurückgeht, regelt allerdings zunächst die Beziehungen von Staaten untereinander. Sein grundlegendes Prinzip ist die Souveränität des Staates, nicht die Unverletzlichkeit der Menschenwürde. Eine Perspektive, die beim Individuum ansetzt, wie dies bei den Menschenrechten der Fall ist, ist dem klassischen Völkerrecht fremd. Erst im Laufe der Zeit und bis heute findet eine allmähliche Umprägung statt, indem auch andere Prinzipien eingeführt werden und Wichtigkeit erlangen. Dazu zählen das Verbot der Gewaltandrohung und –anwendung, die Verpflichtung zu friedlicher Konfliktlösung und internationaler Kooperation, das Selbstbestimmungsrecht der Völker und schließlich auch die Achtung der Menschenrechte. Ein wichtiger Schritt auf diesem Weg

waren die Nürnberger Prozesse der Alliierten gegen die Hauptkriegsverbrecher im Jahr 1945: Erstmals wurde hier die Verantwortung einzelner Individuen für Kriegsverbrechen und Völkermord anerkannt. Was heute selbstverständlich erscheint, musste also mühsam erstritten werden – dass im modernen Völkerrecht auch das Individuum Träger von Rechten und Pflichten ist, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu oder Vermittlung durch einen Staat. Sichtbar wird daran allerdings der rechtssystematische Anspruch der Menschenrechte. In einer Rechtskultur, die zunächst nur das mehr oder weniger friedfertige Auskommen von politischen Institutionen und Staatsgebilden zu regeln beansprucht, soll eine radikal basis-orientierte Ebene eingezogen werden. Der einzelne Mensch als Träger bestimmter unhintergebar Rechte wird eingeführt. Damit findet eine Relativierung des staatlichen Geltungsanspruches statt.

Bei der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen in der Zeit bis 1948 haben mächtige Staaten wie die USA und die UdSSR deswegen auch vehement dafür plädiert, dieses wichtige erste Gründungsdokument der Menschenrechtspolitik der UNO nicht im Status einer verbindlichen Konvention, sondern lediglich als „Erklärung“ zu verabschieden. Dennoch gilt das Dokument als die Grundlage einer verbindlichen Neufassung der Menschenrechte für Politik und auch Recht. Eine Mehrheit von 48 Staaten stimmten für die Erklärung, von denen 36 in christlicher, zehn in muslimischer und vier in buddhistischer oder konfuzianischer Tradition standen. Vereinzelt Versuche, zu Beginn des Textes einen Verweis auf den Glauben zu verankern, wurden entschieden abgewiesen, um die weltanschauliche Offenheit der Menschenrechte zum Ausdruck zu bringen. Menschenrechte, so die Botschaft der Urheber der Erklärung, sind von unterschiedlichen weltanschaulichen und religiösen Traditionen her erschließbar. Sie können deshalb zu Recht universelle Gültigkeit beanspruchen. Da in der Folge alle wichtigen Menschenrechtsdokumente und -konventionen immer auf die „Allgemeine Erklärung“ Bezug nahmen und sich von ihr herleiteten, kann sie mittlerweile bereits als „Völkergewohnheitsrecht“ gelten, auch wenn sie im strengen Sinne kein Rechtsdokument ist.

Die Entfaltung der in der Erklärung aufgeführten Rechte erfolgte dann in mehreren Schritten. Den wichtigsten bilden die beiden großen Menschenrechtspakte von 1966: Der „Internationale Pakt für bürgerliche und politische Rechte“, der auch Zivilpakt genannt wird, sowie der „Internationale Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“, der auch als Sozialpakt bekannt ist, bilden das Rückgrat der UN-Menschenrechtsdokumente. Im Unterschied zum Sozialpakt kennt der Zivilpakt einige so genannte „notstandsfeste“ Rechte, so das Recht auf Leben (Artikel 6), das Folterverbot (Artikel 7), das Verbot der Sklaverei und Zwangsarbeit

(Artikel 8), das Verbot der Bestrafung ohne gesetzliche Grundlage (Artikel 15), das Recht auf Rechtsfähigkeit (Artikel 16) und das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Artikel 18). Es existieren zudem eigene Kontrollorgane, die aufgrund eines Staatenberichtsverfahrens die Umsetzung und Einhaltung der Pakte überwachen. Zu beiden Pakten gibt es außerdem Fakultativprotokolle, durch welche das entsprechende Gremium ermächtigt wird, individuelle Beschwerden zu Menschenrechtsverletzungen zu prüfen und dazu Stellungnahmen abzugeben. Dadurch kann der entsprechende Staat wiederum in zum Teil erheblichen Rechtfertigungszwang geraten. Neben den beiden Menschenrechtspakten wurden von den Vereinten Nationen eine Reihe weiterer Konventionen zu Einzelthemen verabschiedet: Dazu zählen das Internationale Abkommen zur Beseitigung jeder Form der Rassendiskriminierung von 1965 („Antirassismuskonvention“), das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau von 1979 („Frauenrechtskonvention“), das Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung von 1984 („Antifolterkonvention“), das Übereinkommen über die Rechte des Kindes von 1989 („Kinderrechtskonvention“) oder die Internationale Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen aus dem Jahr 1990 („Wanderarbeiterkonvention“). Wie die beiden Pakte treten die Konventionen jeweils in Kraft, sobald eine bestimmte Anzahl von Staaten sie in ihren nationalen Parlamenten ratifiziert hat. Alle Konventionen werden von einem eigens dafür eingerichteten Kontrollausschuss überwacht, das Kontrollverfahren findet meist in der Form eines Staatenberichtes statt.

Neben diesen Mechanismen, die auf gemeinschaftlich verabschiedete Vertragswerke (Konventionen, Erklärungen, Pakte) zurückgehen, gibt es im Rahmen der Vereinten Nationen eine weitere Säule der zwischenstaatlichen Menschenrechtspolitik: Die 1947 eingerichtete Menschenrechtskommission, die im Jahr 2006 auf Vorschlag von UN-Generalsekretär Kofi Annan aufgelöst und durch den so genannten „Menschenrechtsrat“ ersetzt wurde, sollte ein Gremium sein, in dem gewählte Staatenvertreter zusammen kommen und zur weltweiten Menschenrechtslage beraten. Als Instrumente stehen dem aktuellen Menschenrechtsrat Mandate zu einzelnen Ländern, besonders aber zu speziellen Themen der Menschenrechtsdiskussion zur Verfügung. Beraten werden beispielsweise der bessere Schutz von Menschenrechtsverteidigern, die in ihren Ländern oftmals großem Druck ausgesetzt sind, der Schutz indigener Völker und interner Minderheiten, oder die angemessene Berücksichtigung der Religionsfreiheit im öffentlichen Raum. Dem Rat sind „Sonderberichterstatter“ zu einzelnen Ländern oder Themen zugeordnet, so zum Beispiel zu den Themen Folter, Recht auf Nahrung oder Religions- und Glaubensfreiheit.

Zum System des internationalen Menschenrechtsschutzes gehören außerdem das Hochkommissariat für Menschenrechte mit Sitz in Genf – sozusagen das „Ministerium für Menschenrechte“ der Vereinten Nationen, das die Kontroll- und Berichtsverfahren unterstützt, Rechtsberatung bei Regierungen durchführt und auf dem Feld der Menschenrechtsbildung Maßnahmen anbietet. Eine wichtige Etappe auf dem Weg der besseren Sanktionierung von Menschenrechtsverstößen bildet der 1998 beschlossene und seit 2002 arbeitende Internationale Strafgerichtshof in Den Haag. Seine Zuständigkeit reicht vom Völkermord über Verbrechen gegen die Menschlichkeit bis zu Kriegsverbrechen. Beinahe 100 Staaten haben sein Statut bereits ratifiziert und damit die Möglichkeit gegeben, dass schwere Menschenrechtsverbrechen auch international strafrechtlich verfolgt werden können. Diktatoren und Kriegsverbrecher ist es somit wesentlich schwerer gemacht, in einem fremden Land Unterschlupf zu suchen und sich der gerechten Verfolgung für ihre Taten zu entziehen.

Neben diesen Instrumenten des Menschenrechtsschutzes auf Ebene der UNO treten immer mehr auch die regionalen Schutzsysteme in den Vordergrund: Die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) wurde von den Mitgliedsstaaten des Europarates im Jahr 1950 beschlossen. Die Konvention zeichnet sich durch eine mittlerweile sehr rege, unabhängige Gerichtsbarkeit aus. Nach Ausschöpfen des nationalen Instanzenweges kann der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte angerufen werden, dessen Urteile auch für die nationale Rechtssprechung verbindlich sind. Neben Europa ist in Amerika schon seit längerem an menschenrechtlichen Schutzmechanismen gearbeitet worden. Auf Ebene der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) wurde im Jahr 1959 die Amerikanische Menschenrechtskommission sowie im Jahr 1979 der Interamerikanische Menschenrechtsgerichtshof eingerichtet. Leider fehlen entsprechende starke Strukturen für die Kontinente Asien und Afrika. Neben einigen eher dünnen Absichtserklärungen gibt es dort noch keine wirkungsvollen Strukturen, die in den Lauf der Politik eingreifen können und allseits akzeptiert sind.

Die Menschenrechte können nicht auf einen moralischen Appell beschränkt werden. Sie zielen als politisch-rechtliches Instrument auf praktische Umsetzung. Ohne konkrete Mechanismen in Recht und Politik verfehlen sie ihre Bestimmung. Die beschriebenen Ansätze mögen noch nicht ausreichend genug sein; sie sind ohne Zweifel verbesserungswürdig. Manches Mal wünschte man sich ein viel beherzteres Verhalten der verantwortlichen Politiker, die diese Systeme ja geschaffen haben. Aber man darf nicht vergessen: Das aktuelle System des Menschenrechtsschutzes existiert überhaupt erst seit wenigen Jahrzehnten. Dass aus gesetztem, beschlossenen Recht auch gelebte Rechtswirklichkeit werden muss, ist eine Binsenweisheit, die auch für die Menschenrechte gilt. Angesichts

des hohen Anspruchs, mit der konkreten Respektierung des menschlichen Individuums eine neue Ebene im völkerrechtlichen Denken einzuziehen, sind die Schwierigkeiten der Durchsetzung zumindest nachvollziehbar. Der Blick auf das bisher Erreichte zeigt aber: Dieses Mühen lohnt sich! Noch vor zwanzig oder dreißig Jahren wären die menschenrechtlichen Strukturen, die heute existieren, nicht vorstellbar gewesen. Politik ist das lange Bohren dicker Bretter, hat der Soziologe Max Weber formuliert. Bei den Menschenrechten sind die Bretter noch etwas dicker als anderswo.

4. Die „Katholizität“ der Menschenrechte – ungeteilt und universal

Der erste Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 setzt die programmatische Grundlage:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Viele der nachfolgenden Artikel finden sich bereits in der französischen und amerikanischen Menschenrechtstradition aus den Zeiten vor 1948 wieder, dieser Auftakt aber bildet einen neuen Akzent. Denn mit der Aussage gleicher Würde wird die prominente Bedeutung des Diskriminierungsverbotes für die Menschenrechte unterstrichen. Artikel 2 vertieft die Aussage, indem ganz explizit jede Diskriminierung aufgrund von „Rasse“, Herkunft, Eigentum, Religion oder Geburt untersagt wird. In einem zweiten Absatz wird dies auch für die Kolonialgebiete ausgesagt. Damit ist den europäischen Staaten jede Unterscheidung in Bürgerinnen und Bürger „erster Klasse“ – aus dem Mutterland – und „zweiter Klasse“ – aus den Kolonialgebieten – verboten. Für die universale Gültigkeit der Menschenrechte auf dem Feld staatlichen Rechts spielt das Diskriminierungsverbot die entscheidende Rolle. Es ist die logische rechtliche Folge aus der Einsicht, dass Menschen grundsätzlich die gleiche Würde eigen ist.

Neben der Universalität gilt die *Unteilbarkeit* als wichtigstes Charakteristikum der Menschenrechte. Die unterschiedlichen Typen von Rechten, so die Vorstellung, bilden einen notwendigen Zusammenhang und bedingen sich wechselseitig. Die bürgerlichen Abwehr- und politischen Teilhaberechte bilden nur im Verbund mit den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechten die Einheit der Menschenrechte. Für die Rechtsentwicklung war dies nicht immer selbstverständlich. Historisch gesehen nahmen in den westlichen Verfassungstraditionen zunächst die bürgerlichen und politischen Rechte Gestalt an. Die Beteiligung der Menschen an Wahlen, die Versammlungs- und Demonstrationenfreiheit, Presserechte und überhaupt allgemeine Meinungsfreiheit waren die wichtigsten Forderungen der bürgerlichen Freiheitsbewegungen in Europa gegen den feudal-selbtherrlichen Absolutismus. Die sozialen Rechte wurde bestärkt durch das Entstehen der europäischen Arbeiterbewegung; nicht nur gewerkschaftliche, sondern auch kirchliche Stellungnahmen wie die frühen Sozialenzykliken haben das Feld dafür bereitet, soziale Ansprüche mit der Zeit auch in

Form von Rechten zu formulieren. Gerade in Zeiten des Kalten Krieges wurden diese Rechte von den Staaten des Ostblocks in besonderer Weise herausgestellt. Diese Staaten hatten auf diesen Feldern auch einige Erfolge vorzuweisen – von der flächendeckenden Kinderversorgung, einem guten Gesundheitswesen bis zur Quote der Erwerbstätigkeit bei Frauen sind Maßstäbe erreicht worden, die in der Debatte manches Mal nicht gewürdigt wurden.

Die unterschiedlichen Gewichtungen der verschiedenen Säulen der Menschenrechte haben oftmals zu gegenseitigen Blockaden geführt. Westliche und östliche Staaten haben sich auf der Bühne von UNO und gerade in deren Menschenrechtskommission lange Zeit gelähmt. Einer vorausschauenden und präventiven Politik der Menschenrechte wurde der Weg versperrt. Dabei zeigt gerade die Geschichte, dass sich die verschiedenen Rechte innerhalb des Menschenrechtskatalogs nicht schadlos voneinander trennen lassen: Was nützt die beste Beschäftigungsquote von Frauen in einem kommunistischen Land Osteuropas, wenn diese als Mütter mit ihren Kindern nicht in das westliche Nachbarland zum Kennenlernen der Verwandten reisen dürfen? Und wie will jemand von seinem Recht zur politischen Mitgestaltung überhaupt Gebrauch machen, wenn ihm die notwendigsten wirtschaftlichen Voraussetzungen dafür fehlen – zum Beispiel ausreichend Nahrung, ein zumindest minimales Bildungsniveau oder ein Dach über dem Kopf? Es wird schnell einsichtig, wie eng die bürgerlich-politischen und sozialen Menschenrechte miteinander verknüpft sind.

Ein Schlüssel, über den beide Arten von Rechten erschlossen werden können, ist die Frage nach der *Beteiligung*: Während die bürgerlichen Menschenrechte die aktive Beteiligung von Menschen an der politischen Gemeinschaft, ihrem Schicksal und ihren Entscheidungen regeln, stellen die sozialen Menschenrechte die Frage nach den notwendigen Voraussetzungen für solche Beteiligung. Eine wesentliche Tradition der sozialen Rechte wurzelt in Lateinamerika. Seit der mexikanischen Revolution von 1917 gehören die Rechte auf angemessene soziale, wirtschaftliche und kulturelle Partizipation zur Verfassungstradition zahlreicher lateinamerikanischer Staaten. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass gerade Soziologen und Befreiungstheologen aus Südamerika in ihrer Gesellschaftsanalyse das Bild der „Ausgeschlossenen“ (*excluidos*) geprägt haben – diejenigen Menschen einer Gesellschaft, die durch die verheerende wirtschaftliche Situation, die sich im Zuge der Globalisierung radikalisiert, vom normalen Leben einer Gesellschaft ausgeschlossen und dadurch marginalisiert werden. Soziale Rechte sind in der politischen und rechtlichen Praxis oftmals schwerer zu fassen. Für jede gesellschaftliche Lage müssen jeweils neu einige Fragen gestellt und beantwortet werden: Auf welchen Anspruch genau bezieht sich ein bestimmtes soziales Menschenrecht, wie ist das Recht in der aktuellen

Situation angemessen umzusetzen, welche Mittel können dafür legitimer Weise eingefordert werden? Der Aufwand für solche Klärungen ist oftmals hoch.

Missverständnisse müssen dabei ausgeräumt werden: „Recht auf Arbeit“ bedeutet beispielsweise nicht, dass jede Bürgerin und jeder Bürger ein Recht auf einen gesicherten und womöglich unbefristeten Arbeitsplatz hätte und der Staat im Zweifelsfall dafür Sorge tragen muss. Wohl aber ist darunter das Recht auf freie Berufswahl, die Einhaltung menschenwürdiger Arbeitsbedingungen und vor allem der diskriminierungsfreie Zugang zum Arbeitsmarkt zu verstehen; außerdem soll jede Person bei gleicher Leistung den gleichen angemessenen Lohn erhalten. Schließlich würde man auch das Recht, Berufsvereinigungen zu bilden und ihnen beizutreten, zum Garantieanspruch des „Rechts auf Arbeit“ zählen. Diskutiert wird darüber hinaus, inwieweit der Staat durch das Recht verpflichtet ist, in gewissem Umfang neben dem sich selbst regulierenden ersten Arbeitsmarkt einen zweiten Beschäftigungsmarkt zu schaffen, der sich an Bevölkerungsgruppen richtet, die ansonsten durch das Sieb des freien Marktes fielen.

Soziale und bürgerliche Menschenrechte gehören zusammen, weil sie zwar an unterschiedlichen Aspekten menschlicher Existenz ansetzen, aber nur in Gemeinschaft die Würde des Menschen schützen. Zu dieser Würde gehört es, sich frei und selbständig äußern zu können; dies ist aber nur unter bestimmten existenziellen Voraussetzungen möglich. Die Unteilbarkeit der Menschenrechte ist deshalb nicht einfach die Appellrhetorik von Konferenz-Diplomaten, die daraus eine der Kernbotschaften der Wiener Weltmensenrechtskonferenz der UNO im Jahr 1993 gemacht haben. Diese Unteilbarkeit liegt in einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen, in einem Menschenbild begründet.

Eine Einheit von Individualität und dem Leben in der Gemeinschaft mit anderen zeichnet auch das jüdisch-christliche Bild des Menschen aus. Und mit viel Engagement wird immer wieder betont, wie wichtig die Orientierung auf das „christliche Menschenbild“ für Politik und Gesellschaft ist. Oft stehen solche Beschwörungen in einem direkten politischen Interesse. Einem bestimmten politischen Programm oder einzelnen Maßnahmen soll damit Legitimation verschafft werden. Oft wird der Zusammenhang zum gelebten christlichen Glauben dabei kaum deutlich. Das christlich-jüdische Bild vom Menschen ist aber in konkreten Lebenszusammenhängen verankert und aus ihnen entstanden: Dem Menschen tut es nicht gut, wenn er allein bleibt – das stellt bereits die Schöpfungsgeschichte aus dem Buch Genesis (Kapitel 1,1 bis 2,4a) heraus. Er ist ein Wesen, das in Beziehungen lebt und auf Beziehungen angewiesen ist, um nicht nur zu überleben, sondern um gut zu leben. Die „Anderen“ sind für den Menschen unverzichtbar. Im Kontakt mit seinen Mitmenschen bildet der Mensch seine kulturellen Fähigkeiten aus, in der Notwendigkeit des Miteinanders

entwickeln sich aber auch Solidarität, Gerechtigkeitssinn, das Empfinden für die Not der Mitmenschen, die Wahrnehmungsfähigkeit für fremdes Leid und das Vermögen, mit Konflikten und Unterschieden leben zu lernen. Die Bibel entwirft ein ganzheitliches Bild vom Menschen: Er ist als Einzelner verantwortlich für sein Tun, er kann schuldig werden. Ebenso kann er Entscheidungen treffen, unterschiedliche Wege einschlagen, auf eine Frage, die sich in seinem Leben stellt, mit Ja oder mit Nein antworten.

Sinnbild für diese geschöpfliche Freiheit des menschlichen Individuums ist Maria. Die biblischen Berichte schildern ihren Weg, den inneren Anruf Gottes wahrzunehmen, in sich zu tragen und sich schließlich dafür zu entscheiden. Das Magnifikat aus dem Lukasevangelium thematisiert diesen Dialog zwischen Gott und Mensch aus Sicht der entschiedenen Maria: Sie ist zu einer Person geworden, die sich für eine Option in ihrem Leben entschieden hat und nur deshalb die „Früchte“ dieses Weges derart bewegt loben kann (Evangelium nach Lukas, Kapitel 1,46 bis 55). Vielfach begegnet einem der Anruf Gottes in den biblischen Schriften nicht als ein Vernichten von Individualität, sondern im Gegenteil: als eine Wertschätzung der menschlichen Freiheit, dem Ruf entsprechen oder ihn verneinen zu können. Aber ebenso wie die individuelle Freiheit betont die Bibel die soziale Verwiesenheit des Menschen. Er lebt in Gemeinschaft mit anderen benötigt natürliche Grundlagen für ein Leben in Würde: Nahrung, Unterkunft, Pflege im Krankheitsfall. Soziale Ungerechtigkeit ist ein wichtiges Thema bei den Propheten des Alten Testaments, und auch Jesu Weg mit den Menschen ist geprägt von einer großen Aufmerksamkeit für die sozialen Bedürfnisse des Lebens. Die Gleichnisse und Geschichten des Neuen Testaments zeigen, dass Jesu Wirken eingebettet war in die von Landwirtschaft geprägte Lebensweise Palästinas, seine Sprache arbeitet mit Bildern aus den Bereichen Haushalt, Landwirtschaft und Daseinsvorsorge.

Christlicher Glaube, der auf seine biblischen Fundamente achtet, nimmt den Menschen also ganzheitlich in den Blick – mit Leib und Seele, als Individuum und als Gemeinschaftswesen, als Person mit ganz subjektivem Freiheitsanspruch, aber ebenso mit sozialen und wirtschaftlichen Grundbedürfnissen, ohne die Menschsein seine Würde verlöre. Die Menschenrechte schließen an ein solches Menschenbild an. Sie übernehmen wesentliche Aussagen daraus in die Sprache des Rechts. „Ungeteilt“ und „universal“ – damit ist ein Wesenszug des christlichen Glaubens ausgesprochen. Er nimmt den Menschen als Ganzen in den Blick, wehrt sich gegen die Zersplitterung, gegen die Aufteilung in verschiedene Aspekte von Menschsein, gegen abgestufte Begriffe menschlicher Würde.

Nicht nur in den biblischen Aussagen über den Menschen, sondern auch von seinem Wesen her atmet der Katholizismus diese Luft der Universalität:

Seine Aussagen und sein Angebot sind stets an alle gerichtet, an die „Menschen guten Willens“, gleich welcher Hautfarbe, „Rasse“ oder sozialer Herkunft sie sein mögen. So wie die Ökumene, der Einbezug aller, ein natürlicher Reflex des Katholizismus ist, versteht sich auch die Nähe zwischen Katholizität und Menschenrechten: Dass eine so verstandene Religion in den Menschenrechten bei Lichte besehen keinen ideologischen Feind, sondern ein natürliches Instrument für die politische Umsetzung ihrer ureigenen Ansprüche erkennt, ist eigentlich kein Wunder!

Extreme ziehen oftmals Extreme an, und so verhält es sich manchmal auch mit dem Verhältnis von Religion und Menschenrechten: Gab es einerseits eine sachlich nicht begründete Ablehnung der Menschenrechte durch die Kirche, finden andererseits auch Vereinnahmungen der Menschenrechte im Namen der Religion statt. Das geschieht dort, wo die festgestellte Nähe als exklusiv betrachtet wird. Die Menschenrechte werden dann zu einer logischen, zwangsläufigen Entwicklung „aus dem christlichen Glauben heraus“ erklärt. Das Christentum erscheint als die einzig wahre Quelle menschenrechtlicher Forderungen. Alle anderen Begründungsversuche sind sekundär – einzig auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens ließe sich verstehen, wie es zum thematischen Katalog der Menschenrechte, aber auch zu ihrem unbedingten Geltungsanspruch kommt.

Solche Thesen scheinen allzu sehr ein schlechtes Gewissen zu kompensieren, das vielleicht mancher in der Kirche mit der langen Ablehnung der Menschenrechte durch die Religion mit sich tragen mag. Sie werden aber der Sache keineswegs gerecht, und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen unterschlägt die Position, dass die Menschenrechte ja gerade gegen das vehemente Engagement der Kirche erkämpft werden mussten. Es gab eine Zeit, in der die Vertreter des kirchlichen Amtes die Menschenrechte für nicht vereinbar mit dem christlichen Glauben bezeichnet haben. Diesen nun quasi vorzuwerfen, sie hätten selbst den Kern der christlichen Botschaft nicht richtig verstanden, ist ein abwegiger Anachronismus. Er passt nicht zu einer Position, welche die christliche Inspiration der Menschenrechte für zwangsläufig und notwendig bezeichnen will. Zum anderen verfehlt diese Position aber genau die wesentliche Absicht der Menschenrechte – universal gültiges Freiheitsethos für alle Menschen zu sein. Wie könnte jemand die universelle Geltung der Menschenrechte behaupten, der nicht zugleich ihre allein aus dem Christentum heraus mögliche Begründbarkeit nachvollziehen kann? Die Folge wäre, dass man letztlich zum Christ oder zur Christin werden müsste, um die Geltung der Menschenrechte einfordern zu können. Diese wären dann aber auf ein wiederum partikulares, begrenztes Ethos reduziert und in unglückseliger Weise mit einem christlichen Expansionsanspruch verknüpft. Die spezifische Eigenart der Menschenrechte

würde damit ignoriert: Deren politisch-rechtlicher Charakter träte hinter dem Glaubensengagement zurück. Vor allem aber wäre geleugnet, dass auch andere weltanschauliche Traditionen, Kulturen und Religionen über einen je eigenen Zugang zum Geltungsanspruch der Menschenrechte verfügen können.¹⁶

Gerade wer die Universalität dieses Anspruchs einfordert, sollte auch für dessen Begründungsoffenheit eintreten. Im interkulturellen oder interreligiösen Dialog ist es beeindruckend festzustellen, wie Menschen mit völlig anderen Herkunfts- und Prägungsgeschichten zu den gleichen oder zumindest sehr ähnlichen politischen und sozialen Schlüssen kommen, als Vertreter eines westlich geprägten Christentums dies tun würden. Dies gilt beispielsweise für Vertreterinnen des indonesischen Islam: In verschiedenen Gruppen und Aktionen schließen sich in diesem größten muslimischen Land der Erde Frauen zusammen, um über ihre gesellschaftliche Rolle zu reflektieren und politische Forderungen zu formulieren. Innerhalb von Staat und Gesellschaft, aber auch auf ihre Glaubensbrüder hin entwickeln sie Aktivitäten, die einer freieren Entfaltung ihrer Persönlichkeit dienen. Die Menschenrechte sind für Frauen aus diesen Gruppen kein Fremdwort, sondern ein wichtiges und hilfreiches Instrument ihres sozialen Handelns.¹⁷

Diese Beispiele zeigen: Es wäre verhängnisvoll, die Menschenrechte zum exklusiven Produkt einer einzigen Religion zu erklären. Man nimmt ihnen dadurch gerade den universellen Anspruch, den sie in ihrer politisch-rechtlichen Zielweite in sich tragen. Das Verhältnis von christlichem Glauben und Menschenrechten ist andersherum zu bestimmen: Wer gläubig ist, hat aus seinem Glauben heraus viele gute Gründe und eine starke Veranlassung, auch für die Menschenrechte einzutreten. In solchem Engagement für die Menschenrechte kann man mit Menschen zusammen treffen, die aus anderen Motivationen und Gründen heraus für dieselbe Sache eintreten. Angesiedelt auf der Ebene des säkularen Rechtes finden die Menschenrechte „Haftpunkte“ in unterschiedlichen Traditionen und auch in anderen Religionen. Von diesen aus lassen sie sich subjektiv begründen, Exklusivität dürfen solche Begründungen sich aber nicht anmaßen. Für Christinnen und Christen bilden die Menschenrechte angesichts der zuvor beschriebenen Nähen eine mehr als deutliche Einladung zum sozialen Handeln mit den Instrumenten des Rechts.

Ist man sich der Gefahren einer Vereinnahmung bewusst, kann die Religion – und gerade die katholische Kirche – eine fruchtbare Beziehung zu den Menschenrechten aufbauen. Von ihrem Programm her ist die Kirche geradezu herausgefordert, aktiv für die Menschenrechte einzutreten. Aber auch gewichtige praktische Gründe sprechen dafür, dass die Kirche sich in die aktive Menschenrechtsarbeit einmisch.

Die Menschenrechte müssen üblicher Weise gegenüber *staatlicher* Macht eingefordert werden. Folglich sind Akteure auf der nicht-staatlichen, der Nichtregierungsseite die natürlichen Verfechter der Menschenrechte. Die Kirche bringt hierbei ein großes Kapital ins Spiel: In vielen Ländern und Regionen der Erde ist sie einer der bestorganisierten und auch größten Akteure auf der Nichtregierungsseite. Sie besitzt so etwas wie „Strukturkompetenz“: Verankert nicht nur in einer sozialen Schicht, sondern dank ihres universalen Sendungsauftrages in vielen Bevölkerungsgruppen, Milieus und Gruppen beheimatet, verfügt die Kirche über ein „allgemeinpolitisches“ Mandat, wie sonst kaum eine gesellschaftlicher Kraft. Sie kann berechtigterweise mitreden, wenn es um gesellschaftliche Grundfragen geht, um die Abwägung unterschiedlicher Interessen. Ihre größte Ressource ist die Glaubwürdigkeit: Man nimmt es ihr in der Regel ab, dass ihr auch wirklich das am Herzen liegt, was sie sagt und äußert. Finanzielle oder machtpolitische Hinterinteressen wird ihr kaum jemand unterstellen bei ihrem Einspruch gegen eine falsche Asylpolitik, ihrem Plädoyer für höhere Ausgaben in der Entwicklungspolitik oder den Warnungen vor den falschen deutschen Rüstungsexporten.

In vielen Ländern der Erde, in denen das staatliche System schwach und krisenanfällig ist, garantiert die Kirche gar die einzig funktionierende gesellschaftliche Interessenformulierung. Vielfach springt sie in den Systemen so genannter Entwicklungsländer für Aufgaben in Bildung und Gesundheit ein, die eigentlich in staatlicher Verantwortung lägen. Mancherorts bildet die Rede von Bischöfen eine wirksame Stimme der Opposition gegen staatlich-autoritäre Regime. In solche Rollen wächst die Kirche hinein, wenn und weil sie „in der Fläche“, das heißt über ein ganzes Land oder eine Region verteilt präsent ist, mit Haupt- und vor allem vielen Ehrenamtlichen ein dichtes Netz erhält, das die Interessen der Menschen aufgreift und effektiv weiterleiten kann. Die Kirche nimmt eine solche strukturelle Rolle nicht einfach neutral und interesselos wahr, sondern ist ja gerade deswegen bei den Menschen, weil sie durch ihre Sendung dorthin geschickt wird, wo die Not der Menschen zu spüren ist. Es wäre deshalb kein weiter Schritt, die Menschenrechte als Instrument zu entdecken, mit dem die Option der Kirche für die Ausgeschlossenen, Schwachen und Hilflosen in einer Gesellschaft auch in der Sprache der säkularen Gesellschaft vertreten werden kann.

Aufgrund ihrer weltweiten Ausdehnung ist die Kirche in ein weites Netz internationalen Austausches eingebunden – ein Austausch an Wissen, an Kompetenzen, an Ideen, an Esprit, letztlich an Solidarität. Gegenüber einer Perspektive, die nur auf den eigenen Staat beschränkt bleibt, kommt dadurch ein größerer Horizont ins Spiel, der helfen kann, den jeweiligen staatlichen Mächten ernsthaft, glaubwürdig und standfest entgegen zu treten. Dass dies so geschieht, ist

freilich keine Selbstverständlichkeit. Die Gefahren dabei können auch benannt werden: Sobald sich die Kirche national verschließt und die internationale, weltkirchliche Einbindung nicht mehr bewusst sucht, gerät sie in eine rein binenstaatliche Optik. Eine Gefahr für die Kirche ist es auch, überprofessionell zu werden: Das passiert dann, wenn sie groß und zahlenstark ist, in der Folge eine kirchliche Verwaltung und Apparate aufbaut und dann irgendwann ganz unmerklich zur Geißel ihrer eigenen Apparate wird. Sie verliert alle Flexibilität und Unabhängigkeit. Im Namen der Kirche kann man dann nur noch diplomatisch reden, weil es mittlerweile derart viele und gute Kontakte zum Staat gibt, die nicht gefährdet werden sollen. Mit einem Wort: Wenn die Kirche zur Behörde wird, kann sie ihre wahre Seite – eine nicht-staatliche, unabhängige Gegen-Macht zu sein – leicht vergessen und an ihrer eigenen Größe ersticken.

Fußnoten

- 1 Die hier vorliegenden Überlegungen finden sich in ausführlicherer Form und um zahlreiche praktische Fragestellungen erweitert wieder in: Daniel Bogner, *Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind*, Herder: Freiburg, 2007, 144 S.
- 2 Im Nachgang zur Weltmensenrechtskonferenz der Vereinten Nationen in Wien hat sich im Jahr 1994 in Deutschland das „Forum Menschenrechte“ gegründet. Es ist der zentrale und partei-unabhängige Zusammenschluss von Organisationen und Einrichtungen, die zum Thema Menschenrechte arbeiten: Kleinere und größere Organisationen, kirchliche und säkulare Akteure unterschiedlicher weltanschaulicher Orientierung arbeiten zusammen, um eine effektive Interessenvertretung bei Bundestag und Bundesregierung zu erreichen. Nähere Informationen finden sich unter: www.forum-menschenrechte.de.
- 3 Einige interessante und weiterführende Überlegungen zur Rolle von Nichtregierungsorganisationen im Zusammenspiel von Staat und Gesellschaft bieten, allerdings in französischer Sprache, Thierry Pech und Marc-Olivier Padis, *Les multinationales du cœur. Les ONG, la politique et le marché*, Éditions du Seuil und La République des Idées: Paris, 2004.
- 4 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, darin der Auftakt zu „§ 7: Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“, Verlag Philipp Reclam: Leipzig, 1978, S. 41.
- 5 Vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1998.
- 6 Vgl. Franz Josef Wetz, *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Verlag Klett-Cotta: Stuttgart, 2005.
- 7 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt, 2001, S. 20ff.
- 8 Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte* (Quaestiones disputatae 178), Verlag Herder: Freiburg, 1999.
- 9 Sander, S. 33.
- 10 Vgl. Sander, S. 166.
- 11 Bielefeldt, S. 185.
- 12 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, darin der Auftakt zu „§ 7: Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“, Verlag Philipp Reclam: Leipzig, 1978, S. 41.
- 13 Vgl. Johannes Schwartländer (Hg.), *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, Verlag Kaiser/Grünwald: München/Mainz, 1979, S. 64.
- 14 Ein etabliertes Normenkontrollverfahren, in dem der Gesetzgeber auf die Verfassungsmäßigkeit seiner Gesetzgebungstätigkeit überprüft werden kann, gehört nicht in allen europäischen Staaten zu den Aufgaben der Verfassungsgerichtsbarkeit.
- 15 Vgl. Heiner Bielefeldt, S. 146.
- 16 In diesem Abschnitt ist also in doppelter Hinsicht von der „Katholizität“ die Rede: Einmal wird damit der universale Anspruch der Menschenrechte bezeichnet (vom griechischen Ursprung des Wortes „katholisch“ her: *κατ' ὅλην γῆν*/kat' holän gän – über die ganze Erde), das andere Mal sind der Katholizismus und die katholische Kirche gemeint, die sich die Entwicklung der Menschenrechte nicht als exklusives Verdienst anrechnen dürfen.
- 17 Vgl. Deutsche Kommission Justitia et Pax, *Religion und Demokratie. Muslimische und christliche Perspektiven. Dokumentation zu einem interreligiösen Besuchs- und Dialogprogramm mit Gästen aus Indonesien*, Bonn, 2004 (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 106).

Erschienenen/Geplante Publikationen – Current/Planned Publications – Publications parues/en préparation

- 1 **Zur Lage der Menschenrechte in der VR China – Religionsfreiheit**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 201
englisch (2002) – Bestellnummer 600 211
französisch (2002) – Bestellnummer 600 221
- 2 **Menschenrechte im Kongo: von 1997 bis 2001
Die schwierige Lage der Kirchen**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 202
englisch (2001) – Bestellnummer 600 212
französisch (2002) – Bestellnummer 600 222
- 3 **Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien.
Religionsfreiheit und Gewalt**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 203
englisch (2002) – Bestellnummer 600 213
französisch (2002) – Bestellnummer 600 223
- 4 **Osttimor – der schwierige Weg zur Staatswerdung**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 204
englisch (2002) – Bestellnummer 600 214
französisch (2002) – Bestellnummer 600 224
- 5 **Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei –
Laizismus = Religionsfreiheit?**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 205
englisch (2002) – Bestellnummer 600 215
französisch (2002) – Bestellnummer 600 225
- 6 **Verfolgte Christen? Dokumentation einer internationalen
Fachtagung Berlin, 14./15. September 2001**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 206
englisch (2002) – Bestellnummer 600 216
französisch (2002) – Bestellnummer 600 226
- 7 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen.
Auswertung einer Befragung von Mitarbeiter/innen katholischer
kirchlicher Einrichtungen aus 19 afrikanischen Staaten**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 207
englisch (2002) – Bestellnummer 600 217
französisch (2002) – Bestellnummer 600 227
- 8 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen.
Situationsbericht aus dem Sudan**
deutsch/englisch/französisch (2002) –
Bestellnummer 600 208
- 9 **Zur Lage der Menschenrechte in Vietnam. Religionsfreiheit**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 230
englisch (2002) – Bestellnummer 600 231
französisch (2002) – Bestellnummer 600 232
- 10 **Zur Lage der Menschenrechte in Sri Lanka. Über den Einsatz der
katholischen Ortskirche für Frieden und Gerechtigkeit.**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 233
englisch (2002) – Bestellnummer 600 234
französisch (2002) – Bestellnummer 600 235
- 11 **Zur Lage der Menschenrechte in Simbabwe**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 236
englisch (2002) – Bestellnummer 600 237
französisch (2002) – Bestellnummer 600 238
- 12 **Zur Lage der Menschenrechte in Südkorea**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 239
englisch (2003) – Bestellnummer 600 240
französisch (2003) – Bestellnummer 600 241
- 13 **Zur Lage der Menschenrechte im Sudan**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 242
englisch (2005) – Bestellnummer 600 243
französisch (2005) – Bestellnummer 600 244
- 14 **Zur Lage der Menschenrechte in Nigeria**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 245
englisch (2003) – Bestellnummer 600 246
französisch (2003) – Bestellnummer 600 247
- 15 **Zur Lage der Menschenrechte in Ruanda**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 248
englisch (2003) – Bestellnummer 600 249
französisch (2003) – Bestellnummer 600 250
- 16 **Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Burma.
Kirche unter Militärdiktatur**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 251
englisch (2004) – Bestellnummer 600 252
französisch (2004) – Bestellnummer 600 253
- 17 **Zur Lage der Religionsfreiheit im Königreich Kambodscha.**
deutsch/englisch/französisch (2004) –
Bestellnummer 600 254
- 18 **Zur Lage der Menschenrechte in Laos**
deutsch/englisch/französisch (2004) –
Bestellnummer 600 257
- 19 **Zur Lage der Menschenrechte in Ägypten**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 260
englisch (2004) – Bestellnummer 600 261
französisch (2004) – Bestellnummer 600 262
- 20 **Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 264
englisch (2004) – Bestellnummer 600 265
französisch (2004) – Bestellnummer 600 266
- 21 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei
der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von
Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen
Fachtagung, 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 1**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 268
englisch (2004) – Bestellnummer 600 269
französisch (2004) – Bestellnummer 600 270
- 22 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei
der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von
Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen
Fachtagung, 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 2**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 271
englisch (2005) – Bestellnummer 600 272
französisch (2005) – Bestellnummer 600 273
- 23 **Zur Lage der Menschenrechte in Liberia: Ein Traum von Freiheit
– Der Einsatz der Katholischen Kirche für Frieden und Gerechtigkeit**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 274
englisch (2005) – Bestellnummer 600 275
französisch (2005) – Bestellnummer 600 276
- 24 **Zur Lage der Menschenrechte in Papua (Indonesien)**
deutsch (2006) – Bestellnummer 600 277
englisch (2006) – Bestellnummer 600 278
französisch (2006) – Bestellnummer 600 279
indonesisch (2006) – Bestellnummer 600 280
- 25 **Osttimor stellt sich seiner Vergangenheit – die Arbeit
der Empfangs-, Wahrheits- und Versöhnungskommission**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 281
englisch (2005) – Bestellnummer 600 282
französisch (2005) – Bestellnummer 600 283
indonesisch (2005) – Bestellnummer 600 284
- 26 **Asyl für Konvertiten? Zur Problematik der Glaubwürdigkeits-
prüfung eines Glaubenswechsels durch Exekutive und Judikative**
deutsch/englisch/französisch (2007) – Bestellnummer 600 285
- 27 **Zur Lage der Menschenrechte in der Volksrepublik China
– Wandel in der Religionspolitik?**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 286
englisch (2008) – Bestellnummer 600 287
französisch (2008) – Bestellnummer 600 288
- 28 **Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Birma.
Erste politische Schritte einer Minderheitenkirche**
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 289
englisch (2008) – Bestellnummer 600 290
französisch (2008) – Bestellnummer 600 291
- 29 **Simbabwe – der Wahrheit ins Auge sehen,
Verantwortung übernehmen**
deutsch/englisch/französisch (2002) –
Bestellnummer 600 292