

Angewandte Moraltheologie

Freiheit und Gleichheit

Gerechtigkeit und Menschenrechte

Stephan P. Leher

Innsbruck 2004

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Inhaltsverzeichnis | 2 |
| Einleitung | 3 |
| (C) Freiheit und Gleichheit..... | 7 |
| 0. Einführung..... | 7 |
| 0.1. Die rationale und die empathische Perspektive der Moralthologie | 7 |
| 0.2. Jesus Christus: der gültige Bezugspunkt christlicher Ethik..... | 8 |
| 0.3. Christologische Deutung von Tod und Auferstehung Jesu..... | 10 |
| 1. Drogen..... | 13 |
| 1.1. Gegen die Legalisierung von Drogen | 14 |
| 1.2. Drogen Ernst nehmen: Liberaler Paternalismus und die Rationalität von Vorzügen | 14 |
| 1.3. Erlaubter Paternalismus: RaucherInnen vor sich selbst retten | 14 |
| 2. Freie Rede | 15 |
| 2.1. Haben wir ein Recht auf Pornographie? | 16 |
| 2.2. Exkurs zur amerikanischen Verfassung | 16 |
| 2.3. Pornographie, Sprechakte und Schweigen | 17 |
| 2.4. Stöcke und Steine | 18 |
| 2.5. Sprach-Codes und Feminismus | 19 |
| 3. Sexuelle und rassische Diskriminierung..... | 20 |
| 3.1. Rassismen..... | 21 |
| 3.2. Die Entscheidung, mich unterdrücken zu lassen..... | 22 |
| 3.3. Sexuelle Belästigung | 23 |
| 3.4. Vergewaltigung beim Rendez-vous | 24 |
| 3.5. Männer in Gruppen: Kollektive Verantwortung für Vergewaltigung | 25 |
| 4. Vorzugsrecht bei gleicher Qualifikation | 26 |
| 4. Vorzugsrecht bei gleicher Qualifikation | 28 |
| 4.1. Die Rechte von Allan Bakke | 28 |
| 4.2. Affirmative Action als Herstellung gleicher Möglichkeiten: Eine Kritik des Mythos der "Vorzugsbehandlung" | 29 |

Einleitung

In der Katholischen Theologie wurden Themen der Angewandten Ethik meist im Zusammenhang mit einer Kasuistik (z.B. Sexualmoral, Medizinische Ethik) diskutiert, bzw. im Rahmen von tradierten (Eigentumsethik) und neu geschriebenen (Umweltethik) Traktaten einer speziellen Moraltheologie zugeordnet. Da die normative Ethik seit den 60er Jahren in den USA und den 70er Jahren in Europa wiederum an Bedeutung und Interesse gewann, stellt sich für die EthikerInnen die Frage der kritischen Reflexion ihrer Grundprinzipien zusammen mit dem zu erbringenden Nachweis an gebotem Sachverstand¹.

Der Begriff Angewandte Moraltheologie wird von mir nicht in dem Sinne von Grundlagen- und Anwendungsforschung in Naturwissenschaft und Technik verstanden. Es geht auch nicht um die Beurteilung klar erkennbarer Fälle anhand moralischer Prinzipien. Mit dem Begriff Angewandte Moraltheologie soll der Bezug von christlichen Prinzipien, Werten und Überzeugungen auf besondere Handlungssituationen zum Ausdruck gebracht werden. Wird von einer praktischen Moraltheologie gesprochen, denkt man leicht, dass eine theoretische Moraltheologie möglich wäre, die mit der ethischen Praxis wiederum nichts zu tun hätte. Auch die traditionelle Terminologie „Allgemeine und Spezielle Moraltheologie“ bringt wiederum zum Ausdruck, dass ein allgemeiner und ein spezieller Teil der Moraltheologie einfach unvermittelt nebeneinander stehen.

Die Besonderheit der Angewandten Moraltheologie liegt darin, allgemeine Aspekte der moraltheologischen Grundlagenreflexion auf konkrete Handlungssituationen und menschliche Lebensbereiche zu beziehen. Es geht mir dabei um diejenigen Lebensbereiche, die die modernen bzw. postmodernen Menschen heute mit ihrem Leben zu erfüllen haben. Grundlegende anthropologische Bereiche sind der Lebensbeginn und das Lebensende. Der Einzelne kann aber nur in einer Gemeinschaft von Menschen sein Leben gut leben. Das persönliche Leben ist mit dem Leben in der Gemeinschaft und deren Bedingungen (Gerechtigkeit, Frieden, Gewalt, Freiheit etc.) untrennbar verbunden.

Dabei muss die Angewandte Moraltheologie auch in der Lage sein, mit der modernen bzw. postmodernen „Praktischen Ethik“ in den argumentativen Diskurs zu treten. Im Sinne von Hugh LaFollette ist „Praktische Ethik“ eine systematische und zusammenhängende Erforschung, wie wir in einer Vielzahl praktischer moralischer Kontexte verantwortungsvoll handeln können.² In der Angewandten Moraltheologie geht es darum, verantwortliches Handeln als Christinnen und Christen in einer Vielzahl moralischer Kontexte im Zusammenhang zu reflektieren. Diese Reflexion der Christinnen und Christen wird in unserem wertpluralistischen Gesellschaftskontext wiederum von vielen nichtchristlichen Überzeugungen kritisch hinterfragt. Wir müssen zwischen sehr unterschiedlichen Wertvorstellungen eine verantwortbare Wahl treffen.

¹ Düwell, Marcus. Angewandte Ethik. Skizze eines wissenschaftlichen Profils, in: Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Holderegger, Adrian, Wils, Jean-Pierre (Hg.) Freiburg 2001, 165-184, 168.

² LaFollette, Hugh (Hg.), Ethics in Practice. An Anthology. Cambridge 1997.

Deshalb geht es in der Angewandten Moraltheologie auch darum, unsere Einstellungen kritisch zu bewerten. D.h. vor allem, über moralische Probleme und Themen kohärent und konsistent nachzudenken. Dieses Nachdenken soll uns vor uninformierten, schlecht gefassten und wirklichkeitsfremden Überlegungen bewahren.

Nehmen Sie als Beispiel die Benotung bei Prüfungen. Die kann auf mindestens drei Arten misslingen:

1. kann ich inkonsistent beurteilen, d.h. ich verwende bei jedem Studenten und bei jeder Studentin andere Bewertungskriterien. Bei der einen ihre Beredsamkeit und Reife, beim anderen seine gute schriftliche Arbeit, bei einem dritten seine harte Arbeit.
2. kann ich unangebrachte Bewertungskriterien verwenden. Hier sind die Kriterien für alle klar, aber unangebracht. Wenn ich z.B. nach Sympathie bewerte, dann ist das zwar konsistent, aber unangebracht.
3. kann ich die richtigen Kriterien unangebracht anwenden. Dies z.B. deshalb, da ich müde bin, oder engstirnig, abgelenkt, gestresst, ignorant oder unaufmerksam.

In ethischen Entscheidungsprozessen kann ich ganz ähnliche Fehler machen:

1. kann ich ethische Prinzipien inkonsistent anwenden.
2. kann ich unangebrachte moralische Kriterien verwenden.
3. kann ich moralische Kriterien unangebracht verwenden.

Ad 1.: Konsistenz: Wir sollen zwei Menschen gleich behandeln, außer sie sind in ihrer Art derart unterschiedlich, dass ein unterschiedliches Verhalten unsererseits gerechtfertigt ist.

Ad 2.: Korrekte Kriterien, Prinzipien, Richtlinien zu haben, ist auch wichtig.

Ad 3.: Und eine korrekte Anwendung dieser Kriterien ist auch wichtig. Ich kann z.B. schlecht motiviert sein, ich kann verhaltensgestört sein, neurotisch, oder unfähig auszuführen, was ich als moralisch richtig erkannt habe.

In der Angewandten Moraltheologie ist für das eigene Urteil ein Mindestmaß an Sachwissen von grundlegender Bedeutung. Es liegt an mir, Ihnen die relevanten Informationen zu vermitteln. Dazu kommt die sorgfältige logische Analyse um das, was echte moralisch relevante Probleme und echte ethische Fragen der Praxis sind. Es geht hier nicht um die Motivation oder Ausbildung von kompetenter sozialer Intelligenz. Es geht mir um den Ausbau Ihrer Argumentationsfähigkeit.

Können wir unsere moralischen Urteile überhaupt kritisieren und bewerten? Sind nicht alle moralischen Urteile persönliche Urteile, die aufgrund des eigenen Wertesystems gerechtfertigt sind? Gibt es keine moralisch schlechten Urteile? Ist alles nur Ansichtssache? Da wir immer wieder Entscheidungen treffen, die andere empfindlich treffen, können wir dieser Frage nicht entkommen.

In der Tat legen wir unseren Mitmenschen unsere Entscheidungen ja nicht bloß als unhinterfragbar auf den Tisch. In der Regel sind wir bereit, Argumente für unsere Entscheidungen anzuführen. Das heißt überhaupt nicht, dass damit die Authentizität der Entscheidung in Frage gestellt wird. Die einen sind überzeugt, dass Pornographie die Würde der Frauen entstellt und lehnen deshalb Pornographie ab. Die anderen sagen, Pornographie ist eine Form der freien Rede, diese muss gesetzlich geschützt sein und sie sind deshalb für die Pornographie. Die Kunst in

unserer werteppluralistischen Gesellschaft ist es ja gerade, mit unterschiedlichen Überzeugungen konfliktfreundlich, aber friedlich und tolerant umzugehen, sowie Gewalt entschieden entgegenzutreten.

Allem Pluralismus zum Trotz können die vielen vertretenen ethischen Prinzipien grob den folgenden zwei großen ethischen Theorien zugeordnet werden: dem Konsequentialismus und der deontologischen Ethik. Diese zwei Typen haben das Ethikverständnis der meisten Menschen geformt. Die Konsequentialisten meinen, wir sollen die Handlung mit den besten Folgen für alle wählen. Die Deontologen sagen, wir sollen entsprechend den moralischen Regeln und Rechten handeln und uns nicht von den Folgen beeinflussen lassen.

Der Konsequentialist berücksichtigt die Folgen seiner Handlung für die Interessen anderer. Die verbreitetste Form des Konsequentialismus ist der Utilitarismus. Dabei wird das Handeln gefordert, welches das Maximum an Glück für die größtmögliche Zahl garantiert. Ein Extrembeispiel wäre, wenn man von mir verlangen würde, dass ich meine beiden Nieren hergebe, damit zwei andere Menschen leben können. Es gibt auch die Regelutilitaristen, für die z.B. eine Lüge eine Lüge und etwas Schlechtes ist. Und es gibt die Akt-Utilitaristen, die bei jeder Handlung entscheiden und nicht nur bei ganzen Handlungstypen, wie z.B. beim Lügen. Für sie kann eine Lüge das Glück einer Gruppe erhöhen, also geboten sein. Für den Konsequentialisten ist es gleich schlecht, ob ich etwas tue oder unterlasse. Wenn ich indische Kinder nicht umbringen will, weil das moralisch schlecht ist, und wenn ich meine Lebensmittel nicht mit ihnen teilen will und sie durch Hunger umkommen, dann ist das für den Konsequentialisten gleich schlecht.

Für die Deontologen ist die moralische Verpflichtung für die Entscheidung zur Handlung ausschlaggebend. Die Folgen sind dabei hintanzustellen. Wie diese Regeln und Verpflichtungen aussehen bzw. zustande kommen, das ist auch unterschiedlich. Kant war der Meinung, die Vernunft hielte diese Regeln bereit, andere verlassen sich lieber auf die Intuition (McNaughton) oder auf die Rechtfertigung dieser Prinzipien in einem reflektiven Gleichgewicht (reflective equilibrium. Rawls). Für den Deontologen ist die Unterscheidung zwischen Handlung und Unterlassung moralisch signifikant. Niemand kann z.B. moralisch verpflichtet werden, den Welthunger abstellen zu müssen.

Diese Seiten „Angewandte Moraltheologie“ zu lesen, ist nicht leicht. Das ist zugegeben. Zeitungen und Science-Fiction-Romane zu lesen, verlangt die Reife von 16-Jährigen. Dementsprechend groß ist das Publikum dieser Medien. Diese Seiten sind für UniversitätsstudentInnen geschrieben. Das ist etwas völlig anderes. Die Mühe, diesen schweren Text selbst zu lesen und sich eine Meinung zu bilden, was da vor sich geht, lohnt sich für Sie. Selbständig zu denken ist eine Tätigkeit, die selbstbewusst und zufrieden macht. Darüber hinaus wird es Ihren Horizont erweitern. Es wird Ihr Verständnis für die Ansichten anderer erweitern. Und es wird Ihre Fähigkeit stärken, sich ihrer eigenen Ansichten und Überzeugungen klarer bewusst zu werden und diese auch verteidigen zu können.

Trotzdem: Es bleibt schwierig, eine Vielzahl von Argumenten, die miteinander verbunden sind, zu durchdenken. Argumente sind eine Anzahl miteinander verbundener Sätze mit einer zentralen Behauptung, die der Schreiber oder die Schreiberin zu verteidigen sucht. Das gilt für viele Texte. Der Schreiber oder die

Schreiberin kommt zu einer bestimmten Konklusion und versucht, deren Wahrheitswert mit Beweismitteln, den Voraussetzungen, zu unterstützen. Argumente werden aus Suggestionen zusammengestellt, mit Hilfe von Ideen, von empirischen Daten, mit Beispielen etc., mit allem, was vernünftige Gründe für ein bestimmtes Argument liefert.

Wenn wir keine Gründe für unsere Behauptungen haben, dann tun wir einfach das, was wir für richtig halten. Das haben die Nazis auch gemacht. Und die Leute, die die Gulags unterhalten haben, dachten auch, sie würden moralisch handeln. Das zeigt ein kurzer Blick zurück in die Geschichte. Wollen wir verantwortlich handeln, müssen wir sagen können, warum wir etwas getan haben bzw. tun wollen oder tun.

Aus einem ganz anderen Grund ist es für uns auch schwierig, mit philosophischen und theologischen Texten kritisch umzugehen: Wir wurden nicht dazu erzogen, die Argumente und Behauptungen, die uns täglich anschwirren, kritisch zu untersuchen. Im Gegenteil: Wir wurden erzogen, die Überzeugungen und Urteile unserer Eltern gutzuheißen und zu übernehmen. Dasselbe gilt von den Lehren der PriesterInnen, der LehrerInnen und unserer FreundInnen. Besonders wenn wir abweichende oder eigene Meinungen haben, fällt es uns sehr schwer, diese auch zu behaupten und nicht hinter die der Autoritäten zurückzustellen.

(C) Freiheit und Gleichheit

0. Einführung

0.1. Die rationale und die empathische Perspektive der Moralthologie

Die Wissenschaften vom Menschen mussten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mühsam lernen, den Menschen nicht nur als Objekt zu sehen, sondern ihn in seiner bio-psycho-sozialen Ganzheit wahrzunehmen. Auch Ethik und Moralthologie mussten dies lernen. Deren Selbstverständnis war stark von der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften beeinflusst. So nahmen sie eher eine nur rationale Perspektive als die dominante Perspektive eines Problems wahr und leugneten, dass es auch eine andere, eher empathische Perspektive des Problems gibt. Beide Perspektiven sind wahrzunehmen, jede hat ihre Aufgabe. Die eher rationale Sicht kümmert sich um die Probleme des Unterscheidens, des Konsenses und der Neutralität, die Perspektive des «Care» sorgt sich um die Probleme des Verstehens, der Bewältigung und der Beziehung.³

Auch die Ethik in der Medizin hat beide Perspektiven zu berücksichtigen, wenn sie sich um die Fragen des Lebens und Todes bemüht. In den Krankengeschichten des Hippokrates ist stets zu lesen, wo der Kranke gelebt hat, z.B. in welchem Teil der Stadt. Und dies führt nicht nur zur Lebenswelt des Kranken, sondern auch zur Erkenntnis, dass jede Gruppe, Gesellschaft und Kultur ihr eigenes Regel- und Wertesystem für das beste hält.⁴ Die Ethik musste deshalb auch zur Kenntnis nehmen, dass das Verhalten und die Verhaltensregeln der Menschen sehr vielfältig sind. Verstehen-Wollen hat zur Voraussetzung, auch dem eigenen Wertesystem völlig widersprechende Ansichten und Überzeugungen tolerieren zu können. Gerade in der multikulturellen Gesellschaft der USA zum Beispiel, von der die Betonung der Autonomie ausging, musste zur Kenntnis genommen werden, dass Selbstbestimmung von den Schwarzen, Hispanics oder Asiaten anders gesehen wird als von ihren weißen mittelständischen Vordenkern, dass Selbstbestimmung also kontextabhängig ist.⁵

Der optimistische Fortschrittsglaube an die Wissenschaft, die als wesentlich gut galt, erwartete bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein von den Wissenschaften, sie würden langsam aber sicher die weltlichen Probleme der Menschheit lösen. Warum von einer Ethik der Wissenschaft sprechen, warum von einer Theologie des Lebens und des Todes? Wenn die Wissenschaft an sich gut ist, ist die Frage nach ihrer Ethik redundant. Diese Art ursprünglicher Unschuld verlor sie in den 30er Jahren, denn die Wissenschaft entdeckte die Sünde. In Hiroshima und Nagasaki verlor die Atomphysik

³ Illhardt, F.J., "Lebenswelt" und "Biomedizin". Wie kann man Medizin verstehen? In: Illhardt, F.J., Effelsberg, W. (Hg.), Medizin in multikultureller Herausforderung. Workshop der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz am 4./5. Dezember 1992. Stuttgart 1994, 11-28, 18.

⁴ Ebd. 17.

⁵ Ebd. 17

ihre Unschuld, die Medizin verlor sie kurz zuvor in Dachau und Auschwitz. Die reine Wissenschaft gibt es nicht - war die bittere Erkenntnis - sie kann sich als solche nicht einmal denken, denn sie ist untrennbar mit wirtschaftlichen, sozialen und politischen Interessen verbunden. Erkenntnis ohne Interesse gibt es nicht. Aufgrund dieser Diskussion hat die Ethik heute wieder eine neue Wichtigkeit erlangt. Und tatsächlich begegnet Garcia - wie viele seiner KollegInnen - dieser Anfrage an die Ethik zuerst mit einem neuen Imperativ: Die Ethik hat heute am Ende des 20. Jahrhunderts "die Verteidigung und den Schutz des Lebens auf der Erde" zu sichern. Dabei ist die Ethik von den Naturwissenschaften und ihren Möglichkeiten nach wie vor fasziniert, sie fühlt sich aber auch gleichzeitig von ihnen bedroht: Atomenergie, Überbevölkerung, die Erschöpfung der natürlichen Ressourcen, die Vernichtung der Erdatmosphäre, die Vergiftung des Erdbodens und die Verschmutzung des Wassers sowie der pflanzlichen und tierischen Ökosysteme und die ungleiche Aufteilung des Reichtums machen klar: Die Wissenschaft ist heute Bedrohung und Hoffnung zugleich.⁶

Dem heutigen Selbstverständnis der Theologie als Darlegung von Glaubenssätzen steht nicht mehr entgegen, wenn die Theologie auf die positive Beweisbarkeit ihrer Satzsysteme verzichtet. Dabei wird sich jede Theologie über ihre Art, die intellektuelle Berechtigung ihrer Aussagen zu verantworten, Gedanken machen müssen. Die Moraltheologie hat vor dem Forum der Human- und Gesellschaftswissenschaften wie der zeitgenössischen Philosophie zu bestehen. Und es kann nicht darum gehen, den autonomen Wirkungsbereich der Humanwissenschaften und die Freiheit der philosophischen Reflexion dann nachträglich wiederum zurückzunehmen und zu theologisieren. Die Autonomie des selbstverantwortlich und frei entscheidenden Subjektes, seine Sinnsuche und Anstrengung nach Überwindung aller Entfremdungen sind als anthropologische Basisimplikationen in der theologischen Reflexion in ihrem Sinnverständnis auf den christlichen Glauben und seine Praxis hin zu thematisieren. Es kann aber nicht darum gehen, der vom handelnden Individuum frei für sich verfügbaren Selbstverpflichtung dann ein theologisches Sonderwissen über den Menschen, das z.B. mit Hinweis auf die christliche Offenbarung beansprucht wird, einfach überzustülpen.

0.2. Jesus Christus: der gültige Bezugspunkt christlicher Ethik

Katholische Moraltheologie hat auch zu berücksichtigen, dass sittliche Ansprüche, Gesetze und Gebote an die ursprüngliche Erfahrung des Menschen gebunden bleiben, der seine Existenz vor Gott bringt. Jesus Christus ist und bleibt Bezugspunkt der christlichen Existenz. Die solidarische Liebe Jesu mit den Menschen kann nachgehandelt und geglaubt werden. Wie Jesus gehandelt hat, wie er die bio-psychosoziale Ganzheit der Menschen, denen er begegnete, gehütet hat, wo er der Person half, autonom zu handeln, was er uns von Gott gesagt hat, erhält in der medizinischen Ethik, wo es wesentlich um die Auseinandersetzung mit Leiden und Tod geht, besondere Bedeutung. Wie Jesus der sozialen Ungerechtigkeit begegnete, wie seine Kommunikation aussieht, die Glaube und Gerechtigkeit verkündet, kann uns als Modell dienen.

Im Verhaltensmodell Jesu erfahren wir auch Wesentliches über unsere Kommunikation mit Gott, über unser Gebet: Jesu Gebet ist Klage, Lob, Bitte, Dank und Preis Gottes. Jesus lässt die Person - sei sie gesund, sei sie krank, sei sie traurig, sei sie froh,

⁶ Gracia, D., Fundamentos de Bioética. Madrid 1989, 11.

unterdrückt oder auf der Suche nach Gerechtigkeit - mit ihren Problemen zu Ihm kommen. Er respektiert, was ist. Er lässt die Frauen von sich sprechen und sie selber sein. Die Evangelien erzählen von einem Jesus, der die Schwächen seiner Jüngerinnen und Jünger zur Kenntnis nimmt, sie aber dafür nicht verurteilt. Erst nach der Auferstehungserfahrung werden die Jünger, die Jesus von Anfang an immer davongelaufen sind, fähig, nicht mehr davonzulaufen.

Wir können und sollen den Blick auf die befreiende Macht Jesu in seinem Lebensvollzug richten, auf seine Vision einer neuen, von unbarmherzigen Hierarchien befreiten Gesellschaft, auf die heilenden Kräfte, die er in den Menschen freisetzt und auf die Konsequenz, mit der er seine Lebenspraxis bis in den Tod hinein nicht verleugnete. Wir können uns seiner Vision der Erwartung des Heilwerdens im Vollzug gerechter Gemeinschaften, die auf gegenseitige Achtung und auf die Entwicklung verantwortlicher Beziehungen und Kommunikationen, die die Freundschaft von Mann und Frau, und nicht die Unterdrückung der Frau zum Ziel haben, anschließen und uns auf Jesu Glauben an das Reich Gottes stützen.

Dabei vergessen wir nicht die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, wonach Autonomie und Freiheit, Sinnerfahrung und Selbstverwirklichung zum gesunden und erwachsenen Menschsein notwendig sind. Wir dürfen uns vielmehr am Lebensweg Jesu ein Beispiel nehmen und fragen und suchen und Antwort finden, wie er den Grundkonflikt der menschlichen Existenz vor Gott gebracht und mit Gott ausgetragen hat:

Jesu hat auf seine Autonomie und die seiner Mitmenschen geachtet: Er verkündete Freiheit und Versöhnung statt Gehorsam gegenüber starren Gesetzen. Von der primitiven Objektliebe führte er zu Freiheit und Autonomie aus einem Grundvertrauen, das aus seiner Geisterfahrung kommt, die uns - wie seinen Jüngerinnen und Jüngern zu Pfingsten - auch zugesagt ist.

Jesu lehrt uns auch, wie wir trotz Scheitern weitergehen können. Wie wir nicht an unserem primären Narzissmus festhalten müssen, sondern das Kreuz unserer endlichen Existenz mit Sinnerfahrung füllen dürfen, die wir vor allem in der Liebe suchen und verwirklichen. Der narzisstische Mensch findet keine Entwicklung zur bewussten Annahme der Wirklichkeit. Er bittet Gott kindlich wie einen allmächtigen Vater, der ihn vor allem Leid, Frust und Mühsal des Lebens verschont. Der narzisstische Mensch findet auch nicht den Weg zur Wirklichkeit der anderen Menschen und ihrer Bedürfnisse. Und Jesu lebte nicht im Vorausphantasieren eines Äons, einer Utopie, in der plötzlich alles gut und problemlos und konfliktfrei ist, sondern er lässt uns Anteil haben an der Erfahrung der Hoffnung auf die Aufhebung aller Entfremdung und auf eine endgültige Identität, die wir jetzt nur partiell und fragmentarisch verwirklichen können. Das Reich Gottes hat begonnen, aber unsere Verheißung als Christinnen und Christen ist, dass Jesu wiederkommen wird, um sein Reich endgültig und für alle Menschen aufzurichten.⁷

Jesu gibt uns mit seinem Leben ein Modell desjenigen kommunikativen Verhaltens, das Autonomie garantiert und uns zeigt, wie wir als freie Menschen selbstverantwortlich handeln können. Und er ermutigt uns, dies auch tatsächlich zu tun. Dies gilt auch und

⁷ Die Narzissmus-, Objekt- und Identitätsproblematik in Bezug zu Jesu als „Modell des Menschen“ wurde von Heribert Wahl schon 1980 in die Moraltheologie eingebracht: Wahl, H., Christliche Ethik und Psychoanalyse. München 1980, 280-286.

ganz besonders, wenn es um die bedrängende Frage nach dem vielen Leid geht, dem die Menschen ausgesetzt sind und dem sie sich gegenseitig aussetzen. Die christliche Tradition hat die Frage des Umganges mit dem Leid sehr oft im Zusammenhang mit dem Blick auf den Kreuzestod Jesu Christi beantwortet. Aus diesem Grund lege ich hier einige grundsätzliche theologische Bemerkungen vor.

0.3. Christologische Deutung von Tod und Auferstehung Jesu

Die Lehre von Jesus dem Christus, die Menschwerdung Gottes, ist eine Grundaussage der Christologie. Der Glaube an Jesus den Christus ist ein Bekenntnis- und Vertrauensglaube, d.h. es geht um das faktisch bestehende Verhältnis der gläubigen ChristInnen zu Jesus Christus. Dieses Verhältnis ist im Gebet und in der Meditation erfahrbar und geht den theologischen Reflexionen voraus. Aufgabe der Theologie ist es, darzulegen, was mit diesem Glauben einer Menschwerdung Gottes gemeint ist und Gründe für diesen Glauben anzugeben.

K. Rahner wählte als Ausgangspunkt in seiner Interpretation der Menschwerdung Gottes die Schwierigkeit, erst einmal auszusagen und zu verstehen, was der Mensch eigentlich sei.⁸ Ist der Mensch in seinem Grund jenes Wesen, das sich in seiner Not, Begrenztheit und Endlichkeit bewusst als Verwiesenheit auf die Fülle jenes Schöpfers versteht, der die menschliche Natur begreifen lässt, indem er sich selbst dem Menschen als der Unbegreifliche mitteilt, so wird die Hoffnung, das eigene begrenzte Leben in dieser Fülle geborgen sein zu lassen, der anthropologische Beziehungspunkt des glaubenden Menschen.⁹

Der Mensch als Frage nach Gott, als Hoffnung auf Fülle und Geborgenheit seines Lebens, erhält in Gott, der Mensch geworden ist, seine Antwort.¹⁰ In der Theologie der Gotteserfahrung hält die Gottesbegegnung des Einzelnen ein Moment im christlichen Daseinsvollzug fest. Dies gehört zur Wesensverwirklichung des Christentums, wobei die innere Tröstung ohne Ursache Kriterium der Gottgewirktheit ist. Jesus bleibt in seiner Gottessuche und Gottesbeziehung Modell der Gottessuche und Gottesbeziehung der ChristInnen.¹¹

Die Anteilnahme an der Gottesbeziehung Jesu als authentische Gotteserfahrung des einzelnen Menschen ist die Auferstehungserfahrung, indem sie dem Menschen die existentielle Hoffnung, das eigene Leben als für den Tod unüberwindlich zu erfahren, begründet. Auferstehungshoffnung ist Erfahrung der Auferstehung Jesu, indem wir ihn und seine Sache als lebendig erfahren. Die Möglichkeit der Auferstehungserfahrung des Auferstandenen ist innerhalb der persönlichen Beziehung der ChristInnen zu Jesus Christus angesprochen und kann - wie jede menschliche Erfahrung - in der Reflexion nie eingeholt noch als gegenständliche vermittelt werden.¹²

⁸ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 214.

⁹ Ebd. 221f.

¹⁰ Ebd. 223.

¹¹ Rahner, K., Das Dynamische in der Kirche, 79 - 138.

¹² Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 270ff.

Die Interpretation und Meditation der Erzählung von Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu sieht an der Grausamkeit des Kreuzestodes nicht vorbei. Der Glaube, dass Jesus der absolute Heilsbringer ist, der im Tod gänzlich zu scheitern scheint, aber in seinem Sterben, von Gott gerettet, in die Endgültigkeit seines Lebens stirbt, ist inneres Moment dieser Auferstehung selbst und bleibt an der Erfüllung der eigenen Lebenshoffnung ausgerichtet.¹³

Reflexionen über Tod und Auferstehung Jesu sollen die Selbstverantwortung der Glaubenden stärken und Mut zur Lebensbewältigung in Verantwortung machen. Dabei steht das gegenwärtige Leben im Mittelpunkt und nicht eine Vertröstung auf das zukünftige. Die einseitige Betonung der gehorsamen Selbstaufopferung Christi am Kreuz führt unter dem Druck, eigenes Leid unkritisch ertragen zu müssen, zur Last der Überforderung und zu Schuldgefühlen. Vor allem Frauen litten und leiden unter einem derartigen Modell der Selbstaufopferung, das nicht zur Aufforderung und Bestärkung eigenes Leiden anzunehmen und umzuwandeln führt und auch nicht hilft, sich mit Schmerz, Vergänglichkeit und Tod im Hinblick auf einen selbständigen Lebensentwurf offen auseinander zu setzen.¹⁴

Es geht nicht darum, sich mit dem leidenden Christus zu identifizieren, sondern mit dem handelnden. Es geht nicht um moralischen Druck in der Vorbildfunktion von Jesu Leben und Sterben. Die Erzählung der Leidensgeschichte in den Evangelien gibt ausdrücklich Zeugnis von der menschlichen Begrenztheit und Unzulänglichkeit der Jünger Jesu, die in ihrer Flucht bei seiner Verhaftung besonders deutlich wird. Die Evangelien erzählen von einem Jesus, der diese Schwäche seiner Apostel zur Kenntnis nimmt, sie aber dafür nicht verurteilt. Wenn es heute im Zeitalter der modernen naturwissenschaftlichen Medizin für den Menschen so schwer geworden ist, sich mit seinem eigenen Sterben auseinander zu setzen, so geben die Evangelien beredtes Zeugnis von der nur allzu menschlichen Todesverdrängung und Flucht vor dem Menschen, der zu Tode gebracht wird und so Alleingelassensein, aber nicht menschliche Solidarität erfährt.

Die Theologie des Abendlandes hat das Kreuz vor allem als Ausdruck der Leistung Jesu interpretiert, für die Schuld der Menschen sein Leben zu opfern.¹⁵ Es ist verständlich, dass derartige Theologien den Menschen nicht Mut machen, Verantwortung für die eigene Selbstwerdung zu übernehmen. Wenn heute die Menschwerdung Christi als Hoffnung des Menschen, das Schicksal seiner Vergänglichkeit überwinden zu können, im Mittelpunkt vieler TheologInnen steht, so richtet sich der Blick auf die befreiende Macht Jesu in seinem Lebensvollzug, auf seine Vision einer neuen, von Hierarchien befreiten Gesellschaft, auf die heilenden Kräfte, die er in den Menschen freisetzt und auf die Konsequenz, mit der er seine Lebenspraxis bis in den Tod hinein nicht verleugnete.¹⁶ Diese Vision erwartet Heilwerden im Vollzug gerechter Gemeinschaft, die auf gegenseitige Achtung und auf die Entwicklung

¹³ Ebd. 263.

¹⁴ Taube, R., Tietz-Buck, C., Klinge, Ch., Frauen und Jesus Christus, 20.

¹⁵ Ebd. 91.

¹⁶ Ebd. 95.

verantwortlicher Beziehungen, die die Freundschaft von Mann und Frau und nicht die Unterdrückung der Frau zum Ziel haben, gegründet ist.¹⁷

Die Sätze über das Lebensmodell Jesu klingen sehr gut. Es ist aber an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass auch die schönsten Theorien meist in der Schublade verschwinden. Deshalb ist zu fragen, warum schöne Theorien sehr oft so wenig Relevanz für die Wirklichkeit zeigen? Die Wirklichkeit ist größer als die Theorie über sie. Deshalb fordert Gustavo Gutiérrez, der Vater der Befreiungstheologie in Lateinamerika, den Primat der Lebenspraxis vor der Theorie. Und von der theologischen Reflexion der Lebenspraxis anhand des Lichtes der Botschaft Jesu verlangt er, dass sie zu mehr Solidarität mit den Schwestern und Brüdern beiträgt.¹⁸ Diese Vorlesung ist dem Anliegen von Gustavo Gutiérrez verpflichtet

¹⁷ Ebd. 118.

¹⁸ Gutiérrez, G., La verdad os hará libres, in: Gutiérrez, G. La verdad os hará libres. Salamanca 1990, 102-220, 112.

1. Drogen

Der Aufsatz von John Stuart Mill „On Liberty“ (1859) ist die klassische Verteidigung der individuellen Freiheit.¹⁹ Der Kernpunkt des liberalen Credo lautet: „Der einzige Zweck für den die Menschheit, individuell oder kollektiv, berechtigt ist, in die Handlungsfreiheit einer ihrer Mitglieder einzugreifen, besteht darin, von anderen Mitgliedern Schaden abzuwenden.“

In die Freiheitsrechte eines Gesellschaftsmitgliedes einzugreifen, um Schaden abzuhalten, den es sich selbst zufügt, ist nach diesem Credo niemals legitim. Es gibt für Mill also keine Verbrechen ohne Opfer.

Nun beeinflusst aber fast jede unserer Handlungen auch andere Menschen mit. Arthur ist mehr auf der Seite von Mill. Nur wenn durch freie Rede auf lange Sicht den Interessen des anderen geschadet wird, ist von Schaden am anderen zu sprechen. Bei der Pornographie z.B. ist dies so. Hier geht es jetzt um den Schaden, den man sich selbst durch chemische Substanzen zuzieht. Wilson argumentiert, dass Drogenkonsum nicht nur einem selbst sondern auch anderen schadet. Menschen, die gewisse Drogen konsumieren, sind weniger bereit, ihren familiären und sozialen Verpflichtungen nachzukommen. Kindesmissbrauch kommt bei ihnen häufiger vor, als bei Menschen, die keine Drogen nehmen.

Zu argumentieren, die Gesetze halten den Schaden von der Gesellschaft ab, ist paternalistisch. Schadet Drogenkonsum wirklich anderen? Wüssten wir das sicher, müssten wir ihn sofort verbieten. Wir sollten also Drogenkonsumenten nicht dafür bestrafen, dass sie Drogen genommen haben, z.B. Alkohol. Sondern wir sollten sie bestrafen, dass sie z.B. ihre Pflicht nicht erfüllt haben, dass sie gestohlen haben oder getötet.

Cudd ist überzeugt, dass zwar nicht Drogen, aber z.B. die Steroide verboten gehören. Dies, weil sie schaden und weil die Sportler deshalb nicht wollen, dass sie aus Wettbewerbsgründen gezwungen sind, sich mit Steroiden kaputt zu machen. Hier wird ein wichtiges ethisches Thema angesprochen: Wie Art und Weise, in der soziale, politische und wirtschaftliche Umstände ein bestimmtes Verhalten bedingen.

Dennoch: Der Begriff Autonomie kann beschreibend und zuschreibend gebraucht werden. Wird einem Individuum die Autonomie zugeschrieben, das zu tun, was es sich zufügen will oder nicht? Bin ich z.B. nicht legitimiert und verpflichtet, meinen Freund abzuhalten, wenn er über eine Brücke gehen will, wobei ich weiß, dass er nicht weiß, dass diese Brücke gefährlich ist und wo ich mir denken kann, dass mein Freund sehr damit einverstanden ist, dass ich ihn abgehalten habe, sobald er auch weiß, dass der Zustand der Brücke gefährlich ist. Liberale Paternalismus ist gerechtfertigt, wenn jemand die Folgen seines Handelns nicht abschätzen kann, oder wenn er irrational handelt.

Aufgrund dieser Überlegungen meint Goodin, dass einige Formen des Paternalismus gerechtfertigt sind.

¹⁹ John Stuart Mill wurde 1806 in London geboren und starb 1873 in Avignon. Sein Vater war Theologe. Von 1856 bis 1858 leitete John Stuart Mill die Ostindische Kompanie.

Nun haben wir aber oft zwei oder mehr Präferenzen, d.h. wir wollen Unterschiedliches gleichzeitig. Z.B. mit dem Rauchen aufhören, weil es ungesund ist und gleichzeitig rauchen wir, weil es uns schmeckt. Wenn wir jetzt durch Vorschriften und Gesetze das Rauchen schwieriger machen und einschränken, widersprechen wir immer auch bestimmten Präferenzen. Dies wäre aber zulässig, wenn sich die Raucher selbst nicht einig sind, was sie eigentlich wollen, bzw., wenn sie dann, nachdem sie das Rauchen gelassen haben, ganz andere Präferenzen als die bisherigen haben werden und wir dies schon vermuten können. Hier ist ein Paternalismus gerechtfertigt, denn auf längere Sicht handle ich ja entsprechend dem Willen und der Autonomie dieser Menschen.

1.1. Gegen die Legalisierung von Drogen²⁰

1972 wurde Wilson Vorsitzender des National Advisory Council for Drug Abuse Prevention.

Damals wie heute gibt es in den USA etwa eine halbe Million Heroinsüchtiger. Wilson interpretiert dies, indem er sagt, dass ein gleich bleibender Pool Heroinsüchtiger älter wird. Aber es kam nicht zur gefürchteten Heroin-Epidemie. Die Schwarzen in Harlem senkten wie die Vietnamveteranen dramatisch ihren Heroinkonsum. Heroin wurde sehr viel teurer. Das war die Folge unserer Gesetzgebung, Heroin zu verbieten. Hätten wir dies nicht getan, hätten wir heute mehrer Millionen Crack- d.h. Heroinsüchtiger in den USA.

1.2. Drogen ernst nehmen: Liberaler Paternalismus und die Rationalität von Vorzügen²¹

Ich bediene mich der rationalen Entscheidungstheorie, einer Theorie der Rationalität, um zu untersuchen, ob Drogenkonsum wirklich irrational ist. Wäre er irrational, dann könnte ich ihn als liberaler Paternalist verbieten.

Eine Entscheidung ist dann irrational, wenn sie für das Individuum und die Gesellschaft eine suboptimale Lösung bringt. Drogen zu nehmen, gehört für mich nicht dazu.

1.3. Erlaubter Paternalismus: RaucherInnen vor sich selbst retten²²

Es gibt einen erlaubten Paternalismus, er wird als gut beurteilt. Und es gibt einen schlechten Paternalismus, den ich nicht erlauben will.

²⁰ Wilson, James, Q., Against the Legalization of Drugs, in: Ethics in Practice, 303-308.

²¹ Cudd, Ann, E., Taking Drugs Seriously: Liberal Paternalism and the Rationality of Preferences, in: Ethics in Practice, 309-319.

²² Goodin, Robert, E., Permissible Paternalism: Saving Smokers from Themselves, in: Ethics in Practice, 320-325.

2. Freie Rede

Soll es uns gesetzlich und moralisch erlaubt sein, alles zu sagen, was wir und wann wir es sagen wollen?

Order gibt es moralische – und soll es gesetzliche – Grenzen der Ansichten geben, die wir öffentlich äußern können?

Mill (On Liberty) sagt, dass es niemals gerechtfertigt ist, eine Meinung, die wir ausdrücken wollen, zu unterdrücken, auch dann nicht, wenn sie offenkundig falsch ist.

Wenn die Meinung zu einer Zeit oder in einer Art ausgedrückt wird, die wahrscheinlich einem anderen schadet – dies z.B. indem Dritte diese Person gewaltsam anzugreifen beginnen, dann können wir legitimer Weise diese Rede verbieten.

Ist diese Ansicht Mill's korrekt. Obwohl viele Leute Mill Recht geben, so gibt es doch viele Menschen, die freie und offene Diskussionen verachten. Dafür gibt es eine logische und eine psychologische Erklärung. Psychologisch soll die Kraft der Selbsttäuschung niemals unterschätzt werden. Menschen vertreten offen die Redefreiheit und bekämpfen doch jede Meinung, die anders ist als die ihre. Und sie nehmen in Selbsttäuschung diese Tatsache nicht wahr, sie sind blind.

Viele Menschen sind einverstanden, dass wir die freie Rede nur dann unterdrücken sollen, wenn sie anderen schadet. Wann dies jetzt aber tatsächlich der Fall sein soll oder nicht, darüber gibt es dann vielerlei Ansichten und keinen Konsens mehr. Mill dachte, dass die Rede kaum anderen schaden könne und dass daher ihr Verbot auf ganz wenige Fälle einzugrenzen wäre. Andere sehen das ganz anders.

Die Kriterien für „Schaden“ waren schon beim Drogenproblem zentral.

Die Meinungsverschiedenheiten in moralischen Frage sind nicht so sehr Verschiedenheiten in den Prinzipien sondern unterschiedliche Auffassungen über deren Anwendung bei einem besonderen konkreten Problem. Wenn ich nun darüber nicht einig bin, welche Rede wie großen Schaden zufügt, dann gibt es auch keine Einigung darüber, welche Rede verboten werden soll.

Schadet Pornographie, wie die religiösen Fundamentalisten meinen, da sie öffentlich Sex darstellt, der nur privat erlebt werden soll? Oder schadet Pornographie den Frauen, da sie in der Verherrlichung von Gewalt und Vergewaltigung der Frauen besteht? Die öffentliche Zurschaustellung von Sex stört die Feministinnen wenig.

Dworkin denkt, dass sowohl die Fundamentalisten wie Feministinnen falsch liegen. Die Augenscheinlichkeit dafür, dass Schaden vorliegt, muss für Dworkin zwingend vorliegen und überwältigen. Sonst handelt es sich bloß um eine akademische Diskussion.

Nach Langton schadet Pornographie den Frauen, da sie sie zum Schweigen bringt. Langton bringt hier ähnliche Ansichten wie Foa es tat und Pineau tun wird. Pornographie autorisiert den Mann, Sex zu haben, ohne dass die Frau gefragt wird. Wir müssen verstehen lernen, sagt Langton, wie es den Männern gelungen ist, in unserer Gesellschaft die Rede zu kontrollieren. Dasselbe gilt für das Problem der Hass-Rede (hate speech). Sollen in den Schulen und Universitäten sog. Rede-Codes eingeführt werden? Arthur ist eher ablehnend.

Für Friedmann werden die Leute abgelehnt, die die Speech-Codes vertreten, d.h. die Feministinnen, nicht die Speech-Codes selber. Attackiert werden allerdings die Speech-Codes.

2.1. Haben wir ein Recht auf Pornographie?²³

Wie kann ich ein Recht auf moralische Unabhängigkeit, d.h., dass ich in meiner privaten Welt nach meinen privaten Vorstellungen leben können darf, zusammen mit der Überzeugung, dass dieses Recht auch begrenzt ist, in einer politischen Theorie rechtfertigen?

2.2. Exkurs zur amerikanischen Verfassung

Die Constitution wurde 1787 von den Gründungsvätern niedergeschrieben. Sie wird auch als 'Supreme Law', das 'Oberste aller Gesetze', bezeichnet, da kein anderes erlassenes Gesetz ihr widersprechen darf und niemand davon ausgenommen ist, auch nicht die Regierung. Die Verfassung setzt sich grundsätzlich aus zwei Teilen zusammen:

Teil I beinhaltet die Ur-Form, so wie sie einst geschrieben wurde. Dieser Teil wird auch 'das Dokument' genannt und beinhaltet zum einen, warum die Verfassung erdacht wurde und legt zum anderen die Haupt-Prinzipien, also die Struktur der Verfassung und des Regierungssystems fest. U.a. verbietet sie die Änderungs- und Anpassungsfähigkeit der Verfassung.

Und an dieser Stelle kommt man gleich zum Teil II: Der dynamische Teil, die so genannten Ergänzungen oder Zusätze; die Verfassung referenziert sie als Amendments. Dieser Teil soll der Verfassung die Möglichkeit geben, sich an sich verändernde Zeiten und Gegebenheiten anpassen zu können. Seit 1787 wurden 27 dieser Amendments aufgestellt mit der Option, weitere hinzufügen zu können. Die ersten 10 gingen in den Sprachgebrauch als die "**Bill of Rights**" ein und waren eine der Hauptforderungen der tendenziell Nicht-Federalisten bei den Staatenversammlungen.

Die Constitution basiert auf drei Säulen:

- a) Angeborene Rechte. Rechte, die jeder Amerikaner, aber auch in den USA Lebende, haben soll. Diese Säule stammt ab von den ersten Aussagen diesbezüglich in der Unabhängigkeitserklärung, die schon aussagte, dass das Recht auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück essentielle Rechte sein müssen. So leiten sich in der Verfassung heute das Recht auf freie Religion, das Recht auf Besitz und den Schutz dessen durch Gesetze, die Redefreiheit, das Recht auf ein Gerichtsverfahren bei Konflikten mit Gesetzen und letztendlich das Recht auf den Besitz einer Waffe daraus ab.
- b) Regierung des Volkes. Jeder Einzelne soll ein Wahlrecht haben und die Möglichkeit, seine Vertreter in der Regierung zu wählen. Weiterhin ist dies die Säule, die die Verfassung dynamisch machen soll, denn sie definiert sich als Regelwerk, das an z.B. neue Gegebenheiten anpassbar sein soll. Das einzelne Individuum soll letztendlich die Möglichkeit haben, Änderungen an der Verfassung einleiten zu können.
- c) Gewaltenteilung. Aufteilung in Legislative, Judikative und Exekutive (zu der im übrigen auch der Präsident und sein Vize gehören).

²³ Dworkin, Roland, Do We Have a Right to Pornography?, in: Ethics in Practice, 333-337.

Im September 1789 wurden 12 Zusätze von den Staaten eingereicht, 10 davon konnten ratifiziert werden. Diese 10 wurden am 15. Dezember 1791 offiziell in die Verfassung aufgenommen.

Die 10 Amendments - wie die Zusätze heißen - sind die "Bill of Rights". Auch heute können Amendments zur Verfassung hinzugefügt werden, allerdings ist die Bill of Rights davon nicht betroffen. Sie ist statisch.

Amendment I

Garantiert die Rechte auf Redefreiheit, Pressefreiheit, Religionsfreiheit, friedliche Versammlungen und das Recht auf Antragstellung zum Regierungswechsel

Amendment II

Das Recht, eine Waffe zu besitzen

Amendment III

Die Regierung darf Privathäuser in Friedenszeiten nicht ohne Genehmigung als Unterkunft für die Armee nehmen

Amendment IV

Privathäuser dürfen nicht ohne gerichtlichen Beschluss durchsucht werden und Eigentum darf ohne solchen nicht genommen werden

Amendment V

Eine Person darf für das gleiche Verbrechen nicht zweimal bestraft werden und muss nicht gegen sich selbst aussagen

Amendment VI

Ein Angeklagter hat das Recht auf ein Gerichtsverfahren und einen Anwalt

Amendment VII

(In den meisten Fällen) Das Recht auf eine Jury in einem Prozess

Amendment VIII

Schützt Bürger vor überhöhter, aussergewöhnlicher, besonders grausamer und unangemessener Bestrafung

Amendment IX

Die Bürger haben auch Rechte ausserhalb der in der Verfassung genannten

Amendment X

Alle Macht, die per Verfassung nicht dem Staat gegeben ist, liegt entweder beim Bundesstaat oder beim Bürger

2.3. Pornographie, Sprechakte und Schweigen²⁴

Der erste Zusatzartikel der US-Verfassung verteidigt die freie Rede. Pornographie ist Rede, also geschützt, urteilten die Gerichte. Pornographie ist so etwas wie eine Handlung. Zusammen ergibt das: Pornographie ist ein Sprechakt.

²⁴ Langton, Rae, Pornography, Speech Acts, and Silence, in: Ethics in Practice, 338-349.

Wovon spricht Pornographie nun und was tut sie? Pornographie spricht von der Unterwerfung und zeigt Frauen in einer Art und Weise, die sie als Sex-Objekte entmenschlicht, da sie gezeigt werden, wie sie Vergewaltigung, Erniedrigung und Schmerz genießen.

Dieser Unterwerfungs-Status führt dann im normalen Leben zu geringerem Lohn, zu Verletzungen und Beleidigungen zu Hause, zum Geschlagen- und Vergewaltigtwerden.

Ist Pornographie die Sprache einer Minderheit, die geschützt werden muss? Oder ist sie die Sprache der Mehrheit, die damit Unterwerfung praktiziert?

Wenn Pornographie Frauen zum Schweigen bringt, dann hält sie Frauen davon ab, mit ihren Worten etwas zu tun.

2.4. Stöcke und Steine²⁵

1996 verteidigt sich ein Richter eines deutschen Gerichts mit dem Hinweis, dass in den letzten Jahren immer in Gerichtsentscheidungen die freie Rede vor der Ehre der Geschmähten Recht bekam. Das Gesetz ließ ihm keine Wahl in seinem Urteil. Ein Aufkleber „Soldaten sind Mörder“ war der Stein des Anstoßes.

Freie Rede nicht zu verbieten, ist wichtig in der Wahrheitsfindung. Das hat schon Mill gesagt.

Freie Rede ist auch für eine demokratische, effiziente und gerechte Regierung wesentlich. Freie Rede dient auch dem Wert der Autonomie des Individuums. Da die freie Rede ein Grundrecht der Menschen ist, ist sie auch um ihrer selbst Willen wichtig.

Der Oberste Gerichtshof der USA hat das Erste Amendment nicht immer zum Vorteil der freien Rede ausgelegt. In den 20er Jahren des 20. Jh.s wurden Menschen ins Gefängnis geworfen, da sie das US Militäengagement in der Russischen Revolution kritisierten. In den 50ern verfolgte McCarthy über 100 Menschen, da sie Marxistische Lehren verbreiteten oder der Kommunistischen Partei angehörten. Erst in den 60ern änderte sich die Meinung des Obersten Gerichtshofes. Er ließ der Regierung die freie Rede nur mehr im Fall von Verleumdung einer Person (dazu muss die Kritik an einem Politiker aber nicht nur falsch sondern vorsätzlich falsch sein) und von Anstiftung zur Gesetzesübertretung verbieten. Dazu im Fall von Obszönität (wenn die Rede dazu einen substantiellen Mangel an sozialem Wertgefühl verrät) und bei Kampfwörtern (fighting words) , z.B. „Faschistensau“. Fighting words hat der Oberste Gerichtshof 1942 als Beleidigungen definiert, deren bloße Äußerung schon Verletzungen zufügen oder fürchten lassen, dass diese zufügt werden und den Frieden unmittelbar brechen.

Obwohl also die Redefreiheit anderen oft eine nicht geringe Menge an Distress einbringt, dürfen wir sie nicht verbieten. Auch um den hohen Preis diejenigen, denen Distress zugefügt wurde, für die Verfolgung ihrer Recht selber zahlen zu lassen. Der Preis, den die Zensur forderte, wäre unverhältnismäßig größer. Niemand hat das Recht, von der Regierung Schutz vor Distress zu verlangen, wenn dadurch die Rechte anderer beeinträchtigt werden.

²⁵ Arthur, John, Sticks and Stones, in: Ethics in Practice, 350-362.

2.5. Sprach-Codes und Feminismus²⁶

Worüber es tatsächlich wichtig ist, sich sorgen zu machen, ist die Aufrichtigkeit jener Traditionalisten, die der wachsenden kulturellen Vielfalt im akademischen Leben abwehrend gegenüber treten. Da es ohnehin die Regelung bzgl. der fighting-words gibt, braucht man nicht auch noch speech codes einführen, sagen die Kritiker.

Kann eine Regierung ihren Angestellten in den Gesundheitsdiensten verbieten, die PatientInnen über Abtreibungsmöglichkeiten zu informieren? George Bush Sen. hat dies getan und bekam vom Obersten Gerichtshof Recht. Clinton hat damit aufgehört. Sollen die StudentInnen an den Universitäten nicht besser unterrichtet werden, auf die diskriminierenden fighting-words angemessen reagieren zu können, anstatt dass diese words einfach verboten werden?

Die Tatsache, dass sich einige Menschen (z.B. 1977 noch 16% der US Frauen ausschließlich zu Hause) mit bestimmten sozialen Lebensformen arrangieren und leben, ist kein Argument gegen die kritische Frage an diese Lebensformen bzgl. des persönlichen Verzichtes auf Entfaltungsmöglichkeiten, welche sie den Menschen abverlangen.

Eine sorgfältige und vernünftige öffentlich Debatte über die Bedürfnisse und Rechte der Frauen wird durch eine aggressive Sprache, die die feministischen Anliegen lächerlich macht, abtut und Frauen einfach beleidigt, verunmöglicht. Eine derartige Rede ist eine tiefe Verletzung jeder Frau.

- Diskutieren Sie einige Probleme mit dem Recht auf freie Rede anhand der Interessensabwägung des Rechtes auf Redefreiheit mit anderen Schutzrechten (z.B. dem Schutz der Würde der Frau).

²⁶ Friedman, Marilyn, Speech Codes and Feminism, in: Ethics in Practice, 363-371.

3. Sexuelle und rassische Diskriminierung

Auch wenn Menschen dieselben allgemeinen moralischen Prinzipien teilen, so unterscheiden sie sich oft dramatisch in den praktischen moralischen Fragen.

Dies gilt auch und besonders bei den Problemen des Rassismus und Sexismus. Viele von uns sehen zu unserer Beschämung in uns die Überbleibsel unserer rassistischen und sexistischen Vergangenheit. Wir beobachten diese Tendenzen bei anderen. Deshalb ist es hier nicht die Frage, ob wir oder nicht Rassisten und nicht Sexisten sein sollen, sondern es stellen sich drei ganz andere Fragen:

1. Was meinen wir genau, wenn wir von Rassismus und Sexismus sprechen?
2. Wie durchdringen Rassismus und Sexismus unsere Gesellschaft?
3. Wie sollen die Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Rassen und Geschlechter aussehen?

LaFollette stellt klar, dass die heutige Debatte um die praktischen Fragen geht, wie die Diskrimination gegenüber Menschen anderer Rassen und anderen Geschlechts aussehen. Um diese Frage gruppieren sich die verschiedenen Beiträge.

Appiah zeigt verschiedene Formen von Rassismus in unserer Kultur auf. Und er stellt zwei wichtige theoretische Fragen:

1. In welchem Ausmaß definieren wir uns und andere anhand von Gruppenzugehörigkeiten?
2. Was ist die Natur und Macht von diesen unbewussten Kräften, die die Menschen dazu bringen, andere Menschen zu diskriminieren, obwohl sie beharren, keine Rassisten oder Sexisten zu sein.

Wie Langton und Arthur so steht bei der ersten Frage von Appiah der moralische Status von Gruppen zur Diskussion. Die zweite Frage berührt ein zentrales Problem. Denn wir sind individuell wie kollektiv Rassisten und Sexisten.

Cudd untersucht, wie unfreie und freie Entscheidungen unterschieden werden können. Es geht also um die Frage, inwiefern die Handlungen von Personen durch andere Personen beschränkt und eingeschränkt werden. Insofern können Entscheidungen von Personen, die eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten haben, sehr klug sein. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass diese Personen unterdrückt sind.

Unter welchen Bedingungen sind wir also wirklich frei? Wenn Frauen und Schwarze ungerechter Weise in ihre jetzigen ökonomischen und sozialen Nischen gezwungen wurden, hat dann jetzt die Gesellschaft eine Verpflichtung, ihnen Wiedergutmachung für vorangegangenes Unrecht zu geben und ihre Wettbewerbsfähigkeit für Jobs und Ausbildungsplätze zu verbessern?

Was ist nun genau sexuelle Belästigung und warum ist sie schlimm? Superson bestimmt sexuelle Belästigung als eine Handlung, die zur Verbreitung der Sicht führt, dass die Männer den Frauen überlegen sind und über sie die Kontrolle haben sollen. Das heißt, dass sexuelle Belästigung ein Unrecht an allen Frauen ist, nicht bloß an einer. Arthur war dagegen, dass Gruppen durch die freie Rede geschadet werden könnte.

May und Strikwerda argumentieren nicht nur, dass Handlungen einzelner ganzen Gruppen Schaden zufügen, sondern dass Gruppen auch für den Schaden verantwortlich gemacht werden können, den einzelne Gruppenmitglieder erzeugt haben.

Pineau nimmt die Diskussion über die Vergewaltigung bei Verabredungen (date rape) auf. An den Universitätscampusen wird dieses Thema sehr viel diskutiert. Es gibt Hinweise dafür, dass diese Form der Vergewaltigung viel häufiger ist, als wir gewillt sind, zuzugeben.

Vergewaltigung ist ein typischer Fall für das oben angesprochene Problem. Alle sind sich einig, dass Vergewaltigung abzulehnen ist. Dies besonders unter Menschen, die sich kennen. Nun gehen die Meinungen aber sehr darüber auseinander, was in konkreten Fällen date rape war oder Sex, mit dem beide einverstanden waren. Für die Öffentlichkeit ist die Unterscheidung in konkreten Fällen nicht klar. Beide, William Kennedy Smith und Michael Tyson leugneten nicht, Sex mit der Frau gehabt zu haben, die sie anklagt. Die Frau stimmte aber zu, lautete die Verteidigung. Die Jury sprach Kennedy frei und verurteilte Tyson.

Pineau nimmt zwei Probleme auf, die aus der Unterscheidung zwischen mutmaßlicher und fehlender Zustimmung zum gemeinsamen Sex folgen. Einmal geht es dabei um die Bestrafung des Kriminellen. Nur wenn eine Person die mens rea (den Vorsatz) hat, soll sie bestraft werden. Wenn der Mann meint, die Frau wäre mit dem Sex einverstanden gewesen, dann kann er keinen Vorsatz zu einer Vergewaltigung haben. Pineau meint zu diesem Argument, dass nicht der Vorsatz der springende Punkt ist, sondern die Unvernünftigkeit seines Argumentes. Es ist doch ein Leichtes, die Frau zu fragen, ob sie Sex wolle. Dazu bedarf es keiner großen Mutmaßungen. Das zweite Problem, dem sich Pineau stellt, ist die Frage, was eine Frau tun muss - d.h. nachweisen können muss - damit klar ist, dass sie ihr Einverständnis zum Sex nicht gab? Das Gesetz verlangt von der Frau starke Evidenz, dass sie nicht einwilligte. Ansonst wird schon die Tatsache, dass sie sich zum Rendezvous einstellte als Zustimmung zum Sex gewertet. Pineau weist diese Auffassung zurück. Sie sei auf eine Menge Mythen über Frauen, Sex und Vergewaltigung gebaut.

3.1. Rassismen²⁷

Um Rassismus wirklich bekämpfen zu können, müssen wir ihm rational begegnen. Und zwar dort, wo er stattfindet.

Wenn jemand viele Juden unter seinen Freunden hat, und dann ein Rassist ist, weil er sagt, die Juden seien besonders geizig, dann liegt ein kognitives Problem vor. Diese Unfähigkeit hat natürlich auch ihre Folgen. Es liegt aber keine falsche Theorie dieser Unfähigkeit zugrunde, etwa eine bestimmte Rassentheorie.

Viele von uns sind unfähig, Überzeugungen aufzugeben, die in der Legitimation von besonderen Vorteilen und Privilegien, die wir aus unserer Stellung in der Sozialordnung haben oder innehaben möchten, eine Rolle spielen. Im Besonderen sind unsere Überzeugungen über die positiven Eigenschaften der Klasse, der wir

²⁷ Appiah, Kwame, Racisms, in: Ethics in Practice, 375-386.

angehören, dauerhaft und beständig. Dies gilt wiederum in besonderer Weise für alle, die in dieser Klasse dieselben Positionen innehaben.

Wenn ich nun denen mit kognitiver Unfähigkeit bzgl. ihrer diskriminierenden Urteile, obigen Zusammenhang rational erkläre, dann kann ich etwas ändern. Schwieriger ist der rationale Umgang mit VertreterInnen des Rassismus aus ideologischen Gründen.

Welche Gefahr Rassismus für den menschlichen Anstand darstellt, hat der Holocaust unmissverständlich klar gemacht. Was aber am Rassismus der Nazi so abschreckend ist, ist nicht bloß die Tatsache, dass er wie jeder Rassismus falsche, nämlich rassistische, Überzeugungen voraussetzt. Nicht bloß, dass er moralische Unfähigkeit darstellt, d.h. die Unfähigkeit, unsere moralischen Gefühle für alle unsere MitbürgerInnen zu pflegen, und nicht bloß, dass ein moralisches Fehlen vorliegt, d.h. das Treffen moralischer Unterscheidungen ohne moralische Unterschiede anzuerkennen. Das Abschreckende ist, dass der Rassismus der Nazis zuerst zu Unterdrückung und dann zur Vernichtung und Abschachtung von Menschen führte.

Es gibt zwei Arten von Rassismus, die auf der Zugehörigkeit zur selben Rasse beruhen: der Pan-Afrikanismus und der Zionismus. Der Schwarze Nationalismus ist rassistisch.

Die Bedeutung, Ähnlichkeiten zwischen der Verteidigung der Familie und der Verteidigung der Rasse zu sehen, liegt nicht bloß darin, dass der Familienmetapher vom Rassismus oft in den Mund genommen wird; die Bedeutung ist viel mehr darin zu sehen, dass beide Sichten - die der Familie als privilegierten Ort und die der Rasse - eine gemeinsame Herausforderung an die Kantsche moralphilosophische Tradition des Westens ist.

Die Diskriminierung beginnt in diesem Fall mit Verallgemeinerungen darüber, dass die Familie die Einheit ist, durch die wir das Intimste leben können, was wir leben können und dass sie das Zentrum des privaten Lebens darstellt. Mag dies auch noch der Fall sein, das gibt uns nicht das Recht, für die Familie eine bestimmte Organisationsart vorzuschreiben. Der Feminismus und die homosexuellen Lebensgemeinschaften sind andere Modelle. Weder die Rassen noch Familie können über die universelle Moralität der Kantschen Vernunft hinwegsehen.

3.2. Die Entscheidung, mich unterdrücken zu lassen²⁸

Unterdrückung ist eine Art Schaden, den Individuen eine Gruppe erleiden, weil sie Mitglieder dieser Gruppe sind. Einige profitieren von der Unterdrückung. Was nun eine Unterdrückung darstellt, kann nur aufgrund eines moralischen Weltbildes gesagt werden. Dieses lege ich in einer Theorie der Gerechtigkeit vor. Institutioneller Zwang ist, d.h. eine Institution (Norm, Rechtssystem) übt Zwang aus, wenn sie in unfaier Weise die Wahlmöglichkeiten einer Gruppe von Personen relativ zu einer anderen Gruppe in der Gesellschaft begrenzt.

Hat sie nicht gewählt, zu Hause bei den Kindern zu bleiben? Wenn sie also gewählt hat, wie kann jemand von Unterdrückung sprechen? Die Antwort ist Ja: Weil individuelle Entscheidungen, die von einer großen Zahl von Individuen unbewusst

²⁸ Cudd, Ann, E., Oppression by Choice, in: Ethics in Practice, 387-398.

oder bewusst getroffen werden, gesellschaftliche Situationen mit Unterdrückung geschaffen haben.

Wir befinden uns in einem Teufelskreis. Ich spreche nur von einem *circulus viciosus*, wenn Schaden entsteht.

Wenn Frauen dadurch, dass sie zu Hause bleiben und die Kinder erziehen, dann schlechtere Bedingungen haben, einen Job zu finden, dann ist Schaden entstanden. Und dieser *Circulus viciosus* ist durch Zwang entstanden. Die verringerte Wahlmöglichkeit der Frauen nimmt ihnen Möglichkeiten, die ihnen zustehen. Das ist die moralische Theorie. Die Aufgabe wirtschaftlicher Macht für häusliche Dienste ist eine Unterdrückung. Gleichzeitig, weil es ein *circulus viciosus* ist, hängt er auch von den rationalen Entscheidungen der Frauen ab.

3.3. Sexuelle Belästigung²⁹

Sexuelle Belästigung kommt im Alltag noch viel zu häufig vor. Sie wird zwar gesetzlich verfolgt und die Frauen haben dadurch einen Schutz. Trotzdem ist die Haltung der Menschen gegenüber sexueller Belästigung noch zu permissiv. Subtile Formen von sexueller Belästigung werden vom Gesetz nicht verfolgt.

Unter sexueller Belästigung verstehe ich eine Form des Sexismus, d.h. die Folgen der Herrschaft der Gruppe der Männer über die Gruppe der Frauen. Es können also nur Männer Täter der sexuellen Belästigung sein.

Die Herrschaft erstreckt sich auf die Macht in der Gesellschaft in wirtschaftlicher, politischer und sozialer Hinsicht. Da die Macht, die bei der sexuellen Belästigung über die Frauen ausgeübt wird, diese unterdrückt, ist sie eine falsche Macht.

Sexuelle Belästigung muss im Zusammenhang der sexuellen Rollen gesehen werden. Die Frauen werden zu Sex-Objekten gemacht, zu Müttern, Ernährerinnen, Sorgeträgerinnen, etc. Die sexuelle Rolle, die den Frauen zugemutet wird umfasst ihren Körper und Verstand, ihre Gefühle und die Vernunft.

Wenn die Person A die Person B sexuell belästigt, dann ist dies eine sexuelle Belästigung gegenüber allen Frauen, nicht bloß gegenüber einer einzigen.

Es ist nichts per se falsch, daran, dass Frauen Sorgeträgerinnen sind oder Nährerinnen. Es ist aber sexistisch, wenn sie diese Rolle umgehängt bekommen und nicht gefragt werden, ob sie dies wollen. Noch schlimmer, wenn sie diese Rolle gegen ihren Willen zugeteilt bekommen.

Es ist eine große Last für die Frauen, dass sie als Opfer von sexueller Belästigung auch noch die Beweislast des Tatbestandes aufbringen müssen. Sexuelle Belästigung alleine hat oft die Folgen von Wut, Furcht, Schuldgefühl, gemindertem Selbstwertgefühl, vermindertem Gefühl, kompetent zu sein, Schwund an Selbstvertrauen, Angststörungen, Alkohol- und Drogenmissbrauch, Herzerkrankungen und gastro-intestinale Störungen.

Nun ist nicht jede Frau Feministin. Sandra Bartky (1990) hat die Gründe dafür untersucht. Ihr Hintergrund ist der Konstruktivismus Foucault's. Ihren Körper als „weiblich“ zu erleben, ist ganz wichtig, damit eine Frau ihre Identität findet und ein Selbstbewusstsein als sexuell begehrendes und begehrttes Subjekt. Der Feminismus kann nun von einer Frau durchaus als etwas wahrgenommen werden, das sie mit Entsexualisierung bedroht.

²⁹ Superson, Anita, M., Sexual Harassment, in: Ethics in Practice, 399-408.

Frauen sind gewohnt, dass sie Lächeln müssen. Also lächeln sie auch bei sexueller Belästigung. Was sie fühlen, wird nicht sichtbar. Viele Frauen handeln anders, als sie fühlen. Auch um dem Belästiger keinen Triumph zu gönnen. Viele Frauen trauen sich auch nicht zu protestieren. Und wenn es dann zum Prozess kommt, ist wieder ein Mann Richter. Und Mann denkt wie Mann.

Wenn ich nun einer Frau den Hof mache, ist das auch sexuelle Belästigung? Wenn das Verhalten darauf zurückzuführen ist, dass der Mann von einer Überzeugung ausgeht, dass das Opfer auf Grund seines Geschlechts unterlegen ist, dann liegt sexuelle Belästigung vor. Der Versuch eines Mannes, von einer Frau ein Rendezvous zu bekommen, wobei sie das nicht will, ist kein Beispiel für sexuelle Belästigung. Es geht bei der sexuellen Belästigung um ein soziales Phänomen, nämlich die männliche Macht in unserer Gesellschaft.

Die Gerichte definieren sexuelle Belästigung als individuelle Belästigung nicht als soziale. Daher ist es auch das Opfer, welches klagen muss. Für Frauen ist dies schwer. Sie sind beschämt. Sie glauben nicht daran, gehört zu werden. Wenn ich sexuelle Belästigung als Bedrohung einer ganzen Gruppe definiere, der Gewalt angetan wird, dann können sich die Frauen miteinander solidarisieren, dann gibt es viele Mitklägerinnen. Dadurch wird das Problem öffentlich und bekannt. Und die einzelne Frau braucht sich nicht mehr zu fürchten, alleine dazustehen und verlacht zu werden.

3.4. Vergewaltigung beim Rendezvous³⁰

Date rape ist eine sexuelle Bedrohung, ein Sex, dem nicht zugestimmt wurde. Es gilt hier Verführung und sexuelle Bedrohung zu unterscheiden. Es muss die Frage geklärt werden, ob die Überzeugung des Mannes, dass die Frau dem Geschlechtsverkehr zugestimmt hatte, vernünftig begründet war. Es muss geklärt werden, ob es begründet ist, dem Mann die mens rea (Vorsatz) zu unterstellen. Es muss geklärt werden, welche Gründe aus der Sicht der Frau vernünftig sind und es muss geklärt werden, was das Gericht aus seiner Sicht als Standpunkt vertritt.

Die Ansicht, dass es natürliche männliche Aggression ist und natürliche Zurückhaltung der Frau, die date rape verständlich machen, gründet auf einigen Mythen über Vergewaltigung und die menschliche Sexualität. Die Ansicht geht von einem vom Mann und der Frau unbewusst gesteuerten Trieb aus.

Sexuell provokantes Verhalten erzeugt keine Verträge, einer Vergewaltigung zuzustimmen. Die Zustimmung ist kein Akt, der auf einen Zeitpunkt begrenzt werden könnte. Eine Frau kann plötzlich Angst bekommen, schwanger zu werden und will jetzt nicht, dass der Geschlechtsverkehr weitergeht. Mann und Frau müssen aber wissen, was der eine und die andere in der sexuellen Begegnung wollen.

Wenn keine kommunikative Sexualität vorlag, dann ermangelt uns der Hauptgrund anzunehmen, dass der Sex, um den es geht, im beiderseitigen Einverständnis erfolgte. Von daher werden rücksichtslose Gleichgültigkeit und willentliche Ignoranz hinreichende Bedingungen zur Erfüllung der mens rea für date rape. Die Norm des kommunikativen Sex als Norm für Sex, zu dem eine vernünftige Frau zustimmen

³⁰ Pineau, Lois, Date Rape, in: Ethics in Practice, 409-417.

würde, gesellschaftlich festzulegen, bringt zwei Vorteile: Die Aggression, die beim date rape im Spiel ist, kommt hier zu Wort und zur Verantwortung. Und es sieht die Schuld des Vergewaltigers beim Rendez-vous darin, die sexuellen Beziehungen nicht auf einer kommunikativen Ebene angegangen zu sein.

3.5. Männer in Gruppen: Kollektive Verantwortung für Vergewaltigung³¹

Die Autoren erzählen von ihrer Adoleszenz. Sie waren in einer Jungengruppe unterwegs und zwar ständig. Und ständig redeten sie über Sex. Sie machten Frauen, die vorübergingen, mit schmutzigen Worten an und prahlten über ihre – erfundenen – sexuellen Abenteuer. Sie trauten sich nicht, Beziehungen zu jungen Frauen aufzunehmen. Sie sprachen zuerst über Gruppensex, dann über die Vergewaltigung von Frauen. Dann wurde den Autoren alles zu mühsam und das ständige Prahlensmüssen zu anstrengend. Sie verließen die Gruppe von Jugendlichen. Erst viel später begannen sie darüber nachzudenken, dass etwas nicht richtig war – moralisch, sozial, politisch - in dieser Gruppe, die offen bereit war, eine Frau zu vergewaltigen.

Was sind die Beziehungen, die Männer in Gruppen haben? Was tun Männer, um Vergewaltigungen zu verhindern? In der Regel sehr wenig. Die Autoren sind der Überzeugung, dass dieses Verbrüdern der Männer in Gruppen, die Männergesellschaften und die Männergesellschaft überhaupt für Vergewaltigung verantwortlich sind. Vergewaltigung ist also nicht nur Sache eines Vergewaltigers.

Es gibt zwei Gründe für diese Überzeugung. Der erste ist:

Der Grund für diese Überzeugung liegt darin, dass die Männergruppen mit ihrer gleichgültigen bis positiven Haltung gegenüber der Unbedeutendheit des Willens der Frauen die Situation aufrecht halten helfen, in der Vergewaltigung sich verbreiten kann.

Der zweite Grund, den die Autoren vorbringen ist: Die Männer in der Gruppe haben so viel an Überzeugungen gemeinsam, dass andere Männer quasi mitbeteiligt sind, wenn ein Mann aus der Gruppe eine Vergewaltigung begangen hat. Wir sprechen hier von distributiver kollektiver Verantwortung. Die Verantwortung kommt auch daher, dass Männer, die die Vergewaltigung nicht begangen haben, doch Vorteile aus ihr ziehen. Die Frauen werden eingeschüchtert, sich zu bewegen. Das läßt die Männergruppen ohne Konkurrenz und ihre Macht stärken sie weiter in ihren exklusiven Gruppen.

- Legen Sie die Argumente von Appiah Kwame, Ann Cudd, Anita Superson, Lois Pineau und Larry May dar und stellen Sie Ihre Argumentation gegen Rassismus und Diskriminierung vor.

³¹ May, Larry, Strikwerda, Robert, Men in Groups: Collective Responsibility for Rape, in: Ethics in Practice, 418-428.

4. Vorzugsrecht bei gleicher Qualifikation

Affirmative Action (AA) ist die Praxis, Minoritäten und Frauen bei der Anstellung im Beruf und Zulassung zu Schulen besondere Rechte zu geben.

In den USA wurden AA-Programme in den späten 60er Jahren eingeführt. Anstellung, Entlassung, Aufstieg und Bewerbungen wurden zu einem Großteil unter dem Gesichtspunkt von AA-Regelungen getätigt. AA-Beamte und -Aufsichtspersonen wurden in fast allen Behörden von Staaten und Bund, den höheren Bildungsinstitutionen und Großunternehmen eingeführt. Heute gibt es auch in Ländern wie Sri Lanka, Malaysia, Indien und Nigeria im Bildungswesen und in den Anstellungen Regelungen, die bestimmte Gruppen bevorzugen. Normalerweise handelt es sich bei den Nutznießern dieser Regelungen um Angehörige von Minderheiten. In Sri Lanka und Malaysia erhalten die Angehörigen von den Mehrheitspopulationen die Bevorzugungen, um sie vor der wirtschaftlichen Vorherrschaft einer überaus erfolgreichen Minderheit zu schützen.

In Österreich gibt es seit 1979 für alle privatrechtlichen Arbeitsverhältnisse das Bundesgesetz über die Gleichbehandlung von Frau und Mann im Arbeitsleben. Für alle ArbeitnehmernInnen des Bundes gibt es seit 1993 ein eigenes Bundes-Gleichbehandlungsgesetz. In den letzten beiden Jahren haben auch die neun Landesregierungen und viele Gemeinden für ihre DienstnehmerInnen jeweils ein eigenes Landes-Gleichbehandlungsgesetz erlassen. Das Bundesgleichbehandlungsgesetz enthält neben der Ächtung von Diskriminierung als besondere Maßnahme zur Förderung von Frauen die sog. Quotenregelung. Diese besagt, dass Frauenbewerbungen in Bereichen, in denen sie unterrepräsentiert sind – d.h. weniger als 40% Frauenanteil im Bereich – bei gleicher Qualifikation einem Mann vorzuziehen sind.

Heute glauben nur noch wenige in den USA, dass AA irgendeinen Nutzen bringt. Michael Levin bringt die Argumente gegen AA. Sie würden auch für alle anderen AA gelten. Er argumentiert, dass AA unfair für besser qualifizierte weiße Männer sind, da sie wegen ihres Geschlechts oder ihrer Rasse übergangen werden. Diese Männer sind darüber hinaus auch nicht für die historische Ungerechtigkeit gegenüber den Minderheiten verantwortlich. Und die Arbeitgeber werden durch AA des Rechtes beraubt, diejenigen anzustellen, die sie für die kompetentesten für den Job halten.

Die Argumentation gegen AA basiert auf zwei Annahmen:

1. dass Gruppen keinen moralischen Status haben, d.h., dass Individuen nur für die Handlungen verantwortlich sind, die sie als Individuen begangen haben. Und wir sollten Individuen auch nur für den Schaden kompensieren, den sie selbst erlitten haben.
2. dass eine Gesellschaft ihre Güter anhand der Verdienste der einzelnen verteilen soll. D.h. bei Jobs und Ausbildungsplätzen sollen die am besten Qualifizierten genommen werden.

Dworkin widerspricht ausdrücklich beiden Prinzipien. Gruppenmitgliedschaft – hier Rasse oder Geschlecht – kann moralische Bedeutung haben. Wenn einige Individuen aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit diskriminiert wurden, müssen sie auch aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit kompensiert werden. Arthur hat bei der Redefreiheit Gruppen einen moralischen Status abgesprochen. May und Strikwerda

sagen sogar, dass alle Männer für die Handlungen der Vergewaltiger verantwortlich sind. Auch Appiah sagt, dass Gruppenmitgliedschaft in unserer Gesellschaft ganz zentral für unsere Selbstdefinition ist. Es wird noch untersucht werden, ob wir aufgrund unserer Gruppenzugehörigkeit auch verpflichtet sind, den Armen zu helfen.

Für Dworkin gibt es kein Verdienst an sich. Also kann auch niemand anhand eines persönlichen Verdienstes beurteilt werden. Wenn ich gute Noten in Chemie habe, heißt das noch nicht, dass ich ein guter Arzt werde oder einbesserer als der, mit schlechteren Noten. Das rechtfertigt auch nicht, dass ich einen Platz in der Medical School bekomme. Wenn die Med. Fakultät mehr Frauen und Schwarze als ÄrztInnen will, weil dann mehr Frauen und Schwarze zur Ärztin bzw. zum Arzt gehen, dann ist es gerechtfertigt, mehr Frauen und Schwarze zum Studium zuzulassen, weil sie für das Anforderungsprofil qualifizieren.

Harris und Naryan sind gegen Levin und Dworkin. Dworkin`s Argument halten sie für potentiell gefährlich. Vorzugsbehandlung für einige Frauen und Schwarze heißt Diskriminierung von einigen Weißen. AA kann also nicht aus Vorzugsbehandlung bestehen. Was geht und wichtig ist, ist, für Schwarze und Frauen gleiche Bedingungen zu schaffen, damit die, die in der Vergangenheit Opfer von systematischer Diskriminierung waren, heute aufhören, dies zu sein.

Dies gilt besonders, da diese Diskriminierung der Rassen und des Geschlechts weiter besteht.

Diskrimination ist eine ungerechte Praxis, gleiche Bedingungen für alle zu verhindern. Das gilt auch für die Diskussion der Rassismen. Gleichheit ist auch wichtig, um die Strafe festzulegen. Sind alle Mörder gleich? Sollen alle gleich bestraft werden? Oder ist es etwas anderes, Kinder zu Tode zu foltern oder betrunken im Streit jemanden zu töten?

Auch bei den Tierrechten haben wir gefragt: Sind die Unterschiede zwischen Mensch und Tier derart, dass es gerechtfertigt ist, sie unterschiedlich zu behandeln? Heißt Gleichheit, dass wir Ausländer und Fremde und in Not-Geratene finanziell unterstützen müssen bei uns?

Wie formen institutionelle Strukturen unser Verhalten, Verstehen und unsere moralischen Entscheidungen?

Die Verteidiger von AA sagen, Diskriminierung ist etwas, das unbewusst in der Gesellschaft funktioniert. Weiße Männer sind sich keiner persönlichen Schuld an Diskriminierung bewusst. Warum sollen sie jetzt zurückgesetzt, also quasi bestraft werden für etwas, das sie nicht begangen haben?

Harris und Narayan weisen ausdrücklich zurück, das jetzt kompensiert werden soll. Das Modell der Wiedergutmachung von Dworkin legt ungerechtfertigt hohen Wert auf Individuen, denen geschadet wurde. Alle Mitglieder der Gruppe müssen aber berücksichtigt werden. Aufgrund der Tatsache, dass sie eben Mitglieder der Gruppe sind. Kompensatorische (ausgleichende) Gerechtigkeit wird noch behandelt werden. Haldane und Harvey werden argumentieren, dass der Staat einige Opfer von Verbrechen kompensieren soll, obwohl wir in keiner Weise für die Verbrechen verantwortlich sind.

4.1. Vorzugsrecht bei gleicher Qualifikation³²

Der Freie Markt und der Feminismus. Es kann den Unternehmern nicht angelastet werden, wenn sie in technischen Berufen Männer anstellen, die bessere mechanische und geometrische Fähigkeiten mitbringen als die Frauen. Dass Frauen bessere administrative Fähigkeiten zeigen als Männer muss auch gesagt werden. Damit ist noch nicht gesagt, dass dies so durch die Gene und nicht durch die Gesellschaft determiniert wird.

Quotenregelungen. Quoten erzeugen Rollenmodelle. Dies ist ein Argument für Quoten. Frauen brauchen Vorbilder, Modelle, die sie ermutigen, den Job anzustreben. Dies ist ein falsches Argument. Selbst wenn es stimmen würde, dass Frauen ermutigt würden ungewohnte Jobs anzunehmen und sie dann glücklicher wären, und würde es moralisch nichts ausmachen, dass sie nicht so gut qualifiziert sind für diesen Job, so bleibt das Unrecht gegenüber den übergangenen Männern.

Quoten sind Vorbeugemaßnahmen, lautet ein anderes Argument für sie. Auch dieses ist falsch. Die Diskrimination ist so subtil und versteckt, dass sie im voraus gestoppt werden muss. Vorauseilende Gewalt und Gerechtigkeit ist aber nur legitim, wenn Not im Verzug ist. Und es ist auch nicht bewiesen, dass diejenigen, die in den Genuss der Quoten kommen würden, andernfalls diskriminiert worden wären.

Quoten als Entschädigung wird auch gefordert. Dies könnte aber nur dann gerechtfertigt gefordert werden, wenn Rasse und Geschlecht per se die Stigma der Opferrolle in sich haben. Das ist aber nicht der Fall. Nicht per se, sondern aus historischer Entwicklung.

4.2. Die Rechte von Allan Bakke³³

1977 fand der Prozess der University of California gegen Allan Bakke statt. Die Medical School der UCLA hatte einen AA beschlossen. 16 Plätze wurden für wirtschaftlich und in der Schulbildung diskriminierte Minderheitenangehörige reserviert. Bakke bewarb sich um einen der restlichen 84 Plätze. Er hatte so hohe Testergebnisse, dass er laut UCLA vermutlich einen Platz bekommen hätte, gäbe es die AA nicht.

1978 sprach der US Supreme Court sein wenig hilfreiches Urteil. Die UCLA darf nicht mehr aufgrund der Rasse per se diskriminieren. Die Rasse kann aber ein Zulassungskriterium für das Studium sein. Die Quotenregelung wurde als Diskriminierung von Bakke verurteilt. Was das jetzt für die AA bedeutet, wurde durch die Gespaltenheit der Richter nicht klar. Bakke wurde zum Studium zugelassen und graduierte 1992.

1970 waren 2,1% der ÄrztInnen Schwarze. Niemand soll in unserer Gesellschaft deshalb diskriminiert werden und leiden, weil er zu einer bestimmten Gruppe gehört. Dieses Recht kann Bakke für sich in Anspruch nehmen. 1995 und 1997 schaffte die UCLA jede AA ab.

³² Levin, Michael, Affirmative Action, in: Ethics in Practice, 432-442.

³³ Dworkin, Ronald, The Rights of Allan Bakke, in: Ethics in Practice, 443-450.

4.3. Affirmative Action als Herstellung gleicher Möglichkeiten: Eine Kritik des Mythos der "Vorzugsbehandlung"³⁴

Wenn es um gleiche Bedingungen für alle geht, ist es ok. Vorzugsbehandlung ist nicht ok.

Man hat auch gelernt zu untersuchen, wie Institutionen überhaupt funktionieren. AA soll Fairness, Gleichheit und volle Bürgerlichkeit für alle herstellen, indem Mitglieder von marginalisierten Gruppen eine faire Chance bekommen, in signifikante soziale Institutionen einzutreten.

Es wäre eine Illusion zu glauben, dass die vor dem Recht formell gewährte Gleichheit aller BürgerInnen auch schon die Folgen der jahrhundertealten Ungleichheiten beseitigt hätte. Die vorher Ausgeschlossenen wurden durch diese Rechte nicht einfach über Nacht gleiche und voll anerkannte BürgerInnen. Klasse, Geschlecht und Rasse beschränken noch immer den Zugang der individuellen Persönlichkeit zu gleichen Lebensbedingungen und gleicher Teilnahme am sozialen Leben.

- Legen Sie die ethische Problematik von Vorzugsrechten bei gleicher Qualifikation dar und nehmen Sie zu den unterschiedlichen Standpunkten Stellung

³⁴ Harris, Luke, Charles, Narayan, Uma, Affirmative Action as Equalizing Opportunity: Challenging the Myth of "Preferential Treatment", in: Ethics in Practice, 451-462.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Inhaltsverzeichnis | 30 |
| (D) Gerechtigkeit | 32 |
| 0. Einführung..... | 32 |
| 0.1. Die rationale und die empathische Perspektive der Moralthologie | 32 |
| 0.2. Jesus Christus: der gültige Bezugspunkt christlicher Ethik..... | 33 |
| 0.3. Christologische Deutung von Tod und Auferstehung Jesu..... | 35 |
| 1. Grundsätzliche Überlegungen..... | 37 |
| 1.1. Gegenwärtige philosophische Gerechtigkeitskonzepte | 38 |
| 1.1.1. John Rawls | 38 |
| 1.1.2. Robert Nozick | 42 |
| 1.1.3. Eine neue Sicht des Verteilungsparadigmas | 43 |
| 1.1.4. Kommunitarismus | 44 |
| 1.1.5. Feministische Ansätze | 44 |
| 1.2. Die Diskussion christlicher Gerechtigkeitsbegriffe | 45 |
| 2. Die Bestrafung Krimineller | 47 |
| 2.1. Rechtsphilosophische Straftheorien | 47 |
| 2.1.1. Absolute Straftheorien | 47 |
| 2.1.2. Relative Straftheorien | 47 |
| 2.1.3. Vereinigungstheorien | 48 |
| 2.2. Hoose | 48 |
| 2.2.1. Strafe als Abschreckung | 48 |
| 2.2.2. Strafe als Vergeltung | 49 |
| 2.2.3. Strafe und Besserung | 49 |
| 2.3. LaFolette | 50 |
| 2.3.1. Bestrafung und Verdienst | 50 |
| 2.3.2. Zwei Regelbegriffe | 51 |
| 2.3.3. Reue und die Bestrafung Krimineller | 51 |
| 2.3.4. Das Schicksal noch schwerer machen | 52 |
| 2.3.5. Die Philosophie der staatlichen Wiedergutmachung..... | 52 |
| 3. Ökonomische Gerechtigkeit | 54 |
| 3.1. Die Entwicklung des Eigentumsverständnisses | 54 |
| 3.1.1. Eigentum in nicht-kapitalistischen Wirtschaftssystemen | 54 |
| 3.1.2. Eigentum in der bürgerlichen Revolution | 56 |
| 3.1.3. Eigentum im Kapitalismus..... | 57 |
| 3.1.4. Eigentum im Zeitalter der ökologischen Krise | 57 |
| 3.2. LaFollette über die Beiträge zur ökonomischen Gerechtigkeit | 59 |
| 3.3. Eigentumsrechte, ökonomische Ungleichheiten und internat. Verpflichtungen | 60 |
| 4. Der Hunger in der Welt und die internationale Gerechtigkeit | 62 |
| 4.1. Freie Beweglichkeit: Wenn Menschen Geld wären | 63 |
| 4.2. Hungersnot, Überfluss und Moralität | 64 |
| 4.3. Rechte und die Pflicht zur Hilfeleistung | 65 |
| 4.4. Hunger, Fähigkeit und Entwicklung | 66 |
| 4.5. Menschen ernähren oder die Natur bewahren? | 67 |
| 5. Umwelt..... | 68 |
| 5.1. Die Landethik | 70 |

| | |
|---|----|
| 5.2 James Sterba und der Versuch einer Versöhnung von anthropozentrischer und nichtanthropozentrischer Umweltethik..... | 70 |
| 5.3. Die Macht und Verheißung des ökologischen Feminismus | 71 |
| 5.4. Die Befreiung der Tiere: Eine Dreiecksbeziehung | 72 |
| 5.5. Eine „deutsche“ Sicht der Ökologischen Ethik..... | 72 |
| 5.6. Grundlagen der Lebensethik aus theologischer Sicht | 76 |

(D) Gerechtigkeit

0. Einführung

0.1. Die rationale und die empathische Perspektive der Moralthologie

Die Wissenschaften vom Menschen mussten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mühsam lernen, den Menschen nicht nur als Objekt zu sehen, sondern ihn in seiner bio-psycho-sozialen Ganzheit wahrzunehmen. Auch Ethik und Moralthologie mussten dies lernen. Deren Selbstverständnis war stark von der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften beeinflusst. So nahmen sie eher eine nur rationale Perspektive als die dominante Perspektive eines Problems wahr und leugneten, dass es auch eine andere, eher empathische Perspektive des Problems gibt. Beide Perspektiven sind wahrzunehmen, jede hat ihre Aufgabe. Die eher rationale Sicht kümmert sich um die Probleme des Unterscheidens, des Konsenses und der Neutralität, die Perspektive des «Care» sorgt sich um die Probleme des Verstehens, der Bewältigung und der Beziehung.³⁵

Auch die Ethik in der Medizin hat beide Perspektiven zu berücksichtigen, wenn sie sich um die Fragen des Lebens und Todes bemüht. In den Krankengeschichten des Hippokrates ist stets zu lesen, wo der Kranke gelebt hat, z.B. in welchem Teil der Stadt. Und dies führt nicht nur zur Lebenswelt des Kranken, sondern auch zur Erkenntnis, dass jede Gruppe, Gesellschaft und Kultur ihr eigenes Regel- und Wertesystem für das beste hält.³⁶ Die Ethik musste deshalb auch zur Kenntnis nehmen, dass das Verhalten und die Verhaltensregeln der Menschen sehr vielfältig sind. Verstehen-Wollen hat zur Voraussetzung, auch dem eigenen Wertesystem völlig widersprechende Ansichten und Überzeugungen tolerieren zu können. Gerade in der multikulturellen Gesellschaft der USA zum Beispiel, von der die Betonung der Autonomie ausging, musste zur Kenntnis genommen werden, dass Selbstbestimmung von den Schwarzen, Hispanics oder Asiaten anders gesehen wird als von ihren weißen mittelständischen Vordenkern, dass Selbstbestimmung also kontextabhängig ist.³⁷

Der optimistische Fortschrittsglaube an die Wissenschaft, die als wesentlich gut galt, erwartete bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein von den Wissenschaften, sie würden langsam aber sicher die weltlichen Probleme der Menschheit lösen. Warum von einer Ethik der Wissenschaft sprechen, warum von einer Theologie des Lebens und des Todes? Wenn die Wissenschaft an sich gut ist, ist die Frage nach ihrer Ethik redundant. Diese Art ursprünglicher Unschuld verlor sie in den 30er Jahren, denn die

³⁵ Illhardt, F.J., "Lebenswelt" und "Biomedizin". Wie kann man Medizin verstehen? in: Illhardt, F.J., Effelsberg, W. (Hg.), Medizin in multikultureller Herausforderung. Workshop der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz am 4./5. Dezember 1992. Stuttgart 1994, 11-28, 18.

³⁶ Ebd. 17.

³⁷ Ebd. 17.

Wissenschaft entdeckte die Sünde. In Hiroshima und Nagasaki verlor die Atomphysik ihre Unschuld, die Medizin verlor sie kurz zuvor in Dachau und Auschwitz. Die reine Wissenschaft gibt es nicht - war die bittere Erkenntnis - sie kann sich als solche nicht einmal denken, denn sie ist untrennbar mit wirtschaftlichen, sozialen und politischen Interessen verbunden. Erkenntnis ohne Interesse gibt es nicht. Aufgrund dieser Diskussion hat die Ethik heute wieder eine neue Wichtigkeit erlangt. Und tatsächlich begegnet Garcia - wie viele seiner KollegInnen - dieser Anfrage an die Ethik zuerst mit einem neuen Imperativ: Die Ethik hat heute am Ende des 20. Jahrhunderts "die Verteidigung und den Schutz des Lebens auf der Erde" zu sichern. Dabei ist die Ethik von den Naturwissenschaften und ihren Möglichkeiten nach wie vor fasziniert, sie fühlt sich aber auch gleichzeitig von ihnen bedroht: Atomenergie, Überbevölkerung, die Erschöpfung der natürlichen Ressourcen, die Vernichtung der Erdatmosphäre, die Vergiftung des Erdbodens und die Verschmutzung des Wassers sowie der pflanzlichen und tierischen Ökosysteme und die ungleiche Aufteilung des Reichtums machen klar: Die Wissenschaft ist heute Bedrohung und Hoffnung zugleich.³⁸

Dem heutigen Selbstverständnis der Theologie als Darlegung von Glaubenssätzen steht nicht mehr entgegen, wenn die Theologie auf die positive Beweisbarkeit ihrer Satzsysteme verzichtet. Dabei wird sich jede Theologie über ihre Art, die intellektuelle Berechtigung ihrer Aussagen zu verantworten, Gedanken machen müssen. Die Moralthologie hat vor dem Forum der Human- und Gesellschaftswissenschaften wie der zeitgenössischen Philosophie zu bestehen. Und es kann nicht darum gehen, den autonomen Wirkungsbereich der Humanwissenschaften und die Freiheit der philosophischen Reflexion dann nachträglich wiederum zurückzunehmen und zu theologisieren. Die Autonomie des selbstverantwortlich und frei entscheidenden Subjektes, seine Sinnsuche und Anstrengung nach Überwindung aller Entfremdungen sind als anthropologische Basisimplikationen in der theologischen Reflexion in ihrem Sinnverständnis auf den christlichen Glauben und seine Praxis hin zu thematisieren. Es kann aber nicht darum gehen, der vom handelnden Individuum frei für sich verfügbaren Selbstverpflichtung dann ein theologisches Sonderwissen über den Menschen, das z.B. mit Hinweis auf die christliche Offenbarung beansprucht wird, einfach überzustülpen.

0.2. Jesus Christus: der gültige Bezugspunkt christlicher Ethik

Katholische Moralthologie hat auch zu berücksichtigen, dass sittliche Ansprüche, Gesetze und Gebote an die ursprüngliche Erfahrung des Menschen gebunden bleiben, der seine Existenz vor Gott bringt. Jesus Christus ist und bleibt Bezugspunkt der christlichen Existenz. Die solidarische Liebe Jesu mit den Menschen kann nachgehandelt und geglaubt werden. Wie Jesus gehandelt hat, wie er die bio-psycho-soziale Ganzheit der Menschen, denen er begegnete, gehütet hat, wo er der Person half, autonom zu handeln, was er uns von Gott gesagt hat, erhält in der medizinischen Ethik, wo es wesentlich um die Auseinandersetzung mit Leiden und Tod geht, besondere Bedeutung. Wie Jesus der sozialen Ungerechtigkeit begegnete, wie seine Kommunikation aussieht, die Glaube und Gerechtigkeit verkündet, kann uns als Modell dienen.

Im Verhaltensmodell Jesu erfahren wir auch Wesentliches über unsere Kommunikation mit Gott, über unser Gebet: Jesu Gebet ist Klage, Lob, Bitte, Dank und Preis Gottes.

³⁸ Gracia, D., Fundamentos de Bioética. Madrid 1989, 11.

Jesus lässt die Person - sei sie gesund, sei sie krank, sei sie traurig, sei sie froh, unterdrückt oder auf der Suche nach Gerechtigkeit - mit ihren Problemen zu Ihm kommen. Er respektiert, was ist. Er lässt die Frauen von sich sprechen und sie selber sein. Die Evangelien erzählen von einem Jesus, der die Schwächen seiner Jüngerinnen und Jünger zur Kenntnis nimmt, sie aber dafür nicht verurteilt. Erst nach der Auferstehungserfahrung werden die Jünger, die Jesus von Anfang an immer davongelaufen sind, fähig, nicht mehr davonzulaufen.

Wir können und sollen den Blick auf die befreiende Macht Jesu in seinem Lebensvollzug richten, auf seine Vision einer neuen, von unbarmherzigen Hierarchien befreiten Gesellschaft, auf die heilenden Kräfte, die er in den Menschen freisetzt und auf die Konsequenz, mit der er seine Lebenspraxis bis in den Tod hinein nicht verleugnete. Wir können uns seiner Vision der Erwartung des Heilwerdens im Vollzug gerechter Gemeinschaften, die auf gegenseitige Achtung und auf die Entwicklung verantwortlicher Beziehungen und Kommunikationen, die die Freundschaft von Mann und Frau, und nicht die Unterdrückung der Frau zum Ziel haben, anschließen und uns auf Jesu Glauben an das Reich Gottes stützen.

Dabei vergessen wir nicht die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, wonach Autonomie und Freiheit, Sinnerfahrung und Selbstverwirklichung zum gesunden und erwachsenen Menschsein notwendig sind. Wir dürfen uns vielmehr am Lebensweg Jesu ein Beispiel nehmen und fragen und suchen und Antwort finden, wie er den Grundkonflikt der menschlichen Existenz vor Gott gebracht und mit Gott ausgetragen hat:

Jesu hat auf seine Autonomie und die seiner Mitmenschen geachtet: Er verkündete Freiheit und Versöhnung statt Gehorsam gegenüber starren Gesetzen. Von der primitiven Objektliebe führte er zu Freiheit und Autonomie aus einem Grundvertrauen, das aus seiner Geisterfahrung kommt, die uns - wie seinen Jüngerinnen und Jüngern zu Pfingsten - auch zugesagt ist.

Jesu lehrt uns auch, wie wir trotz Scheitern weitergehen können. Wie wir nicht an unserem primären Narzissmus festhalten müssen, sondern das Kreuz unserer endlichen Existenz mit Sinnerfahrung füllen dürfen, die wir vor allem in der Liebe suchen und verwirklichen. Der narzisstische Mensch findet keine Entwicklung zur bewussten Annahme der Wirklichkeit. Er bittet Gott kindlich wie einen allmächtigen Vater, der ihn vor allem Leid, Frust und Mühsal des Lebens verschont. Der narzisstische Mensch findet auch nicht den Weg zur Wirklichkeit der anderen Menschen und ihrer Bedürfnisse. Und Jesus lebte nicht im Vorausphantasieren eines Äons, einer Utopie, in der plötzlich alles gut und problemlos und konfliktfrei ist, sondern er lässt uns Anteil haben an der Erfahrung der Hoffnung auf die Aufhebung aller Entfremdung und auf eine endgültige Identität, die wir jetzt nur partiell und fragmentarisch verwirklichen können. Das Reich Gottes hat begonnen, aber unsere Verheißung als Christinnen und Christen ist, dass Jesus wiederkommen wird, um sein Reich endgültig und für alle Menschen aufzurichten.³⁹

Jesu gibt uns mit seinem Leben ein Modell desjenigen kommunikativen Verhaltens, das Autonomie garantiert und uns zeigt, wie wir als freie Menschen selbstverantwortlich

³⁹ Die Narzissmus-, Objekt- und Identitätsproblematik in Bezug zu Jesus als „Modell des Menschen“ wurde von Heribert Wahl schon 1980 in die Moraltheologie eingebracht: Wahl, H., Christliche Ethik und Psychoanalyse. München 1980, 280-286.

handeln können. Und er ermutigt uns, dies auch tatsächlich zu tun. Dies gilt auch und ganz besonders, wenn es um die bedrängende Frage nach dem vielen Leid geht, dem die Menschen ausgesetzt sind und dem sie sich gegenseitig aussetzen. Die christliche Tradition hat die Frage des Umganges mit dem Leid sehr oft im Zusammenhang mit dem Blick auf den Kreuzestod Jesu Christi beantwortet. Aus diesem Grund lege ich hier einige grundsätzliche theologische Bemerkungen vor.

0.3. Christologische Deutung von Tod und Auferstehung Jesu

Die Lehre von Jesus dem Christus, die Menschwerdung Gottes, ist eine Grundaussage der Christologie. Der Glaube an Jesus den Christus ist ein Bekenntnis- und Vertrauensglaube, d.h. es geht um das faktisch bestehende Verhältnis der gläubigen ChristInnen zu Jesus Christus. Dieses Verhältnis ist im Gebet und in der Meditation erfahrbar und geht den theologischen Reflexionen voraus. Aufgabe der Theologie ist es, darzulegen, was mit diesem Glauben einer Menschwerdung Gottes gemeint ist und Gründe für diesen Glauben anzugeben.

K. Rahner wählte als Ausgangspunkt in seiner Interpretation der Menschwerdung Gottes die Schwierigkeit, erst einmal auszusagen und zu verstehen, was der Mensch eigentlich sei.⁴⁰ Ist der Mensch in seinem Grund jenes Wesen, das sich in seiner Not, Begrenztheit und Endlichkeit bewusst als Verwiesenheit auf die Fülle jenes Schöpfers versteht, der die menschliche Natur begreifen lässt, indem er sich selbst dem Menschen als der Unbegreifliche mitteilt, so wird die Hoffnung, das eigene begrenzte Leben in dieser Fülle geborgen sein zu lassen, der anthropologische Beziehungspunkt des glaubenden Menschen.⁴¹

Der Mensch als Frage nach Gott, als Hoffnung auf Fülle und Geborgenheit seines Lebens, erhält in Gott, der Mensch geworden ist, seine Antwort.⁴² In der Theologie der Gotteserfahrung hält die Gottesbegegnung des Einzelnen ein Moment im christlichen Daseinsvollzug fest. Dies gehört zur Wesensverwirklichung des Christentums, wobei die innere Tröstung ohne Ursache Kriterium der Gottgewirktheit ist. Jesus bleibt in seiner Gottessuche und Gottesbeziehung Modell der Gottessuche und Gottesbeziehung der ChristInnen.⁴³

Die Anteilnahme an der Gottesbeziehung Jesu als authentische Gotteserfahrung des einzelnen Menschen ist die Auferstehungserfahrung, indem sie dem Menschen die existentielle Hoffnung, das eigene Leben als für den Tod unüberwindlich zu erfahren, begründet. Auferstehungshoffnung ist Erfahrung der Auferstehung Jesu, indem wir ihn und seine Sache als lebendig erfahren. Die Möglichkeit der Auferstehungserfahrung des Auferstandenen ist innerhalb der persönlichen Beziehung der ChristInnen zu Jesus Christus angesprochen und kann - wie jede menschliche Erfahrung - in der Reflexion nie eingeholt noch als gegenständliche vermittelt werden.⁴⁴

⁴⁰ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 214.

⁴¹ Ebd. 221f.

⁴² Ebd. 223.

⁴³ Rahner, K., Das Dynamische in der Kirche, 79 - 138.

⁴⁴ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, 270ff.

Die Interpretation und Meditation der Erzählung von Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu sieht an der Grausamkeit des Kreuzestodes nicht vorbei. Der Glaube, dass Jesus der absolute Heilsbringer ist, der im Tod gänzlich zu scheitern scheint, aber in seinem Sterben, von Gott gerettet, in die Endgültigkeit seines Lebens stirbt, ist inneres Moment dieser Auferstehung selbst und bleibt an der Erfüllung der eigenen Lebenshoffnung ausgerichtet.⁴⁵

Reflexionen über Tod und Auferstehung Jesu sollen die Selbstverantwortung der Glaubenden stärken und Mut zur Lebensbewältigung in Verantwortung machen. Dabei steht das gegenwärtige Leben im Mittelpunkt und nicht eine Vertröstung auf das zukünftige. Die einseitige Betonung der gehorsamen Selbstaufopferung Christi am Kreuz führt unter dem Druck, eigenes Leid unkritisch ertragen zu müssen, zur Last der Überforderung und zu Schuldgefühlen. Vor allem Frauen litten und leiden unter einem derartigen Modell der Selbstaufopferung, das nicht zur Aufforderung und Bestärkung eigenes Leiden anzunehmen und umzuwandeln führt und auch nicht hilft, sich mit Schmerz, Vergänglichkeit und Tod im Hinblick auf einen selbständigen Lebensentwurf offen auseinander zu setzen.⁴⁶

Es geht nicht darum, sich mit dem leidenden Christus zu identifizieren, sondern mit dem handelnden. Es geht nicht um moralischen Druck in der Vorbildfunktion von Jesu Leben und Sterben. Die Erzählung der Leidensgeschichte in den Evangelien gibt ausdrücklich Zeugnis von der menschlichen Begrenztheit und Unzulänglichkeit der Jünger Jesu, die in ihrer Flucht bei seiner Verhaftung besonders deutlich wird. Die Evangelien erzählen von einem Jesus, der diese Schwäche seiner Apostel zur Kenntnis nimmt, sie aber dafür nicht verurteilt. Wenn es heute im Zeitalter der modernen naturwissenschaftlichen Medizin für den Menschen so schwer geworden ist, sich mit seinem eigenen Sterben auseinander zu setzen, so geben die Evangelien beredtes Zeugnis von der nur allzu menschlichen Todesverdrängung und Flucht vor dem Menschen, der zu Tode gebracht wird und so Alleingelassensein, aber nicht menschliche Solidarität erfährt.

Die Theologie des Abendlandes hat das Kreuz vor allem als Ausdruck der Leistung Jesu interpretiert, für die Schuld der Menschen sein Leben zu opfern.⁴⁷ Es ist verständlich, dass derartige Theologien den Menschen nicht Mut machen, Verantwortung für die eigene Selbstwerdung zu übernehmen. Wenn heute die Menschwerdung Christi als Hoffnung des Menschen, das Schicksal seiner Vergänglichkeit überwinden zu können, im Mittelpunkt vieler TheologInnen steht, so richtet sich der Blick auf die befreiende Macht Jesu in seinem Lebensvollzug, auf seine Vision einer neuen, von Hierarchien befreiten Gesellschaft, auf die heilenden Kräfte, die er in den Menschen freisetzt und auf die Konsequenz, mit der er seine Lebenspraxis bis in den Tod hinein nicht verleugnete.⁴⁸ Diese Vision erwartet Heilwerden im Vollzug gerechter Gemeinschaft, die auf gegenseitige Achtung und auf die Entwicklung

⁴⁵ Ebd. 263.

⁴⁶ Taube, R., Tietz-Buck, C., Klinge, Ch., Frauen und Jesus Christus, 20.

⁴⁷ Ebd. 91.

⁴⁸ Ebd. 95.

verantwortlicher Beziehungen, die die Freundschaft von Mann und Frau und nicht die Unterdrückung der Frau zum Ziel haben, gegründet ist.⁴⁹

Die Sätze über das Lebensmodell Jesu klingen sehr gut. Es ist aber an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass auch die schönsten Theorien meist in der Schublade verschwinden. Deshalb ist zu fragen, warum schöne Theorien sehr oft so wenig Relevanz für die Wirklichkeit zeigen? Die Wirklichkeit ist größer als die Theorie über sie. Deshalb fordert Gustavo Gutiérrez, der Vater der Befreiungstheologie in Lateinamerika, den Primat der Lebenspraxis vor der Theorie. Und von der theologischen Reflexion der Lebenspraxis anhand des Lichtes der Botschaft Jesu verlangt er, dass sie zu mehr Solidarität mit den Schwestern und Brüdern beiträgt.⁵⁰ Diese Vorlesung ist dem Anliegen von Gustavo Gutiérrez verpflichtet

Der Frage danach, was moralisch richtig ist, wird auf gesellschaftlicher Ebene durch die Suche nach einer gerechten Ordnung nachgegangen. Die im Laufe der Geschichte vorgelegten Konzepte wie und warum eine soziale Ordnung gerecht sei, sind vielfältig und gründen auf unterschiedlichsten Annahmen darüber, was der Mensch sei, was er/sie zum Leben brauche, über die Genese sozialer Zusammenschlüsse, deren Funktion etc.

Was heißt Gerechtigkeit? Was ist gerecht? Diesen Fragen wird im vorliegenden Kapitel ein Stückweit nachgegangen. Nach der Vorstellung einiger wichtiger Gerechtigkeitstheorien, sollen Ausführungen über die Bestrafung Krimineller beispielhaft darlegen, was Gerechtigkeit im Staat konkret bedeuten kann. In Punkt 3 und 4 werden ökonomische Beziehungen im Lichte von Gerechtigkeitsüberlegungen untersucht. Punkt 5 behandelt die Frage nach Gerechtigkeit gegenüber der Umwelt. Bei alledem sollen keine Lösungen ausgebreitet, sondern Probleme aufgeworfen und Denkanstöße gegeben werden.

1. Grundsätzliche Überlegungen

In der römisch-katholischen Tradition wurden die Ansprüche der Gerechtigkeit immer aus dem Naturrecht begründet. Aufgrund der Auffassung, dass der Mensch ein „vernünftiges Geschöpf“ sei, waren diese Ansprüche nicht nur für KatholikInnen, sondern für alle Menschen erreichbar. Die ProtestantInnen gingen weniger von dem aus, was allen Menschen zugänglich ist, sondern von dem Begriff „Gnade“. Was Gerechtigkeit heißt, wird in der guten Nachricht von den rettenden Heilstaten Gottes festgelegt und in der Geschichte einer Gemeinschaft, die versucht, treu nach diesem Evangelium zu leben. Obwohl diese Unterschiede nicht geringe Auswirkungen auf die Gerechtigkeitsauffassungen hatten, gibt es auch gemeinsame „christliche“ Züge in beiden Auffassungen.

Im Folgenden werden die zwei Fragen behandelt: 1. Welche philosophischen Konzepte von Gerechtigkeit werden zur Zeit im Westen angewandt? 2. Welche Probleme sind bei den gegenwärtigen christlichen Gerechtigkeitsbegriffen auszumachen?

⁴⁹ Ebd. 118.

⁵⁰ Gutiérrez, G., La verdad os hará libres, in: Gutiérrez, G. La verdad os hará libres. Salamanca 1990, 102-220, 112.

1.1. Gegenwärtige philosophische Gerechtigkeitskonzepte

In der westlichen philosophischen Tradition lautet der formelle Ausdruck der Gerechtigkeit: „Behandle ähnliche Fälle ähnlich“ oder „gib jedem das Seine“. Die Befolgung des Imperativs „Behandle ähnliche Fälle ähnlich!“ impliziert, dass die Handelnden alle die gleiche Handlungsqualität auszeichnet und zielt auf die Verhütung von willkürlicher Diskriminierung (Ungleichbehandlung) hin. Trotzdem lassen beide Imperative konkrete Kriterien für das Handeln unbestimmt. Soll das Verteilungskriterium das Bedürfnis sein (Marx), oder soll es der Stellung und Funktion in der Gesellschaft entsprechen (Aristoteles), ist es das größte Gut für die größte Zahl (Mill) oder ein anderes Kriterium?

1.1.1. John Rawls⁵¹

John Rawls anerkennt sogleich, dass soziale Institutionen der Gesellschaft unterschiedliche Ausgangspositionen für die Menschen schaffen. Diese unfaire Verteilung macht auch den Austausch zu einer unfairen Angelegenheit. Vernünftige Individuen würden sich auf einige, von allen geteilte Rechte verständigen. Benachteiligungen in Einkommen, Status oder Lebensqualität sollen durch diese Rechte ausgeglichen werden. Unterschiede sind gerechtfertigt, wenn sie aus einer Situation gleicher Möglichkeiten entstehen und wenn die Benachteiligten auf lange Sicht von diesen Unterschieden profitieren.

Es verhält sich nicht so, dass zuerst der Gesellschaftsvertrag zusammen mit einer bestimmten Regierungsform vorhanden wäre und darauf dann die entsprechenden Strukturen gebaut würden. Vielmehr ist es umgekehrt: Die Auseinandersetzung darüber, wie die Gesellschaft strukturiert sein soll, führt erst zum Gesellschaftsvertrag. Eine Fairnessgerechtigkeit geht also von freien und rationalen Personen aus, die in ihrem eigenen Interesse aus einer Position der Gleichheit untereinander heraus die Bedingungen ihres sozialen Zusammenlebens in Prinzipien diskutieren und akzeptieren.

Sowohl die Grundrechte und –pflichten als auch die sozialen Vorteile werden gemeinsam festgelegt. Wie die gegenseitigen Ansprüche zu regeln sind, muss vorher festgelegt werden, zusammen mit der Grundcharta ihrer Gesellschaft. Sie müssen auch festlegen, was gerecht und ungerecht ist, d.h. die Prinzipien der Gerechtigkeit.

Was ich mit der ursprünglichen Gleichheitssituation beschreibe, entspricht in der traditionellen Theorie des Gesellschaftsvertrages dem Naturzustand. Dabei handelt es sich allerdings um eine rein hypothetische Ausgangssituation, die helfen soll, einen bestimmten Gerechtigkeitsbegriff zu bilden. Charakteristisch für diese Situation ist, dass niemand weder seine Stellung und seinen sozialen Status, noch sein Glück in der Verteilung der Besitztümer und Fähigkeiten, weder seine Intelligenz noch seine Stärke etc. kennt; auch nicht seinen Begriff von „gut“ und seine psychologischen Eigenschaften. Die Gerechtigkeitsprinzipien werden hinter einem Schleier des Nichtwissens beschlossen. Dadurch ist gesichert, dass durch die Gerechtigkeitsprinzipien niemand bevor- oder benachteiligt wird, sei es aufgrund des Glücks der Natur oder der Kontingenz der sozialen Bedingungen.

⁵¹ John RAWLS, A Theory of Justice. In: Ethics in Practice, 519-532. Harvard University Press 1971.

Die einzelnen freien und rationalen Personen sind fähig, sich Zwecke und Ziele zu stecken, sind also moralisch und müssen natürlich einen Gerechtigkeitsinn haben. Die ursprünglichen Einigungen sind fair. Zuerst muss ein Gerechtigkeitsprinzip angenommen werden. Daraus wird das weitere Zusammenleben geregelt. Rational soll im engen ökonomischen Sinn gemeint sein, d.h., dass die effektivsten Mittel eingesetzt werden, um ein gegebenes Ziel zu erreichen. Die Individuen können religiös und spirituell völlig unterschiedlich sein. Sie sind keine Egoisten, die nur an sich denken. Sie nehmen aber auch kein Interesse an den Interessen der anderen. Auch ethische Streitereien sollen zu Beginn ausgeschlossen sein. Und die Vorschläge, die zu Beginn kommen, müssen sehr weit akzeptiert sein. Diese Situation muss in der Folge noch genau beschrieben werden, auch welche Wahlmöglichkeiten es darin gibt.

Es ist in dieser offenen und gleichen Situation aber nicht klar, ob z.B. das Prinzip der Nützlichkeit angenommen werden würde. Eher wohl nicht. Vielmehr werden sie sich auf die Gleichheit und Zuordnung von Grundrechten und -pflichten einigen, sowie darauf, dass soziale und ökonomische Ungleichheiten, z.B. in Besitz oder Autorität, nur dann gerecht sind, wenn sie in wiedergutmachenden Vorteilen für jedermann resultieren, besonders für die am meisten Benachteiligten.

Gerechtigkeit als Fairness sowie andere Vertragstheorien bestehen aus zwei Teilen: Erstens aus einer Interpretation der Anfangssituation und dem Problem der Wahl, welches sich hier stellt und zweitens aus einem Set von Prinzipien, auf die man sich einigen wird. Beide Teile können angenommen oder verworfen werden. Es geht aber nicht darum, einer bestimmten Gesellschaft beizutreten, sondern bestimmte moralische Prinzipien zu entwickeln.

Gerechtigkeit als Fairness ist trotzdem keine vollständige Vertragstheorie. Wenn ich diese Sicht auch noch erweitere auf „Fairness und Rechtmäßigkeit“, so bleibt die Theorie doch auf die Beziehungen zwischen Menschen bezogen. Ich übersehe die Verhaltensweisen, die wir Tieren und dem Rest der Natur schulden. Meine Theorie der Gerechtigkeit ist also keine vollständige, keine, die vollständig die moralischen Beziehungen klärt.

Die Ausgangssituation und Rechtfertigung

Da wir uns darüber einigen müssen, welche Prinzipien vernünftigerweise angenommen werden sollen, ist die Theorie der Gerechtigkeit nun mit der Theorie der rationalen Wahl verbunden. Wie sieht dieses Wahl-Problem im Detail aus? Es gibt nur dann eine bestimmte Antwort, wenn die Überzeugungen und Interessen der Parteien, ihre gegenseitigen Beziehungen, ihre möglichen Handlungsalternativen, die Strategie ihres Entscheidungsfindungsprozesses etc. bekannt sind. Werden die Umstände in unterschiedlicher Art dargelegt, dann werden auch unterschiedliche Prinzipien angenommen.

Wir müssen jetzt natürlich herausfinden, was - philosophisch betrachtet - die günstigste Situation für eine Festlegung der Gerechtigkeitsprinzipien sei. Wir dürfen voraussetzen, dass eine derartige Prinzipienwahl unter bestimmten Bedingungen ablaufen soll. Um eine bestimmte Beschreibung dieser Situation zu rechtfertigen, muss gezeigt werden, dass sie eben diese allgemein geteilten Annahmen der bestimmten Bedingungen erfüllt. Dabei wird man von größtenteils akzeptierten aber

schwachen Voraussetzungen ausgehen und zu spezifischeren Folgerungen kommen wollen. Jede Voraussetzung soll ihrerseits natürlich und plausibel sein; einige werden trivial erscheinen. Zusammengenommen erlauben sie, die Gerechtigkeitsprinzipien anzunehmen.

Diese Voraussetzungen mögen ungewöhnlich aussehen. Sie dienen allein dazu, uns die Restriktionen vor Augen zu halten, denen die Argumente für Gerechtigkeitsprinzipien unterliegen. Niemand soll z.B. von der Natur oder vom Schicksal bevorzugen oder benachteiligt werden. Weiters soll sich niemand diese Prinzipien um sein eigenes Leben herum basteln können. Noch sollen individuelle Neigungen und Ehrgeiz, persönliche Begriffe, was „gut“ ist, die Wahl beeinflussen. Persönliche Interessen sollen ausgeschlossen sein. Wir können also auf natürliche Weise den Schleier des Nichtwissens immer wieder erreichen, wenn wir immer die Grenzen der Argumente für die Ursprungsposition vor Augen haben und sozusagen einer gewissen Prozedur folgen können, indem wir also in Übereinstimmung mit diesen Restriktionen für die Gerechtigkeitsprinzipien argumentieren.

Es ist vernünftig anzunehmen, dass die Parteien in der Ursprungssituation alle gleich sind. D.h. alle haben in der Prozedur, in der die Prinzipien gewählt werden, die gleichen Rechte. Jeder kann Vorschläge machen, Gründe für deren Annahme angeben etc. Es handelt sich wie gesagt allesamt um moralische Personen mit einem Gerechtigkeitsgefühl. Ziele werden nicht nach Werten gereiht und jeder versteht die Prinzipien, die angenommen werden und handelt danach.

Es muss aber auch geprüft werden, ob die gewählten Prinzipien mit unseren Überzeugungen von Gerechtigkeit übereinstimmen. Explizieren die Prinzipien die Regeln, nach denen wir uns auch unbewusst verhalten und geben sie uns dort, wo wir im Handeln unsicher sind, die Sicherheit, die wir tatsächlich gesucht haben? Religiöse Intoleranz und rassistische Diskriminierung lehnen wir als ungerecht ab. Davon sind wir überzeugt. Weniger Sicherheit haben wir, was eine korrekte Verteilung von Reichtum und Autorität betrifft. Wie sollen wir hier unsere Zweifel loswerden? Können wir auch hier zur Ursprungssituation zurückgehen und ausgehend von unseren tiefsten Überzeugungen Sicherheit und Anleitung finden? Wir müssen also von beiden Seiten an die Prinzipien herangehen.

Einerseits muss man darauf achten, dass die Ausgangsbedingungen stimmen, andererseits zusehen, dass die Bedingungen ausreichen, um zu Prinzipien zu kommen. Wenn nicht, brauchen wir weitere Überzeugungen für die Gerechtigkeit. Wir können die Bedingungen ändern, unsere Urteile und Überzeugungen anpassen. Auf diese Weise gelangen wir zu den Prinzipien. Und so kommen wir in einen Zustand, in dem wir eine Beschreibung der Ursprungssituation finden, die vernünftige und einsichtige Bedingungen ausdrückt und zu Prinzipien führt, die unseren Urteilen angepasst und für sie passend sind. Diesen Sachverhalt (state of affairs) nenne ich ein reflektives Gleichgewicht (reflective equilibrium). Es ist ein Gleichgewicht, da unsere Prinzipien und Urteile übereinstimmen. Es ist reflektiv, da wir wissen, welche Voraussetzungen zu den Prinzipien und Urteilen, die wir kennen, geführt haben. Es ist aber nicht notwendigerweise ein stabiles Gleichgewicht.

Wir haben diese Ursprungssituation beschrieben, ohne auf irgendwelche Selbstevidenzen zu rekurren. Unsere reklamierten Gerechtigkeitsprinzipien sind auch keine notwendigen Wahrheiten oder von Wahrheiten abgeleitet.

Gerechtigkeitsprinzipien werden nicht derart deduziert. Sie werden durch viele Überlegungen unterstützt, die zusammen eine kohärente Sicht der Dinge ergeben. Wenn nun diese Ursprungssituation rein hypothetisch ist, warum sollen wir dann irgendein Interesse an den Prinzipien zeigen, die dabei herauskommen? Die Antwort lautet: Tatsächlich akzeptieren wir ja die Bedingungen in der Ursprungssituation. Und wenn nicht, sind sie als vernünftig einsehbar und man kann sie argumentativ nachvollziehen und sich philosophisch überzeugen lassen. Der Sinn dieser Ursprungssituation liegt also darin, die Bedeutung und die Folgen der Bedingungen reflektieren zu können.

Zwei Gerechtigkeitsprinzipien

Ich gebe jetzt in ganz allgemeiner und noch ungenauer Form die zwei Prinzipien an, von denen ich meine, dass sie in der Ursprungssituation gewählt werden würden.

Das erste Prinzip lautet: Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

Das zweite Prinzip lautet: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass von beiden vernünftig erwartet werden kann, dass vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.

Diese Prinzipien sind die Grundstruktur der Gesellschaft. Sie leiten die Zuteilung von Rechten und Pflichten, die die Verteilung der sozialen und wirtschaftlichen Vorteile regulieren. Ein System von gleichen Freiheiten und von sozialen und wirtschaftlichen Aspekten wird vorausgesetzt.

Eine Theorie der Gerechtigkeit hängt von einer Theorie der Gesellschaft ab. Beide Prinzipien sind der Spezialfall eines allgemeineren Begriffs von Gerechtigkeit: Alle sozialen Werte – Freiheit und Möglichkeit, Einkommen und Vermögen und die Grundlagen des Selbstrespektes – müssen gleich verteilt werden, es sei denn ungleiche Verteilung eines oder aller ist zu jedermanns Vorteil.

Ungerechtigkeit ist folglich eine Ungleichheit, die nicht allen zum Vorteil gereicht. Dieser Begriff ist so vage, dass er einer weiteren Interpretation bedarf.

Nehmen wir an, die Basisstruktur der Gesellschaft verteilt bestimmte Primärprodukte, d.h. Dinge, die jeder vernünftige Mensch vermutlich möchte. Diese Güter werden für etwas Bestimmtes verwendet, unabhängig von den rationalen Lebensplänen der Personen. Die wichtigsten Primärgüter, die die Gesellschaft verteilt, sind Rechte und Freiheiten, Ermächtigungen und Möglichkeiten, Einkommen und Wohlstand.⁵² Das sind die sozialen Primärgüter. Andere Primärgüter, wie z.B. Gesundheit und Lebenskraft, Intelligenz und Phantasie, sind natürliche Güter. Ihr Besitz wird von der Basisstruktur beeinflusst, aber sie sind nicht so stark unter ihrer Kontrolle wie die ersten.

⁵² Später kommen wir noch zu dem Recht des Selbstrespektes.

Es kann eine Situation gedacht werden, in der alle Primärgüter gleich verteilt sind.

Theoretisch wäre es möglich, dass die Aufgabe von einigen fundamentalen Freiheiten der Menschen durch soziale und wirtschaftliche Gewinne kompensiert würden. Unser allgemeiner Begriff von Gerechtigkeit legt keine Restriktionen auf, welche Art Ungleichheiten erlaubt sind, wenn nur letztlich alle besser dastehen. Das ist aber deshalb nicht möglich, weil die zwei aufgestellten Prinzipien dies nicht erlauben. Das erste ist unabdingbar und darf nicht aufgegeben werden und es steht als Priorität vor dem zweiten.

Diese zwei Prinzipien werden von den öffentlichen Institutionen der Gesellschaftsstruktur aufgestellt. Das ist wichtig! In der zweiten Regel gehe ich davon aus, dass es repräsentative Personen gibt, die in Stellungen und Posten sind und Erwartungen haben, die von der Verteilung der Rechte und Pflichten in der Grundstruktur abhängen. Beide Prinzipien können nicht auf die Verteilung bestimmter Güter an bestimmte Personen angewandt werden. Sie sind dazu gedacht, institutionelle Grundabkommen zu regeln.

Ich setze einfach voraus, dass die Individuen, die im Grundzustand entscheiden, die Priorität der ersten vor der zweiten Regel beibehalten und zwar aus rationalen Gründen, denn dies zahlt sich im Endeffekt langfristig aus. Der Utilitarismus scheint es zu gestatten, dass Freiheiten für soziale und wirtschaftliche Gütermaximierung geopfert werden können. Er geht dabei nicht so weit, wie die Sklaverei oder die Knechtschaft. Es gibt also Begriffe von Gerechtigkeit, die Ergebnisse gestatten, die die Parteien nicht zu akzeptieren bereit sind.

Auch die Maximierungsregel für eine Wahl in Unsicherheit unterstützt die Wahl der zwei Prinzipien als rationale. Die Maximierungsregel sagt, man solle Alternativen nach dem schlechtest möglichen Ergebnis reihen, d.h. ich kann die zwei Prinzipien auch dann rational wählen, wenn der, der mir meinen Platz in der Gesellschaft zuzuweisen hat, mein Feind ist.

1.1.2. Robert Nozick⁵³

„Das Seine“ hängt nach Robert Nozick (1974) vom freiwilligen Austausch der Individuen ab, die einander frei geben und nehmen, was sie geben und nehmen wollen. Der Staat oder andere Institutionen werden als Träger der verteilenden Gerechtigkeit entschieden abgelehnt. Kommutative Gerechtigkeit, d.h. „Austauschgerechtigkeit“, ist die einzige, die zählt, um Güter zu erlangen. Die Armen oder Benachteiligten, die an diesem Austausch nicht teilnehmen können, haben auch keinen Anspruch auf die Güter.

In der Anspruchstheorie der Gerechtigkeit wird die Verteilungsgerechtigkeit durch einen Blick auf die Geschichte festgelegt. Wenn die Verteilung nach den aufgestellten Regeln erfolgte, ist sie gerecht. Die Regeln der Berechtigungsgerechtigkeit lauten:

1. Wer ein Besitztum im Einklang mit dem Grundsatz der gerechten Aneignung erwirbt, hat Anspruch auf dieses Besitztum.

⁵³ Robert Nozick, The Entitlement Theory of Justice. In: Ethics in Practice, 533-546.

2. Wer ein Besitztum im Einklang mit dem Grundsatz der gerechten Übertragung von jemandem erwirbt, der Anspruch auf das Besitztum hat, der hat Anspruch auf das Besitztum.
3. Ansprüche auf Besitztümer entstehen lediglich durch (wiederholte) Anwendung der Regeln 1 und 2.

Rawls' Differenzprinzip ist auch schon in einer Familie, deren Mitglieder einander lieben, unfähig, die Verhältnisse zu regeln. Kann bei einem Prinzip zwischen Makro- und Mikrolevel unterschieden werden?

Beiden vorgestellten liberalistischen Positionen (Rawls und Nozick) ist der kantische Respekt des Individuums und seiner Rechte gemeinsam. Beide Positionen gehen von der Verteilung der Güter aus und sagen nichts zu Locke's Begriffen des Eigentums von Gütern und des Eigentümers. Beide reflektieren auch nicht die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft, wie z.B. die patriarchalische Familie des Westens.

1.1.3. Eine neue Sicht des Verteilungsparadigmas⁵⁴

Iris Marion Young greift auf Karl Marx zurück. Marx besteht darauf, dass es keinen Sinn hat, über Verteilung von Gütern zu sprechen, wenn zuvor nicht die Frage nach der Verteilung der Produktionsbedingungen geklärt ist.

Das Verteilungsparadigma setzt den institutionellen Kontext voraus und verschleiert ihn gleichzeitig. Es hat also keinen Sinn, so wie Charles Taylor (1985) zu fragen, ob die Verteilung von Wohlstand und Einkommen in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern gerecht ist und wenn nicht, ob soziale Sicherungssysteme eingerichtet – Arbeitslosengeld etc. - und Umverteilungen vorgenommen werden müssen.

Rawls ist ein Kritiker des Verteilungsparadigmas.

Den institutionellen Kontext verstehe ich in einem weiteren Sinn als Marx, der nach der Art der Produktion fragt. Der institutionelle Kontext enthält die Regeln und Normen jeder Struktur oder Praxis in Staat, Familie, in der Zivilgesellschaft wie am Arbeitsplatz, sowie die Sprache und Symbole, die die sozialen Interaktionen unter ihnen vermitteln. All dies ist relevant für die Urteile bzgl. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, insofern sie die Fähigkeit der Menschen, am Gesellschaftsprozess teilzunehmen, bedingen und ihre Handlungen und die Fähigkeit, ihre Möglichkeiten zu entwickeln und auszuüben, bestimmen.

Rawls setzt - wie viele andere auch - in seiner politischen Theorie die Legislative ebenso wie die Institutionen der Exekutive voraus und macht sich keine Gedanken darüber, dass beide vom Alltagsleben der Menschen weit entfernt sind und die Regierungen zentral über die Köpfe der Menschen hinweg ihre politischen Entscheidungen fällen. Auch die Institutionen der Verwaltungsbürokratien des modernen Staates werden einfach vorausgesetzt, zusammen mit den Diensten, die sie anbieten; angefangen von der Arbeitslosenunterstützung bis hin zur Verwaltung.

⁵⁴ Iris Marion Young, Displacing the Distributive Paradigm. In: Ethics in Practice, 547-558.

Es hat auch keinen Sinn, die Allokation in einem System zu regeln, wie dies die Philosophen tun, ohne nach den Entscheidungsstrukturen und Machtverhältnissen zu fragen, die dies durchführen sollen. Entscheidungssituationen sind unabhängig von den Positionen der Entscheidungsträger zu reflektieren.

Gehe ich mit der Ausweitung meines Verteilungsbegriffes zu weit?

Die Befähigung der Menschen anzusehen und zu untersuchen ist und bleibt wichtig. Ihre Beziehungen untereinander zu sehen ist wichtig, ebenso ihre Würde und Selbstachtung. Auch Nozick, für den nur der Prozess, in dem die Güter erworben werden, für die Beurteilung ihrer Verteilung relevant ist, ist zu kritisieren, da dies eine individualistische soziale Ontologie ist. Strukturelle Einflüsse in den Handlungen der Individuen, von denen sie oft gar nichts wissen, zu denen sie ohne ihr Wissen beitragen und gegen die sie, wüssten sie davon, protestieren würden, werden nicht beachtet.

Ungerechtigkeit ist Herrschaft und Unterdrückung

Unterdrückung besteht in systematischen institutionellen Prozessen, die einige Menschen davon abhalten, in sozial bedeutenden und anerkanntem Rahmen befriedigende und weiterführende Ausbildungen und Fähigkeiten zu erlernen und auszuüben, oder in institutionalisierten sozialen Prozessen, die die Fähigkeit der Menschen mit anderen zu kommunizieren und ihre Gefühle und Erwartungen ans Sozialleben derart zu äußern, dass andere zuhören können, verhindern.

Die sozialen Bedingungen von Unterdrückung bringen sehr oft auch materielle Verluste oder schlechtere Anteilnahme an den Gütern mit sich. Herrschaft verhindert die Teilnahme von Menschen am sozialen Prozess und dies in einer Weise, die sie selber festlegen. Das Gegenteil von Unterdrückung ist soziale und politische Demokratie.

1.1.4. Kommunitarismus

Der Liberalismus mutet dem Einzelnen sehr viel Stress zu. Dies wollen die Kommunitaristen vermeiden. Diese wollen aus der Geschichte der Gemeinschaften heraus die Fragen der Gerechtigkeit regeln. Sie kommen dabei aber zu keinen abstrakten und verallgemeinerbaren Regeln, die ihrer Ansicht nach ohnehin nutzlos wären. Weder deduzierende Logik noch Minimalvoraussetzungen an ethischen Prämissen könnten mit der Geschichte der Einzelnen und ihrer Gemeinschaft konsistent zu praktischen Regelungen führen.

1.1.5. Feministische Ansätze

Das Konzept der individuellen Autonomie wird auch von Feministinnen kritisiert (s.o. Iris Marion Young 1990; Susan Okin 1989; Nancy Hirschmann 1992). Die Individuen wären immer Einzelne, es gibt das allgemeine Individuum nicht. Die Einzelnen müssten dazu immer in Gruppen mit deren Zwängen und Möglichkeiten leben. Viele Feministinnen folgen Carol Gilligan (1982) und Nancy Chodorow (1978) und verlangen nach der „Stimme des Sorgens“ (the voice of care) als Konzept der Gerechtigkeit (Care-Ethik). Diese Sorge ist immer partikulär und in einem bestimmten Kontext verortet. Zu dieser feministischen kommt die postmoderne Gerechtigkeitskritik, wonach Wissen immer Macht widerspiegelt (Michel Foucault

1980). Das liberale Konzept von Gerechtigkeit entspricht laut Konstruktivismus also der Machtsituation der Mittelklasse.

Das liberale Projekt, universale Standards von Gerechtigkeit zu errichten, ist also auch kritisch zu betrachten. John Rawls sprach zuletzt (1993) auch nicht mehr von moralischer sondern nur mehr von politischer Gerechtigkeitstheorie.

1.2. Die Diskussion christlicher Gerechtigkeitsbegriffe⁵⁵

Worin gründet nun die Gerechtigkeit? Nach Aristoteles gründet sie in einer Vorstellung von einer wohl-geordneten Gesellschaft. Für Kant ist Gerechtigkeit eine Extension der Macht der Vernunft. Für die ChristInnen gründet Gerechtigkeit in der Erinnerung, im Gedenken und Andenken an die ursprünglichen Absichten eines liebenden Schöpfers, der für seine Geschöpfe festgelegt hat, was „recht“ und „gerecht“ ist.

Was sind nun Gottes Absichten? Es ist der Friede, die Harmonie in Ganzheit und die Gerechtigkeit. Im Katholizismus kann dies mithilfe der Lehre der Kirche aus dem Naturgesetz, d.h. mit der Vernunft, erkannt werden. Protestanten sind skeptischer, was unsere Fähigkeit betrifft, das Rechte und Gerechte zu erkennen. So wenden sie sich lieber an die biblischen Texte und die Tradition, um herauszufinden, was gerecht ist. Seit dem II. Vatikanischen Konzil sind sich Katholiken wie Protestanten immer mehr einig: Gerechtigkeit ist die menschliche Antwort auf die Güte Gottes, die wir durch seine Taten der Schöpfung, Erlösung und Erhaltung der Schöpfung geschenkt bekamen.

Gerechtigkeit hat für die ChristInnen also mit dem Erfüllen der Pflichten einer Beziehung zu tun, nämlich der Beziehung zu Gott. Menschliche Gerechtigkeit soll göttliche Gerechtigkeit widerspiegeln, nicht allein die menschliche Anstrengung, positive gerechte Gesetze zu erlassen. Der Konflikt mit dem Liberalismus ist klar. Wenn Johannes XXIII. in *Pacem in Terris* von einigen positiven Grundrechten spricht, bleibt dies daher immer an die soziale Natur und die Pflicht wie das Recht, uns sozial zu benehmen, gebunden, letztlich an ein Recht, das von Gott kommt.

Der christliche Glaube, dass wir Menschen „gefallen“ oder „sündig“ sind, kommt von der Überzeugung, dass die ursprüngliche „Sedakah“⁵⁶ gebrochen wurde. Ungerechtigkeit ist eine der Hauptmanifestationen von Sünde. Von Gerechtigkeit sprechen heißt, über die Wiederherstellung gerechter Beziehungen nachzudenken. Besonders die politische Theologie und die Theologie der Befreiung hatten im Konzept der Gerechtigkeit immer die strukturellen Probleme der Unterdrückung des Einzelnen in seinen Gruppenbeziehungen anerkannt.

Rücken die Unterdrückten in das Zentrum der Diskussion um Gerechtigkeit, dann werden die Armen zum Prüfstein des Gerechtigkeitsbegriffes der ChristInnen. Hunger bedeutet Ungerechtigkeit irgendwo im System. Schon die Kirchenväter sprachen von den Reichen als von den Räubern. Die Befreiungstheologie gesteht den Armen ein epistemologisches Privileg zu. Sie wissen besser als die Reichen,

⁵⁵ Vgl. Karen LEBACQZ, Justice. In: Christian Ethics, 163-172.

⁵⁶ Im Alten Testament Begriff für die Gerechtigkeit Gottes (z.B. Am 5,24) im Unterschied zu „Mishpat“, der aus dem Bund Gottes erwachsenden Gerechtigkeit.

was Gerechtigkeit bedeutet, was es heißen würde, in gerechten Beziehungen zu leben. „Mujerista“-Theologie, „Womanist“-Theologie oder die „Han“-Theologie aus Korea stimmen dem aus der Sicht sexistischer, ethnischer und rassischer Unterdrückung zu. Dabei geht es nicht mehr bloß um Verteilungsgerechtigkeit. Es geht wesentlich auch darum, wer die Macht hat, zu bestimmen, was Gerechtigkeit bedeutet.

In der westlichen philosophischen Tradition gibt es die Aspekte der retributiven Gerechtigkeit durch Strafe und Belohnung, der reparativen durch Wiedergutmachung, der distributiven durch Verteilung und der kommunikativen in der Fairness der Austauschpartner.

In der Römisch Katholischen Gerechtigkeitstheorie werden explizit - in der Protestantischen implizit - zwei weitere Aspekte der Gerechtigkeit hinzugefügt: Die soziale Gerechtigkeit als der Aspekt von Gerechtigkeit, den das Individuum der Gemeinschaft schuldet. Die Gemeinschaft wiederum muss derart strukturiert sein, dass der Einzelne darin gerecht handeln kann. Gerechtigkeit hat also nicht bloß mit Sozialethik zu tun. Gerechtigkeit ist auch eine Tugend des Individuums.

Die postmoderne Herausforderung liegt darin, wie überhaupt ein Konsens über den Gerechtigkeitsbegriff erreicht werden kann. Es gibt keine gemeinsame Vision mehr von Gerechtigkeit, auch keine allgemein geteilte Definition. Die ChristInnen wenden sich daher vermehrt der Bibel zu, um festzulegen, was Gerechtigkeit ist. Was ist aber mit den Menschen aus anderen religiösen Traditionen, bzw. mit denen, die sich nicht mehr als religiös definieren? Das hat Alastair McIntyre schon 1984 bedrängend gefragt (After Virtue).

- Stellen Sie bitte die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls dar.
- Welche Gedanken zur Begründung von Gerechtigkeit legen Robert Nozick und Iris Young vor? Nehmen Sie dazu moraltheologisch Stellung.
- Stellen Sie bitte mit Hilfe von Karen Lebacqz den christlichen Gerechtigkeitsbegriff dar und nehmen Sie dazu Stellung.

2. Die Bestrafung Krimineller⁵⁷

Die Frage nach einer inhaltlichen Bestimmung von Gerechtigkeit stellt sich in besonderer Weise in einem staatlichen Rechtssystem, an das dezidiert die Anforderung gestellt wird, gerecht zu sein. Besonderes brisant ist die Frage dort, wo von staatlicher Seite in einer derart tiefgreifenden Weise in die Integrität des Einzelnen eingegriffen wird, wie das durch gerichtliche Strafen geschieht. Wie kann die institutionalisierte Verletzung des Rechts auf Eigentum, Freiheit, Selbstbestimmung und in Extremfällen (nämlich dort, wo es die Todesstrafe gibt) sogar Leben gerecht und gerechtfertigt sein? Was soll mit Strafen erreicht werden und trifft das auch zu? In der Folge sollen verschiedene Überlegungen zu diesen Fragen dargestellt werden.

2.1. Rechtsphilosophische Straftheorien⁵⁸

2.1.1. Absolute Straftheorien

Den absoluten Straftheorien zufolge besteht der die Strafe rechtfertigende Grund in der Straftat (*punitur quia peccatum est*) aus der dem Geschädigten ein „Vergeltungsanspruch“ erwächst. Ein vom Täter verursachtes Übel muss durch ein ihm zugefügtes Übel (des gleichen Ausmaßes) ausgeglichen werden. Neben dem Wunsch nach Vergeltung beruft man sich dabei auf die Gerechtigkeit, der Genüge getan werden muss, (Kant) und eine gesellschaftliche Ordnung (Hegel) oder ein natürliches Gleichgewicht, das wiederhergestellt werden muss. In der juristischen und rechtsphilosophischen Literatur werden diese Überlegungen unter den Namen „Vergeltungstheorien“, „Gerechtigkeitstheorien“, „absolute“ oder „retributive Straftheorien“ zusammengefasst.

2.1.2. Relative Straftheorien

Unter der Ägide des Utilitarismus setzten sich in der Neuzeit Straftheorien durch, die den Rechtfertigungsgrund der Strafe nicht im begangenen Unrecht und der Schuld des Täters sondern in den Folgen der Strafe suchten. Die Frage war nicht, ob jemand eine Strafe verdient hat, sondern ob die Wirkung der Strafe der Allgemeinheit dienlich sei, konkreter: ob die Strafe weitere ähnliche Verbrechen verhindere (*punitur ne peccetur*). Man spricht von „relativen Straftheorien“, „Zwecktheorien“ oder „Utilitaristischen Straftheorien“. Als die wichtigsten Strafzwecke gelten die Vorbeugung und Verhütung von Übertretungen der Rechtsordnung durch die abschreckende Wirkung der Strafandrohung und des Strafvollzugs auf alle (Generalprävention), die Abschreckung vor künftigen Gesetzesübertretungen oder Besserung des Übeltäters (Spezialprävention) und der Schutz der Rechtsgemeinschaft durch vorübergehende oder in Fällen, wo Abschreckung und Besserung nicht zu erwarten sind, auch dauerhafte Unschädlichmachung des Schwerverbrechers, insbes.durch Freiheitsentzug.

⁵⁷ Bernhard Hoese, *The Punishment of Criminals*. In: *Christian Ethics*, 199-209.

⁵⁸ Vgl. O. Triffterer, *Österreichisches Strafrecht. Allgemeiner Teil*. 2. Aufl. Wien 1994, 11-15 und H. Fuchs, *Österreichisches Strafrecht. Allgemeiner Teil I. Grundlagen und Lehre von der Straftat*. 4.Aufl. Wien u.a. 2000, 7-11.

2.1.3. Vereinigungstheorien

In den traditionellen Vereinigungstheorien des Strafrechts wird versucht das Beste aus absoluten und relativen Straftheorien zu extrahieren. Die Strafe erhält demnach ihre Rechtfertigung aus der verantwortlich begangenen Straftat und der Vergeltung dafür. Der Zweck der Strafe sei hingegen die (General- und/oder Spezial-) Prävention, wobei der moralische Grundsatz der Gerechtigkeit bei Art und Ausmaß der Strafe berücksichtigt werden solle. Vergeltung und Prävention seien gleichermaßen zum Schutze der Gesellschaft notwendig, es gilt „punitur, quia peccatum est, nec peccetur“. Diese Auffassung ist heute vor allem in der Praxis vorherrschend.

In der Wissenschaft überwiegt heute die präventive Vereinigungstheorie, die den Vergeltungsgedanken als selbständigen Strafzweck strikt ablehnt.

2.2. Hoose

Die Zahl derer, die in den Rechtsstaaten – von anderen gar nicht zu reden – hinter Gittern sitzen bzw. vom Staat zu einer Strafe verurteilt wurden, ist sehr, sehr hoch. In den USA sitzen durchschnittlich eine Million Menschen in den Gefängnissen ein.⁵⁹ Dass Kriminelle bestraft werden sollen, wird von den Menschen nicht bestritten. Über den Sinn bzw. die Rechtfertigung der Strafen gibt es aber einen weitreichenden Dissens: Abschreckung, Vergeltung, Besserung oder Rehabilitation stehen zur Diskussion.

2.2.1. Strafe als Abschreckung

Die Strafe soll die Straffälligen selbst abschrecken, wiederum straffällig zu werden. Strafe soll aber auch die anderen BürgerInnen davon abhalten, Straftaten zu begehen. Wenn es stimmt, dass es die Strafe ist, die die Verbrechensrate niedrig hält, so sehen Utilitaristen das größtmögliche Gut für die größtmögliche Zahl von Menschen verwirklicht und die Strafe als gerechtfertigt. Daran ändert auch nichts, dass die Strafe jemandem Schaden, Leiden und Schmerz zufügt, also eigentlich etwas vormoralisch Böses ist. Gäbe es etwas anderes als Strafe, die Verbrechensrate deutlicher zu reduzieren, würde der Utilitarist diesem Verfahren zustimmen.

Was sind also die tatsächlichen Wirkungen der Strafe? Die abschreckende Wirkung der Strafe – auch der Todesstrafe – ist gar nicht so sicher. Im Gegenteil, oft bewirkt die Strafe nicht Abschreckung sondern Korruption. Gefängnisse werden auch als Schulen bezeichnet, in denen Kriminalität erlernt wird. Und die Abschaffung der Todesstrafe für Mord führte in den betreffenden Ländern zu keiner erhöhten Mordrate. In Kanada sank sie sogar.⁶⁰ Darüber hinaus scheinen extrem harte Strafen die StaatsbürgerInnen nur zu brutalisieren. Diese Wirkung zeigten öffentliche Hinrichtungen und Bestrafungen unter Anteilnahme der schaulustigen Menge. Einige

⁵⁹ Die USA haben eine sehr hohe Gefangenenrate (400 pro 100000 Einw.). In Österreich sind durchschnittliche etwa 7000 Personen in Haft (80 pro 100000 Einw.).

⁶⁰ Auch in Österreich sank die Mordrate 1950 nach der Abschaffung der Todesstrafe im ordentlichen Verfahren stark und wurde nie mehr so hoch wie vor der Abschaffung. Vgl. Goederen, P., Die Todesstrafe. Ethische Prämissen und kriminalpolitische Unzweckmäßigkeit. Salzburg 1987.

Forscher sind der Überzeugung, dass die Angst, erwischt zu werden, die größte Abschreckung darstellt. Ist die Aufklärungsrate der Polizei gering, dann ist die Bereitschaft groß, auch Delikte mit hohem Strafmaß zu begehen.

Die Utilitaristen fragen aber nicht nach der Verteilung des Guten. Werden BürgerInnen abgeschreckt, ist dies gut. Bezahlen dafür muss aber der Verbrecher, dem die Strafe selbst nichts nützt, sondern nur schadet. Darüber hinaus ist der Abschreckungseffekt nicht für die Strafe im Allgemeinen erzielbar und gültig. Daher kann er auch nicht als Rechtfertigung für Strafe schlechthin verwendet werden.

2.2.2. Strafe als Vergeltung

Hier wird davon ausgegangen, dass gerecht ist, wenn jeder das erhält, was ihm zusteht. Es geschieht dem Straftäter sozusagen recht, wenn er bestraft wird.

Wie wird nun aber eine bestimmte Strafe für eine bestimmte Straftat gerechtfertigt? Natürlich muss die Strafe dem Verbrechen entsprechen. Aber was heißt das konkret? Wie soll ein Gefängnis aussehen? Wie soll das Leben darin aussehen?

Wie soll die Tat beurteilt werden? Nur die einzelne Handlung, z.B. der Diebstahl? Oder auch die Umstände? Die geistige Verfassung? Und ist für jede Straftat eine Strafe notwendig? Wie will dies gerechtfertigt werden? Ignoriert die Theorie der Vergeltung die Konsequenzen ihres Strafvollzuges? Wie sieht es mit der Wiedereingliederung in die Gesellschaft nach Abbüßung der Strafe aus? Ist die Gesellschaft dem Straftäter nicht auch diese schuldig? In der Tat haben oft weder die Eltern, noch die ErzieherInnen, noch sonst irgendwer Interesse daran, jugendlichen Straftätern Selbstwertgefühl und Respekt vor anderen beizubringen.

Wie sieht das Verhältnis der Anhänger der Vergeltungstheorie der Strafe zur Rache aus? Dass nicht die Opfer der Verbrechen die Strafe bestimmen, sondern Richter, sollte Rache ausschließen. Aber wie kann die Vergeltung gerechtfertigt werden, wenn sie größeren Schaden anrichtet, als zu vergelten war? Kann die Vergeltung ohne Rücksicht auf die Besserung gesehen werden?

2.2.3. Strafe und Besserung

Strafe kann gerechtfertigt werden, da sie zur möglichen Besserung des Bestraften dient. Aber besteht nicht zwischen der Disziplinierung von Kindern und von Verbrechern ein riesiger Unterschied? Kinder sollen in einer liebenden Atmosphäre erzogen werden. Das können Verbrecher nicht erwarten. Wenn dann Besserungsmaßnahmen gesetzt werden, die erfolgreich sind, ist zu fragen: Haben diese Maßnahmen die Besserung gebracht oder die eigentliche Strafe, z.B. das Gefängnis? Natürlich muss die Strafe das Wohl des Straftäters im Auge behalten. Aber mit keiner der drei Theorien allein kann Strafe gerechtfertigt werden. Keine der drei Theorien kann für sich allein genommen den Respekt vor der Person verwirklichen, den man auch im Zuge der staatlichen Bestrafung fordern muss.

Sir Walter Moberly hat vor einigen Jahren vorgeschlagen, die Strafe als Ritual zu sehen, das dem Straftäter seinen inneren Kampf zwischen Gut und Böse vor Augen führt. Dazu soll sie ihm helfen, diesen Kampf zu beeinflussen. Gefängnis oder Exkommunikation zeigt an, dass der Bestrafte im Augenblick nicht für die

Mitgliedschaft in der Gemeinschaft geeignet ist. Wie sieht diese Ritualauffassung bei Vergewaltigung und Brandstiftung aus? Schlecht und unzureichend! Wie sieht es mit der Liebe und dem Respekt gegenüber Straftätern in unseren Gesellschaften aus? Nicht sehr gut! Die Zustände in den Gefängnissen der meisten Länder sind schlecht. Dann gibt es sowohl Leute, die zu entsozialisiert sind, um sozialisiert werden zu können als auch Länder, die zu unzivilisiert sind, um humane Gesellschaften zu bilden. Wie ist mit unbelehrbaren Wiederholungstätern zu verfahren? Sind sie als sog. „Unkorrigierbare“ in Gefängnissen wegzustecken? Oder wer kümmert sich um sie? Haben wir es hier mit einem Fall von Gewalt als legitimer Verteidigung zu tun? Die öffentliche Sicherheit hat sicher das Recht auf diese Gewaltanwendung. Das heißt aber nicht, dass wir mit diesen Rechtsbrechern unmenschlich verfahren dürfen.

2.3. LaFollette

Einen Verbrecher ins Gefängnis zu stecken, ist für ihn ein Schaden. Deshalb muss unsere Bestrafungspraxis moralisch gerechtfertigt sein. Daher müssen wir, wollen wir verantwortliche BürgerInnen sein, die Bedingungen klarstellen, unter denen ein Staat jemandem gerechtfertigter Weise die Freiheit entziehen kann. Und wir müssen entscheiden, was moralisch die angemessene Bestrafung ist.

Historisch gibt es drei Bestrafungstheorien: Abschreckung, Vergeltung und Rehabilitation. Abschreckung dient dazu, dass der Eingespernte aus Angst etc. nicht wieder kriminell werden will. Diese Theorie blickt in die Zukunft. Die Vergeltung blickt in die Vergangenheit. Die Rehabilitation will, dass die Verbrecher als verantwortliche und produktive BürgerInnen in die Gesellschaft zurückkehren können. Eine Besserung des Verhaltens in der Zukunft zu erreichen, kann, muss aber nicht die Folge sein.

Die Härte der Bestrafung um abzuschrecken, muss, fürchte ich, größer sein, als es die Vergeltung verlangen würde. Dies zeigt, dass die drei Theorien doch etwas unterschiedliche praktische Folgen haben. Sie unterscheiden sich auch aus den Gründen, warum bestraft werden soll, selbst wenn sie darin übereinstimmen, dass bestraft werden soll.

Es ist interessant, zu den deontologischen und konsequentialistischen Ethiktheorien Parallelen zu ziehen. Nicht wer und wie bestraft werden soll, unterscheidet Abschreckung von Vergeltung, sondern warum.

2.3.1. Bestrafung und Verdienst⁶¹

Rachels denkt zurück. Wir sollen den Menschen das geben, was sie verdient haben. Die Entscheidungsgrundlage dafür sind also deren freie Handlungen. Wenn du hart arbeitest, verdienst du es auch, eine Beförderung zu bekommen.

Dass die Menschen entsprechend ihren Verdiensten behandelt werden sollen, ist für unser ganzes Verständnis von Moral wesentlich. Vergeltung ist bloß die Anwendung dieser Idee auf die Bestrafung. Menschen verdienen es, so behandelt zu werden, wie sie frei wählten, die anderen zu behandeln.

⁶¹ James RACHELS, Punishment and Desert. In: Ethics in Practice, 470-479.

Das Hauptargument für die Behandlung nach Verdienst ist, dass sie es den Menschen ermöglicht einzuschätzen, was sie erwartet, wenn sie so und so handeln. Wenn du dich gut benimmst, bekommst du etwas. Wenn nicht, dann nicht. Würden diese zwei Sätze nicht gelten, gäbe es ein Durcheinander. Verdienst ist also eine wichtige Kontrolle für das soziale Zusammenleben.

Ein anderes Argument ist: Die Lasten und Vorteile (benefits) sollen in der Gesellschaft in etwa gleich verteilt sein/werden. Ein Strafsystem, das auf Vergeltung aufbaut, ist sehr fair:

Nur der Schuldige wird bestraft. Dieselben Verbrechen werden mit denselben Strafen belegt. Die Strafe muss proportional zum Verbrechen sein. Und Menschen, die eine gute Entschuldigung haben, sollen nicht oder nicht so hart bestraft werden, als jene, die keine Entschuldigung haben.

Ein Strafsystem, das auf Abschreckung oder Rehabilitation aufbaut, wird obige Prinzipien verletzen.

2.3.2. Zwei Regelbegriffe⁶²

Rawls stimmt zu, dass der Verbrecher auf Grund dessen bestraft werden muss, was er getan hat. Dennoch ist für ihn die Abschreckung das Ziel. Denn das Leben der BürgerInnen soll sicher sein. Deshalb unterscheiden wir auch die Rechtfertigung der Bestrafungsinstitution und die Rechtfertigung der Bestrafung einer bestimmten Person. Wir haben die Gefängnisse, da sie abschrecken. Und wir bestrafen Individuen nur, wenn sie ein Verbrechen begangen haben.

Folgende Unterscheidung ist wichtig: Eine Praxis rechtfertigen und eine bestimmte Praxis rechtfertigen.

Bestrafung hat utilitaristisch gesehen nur Sinn, wenn es den zukünftigen Interessen der Gesellschaft Nutzen bringt.

2.3.3. Reue und die Bestrafung Krimineller⁶³

Murphy gibt Rachels und Rawls bezüglich den Zielen der Bestrafung Recht. Was seiner Meinung nach zudem erforderlich ist, damit eine Strafe moralisch legitim ist, ist die Reue. Strafe soll die VerbrecherInnen auch moralisch besser machen. Wir sollen also ein derartiges Strafsystem haben, das geeignet ist, dass die VerbrecherInnen ihre Handlungen bereuen lernen, sich selbst ändern und produktive und moralisch verantwortliche BürgerInnen werden.

Reue ist aber nur dann möglich, wenn der Verbrecher/die Verbrecherin verstanden hat, dass er/sie der Gemeinschaft Schaden zugefügt hat, dafür Reue empfindet und seine/ihre Beziehung zur Gemeinschaft wiederherstellen möchte. Unglücklicherweise sehen sich die meisten Kriminellen nicht als Teil der Gesellschaft.

Murphy schreibt, dass es einen Konflikt gibt zwischen dem Ziel der Reue und dem gegenwärtigen Trend zu harter Bestrafung. Harte Strafe erzeugt nur Groll.

⁶² John Rawls, Two Concepts of Rules. In: Ethics in Practice, 480-486.

⁶³ Jeffrie G. Murphy, Repentance and Criminal Punishment. In: Ethics in Practice, 487-493.

Plato konnte in seinem Dialog „Gesetze“ nicht zwischen Rache und Vergeltung unterscheiden. Er lehnte daher beide ab und verlangte moralische Besserung als Ziel der Bestrafung.

2.3.4. Das Schicksal noch schwerer machen⁶⁴

Auch für Pasquerella ist es nicht möglich, eine harte Bestrafung auf der Grundlage von Abschreckung und Vergeltung zu rechtfertigen. Schließlich ist es nicht so, dass die Kriminellen sich dazu entschieden haben, kriminell zu werden. Ihrer Ansicht nach, haben sie das nicht frei gewählt.

Die Verbrechensrate blieb die letzten Jahre ziemlich konstant. Die Furcht der Menschen, Opfer von Verbrechen zu werden, ist jedoch stark gestiegen. Wurden sich die Menschen ihrer Verletzlichkeit bewusster?

Vor 1960 wurden Gefangene für so etwas wie die „Sklaven des Staates“ gehalten. Sie hatten wenig Rechte, die sie einklagen konnten. Nur die GefängniswärterInnen kontrollierten die Regeln in den Gefängnissen. Heute sprechen wir von den Rechten der Gefangenen.

In einigen Urteilen des höchsten Gerichts der USA ging es seither um die Auslegung des 8. Amendments der Verfassung. Darin wird „grausame und ungewöhnliche Strafe“ (cruel and unusual punishment) verurteilt.⁶⁵ Dies bezieht sich auf das Zufügen von unnötigem Schmerz und von außerordentlich unproportionaler Strafe. Aber bezieht es sich auch auf die Lebensbedingungen im Gefängnis? Steht einem Gefangenen mehr zu als die Erfüllung seiner Lebensbedürfnisse? Ist er auch vor zukünftigen Gesundheitsschäden zu schützen? Hat er z. B. Anspruch auf eine Nichtraucherzelle? Das Gericht entschied positiv, wenn die zu erwartende Schädigung ernsthaft ist.

2.3.5. Die Philosophie der staatlichen Wiedergutmachung⁶⁶

Haldane und Harvey legen Wert darauf, dass die Opfer entschädigt werden. Wie wollen wir jedoch genau festlegen, welche Entschädigung ein Opfer verdient? Auf alle Fälle soll soziale Solidarität ein Wert in unserer Gesellschaft sein. Murphy ist der Meinung, dass wenn wir ein gut entwickeltes Gemeinschaftsgefühl in unserer Gesellschaft hätten, die Kriminellen dann auch leichter bereuen würden. Schon Fesmire hat gemeint, dass unsere soziale, politische und wirtschaftliche Umwelt die Entwicklung von Tugenden fördern kann.

Haldane und Harvey zufolge haben die Staaten erst in jüngster Zeit akzeptiert, dass sie gegenüber den Opfern von Verbrechen Wiedergutmachung leisten müssen.

Es gibt verschiedene Theorien der staatlichen Wiedergutmachung.

Nach den zurückschauenden, nicht-folgenbetonten Theorien erwächst die Pflicht des Staates zur Wiedergutmachung aus der Gleichheit, dem sozialen Schaden aus Fehlern des Staates und aus der Pflicht gegenüber Leben und Würde.

⁶⁴ Lynn Pasquerella, Making Hard Time Even Harder. In: Ethics in Practice, 494-507.

⁶⁵ Die entsprechende für Europa relevante Norm ist Art 3 MRK: „Niemand darf der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung unterworfen werden“.

⁶⁶ John Haldane / Anthony Harvey, The Philosophy of State Compensation. In: Ethics in Practice, 508-515.

Die vorwärtsschauenden, folgenbetonenden Theorien sehen den Grund für staatliche Wiedergutmachung in der Aufrechthaltung von Gesetz und Ordnung und der sozialen Ermächtigung.

Nach den Mischtheorien können legale Verpflichtung (z.B. internationale Konventionen), soziale Solidarität und die Pflicht zu Entschädigung staatliche Wiedergutmachungspflicht begründen.

Trotz unterschiedlicher philosophischer Grundlage dieser Theorien, sprechen sie sich doch alle für eine Wiedergutmachungspflicht des Staates aus. Und das ist erstaunlich. Jene Staaten, die das nicht tun wollen, erleben den moralischen Druck aller genannten Vertreter und dieser ist zusammen genommen sehr hoch.

- Stellen Sie bitte die Ethik der Bestrafung Krimineller anhand von Bernard Hoose dar und diskutieren sie die Gedanken der Autoren, die LaFollette vorstellt.
- Können für Christen Vergeltung, Verdienst oder Gerechtigkeit Gründe für Strafe sein? Vgl. Mt 18, 21f und Mk 6.37.
- Wie sollen Straftaten vergolten werden? Wer legt das Maß fest? Wie bestraft man dann ein fahrlässige Tötung? Was heißt Wiedergutmachung? Wer setzt die Kriterien? Strafe macht Leid nicht ungeschehen sondern verdoppelt es.
- Wird der Einzelne, versteht man Strafe als Abschreckungsmethode, nicht zum bloßen Mittel zum Zweck der staatlichen Sicherheit? Ist ein solches Vorgehen mit dem Personalitätsprinzip der Katholischen Soziallehre vereinbar?
- Wenn Strafe die VerbrecherInnen bessern soll, wie soll das passieren? Wer soll das tun? Wohin soll der Mensch gebessert werden?

3. Ökonomische Gerechtigkeit

3.1. Die Entwicklung des Eigentumsverständnisses⁶⁷

Für John Stuart Mill (1806-1873) verändert sich die Bedeutung des Begriffs „Eigentum“ im Laufe der Geschichte.. Zu einer gegebenen Zeit beschreibt er die von Rechts wegen oder aufgrund von Gewohnheit in einer gegebenen Gesellschaft erworbenen oder übertragenen Rechte über Dinge. Aber weder in diesem noch in einem anderen Fall haben Gesetz und Gewohnheit Anspruch auf unveränderliche Geltung (Chapters on Socialism, in Collected Works. Toronto 1963. Band 5. 753).

Diese Aussage muss kommentiert werden. Sie ist wesentlich. Eigentumsbegriffe hängen mit dem Begriff zusammen, den man sich vom Staat macht, von der Gerechtigkeit, der menschlichen Natur und von den verschiedenen Wirtschaftssystemen. Die Bauernkulturen, z.B. in der Hl. Schrift und bei den Kirchenvätern, in denen der Ochsenpflug das wichtigste Produktionsmittel war, verstanden Eigentum auf ihre Weise. Als der Handel zu blühen begann, gab Thomas von Aquin Zeugnis von einem anderen Verständnis, Locke (1632-1704) sieht sich mit dem Aufstieg des Landadels konfrontiert, Hegel (1770-1831) und Marx (1818-1883) mit der Industriellen Revolution und Friedrich August von Hayek (1899-1992) mit dem Spätkapitalismus. Immer und besonders wiederum in der Gegenwart sind utopische Eigentumsbegriffe von Bedeutung. Wie sahen die verschiedenen Eigentumsbegriffe aus, und wie wird der Eigentumsbegriff heute gesehen?

3.1.1. Eigentum in nicht-kapitalistischen Wirtschaftssystemen

Die Bibel

Das Ungewöhnliche an dieser Schriftensammlung ist, dass darin die Geschichte der Opfer, der Versager, der Machtlosen und nicht die der Mächtigen erzählt wird.

Die Königspsalmen und der Prunk von 1 Kön 1-8 seien hier ausgenommen. Es gibt viel Machtkritik in der Bibel. Samuel warnt Israel angesichts der Philisterbedrohung, dass ein König immer nur nehmen und noch mehr nehmen wird (1 Sam 8). Die Geschichte von Ahab und Naboth macht die Könige darauf aufmerksam, dass ihre Macht nicht über den Eigentumsrechten der einfachen Bürger steht (1 Kön 21; 2 Kön 9).

Waren vor der Monarchie die Dinge in Israel anders? Gab es in der Richterzeit eine egalitäre Gesellschaft? Etwa über 200 Jahre hinweg? Geben Deuteronomium und Levitikus von dieser Zeit Zeugnis? Genau in und nach der Babylonischen Gefangenschaft wurden wiederum die Regeln einer freien Bauernschaft niedergeschrieben. Und der König war einer von ihnen (Dtn 17,15). Das Land gehörte Gott (Ps 24) und die Menschen verwalteten es für diesen göttlichen Besitzer (Gen 2). Die Schöpfung ist Geschenk und darf nicht privatisiert werden. In jedem 50.

⁶⁷ Timothy J. GORRINGE, Property. In: Christian Ethics, 173-185.

Auf die in der Juristerei wichtige Unterscheidung von Eigentum (engl.: property, ownership, proprietorship) und Besitz (engl.: possession, tenure, holding) wird hier aus Einfachheitsgründen nicht näher eingegangen.

Jubeljahr hatten die in Sklaverei-Gefallenen befreit zu werden (Lev 25). Den Grundherren waren drakonische Strafen angedroht worden, sollten sie ihre Länder auf Kosten der Familienbesitze vergrößern. Das sollte das Wirtschaftssystem in Gang halten und sicherstellen, dass es keine Armen gäbe (Dtn 15,4). Konnten diese Gesetze gar nicht exekutiert werden, da in nachexilischer Zeit Israel in fremde Großreiche eingebunden war? Schuldklaverei war im 1.Jh. v. Chr. dann schon allgemeine Wirklichkeit. Dazu kamen hohe Steuern. In dieser Situation verkündet Jesus ein Jubeljahr (Lk 4,18). Jesus predigte immer wieder vom Eigentum und vom Besitz, die die Jüngerschaft bedrohten (Mt 6,19ff; 6,24; 13,22; 19,16ff; Lk 16,1ff; 16,14; 16,19ff). Wichtig waren ihm Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit (Mt 6,33). In der Urgemeinde in Jerusalem gab es kein Privateigentum (Apg 4,32). Paulus hingegen ließ den, der nicht arbeitet, auch nichts essen (2 Thess 3,10). Dazu bestand er darauf, einander zu helfen (2 Kor).

Aristoteles (384-322 v. Chr.)

Wie später die Kritiker des Wohlfahrtsstaates so vertrat auch Aristoteles gegen Plato die Ansicht, dass Gemeinschaftseigentum zu Verwahrlosung im Staate führen werde. Eigentum zu haben, sei eine so große Lust, dass sie zur Sorge führe. Deshalb war Aristoteles auch gegen den gemeinsamen Besitz von Frauen. Eigentum soll daher privat sein, sein Gebrauch hingegen allgemein. Unser Erziehungssystem sollte die Begierde zügeln lernen, nicht das Eigentum verbieten.

Die Kirchenväter

Die meisten griechischen Philosophenschulen übernahmen den Aufruf des Aristoteles nach Mäßigung der Begierde nach Besitz und Eigentum. Die Stoa betonte besonders die Notwendigkeit, sich von allen materiellen Anhänglichkeiten zu befreien. Kein Wunder, dass die Kirchenväter ausnahmslos sehr streng waren, was das Privateigentum betrifft. Sie vereinigten die griechische mit der biblischen Ansicht. Ambrosius (333-397), der Bischof von Mailand und Chrysostomos (347-407), der Bischof von Konstantinopel, feuerten wie Propheten gegen die Reichen: „Wie weit, ihr reichen Leute, treibt ihr eure verrückte Begierde? Sollt ihr allein auf der Erde wohnen? (Jes 5,8). Warum grenzt ihr eure Mitbewohner aus und wollt alles für euch selber haben? Die Erde wurde für alle geschaffen.“ So wettete Ambrosius und legte die Erzählung von Naboth's Weinberg aus.

„Mein und Dein sollten von der Kirche eliminiert werden, es gäbe nur gemeinsames Eigentum. Kriege könnten nicht mehr gefochten werden und es gäbe keinen Neid mehr.“ Dies schleuderte Chrysostomos den Reichen seiner Stadt entgegen, die ihn daraufhin nach Anatolien ins Exil verbannten. Aufgrund des regen Briefwechsels musste er von dort nach Georgien und starb auf dem Weg dorthin.

Nur Clemens von Alexandrien machte scheinbar eine Ausnahme mit seinem Pamphlet über die Rettung des reichen Mannes. Dennoch sagte er in Bezug auf Lk 16,9: „Aller Besitz ist von Natur aus unrecht (adika), wenn er zum persönlichen Vorteil besessen wird und nicht für das Allgemeinwohl eingesetzt wird.“

Die Mäßigung, die er vorschlägt, würde heute strenge Einfachheit genannt werden. (Die Zitate stammen aus der herrlichen Textsammlung patristischer Ansichten über das Eigentum, in C. Avila, Ownership: Early Christian Teaching. New York 1983).

Die Mönchsbeziehung verzichtet einerseits fast gänzlich auf Privateigentum, oder hatte es, wie die Benediktiner, gemeinsam.

Thomas von Aquin (1225-1274)

Über 500 Jahre beherrschte die Synthese des Thomas aus den Lehren Aristoteles', der Hl. Schrift und des neuplatonischen Augustinus die Lehre vom Eigentum. Die Ausdehnung und Größe des Handels und der Märkte brachten eine Veränderung in seinem Denken über Eigentum. Für Thomas ist Eigentum die Voraussetzung seiner Behandlung des Diebstahls. Es gibt keine absoluten Eigentumsrechte, wohl gibt es Gebrauchsrechte (II-II, q.66.1). Eigentum fördert mehr den Frieden, da jeder nach dem Seinen schaut und die Ordnung dadurch besser ist. Gegenüber den in Not-Befindlichen ist das Gemeinwohl dem Eigentum vorrangig. Die Armen haben ein natürliches Recht auf Überflüssiges. Wenn wir extreme Not leiden, dürfen wir voneinander auch nehmen, ohne dass dies Diebstahl wäre.

Richard Henry Tawney hat in „Religion and the Rise of Capitalism“ (1998) nachgezeichnet, wie sich diese edlen Grundsätze im Zeitalter der Marktwirtschaft schnell auflösten. Luther ist in seiner Wut auf Wucherzinsen noch vor-modern. Calvin ist schon moderner. John Locke ist der erste moderne Autor, der über Eigentum spricht.

3.1.2. Eigentum in der bürgerlichen Revolution

John Locke (1632-1704)

Der englische Bürgerkrieg konsolidierte die Macht in den Händen des niedrigen Adels. Er besaß Land und trieb Handel. John Locke ist sein Sprecher und trotzdem eine Übergangsfigur. Wann gab es das Privateigentum, befragte er die Hl. Schrift, wenn doch Gott alles allen Menschen gab? Seine Antwort führt zu einer neuen, grundlegenden und einflussreichen Eigentumsdefinition: „Jeder Mensch hat ein Eigentum in seiner eigenen Person. Dieser „no Body“ hat nur ein Recht, sich selbst zu gehören und niemandem anderen. Daher ist die Arbeit und das Werk der Hände dieses Körpers sein Eigen. Was immer er aus dem Naturzustand herausgeholt und mit seiner Arbeit vermischt hat, wurde dadurch sein Eigentum“ (Two Treatises on Civil Government, II.27). Dieses Argument war revolutionär. Gleichzeitig zögert Locke und befragt sich nach den Grenzen des Privateigentums. Eigentum ist nach dem Naturgesetz auch gebunden, nicht nur frei zur Verfügung.

Das gilt für die Früchte der Erde. Gilt es aber auch für das Land?

„Gott gab das Land den Fleißigen und Vernünftigen zum Gebrauch. Nicht den Schrullen und der Habgier der Streitenden und Streitbaren“ (Two Treatises on Civil Government). Diese Ansicht war geprägt durch das unendlich scheinende Gebiet Nordamerikas. Noch immer gibt es Land genug für alle, argumentiert Locke. Landeigentum ist für Locke auch die sicherste Weise, Tyrannei zu verhindern. Locke spricht davon, dass alle Menschen die Legislative bestimmen. Zu seiner Zeit waren es nur wenige, die das konnten. Was immer die Absicht Lockes war, nach seinem Tod wurden seine Gedanken zur Legitimation der herrschenden Oligarchie verwendet.

Jean-Jaques Rousseau (1712-1778)

Rousseau lernte - wie viele Philosophen - von Locke, zog aber andere Schlüsse bezüglich des Eigentums. Den Menschen, der als Erster ein Stück Land sein Eigen

nannte, bezeichnet Rousseau in seinem „Discourse on the Origin of Inequality“ (1754) als Begründer der bürgerlichen Gesellschaft, von der so viele Verbrechen, Kriege, Morde und Schrecken gekommen sind. Privateigentum erzeugt für Rousseau nur ständigen Konflikt. Konsequenter Weise folgt ein Aufruf zur Revolution.

3.1.3. Eigentum im Kapitalismus

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Die kleinen Gemeinschaften, in denen die Menschheit über Jahrtausende lebte, wurden durch die neue Produktionsweise der Industriellen Revolution aufgelöst. Es entstanden wirklich große Städte. Als Reaktion auf diese Entwicklung stellte sich das Individuum in den Mittelpunkt. Hegels Gedanken zum Eigentum gehen daher vom Individuum aus. Eigentum ist für Hegel die Verkörperung von Persönlichkeit. Um als Idee existieren zu können, muss eine Person ihre Freiheit nach außen legen (Philosophie des Rechts § 41). Das Eigentum wie Platon zu verbieten, bedeutet, das Recht der Persönlichkeit zu verletzen. Der Vorzug des Gemeinwohls wird jetzt mit metaphysischen Gründen abgewiesen. Der absolute Geist verwirklicht sich bei Hegel wie der menschliche Geist in einer Verkörperung. Jede Idee einer gleichen Landverteilung unter alle, spottet dieser Verkörperung. Eigentumsrechte zu begrenzen, hieße das Göttliche herauszufordern. Um Person zu werden, müssen wir die Dinge ergreifen. Bloßes Theoretisieren genügt dazu nicht.

Karl Marx (1818-1883)

Mill verstand Eigentum als Ding. Marx als Beziehung. Ebenso wenig wie ein Einzelner eine Sprache hätte, hätte er Eigentum an Land und Erde. Solches Eigentum wird immer durch den Stamm, die Gemeinschaft vermittelt. Marx sah die Entfremdung zwischen denen, die Arbeit kauften und verkauften, wachsen. Er sah, dass die Arbeit selbst Eigentum war. Das Eigentum der Produktionsmittel gibt dem Arbeitgeber gleichzeitig auch Eigentum über den Arbeitnehmer. Nach Locke gründet das Eigentum in der Arbeit der Person. Marx zufolge, gründet nun Eigentum im Recht des Kapitalisten, sich die Arbeit anderer oder deren Produkte anzueignen und die Verunmöglichung, dass sich der Arbeiter seine eigenen Erzeugnisse aneignet (Das Kapital). Die sozialen Beziehungen werden durch das Geld vermittelt und durch unmenschlichen Appetit entfremdet. Deshalb wollte Marx die Produktionsmittel sozialisieren, d.h. in das Allgemeineigentum übergeben, um die menschliche Gemeinschaft wieder aufzurichten. Freiheit bedeutet, dass die Erzeuger ihren Austausch entsprechend ihren Bedürfnissen regeln und nicht von der Fähigkeit beherrscht werden, immer mehr zu erzeugen.

3.1.4. Eigentum im Zeitalter der ökologischen Krise

Das Privateigentum wird heute von den Philosophen heftiger denn je verteidigt. Eigentum ist wesentlich für die Freiheit, das Privateigentum bedingt die menschliche Selbstverwirklichung. Diese liberalen Argumente kommen aus dem späten 17. Jh., in dem der Markt und die Wirtschaft ständig expandierten. Und sie stellen zu früheren Auffassungen einen radikalen Bruch dar: vom Gebrauch zum Austausch, von der Gemeinschaft zum Individuum, von der Mäßigung zum Exzess.

Aus der Dritten Welt wie aus der Umweltbewegung kommt Kritik, dass diese Verhältnisse ungerecht und unhaltbar seien. Von daher empfiehlt sich ein Blick zurück auf den Eigentumsbegriff der Vorfahren.

Bevölkerungswachstum sowie Umweltschädigung sind für die Zerstörung der Welt verantwortlich. 20% der Bevölkerung verbrauchen 83% der Ressourcen, Tendenz steigend. Die ärmsten 20% verbrauchen 1,4%, Tendenz fallend. Der „American Way of Life“ wäre nicht verhandelbar. 3-mal so viel Wasser, 10-mal so viel Energie (Kohlendioxid) und 19-mal so viel Aluminium wie in der Dritten werden in der Ersten Welt verbraucht. Daraus entsteht eine unglaubliche Belastung für das Weltökosystem. Durch die weltweite Temperaturerhöhung verliert die Welt Land. Wir lassen die Armen umkommen, da unser Lebensstil außer Frage steht. Was haben wir aus dem Holocaust wirklich gelernt?

Geht das Schiff „Erde“ unter? Oder schaffen wir es, das Land, den Reichtum und die Ressourcen gerecht zu verteilen, von einer Konsum- zu einer Recyclinggesellschaft zu werden und das Bevölkerungswachstum zu hemmen?

Der Eigentumsbegriff, wie er seit Locke entwickelt wurde, ist für einen derartigen Wandel im Verständnis von Eigentum mörderisch. Ich gebe dazu drei unterschiedliche Beispiele aus der Eigentumsethik der Gründerzeit der westlichen Kultur.

1. Die Erde und alles auf ihr gehört dem Herrn

Eigentumsethik kann nicht Arbeit, Sicherheit oder Selbstverwirklichung bedeuten, die uns zerstört. Die westliche aggressive Eigentumsethik hilft hier nicht.

Jede Familie will mit ihrem Wein und ihrem Feigenbaum respektiert werden.

Die Gesetzgeber im nachmonarchischen Israel achteten auf eine grundsätzliche Gleichheit der Bevölkerung. Führung wurde anerkannt. Der König war aber einer von ihnen. Die Rechte der Familien kamen von Gottes Herrschaft.

Es ist daher heute unannehmbar, wenn es 200 Milliarden, 3 Millionen Millionäre und 100 Millionen Straßenmenschen gibt. Wir können unseren Lebensstil nicht auf die ganze Welt ausdehnen, ohne das Ökosystem global zu ruinieren. Wir müssen lernen, unsere Grenzen zu erkennen. Wir müssen einfach leben, damit auch die anderen einfach leben können.

2. Eigentum besteht nicht aus Dingen, sondern in Beziehungen

Marx hat dies expliziert, obwohl wir dies auch in der Eucharistie feiern. Unser ganzer Wohlstand ist auf den riesigen Netzen von Menschen aufgebaut, die ihn erhalten. Denken Sie nur an die Bauern, Kanalarbeiterinnen, Elektriker etc. Privatheit ist Luxus, ebenso Freiheit, d.h. das Recht zu tun, was, wann und wie ich will; d.h. wir leben in einer pathologischen Fixierung eines 3 Jahre alten Kleinkindes. Privatheit und Freiheit ja, aber in Beziehung zueinander und nicht auf Kosten anderer.

3. Eigentum kann ein Fetisch werden. Um frei zu werden, müssen wir diesen Fetisch entzaubern.

Die Doktrin des Spätkapitalismus definiert das Individuum nach dem, was es hat. Du bist kein BürgerIn sondern ein KonsumentIn, du hast keine Dienstleistungen sondern

Märkte zur Verfügung. Um der Freiheit willen hat uns der Herr befreit (Gal 5,1). Solange wir an die Ketten des Mammon Eigentum gebunden sind, ist die Freiheit Illusion. In einer veränderten Welt müssen wir ChristInnen dies wieder sehen und unser Leben entsprechend leben lernen.

3.2. LaFollette über die Beiträge zur ökonomischen Gerechtigkeit

Im obigen Abschnitt über die Bestrafung wurden die vergeltende und die wiedergutmachende Gerechtigkeit diskutiert. Jetzt ist die verteilende Gerechtigkeit an der Reihe. Es geht dabei darum, wie wir die Erzeugnisse der sozialen Zusammenarbeit und Arbeitsteilung unter der Gemeinschaft der BürgerInnen aufteilen sollen. Etwas vom Bedeutendsten, das es zu verteilen gilt, sind ökonomische Güter.

Rawls diskutiert die wirtschaftlichen Implikationen seiner Theorie der Gerechtigkeit anhand seines zweiten Prinzips der Gerechtigkeit. Das erste Prinzip lautet, dass es die erste Verantwortung der Regierung ist, gleiche Bürgerrechte für alle BürgerInnen zu garantieren. Es geht dabei um die Rechte, wie sie z.B. in der US Verfassung⁶⁸ verankert sind: Redefreiheit, Religionsfreiheit, Pressefreiheit etc. Wir können diese Rechte nicht opfern, um einen wirtschaftlichen Vorteil herauszuholen. Auch können wir nicht die Rechte eines Individuums beschneiden, um anderen einen Vorteil zu gewähren, selbst wenn es sich dabei um die Mehrheit der Menschen handelte. Rawls hält sich dabei stark an John Stuart Mill.

Nach der Sicherung dieser individuellen Freiheiten, können wir darangehen, ein System zur Verteilung der Wirtschaftsgüter zu errichten. Das zweite Prinzip lautet: Der Staat soll die wirtschaftlichen Güter zur Maximierung der Vorteile der am wenigsten bevorteilten Mitglieder der Gesellschaft verteilen. Dieses Prinzip erlaubt, dass einige mehr wirtschaftliche Güter haben werden als andere, aber immer nur um das Wohlbefinden derer voranzutreiben, denen es am schlechtesten geht. Nach diesem Prinzip können wir sicher sein, dass auch die benachteiligtesten Gesellschaftsmitglieder ein einigermaßen würdiges Leben führen können.

Nozick ist nicht der Meinung, dass die Moralität dieses Glück bekämpfen soll. Gerechtigkeit oder Moral sollen auch nicht dazu dienen, irgendeine bestimmte wirtschaftliche Verteilung herzustellen. Es geht vielmehr um die Erstellung von Regeln, die jeder in der Verfolgung wirtschaftlicher Interessen einhalten soll. Wenn jemand seine Güter fair, d.h. auch gerecht, erworben hat, bzw. von jemandem erhalten hat, der sie rechtmäßig besaß, dann brauchen wir nichts weiter zu wissen. Die Verteilung ist gerecht. Das Ergebnis der Verteilung ist nicht wichtig, nur die Regeln der Verteilung.

Eine ideale Verteilung wäre nur möglich, wenn wir ständig die individuellen Freiheitsrechte beschnitten. Nach Nozick können Individuen ihr Eigentum auch dann behalten, wenn andere dadurch sterben würden. Diese unantastbare Heiligkeit von individuellen Eigentumsrechten werden von Arthur und Wolf bestritten. Dennoch, mein Überfluss an Besitz und das Hungern von nebenan machen die

⁶⁸ Oder auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen, der Europäischen Menschenrechtskonvention, dem österreichischen Staatsgrundgesetz.

Eigentumsrechte nicht absolut rechtfertigbar. Die Reichen haben eine moralische Pflicht, den Armen zu helfen. Geographische Entfernungen sind moralisch irrelevant.

Young zufolge ist Verteilung überhaupt kein relevantes Konzept, um die Gerechtigkeit zu diskutieren, meint Young. Der Staat soll die Ausbildung und Anstellung jedes Bürgers/jeder Bürgerin gewährleisten. Diese fundamentalen Bedürfnisse können nicht distributiv befriedigt werden. Das funktioniert nur bei Konsumgütern. Die können fair verteilt werden. Gleichheit der Möglichkeiten hängt weniger mit dem zusammen, was wir besitzen, sondern mehr mit dem, was wir tun. Das ignoriert Young zufolge die Verteilungsgerechtigkeit.

Wie wir Gerechtigkeit sehen, wird auch von den sozialen Institutionen mitgeprägt. Diese legen nicht nur fest, wer was bekommt, sondern auch, wie wir Jobs und Stellungen definieren. Wieso sollen ÄrztInnen besser verdienen als AstrophysikerInnen, wenn doch für beide Berufe eine ähnliche Ausbildung, Talent und ein vergleichbares Fachwissen vonnöten sind? Wie können wir am besten die Gleichheit der Bedingungen garantieren?

Das Verteilungsparadigma gibt uns auf diese Fragen keine schlüssige Antwort. Deshalb schlägt Young vor, dass wir die Machtbeziehungen untersuchen sollen. Besonders die Beziehungen von Herrschaft und Unterdrückung. Diesem Argument begegneten wir schon in der Diskussion über sexuelle Diskriminierung und Rassendiskriminierung bzw. den Vorzugsrechten von Minderheiten.

3.3. Eigentumsrechte, ökonomische Ungleichheiten und internat. Verpflichtungen⁶⁹

Eigentumsrechte sind ein Thema, das immer für Streit sorgte und es weiterhin tut. Das hängt in den USA vielleicht damit zusammen, dass noch viele Menschen ihre Vorfahren kennen, die ohne Land gelandet sind. Dann kämpften sie Generationen lang hart um ihre Rechte und um Land. Jetzt meinen sie, die Arbeit ihrer Vorfahren legitimiere ihren Eigentumsanspruch. Und es gibt harten Streit, wenn hier jemand Anfragen stellt.

Das alles ist bei jungen Staaten nicht verwunderlich. Land- und Eigentumsrechte hängen eng mit Freiheitsrechten zusammen, Lebensrechten und der eigenen Existenz zusammen. Arbeit berechtigt zu Ansprüchen. Das ist eine uralte Überzeugung. Der Eigentumsrechtsethik steht die Gleichheitsethik entgegen. Es ist unnatürlich, d.h. gegen das Naturrecht, sagte Rousseau, wenn einige prassen und die Massen hungern. Für John Locke waren die auf Arbeit gegründeten Eigentumsrechte Naturrechte. Locke meinte, die Person hätte private Eigentumsrechte an ihrem Körper und ihrer Arbeit. Die Erde mit all ihren Früchten war gemeinsames Eigentum aller. Und es ist eine Notwendigkeit, die es dem Einzelnen gestattet, sich von dem, was allen gehört, etwas anzueignen. Wenn wir Arbeit mit dem, was allen gehört, verbinden, entsteht Eigentum. In der Aneignung von Eigentum gibt es Locke zufolge Grenzen. Denn die Eigentümer haben die Pflicht, andere nicht zu schädigen oder zu zwingen.

⁶⁹ Clark Wolf; Property Rights, Economic Inequalities, and International Obligations. In: Ethics in Practice, 559-570.

Nun ist es aber so, dass gegenwärtige Eigentumsrechte oft nicht aus der Inbesitznahme von Besitzlosem entstanden, sondern durch Enteignung eines anderen. Das gilt zumindestens für die USA. Für Locke war klar, dass jemand um sein Leben zu retten, eine fremde Hütte aufbrechen darf. Auch unser Rechtssystem verbietet es, unerwünschte Gäste aus seinem Haus hinaus in eine lebensgefährdende Situation zu werfen. Man darf nicht einmal die Vertauung eines fremden Schiffes von einem Dock, welches einem gehört lösen, sodass das Dock vor Schaden bewahrt, das Schiff aber hilflos dem Sturm ausgesetzt wird.

Locke war der Ansicht, dass das Konzept des Privateigentums für die Gesellschaft viel Nutzen brächte. Damit vertrat er eine große Mehrheit. Wie sollen wir aber mit diesen Rechten umgehen, wenn feststeht, dass sie der Mehrzahl der Menschen großen Schaden zufügen? Eigentumsrechte müssen begrenzt sein und sie beinhalten die Verpflichtung, in dringenden Nöten und Bedürfnissen anderen zu helfen.

Natürlich bedeutet die Erfüllung unserer Pflichten gegenüber anderen, dass wir auf Luxusgüter verzichten. Es ist demnach auch falsch, wenn wir auf Kosten nachkommender Generationen die Ressourcen der Erde jetzt verschleudern. Die OECD-Länder verbrauchen mit 15% der Weltbevölkerung 73% der Ressourcen der Erde. 1% der Amerikaner besitzen 37% des Wohlstandes im Land. Die obersten 10% besitzen ungefähr 68% (Folbre, 1995). In den USA und Europa wird viel Geld für das Haarfärben ausgegeben, für Sportautos und Stereotürme. Anderswo fehlt es am Essen. Würden wir unsere Pflichten den Armen gegenüber anerkennen, würde das für viele Menschen eine empfindliche Einschränkung ihres Lebensstils und ihres Konsumverhaltens bedeuten.

Unsere Forderungen sind allerdings nur dann legitim, wenn wir selber unsere Verpflichtungen erfüllen.

- Wie stellt Timothy Gorringer den Eigentumsbegriff dar?
- Stellen Sie bitte die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls dar.
- Welche Gedanken zur ökonomischen Gerechtigkeit legen Robert Nozick, Iris Young und Clark Wolf vor und nehmen Sie dazu moraltheologisch Stellung.

4. Der Hunger in der Welt und die internationale Gerechtigkeit

Haben wir für die Menschen, die in anderen Ländern leben, irgendeine Verpflichtung oder moralische Verantwortung? Wenn ja, besteht diese nur gegenüber unseren politischen Verbündeten oder gegenüber jenen Ländern, von denen wir erwarten können, dass die Verpflichtung zu unserem Nutzen ist? „The best national interest“ ist hier das Stichwort, um das es geht. Oder sind wir auch gegenüber Ländern verpflichtet, die gegenteilige Interessen wie wir haben?

Es ist allgemein anerkannt, dass wir niemandem schaden sollen, auch wenn es sich um Ausländer handelt. Sind wir aber verpflichtet, mehr zu tun? Die Debatten um diese Fragen wurden in der UNO und in den Parlamenten heftig geführt. Zu konkreten Anlässen flammen sie dann wieder auf. So z.B. nach Ruanda oder in Bosnien und in Mazedonien.

Die Kuwaiter zu schützen, liegt nicht in unserem Interesse. Dennoch Soldatenleben einzusetzen, wäre dumm. Den Fluss billigen Öls zu gewährleisten, ist hingegen schon von nationalem Interesse. Wie sieht es mit dem Handel aus? Darf Japan Schutzzölle einheben und wir nicht? Goodin würde hier zustimmen. Dennoch, die Politik der meisten westlichen Länder ist gegenüber dem Rest der Welt sehr inkonsequent und widerspruchsvoll. Dies gilt besonders gegenüber ImmigrantInnen und EmigrantInnen aus der Dritten Welt. Goodin verlangt hier, dass die Politik konsequent sein soll. Wenn wir die Grenzen schließen, dann nach beiden Seiten. Wir dürfen dann auch kein Geld hereinlassen, bzw. von keinem Land Menschen einwandern lassen.

Wenn wir beanspruchen, ein moralisches Land zu sein, dann dürfen wir von anderen Ländern nicht mehr verlangen, als wir selber zu geben bereit sind. Einige sind davon überzeugt, dass unsere moralischen Verpflichtungen gegenüber anderen Ländern zumindest so weit reichen würden, dass wir die verhungerten Kinder ernähren sollen. Wir müssen zur Kritik dieser Forderung zwei Punkte untersuchen: Sind unsere Verpflichtungen gegenüber Ausländern genauso stark wie gegenüber Inländern? Und sind wir verpflichtet, Schaden zu vermeiden und zwar direkt wie indirekt? Singer beantwortet beide positiv.

Für Singer gibt es keinen fundamentalen Unterschied zwischen jemandem, der nahe wohnt und jemandem der weit entfernt zu Hause ist. Zwar ist es schwieriger, einem Fremden zu helfen als seinem Nachbarn, ist es jedoch effektiv möglich, den Fremden in ihren Ländern zu helfen, dann sind wir auch dazu verpflichtet. Und zwar mit derselben allgemeinen Verpflichtung. Wie weit reicht nun unsere Verpflichtung? Geht sie über unsere Familie und Kinder hinaus? Schon Williams und Rachels stellten diese Frage. Haben wir darüber hinaus auch Verpflichtungen gegenüber den Tieren?⁷⁰

In fast jedem Abschnitt des Skriptums ist auch das Thema Handlung/Unterlassung angesprochen worden. Wenn ich aber für die Bedingungen, die dazu führen, dass der andere Schaden nimmt, nicht verantwortlich bin, dann kann mich auch niemand und nichts für den anderen und sein Wohl verantwortlich machen und ich brauche

⁷⁰ Vgl. dazu auch Kapitel D, 5.

von meinem Wohlstand nichts herzugeben. Singer wendet sich gegen diese Position. Er verlangt substantielle Opfer von den Reichen, damit die Armut aufhört. Arthur ist damit nicht einverstanden.

Für Crocker stellen beide die falschen Fragen und geben uneffektive Antworten. Es gehe nicht darum, ob wir der verhungerten Dritten Welt Nahrungsmittel und Hilfe geben. Das würde nämlich implizieren, dass die Ursache des Hungers eine Hungersnot sei und nicht Unterernährung und ein Mangel an Zugang zur Nahrung. Wir stellen auch moralisch die falsche Frage. Wenn wir von unserer Verpflichtung zu helfen ausgehen, dann ist angenommen, dass wir in keiner Weise für den Hunger verantwortlich sind. In der Tat haben wir aber in genug Ländern der Welt den wirtschaftlichen Aufbau behindert. Würden wir die Menschen in der Dritten Welt in die Lage versetzen, sich selbst zu entwickeln, wäre das Problem gelöst.

Wieder völlig anders fragt Rolston: Wofür sollen wir uns entscheiden: Menschen zu ernähren oder die Natur zu retten? Wenn wir die langfristigen Folgen der Zerstörung der Natur in Erwägung ziehen und sehen, dass viele Menschen der Natur einen Wert an sich zusprechen, dann hat das Folgen für unsere Moral: Sind wir verpflichtet, Sachen, die für uns sehr wertvoll sind, herzugeben, um anderen zu helfen? Was ist, wenn durch diese Güter (z.B. Autos) die Umwelt zerstört wird? Hat dann nicht automatisch immer der Mensch vor der Natur den Vorrang? Rolston wie Arthur fordern nicht, jegliche Hilfe für die Armen einzustellen, sie bestehen aber darauf, dass die Moral von uns nicht verlange, dass wir Dinge, die wir sehr wertschätzen, aufgeben.

4.1. Freie Beweglichkeit: Wenn Menschen Geld wären⁷¹

1984 – dem vorletzten Regierungsjahr Reagans – wurden 1 Million illegaler Ausländer aus den USA gewiesen. Gleichzeitig flossen über 200 Milliarden Dollar ausländisches Kapital in die USA. Die Botschaft lautet: Wären die Ausländer Geld, wären sie sehr willkommen gewesen.

Die Natur von Staatsgrenzen

Grenzen definieren Rechtsprechungen. Sie begrenzen den Souverän. Und sie zeigen an, wo der nächste Rechtskörper beginnt. Sogenannte natürliche Grenzen, wie Berge, Flüsse etc., spielen heute nicht mehr die Rolle von unüberwindbaren Hindernissen.

Wie offen sollen Grenzen sein?

Ausgehend von einem egalitären und universalistischen Standpunkt sollen sie offen sein. Globale Umverteilung ist jedoch nicht wirklich das Ziel der reichen Länder dieser Erde. Können die Lebenschancen in den armen Ländern nicht wirklich verbessert werden, dann müssen die Menschen von dort emigrieren. Die reichen Länder müssen moralisch den armen entweder Geld geben oder Emigranten aufnehmen.

Der neuerlich so genannte „Kommunitarismus“ verlangt hingegen, dass die Menschen einer Kommunität entsprechend ihrer Art und von ungebührendem Einfluss anderer Kommunitäten und deren Organisationsformen unbehelligt leben sollen. Daher können die moralischen Sorgen auch auf die lieben Angehörigen und

⁷¹ Robert Goodin, Free Movement: If People were Money: In: Ethics in Practice, 574-584.

Freunde beschränkt bleiben, die einem physisch und emotional nahe stehen. Geschlossene Grenzen sind daher moralisch erlaubt.

Ist die Frage nach der „Verwurzelung der moralischen Subjekte“ ein psychologische oder ein ethisches Problem? Geschlossene Grenzen können noch viel effektiver verantwortet werden. Wir sehen universalistisch, dass es in einer idealen Welt keiner Grenzen bedürfe. Da wir aber in einer unvollständigen Welt leben, sind Grenzen notwendig. Bestehen bleibt aber die Forderung nach Konsistenz, d.h. nach einem widerspruchsfreien Verhalten.

Die Herrschaft der Pässe und Visa begann mit dem Ende des Ersten Weltkrieges. Selbst die UN Menschenrechtserklärung von 1948 bevorzugt die Emigration vor der Immigration: Nur EmigrantInnen mit Pass haben das Recht, wieder zu immigrieren. Wer für geschlossene Grenzen ist, der hat sehr starke Eigeninteressen. Und derart starke Eigeninteressen sind unmoralisch.

4.2. Hungersnot, Überfluss und Moralität⁷²

Singer schreibt 1971: Im Augenblick gibt es Hungersnöte in Bangladesch und neun Millionen Flüchtlinge aus Bürgerkriegen. Doch wir tun nichts, um den Menschen wirklich zu helfen. Großbritannien gab für die Flüchtlingshilfe bisher 15 Millionen Pfund aus, für die Entwicklung der Concorde das 20fache und noch einmal soviel wird es brauchen. Um die 9 Millionen Flüchtlinge 1 Jahr am Leben zu erhalten, würde es diese Entwicklungssumme der Concorde brauchen.

Diese Zahlen helfen in der Tat, den Unterschied von Hilfe und Ignoranz deutlich zu machen. Würde jeder Reiche 5 Pfund geben, hätten alle 9 Millionen Flüchtlinge einen Unterschlupf. Welches Leid kann ich mindern, wenn ich nur 5 Pfund gebe! Die traditionelle Kategorie der Caritas, Wohltätigkeit, hat ausgedient. Heute heißt die moralische Kategorie im Angesicht des Elends auf der Welt: Pflicht!

J.O.Urmson (1958) verteidigt wie viele eine andere Ethik. Der Pflichtimperativ für unser Handeln hat zu unterscheiden zwischen dem, was gut wäre, wenn es getan wird, was aber nicht falsch ist, wenn es nicht getan wird. Diese Unterscheidung ist notwendig, um Verhalten zu verbieten, welches das Zusammenleben von Menschen in einer Gesellschaft verunmöglicht.

Aus dem Gesichtspunkt einer bestimmten Gesellschaft ist es zwar wesentlich, dass Normen gegen das Töten aufgestellt und Verstöße sanktioniert werden. Es ist aber sehr unwesentlich, jemandem außerhalb dieser Gesellschaft zu helfen. Dies ist eine Erklärung, aber keine Rechtfertigung. Der moralische Stadtpunkt verlangt, dass wir auch die Interessen der anderen Gesellschaften im Blick haben. Früher ist das gar nicht möglich gewesen. Heute ist dies möglich.

Es wird auch gesagt – z.B. von Urmson - dass wir einen Moralcode benötigen, der den Möglichkeiten der DurchschnittsbürgerInnen gerecht wird. Auch hier gilt, wenn ich mir den Überfluss der wenigen Reichen ansehe: Wir müssen so viel Leid verhindern, als es uns möglich ist, ohne dabei etwas anderes, das von gleicher moralischer Wichtigkeit ist, zu opfern. Singer beruft sich auf Thomas' Summa

⁷² Peter Singer, Famine, Affluence, and Morality. In: Ethics in Practice, 585-595.

Theologiae, II-II, Quaestio 66, Artikel 7. Und Thomas beruft sich hier wiederum auf Ambrosius und das Decretum Gratiani.

Bleibt noch die Frage zu klären, welche Opfer von uns verlangt werden können, bzw. wie viel wir bloß von unserem Überfluss geben müssen. Was die Änderung des Lebensstiles betrifft, ist sie für den Philosophen gleich schwierig wie für jeden anderen aus der reichen Welt. Deshalb hat er auch etwas zur Politik zu sagen. Singer wendet sich gegen Arthur, indem er behauptet, dass es gerechtfertigt sei, die eigenen Interessen deshalb über die der anderen zu stellen, weil sie die eigenen Interessen sind.

4.3. Rechte und die Pflicht zur Hilfeleistung⁷³

1977 schreibt Arthur: Die Amerikaner konsumieren im Augenblick doppelt so viel Fleisch als 1950. Das sind etwa 125 Pfund pro Kopf im Jahr. Dabei gehen 95% der in das Vieh gefütterten Energie verloren. Das wäre anders, würde Getreide direkt konsumiert werden. Diese 95% würden eineinhalb Milliarden Menschen pro Jahr ernähren können. Dabei könnte auch das Leid der Tiere gemildert werden.

Das erste Prinzip Singers lautet: Leiden und Tod aus Nahrungs-, Unterkunfts- und medizinischem Versorgungsmangel sind schlecht.

Das zweite (starke) Prinzip Singers lautet: Wenn wir in der Lage sind, etwas Schlechtes zu verhindern, ohne dabei etwas von moralischer Wichtigkeit zu opfern, dann sind wir moralisch verpflichtet, dies zu tun.

Das schwache Argument lautet: Ohne etwas zu opfern, das irgendeine moralische Bedeutung hätte, ist meine Handlung moralisch richtig. D.h. nach Singer, dass etwas, das vergleichsweise Schlechtes wahrscheinlich macht, in sich falsch ist oder überhaupt kein moralisches Gut vorantreibt, so dass es zum Schlechten, welches wir verhindern wollen, in keinem Verhältnis steht.

Ich wehre mich nicht gegen das erste der zwei Prinzipien von Singer.

Ist jedoch das zweite Prinzip plausibel? Wenn ja, gibt es eine Pflicht, es zu befolgen? Das schwache Prinzip ist plausibel. Aber es gibt keine Verpflichtung danach zu handeln.

Dies deshalb, da ja nicht klar ist, was „moralisch von Bedeutung“ heißt. Wenn ich etwas rechtmäßig, d.h. ohne Gesetze zu verletzen, fair erworben habe, dann ist es mein und das ist von moralischer Bedeutung. Also gibt es in diesem Fall von berechtigtem Eigentum keine Verpflichtung, an den anderen zu denken und danach zu handeln.

Ich bin davon überzeugt, dass für das starke zweite Prinzip nicht plausibel argumentiert werden kann. Denn durch die Umverteilung kann nicht garantiert werden, dass dadurch nicht künstlerische und kulturelle Werte zerstört werden, die einen ebenso hohen oder höheren Wert darstellen als der Wert, der durch Verhungern vernichtet wird.

⁷³ John Arthur, Rights and the Duty to Bring Aid. In: Ethics in Practice, 596-604.

Pflichten, Hilfe zu leisten können Pflichten, Rechte nicht zu verletzen, außer Kraft setzen. Wenn ich mir ein Boot nehme, um das Kind zu retten, so ist dies in Ordnung, auch wenn es mir nicht gehört. Die Reichen haben also ein Recht, den Armen etwas zu geben. Sie haben aber keinerlei Pflicht, dies zu tun.

Wie kann also ein Handlungsprinzip formuliert werden, das uns die Pflichten, anderen zu helfen, festlegt? Vielleicht so: Wenn es in unserer Macht steht, den Tod eines Unschuldigen zu verhindern, ohne etwas von substantieller Bedeutung zu opfern, dann müssen wir das moralisch tun.

Wiederum liegt die Schwierigkeit darin, festzulegen, was substantielle Bedeutung heißt. Es heißt vielleicht, dass mittel- bzw. langfristig meine Lebensmöglichkeiten nicht beeinträchtigt werden. Ich bin dafür. Aber ich glaube auch, dass Singers Argumentation nicht zwingend ist.

4.4. Hunger, Fähigkeit und Entwicklung⁷⁴

Anstatt über die moralischen Grundlagen der Hilfe reicher Länder für die Armen zu diskutieren, sollten wir unsere Aufmerksamkeit auf folgende Punkte lenken:

1. Von der moralischen Grundlegung sollten wir zu Interpretationen und Strategien kommen.
2. Von der Hungersnot zur weiterbestehenden Unterernährung
3. Von der Abhilfe zur Prävention
4. Vom Erhalt von Nahrungsmitteln zum Anspruch auf Nahrung
5. Von der Nahrung und Anspruch auf Nahrungsmittel zu Fähigkeiten und Befähigungsmodellen einer dauerhaften Entwicklung (sustainable development).

Nach der bahnbrechenden Studie von John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), war das Problem des Hungers in der Welt das erste praktische, das von Philosophen aufgegriffen wurde. Im selben Jahr veröffentlichte Peter Singer seine Aufsätze über Bangladesch, damals Ost-Bengalen und die Verpflichtungen der Überflusshabenden, den Hungernden zu geben. Mit der Ethik der Verminderung des Hungers war ein wegweisendes Beispiel für die angewandte Ethik gebracht worden.

Heute (1995) brauchen wir nicht mehr zu begründen, dass wir helfen sollen. Die Medienbilder verhungender Kinder haben uns das klar gemacht. Heute geht es darum, ob und wie gut und ob tatsächlich geholfen werden kann. Es geht philosophisch auch darum, den Hunger zu verstehen und erfolgreiche Strategien dagegen zu entwickeln.

Wir sollten uns von der Vorstellung von einer Hilfsethik abwenden und stattdessen eine Entwicklungsethik nachgehen.

⁷⁴ David A. Crocker, Hunger, Capability, and Development. In: *Ethics in Practice*, 605-618.

4.5. Menschen ernähren oder die Natur bewahren?⁷⁵

Die Deklaration über Umwelt und Entwicklung von Rio (UNCED) beginnt mit dem Satz: „Im Zentrum des Bemühens um eine dauerhafte Entwicklung stehen die Menschen“.

Es gewinnen also die Menschen und die Natur verliert?

Könnten wir überhaupt jemals sagen, wir ernähren zuerst die Natur und dann erst den Menschen? Jesus sagt, zuerst gebt den Hungrigen (Mt 2,31-46). Und im Himmel gibt es keinen Hunger mehr (Apk 7,16). Gib uns unser tägliches Brot (Mt 6,11).

Als Jesus mit kostbarem Öl gesalbt wurde, sagte er auf die Kritik: an der Frau die ihn salbte Sie hat etwas Wunderbares getan (Mt 26,10f). Wir hätten auf unsere ganze christliche Kultur verzichten müssen, hätten wir uns nur den Armen zugewandt. Plato hätte seine Dialoge nicht geschrieben, Thomas nicht die Summe und Einstein nicht seine Relativitätstheorie. Unsere Moralsysteme sagen uns nicht, dass wir zuerst die Hungrigen ernähren müssen, die 10 Gebote sagen es auch nicht. Ebenso wenig die Goldene Regel. Auf der anderen Seite ist Nahrung lebenswichtig. Und es heißt sehr wohl: Du sollst nicht töten.

Unsere Sozialpolitik kann aber auch töten. Als wir 1988 in den USA das Tempolimit auf den Bundesstraßen von 55 auf 65 Meilen pro Stunde erhöhten, wählten wir für 400 Personen jährlich den Tod. Wir stellen keine Polizisten ein und haben mehr Morde. Wir tun nichts gegen die Umweltverschmutzung. 30% unseres Bevölkerungswachstums rührt in den USA schon von den Einwanderern her, von den legalen oder illegalen. Wollen wir unseren Wohlstand nicht verlieren, müssen wir sie bald ausgrenzen.

Wer welche Ressourcen verbraucht, ist schon beschrieben worden. Dass die Bevölkerung wächst, wissen wir auch. 1 n. Chr. gab es 200 Millionen Menschen auf der Erde, um 1800 eine Milliarde, 1950 2 Milliarden, 2050 wird es 10 Milliarden geben.

Die praktischen Fragen müssen in ihrer Komplexität gestellt werden:

Ziehen die Menschen den Konsum von Gütern (Weihnachtsgeschenke, Hochschul-erziehung, Konzerte) der Ernährung der Hungernden in der Welt vor?

Das älteste Gebot lautet: „Lass die Erde hervorbringen“(Gen 1). Die Natur zu retten, ist nicht immer moralisch naiv. Es kann unser Verständnis von dem Platz, den wir Menschen im Schema der Dinge und der Schöpfung einnehmen vertiefen und uns unsere Pflichten auf diesem majestätischen Heimatplaneten vor Augen führen.

- Wie diskutieren Robert Goodin, Peter Singer, John Arthur, David Crocker und Holmes Rolston die Frage des Welthungers? Welchen Argumenten schließen Sie sich an und warum?

⁷⁵ Rolston Holmes, Feeding People versus Saving Nature? In: Ethics in Practice, 619-630.

5. Umwelt

Der Begriff „Gerechtigkeit“ wird in erster Linie im Bezug auf Verhältnisse von Menschen untereinander angewandt. Spätestens seit dem 20. Jh. stellt sich jedoch die Frage, ob wir auch gegenüber der Natur Verpflichtungen haben, ob wir auch gegen unsere ungerecht handeln können.

Dabei ist zunächst anzumerken, dass der Ausdruck „Umwelt“ alles andere als eindeutig ist. Vor allem stellt sich die Frage, ob der Mensch als Teil oder als Gegenüber der Umwelt zu sehen ist. In diesem Zusammenhang wird auch unser Subjektbegriff in Frage gestellt. Sind wir Menschen wirklich autonome Subjekte, die nach unseren eigenen Wertvorstellungen handeln? Wodurch zeichnen wir uns gegenüber der restlichen Welt aus? Kommt nur Subjekten ethische Relevanz zu, oder anders ausgedrückt, haben nur Lebewesen, die auch Pflichten übernehmen können, auch Rechte?

Zur Begründung von Verantwortung der Menschen gegenüber der Natur finden sich hauptsächlich zwei Ansatzpunkte (die in unterschiedlich starken Ausprägungen, Mischformen und verschiedenen Spielarten vorkommen): Anthropozentrismus und Biozentrismus.⁷⁶

Eine anthropozentristische Umweltethik geht davon aus, dass die Natur weil und soweit sie für die Menschen wertvoll ist, in unsere ethischen Überlegungen aufzunehmen ist. Die Natur muss erhalten werden, weil für den Menschen (überlebens-)wichtig ist, andererseits sind Eingriffe in die Umwelt erlaubt, wenn sie dem Menschen nützlich sind.

Von einem biozentrischen Standpunkt aus, kommt allem Leben an sich Wert und damit Schutzwürdigkeit zu. Dabei ergibt sich ein Problem daraus, dass die Natur uns nicht sagt, was wir tun sollen. Dass Organismen entstehen und vergehen ist für die Natur weder gut noch schlecht. Klammert man die menschliche Perspektive gänzlich aus (was uns vermutlich gar nicht möglich ist) sind Virenstämme genauso schützenswert wie Blauwale, denn beides ist Leben. Eine Variation der Biozentrik ist die Pathozentrik: Alles, was leidfähig ist, habe Recht auf Rücksichtnahme.

Da beide Ansätze in ihren extremen Ausformungen keine befriedigenden Antworten für die Umweltethik zu liefern scheinen, gibt es verschiedene Abstufungen und Mischformen, Aufweichungen und Verbindungen der Positionen (gemäßiger Anthropozentrismus, gemäßiger Biozentrismus, Holismus), die einerseits an der hervorgehobenen Stellung des Menschen in und gegenüber der Natur festhalten, andererseits die Umwelt vor übermäßigen Eingriffen durch den Menschen bewahren möchten. Es sei noch bemerkt, dass in einem theoretischen Kontext vorsichtig mit Begriffen wie „Krise“, „Desaster“, „Katastrophe“ etc. umzugehen ist, da ganz und gar nicht klar ist, welche Ereignisse in der Natur unter diese Begriffe fallen.⁷⁷

Ein weiterer, im Kontext dieses Skriptums vielleicht auf der Hand liegender, Ausgangspunkt für die Umweltthematik ist eine theozentrische Perspektive auf die Natur: Die Schöpfung ist als Gottes Werk respektvoll zu behandeln. Am Beginn unserer heiligen Schrift finden wir die Umwelt als Gottes großartiges Werk beschrieben, für das der Mensch Verantwortung übernehmen soll.⁷⁸

⁷⁶ Vgl. A. Knaus / O. Renn, Den Gipfel vor Augen. Unterwegs in eine nachhaltige Zukunft. Marburg 1998, 32-36.

⁷⁷ Vgl. C. Belshaw, Environmental Philosophy. Reason, Nature and Human Concern. Chesham 2001, 5ff.

⁷⁸ E. Zenger: „Es gibt keine Erlösung bei gleichzeitiger Vernichtung der Schöpfung. Es gibt keine Heilgeschichte neben der Schöpfungsgeschichte oder gar gegen sie. Die Pg

Mit der Umweltethik steht die Nachweltethik in engem Zusammenhang. Sind wir verpflichtet gegenüber den kommenden Generationen gerecht zu sein? Wodurch sind wir dazu verpflichtet? Konkret werden dabei ähnliche Ziele verfolgt, wie von Umweltschützern, denn Auswirkungen des umfassenden Umweltschutzes werden meist auch förderlich für eine nachhaltige Entwicklung sein und umgekehrt. Auf den folgenden Seiten sollen am Beispiel verschiedener AutorInnen unterschiedlichste Blickwinkel auf die Frage nach Umweltgerechtigkeit dargestellt werden.

Der Vater der modernen Umweltbewegung, Aldo Leopold, fordert die Aufgabe der anthropozentrischen Ethik zugunsten einer umweltzentrierten Ethik. Die Erde, das Land, sei kein Gegenstand, der frei gebraucht und benützt werden kann. Die Erde habe einen Wert an und für sich, so Leopold. Folglich sei mehr als nur eine Rücksichtnahme auf die Erde, um der eigenen menschlichen Interessen willen, angebracht.

Sterba meint, dass die ethischen Theorien nicht so wichtig seien, wie die Philosophen meinten. Es gehe vielmehr um den praktischen Rat und die Hinweise, die die theoretischen Bekenntnisse erbringen. Es sei erstaunlich zu sehen, meint Sterba, dass die meisten philosophischen Theorien, seien sie auch noch so unterschiedlich, am Ende denselben praktischen Rat geben. Sterba beschäftigt sich wiederum mit der Handlung und deren Unterlassung, mit der Natur und der Wichtigkeit der Gleichheit.

Warren zeigt Verknüpfungen der Umweltdebatte mit den anderen Themen dieses Buches. Ihrer Ansicht nach sind die Anliegen des Feminismus sowie der Umweltbewegung miteinander verknüpft. Die Untersuchung der Umwelt werde die Unterdrückung der Frau beleuchten und die Untersuchung des Feminismus werde Umweltprobleme zu Tage fördern. Das hierarchische Denken sei beiden gemeinsam: der männlichen Herrschaft über die Frau sowie der anthropozentrischen Umweltethik. Frauen und Natur werden vom Mann ausgebeutet. Deshalb solle sich die Frauenbewegung auch zum Ziel setzen, jedwede Unterdrückung zu unterbinden.

Der Ökofeminismus wendet sich von der Betonung der Getrenntheit, der Kontrollausübung und Beherrschung ab und betont die Erzählung, die Aufmerksamkeit gegenüber dem Erzählten, die Beachtung der Beziehungen, der Sorge und der Aufmerksamkeit. Wir sollen unsere Aufmerksamkeit auf den Kontext richten, in dem die Lebensprobleme entstehen und in dem sie Entscheidungen verlangen.

Schon Bartky, Rothmann und Langton sprachen im Kapitel über Familie und FreundInnen über den Zusammenhang von Beherrschung, emotionaler Ausbeutung und Zuhörenkönnen, Zugehörtwerden und partnerschaftlicher, gleichberechtigter Beziehungsstrukturen. Callicott greift die Tierschützer an und wirft ihnen vor, die Natur zu vergessen. Der „Environmentalism“ – am Besten vielleicht mit

[Priesterliche Grundschrift, zu der u.a. der erste Schöpfungsbericht gehört] entfaltet ein Programm, das in der ökologischen Diskussion einen wichtigen theologischen Beitrag leisten kann: Die Erde ist als Lebenshaus für alle gewollt. Die Zerstörung der Erde ist eine Absage an den Schöpfergott und eine Behinderung des von ihm in der Schöpfung gewollten Heils. Nicht nur der einzelne Mensch ist eingebettet in das Biotop Erde, sondern die Heilsgeschichte insgesamt ist eingebunden in die Erdgeschichte.“ E. Zenger u.a. Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart u.a. 1998³,161.

„Umweltschutzbewegung“ zu übersetzen- macht sich mehr Sorgen um die ganze Gemeinschaft als um einzelne Individuen.

5.1. Die Landethik⁷⁹

1949 erregte Aldo Leopold mit seinem Buch „A Sand County Almanac“ Aufsehen. Die darin und in späteren Werken von ihm vertretene Position soll hier kurz dargestellt werden:

„Ökologisch kann Ethik als die Beschränkung der Handlungsfreiheit im Kampf um die Existenz beschrieben werden. Philosophisch beschrieben ist Ethik die Unterscheidung zwischen sozialem und asozialem Verhalten und Handeln.

Unsere Beziehungen zum Land sind noch rein ökonomisch: Sie bestehen nur aus Privilegien, nicht auch aus Pflichten.

Eine Landethik macht aus dem Eroberer Homo sapiens einen einfachen Mitbewohner der Gemeinschaft. Dies impliziert Respekt gegenüber den Mitbewohnern und Respekt vor der Gemeinschaft. Die Landpyramide, d.h. Stoffwechsel- und Energiekreisläufe wollen beachtet sein, sonst gibt es Zerstörung. Das ist ein ökonomischer Standpunkt. Ethik muss aber auf das Land ausgedehnt werden. Das ist nicht nur eine Entwicklungsmöglichkeit für die Menschen, sondern auch eine ökologische Notwendigkeit. Zwar ist die Natur Nahrungsquelle und Erholungsraum für den Menschen, erfüllt für uns also einen bestimmten Zweck. Trotzdem sollte sie uns nicht nur Zweck sein.

Leopold wendet sich gegen den Anthropozentrismus:

„Es scheint mir, dass Gott selbst zu Beginn seiner Show, die er vor gut einigen Millionen Jahren aufzuführen begonnen hat, auf den Menschen zunächst sehr gut verzichten konnte. Er hörte lieber den Vögeln zu und sah das Gras wachsen.“

5.2 James Sterba und der Versuch einer Versöhnung von anthropozentrischer und nichtanthropozentrischer Umweltethik⁸⁰

„Die anthropozentrische Ethik geht davon aus, dass die Menschen den Mitgliedern anderer Spezies überlegen sind. Die nichtanthropozentrische Ethik geht davon aus, dass die Mitglieder jedweder Spezies alle gleich sind.

Entsprechend den Holisten kann das Gut einer Spezies oder das Gut eines Ökosystems oder das Gut der ganzen biotischen Gemeinschaft das Gut eines individuellen Lebewesens übertrumpfen. So schrieb Aldo Leopold in „A Sand County Almanac“: Etwas ist richtig, wenn es die Integrität, Stabilität und Schönheit des Landes bewahren hilft. Es ist falsch, wenn es das Gegenteil bewirkt.

Die Individualisten sind der Meinung, dass das Gut eines jeden Individuums respektiert werden muss. Ein Beispiel für diese Ansicht gibt Paul Taylor (Respect for Nature, Princeton 1987).

⁷⁹ Aldo LEOPOLD, The Land Ethic: In: Ethics in Practice, 634-643.

⁸⁰ James P. STERBA, Reconciling Anthropocentric and Nonanthropocentric Environmental Ethics. In: Ethics in Practice, 644-656. Der Artikel wurde für das Buch neu überarbeitet.

Nun wird niemand meinen, dass ein Holist das Prinzip der Bewahrung des Menschen, wie ich es formuliert habe, aufgeben würde. Es lautet: Handlungen, die notwendig sind, um die eigenen Grundbedürfnisse oder die anderer Menschen zu befriedigen, sind erlaubt, auch wenn sie die Grundbedürfnisse von einzelnen Tieren und Pflanzen oder sogar von ganzen Spezies oder Ökosystemen verletzen sollten.

Wie sieht die Sache jedoch für eine(n) nichtanthropozentrische(n) EthikerIn aus, wenn behauptet wird, dass die Menschen höher zu werten sind als Tiere und Pflanzen, da sie ein breiteres Wertespektrum abdecken? Oder weil sie aus irgendeinem anderen Grund als überlegen zu betrachten sind? Ob wir uns überlegen fühlen oder nicht, in beiden Fällen benötigen wir ein Prinzip, das es dem Menschen erlaubt, sich zu verteidigen. Es lautet:

Handlungen, die einen selbst oder andere Menschen gegen Schaden durch Aggression verteidigen, sind erlaubt, selbst wenn sie das Töten oder Schädigen einzelner Tiere oder Pflanzen oder sogar die Zerstörung ganzer Spezies oder Ökosysteme notwendig machen.

Und wir benötigen wiederum das Prinzip der Bewahrung des Menschen und das Verhältnismäßigkeitsprinzip. Es lautet:

Handlungen, die Menschen dazu dienen, sich mit Nichtgrund- oder Luxusbedürfnissen einzudecken, sind verboten, wenn sie die Grundbedürfnisse einzelner Tiere und Pflanzen oder ganzer Spezies oder Ökosysteme verletzen.

Diese drei Prinzipien zusammen erlauben es, zwischen den Sorgen um das menschliche Wohlergehen und dem Wohlergehen der nichtmenschlichen Natur ein richtiges Gleichgewicht herzustellen.

5.3. Die Macht und Verheißung des ökologischen Feminismus⁸¹

Der ökologische Feminismus oder Ökofeminismus wendet sich von der Betonung der Getrenntheit, der Kontrollausübung und Beherrschung ab und betont die Erzählung, die Aufmerksamkeit gegenüber dem Erzählten, die Beachtung der Beziehungen, der Sorge und der Aufmerksamkeit. Wir sollen unsere Aufmerksamkeit auf den Kontext richten, in dem die Lebensprobleme entstehen und in dem sie Entscheidungen verlangen.

Der Ökofeminismus ist in letzter Zeit zu einer alternativen feministischen Ethik und Umweltethik geworden. Der Begriff *écoféminisme* wurde 1974 aufgrund von Françoise d'Eubonne zur Beachtung gebracht.

Der Feminismus hat auch zum Ziel, die sexistische Unterdrückung zu beenden. Auch der Naturismus ist, wie der Sexismus, durch eine Unterdrückungsbegrifflichkeit von logischer Herrschaft bestimmt. Dabei geht es um die Herrschaft über die Natur. Der Feminismus ist daher als Befreiungsbewegung, die Gleichheit herzustellen sucht, aufgerufen, auch gegen den Naturismus zu kämpfen,

⁸¹ Karen J. WARREN, The Power and the Promise of Ecological Feminism. In: Ethics in Practice, 657-666.

5.4. Die Befreiung der Tiere: Eine Dreiecksbeziehung⁸²

Im Vorwort von 1994 distanziert sich Callicott etwas zu seinem Aufsatz „Eine Dreiecksbeziehung“ aus dem Jahre 1980. Damals stand er unter dem „Schock“ von Leopold. Heute vertritt er nicht mehr die Ansicht, dass die Landethik menschenfeindlich sei. Er versteht ihn jetzt derart, dass die Landethik die moralischen Verantwortungen gegenüber Haustieren nicht mehr verfinstert, ebenso wenig wie unsere moralischen Verantwortlichkeiten gegenüber anderen Menschen.

Der Mensch kann heute nicht mehr ohne seine Beziehung zu den Tieren, Pflanzen und der Umwelt verstanden werden.

5.5. Eine „deutsche“ Sicht der Ökologischen Ethik⁸³

Theorien, die sich mit dem Handeln angesichts der ökologischen Krise – Ozonloch, rapides Wald- und Artensterben, abnehmende Fruchtbarkeit der Böden etc. – beschäftigen, gibt es erst seit den 70er Jahren.

Die angelsächsische – und amerikanische - Ökologie-Ethik wurde in wichtigen Teilen durch die Tierschutzethik angeregt, die deutschsprachige dagegen überwiegend durch die Diskussion von Gefahren der Groß-, insbesondere der Kernenergie-technologie.

1975 erschien „Animal Liberation“ von Peter Singer. Singer nahm zum Abgrenzungsproblem zwischen Mensch und Tier Stellung. Er entwickelt eine pathozentrische, utilitaristisch verfahrenende Handlungsethik, die für alle zu berücksichtigenden Betroffenen – d.h. Tiere wie Menschen – „per saldo“ die besten Konsequenzen hat. Der ethische Diskurs regte die Tierrechtspolitik an.

Albert Schweitzers Theorie der Ehrfurcht vor dem Leben (1915 auf einem Dampfer des zentralafrikanischen Ogoweflusses verfasst) kann als pathozentrisch aber auch als biozentrisch verstanden werden. Es geht dabei auch um die Lebensmöglichkeiten (Interessen), nicht nur um die Leidensfähigkeit. Nicht der Mensch oder die Fähigkeit leiden zu können, sondern die Existenz von Leben stellt den ethischen Verpflichtungsgrund, die Begründung eines moralisch relevanten Status', dar. Eine weitere Stufe in der Entwicklung einer Ökologieethik ist der Physiozentrismus. Der Physiozentrismus hat keine geringen Folgen für die Ethik: Die ethische Rücksicht umfasst jetzt die gesamte Natur, gleichgültig ob es sich um belebte oder unbelebte Natur handelt. Sie wird auch, da sie das Ganze umfasst, als holistische Position bezeichnet.

⁸² J. Baird Callicott, Animal Liberation: A Triangular Affair: In: Ethics in Practice, 667-688.

⁸³ Vgl. A. Brenner, Ökologie-Ethik. Stuttgart 1996.

Der vom Autor verwendete Begriff „Ökologie-Ethik“ ist vorsichtig zu verwenden. Ökologie ist die Wissenschaft von den Beziehungen zwischen lebenden Organismen und deren Umwelt, also eine akademische Disziplin, die der Erhaltung der Umwelt nicht verpflichtet ist und nicht wertorientiert arbeiten soll. „Ökologie“ ist daher von Begriffen wie „Umweltschutz“, „Umweltethik“ klar zu unterscheiden.

Nach Arne Naess ist der Holismus um eine „deep ecology“ (1973) bemüht. Diese revidiert die neuzeitliche Aufspaltung der Welt. Mensch und Natur kommen wieder in einen theoretischen Zusammenhang und – so die Hoffnung – zu einer neuen Einheit. Der Begriff Leben wird dabei auf das globale Ökosystem ausgedehnt. Folgerichtig wird der Schutz der Natur somit über die Formel der Selbstrealisierung erlangt. Vom Einzelnen wird verlangt, seine Integration in das Naturganze ständig als Bedingung seiner Selbstrealisation zu begreifen.

Dem Biozentrismus, dem Pathozentrismus und dem Holismus ist die Kritik am Anthropozentrismus gemeinsam, da ihnen die ökologische Krise als Ergebnis der anthropozentrischen Stellung des Menschen in der Welt gilt.

John Passmore (1980) wehrt sich gegen die Vorwürfe, nur anthropozentrisch zu denken. Er sieht in Irrationalismus und Mystizismus die Gefahr eines unreflektierten und unverantwortlichen Angriffes auf eine moderne und aufgeklärte Denkkultur: Die Rede von der Heiligkeit der Natur schwächt den Menschen als kritisches autonomes Subjekt. Passmore will beides bewahren: die Natur, die zuallererst die Freiheit des Menschen möglich macht und die Freiheit, die sich daraus ergibt.

Aufklärung ist die Etablierung des Subjektes, die Entdeckung des Subjektes. Moderne ist die Emanzipation des Subjektes, die Befreiung des Subjektes, d.h. die Folge der Aufklärung, deren ausdifferenziertes Ergebnis. Die Postmoderne ist kein Abbruch der Moderne, sondern eine Zeit, in der sich die Konsequenzen der Moderne radikaler und allgemeiner auswirken als bisher. Die neuzeitliche Ethik begründet sich subjektimmanent, sie bringt die eigenen Maßstäbe aus sich selbst hervor.

Vormodern sind demgegenüber alle Begründungsmuster, die der Tradition, einer göttlichen Instanz, einer Partei, dem Kosmos oder der Natur eine direkte begründende Funktion zuschreiben (Heiner Hastedt, Aufklärung und Technik. 1991).

Nachhaltigkeit, der Kernbegriff ökologischer Überlegungen, meint die Zukunftsfähigkeit von Entwicklungen. Hans Jonas hält die Technik für eine Ausübung menschlicher Macht und für ethisch neutral. Vernachlässigt dieser Blick auf die konkreten und einzelnen technischen Anwendungsfälle nicht die gesellschaftliche Dimension der Technik? Und führt dies letztlich nicht zu einer Einschränkung der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung gegenüber dem Projekt der wissenschaftlich-technologischen Zivilisation (Heiner Hastedt)? Jonas begegnet dem Vorwurf mit der Unterscheidung von verschiedenen Graden der individuellen Verantwortlichkeiten der Akteure, die eine zu frühe Vergesellschaftung der Verantwortung verhindert. Daher ist die These von der ethischen Neutralität der Technik, gemessen am strukturellen Technikbegriff, wesentlich anpassungsfähiger.

Nach Hans Jonas (Technik, Medizin und Ethik 1985) ist die durch Technik und Wissenschaft in der Moderne erweiterte Handlungsmacht des Menschen durch keine entsprechend erweiterte Einsicht und Regelungskompetenz gedeckt. Eine neue Ethik muss dieses Orientierungs- und Steuerungsdefizit kompensieren. Die moderne wissenschaftlich-technologische Zivilisation und deren Entwicklungsdynamik stellen eine besondere Ausformung der Kultur dar.

Diese moderne Zivilisation geht von einem technischen Naturvorverständnis und Naturbegriff aus und versteht Natur als Gegenstand technisch-wissenschaftlicher

Objektivierung. Die Natur wird dabei unter dem Blickwinkel der Mittel-Zweck-Relation als ein Mittel zum Zwecke der funktionierenden Technik bzw. Wissenschaft betrachtet. Die Natur findet sich entsprechend dem jeweiligen technisch-wissenschaftlichen Erkenntnis- oder Gestaltungsinteresse auf die von solchem Interesse definierte Mittelfunktion reduziert.

Das Technikparadigma wäre folgendermaßen zu beschreiben: Die moderne Naturwissenschaft stellt in der Weise von Laborwissenschaften ihre Gegenstände weitgehend selbst her, um sie dann, nach oder im Zuge ihrer Herstellung zu erforschen (Jürgen Mittelstrass, *Leben mit der Natur*. 1987). Das hat Folgen: Dient die Natur der Technik ausschließlich als Mittel, dann erhält sie ihre Bedeutung und ihren Sinn allein von ihr: Die Natur als der Technik Geschöpf ist nur so viel, wie es der Schöpfungs- und das heißt der Konstruktionsplan der Technik, vorsieht. Nicht mehr der Bauplan der Natur, sondern der der Technik wird dann zum Gesetzgeber und Richter über „gut“ und „nicht gut“, wobei diese Prädikate nicht moralisch, sondern technisch zu verstehen sind.

In dieser rein technischen Sprache können Begriffe wie „Raubbau“ und „ökologische Krise“ gar nicht verstanden werden. Zur Verständigung benützt die Neue Ethik neue Begriffe, wie: „Würde“, „Werthaftigkeit“ und „Verletzlichkeit der Natur“ (Hans JONAS, *Prinzip Verantwortung*. 1990). Die Natur ist nicht Objekt sondern *Conditio sine qua non* aller nicht-natürlichen Ausformungen, d.h. der Kultur.

Die intellektuelle Abwehr des eigenen Körpers – also der eigenen Natur – geschieht im Dienste der Ermächtigung des personalen Ich und wiederholt nun die Abwehr der inneren Natur nach dem Vorbild der Abwehr der äußeren. Erst ein kompliziertes System der Disziplinierung schafft es, mit den Mitteln der Strafe und vor allem der Diffamierung alles Leiblichen, Ausbrüche des Körpers aus seiner Zwangsjacke weitgehend zu verhindern und ihn so für die technische Manipulation verwendungsfertig zu machen (Michel FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*. 1971). Im Verlust der Natur verliert der Mensch also einen Teil seiner selbst.

In den mythischen und naturreligiösen Kulturen herrscht eine andere Auffassung vor: da gehört der Mensch der Natur. Anders der ökologische Naturbegriff der Neuen Ethik. Darin erhält die Natur ihre Bestimmung intern: Dort, wo sie schon nicht Selbstzweck ist, ist sie doch Lebensbedingung für einen anderen Teil der Natur und somit integrierter Bestandteil des Gesamtsystems Natur und hat über diesen Zusammenhang teil an deren Zweck.

So wie in der Folge der Französischen Revolution Unterdrückungsverhältnisse durch die Emanzipation vormals Unterdrückter aufgelöst wurden, soll nach Vorstellung von Meyer-Abich die Natur neben dem Menschen zu einem gleichgeschützten Rechtssubjekt in einem noch zu schaffenden Rechtsstaat emanzipiert werden (Klaus Michael Meyer-Abich. *Wege zum Frieden mit der Natur*. 1984).

Mit der Universalisierung des Achtungsbereichs unter letztllicher Berücksichtigung alles Natürlichen steht auch eine Revolution der menschlichen Selbsteinschätzung bevor. Es könnte dann nämlich nicht länger die menschliche Naturzugehörigkeit ausgeblendet bleiben. Jetzt müsste man den Menschenrechtsgedanken über die Teilhabe am Lebendigen – und nicht bloß an der Vernunft – definieren. Die Idee der Vernunft ist, einmal zum Kriterium erhoben, zur Etablierung der Menschenrechte ein

Gedanke, der stark begründet ist. Die Wahl, der Vernunft diese Rolle beizumessen, ist jedoch entweder kontingent oder zweckrational, jedenfalls nicht zwingend, weshalb diese Grundentscheidung nur schwach begründet ist – ihre Erfolgsgeschichte ist beeindruckend.

Die Rede der Natur – in der Neuen Ethik z.B. – ist aber auch wieder nur eine Rede über die Natur. Die Natur kann selber nicht Stellung nehmen. Deshalb kann sie auch keine normative Verbindlichkeit erlangen. Die metaphorische Redeweise von der Natur kann aber Orientierung bieten, wie ein Leben im Kontext mit demjenigen, was Natur genannt werden kann, aussehen könnte.

Die Verobjektivierung der Gegenstände der Naturwissenschaft und Technik führte zu einer Entsubjektivierung und schließlich zum Vergessen der Natur. Der normativ wirksame Anthropozentrismus soll jetzt – von der Neuen Ethik – zugunsten eines normativen Naturalismus aufgegeben werden. Nun ist die anthropozentrische Instanz par excellence die Autonomie. Die Autonomie aufgeben kann nicht einmal gedacht werden. Wer eine Ethik schreibt, hat also schon die Autonomie anerkannt, als auch deren unaufgebbare Bedingung zur Schaffung von Kultur. Wie können nun Kriterien für ein neues – ökologisches – Handeln aussehen?

Eine Folge der neuethischen Anthropozentrismus-Kritik ist es, die Reziprozität nicht länger als ausschließliche Konstitutionsbedingung der Verantwortung zu betrachten und somit auch dort von Verantwortung zu reden, wo keine kommunikative Beziehung vorliegt. Verantwortung wird nicht mehr allein als Antwort auf einen angemeldeten Anspruch begriffen.

In der kommunikativen Beziehung soll der Anspruch sowohl artikuliert werden, als auch sich auf ein Recht beziehen können. Derart lässt sich eine unmittelbare Verantwortung gegenüber der Natur mit dem reziproken Verantwortungsbegriff nur schwer begründen, und es zeigt sich, dass die Reziprozität auf der Voraussetzung beruht, dass die Verantwortungspartner Subjekte sind. Von einer Verantwortung für die Natur lässt sich demnach nur unter Aufgabe des Reziprozitätsarguments sprechen.

Die Neue Ethik stellt die Zielorientierung Gerechtigkeit an die Stelle der Autonomie. In diesem Gesellschaftsmodell ist Ethik und Politik eine Einheit, ähnlich der antiken Polis. Die Remoralisierung der Gesellschaft erfolgt über die Schließung der Freiräume, die erst durch die Aufklärung geöffnet wurden. Den größten dieser Freiräume stellt die Natur dar. Die Natur wird jetzt re-subjektiviert. Vom Naturrecht zum Recht der Natur: Das auf Aristoteles zurückgehende und danach von der Stoa aufgegriffene Kriterium der Übereinstimmung mit der Natur beschreibt den naturrechtlichen Idealzustand und entwirft dort, wo die Wirklichkeit dem Ideal nicht genügt, aus dem – idealen – Sein der Natur einen Sollensanspruch.

5.6. Grundlagen der Lebensethik aus theologischer Sicht⁸⁴

Gen 1, 23 - 31:

Unter allen lebendigen Wesen, deren Erschaffung am fünften und sechsten Schöpfungstag berichtet wird, ragt der Mensch als Beauftragter Gottes hervor, weil ihm die Sorge für den Bestand der Schöpfung anvertraut ist.

In einer besonders engen Beziehung steht der Mensch dabei zu den Tieren, die als seine Mitgeschöpfe herausgehoben werden. Mit den Tieren zusammen erhält der Mensch den göttlichen Fruchtbarkeitssegen, der allen Lebewesen die Kraft zu Zeugung und Geburt verleiht.

Römer 8, 19 - 22; und die Erlösung des Universums

8, 19: „Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne - und Töchter - Gottes. 20: Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: 21: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. 22: Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.“

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, zweites Kapitel. Das Volk Gottes. Nr. 9 (DH 4123):

„Es [das Volk Gottes] hat als Gesetz das neue Gebot, zu lieben, wie Christus selbst und geliebt hat (vgl. Joh 13, 34). Es hat schließlich als Ziel das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde und weiter ausgedehnt werden muss, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet wird, wenn Christus erschienen ist, unser Leben (vgl. Kol 3,4), und ‚die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit wird‘(Röm 8,21).“

LG, Siebtes Kapitel. Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche. Nr. 48 (DH 4168)

„Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesus berufen sind und in der wir durch die Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der Wiederherstellung von allem kommen wird (Vgl. Apg. 3, 21) und mit dem Menschengeschlecht auch die gesamte Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn auf ihr Ziel zugeht, vollkommen in Christus erneuert werden wird (Vgl. Eph 1, 10; Kol 1, 20; 2 Petr 3, 10 -13).“

Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ drittes Kapitel. Das Menschliche Schaffen in der gesamten Welt. (DH 4333)

Nr. 33. (Darlegung des Problems). „Durch seine Arbeit und Geisteskraft hat der Mensch immer versucht, sein Leben reicher zu entfalten; heute aber hat er, vor allem mit Hilfe der Wissenschaft und der Technik, seine Herrschaft über beinahe die gesamte Natur ausgedehnt und dehnt sie beständig weiter aus; vor allem dank den

⁸⁴ Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss. Mainz 1993, 107-113.

vermehrten Möglichkeiten des vielfältigen Austausches zwischen den Völkern erfährt und gestaltet sich die menschliche Familie allmählich als e i n e Gemeinschaft in der gesamten Welt. Die Folge davon ist, dass sich der Mensch heute schon viele Güter, die er einst vor allem von höheren Mächten erwartete, durch sein eigenes Bemühen beschafft.“

- Stellen Sie bitte die Anliegen von Aldo Leopold, James Sterba, Karen Warren und James Callicott dar und kommentieren Sie sie.
- Stellen Sie bitte die Gedanken von Andreas Brenner zur ökologischen Ethik dar und nehmen Sie dazu Stellung.
- Was sagt die Bibel, was das Lehramt zur Umweltethik?
- Stellt eine theozentrische Umweltethik eine Alternative zu anthropo- und biozentrischer Umweltethik dar? Welche Konsequenzen ergeben sich für Sie persönlich?
- Wie würden Sie für die Notwendigkeit einer Rücksichtnahme auf die Umwelt argumentieren? Sind Sie ein Teil der Natur oder als Kulturwesen von der Natur klar zu unterscheiden?

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Inhaltsverzeichnis | 78 |
| (E) Menschenrechte | 79 |
| 1. Theologie und bürgerliches Gesetz | 82 |
| 1.1. Moral und Gesetz | 82 |
| 1.2. Friede, Gewalt und Krieg..... | 84 |
| 1.3. Philosophie der Menschenrechte | 89 |
| 2. Rechtsphilosophie, Philosophie und bürgerliches Recht..... | 95 |
| 2.1. Über den Rechtsstaat..... | 95 |
| 2.2. Auf der Suche nach Europa | 98 |
| 2.3. So funktioniert die Europäische Union..... | 108 |
| 3. Christliche Werte, internationales Recht und Gerechtigkeit | 111 |
| 3.1. Die Vereinten Nationen | 111 |
| 3.2. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte..... | 117 |
| 3.3. Bürgerliche und politische, öffentliche, ökonomische, soziale und kulturelle sowie kollektive Rechte | 124 |

(E) Menschenrechte

Alle staatlichen Systeme, welche ihre Zielvorstellungen ohne ein geordnetes Recht verwirklichen wollten, haben unsägliches Leid über die Menschen gebracht. Dennoch: Die Juristerei weckt im Allgemeinen nicht Assoziationen eines spannenden und aufregenden Berufes, der für die Existenz der Menschen grundlegend ist. Wir sind heute noch eher geneigt, dem Advokaten Julius von Kirchmann in seiner Kritik am Recht, den Juristen und an der Jurisprudenz, die er im Revolutionsjahr 1848 von den Barrikaden herab formulierte, Sympathie entgegen zu bringen, wenn er schreibt: „Wen von den praktischen Juristen überfällt nicht manchmal das tiefe Gefühl der Leere und des Ungenügenden seiner Beschäftigung? Die heilige Justitia ist noch bis heute der Gegenstand des Spottes des Volkes; und selbst der Gebildete, auch wenn er im Rechte ist, fürchtet, in ihre Hände zu geraten. Vergeblich sucht er sich in ihren Formeln und Prozeduren zurecht zu finden. Welche Masse von Gesetzen und doch wie viele Lücken? Welches Heer von Beamten und doch welche Langsamkeit der Rechtspflege! Welcher Aufwand von Studien, von Gelehrsamkeit und doch welches Schwanken, welche Unsicherheit in Theorie und Praxis.“⁸⁵

Die Auseinandersetzung mit der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft hat in der Moralthologie eine alte Tradition. Die rechtliche Ordnung ausdrücklich unter den Aspekten des Schutzes der Menschenrechte und der Menschenwürde zu reflektieren, ist noch sehr neu in der Moralthologie. Dies mag erstaunen. Da doch der Katholik Karl Kohlegger die Rechtsordnung auf jenen Säulen aufbaut, die in der Katholischen Soziallehre schon lange unumstritten sind: das Personalitätsprinzip, das Subsidiaritätsprinzip und das Sozialitätsprinzip. In den Worten des Schweizer Rechtspolitikers Kurt Furgler werden diese drei Anliegen des Rechtes ausformuliert:

„Ein erstes Anliegen des Rechtes ist es, den Menschen als geistig-sittliches Wesen, als je einmalige Person anzuerkennen: Innerhalb des Staates durch eine Verfassung, die dem Einzelnen Freiheit und Würde gewährleistet; innerhalb der Völkergemeinschaft durch Übereinkommen, in welchen sich die Vertragspartner zu den Menschenrechten bekennen.

Als zweites verwirklicht das Recht Werte, auf denen unsere abendländische Kultur aufbaut. Neben Personenwürde und Freiheit sucht es das Leben und die Gesundheit, das körperliche und seelische Wohlbefinden sowie die Privatsphäre zu schützen. Im bestimmten Umfang sichert es dem Menschen seine persönliche und materielle Umwelt, die Ungestörtheit bei Arbeit und Muße, seine familiären Beziehungen sowie eine Mindesthabe an Rechten und Sachen, deren er zu einer menschenwürdigen Existenz bedarf.

Als drittes ordnet und ermöglicht das Recht das Leben des Einzelnen in der Gesellschaft. Es organisiert Gruppierungen in Vereinen, Genossenschaften oder

⁸⁵ Dieses Zitat entnehme ich – wie die folgenden Definitionen – aus: Karl, Kohlegger. Der Jurist in der Ethikkommission. Vortrag aus Anlass der 150. Sitzung der Ethikkommission der Medizinischen Fakultät an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck am 4. Juni 1998.

Gesellschaften. Es verhält den Einzelnen zu jener minimalen Rücksicht, ohne die das Dasein unerträglich wäre.“⁸⁶

Warum ist es für die Moraltheologie so schwer, die positive Leistung dieser Rechtsdefinition anzuerkennen? Geht es noch immer um die Anerkennung der Demokratie und der bürgerlichen Freiheiten als selbstverständliche Rechte in der Katholischen Kirche? Der folgende Aufsatz von Patrick Hannon spiegelt auch noch etwas von dem Unwohlsein des Theologen mit dem bürgerlichen Gesetzesbegriff. Jones ist ein Theologe, der innerhalb der oft leidvollen Verwicklungsgeschichte der ChristInnen in Gewalt und Krieg mit seinen Überlegungen leidenschaftlich für Frieden und Gerechtigkeit streitet. Im dritten Beitrag kommt mit Manfred Welan wiederum ein bürgerlicher Katholik zu Wort. Seine Rede „Über den Rechtsstaat“ wurde vom Österreichischen Rundfunk am 20. Juni 2001 ausgestrahlt. Am Gedenktag des fehlgeschlagenen Attentats auf Adolf Hitler, den mühsamen Weg der Erringung des Rechtsstaates in Erinnerung und damit zu aktiver Beteiligung am Erhalt desselben aufzurufen, ermöglicht eine aktive Aufarbeitung der Geschichte.

Die Arbeit von Heiner Bielefeldt hilft auf der Grundlage philosophischer Überlegungen, die Menschenrechtsentwicklung zu verstehen und beschreibt die Aufgaben für die Menschenrechtsverwirklichung in der Welt der Globalisierung von heute. Auf dem Hintergrund der Wertestudie sucht Heinrich Neisser im gegenwärtigen europäischen Einigungsprozess als Christ nach den Grundwerten und Menschenrechten in den Vertragswerken und Dokumenten der Europäischen Union. Er fragt nach einem Europa und sucht Wege für ein Europa, das auf einer gemeinsamen kulturellen Wertebasis erbaut ist. Die kurzen Ausführungen über die Institutionen der Europäischen Union machen dann die Forderung von Jürgen Habermas nach einer Europäischen Verfassung für einen föderalistischen Staat verständlich. Das soziale, ökonomische und kulturelle Elend von arbeitslosen ausländischen Jugendlichen wurde in den letzten Jahren durch die hohe Kriminalität, das Bandenwesen und die Opfer von Drogenmissbrauch in den Vorstädten von Paris bekannt. Kurze Überlegungen über die Aufgabe der Justiz sollen auf die Problematik der Bürgergesellschaft in Westeuropa aufmerksam machen.

Alle Probleme, eine gerechte und unabhängige Justiz in Westeuropa sicherzustellen, werden klein im Blick auf die große Anzahl von Ländern auf dieser Welt, in denen es sehr wenig bis keine funktionierende Justiz gibt. Ausführungen über die Vereinten Nationen dienen den Überlegungen, wie die Menschenrechte auf der ganzen Erde Verbreitung finden könnten. Grundlegend für jede Menschenrechtsarbeit ist die Dokumentation der Einhaltung bzw. den Verletzungen von Menschenrechten auf dieser Welt. Was sind nun Indikatoren zur Messung von Menschenrechten? Ich gehe dieser Frage mit Hilfe von Maria Green nach. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wird im Wortlaut ihrer Verkündung durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 gebracht. Auf die Banjul-Charta der Organisation für Afrikanische Einheit (1986) wird verwiesen.

Um anschaulich zu machen, wie vielfältig die Welt der Menschenrechte geworden ist, sollen die 64 Menschenrechte, die Gibson identifizierte, angeführt und beschrieben werden. Hier will keine Vollständigkeit der Menschenrechte angestrebt, sondern

⁸⁶ Ebd.

vielmehr auf die Notwendigkeit der dauernden Anstrengung zur Weiterentwicklung der Menschenrechte hingewiesen werden.

1. Theologie und bürgerliches Gesetz

1.1. Moral und Gesetz⁸⁷

Der moralische Code, den wir unterschreiben, sowie das Gesetz der Gesellschaft, der wir angehören, beeinflussen unser Leben sehr. So halten wir unsere Versprechen, oder glauben zumindest, dies tun zu sollen. Wir respektieren die anderen und deren Eigentum und verleumden nicht und stehlen nicht.

Es ist aber interessant festzustellen, dass es kein Gesetz gegen Ehebruch gibt, auch nicht gegen das Lügen und die Unzucht. Gesetze erlauben hingegen die Abtreibung, in Holland die Euthanasie und in vielen Ländern das Zahlen zu niedriger Löhne.

Vier Fragen: Ist die Entwicklung der Gesetze von der Moral bestimmt gewesen? Kann Gesetz ohne Bezug auf Moral definiert werden? Kann das Gesetz von der Moral kritisiert werden? Ist es Aufgabe des Gesetzes, die Moral zu bestärken?

Ad 1.: Die Gleichbehandlungsgesetze kommen aus der moralischen Erkenntnis, dass Männer und Frauen gleich an Würde und Möglichkeiten sind und dass es falsch ist, allein aufgrund des Geschlechts Unterschiede zu machen. Langsam setzt sich der Gesetzesinhalt auch als Einsicht der Menschen durch, die nicht mehr nur aus Furcht vor Strafe die Gesetze befolgen. Dasselbe gilt für sichere Straßenverhältnisse, die Arbeitsplatzsicherheit, fairen Handel oder den Umweltschutz. Moralische Einsicht führt zu einer Bewegung, die Gesetze anstößt, welche wiederum die Einsicht der Menschen verändern.

Schon Thomas hat gesagt, dass die Aufgabe des Gesetzes die Erziehung der Menschen in der Tugend sei. Und dennoch gibt es Gefahren, wenn das Gesetz die Moral vorantreiben soll.

Ad 2.: muss es einem moralischen Gerechtigkeitsstandard entsprechen? Oder kann das Gesetz verpflichten, moralisch Falsches zu tun? Und kann jemand, der moralische Verbrechen begeht, sich auf die Gesetzeslage berufen, die ihm dies erlaubte?

Augustinus meinte, dass ein unrechtes Gesetz kein Gesetz wäre und das moralische Gewissen nicht bindet. Thomas sprach von einem korrupten Gesetz. Schon Antigone hatte mit dieser Problematik bei Sophokles zu kämpfen. Sie bestattet ihren Bruder Polyneikes gegen die Verordnung Kreons, des Königs von Theben. Und sie beruft sich auf etwas, das dann Naturrecht genannt wurde.

Ad 3.: Dementsprechend muss das Gesetz der Kritik offen stehen, ob es auch für das Leben und Zusammenleben der Menschen hilfreich und unterstützend ist oder nicht. Das gibt wiederum ein Problem: Wie steht es um die Friedenskämpfer, die Flugzeuge und Raketen zerstören und dabei Gesetze verletzen? Oder was sagen wir zu den Abtreibungsgegnern, die vor Kliniken demonstrieren? Oder zu Eltern, die aus

⁸⁷ Hannon, Patrick, *Morality and Law*, in: *Christian Ethics*, 186-198.

religiösen Überzeugungen ihren Kindern Blutkonserven vorenthalten? Ziviler Ungehorsam kann nicht bestraft werden, oder doch? Wie war das in der Bürgerrechtsbewegung in den USA der 60er Jahre oder im Südafrika der Apartheid? Gewissensverweigerung gibt es legal auch gegenüber dem Militärdienst.

Ad 4.: Soll das Gesetz Prostitution verbieten? Oder gibt es so etwas wie eine „private Moral“? Die meisten Morde geschehen in der Privatsphäre. Denken wir an Kindesmisshandlung und Gewalt in der Ehe. So kann das also nicht gemeint sein. „Private Moral“ kann auch nicht heißen, dass eine Entscheidung über Abtreibung allein eine Gewissenfrage der Frau ist und das Lebensrecht des Embryos nicht mehr geschützt wird.

Wenn das Gesetz nun einen moralischen Wert verwirklichen soll, dann ist zu fragen, welchen. Insbesondere in einer pluralistischen Gesellschaft ist zu fragen, wie eine Einigung erzielt werden kann. Und wie können die Werte von ethnischen Minderheiten geschützt werden?

Hannon ist überzeugt, dass die Lehre über die Gewissensfreiheit der Römisch-Katholischen Kirche am II. Vatikanischen Konzil einen Ausgangspunkt zur Lösung der Konsensfrage darstellt.

Artikel 1 der Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis Humanae beginnt mit der Zurkenntnisnahme des modernen Bewusstseins von der Menschenwürde: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zu Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet.

Der Architekt dieser Erklärung war der Jesuit John Courtney Murray. Sie spiegelt den grundlegenden Pluralismus der nordamerikanischen Verfassung und den tatsächlichen gesellschaftlichen Pluralismus der nordamerikanischen Gesellschaft wider.

Wie sieht nun das Prinzip der Religionsfreiheit aus? Sie und nicht der Pluralismus wurde ja am II. Vatikanischen Konzil verhandelt. Das Prinzip in Kurzform: In religiösen Angelegenheiten sollten die Menschen weder gezwungen werden, gegen ihr Gewissen zu handeln, noch sollten sie abgehalten werden, entsprechend ihrem Gewissen zu handeln und dies innerhalb der Grenzen des allgemeinen Wohles.

Die Menschenwürde ist in der Vernunft und Wahlfreiheit begründet. Das sagt der Artikel 2 von DH. Diese Würde drängt nun die Menschen, die Wahrheit zu suchen. So weit so gut. Jetzt meint Hannon, sogleich auf den Artikel 3 DH übergehen zu können: „Die Wahrheit muss aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustausches und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden haben zu glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen; an der

einmal erkannten Wahrheit jedoch muss man mit personaler Zustimmung festhalten.“⁸⁸

Hannons Zitat unterscheidet sich von diesen deutschen Zeilen, indem er statt „Lehramt“ einfach „teaching“ sagt. Für das Konzil ist eindeutig, es geht um die Wahrheit des göttlichen Gesetzes, an welchem nach katholischer Lehre der Mensch Anteil hat. Artikel 3 von DH verweist hier auf Thomas! Wie viele Theologen versucht auch Hannon, aus den Texten des II. Vatikanischen Konzils herauszulesen, dass die angesprochene Menschenwürde zu einer Freiheit des Gewissens in Bezug auf religiöse Überzeugungen überhaupt führe. Das ist nicht die Lehre des Konzils.

Dasselbe gilt auch für Hannons Versuch, die Würde des Menschen und seine Freiheit auf die Suche nach der moralischen Wahrheit und nach deren Werten auszudehnen. Die moralischen Wahrheiten, um die es hier geht, stehen allesamt fest. Es geht um die offizielle Morallehre der Römisch-Katholischen Kirche und um nichts anderes. Diese werden durch Offenbarung und Vernunft erkannt (Artikel 2 DH). Vor allem geht es nicht um eine wertindifferente Anerkennung des kulturellen Pluralismus.

Ich stimme zu, wenn Hannon fordert, dass in religiösen und moralischen Angelegenheiten niemand abgehalten werden soll, seinem Gewissen zu folgen. Das ist aber nicht die Lehre des Konzils. Deshalb kann er für seine Überzeugung auch nicht das Konzil als Autorität verwenden.

Zurück zur Aufgabe des Gesetzes. Können wir mit John Stuart Mill sagen, dass der einzige Zweck, für den das Gesetz rechtmäßig gebraucht werden kann, darin besteht, Schaden für andere zu verhindern? Hat das Gesetz für die Moral also keinen Zweck? Oder gibt es so etwas wie eine „öffentliche Moral“, die das Gesetz hochhalten muss? Soll das Gesetz die Moral nicht zumindest so weit hochhalten helfen, als notwendig ist, damit die Gesellschaft nicht desintegriert? Der Begriff der „öffentlichen Moral“ steht dem Begriff einer „privaten Moral“, d.h. einer geschützten Privatsphäre, entgegen. Auf alle Fälle stellt die Aufrechterhaltung der Moral mit Hilfe des Gesetzes eine moralische Frage dar. Denn diese Aufrechterhaltung bedeute eine Einschränkung der Freiheitsrechte und muss moralisch gerechtfertigt werden.

So unbestritten es zur Aufgabe des Gesetzes gehört, die Menschen dazu zu bringen, zu tun, was moralisch richtig ist und sie abzuhalten, etwas zu tun, was moralisch schlecht ist, so unbestritten ist die demoralisierende Wirkung des Gesetzes, seine Geltung durch Strafe und Angst vor Strafe auszuüben.

1.2. Friede, Gewalt und Krieg⁸⁹

Die moralische Legitimierung des Golfkrieges 1991 verstörte viele Menschen. Douglas Hurd, der britische Außenminister sagte einer Gruppe von Kirchenführern, dass es sich in der Tat um einen „gerechten Krieg“ handle. Denn der Tyrann Saddam Hussein hatte Kuwait überfallen und Britannien hätte als Mitglied der Vereinten Nationen die Pflicht, Saddam zurückzutreiben. Ungefähr im 4. Jh. n.Chr. kam der Begriff vom „gerechten Krieg“ auf, der hier wieder Verwendung fand. Obwohl

⁸⁸ Rahner, K.; Vorgrimler, H., Kleines Konzilskompendium, 663.

⁸⁹ Jones, Richard, G., Peace, Violence and War, in: Christian Ethics, 210-222.

wahrscheinlich die Mehrheit der ChristInnen immer überzeugt waren, dass Kriegführen gegen die Lehre Jesu war und Krieg etwas Monströses ist und gegen das Tötungsverbot verstößt, so dachten sie doch, dass es auch Fälle gibt, in denen es ein noch größeres Übel wäre, den Krieg nicht zu führen. Dies gälte zumindest für einige Kriege. Aber für welche jetzt genau?

Der Begriff „gerechter Krieg“ diente von Ambrosius über Augustinus bis Thomas im 13.Jh. als Instrument, um die Moralität von Kriegen zu rechtfertigen. So ist es bis heute geblieben, zeigt das obige Beispiel. Dabei gilt es zu unterscheiden: Das Recht zum Krieg (ius ad bellum) und das Verhalten im Krieg (ius in bello).

Das ius ad bellum hat fünf Bedingungen:

- (1) Es muss einen gerechten Grund geben (z.B. einen Aggressor zurückzuwerfen).
- (2) Es darf nur eine Absicht bestehen (z.B. einen Frieden in Gerechtigkeit wiederherzustellen, nicht aber zu versuchen, ein anderes Land zu zerstören).
- (3) Der Krieg muss das letzte Mittel sein, nachdem jedes mögliche friedliche Mittel ausgeschöpft worden ist.
- (4) Die Kriegserklärung muss durch eine dazu legitimierte Autorität erfolgen (d.h. durch eine rechtmäßig konstituierte Regierung und nicht durch einen Teil der Bevölkerung).
- (5) Es muss begründete Hoffnung bestehen, dass Gerechtigkeit wiederhergestellt werden kann. D.h., es muss eine gute Erfolgsaussicht bestehen. Es ist nicht Recht, gegen eine überwältigende Macht in den Krieg zu ziehen.

Für das ius in bello gibt es zwei Bedingungen:

- (1) Unschuldige dürfen nicht direkt angegriffen werden, sondern nur die bewaffneten Kräfte des Feindes. Damit sind auch willkürliche Zerstörungen und Gräueltaten gegen die Zivilbevölkerung ausgeschlossen.
- (2) Die verwendeten Mittel müssen dem Ziel entsprechen. Gegen kleine Gegner dürfen nicht riesige Armeen losziehen, die alles zerstören. Der Schaden des Krieges darf das angestrebte Gut nicht übersteigen.

Die Kritik gegen diese Bedingungen trifft deren völlige Wirklichkeitsfremde. Kriege entstehen gewöhnlich aus einem ganzen Bündel von Gründen. Die Absicht ist auch oft unklar, die politischen Überlegungen sind komplex. Selten sind vor einem Krieg auch alle möglichen Verhandlungen ausgeschöpft worden. Schließlich haben Kriege eine schreckliche Dynamik, sodass auch deren Ausgang nicht sicher kalkuliert werden kann. Und das Verhalten im Krieg ist auch nicht kontrollierbar.

Obwohl die meisten ChristInnen Krieg als das geringere Übel betrachteten, gingen einige auch davon aus, dass es gute Kriege gäbe, nämlich solche, die Gott befohlen hatte. Hierher gehören die Kreuzzüge, zu denen Päpste die Gläubigen aufriefen, um die Ungläubigen zu töten, die das Heilige Land besetzt hielten. Der Krieg 1914-1918 wurde von einigen Kirchenmännern in Britannien auch als Kreuzzug gesehen. Der Deutsche Kaiser wurde als das Böse schlechthin gesehen, die Alliierten als „Das Königreich Gottes“, der Kampf in diesem Krieg wurde mit dem Dienst an der Erlösungstat Jesu Christi gleichgesetzt. Sicher, der Krieg forderte ungeheure Opfer von der Bevölkerung. Das Opfer des toten Soldaten wurde mit dem Kreuzesopfer Christi gleichgesetzt, wie viele Dorfkriegsdenkmäler bezeugen, die Inschriften mit Joh

15,13 tragen. Dabei hat Jesus – lehrt uns der Kontext – nur von seinem eigenen freiwilligen Tod gesprochen.

Im Kalten Krieg wurde Russland in den Augen der Amerikaner zum „Reich des Bösen“ gestempelt und Kommunisten als die Agenten des Teufels gebrandmarkt. Der Vietnam Krieg hat derartige leichte Kriegsvorurteile vielleicht endgültig aus dem Bewusstsein der Allgemeinheit getilgt.

Die Kreuzzügler aller Zeiten hatten niemals zugegeben, dass alle Kriegsgründe ein Gemisch von Gutem und Schlechtem darstellten und dass auch die Gegenseite von humanitären Gründen ausgehen kann und ausging. Gott kann nicht für einen Krieg in Anspruch genommen werden.

Dann gibt und gab es unter den ChristInnen auch immer eine kleine Gruppe von PazifistInnen. Diese weigerten sich grundsätzlich im Namen Jesu, Waffen zu tragen. Unter diesen Pazifisten sind vor allem protestantische Gruppen kurz nach der Reformation zu finden, die Mennoniten, Anabaptisten, die Amish Plain People, die Mährische Kirche oder die Unitas Fratrum. Die Böhmisches Brüder, wie Letztere auch genannt werden, werden seit 1457 so genannt und stammen von Jan Hus ab (1368-1415). Im 19. und 20. Jh. wanderten sie nach einer langen Verfolgung in Europa in die USA aus. Die Society of Friends (Quäker) folgte ihrem Gründer George Fox (1624 als Sohn eines Webers in England geboren), der es unter allen Umständen ablehnte, das Schwert zu tragen. Er wird von den Seinigen als der erste Prophet der Reformation in England bezeichnet. Die 1914 gegründete International Fellowship of Reconciliation wird oft als das verbindende Band der Friedensbewegungen dieser Zeit gesehen. Sie ist auch heute noch - z.B. im Internet - zu finden.

Reinhold Niebuhr (1892-1971, evangelikaler Pastor) schockte 1932 die Welt mit seinem Buch „Moral Man and Immoral Society“. Gegen die schlechte Natur des Menschen hilft nur Gewalt. Damit verabschiedete er sich von der Fellowship, deren Vorsitzender er in den USA einst war. Viele der Friedenskirchen griff er an. Und 1940 schrieb er bereits, dass die meisten christlichen PazifistInnen HäretikerInnen seien, da sie die Erbsündenlehre ablehnten und das positive Menschenbild der Renaissance angenommen hätten. Niebuhr sprach, wie viele Theologen des 19.Jh. sprachen: Gott würde mittels der menschlichen Institutionen von Regierungen, Rechtssystemen und Ordnungshütern handeln. Und diese wären gezwungen zu töten, um die Ordnung zu erhalten.

Gegen die Vorwürfe, die Welt Welt sein zu lassen und unverantwortlich zu handeln, begannen die PazifistInnen von non-violent, nicht-gewalttätiger, d.h. friedlicher Konfliktlösung zu sprechen. Den Anfang machte Mahatma Gandhi (1869-1948). Sein passiver Widerstand gegen die Herrscher in Südafrika und später gegen die Britische Besatzungsmacht in Indien war das Vorbild. Kritiker sagen, dass Gandhi ziemlich erfolgreich gegen die Briten war, die sowieso aus Indien abziehen wollten. Gegen die Deutsche Wehrmacht hätte sein passiver Widerstand nichts geholfen.

Martin Luther King (1928 Atlanta – 1968 Memphis. African American Baptist Church) studierte die Methoden Gandhis für die Bürgerrechtsbewegung in den USA und verband sie direkt mit der Lehre Jesu. Gewaltlosigkeit ist ein Zeichen der Liebe für den Unterdrückten, eine Weigerung, die Entmenschlichung mitzumachen. Dazu eine

Kraft, den Unterdrücker zu entmachten. Luther studierte Niebuhr und stellte ihm entgegen, dass wahrer Pazifismus nicht eine unrealistische Unterwerfung unter das Böse sei, sondern eine mutige Konfrontation des Bösen mit der Kraft der Liebe. Es gibt keinen Konsens darüber, ob ein gewalttätiges Vorgehen den Schwarzen mehr Rechte gebracht hätte als das gewaltlose von King.

Seit 1970 nennt sich die Fellowship of Reconciliation eine Gesellschaft christlicher PazifistInnen aus vielen Traditionen und Teilen der Welt. Sie will alle ChristInnen herausfordern, die Effektivität der „non-violent“-Konfliktlösung für das menschliche Bedürfnis nach Gerechtigkeit und Wahrheit in Anspruch zu nehmen. Im Ersten Weltkrieg gab es in England 16.500 Kriegsdienstverweigerer, im Zweiten Weltkrieg 59.000. In Deutschland gab es diese Möglichkeit gar nicht, da die Lutherische Kirche immer den Gehorsam gegenüber dem Staat betonte und die KatholikInnen nicht viel anders reagierten. Erst Gaudium et spes Artikel 79 sprach vorsichtig von Gewissenszweifeln am Kriegsdienst. Das Zentralkomitee des Weltkirchenrates kritisierte 1973 diese PazifistInnen, da der Gewalt in der Gesellschaft nicht mit Liebe sondern nur mit harten Gegenmaßnahmen beizukommen sei.

1.2.1. Atomkrieg und Abschreckung

Viele kirchliche Erklärungen verurteilen den Atomkrieg. Dies unter der Annahme, dass seine Zerstörung unvergleichlich ist. Vorsicht. Kurz vor dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima hatten die Amerikaner über Tokio Feuerbomben eingesetzt, die eine unermessliche Zerstörung anrichteten. Die heutigen sog. „taktischen Nuklear-Sprengköpfe“ sind in ihrer Zerstörungskraft nicht mit diesen Feuerbomben zu vergleichen. Um aber den Begriff „Abschreckung“ moralisch zu legitimieren, ist die Unterscheidung zwischen konventionellem und atomarem Krieg gebräuchlich geworden.

Dürfen Atomwaffen je als Erstwaffen eingesetzt werden? ChristInnen sind darüber uneins. Und wie ist das bei einem Gegenschlag? Die Anglikanische Synode verurteilte den Atomkrieg 1982 als unmoralisch (The Church and the Bomb). Den Kalten Krieg sah sie zwar als die größte Gefahr für den Weltfrieden an, sie lehnte aber Verhandlungen aus einer Position und Philosophie der Stärke ab. Die Synode verlangte die Zerstörung der britischen Atomwaffen und den Abzug der amerikanischen. Die Regierung war wütend, heftigen Widerstand dokumentiert der Sammelband: The Cross and the Bomb (Francis Bridger, London 1983). Die Stellungnahme der Synode wurde als naiv, unrealistisch und als ignorant gegenüber der internationalen politischen Situation bezeichnet. Nach einigen Jahren zog sich die Synode auf den Standpunkt zurück, dass der atomare Erstschlag unmoralisch wäre. Auch diese Position wurde noch von einer Minderheit vehement bekämpft.

Der Pastoralbrief der US-Amerikanischen Katholischen Bischofskonferenz „The Challenge of Peace, God’s Promise and Our Response“ 1983, bezog sich klugerweise auf Gaudium et spes und andere kirchliche Dokumente, darunter eine Rede Johannes Paul II. vor den Vereinten Nationen 1982, in der er sagte: „In der gegenwärtigen Situation gegenseitiger ausgeglichener Abschreckung, kann diese – wenngleich nicht als Ziel in sich sondern als ein Schritt in Richtung Abrüstung – als moralisch gerechtfertigt angesehen werden.“ Die Bischöfe zeigten sich über die leichte Rede über Atomwaffen im Lande bestürzt, stimmten dem Zitat aber zu,

lehnten jeden Erstschlag ab und verlangten gewaltige Anstrengungen zum Rüstungsabbau. Die Reagan-Regierung war trotzdem sauer.

Der Pastoralbrief des Vereinten Rates der Methodistenbischöfe „In Defense of Creation“ (1984) begann mit der Gottesgabe des Friedens, akzeptierte die Tradition des gerechten Krieges und forderte eine „Theologie des gerechten Friedens“. Die Abschreckungspolitik verurteilten sie als Götzendienst, da sie so viel Stolz in die Waffen selbst setzte. Und sie wehrten sich gegen die Entstellung des menschlichen Antlitzes des „Feindes“. Die drei Berichte zeigen, dass die ChristInnen unterschiedliche Stellungnahmen abgaben. Die Sorge um den Frieden ist allen dreien aber gemeinsam gewesen.

1.2.2. Bürgerkrieg und revolutionäre Gewalt

Die ChristInnen sprechen nicht mit gemeinsamer Stimme zu den vielen Bürgerkriegen auf der Welt. PazifistInnen und UnterstützerInnen des gerechten Krieges sind sich uneins. Einigung besteht noch über den Fall der Kolonialreiche und des Imperialismus. Was die Rechte der Dritten Welt betrifft, gibt es schon verschiedene Meinungen. Katholiken, Orthodoxe und Lutheraner tun sich schwer, gegen Regierungen, und seien sie Diktaturen, vorzugehen. Bonhoeffer schrieb noch zu Beginn des Zweiten Weltkrieges, dass es kein Recht auf Revolution gäbe, sondern die Pflicht, die Polis in Ordnung zu halten (Dietrich Bonhoeffer. Ethics. London 1966. 351).

Dagegen in völligem Gegensatz steht die Auffassung, dass Gott so stark in den Prozess der Revolution gegen die Unterdrücker involviert sei, dass es christliche Pflicht ist, zu den Waffen zu greifen und die Revolution herbeizuführen. Diese Auffassung wurde erstmals 1996 auf dem Weltkongress des Weltkirchenrates in Genf in seiner Konferenz über „Christians in the technical and social revolutions of our time“ gehört.

Camillo Torres, vormals katholischer Priester, griff in Kolumbien zu den Waffen. Als ChristInnen müssen wir gegen die Tyrannei kämpfen, sagte er. In Lateinamerika wurde sein Beispiel von vielen ChristInnen aufgenommen und Jesus als Zelot gesehen. Oscar Cullmann (Jesus and the Revolutionaries. New York 1970) und der Lutheraner Martin Hengel (Victory and Violence. London 1975) mussten als ausgewiesene Exegeten gegen die Exzentriker antreten (z.B. gegen S.G.F. Brandon. Jesus and the Zealots. 1967). Gustavo Gutiérrez bekennt in seiner „Befreiungstheologie“ seine Schwierigkeiten, sich von Cullmann bekehren zu lassen. Hélder Câmara, der katholische Bischof von Recife, wettete gegen die Gewalt der ungerechten Sozialstrukturen, rechtfertigte jedoch nie den Einsatz von Waffen, um den Umsturz herbeizuführen.

Das katholische Lehramt forderte immer wieder demokratische Reformen und die Herrschaft des Gesetzes, dennoch hörte man auch so etwas wie Verständnis für gewaltvolle Revolutionen in ausweglosen Unrechtsregimen. Paul VI. schrieb 1967 in Populorum Progressio in diese Richtung. Die sich entwickelnde Schwarze Theologie in den USA, die politische Theologie in Europa und der Afrikanische Nationalkongress mit Nelson Mandela meinten eher, dass Gewalt als letztes Mittel zum Einsatz kommen sollte und dies auch nur in einer konstruktiven Weise, wenn überhaupt. Bischof Tutu war gegen den Einsatz von Gewalt, auch in

Extremsituationen. Südafrika hat enge Verbindungen zu England. So bestätigte der Britische Kirchenrat 1970, dass es so etwas wie eine „gerechte Revolution“ geben könne.

Der Britische Kirchenrat publizierte dann 1980 die vorsichtige Studie von Paul Ballard, die J. G. Davies' Überblick über entsprechende Lehramtstexte berücksichtigte und die „gerechte Revolution“ folgendermaßen definierte:

- (1) Sie muss von einer Bewegung mit vernünftigen Gründen für ihre Legitimität ausgehen, mit Führern, die entsprechende Unterstützung haben und gerecht sind, sodass sie gute nationale Führer abgeben würden.
- (2) Sie muss aus einem gerechten Grund sein, d.h. es muss genügend strukturelle und institutionelle Gewalt geben, um einen absoluten Imperativ für die Gewaltanwendung zu haben.
- (3) Bewaffnete Rebellion ist das letzte Mittel und darf nicht zum Hass gegen den Unterdrücker führen.
- (4) Es muss gerechte Ziele geben, die eine gerechtere Ordnung verspricht, in der die verschiedenen Gruppen und Kräfte in Frieden und versöhnlich miteinander leben können.
- (5) Die Mittel müssen gerecht sein, die soziale Leistungsfähigkeit darf nicht zerstört werden und die Feinde müssen respektvoll behandelt werden (d.h. keine Folter von Gefangenen und Zivilisten).
- (6) Es muss so viel Hoffnung auf Erfolg geben, dass ein gerechtes Ergebnis realistisch ist.

Man greift buchstäblich die Bedingungen für die alte Definition des gerechten Krieges auf. Welchen Frieden sollen die ChristInnen nun anstreben? Wir müssen die christlichen Soziallehren befragen. Es gibt in diesem Zusammenhang noch viele Themen, die behandelt gehören. Dazu gehören der zivile Ungehorsam, der internationale Waffenhandel und die Korruption von Regierungen und Rechtsorganen.

1.3. Philosophie der Menschenrechte⁹⁰

1.3.1. Anerkennung der Menschenrechte in den christlichen Kirchen

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zeigten sich die christlichen Kirchen in Europa (anders als in Nordamerika) zumeist skeptisch gegenüber den Menschenrechten, die oftmals mit jakobinischem Radikalismus und antiklerikaler oder gar antireligiöser Ideologie assoziiert wurden. Besonders ausgeprägt war die Abwehrhaltung seitens der Katholischen Kirche. In eine Reihe päpstlicher Dokumente, kulminierend im „Syllabus Errorum“ Pius' IX. von 1864, wurden die Menschenrechte als Ausdruck

⁹⁰ Bielefeldt, Heiner. Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt 1999.

jenes liberalen Modernismus verworfen, dem die Freiheit des Individuums wichtiger sei als das auf religiöser Wahrheit gegründete Gemeinwohl. Erst in der Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963 und in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit, „Dignitatis Humanae“ von 1965, kam es zum Durchbruch der katholischen Anerkennung der Menschenrechte. Die Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam forderte bereits menschenrechtliche Elemente. Der Ökumenische Rat als auch die Weltbünde der Lutheraner bzw. der Reformierten verabschiedeten in den 70er Jahren Erklärungen zu den Menschenrechten. Das Jahr 1945 war für die christlichen Kirchen die entscheidende Wende zur Anerkennung der Menschenrechte.

1.3.2. Anerkennung der Menschenrechte im Islam

Inzwischen gibt es auch eine Reihe islamischer Erklärungen zu den Menschenrechten. Dazu zählen die Allgemeine Islamische Menschenrechts-erklärung, die im Jahre 1981 vom „Islamrat für Europa“ der UNESCO vorgelegt wurde und neuerdings auch die Erklärung der Menschenrechte im Islam, verabschiedet von den Außenministern der „Organisation der islamischen Konferenz“ im August 1990 in Kairo. Der Kampf um Menschenrechte bleibt eine politische Auseinandersetzung, in der religiöse, weltanschauliche und kulturelle Traditionen eine Rolle spielen.

NGOs

Im Rahmen des internationalen Menschenrechtsschutzes spielen die dafür spezialisierten „Non-Governmental Organizations“ (NGOs) eine entscheidende Rolle. Viele von ihnen (Amnesty International, Human Rights Watch, Terre des hommes, Terre des femmes) haben Konsultativstatus beim Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen.

1.3.3. „Bürgerlich-politische“ und „wirtschaftlich-soziale“ Freiheitsrechte

Obwohl Menschenrechte auf politisch-rechtliche Durchsetzung zielen, müssen sie nicht alle in derselben Weise rechtlich positiviert werden. Die in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 noch gemeinsam aufgeführten bürgerlichen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Rechte sind später in zwei unterschiedlichen Konventionen völkerrechtlich verbindlich normiert worden. Nämlich im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, die 1966 verabschiedet wurden und 1976 in Kraft traten. Die Bundesrepublik Deutschland ist beiden Pakten beigetreten. Allerdings kennt der Grundrechtekatalog des Grundgesetzes keine sozialen Rechte. Es ist Aufgabe des Bundesverfassungsgerichtes, für die verfassungsrechtliche Gewährung sozialer Standards zu sorgen.

Diese Differenz zwischen verfassungsmäßig garantierten Grundrechten – worunter die „klassischen“ liberalen und politischen Rechte der sogenannten „ersten Generation“ figurieren – und einfachgesetzlich normierten sozialen und wirtschaftlichen Rechten der „zweiten Generation“ ist für viele moderne Verfassungsstaaten typisch. John Rawls hat das Verhältnis beider rechtsphilosophisch reflektiert. Heute ist es in der Forschung von Menschenrechtsindikatoren Standard, beide Seiten – die Seite des tatsächlichen Genusses von Menschenrechten und deren rechtliche Absicherung - in Betracht zu ziehen.

1.3.4. Rückblick auf die Vermittlung von Menschenrechten und westlicher Tradition

Der moderne Mensch kann nicht auf die mehr oder minder unbefragte Geltung autoritativer Traditionen rekurren, sondern muss um seine normative Orientierung – als Einzelner wie in der Gemeinschaft – aktiv ringen. In dieser Differenz gegenüber traditionellen Vorstellungen vorgegebener Normativität lassen sich die Menschenrechte als Bestandteil eines „posttraditionalen“ normativen Denkens verstehen, in dem Normen kritischer Reflexion und Kommunikation unterworfen werden können und müssen. Menschenrechte und das Prinzip der Volkssouveränität bleiben übrig, bzw. verdichten sich aus der normativen Autorität der religiösen und metaphysischen Überlieferung (Habermas 1992).

Nun gibt es Menschenrechte – und kann es Menschenrechte geben – wo sich Menschen nicht aus ihren religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Traditionen herausgelöst haben. Setze ich universale Menschenrechte mit einem partikularen Kanon abendländischer Werte gleich, dann ist ein derartiger Menschenrechts-universalismus bloß ein weiteres imperialistisches Unternehmen. Es geht nicht um einen aggressiv-missionarischen globalen Anspruch westlicher Fortschrittsideologie.

Posttraditionale Menschenrechte lassen sich mit Tradition durchaus positiv vermitteln. Eine auf sittliche Autonomie gerichtete Emanzipation steht nicht gegen Tradition und umgekehrt (Schwartländer 1981). Das menschenrechtliche Freiheitsethos kann nicht einfachhin als natürlicher Ausfluss der abendländischen Geistes- und Kulturgeschichte gelten. Umgekehrt hat die Katholische Kirche erkannt, dass das moderne Menschenrechtsdenken ureigene humane Einsichten und Anliegen – nämlich die Sorge um die Würde des Menschen – in neuer Weise zur Geltung bringen kann.

Die Katholische Kirche sah und sieht ihr menschenrechtliches Engagement bei allem Wandel der eigenen Position daher doch zugleich in der Kontinuität der Tradition (Siehe Dignitatis Humanae). Die Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, das christlich geprägte Naturrecht, die Einsicht, dass authentischer Glaube nur in Freiheit möglich ist – diese und andere Motive der christlichen Tradition bilden Anknüpfungspunkte für das moderne Menschenrechtsdenken.

Auch andere christliche Kirchen verstehen ihre Unterstützung der Menschenrechte als Konsequenz biblischer Gebote und christlicher Impulse. Das Widerstandsrecht hat in der reformierten Tradition eine zentrale Rolle gespielt. Dies trotz der Zwei-Reiche-Lehre Luthers.

Im Übrigen ist die Einbindung der Menschenrechte in die westliche Kulturgeschichte nicht auf christliche bzw. religiöse Aspekte der Tradition beschränkt. Auch die stoische Philosophie, die Renaissance, die englischen Verfassungskämpfe um die „rule of law“ oder das neuzeitliche Vernunftrecht können als Anhaltspunkte für eine Inkulturation der Menschenrechte in die im weitesten Sinne „westliche“ Tradition dienen.

Dabei gilt es, immer wieder an die Kontingenz der Geschichte zu erinnern. Geschichte vollzieht sich nicht „naturwüchsig“ oder „dialektisch“, die moderne Demokratie hat nicht in der Athener Volksversammlung ihren Vorläufer und die

modernen Grundrechtsgarantien nicht in der „Magna Charta“ von 1215. Ebenso wenig wurde das Jesuswort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ nicht im modernen säkularen Rechtsdenken hegelianisch „aufgehoben“. Das sind Konstrukte unterschiedlicher – nicht-reflektierter – Grundannahmen.

Menschenrechte sind erst in der Moderne entstanden und zwar im Kontext der großen demokratischen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Sie stellen eine politisch-rechtliche Antwort auf Unrechtserfahrungen dar und zwar insbesondere auf strukturelle Unrechtserfahrungen in der Entwicklung moderner Gesellschaften. Zum historischen Kontext, aus dem heraus erstmals Menschenrechtsforderungen laut geworden sind, gehören Religionskriege, absolutistische Willkür und kapitalistische Ausbeutung. Die Anerkennung und Normierung von Menschenrechten im internationalen Recht folgte auf die Unrechtserfahrungen des 20. Jahrhunderts, insbesondere auf den nationalsozialistischen Völkermord. Die Vereinten Nationen sprechen in diesem Zusammenhang von „Akten der Barbarei, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben“.

Die Menschenrechte zielen darauf ab, die gleiche solidarische Freiheit eines jeden Menschen politisch-rechtlich zur Geltung zu bringen. Diesen emanzipatorischen Anspruch finden wir in der Trias der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

Es muss die Moderne sein, von der aus zurückgeblickt wird. Vom menschenrechtlichen Universalismus kann auf die biblische Gottebenbildlichkeit zurückgeblickt werden oder zum stoischen Kosmopolitentum. Der Rückblick von der modernen Rechtsstaatlichkeit lässt mit der Magna Charta oder in anderen mittelalterlichen Herrschaftsverträgen Vergleiche ziehen. Aber auch bei der reformatorisch geschärften Einsicht in die Glaubensfreiheit („Freiheit eines Christenmenschen“) ist das Potential menschenrechtlicher Emanzipation nicht ein für alle Mal grundgelegt. Vielmehr ermöglicht erst unser modernes Menschenrechtsverständnis die Geschichte auf Kontinuitätsaspekte hin zu untersuchen. Dabei werden auch Brüche und Diskontinuitäten erkannt. Wenn ich als Katholische Kirche meine Lerngeschichte mit den Menschenrechten nicht zugeben kann, werde ich auch schwerlich von anderen Gruppen diese Lerngeschichte einklagen können.

Bei allen Unterschieden zwischen „westlichen“ und „islamischen“ Menschenrechtsdebatten gilt, dass Menschenrechte hier wie dort erkämpft werden mussten und müssen. Sie bilden einen Gegenstand anhaltender politischer Auseinandersetzungen, im Verlauf derer sich kulturelle Selbstverständnisse verändern und sich auch neue Lesarten der religiösen Quellen entwickeln können. Dadurch entstehen vielfältige Möglichkeiten einer „Inkulturation“ der Menschen-rechtsidee, die legitim und sinnvoll sind, solange sie nicht in kulturessentialistische Exklusivitätsansprüche umschlagen.

1.3.5. Sittliche Autonomie und Gottesidee

Vormodern schränkte ein Gottesrecht unbefragbar vorgegebener religiöser Weisungen den Raum menschlicher Verantwortung ein. Gottesrecht gegen Menschenrecht war ein realer historischer Konflikt. Der dauert in manchen Ländern bis heute an. Insbesondere dort, wo eine theokratische Herrschaftslegitimation Menschenrechte unmöglich macht.

Heute können wir aber sagen, dass Menschenrechte auch auf die Unveräußerlichkeit der Menschenwürde verweisen, die der Mensch nicht sich selbst verdankt. Gerade im Ernstnehmen der unbedingten Verantwortlichkeit des Menschen, die seine unveräußerliche Würde sowie seine unaufhebbare Endlichkeit respektiert, wird eine bloße Anthropozentrik überschritten.

1.3.6. Kant

Der Glaube an Gott ist nicht konstitutiv für die Moral, und er ist auch nicht konstitutiv für das Recht. Sowenig die Moral auf Religion angewiesen ist, sowenig braucht das Recht, um als Ordnung zu bestehen, ein theologisches Fundament. Prinzip des Rechts ist nach Kant vielmehr allein die äußere Handlungsfreiheit der Menschen, die nach Maßgabe der Gleichheit in allgemeinen Gesetzen normiert werden soll. Die Rechtsordnung kann Legitimität nur als konsequente Freiheitsordnung beanspruchen, die ihrerseits auf der Würde des Menschen als sittlich autonomes Subjekt verweist.

Die Verantwortung des Menschen für die normative Gestaltung seiner politisch-rechtlichen Verhältnisse kann nicht an Gott, Gottesurteile oder magische Praktiken abgegeben werden; sie ist unbedingt und ungeteilt. Sie lässt sich nur teilen in solidarischem Zusammenwirken mit anderen Menschen, die einander als gleichberechtigte Verantwortungssubjekte anerkennen und diese Anerkennung in Menschenrechten verbindlich verankern.

Die Anthropozentrik (das freie, selbstverantwortliche Subjekt) der Menschenrechte gilt freilich einem Wesen, das im Ernstnehmen seiner moralischen Bestimmung nicht in sich selbst Ruhe finden kann. Wenn Moral, wie Kant schreibt, „unausbleiblich zur Religion“ führt (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. AA VI, S.8 Fußnote), so steht auch das Recht, in dem die Würde des Menschen als sittlich autonomes Subjekt geachtet und geschützt werden soll, in einem inneren Verweisungszusammenhang zur Transzendenz. Dieser ist ein offener: Weder das Recht – als Zwangsrecht – darf den Glauben zum Gegenstand machen, noch religiöser Glaube kann als Legitimationsgrund der Rechtsordnung fungieren. Die Differenz zwischen Religion und Recht ist bestimmt von Freiheitsrecht und freiem Glauben. Das Moment des Unbedingten, durch das das Menschenrecht die Positivität seiner institutionellen Gestalt transzendiert, ist seine Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit (Artikel 1 des Grundgesetzes). Die Würde des Menschen an sich verdankt sich nicht sich selbst. Aber die politisch-rechtliche Freiheit muss durch die theozentrische Deutung gewahrt bleiben. Das Menschenrecht ist das Heiligste, was Gott auf Erden hat, hat Kant gesagt (Frieden, AA VIII, S.353 Fußnote).

Das säkulare Recht hat seinen Sinngrund im Willen sowohl zur politisch-rechtlichen wie zur religiösen Freiheit. Die Menschenrechte sind gleichsam angeboren, dennoch kommen sie aus historischem Wandel und unterliegen demokratischer Normierung. Trotzdem bleiben sie als verfassungsmäßig garantierte Grundrechte dem Zugriff zufällig zustande kommender Mehrheitsentscheidungen entzogen.

- Legen Sie bitte die Gedanken von Patrick Hannon dar und nehmen Sie dazu Stellung.

- Stellen Sie bitte die Ausführungen von Richard Jones dar und nehmen Sie zu der Frage Stellung, welchen Frieden die ChristInnen mit welchen Mitteln anstreben sollen.
- Stellen Sie bitte die Ausführungen von Heiner Bielefeldt dar und nehmen Sie für oder gegen die Universalität der Menschenrechte Stellung.

2. Rechtsphilosophie, Philosophie und bürgerliches Recht

Für die Ausführungen ‚Über den Rechtsstaat‘ stellte mir Manfred Welan das Manuskript seines Aufsatzes zur Verfügung, den er am 20. Juli 2001 im Österreichischen Rundfunk vortrug.

2.1. Über den Rechtsstaat⁹¹

Der Rechtsstaat entstand im 19. Jh. Er war der Gegenbegriff zum Polizeistaat des Absolutismus. Dieser war gesetzlich ungebunden. Es gab Willkür, Kabinettsjustiz, Vielregiererei. Der Staat sollte durch Recht gebunden werden, die Bürger sollten durch Recht frei werden. Die bürgerliche Bewegung verlangte Freiheit vom Staat. Deshalb sprachen manche auch vom Freistaat oder Freiheitsstaat. Schon dieser Hinweis auf die Entstehung des Rechtsstaates zeigt, dass mit ihm immer auch der Gedanke eines Staates mitschwingt, der dem Ideal von Recht und Staat entspricht.

Am äußeren Burgtor auf dem Heldenplatz in Wien steht in goldenen Buchstaben zu lesen: „justitia fundamentum regnorum“. Recht, Gerechtigkeit ist die Grundlage der Staaten. Die Staatsmacht und gerade sie ist an das Recht gebunden, damit Freiheit in Sicherheit besteht. Der Rechtsstaat gehört also wie gute Luft und gutes Wasser zum guten Leben.

Rechtsstaat ist ein deutsches Wort. Das englische „rule of law“ enthält keinen Staat. Das hängt mit der Entstehung des Rechtsstaates zusammen. Damals gab es Privatrecht und Strafrecht, aber kein durch Gesetze bestimmtes Verwaltungsrecht. Es gab das Recht der Bürger untereinander als Privatrecht und das des Staates gegen die Bürger in Form des Strafrechts, aber keine Rechte der Bürger gegen den Staat. Diese Rechte mussten erst erkämpft werden.

Sie entstanden aus dem Kampf gegen den absolutistischen Staat um eine Sphäre der Freiheit. Neben der Freiheit vom Staat wurde von liberalen Denkern verlangt, dass Gesetze die Vollziehung inhaltlich bestimmen. Gesetze sollten nicht nur die Zuständigkeit und das Verfahren der Behörden regeln, sondern auch das Handeln dem Inhalt nach. Auch die Durchsetzung der Rechte gegenüber der öffentlichen Gewalt und damit der Rechtsweg mussten erkämpft werden. Aber erst als gegenüber dem Monarchen das Gesetzgebungsrecht volksgewählter Parlamente festgelegt war, konnte die Bindung der Verwaltung an inhaltlich bestimmte Gesetze und die Prüfung der Verwaltung durch die Verwaltungsgerichtsbarkeit durchgesetzt werden.

Österreich ist den Weg zum Rechtsstaat erst seit 1848 gegangen. Zwar enthält schon das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch vom Jahre 1811 Menschenrechte. Es enthält im § 16 die schönste Bestimmung des Rechts: „Jeder Mensch hat angeborene, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte und ist daher als eine Person zu betrachten.“ Dieses österreichische Urrecht lässt schon die allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 anklingen: „Alle Menschen sind frei und gleich

⁹¹ Manfred Welan ist Universitätsprofessor für Verfassungs- und Verwaltungsrecht an der Universität für Bodenkultur in Wien und Vorstand des österreichischen Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung. Er war Vorstand der Österreichischen Rektorenkonferenz (1983-86), Mitglied der Wiener Landesregierung und 2. Landtagspräsident.

an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen."

Aber das bürgerlichen Recht bezog sich auf die Menschen untereinander. Erst die Revolution von 1848 kämpfte um die Freiheit vom Staat in einer Verfassung. Sie wurde zwar durch die Militärmacht des Monarchen niedergeworfen, aber in ihren Verfassungsentwürfen sind parlamentarische und föderalistische Einrichtungen, vor allem aber rechtsstaatliche Errungenschaften von heute, schon enthalten.

Marksteine der Entwicklung waren die Staatsgrundgesetze 1867, von denen das Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, also über die Grund- und Freiheitsrechte, noch heute gilt: die Schaffung des Reichsgerichtes 1868, dessen Nachfolger der Verfassungsgerichtshof ist und die Errichtung des Verwaltungsgerichtshofes.

Das Bundes-Verfassungsgesetz 1920 machte Österreich zu einem Muster- und Mutterland der Rechtskontrolle. Der Verfassungsgerichtshof prüft insbesondere die Verfassungsmäßigkeit der Gesetze und Verwaltung, der Verwaltungsgerichtshof die Gesetzmäßigkeit der Verwaltung. Der Rechnungshof prüft die Gebarung der Gebietskörperschaften Bund, Länder und Gemeinden auf Übereinstimmung mit den bestehenden Rechtsvorschriften, ziffernmäßige Richtigkeit, Sparsamkeit, Wirtschaftlichkeit und Zweckmäßigkeit der Gebarung.

Seit 1958 und im Verfassungsrang seit 1964 gilt in Österreich die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten samt Zusatzprotokollen. Die Volksanwaltschaft ist wie der Rechnungshof ein Kontrollorgan des Parlaments gegenüber der Verwaltung. Ihre Hauptaufgabe ist die Überprüfung der Verwaltung auf Missstände. Sie wurde 1977 zunächst auf sechs Jahre befristet eingerichtet, 1981 in eine ständige Institution umgewandelt.

Der Sinn aller dieser Einrichtungen ist die Freiheit und Sicherheit durch Recht. Nicht ein Herrscher ist das Gesetz, sondern das Gesetz herrscht. Die Bindung der staatlichen Tätigkeit an das Recht wäre nur ein frommer Wunsch, wenn nicht Kontrolleinrichtungen bestehen würden. Sie sind Garantien dafür. Durch die Bindung des Staates an das Recht wird dieser vorhersehbar und berechenbar, durch die Kontrollen überprüfbar und messbar. Der Leviathan ist gebunden. Der Katze sind Glocken umgehängt.

Durch die Rechte der Bürger in den seit 1925 bestehenden Verwaltungsverfahrensgesetzen sind Ansprüche gegenüber dem Staat auch durchsetzbar durch den weiteren Rechtsweg bei Gerichtshöfen des öffentlichen Rechts und darüber hinaus beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte verfolgbar.

So hat sich der Rechtsstaat mehr und mehr verwirklicht. Er wurde Gesetzesstaat, indem Verwaltung und Justiz an Gesetze gebunden sind. Er wurde Verfassungsstaat, indem der Staat - und insbesondere die Gesetzgebung - an die Verfassung gebunden ist und daran vom Verfassungsgerichtshof gemessen wird. Er wurde vor allem Grundrechtsstaat, indem die Grund- und Freiheitsrechte mehr und mehr allen Menschen gewährleistet sind, Menschenrechtsstaat.

Würde man den Begriff des Rechtsstaates auf die Bindung des Staates an Rechtsvorschriften ohne Rücksicht auf ihren Inhalt beschränken, gewissermaßen nach der Kurzformel „Vorschrift ist Vorschrift!“, so wäre fast jeder Staat ein Rechtsstaat. Daher ist der Begriff des Rechtsstaates nur sinnvoll, wenn er mit bestimmten Wertvorstellungen in Beziehung gebracht wird. Dazu gehört die Menschenwürde und die ihr entsprechenden Menschenrechte. Die Rechtsordnung eines Rechtsstaates und damit alle seine Vorschriften sollen Menschenrechtsqualität haben. Sie sind an den Menschenrechten zu messen, wie sie sich aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 und aus den davon abgeleiteten Weltpakten 1966 über bürgerliche und politische sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und aus anderen universalen Abkommen ergeben. Die Umsetzung in die einzelnen Rechtsordnungen ist Sache der rund 200 Staaten der Welt. Mit der Einhaltung der Menschenrechte stellen sie ihre Rechtsstaatlichkeit unter Beweis. Die Frage an jeden Staat lautet daher: „Wie hältst Du's mit den Menschenrechten?“ Nur wenn diese Frage bejaht werden kann, ist er ein Rechtsstaat. Der Einzelne soll die Menschenrechte auf dem Rechtsweg über unabhängige Gerichte durchsetzen können. Wegen ihrer Grundsätzlichkeit spricht man von Grundrechten. Das sind unsere verfassungsgesetzlich gewährleisteten Rechte, welche Gesetzgebung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit unmittelbar binden und die vor allem beim Verfassungsgerichtshof durchsetzbar sind.

Recht und Richter gehören zusammen. Die Gerichtsbarkeit muss daher besondere Qualität haben. Die Richter sind in Ausübung ihres Amtes nur an das Recht gebunden. Ihre Unabhängigkeit ist ausdrücklich gewährleistet. Zur Sicherung der Unabhängigkeit sind sie unabsetzbar, unversetzbar und fest besoldet. Ihre Geschäfte sind unter ihnen von vornherein festgelegt. Niemand darf seinem gesetzlichen Richter entzogen werden. Jeder Mensch hat Anspruch darauf, dass seine Sache in billiger Weise öffentlich und innerhalb einer angemessenen Frist von einem unabhängigen und unparteiischen auf Gesetz beruhenden Gericht gehört wird, das über privatrechtliche Ansprüche und Verpflichtungen oder über die Stichhaltigkeit der ihm gegenüber erhobenen strafrechtlichen Anklage des Staates entscheidet. Die Verhandlungen sind mündlich und öffentlich. Das Volk hat an der Rechtsprechung mitzuwirken. Das erfolgt im Strafprozess durch Schöffen und Geschworene; in Zivilrechtssachen beschränkt sich die Mitwirkung von Laienrichtern im Wesentlichen auf die Handelsgerichtsbarkeit sowie auf die Arbeits- und Sozialgerichtsbarkeit. Die Gerichtsbarkeit ist von der Verwaltung in allen Instanzen getrennt. Zu dieser besonderen Gewaltentrennung kommt die umfassende Gewaltenteilung zwischen Bund, Ländern und Gemeinden und die Verteilung der Funktionen innerhalb dieser Gebietskörperschaften auf verschiedene Organe. So sind die öffentlichen Gewalten nicht in einer Hand, sondern in vielen Händen, die sich wechselseitig hemmen und ausbalancieren. Eine besondere Form der Gewaltenteilung ist die Selbstverwaltung, in der Angelegenheiten der Verwaltung durch die Betroffenen selbst unabhängig vom Staat besorgt werden. Diesbezüglich sind die territoriale Selbstverwaltung der 2.380 Gemeinden, die berufliche und wirtschaftliche Selbstverwaltung der gesetzlichen Interessenvertretungen der Kammern, die soziale Selbstverwaltung durch Sozialversicherungsträger und die kulturelle Selbstverwaltung, insbesondere durch die Universitäten, zu nennen.

Der Rechtsstaat ist nicht nur ein Rechtsbewahrungsstaat, der die Rechtsordnung als Freiheits- und Friedensordnung aufrecht erhält, sondern auch ein Gesellschaftsgestaltungsstaat, der die Rechtsordnung innerhalb bestimmter

Schranken durch die Gesetze im Sinne der jeweiligen Mehrheit der Volksvertretungen den Allgemeinbedürfnissen anpasst.

Die Gesetzgebung eines Rechtsstaates darf nur wegen öffentlicher Interessen und nur nach dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit in die Grundrechte eingreifen. Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit und die öffentlichen Interessen, das Gemeinwohl, das allgemeine Beste haben mit Gerechtigkeit zu tun. Sie ist die große regulative Idee des Rechts.

Gerechtigkeit ist nichts Endgültiges und Abgeschlossenes, sie muss wie die Wahrheit ständig gesucht werden. Diese Suche kann nur für eine bestimmte geschichtlich-gesellschaftliche Konstellation einer angemessenen Lösung zugeführt werden. Diese Lösung gilt dann aber nur bis auf weiteres. Demokratie ist auch Suche nach der Gerechtigkeit im Kampf ums Recht. So wie der Einzelne sein Recht oft nur durch Bemühen und Einsatz findet, so ist auch die Suche nach dem gerechten Recht nur durch Auseinandersetzung und nach Konflikten möglich. Die Suche nach gerechten Regeln in Frieden und Freiheit ist ein Sinn der Demokratie. Dieser Gerechtigkeitsprozess ist in der Praxis challenge and answer, trial and error, also Herausforderung und Antwort und Versuch und Irrtum. Der demokratische Prozess ermöglicht die friedliche Veränderung der Gesellschaft durch Recht. Diese Veränderung ohne Gewalt durch die Mittel und die Sprache des Rechts ist ein Kennzeichen der Demokratie. So sind Rechtsstaat und Demokratie aufeinander verwiesen und angewiesen.

2.2. Auf der Suche nach Europa⁹²

Der Aufsatz Neissers wird in seinen 5 Punkten vollständig wiedergegeben.

2.2.1. Die Aktualität der Wertediskussion

In der Europäischen Union erlebt die Wertediskussion seit einiger Zeit eine Hochkonjunktur. Es ist viel von der „Europäischen Wertegemeinschaft“ die Rede. Man meint damit offensichtlich einen Konsens über Grundsätzliches, über gemeinsame Wertvorstellungen der Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft und über die Verpflichtung zur Einhaltung dieser Grundsätze. Dass dabei der Begriff der Werte zeitweise einen schillernden Charakter erhält und zur Legitimation politischen Verhaltens instrumentalisiert wird, zeigte das Beispiel der im Jahr 2000 gegen Österreich von den 14 EU-Staaten ergriffenen „Maßnahmen“ wegen einer Regierungsbeteiligung der Freiheitlichen Partei Österreichs. Die offizielle deutsche Haltung sah darin einen Beweis, dass sich der Vorrang der „gemeinsamen politischen Werte der EU“ gegenüber dem Prinzip der Nichteinmischung endgültig durchgesetzt habe (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. Februar 2000, 1). Noch kantiger waren manche Pressestimmen. So war in der spanischen Zeitung El País vom 27. Februar 2000 zu lesen: „Mit seiner Intervention im ‚Fall Haider‘ hat Europa eine wichtige Frage entschieden: Es hat entschieden, dass in einer Demokratie der

⁹² Neisser, Heinrich. Auf der Suche nach Europa, in: Denz, Hermann (Hg.). Die europäische Seele, 241-254. Neisser war von 1994 bis 1999 zweiter Präsident des Österreichischen Nationalrates, von 1990 bis 1994 Obmann des Parlamentsklubs der ÖVP, davor war er Bundesminister, Staatssekretär und Berater im Bundeskanzleramt. Seit 1981 Lehrtätigkeit für politische Wissenschaften in Wien und Innsbruck.

Wille der Wähler ein äußerst richtiges Prinzip ist, aber ein zweitrangiges. Das wichtigste und grundlegendste Prinzip ist dagegen der Respekt vor ethisch-politischen Werten ... Das ist eine Entscheidung, die Geschichte machen könnte ...“ Solche Stimmen erschienen nicht nur anmaßend, sie machten die Regierungsbeteiligung rechtspopulistischer Parteien ohne Vorbehalte zur Wertefrage, ohne dass man sich dabei annähernd mit dem Demokratiebegriff auseinandersetzte, der als Grundprinzip der Europäischen Union verankert ist. Darauf wird im Folgenden noch eingegangen.

Abgesehen von diesem Beispiel einer missglückten Werteauseinandersetzung hat sich im Zusammenhang mit der Europäischen Union ein Diskurs entwickelt, der zumindestens in wesentlichen Teilen den Charakter einer Auseinandersetzung mit einer europäischen Werteordnung annimmt. Die europäische Integration hat durch den Vertrag von Maastricht (7. Februar 1992) eine neue Qualität erhalten. Der ursprünglich ökonomisch orientierte Einigungsprozess erweiterte sich zu dem Ziel, eine politische Union zu schaffen, die in vielerlei Hinsicht über die Wirtschaftsgemeinschaften hinausgeht. Das Konzept einer umfassenden politischen Gemeinschaft verlangt eine weitergehende Identität. Eine, wie es am Beginn des Vertrages über die Europäische Union heißt, „immer engere Union“ ist immer stärker mit dem Selbstverständnis einer Wertegemeinschaft konfrontiert. Hierbei handelt es sich um zwei verschiedene Perspektiven: zum einen um den Bestand einer Kollektivität, die durch eine Gemeinsamkeit von Wertüberzeugungen und Weltbildstrukturen gebildet wird, zum anderen um die Qualität, die diese Kollektivität zu einer Wertegemeinschaft macht, also bestimmte Bewusstseinsgehalte, Einstellungen oder Verhaltensdispositionen, die man der Kollektivität zuschreibt (Schneider 2000, 13).

Seit der Gründung der Europäischen Union findet sich im Vertrag über die Union auch ein Hinweis auf die Identität. In der Präambel des Vertrages wird hervorgehoben, dass die gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik die „Identität und Unabhängigkeit Europas stärken soll“. Ebenso wird in den Zielformulierungen des Artikels 2 dieses Vertrages die gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik als ein Mittel zur Behauptung der Identität der Union „auf internationaler Ebene“ genannt. Diese Formulierungen deuten darauf hin, dass der Identitätsbegriff der Europäischen Union als außenpolitische Selbstbehauptung und nicht als positive Selbstbestimmung nach innen definiert ist (Pfetsch 1997, 97). Diese Deutung der Identität hat innerhalb der Europäischen Gemeinschaft Tradition und ist auch gleichsam das offizielle Begriffsverständnis. Bereits in einem von den Außenministern der Europäischen Gemeinschaft im Jahr 1973 verabschiedeten „Dokument über die europäische Identität“ (Gasteyger 1990, 302ff.) steht die Verantwortlichkeit der Gemeinschaft durch den „erreichten Grad des Zusammenhaltes gegen die übrige Welt“ im Mittelpunkt. Die europäische Einigung bringe der Gemeinschaft „weltpolitische Verpflichtungen“, der Zusammenschluss einen Nutzen für die gesamte Völkergemeinschaft, weil er ein Element des Gleichgewichtes und ein Pol der Zusammenarbeit mit allen Nationen sei. In der zukünftigen Entwicklung werden die Mitgliedstaaten der Gemeinschaft vor allem bemüht sein, „ihre Identität im Verhältnis zu den anderen politischen Einheiten schrittweise zu bestimmen“. Dadurch werde der innere Zusammenhalt bewusst gestärkt und ein Beitrag zur Formulierung einer wirklich europäischen Politik geleistet.

Diese Beschränkung auf den Identitätsbegriff im Sinne einer außenpolitischen Selbstbehauptung scheint im Zeitalter einer zunehmenden politischen Verdichtung durch den Integrationsprozess nicht mehr adäquat zu sein. Identität ist „das elementare Konstruktionsprinzip moderner Gesellschaften“ geworden (Weidenfeld 1985, 14). Dies gilt auch für die Europäische Union, die eine kollektive Identität benötigt, die sowohl Akzeptanz als auch Legitimation durch den Bürger gewährleistet. Identität bedeutet Verbundenheit des Einzelnen mit einem Kollektiv. Sie umfasst mehrere Dimensionen: eine psychologische (Zusammengehörigkeitsgefühl, emotionale Bindung), eine geografische (Wo sind die territorialen Grenzen Europas?), eine kulturelle (Sprache, Religion) und eine historisch-politische (historisch-politisches Bewusstsein, Nationalismus). All diese Dimensionen lassen sich bezogen auf eine europäische Identität in Fragen artikulieren: Fühlen wir uns als Europäer? Wo sind die geografischen Grenzen der Europäischen Union? Was bedeutet europäische Kultur? Was heißt kulturelle Vielfalt? Was ist die europäische Idee als politisch verbindliches Prinzip? Was ist der europäische Geist? Was hält Europa im Innersten zusammen?

In diesen Fragen spürt man dem besonderen und dem unverwechselbaren Europa nach. Denz hat den Kern des Identitätsproblems und vor allem auch seinen dynamischen Charakter hervorgehoben (vgl. S. 95ff.). Identität in diesem Sinne verändert sich im Laufe der Geschichte oft sehr grundlegend.

Neben dem dynamischen Element der Entwicklung von Identitäten ist auch auf deren komplexe Natur hinzuweisen. Aus der Perspektive der Politikwissenschaften kann eine europäische Identität aus drei Identitätsbegriffen begründet werden (Pfetsch 1997, 101). Die historische Betrachtungsweise führt zu einem historischen Identitätsbegriff, der durch das Verhältnis zur Vergangenheit und zur eigenen Geschichte, aber auch vor allem durch eine Standortbestimmung in der Gegenwart in ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller Hinsicht determiniert wird. Ein genetischer Identitätsbegriff entwickelt sich durch die Gemeinsamkeit und das Wir-Gefühl, durch Abgrenzungen gegenüber anderen sowie durch das Einbeziehen von Peripherem ins Zentrum (Inklusion). Der psychologische (sozialpsychologische) Begriff der Identität analysiert die affektive Bindung einzelner Bürger bzw. Nationen zu einer politischen Gemeinschaft.

Die europäischen Bürger müssen Gemeinsamkeit als solche empfinden und wahrnehmen. Ihr Ja zu Europa ist messbar - Maßstab ist das Eurobarometer. Der Versuch, eine Bilanz über den Stand der Werte und Identitätsdiskussion in Europa zu ziehen, führt kaum zu eindeutigen Ergebnissen. Nichtsdestoweniger ist die Europäische Union im institutionell normativen Bereich einen Weg gegangen, der zumindestens einige Positionslichter aufgestellt hat. Seit dem Vertrag von Amsterdam (1. Mai 1999) sind gewisse Grundsätze für die Union verpflichtend. Artikel 6 Abs. 1 des Unionsvertrages bestimmt nämlich Folgendes: „Die Union beruht auf den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit: Diese Grundsätze sind allen Mitgliedsstaaten gemeinsam.“

Diese Architekturprinzipien für das europäische Haus sind Ausdruck eines Wertesystems, dessen Nichteinhaltung durch Sanktionen eingemahnt werden kann.¹²³ Sie sind ‚allen Mitgliedstaaten gemeinsam‘, das heißt, die europäische Prinzipienordnung ist ein Spiegelbild jener Grundsätze, die in all ihren Mitgliedstaaten anerkannt sind

und angewendet werden. Die Grundsätze der Europäischen Union sind keine im überstaatlichen Bereich entwickelten genuinen Prinzipien der Gemeinschaft, sondern von den Mitgliedsstaaten abgeleitet. Diese Struktur entspricht dem Modell des europäischen Verfassungsvertrages, in dem die Mitgliedsstaaten die ‚Herren der Verträge‘ sind.

Bemerkenswert ist, dass neben der Erwähnung dieser Prinzipien der Union auch das Identitätsproblem angesprochen wird. In Artikel 6 Abs. 3 des Unionsvertrages steht nämlich Folgendes: ‚Die Union achtet die nationale Identität der Mitgliedsstaaten‘. Der systematische Zusammenhang dieser Bestimmung deutet darauf hin, dass hier die nationale Identität nicht nur als ‚außenpolitische Selbstbehauptung‘ zu deuten ist, sondern als eine Art Gewährleistungsgarantie der nationalen Eigenständigkeit.

Der vorhin angeführte Katalog der Grundsätze erwähnt die Achtung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten. Die Diskussion über Grundrechte der Europäischen Union hat in den vergangenen Jahren an Dynamik gewonnen.

2.2.2. Grundrechte als Wertelement einer Gemeinschaft

Wertediskussionen werden in vielfachen und durchaus unterschiedlichen Zusammenhängen geführt. Ein besonderer Zugang liegt in den Auseinandersetzungen über die Grundrechte und Menschenfreiheiten. Grundrechtsdebatten implizieren im Regelfall den Konsens oder den Dissens über Wertfragen einer Gesellschaft. Sie betreffen die menschliche Freiheit, das Recht auf Leben, das Recht der freien Meinungsäußerung sowie der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Freiheit der Nutzung des Eigentumsrechtes und dergleichen. In ihrer klassischen Form schützen sie den Einzelnen vor ungerechtfertigten Eingriffen des Staates. Grundrechte zählen zu den großen Errungenschaften des liberalen Verfassungsstaates. In Zeiten einer zunehmenden Internationalisierung sind auch für die internationalen Organisationen selbst Grundrechte relevant geworden.

Die ursprünglichen Gründungsakten der europäischen Integration waren auf die Errichtung eines gemeinsamen Wirtschaftsraumes der Mitgliedsstaaten ausgerichtet, für den die vier Freiheiten - nämlich jene des Warenverkehrs, des Personenverkehrs, des Dienstleistungsverkehrs sowie des Kapitalverkehrs - verbindliche Grundsätze darstellten. Sie waren gleichsam die „Grundrechtsordnung“ des Binnenmarktes. Es war jedoch vor allem die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes, die relativ bald Grundrechte als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechtes anerkannte. Seit den 70er Jahren entwickelte der Europäische Gerichtshof Ansätze dafür, er stützte sich vor allem auf den Grundrechtsbestand der Mitgliedsstaaten und auf Völkerrechtsverträge, die von den Mitgliedsstaaten ratifiziert worden sind; eine

¹²³ Artikel 7 des Unionsvertrages sieht zwei Maßnahmen vor: Im Falle einer schwerwiegenden und anhaltenden Verletzung der im Artikel 6 Abs. 1 des Unionsvertrages genannten Grundsätze kann der Rat in einem bestimmten Verfahren eine Verletzung dieser Grundsätze durch einen bestimmten Mitgliedsstaat feststellen. Darüber hinaus kann er nach dieser Feststellung die Suspension bestimmter Mitgliedschaftsrechte, im Besonderen des Stimmrechtes eines Mitgliedsstaates, im Rat beschließen. Diese Sanktionen sind politische Maßnahmen, das heißt, sie finden nicht aufgrund eines gerichtsförmigen Verfahrens statt. Durch den Vertrag von Nizza wird die Möglichkeit geschaffen, dass vor den beiden genannten Phasen noch eine Phase der Ermahnung im Falle der Verletzung dieser Grundsätze stattfindet.

bedeutende Rolle spielte dabei die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, die bereits im Rahmen des Europarates am 4. November 1950 als Grundrechtsordnung unterzeichnet wurde.

Die Entwicklung der Gemeinschaft zur Europäischen Union hat der Grundrechtsdiskussion einen neuen Stellenwert gegeben. Vor allem der Vertrag von Amsterdam brachte in dieser Frage einen substanziellen Fortschritt. Neben der Verankerung der oben genannten Grundsätze enthält Artikel 6 Abs. 2 des Unionsvertrages - so wie es auch schon im Vertrag von Maastricht der Fall war - eine Verpflichtung zur Achtung der Grundrechte, die in der Menschenrechtskonvention gewährleistet sind und sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechtes ergeben.

Ein weiterer bedeutender Schritt wurde bald danach mit der Entscheidung gesetzt, für die Union einen eigenen Grundrechtskatalog auszuarbeiten. Die grundsätzliche Entscheidung dafür wurde auf dem Gipfeltreffen der Europäischen Union in Köln im Juni 1999 und im Oktober desselben Jahres in Tampere getroffen. Zur Vorbereitung dieses Ereignisses wählte man einen ungewöhnlichen Weg. Es wurde ein spezielles Gremium eingesetzt, das aus Vertretern der Regierungschefs der Mitgliedstaaten, der nationalen Parlamente, des Europäischen Parlaments und der Kommission bestand. Dieser so genannte ‚Grundrechtskonvent‘ (der Autor war Mitglied desselben) arbeitete den Entwurf einer ‚Charta der Grundrechte‘ aus, der am Vorabend des Gipfeltreffens in Nizza im Dezember 2000 feierlich proklamiert wurde. Er besitzt als politisches Dokument keine unmittelbare rechtliche Verbindlichkeit.

Unabhängig von bestehenden rechtlichen Problemen ist die Grundrechtscharta ein bemerkenswerter Beitrag zur Verdichtung der politischen Gemeinschaft, dem auch ein identitätsstiftender Wert zukommt. Sie enthält eine Bestandsaufnahme europäischer Grundrechte und soll vor allem dem Bürger den Gedanken näher bringen, dass die Union eine Grundrechtsgemeinschaft ist. Die Grundrechte sind in sechs Kapiteln zusammengefasst. Am Beginn der Charta ist das Gebot der Achtung und des Schutzes der Menschenwürde gleichsam als Grundnorm aller Grundrechte verankert. Dieses Gebot steht als Maßstab für die Auslegung jedes einzelnen Grundrechtes. Wie sehr diese Fundamentalnorn für das Grundrecht des Schutzes des Lebens relevant ist, zeigt die intensive Diskussion über die Forschung mit embryonalen Stammzellen. Ein eigenes Kapitel der Charta betrifft den Grundsatz der Gleichbehandlung und das damit verbundene Diskriminierungsverbot. Dieses Grundrecht hat in der Entwicklung der europäischen Integration und vor allem auch in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes eine zentrale Rolle gespielt. In einem weiteren Kapitel der Grundrechtscharta werden unter dem Titel ‚Solidarität‘ soziale Grundrechte verbürgt. Dieser Teil gehört zu den essenziellen Fortschritten europäischer Grundrechtspolitik. Erstmals sind in einem Grundrechtskatalog die klassischen Rechte der Freiheit und der Gleichheit mit jenen Grundrechten verbunden, die dem Einzelnen das materielle Substrat seiner Existenz gewährleisten sollen. Dazu gehören neben den Ansprüchen auf gerechte Arbeitsbedingungen und arbeitsrechtlichen Schutz auch die konkrete Verpflichtung, ein System der sozialen Sicherheit zu schaffen, das gewisse Standardleistungen zu erbringen hat (Pensionsversicherung, Versicherung für den Fall des Unfalles oder der Krankheit, Arbeitslosenversicherung und dergleichen). Mit den sozialen Grundrechten wurde auch der Vorstellung Rechnung getragen, dass das vereinte

Europa nicht nur ein Binnenmarkt sei, sondern als Europäische Sozialunion auch sozialen Schutz und Frieden gewährleisten soll.

Die Diskussion über die Grundrechtscharta zeigte sich in mehrfacher Weise für die derzeitige Situation innerhalb der Europäischen Union signifikant. Sie hat lediglich eine Bestandsaufnahme bereits verbürgter Rechte zum Gegenstand, die nunmehr auch für alle Einrichtungen der Union sowie bei der Umsetzung des Gemeinschaftsrechtes im Bereich der Mitgliedsstaaten Anwendung finden sollen. Die Diskussionen haben sehr deutlich das Spannungsfeld zwischen den Ansprüchen der Mitgliedsstaaten und dem Gesamtinteresse der Union gezeigt. So wurde besonders deutlich das Subsidiaritätsprinzip betont, wodurch der Vorrang der nationalen Sichtweise gewährleistet ist. Ebenso bringen in vielen Bestimmungen Hinweise auf einschlägige nationale Rechtsvorschriften und Gewohnheiten die Prävalenz nationaler Rechtsordnungen zum Ausdruck.

Insofern spiegelte die Diskussion die gegenwärtigen Herausforderungen der Europäischen Union wider: Soll man den supranationalen Weg weitergehen oder liegt die Zukunft in einem intergouvernementalen Bild?

Für die kommende Diskussion über die Grundrechte der Europäischen Union sind zwei Perspektiven maßgebend: Die erste betrifft die Rechtsverbindlichkeit der Charta. Eine nicht rechtsverbindliche Grundrechtsordnung verspricht dem europäischen Bürger wenig. Zu erwarten ist allerdings, dass der Europäische Gerichtshof sich sehr bald dieser Charta bemächtigen wird und sie zumindestens als verbindliche Orientierung für seine Rechtsprechung zur Anwendung bringt. Die zweite Perspektive betrifft die in Gang befindliche europäische Verfassungsdiskussion. Eine europäische Grundordnung muss als wesentlicher Bestandteil eine Gewährleistung der europäischen Grundrechte enthalten. Eine Konstitutionalisierung der Grundrechtsordnung würde zweifellos eine Verstärkung der europäischen Identität bedeuten.

Sowohl die Frage der Eingliederung der Grundrechtscharta in den Text der Verträge als auch die rechtliche Verbindlichkeit dieses Grundrechtsdokuments sind zwei wichtige konkrete Herausforderungen in der zukünftigen Debatte um die europäische Identität.

2.2.3. ‚Vielfalt in der Einheit‘ - Zauber- oder Leerformel?

Die Frage nach der Finalität des europäischen Einigungsprozesses, das heißt nach dem Schlusspunkt bzw. nach dem Endergebnis der Integration, wird - wenn überhaupt - auf unterschiedliche Weise beantwortet. Als gemeinsamer Nenner in der Vielfalt der Vorstellungen wird jedoch immer wieder das Postulat der Erhaltung der Vielfalt durch die europäische Einheit genannt: „Vielfalt in der Einheit“ - diese Worte werden gleichsam zum Dogma. Sie sind ein Gegenprogramm zu den Brüsseler Zentralisierungstendenzen, sie versprechen die Aufrechterhaltung nationaler Eigenständigkeit ebenso wie die Bewahrung der kulturellen Vielfalt in regionalen Strukturen; sie sind eine Absage an Visionen eines europäischen Superstaates und die Ablehnung von politischen Großraumkonzepten.

Plakative Formeln verkommen oft zur bedeutungslosen Redensart, ihre Inhalte werden beliebig interpretiert, sie wirken meist placeboartig. Diese Gefahr wird in der

Verwendung des Begriffes der Subsidiarität deutlich, sie ist aber noch mehr mit dem Verlangen verbunden, Vielfalt in der Einheit zu gewährleisten.

„Vielfalt in der Einheit“ kann durchaus als politisches Programm verstanden werden, das in seiner Allgemeinheit beschreibbar ist. Konrad Adenauer hat in den Anfangszeiten der Europäischen Union nicht unzutreffend auf den dynamischen Charakter hingewiesen, der im Auftrag liegt, Vielfalt mit Einheit zu verbinden:

„Manche scheinen sich das so vorzustellen, als hätten wir einen Schmelztiegel, aus dem eine graue und einförmige Masse hervorgehen müsste, und das sei dann Europa. Dagegen wehrt sich nicht nur der viel geschmähte Nationalismus, sondern der gesunde Sinn für Eigenes und Überliefertes. Aber Europa soll gar nicht gleichgeschaltet werden. Sein größter Reiz und Reichtum liegt in der Mannigfaltigkeit. Das Gemeinsame in der Mannigfaltigkeit herauszuarbeiten, das Verschiedene zu einer Einheit zu verbinden, das ist die Aufgabe. Das ist ja gerade das Gesunde an einem richtig verstandenen Föderalismus, dass es weiter Franzosen, Italiener, Deutsche, Holländer, Belgier und Luxemburger geben wird in der größeren europäischen Heimat. Hier entsteht etwas Neues, ohne dass das Alte vernichtet wird. Das Nationale bleibt, nur ist es nicht mehr das Höchste und Letzte“ (Dieses Zitat Adenauers stammt aus einem Interview mit dem Nordwestdeutschen Rundfunk vom 6. März 1953, abgedruckt in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 5. Jänner 2001).

Nach Adenauers Vorstellungen soll offensichtlich in der Gemeinschaft als Gebilde mit stark föderativen Strukturen das Nationalelement als eine soziokulturelle und politische Einheit weiter bestehen, die ein gewisses Maß an Autonomie besitzt. Insofern erscheint die Diskussion über die Vielfalt der Sprachen, Religionen und Kulturen nur als ein Teil des Gesamtspektrums der Diversität und der Pluralität. Europa offenbart auch eine Vielfalt der Mentalitäten und der Traditionen. Denz hat hervorgehoben, dass Europa ein Kontinent der fortwährenden Teilung war (vgl. S. 14f). Teilung erzeugt Gegensätzlichkeit, sie führt zu Konfrontationen und besitzt oft Desintegrationseffekte. Letztlich - auch darauf hat Denz hingewiesen - bedeutet Vielfalt Wandlung und Veränderung. Die Änderungen erfolgen im sozialen, kulturellen, politischen und auch wirtschaftlichen Bereich in unterschiedlichem Tempo und mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten in den einzelnen Bereichen und den Mitgliedstaaten der Union. Die Gewährleistung der Vielfalt bedeutet daher vor allem auch die Gewährleistung einer dynamischen Vielfalt. Das führt zu parallelen Entwicklungsprozessen: Der allgemeinen Dynamik des Integrationsverlaufes entspricht eine gleichzeitig stattfindende dynamische Weiterentwicklung der Vielfalt. Eine solche Interdependenz könnte nur unterbrochen werden, wenn die Europäische Union regulativ eingreift. Sie hat aber auch dann die Möglichkeit, im Sinne der Worte Adenauers das Gemeinsame in und aus der Mannigfaltigkeit herauszuarbeiten und auf solche Art eine Einheit herzustellen. Zentrale Begriffe sind in diesem Zusammenhang Autonomie und Regionen. Die Zukunft Europas liegt in einer Struktur, die regionalen Einheiten - in den einzelnen Mitgliedstaaten nach durchaus verschiedenen Vorstellungen gestaltet - eine politische Autonomie gibt, durch die sie die Möglichkeit erhalten, wesentliche Teile ihrer Vielfalt selbst zu gestalten und zu organisieren. Das hat aber zweifellos eine Einschränkung der Nationalstaatlichkeit zur Folge. Die regionale Identität ist die Grundlage, auf der die nationale und letztlich auch die europäische Identität begründet werden können.

Eine solche Herausforderung stellt sich im Besonderen auch für Österreich. Der Historiker Ernst Bruckmüller hat schon vor dem Beitritt Österreichs in einer Studie darauf hingewiesen, dass Österreich im Vergleich zu anderen europäischen Ländern ein „durchaus unterentwickeltes europäisches Bewusstsein“ habe (Bruckmüller 1994, 48). Das Europabewusstsein der österreichischen Bevölkerung sei überaus schwach ausgeprägt. Eine erhöhte nationale und kulturelle Selbstgewissheit sei allerdings eine gute Ausgangsbasis, die Österreicher zu mehr Weltbürgerlichkeit zu erziehen. Der Weg zur Weltbürgerlichkeit beginne mit der Klarheit über die eigene Identität, wobei individuelle Identität und Gruppenidentität aufs Engste zusammenhängen (Bruckmüller 1994, 187).

Es scheint daher so, dass eine nationale Selbstsicherheit die beste Voraussetzung für eine wirklich gleichberechtigte Mitwirkung in einem Europa großer und kleiner Nationen ist. Das verengte österreichische Bewusstsein könne erweitert werden durch eine intensive Beschäftigung mit europäischen Problemen und durch eine intensive Kooperation mit außereuropäischen Partnern (Bruckmüller 1994, 192).

Dieser unmittelbar vor dem österreichischen Beitritt zur Europäischen Union erstellte Befund scheint auch heute noch durchaus aktuell zu sein. Trotz einer überwältigenden Zustimmung von fast zwei Drittel der Abstimmenden beim österreichischen Referendum vom 12. Juni 1994 über den Beitritt zur Europäischen Union bleibt das Europabewusstsein der Österreicher weit hinter dem in einem jahrzehntelangen Aufholprozess erworbenen Nationalbewusstsein zurück. Als Mittel zur Erreichung einer stärkeren europäischen Identität ist nicht nur das Bildungssystem der Mitgliedstaaten gefordert, die Europäisierung der Innenpolitik verlangt eine breite und differenzierte Auseinandersetzung mit europäischen Themen und Problemen. Hauptbetroffene sind die Regierungen und die Parlamente. In vielen Fällen wird die Europäische Union zum Sündenbock für Fehlentwicklungen gemacht, ohne dass eine solche Behauptung näher untersucht wird. Die Union und die Mitgliedstaaten tragen eine gemeinsame Verantwortung, Entscheidungsabläufe transparent zu machen und dem europäischen Bürger Verständnis dafür zu vermitteln, welche Vielfalt erhalten werden soll.

2.2.4. Kulturelle Identität und kulturelles Erbe

Von Jean Monnet wird eine bemerkenswerte Begebenheit berichtet. Auf die Frage, womit er beginnen würde, wenn er noch einmal die europäische Einigung in Angriff nehmen müsste, antwortete er: „Mit der Kultur.“ Diese Antwort lässt eine Sensibilität in der Behandlung europäischer Probleme erkennen. Denn tatsächlich braucht der europäische Einigungsprozess das Bewusstsein einer kulturellen Verbundenheit. Dieses Problem wurde erst relativ spät erkannt. Die Kulturpolitik war lange Zeit keine Gemeinschaftsaufgabe. Erst durch die Schaffung der Politischen Union hat sie innerhalb der Politiken der Gemeinschaft einen neuen Stellenwert erhalten.

Die Bedeutung der kulturellen Identität als Element eines europäischen Bewusstseins fand aus diesem Anlass eine explizite Erwähnung im Primärrecht. Seit dem Vertrag von Maastricht ist der so genannte „Kulturartikel“ Bestandteil einer europäischen Grundordnung (Artikel 128 des Vertrages über die Europäische Gemeinschaft, seit dem Vertrag von Amsterdam Artikel 151 dieses Vertrages). Dadurch wird die Gemeinschaft verpflichtet, einen Beitrag zur Entfaltung der Kultur der Mitgliedstaaten „unter Wahrung ihrer nationalen und regionalen Vielfalt“

einerseits, aber auch bei „gleichzeitiger Hervorhebung des gemeinsamen kulturellen Erbes“ andererseits zu leisten.

Dieser Artikel bedeutet die Grundlage für die Förderung der Kultur durch zahlreiche Programme in den Bereichen der Literatur, der Architektur und der bildenden Künste. Abgesehen davon enthält diese Vertragsbestimmung eine grundlegende Verpflichtung zur Bewusstmachung der europäischen Geschichte. Die Gemeinschaft hat die Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedstaaten zu unterstützen und zu ergänzen, im Besonderen zur „Verbesserung der Kenntnis und Verbreitung der Kultur und Geschichte der europäischen Völker“. Die Tragweite dieser Vertragsbestimmung ist bis heute noch nicht im vollen Umfang erkannt worden.

Die in Artikel 151 des Gemeinschaftsvertrages enthaltene Aufforderung zur „Verbesserung der Kenntnis und Verbreitung der Kultur und Geschichte der europäischen Völker“ versteht sich in erster Linie als Aufforderung zu einem groß angelegten historischen Diskurs. Die Kenntnis der eigenen Geschichte ist Voraussetzung für die Kenntnis der kulturellen Identität. Historisch reflektiertes Wissen und Urteil schaffen kulturelle Identität. Die Identität ist die Teilhabe am kulturellen Gedächtnis. Die Beschäftigung mit der Geschichte führt zum Nachdenken über die eigene Herkunft und Identität. Die Hauptverantwortung für die Erfüllung dieser Aufgabe tragen die wissenschaftlichen Historiografen und die Geschichtspädagogik. Der Geschichtsunterricht muss eine europäische Dimension erhalten, die die geistigen Wurzeln Europas in ihrer Gesamtheit (z. B. Athen, Rom und Jerusalem usw.) offen legt. Besonders klargemacht muss werden, dass die Länder und Völker Mittel- und Osteuropas ein Teil des gemeinsamen europäischen Kulturraumes sind. Geschichtsunterricht ist nicht nur für die Vermittlung von Faktenkenntnis von Bedeutung, er vermittelt auch das Gefühl für Zeit und Dauer von Veränderungsprozessen.

Damit hängt auch die Aufgabe der wissenschaftlichen geschichtlichen Forschung zusammen. Die Sichtbarmachung und Bewahrung des kulturellen Erbes verlangt eine Aufarbeitung und Verarbeitung der eigenen Geschichte. Die europäischen Geschichtsbücher sind zu revidieren, eine umfassende Geschichte Europas ist zu schreiben. Selbstverständlich ändert das nichts an der Subjektivität der Geschichtsschreibung und an der Vielfalt der historischen Betrachtung. Die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte ist jedoch ein wesentliches Element eines Bewusstseinsprozesses. Daher ist die „Vergangenheitsdiskussion“ für den europäischen Einigungsprozess bedeutsam. Sie ist gleichsam ein Reinemachen im kollektiven Bewusstsein einer Gemeinschaft, das bei aller Kontroverse und Schmerzhaftigkeit der Auseinandersetzung letztendlich die Grundlage eines neuen Vertrauens sein kann.

Europäische Kultur erscheint als Paradoxon. Einerseits eine vertraute Kultur mit vielen verschiedenen Ausprägungen begegnet sie andererseits ständig dem Anderen. Sie ist eine Verpflichtung von Eigenem und Fremdem. Sie vereinigt Anteile vieler Kulturen, auch der arabischen, der jüdischen, aber ebenso Elemente asiatischer Kulturen. Daher braucht Europa den kulturellen Austausch und die Erfahrung dieses Austausches als gemeinsame Kultur. Die Begegnung der Vielfalt europäischer Kulturen darf kein „clash of civilizations“ werden, sondern eine wohlwollende Konvergenz, die durch die Empfindung für die Vielfalt und den Reichtum der Anderen geprägt ist.

2.2.5. Die europäische Seele als „Finalität“ des Einigungsprozesses

Europa scheint heute in vieler Hinsicht irritiert zu sein. Diese Irritationen sind in geistigen Defiziten der Europadiskussion begründet. Die Frage nach der europäischen Seele - verstanden als Frage nach der europäischen Identität - findet keine adäquate Antwort. Zwar tauchen nahezu täglich neue Ideen auf, wie man Institutionen, Verfahren oder Politikbereiche reformieren könnte, eine Inflation politischer Entscheidungsinstrumente und Programme machen den Einigungsprozess jedoch kaum mehr nachvollziehbar. Der Schock über das Ergebnis der Volksabstimmung in Irland, die das Nein zum Vertrag von Nizza brachte, sitzt tief und hat Lähmungen bei den europäischen Entscheidungsträgern hervorgerufen. Der bevorstehende Beitritt der Kandidatenländer verstärkt Zweifel und lässt eine noch größere Unübersichtlichkeit befürchten.

Die pragmatischen Ansätze der Europapolitik müssen bei einer Entschlackung der Europäischen Union ansetzen. Die Europäische Union hat sich offensichtlich übernommen, es herrscht politischer Dauerstress. Dazu kommt, dass das, was die Europäische Union an Bürgernähe und Demokratie anzubieten hat, nicht ausreicht, um die Menschen dieses Kontinents affektiv an die Gemeinschaft zu binden. Über diese pragmatische Dimension hinaus ist jedoch mit Intensität die Frage nach den geistigen Grundlagen des europäischen Kontinents zu stellen. Hier genügt es nicht, Europa mit der räumlich begrenzten Europäischen Union gleichzusetzen. Die europäische Vielfalt der Sprachen, der Kulturen, der Religionen und Mentalitäten reicht weiter; zu latein-europäischer Identität kommen noch die ost- und südosteuropäischen orthodox bestimmten Kulturen. Die gesamteuropäische Identität ist mehr als die Identität der Europäischen Union. Hier ist die entscheidende Frage zu stellen: Was sind die Sehnsüchte? Und welche Sehnsüchte befriedigt heute Europa? Ist es nur die Friedenssehnsucht oder verlangt man auch nach anderem?

Der Wiener Kardinal Franz König, der immer wieder nach einer Seele Europas - verstanden als geistiges Antlitz des Kontinents - ruft, hat den Prozess der europäischen Entwicklung als eine Rückkehr nach Europa bezeichnet: „Die Rückkehr nach Europa, die Geburt eines neuen, gemeinsamen Europas war und ist ein schmerzlicher und langwieriger Prozess. Und dies fordert vom Westen des Kontinents ein besonderes Maß an Solidarität. Österreich ist hier, im Herzen Europas, nicht nur durch seine Geschichte, sondern auch durch seine geografische Verbundenheit besonders herausgefordert und sollte seine Brückenfunktion mehr als bisher erkennen.“ (König 2000, 9).

Die Europäisierung des europäischen Kontinents ist die herausragende Aufgabe. Sie stützt sich auf die Verschiedenheiten der Traditionen im Osten und Westen, deren geistige Ausleuchtung vor allem eine tief greifende Europäisierung bewirken soll. Dies ist der Kern eines umfassenden Versöhnungswerkes, das der Erzbischof von Mailand, Kardinal Martini, wie folgt beschrieben hat: „Ein Europa, das mit sich ausgesöhnt ist und fähig ist zu versöhnen, ein Europa des Geistes, errichtet auf ethischen Grundsätzen, das imstande ist, allen und jedem echte Räume der Freiheit, der Solidarität, der Gerechtigkeit und des Friedens zur Verfügung zu stellen, ein Europa, das seinen Auftrag großmütig und freudig (und ohne Langeweile) erfüllt. In meinem Traum richtet sich mein Blick auf die ganze Welt: Ich will, dass sie auch dank unserer Verantwortung als Europäer menschlicher und bewohnbarer ist, in einer größeren Übereinstimmung mit dem Plan Gottes“ (Martini 2000, 283).

2.3. So funktioniert die Europäische Union

Das für Demokratien klassische Prinzip der Gewaltenteilung ist im Rechtssetzungsverfahren der EU nach wie vor nicht verwirklicht. Vielmehr handelt es sich um den Versuch, ein „institutionelles Gleichgewicht“ herzustellen. Gesetzgebung vollzieht sich unter Beteiligung aller Gemeinschaftsorgane, die eigentliche Legislative, das Europäische Parlament, spielt dabei nur eine von mehreren Hauptrollen. In wichtigen Rechtsgebieten (z.B. Agrarpolitik) werden die Parlamentarier nur angehört, haben aber kein Mitspracherecht. 626 Abgeordnete vertreten 370 Millionen EU-BürgerInnen.

Auf der anderen Seite führt der Ministerrat, in dem die nationalen Interessen durch die jeweiligen Fachminister repräsentiert sind, eine Doppelsexistenz als Exekutive und als Gesetzgeber zugleich. Als Exekutive entzieht er sich dabei weitgehend der parlamentarischen Kontrolle. Seit Amsterdam besteht zwischen Ministerrat und Europäischen Parlament immerhin Gleichberechtigung. Die Europäische Kommission gilt als Motor der Gemeinschaftspolitik. Sie besteht aus 20 Mitgliedern. Sie wird von einem Kommissionspräsidenten geführt. Die Kommission hat das Initiativrecht, um dem Ministerrat Vorschläge für Gesetze und Verordnungen zu machen. Will sich der Ministerrat über das Votum der Kommission hinwegsetzen, ist Einstimmigkeit erforderlich. In einigen Rechtsgebieten ist die Kommission auch Exekutivorgan (z.B. bei Verstößen gegen die Wettbewerbsvorschriften in der EU).

Im Europäischen Rat kommen die Staats- und Regierungschefs der Mitgliedstaaten zweimal jährlich zusammen. Die eigentliche Funktion des Europäischen Rates besteht darin, die allgemeinen politischen Leitlinien für das europäische Einigungswerk festzulegen. Das Gremium versteht sich als Impulsgeber für die Weiterentwicklung der EU. Dabei verabschiedet es Grundsatzentscheidungen und formuliert Arbeitsaufträge an die Kommission und an den Ministerrat der EU. Ein Beispiel hierfür waren die Anstöße der Europäischen Rats für eine Wirtschafts- und Währungsunion, die schließlich zur gemeinsamen Währung, dem Euro, geführt hat. Vom Rat sind auch die Anstöße für Beitrittsfragen ausgegangen.

Habermas⁹⁴ begrüßt die in Europa aufkommende Verfassungsdebatte. Als politisches Gemeinwesen kann sich Europa im Bewusstsein seiner Bürger nicht allein in Gestalt des Euro fortsetzen. Trotzdem: Die Skeptiker eines föderalistischen Europas sagen, dass die ursprünglichen Ziele der Gründerväter (Schumann, de Gasperi und Adenauer) – Frieden in Europa und Einbindung Deutschlands – viel von ihrer ursprünglichen Relevanz eingebüßt haben. Die ehrgeizige ökonomische Agenda, durch die die ursprünglichen Ziele von den EU-Eliten ersetzt wurden, reichen auch nicht als Motiv, um in der Bevölkerung politische Unterstützung für eine föderalistische Union zu finden. Vielleicht hilft es politisch weiter, dass sich die große Masse der europäischen Bevölkerung in eins fühlt mit der Verteidigung einer Lebensform. Die Bedrohung dieser Lebensform und der Wunsch nach ihrer Erhaltung stachelt zur Vision eines künftigen Europas an, das es mit den aktuellen Herausforderungen noch einmal innovativ aufnehmen will.

⁹⁴ Jürgen Habermas hielt diesen Vortrag im Rahmen der achten „Hamburger Lecture“ am 26. Juni 2001. Veröffentlicht in der „Zeit“. Ich gebe Grundgedanken wieder.

Gleichzeitig nimmt die Statusungleichheit zwischen Gewinnern und Verlierern der Modernisierung zu. Die politische Entscheidung, ob sich die Gesellschaft ein angemessenes Niveau allgemeinen Wohlstandes leisten will, das die Segmentierung von Randgruppen, jegliche soziale Exklusion überhaupt ausschließt, hängt immer stärker von Gerechtigkeitsüberlegungen, vor allem von der Sensibilität breiter Schichten für die wahrnehmbaren Phänomene verletzter staatsbürgerlicher Solidarität, ab. Sind die Nationalstaaten mit ihren unterschiedlichen und heterogenen kulturellen Traditionen hier nicht in einer viel erfolgversprechenderen Lage die Situation zu meistern als eine europäische Föderation? Oder verhält es sich genau umgekehrt?

Zurück zur Wirklichkeit! Was für einen Nutzen hat die Erklärung von sozialen Menschenrechten für Ausbildung, Beruf und soziale Sicherheit, wenn diese für Millionen von Menschen in Europa unerreichbar sind? Besonders die jungen Menschen und die Immigranten entbehren in besonderer Weise der Einflussnahme auf die institutionalisierten Beteiligungsmöglichkeiten der Gesellschaft. In den Städten Europas steigt die Zahl der Arbeitslosen und der Kriminalität. Die Mikrosozialisation der Nachbarschaft hat sich aufgelöst. Es ist jetzt für die Polizei eine unmögliche Aufgabe, die ausgedehnten Beziehungskreise zu kontrollieren. Prävention und Solidarität sind Sache aller. Das ist gemeint bei der „partnerschaftlichen“ Antwort auf die Delinquenz. Es braucht dazu eine Politik der Prävention der Delinquenz und eine Politik der Stadt.

Die städtische Dezentralisierung, die durch ständig neue Stadtteile wächst, ruft nach dem Richter. Er soll die administrativen Beziehungen neu regeln, das Gleichgewicht wiederherstellen und sich um die Erschütterung der Vorstädte kümmern. Kann die Justizinstitution auf die Nöte der Stadt und ihre sozialen Dringlichkeiten Antwort geben? Ist sie so flexibel? Und werden in der Schnelligkeit nicht die Werte vergessen, auf denen eine unabhängige Justiz gründet: Zeit zur Unterscheidung, individuelle, d.h. kontrovers geführte Debatte, Unparteilichkeit, Argumentation und systematische Zweifel? Die Autoritätsjustiz des 19. Jahrhunderts war in sich geschlossen und der Öffentlichkeit sehr unbekannt.

Dann bekam der Richter ständig neue Aufgaben hinzu. Heute verlangt man vom Richter alles und das Gegenteil: Recht sprechen und Bürgernähe, Verwalten und Urteilen, Unparteilichkeit und Verhandlungsoffenheit, Spezialisierung und allgemeines Nachdenken über die geänderte Rolle des Richters in der Gesellschaft sowie Kommunikation. Und jetzt sieht die Justiz mit all diesen Überforderungen noch machtlos aus. Wie findet sie ihre Legitimität wieder?

Worin bestehen die Rollen des Richters in der pluralistischen Gesellschaft? Wenn im Folgenden 8 Punkte aufgelistet werden, so frage ich mich, inwieweit sie die Aufgaben bloß des Richters und der Richterin beschreiben, oder ob sie nicht vielmehr die Aufgabenstellung für alle BürgerInnen der Zivilgesellschaft darstellen?

1. in der Streitschlichtung (dispute settlement)
2. in der Versöhnung, wo es mehr um die Auflösung als Lösung des Konfliktes geht
3. in der Regelfeststellung (rule determination)
4. im Herstellen sozialer Verhaltensnormen (public standards of behavior). Was ist z.B. ein guter Familienvater, was ist das Interesse des Kindes?
5. das Sicherstellen der Authentizität der Sachverhalte

6. die Kontrolle (supervisory task)
7. die Kontrolle der Verfassungsgesetze
8. die Verwirklichung der Sozialpolitik

- Führen Sie bitte die Überlegungen von Manfred Welan über den Rechtsstaat aus und legen Sie die Bedeutung der Ausführungen für die Moralthologie dar.
- Worin bestehen für Heinrich Neisser als Christ die Grundwerte und Menschenrechte in den Vertragswerken und Dokumenten der Europäischen Union im gegenwärtigen europäischen Einigungsprozess?
- Skizzieren Sie bitte kurz die Institutionen und Funktionen der Europäischen Union. Sind Sie mit Jürgen Habermas der Meinung, die Europäische Union bräuchte jetzt eine Verfassung, oder ist für die Verwirklichung christlicher Werte in der Union die Wiederherstellung der Gerechtigkeit in den Städten und Regionen vorrangig?

3. Christliche Werte, internationales Recht und Gerechtigkeit

3.1. Die Vereinten Nationen⁹⁵

Als Reaktion auf den Ersten Weltkrieg und den Zusammenbruch des europäischen Kräftegleichgewichts schloss sich eine Staatengemeinschaft mit dem Ziel zusammen, den Weltfrieden zu erhalten. Dieser Völkerbund war eine Initiative des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson. Die Satzung des Völkerbundes trat zugleich mit der Ratifizierung der Versailler Friedensverträge in Kraft. Das hatte zur Folge, dass viele in der neuen Organisation weniger eine gleichberechtigte Staatengemeinschaft als vielmehr ein Durchsetzungsorgan für die Beschlüsse der Siegermächte vermuteten. Und in der Tat: Seinen globalen bzw. universalen Anspruch konnte der Völkerbund nie erfüllen.

Von den 32 Siegermächten, die auch die Friedensverträge unterzeichnet hatten und den 13 neutralen Staaten, die zusätzlich als Gründungsmitglieder vorgesehen waren, traten nur 42 bei. Ausgerechnet der amerikanische Senat verweigerte die Ratifizierung des Vertragswerkes, so dass die USA, deren Präsident die Gründung forciert hatte, nie Mitglied wurden. Gleiches galt für Ecuador und Hedschas, das heutige Saudi-Arabien. Zwar kamen in den folgenden 27 Jahren des Bestehens des Völkerbundes noch 21 Staaten hinzu, doch im selben Zeitraum traten 19 wieder aus. Insbesondere die fehlende oder zeitlich begrenzte Mitgliedschaft der Großmächte – Japan blieb nur bis 1933 dabei, Deutschland von 1926 bis 1933 und die UdSSR von 1934 bis 1939 – war Ursache dafür, dass der Völkerbund in den 30er Jahren einen raschen Niedergang erlebte, bis seine Zielsetzung mit Ausbruch des Zweiten Weltkriegs vollends hinfällig wurde. Nach Gründung der Vereinten Nationen im Jahre 1945 löste sich diese erste „Weltfriedensorganisation“ schließlich auf.

1945 – das Gründungsjahr der Vereinten Nationen deutet es bereits an: Wie schon der Völkerbund sind auch die Vereinten Nationen eine Antwort auf Gewalt und Vernichtung. Und wie beim Völkerbund ging auch diese Gründung im Wesentlichen auf das Engagement eines amerikanischen Präsidenten zurück: Franklin D. Roosevelt, von dem auch der Begriff „Vereinte Nationen“ stammt. Offiziell tauchte der Name erstmals in der „Erklärung der Vereinten Nationen“ auf, in der sich die Vertreter von 26 Nationen unter Führung der USA, der UdSSR, Großbritanniens und Chinas am 1. Januar 1942 feierlich verpflichteten, den Kampf gegen die Achsenmächte des Zweiten Weltkriegs – vor allem das Deutsche Reich, Italien und Japan – bis zum endgültigen Sieg fortzusetzen. Während des weiteren Kriegsverlaufs sollten sich noch 21 Staaten dieser Erklärung anschließen. Im Februar 1944 stimmten Roosevelt, Stalin und Churchill auf der Konferenz von Jalta dem Vorschlag zu, eine allgemeine internationale Organisation zur Erhaltung des internationalen Friedens und der internationalen Sicherheit zu schaffen, die allen Staaten offen stehen sollte.

⁹⁵ Rink, Stefan. Stichwort UNO. München 1993. Dazu aktuelle Ergänzungen aus der Website des Internationalen Gerichtshofes: <http://www.icj-cij.org>.

Die USA, die UdSSR, China, Großbritannien und Frankreich sicherten sich die grundsätzliche Vorherrschaft, indem sie ständige Mitglieder des Sicherheitsrats – des faktisch mächtigsten Gremiums der Vereinten Nationen – wurden. Jeder dieser Staaten erhielt darüber hinaus ein Vetorecht in wichtigen Fragen. Die Zahl der nichtständigen Mitgliedstaaten, die von der Generalversammlung für je zwei Jahre gewählt werden, ist inzwischen von ursprünglich sechs auf heute zehn erhöht worden (3 aus Afrika, 2 aus Asien, 2 aus Lateinamerika, 1 aus Osteuropa, 1 aus Westeuropa). Am 25. Juni 1945 nahm das Plenum der Konferenz die endgültige Satzung, die „Charta der Vereinten Nationen“, einstimmig an, die nach der Ratifizierung durch die erforderliche Anzahl von Staaten am 24. Oktober 1945 in Kraft trat.

Die Ideale und gemeinsamen Ziele der Länder, die sich in den Vereinten Nationen zusammengeschlossen haben, sind in der Präambel und in Art. 1 der Charta der Vereinten Nationen zusammengefasst. Demzufolge will die Organisation:

- den Weltfrieden und die internationale Sicherheit erhalten und, falls nötig, wieder herstellen;
- freundschaftliche Beziehungen zwischen den Nationen auf der Basis von Gleichberechtigung und Selbstbestimmung entwickeln;
- durch Zusammenarbeit internationale wirtschaftliche, soziale, kulturelle und humanitäre Probleme lösen sowie die Menschenrechte und Grundfreiheiten für alle Menschen fördern;
- als Forum bzw. Mittelpunkt wirken, von dem aus die Staaten ihre Schritte zur Erreichung der Ziele koordinieren.

Ob es um wirtschaftliche Zusammenarbeit, um Friedenseinsätze oder die Festigung der Menschenrechte geht – die Mitglieder der Vereinten Nationen haben sich in Art. 2 dazu verpflichtet, diese Ziele immer unter Berücksichtigung folgender Grundsätze bzw. Prinzipien zu verfolgen:

- die souveräne Gleichheit aller Mitglieder ist Grundlage der Organisation;
- die Mitglieder erfüllen ihre Verpflichtungen, die aus der Charta erwachsen, nach Treu und Glauben;
- die Mitglieder legen ihre internationalen Streitfälle friedlich bei und verzichten auf die Androhung und Anwendung von Gewalt;
- die Mitglieder unterstützen die Organisation bei allen Maßnahmen, die im Einklang mit der Charta ergriffen werden und verzichten auf eine Unterstützung der Staaten, gegen die die Vereinten Nationen Vorbeugungs- oder Zwangsmaßnahmen eingeleitet haben;
- die Organisation sorgt dafür, dass auch Nichtmitglieder nach den vereinbarten Grundsätzen handeln, sofern dies zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlich ist;
- die Vereinten Nationen haben nicht das Recht, in Angelegenheiten einzugreifen, die ihrem Wesen nach ausschließlich Angelegenheiten der inneren Souveränität eines Staates sind.

Zwar hat die Friedenssicherung im Konzept der Vereinten Nationen eine vorrangige Bedeutung, doch je mehr Staaten aus der Dritten Welt beitraten, desto stärker rückte das Ziel in den Vordergrund, wirtschaftliche und soziale Probleme zu lösen. Damit sind heute die Friedenssicherung, die Zusammenarbeit in Fragen der

Entwicklungspolitik und der Schutz der Menschenrechte die drei zentralen Ziele und Tätigkeitsbereiche der UN.

Wie soll die UNO aber den Schutz der Menschenrechte garantieren, wenn ihr dazu kein Instrument zur Verfügung steht, das diese Rechte auch einklagen und durchsetzen könnte?

Der Internationale Gerichtshof in Den Haag ist kein mächtiges Weltgericht. Er ist ein ständiges Organ, bestehend aus 15 unabhängigen Richtern, die aufgrund ihrer fachlichen Eignung im Bereich des Völkerrechts ausgesucht werden. Sie sollen unter bestimmten Voraussetzungen – nur Staaten können sich an den Internationalen Gerichtshof wenden - internationale Rechtsstreitigkeiten entscheiden und für UN-Organe bei Bedarf Rechtsgutachten erstellen. Die UN-Mitgliedstaaten sind keineswegs verpflichtet, sich bei Streitigkeiten an den Internationalen Gerichtshof zu wenden. Es steht ihnen lediglich die Möglichkeit dazu offen. Dies ist das große Handicap des Internationalen Gerichtshofs. Seit seinem Bestehen wurden dem Internationalen Gerichtshof nur 74, meist wenig wichtige Streitfälle, vorgelegt. (Es ging dabei um Land- und Seegrenzen, die territoriale Souveränität, die Nichtanwendung von Gewalt, das Nichteinmischungsrecht in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates, diplomatische Beziehungen, Geiselnahme, das Asylrecht, die Feststellung der Nationalität etc.) Die Staaten scheuen die politischen Konsequenzen eines rechtlich bindenden Urteils. Bestrebungen, den Internationalen Gerichtshof zu stärken bzw. diesen Rechtsweg bei internationalen Streitigkeiten obligatorisch zu machen, blieben bislang ohne Ergebnis.

Im Augenblick sind 23 Fälle in Behandlung. Darunter geht es um die Klärung von Interpretation und Anwendung der Konvention von Montreal (1971), die die Luftverkehrskatastrophe von Lockerbie auslöste. Parteien sind Libyen gegen Großbritannien und die USA. Die Islamische Republik Iran und die USA wollen Fragen von Ölplattformen geklärt wissen. Bosnien und Herzegowina haben eine andere Interpretation der Anwendung der Konvention, die die Verhinderung und Bestrafung von Genozid betrifft, als Jugoslawien. Kamerun und Nigeria streiten über Land- und Seegrenzen. Indonesien und Malaysia streiten über zwei Inseln etc.

Am 10. Dezember 1948 verabschiedete die Generalversammlung ohne Gegenstimme die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Die Erklärung der Menschenrechte enthält in 29 Artikeln eine umfassende Auflistung von Freiheits- und Gleichheitsrechten, von staatsbürgerlichen und sozialen Rechten. In den folgenden Jahrzehnten wurde diese Erklärung durch zahlreiche Abkommen über spezielle Menschenrechte konkretisiert. Die bedeutendsten sind die beiden Internationalen Pakte über bürgerliche und politische sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und die Konvention gegen rassistische Diskriminierung, gegen Apartheid, gegen Folter, gegen die Diskriminierung der Frau sowie für die Rechte des Kindes.

Dass massive Menschenrechtsverletzungen weltweit trotzdem an der Tagesordnung sind, liegt daran, dass die Staaten zugleich Adressaten und Garanten der Grundrechte sind. Die Durchsetzung der Normen ist bislang nur auf dem Weg der Selbstverpflichtung der Unterzeichnerstaaten möglich, während sich die Kompetenz der Vereinten Nationen bis heute im Wesentlichen auf kooperative Kontrollverfahren beschränkt. Die Menschenrechtskommission und ihre Unterkommissionen befassen sich in jährlichen Tagungen öffentlich oder vertraulich mit Menschenrechts-

verletzungen. Nicht nur die mangelnde Durchsetzungskraft führte dazu, dass die Menschenrechtsorgane der Vereinten Nationen und besonders die Menschenrechtskommission häufig als der „größte Papierkorb der Welt“ kritisiert wurden. Als weiteres Manko der Kommission gilt die Tatsache, dass sie nicht aus unabhängigen Fachleuten, sondern aus Regierungsvertretern zusammengesetzt ist. Dazu waren die Aktivitäten der Kommission jahrelang durch den Kalten Krieg belastet.

Eine massive Stärkung und Reformierung der Vereinten Nationen werden im Zusammenhang mit den Veränderungen durch die Globalisierung immer lauter: ethnische, rassistische und religiöse Konflikte, Flüchtlings- und Migrationsströme, Umweltzerstörung, Drogenmissbrauch und Terrorismus, Menschenrechtsverletzungen und immer wieder Kriege schreien nach einem wirksamen Instrument zur Herstellung von Frieden, Gerechtigkeit und sozialer Entwicklung auf dieser Welt.

Dass zumindest Kriegsverbrechen nicht mehr ungesühnt bleiben, sondern die Schuldigen vor der ganzen Weltöffentlichkeit zur Verantwortung gezogen werden, ist dem UN-Kriegsverbrecher-Tribunal für das ehemalige Jugoslawien zu verdanken.

3.1.1. Das Internationale Tribunal für Kriegsverbrechen im ehemaligen Jugoslawien⁹⁶

Das Tribunal ist das erste internationale Tribunal zur Verurteilung von Kriegsverbrechen seit den Prozessen von Nürnberg und Tokio nach dem Zweiten Weltkrieg. Das International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) wurde im Mai 1993 vom UN-Sicherheitsrat mit der Resolution 827 errichtet.

Seine Jurisdiktion erstreckt sich auf Individuen, die auf dem Gebiet des früheren Jugoslawiens von 1991 an Kriegsverbrechen verübt hatten. Anklagepunkte sind Vergehen gegen die Genfer Konvention von 1949, Verletzungen des Kriegsrechtes, Genozid und Verbrechen gegen die Menschheit.

Das Tribunal darf nicht in Abwesenheit der Angeklagten urteilen und keine Todesstrafe aussprechen. Lebenslange Haft ist die Höchststrafe. Oberstaatsanwältin ist Carla Del Ponte. Sie ist eine Schweizer Anwältin. Ihre Vorgängerin war die Kanadierin Louise Arbor, ihr Vorvorgänger der Südafrikaner Richard Goldstone. Der Entschlossenheit und Unerbittlichkeit dieser drei Personen ist es zu verdanken, dass die Welt endlich ein wirksames und geachtetes Internationales Menschenrechts-tribunal bekommen hat. Als Letztverantwortlichen für das Leiden im ehemaligen Jugoslawien hat das Tribunal Slobodan Milosevic vor sich. Das Tribunal hat einen großen Mitarbeiterstab (1103 Personen), der auch im ehemaligen Jugoslawien ermittelt. Das Tribunal hat keine Polizeikräfte zur Verfügung. Es ist auf die Hilfe der betroffenen Staaten, sowie auf die S-For und K-For in Bosnien und im Kosovo angewiesen.

Im Gefängnis des Tribunals sitzen im Augenblick 38 Menschen, die eines Kriegsverbrechens angeklagt sind. 26 davon werden öffentlich angeklagt, 12 nicht öffentlich. Für weitere 7 gibt es internationale Haftbefehle, darunter Radovan Karadzic und Ratko Mladic. Bisher wurden 19 Schuldsprüche gefällt, zwei Freisprüche und 6 Fälle wurden nach der Berufung abgeschlossen. Die gefällte

⁹⁶ <http://www.news.BBC.co.uk>. News Europe At a glance. Hague tribunal.htm

Höchststrafe waren 45 Jahre Gefängnis für den früheren Bosnischen Kroatengeneral Tihomir Blaskic. Der kürzeste Prozess dauerte 10, der längste 239 Tage.

Historisch ist das Erkenntnis zu nennen, das erlaubt, systematische Vergewaltigungen als Kriegsverbrechen zu ahnden. Anliegen – und größte Herausforderung - des Tribunals ist es, die höchsten politischen und militärischen Führer zur Verantwortung zu ziehen, die die Verbrechen angeordnet haben. Seitdem das Tribunal seine Arbeit aufnahm, sind 9 Verdächtige verstorben. Slavko Dokmanovic verübte 1998 Selbstmord. Zwei wurden von S-For-Truppen während der Gefangennahme erschossen. Einer sprengte sich selbst in die Luft. Die anderen 5 starben eines natürlichen Todes, einer davon in Haft.

Das ICTY ist ein erster wirklicher Schritt in Richtung eines wirksamen Internationalen Gerichtshofs. Bis zu dessen Verwirklichung ist es wichtig, möglichst viele Menschenrechtsverletzungen, die auf dieser Welt geschehen, zu dokumentieren und der Weltöffentlichkeit zu Gehör zu bringen. In dieser mühevollen und schier endlosen Arbeit werden die Vereinten Nationen von vielen Nichtregierungsorganisationen unterstützt.

3.1.2. Das Internationale Tribunal für Verbrechen in Ruanda

Der Weltsicherheitsrat errichtete mit der Resolution 955 vom 8. November 1994 das Internationale Tribunal für Verbrechen in Ruanda, um die Verantwortlichen für den Genozid und andere Menschenrechtsverletzungen, die zwischen dem 1. Jänner 1994 und dem 31. Dezember 1994 begangen worden sind, zur Verantwortung zu ziehen.

3.1.3. Amnesty International berichtet über das Ruanda-Tribunal⁹⁷

Die ersten Entscheidungen des Internationalen Ruanda-Tribunals im tansanischen Arusha haben einen historischen Präzedenzfall geschaffen. Zum ersten Mal hat ein internationales Gericht die Genozid-Konvention von 1948 angewendet und damit der internationalen Gemeinschaft demonstriert, dass Völkermord nicht toleriert wird.

Am 4. September 1998 wurde Jean Kambanda, früherer Premierminister der Interimsregierung in Ruanda während des Genozids, zu lebenslanger Freiheitsstrafe verurteilt.

Am 2. September 1998 wurde Jean-Paul Akayesu, früherer Bürgermeister der Gemeinde Taba, in neun von 15 Anklagepunkten für schuldig befunden, darunter Völkermord, Anstachelung zum Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit (einschließlich Ausrottung, Mord, Folter, Vergewaltigung und anderer unmenschlicher Vergehen). Er wurde am 2. Oktober 1998 zu einer lebenslangen Freiheitsstrafe verurteilt. Mit seiner Verurteilung wurde zum ersten Mal anerkannt, dass Vergewaltigung und sexuelle Gewalt im Zusammenhang mit der Absicht, eine bestimmte Gruppe von Menschen auszulöschen, Völkermord konstituierende Tatbestände sein können.

⁹⁷ Amnesty International. Länderbericht. Übersetzung der Koordinationsgruppe Ruanda. Verbindlich ist das Original: Africa Update: A Summary of Human Rights Concerns in Sub-Saharan Africa. AFR 01/02/99.

Am 5. Februar 1999 wurde Omar Serushago, der während des Genozids Führer der Interahamwe-Milizen in der Provinz Gisenyi war, zu 15 Jahren Freiheitsstrafe verurteilt.

Amnesty International begrüßte öffentlich diese ersten Entscheidungen des Tribunals, das 1994 als Antwort auf den Genozid in Ruanda eingerichtet worden war. Bei dem Genozid wurden mindestens eine Million Tutsi und moderate Hutu getötet. In Anbetracht der Komplexität der Fälle hat Amnesty International ihre Sorge darüber zum Ausdruck gebracht, dass das Gericht so lange gebraucht hat, die ersten Urteile zu sprechen, sowie über den großen Umfang der noch nicht bewältigten Aufgaben - des Tribunals wie der zurzeit in Ruanda selbst laufenden Prozesse.

Mehr als 130.000 Gefangene, die im Zusammenhang mit dem Genozid von 1994 angeklagt sind, warten in Ruanda auf ihren Prozess vor nationalen Gerichten. Die meisten von ihnen werden unter entsetzlichen Bedingungen festgehalten, sind oftmals grausamer, unmenschlicher und entwürdigender Behandlung ausgesetzt. Mehreren hundert von ihnen wurde von diesen Gerichten der Prozess gemacht, 22 zum Tode Verurteilte wurden im April 1998 hingerichtet.

3.1.4. Die Vereinten Nationen und Nichtregierungsorganisationen

Eine Nichtregierungsorganisation (NGOs) ist eine nicht gewinnorientierte Organisation von Bürgern, die lokal, national oder international tätig sein kann. Auf ein bestimmtes Ziel hin ausgerichtet, versuchen NGOs, eine Vielzahl von Leistungen und humanitären Aufgaben wahrzunehmen, Bürgeranliegen bei Regierungen vorzubringen und die politische Landschaft zu beobachten.

NGOs stellen Analysen und Sachverstand zur Verfügung und helfen, internationale Übereinkünfte zu beobachten und umzusetzen. Manche NGOs wurden für ganz bestimmte Aufgaben gegründet, so zum Beispiel für Menschenrechte, Umwelt oder Gesundheit. Ihre Kontakte zu Einrichtungen der Vereinten Nationen hängen ganz von ihren Zielen, Standorten und Möglichkeiten ab.

Zu den gängigen Formen der Zusammenarbeit zwischen NGOs und der UNO zählt die Assoziierung mit der Hauptabteilung Presse und Information (DPI) sowie der Konsultativstatus beim Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC).

Über 1.500 NGOs mit Informationsprogrammen über Sachfragen, mit denen sich die Vereinten Nationen befassen, sind mit der UNO-Hauptabteilung Presse und Information (DPI) assoziiert. Sie stellen eine wichtige Verbindung zwischen den Vereinten Nationen und den Bürgern in der ganzen Welt her.

Grundlegend für jede Menschenrechtsarbeit ist die Dokumentation der Einhaltung bzw. der Verletzung von Menschenrechten auf dieser Welt. Was sind nun Indikatoren zur Messung von Menschenrechten? Dies ist eine wichtige Frage in der Menschenrechtsforschung. Ich untersuche diese Frage mit Hilfe von Maria Green in der Novembernummer 2001 von Human Rights Quarterly (1062-1097). Maria Green ist Direktorin des International Anti-Poverty Law Center (IAPLC), einer internationalen Menschenrechtsorganisation mit Sitz in New York. In der Vorbereitung seines Human Development Report (HDR) 2000 ersuchte das United Nations Development

Programme (UNDP) 1999 das IAPLC um ein Background Paper zum Stande der Menschenrechtsindikatorenforschung.

Indikatoren messen den Erfüllungs- bzw. Verwirklichungsgrad von etwas. Im Falle der Menschenrechte geht es um das Ausmaß, in dem das Recht in einem bestimmten Land von der Regierung sichergestellt ist. Es geht aber auch um das Ausmaß, in dem sich die Menschen dieses Landes der Rechte auch tatsächlich erfreuen können. Das ist nicht dasselbe!

Es ist klar: Die Regierenden haben für den Respekt, den Schutz und die Erfüllung der Menschenrechte Sorge zu tragen. Dabei gibt es einen Kern an Rechten, deren Respekt nicht vertagt werden kann. Dieser Kern muss sofort gefordert werden und einklagbar sein. Klar ist auch: Es geht um eine mittel- bzw. langfristige Verwirklichungsstrategie der Menschenrechte.

Statistische Indikatoren sind nicht sehr geeignet, um die Menschenrechte zu messen. Sie sind zu wenig spezifisch, d.h. sie sagen unmittelbar nichts über die betroffenen Individuen aus. Wenn Chile einen Menschenrechtsscore von 144 hat und Deutschland einen von 500, was sagt dies über kleine Gruppen von Menschen aus? - Nichts!

Ein Menschenrechtsindikator kann von zwei Seiten her entworfen werden: Von der Compliance der Regierung her. Das ist ein Maß, zu welchem Grad eine Regierung ein bestimmtes Recht erfüllt. Ein Menschenrechtsindikator kann aber auch von der Seite der Person her entworfen werden. Steht sie in vollem Genuss der ihr vom Gesetz garantierten Rechte? Die UN sowie die NGOs unterscheiden üblicherweise zwischen diesen beiden Seiten der Beschreibung. Beide Seiten, die Seite der Inanspruchnahme des Rechtes wie die Seite des Rechtsschutzes, sind wichtig. Sie gehören zusammen. Deshalb besteht wenig Unterschied zwischen den Indikatoren, die die bürgerlichen und politischen Rechte messen und denen, die die ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte messen. Beide Gruppen von Indikatoren sind wichtig und zu berücksichtigen.

3.2. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Genehmigt und verkündet von der Generalversammlung der Vereinten Nationen (UN) am 10. Dezember 1948

Präambel

Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in aller Welt bildet,

da Verkennung und Missachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben, und da die Schaffung einer Welt, in der den Menschen, frei von Furcht und Not, Rede- und Glaubensfreiheit zuteil wird, als das höchste Bestreben der Menschheit verkündet worden ist,

da es wesentlich ist, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen, damit der Mensch nicht zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung als letztem Mittel gezwungen wird,

da es wesentlich ist, die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen zu fördern,

da die Völker der Vereinten Nationen in der Satzung ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen bei größerer Freiheit zu fördern,

da die Mitgliedstaaten sich verpflichtet haben, in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen die allgemeine Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten durchzusetzen, da die gemeinsame Auffassung über diese Rechte von größter Wichtigkeit für die volle Erfüllung dieser Verpflichtung ist, verkündet die Generalversammlung die vorliegende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal, damit jeder Einzelne und alle Organe der Gesellschaft sich diese Erklärung stets gegenwärtig halten und sich bemühen, durch Unterricht und Erziehung die Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern und durch fortschreitende Maßnahmen im nationalen und internationalen Bereiche ihre allgemeine und tatsächliche Anerkennung und Verwirklichung bei der Bevölkerung sowohl der Mitgliedsstaaten wie der ihrer Oberhoheit unterstehenden Gebiete zu gewährleisten.

Artikel 1

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

Artikel 2

Jeder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Eigentum, Geburt oder sonstigen Umständen. Weiters darf keine Unterscheidung gemacht werden auf Grund der politischen, rechtlichen oder internationalen Stellung des Landes oder Gebietes, dem eine Person angehört, ohne Rücksicht darauf, ob es unabhängig ist, unter Treuhandschaft steht, keine Selbstregierung besitzt oder irgendeiner anderen Beschränkung seiner Souveränität unterworfen ist.

Artikel 3

Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.

Artikel 4

Niemand darf in Sklaverei oder Leibeigenschaft gehalten werden; Sklaverei und Sklavenhandel sind in allen Formen verboten.

Artikel 5

Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden.

Artikel 6

Jeder Mensch hat überall Anspruch auf Anerkennung als Rechtsperson.

Artikel 7

Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Unterschied Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz. Alle haben Anspruch auf gleichen Schutz gegen jede unterschiedliche Behandlung, welche die vorliegende Erklärung verletzen würde, und gegen jede Aufreizung zu einer derartigen unterschiedlichen Behandlung.

Artikel 8

Jeder Mensch hat Anspruch auf wirksamen Rechtsschutz vor den zuständigen innerstaatlichen Gerichten gegen alle Handlungen, die seine ihm nach der Verfassung oder nach dem Gesetz zustehenden Grundrechte verletzen.

Artikel 9

Niemand darf willkürlich festgenommen, in Haft gehalten oder des Landes verwiesen werden.

Artikel 10

Jeder Mensch hat in voller Gleichberechtigung Anspruch auf ein der Billigkeit entsprechendes und öffentliches Verfahren vor einem unabhängigen und unparteiischen Gericht, das über seine Rechte und Verpflichtungen oder über irgendeine gegen ihn erhobene strafrechtliche Beschuldigung zu entscheiden hat.

Artikel 11

- (1) Jeder Mensch, der einer strafbaren Handlung beschuldigt wird, ist so lange als unschuldig anzusehen, bis seine Schuld in einem öffentlichen Verfahren, in dem alle für seine Verteidigung nötigen Voraussetzungen gewährleistet waren, gemäß dem Gesetz nachgewiesen ist.
- (2) Niemand kann wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden, die im Zeitpunkt, da sie erfolgte, auf Grund des nationalen oder internationalen Rechts nicht strafbar war. Desgleichen kann keine schwerere Strafe verhängt werden als die, welche im Zeitpunkt der Begehung der strafbaren Handlung anwendbar war.

Artikel 12

Niemand darf willkürlichen Eingriffen in sein Privatleben, seine Familie, sein Heim oder seinen Briefwechsel noch Angriffen auf seine Ehre und seinen Ruf ausgesetzt

werden. Jeder Mensch hat Anspruch auf rechtlichen Schutz gegen derartige Eingriffe oder Anschläge.

Artikel 13

- (1) Jeder Mensch hat das Recht auf Freizügigkeit und freie Wahl seines Wohnsitzes innerhalb eines Staates.
- (2) Jeder Mensch hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen sowie in sein Land zurückzukehren.

Artikel 14

- (1) Jeder Mensch hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgungen Asyl zu suchen und zu genießen.
- (2) Dieses Recht kann jedoch im Falle einer Verfolgung wegen nichtpolitischer Verbrechen oder wegen Handlungen, die gegen die Ziele der Vereinten Nationen verstoßen, nicht in Anspruch genommen werden.

Artikel 15

- (1) Jeder Mensch hat Anspruch auf eine Staatsangehörigkeit.
- (2) Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch ihm das Recht dazu versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln.

Artikel 16

- (1) Heiratsfähige Männer und Frauen haben ohne Beschränkung durch Rasse, Staatsbürgerschaft oder Religion das Recht, eine Ehe zu schließen und eine Familie zu gründen. Sie haben bei der Eheschließung, während der Ehe und bei deren Auflösung die gleichen Rechte.
- (2) Die Ehe darf nur auf Grund der freien und vollen Willenseinigung der zukünftigen Ehegatten geschlossen werden.
- (3) Die Familie ist die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat.

Artikel 17

- (1) Jeder Mensch hat allein oder in Gemeinschaft mit anderen das Recht auf Eigentum.
- (2) Niemand darf willkürlich seines Eigentums beraubt werden.

Artikel 18

Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.

Artikel 19

Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfasst die Freiheit, Meinungen unangefochten anzuhängen und Informationen und Ideen mit allen Verständigungsmitteln ohne Rücksicht auf Grenzen zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.

Artikel 20

- (1) Jeder Mensch hat das Recht auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit zu friedlichen Zwecken.
- (2) Niemand darf gezwungen werden, einer Vereinigung anzugehören.

Artikel 21

- (1) Jeder Mensch hat das Recht, an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen.
- (2) Jeder Mensch hat unter gleichen Bedingungen das Recht auf Zulassung zu öffentlichen Ämtern in seinem Lande.
- (3) Der Wille des Volkes bildet die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt; dieser Wille muss durch periodische und unverfälschte Wahlen mit allgemeinem und gleichem Wahlrecht bei geheimer Stimmabgabe oder in einem gleichwertigen Verfahren zum Ausdruck kommen.

Artikel 22

Jeder Mensch hat als Mitglied der Gesellschaft Recht auf soziale Sicherheit; er hat Anspruch darauf, durch innerstaatliche Maßnahmen und internationale Zusammenarbeit unter Berücksichtigung der Organisation und der Hilfsmittel jedes Staates in den Genuss der für seine Würde und freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlichen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen.

Artikel 23

- (1) Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit.
- (2) Alle Menschen haben ohne jede unterschiedliche Behandlung das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit.
- (3) Jeder Mensch, der arbeitet, hat das Recht auf angemessene und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert und die, wenn nötig, durch andere soziale Schutzmaßnahmen zu ergänzen ist.
- (4) Jeder Mensch hat das Recht, zum Schutze seiner Interessen Berufsvereinigungen zu bilden und solchen beizutreten.

Artikel 24

Jeder Mensch hat Anspruch auf Erholung und Freizeit sowie auf eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit und auf periodischen, bezahlten Urlaub.

Artikel 25

- (1) Jeder Mensch hat Anspruch auf eine Lebenshaltung, die seine und seiner Familie Gesundheit und Wohlbefinden, einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Betreuung und der notwendigen Leistungen der sozialen Fürsorge, gewährleistet; er hat das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität, Verwitwung, Alter oder von anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel durch unverschuldete Umstände.
- (2) Mutter und Kind haben Anspruch auf besondere Hilfe und Unterstützung. Alle Kinder, eheliche und uneheliche, genießen den gleichen sozialen Schutz.

Artikel 26

- (1) Jeder Mensch hat das Recht auf Bildung. Der Unterricht muss wenigstens in den Elementar- und Grundschulen unentgeltlich sein. Der Elementarunterricht ist obligatorisch. Fachlicher und beruflicher Unterricht soll allgemein zugänglich sein; die höheren Studien sollen allen nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten und Leistungen in gleicher Weise offen stehen.
- (2) Die Ausbildung soll die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und die Stärkung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zum Ziele haben. Sie soll Verständnis, Duldsamkeit und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen fördern und die Tätigkeit der Vereinten Nationen zur Aufrechterhaltung des Friedens begünstigen.
- (3) In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der ihren Kindern zuteil werdenden Bildung zu bestimmen.

Artikel 27

- (1) Jeder Mensch hat das Recht, am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen, sich der Künste zu erfreuen und am wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Wohltaten teilzuhaben.
- (2) Jeder Mensch hat das Recht auf Schutz der moralischen und materiellen Interessen, die sich aus jeder wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Produktion ergeben, deren Urheber er ist.

Artikel 28

Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.

Artikel 29

- (1) Jeder Mensch hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist.
- (2) Jeder Mensch ist in Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zwecke vorsieht, um die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten der anderen zu gewährleisten und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen.

- (3) Rechte und Freiheiten dürfen in keinem Fall im Widerspruch zu den Zielen und Grundsätzen der Vereinten Nationen ausgeübt werden.

Artikel 30

Keine Bestimmung der vorliegenden Erklärung darf so ausgelegt werden, dass sich daraus für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht ergibt, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung zu setzen, welche auf die Vernichtung der in dieser Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten abzielt.

1963 wurde in Addis Ababa die Organisation für Afrikanische Einheit gegründet. Auf den Konferenzen der Justizminister in Banjul (Gambia) wurde 1980 und 1981 ein Entwurf einer Afrikanischen Charta für Menschen- und Völkerrechte verfasst. Dieser wurde auf dem Gipfeltreffen der Organisation für Afrikanische Einheit 1981 in Nairobi angenommen und am 21. Oktober 1986 von einer Mehrheit der Mitgliedstaaten ratifiziert. Die Versammlung der Staats- und Regierungschefs der Organisation für Afrikanische Einheit sowie die Afrikanische Kommission für Menschen- und Völkerrechte sind für die Promotion und den Schutz der Afrikanischen Menschen- und Völkerrechte verantwortlich. Der erste Vorsitzende der Afrikanischen Kommission für Menschen- und Völkerrechte Isaac Nguema betrachtet 1989 die Charta mehr als Ausgangspunkt denn als Endpunkt der Kampfes um die Verwirklichung der Menschen- und Völkerrechte in Afrika. Mit Juli 1992 unterzeichneten 49 Staaten die Banjul-Charta.

Die Präambel der Afrikanischen Charta für Menschen- und Völkerrechte (Banjul-Charta) der Organisation für Afrikanische Einheit bekennt sich zwar zur Charta der Vereinten Nationen sowie zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Auf der anderen Seite will die Banjul-Charta auch auf die „Tugenden der historischen Tradition und Werte der afrikanischen Zivilisation“ Bedacht nehmen. Dabei macht die Präambel klar, dass „der Genuss von Rechten und Freiheiten auch die Erfüllung von Pflichten auf der Seite des Individuums impliziert“. Dies ist etwas Besonderes!

Das Recht auf Entwicklung, bürgerliche und politische Rechte können nicht von ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten getrennt werden. Dieser Zusammenhang ist der Banjul-Charta wichtig. Ebenso enthält die Präambel das Ziel der „Entkolonialisierung und völligen Befreiung Afrikas vom Neokolonialismus, von der Apartheid, vom Zionismus, von aggressiven ausländischen Militärstützpunkten und jeder Form von Diskriminierung, insbesondere von Rassen, ethnischen Gruppen, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion oder politischer Überzeugung“.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte spricht nur in Artikel 29 von Pflichten. Sehr allgemein wird festgestellt, dass jeder Mensch Pflichten gegenüber der Gemeinschaft hat. Die Banjul-Charta ist in der Nennung dieser Pflichten sehr viel genauer. Auffallend ist, dass sich die Pflicht im Zusammenhang mit der Familie findet. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte spricht zwar in 3 Artikeln auch von der Familie. In Art. 16 Nr.3 wird gesagt, dass die Familie „die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft ist“ und Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat hat. In Art. 23 Nr.3 wird jedem Menschen das Recht zugesprochen, für seine Familie eine würdige Existenz zu bekommen. In Art 25 Nr.2 werden Mutter und Kind der Anspruch auf Hilfe und Unterstützung zugesprochen.

In Art. 18 Nr. 2 der Banjul-Charta ist die Familie nicht nur die kleinste Einheit der Gesellschaft. Hier ist die Familie „die Wächterin der Sitten und traditionellen Werte, die von der Gemeinschaft anerkannt sind“. Art. 27 spricht in der Nummer 1 davon, dass „jedes Individuum gegenüber seiner Familie und Gesellschaft, dem Staat und anderen legalen Gemeinschaften und gegenüber der internationalen Gemeinschaft Pflichten hat“.

Art. 28 der Banjul-Charta erklärt, dass jedes Individuum die Pflicht hat, seinen Mitmenschen ohne Diskrimination zu respektieren und in den Beziehungen zu ihm dafür Sorge zu tragen, dass gegenseitiger Respekt und Toleranz wachsen.

Art. 29 führt in 8 Nummern als besondere Pflichten des Individuums an:

1. Die harmonische Entwicklung der Familie zu bewahren und für den Zusammenhalt und den Respekt der Familie zu arbeiten; seine Eltern allezeit zu respektieren und sie im Falle von Not zu unterstützen.
2. Der nationalen Gemeinschaft zu dienen, indem man seine physischen und intellektuellen Fähigkeiten zu Diensten stellt.
3. Die Sicherheit seines Staates nicht zu kompromittieren.
4. Die soziale und nationale Solidarität zu bewahren und zu stärken.
5. Die nationale Unabhängigkeit und territoriale Integrität des Heimatlandes zu bewahren und zu stärken und sie im Einklang mit dem Gesetz zu verteidigen.
6. Nach bester Kompetenz zu arbeiten und die gesetzlichen Steuern im Interesse der Gesellschaft zu zahlen.
7. Positive afrikanische Werte zu bewahren und zu stärken, um das sittliche Wohl der Gesellschaft voranzutreiben.
8. Mit seinen besten Fähigkeiten zur Einheit Afrikas beizutragen.

John S. Gibson⁹⁸ ist sich zwar bewusst, dass es die Banjul-Charta gibt oder die Erklärung der Staaten Südostasiens (1983) oder Erklärung zu den Menschenrechten im Islam von Kairo (1990). Er ist aber davon überzeugt, dass es über den Inhalt des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen (1976) einen internationalen Konsensus gibt. Dies ist vielleicht richtig. Dennoch zeigt die Banjul-Charta eine Betonung der Pflichten gegenüber der Familie, die für unsere westliche Mentalität eher nach Einschränkung der persönlichen Freiheit denn nach Schutz eines Menschenrechtes aussieht. Dennoch: Die klare Bevorzugung des Gemeinwohles vor dem Recht des Individuums aus Selbstentfaltung verlangt Hochachtung. Ebenso der ausdrückliche Schutz und die Pflicht, sich um die Familie zu kümmern.

3.3. Bürgerliche und politische, öffentliche, ökonomische, soziale und kulturelle sowie kollektive Rechte

Aus dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte und aus dem Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte – beide wurden von der Generalversammlung der Vereinten Nationen 1966 angenommen und traten 1976 in Kraft – sowie aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) identifiziert Gibson 64 Menschenrechte. Diese teilt er in vier Gruppen auf: Erstens

⁹⁸ Gibson, S., John, Dictionary of International Human Rights Law. London 1996, 5.

bürgerliche und politische Rechte, zweitens öffentliche Rechte, drittens ökonomische, soziale und kulturelle Rechte, viertens kollektive Rechte und fünftens erklärte Rechte, d.h. Rechte, die noch nicht Internationales Gesetz geworden sind. Diese Rechte sollen nun aufgezählt und anhand von Beispielen verdeutlicht werden. Diese Beispiele können auch als Indikatoren für den Genuss dieser Rechte aufgefasst werden. Bei jedem Recht wird auch auf Rechte verwiesen, die mit dem Recht in Beziehung stehen. Oft ist es so, dass ein Recht das Verständnis eines anderen Rechtes erheblich erleichtert.

3.3.1. Bürgerliche und politische Rechte

Ich gebe im Folgenden die einzelnen Rechte und die damit in Beziehung stehenden Rechte nach Gibson⁹⁹ an. Anschließend bringe ich meist persönliche Überlegungen zu einem oder mehreren ethischen Aspekten.

Versammlungsfreiheit und Vereinigungsfreiheit (Art. 20 AEMR);
steht in Beziehung zu: Politische und öffentliche Dienste; Redefreiheit; Fairer Prozess.

Asyl (Art. 14 AEMR);
steht in Beziehung zu: Bewegungsfreiheit; Politische und öffentliche Dienste; Fairer Prozess; Gleichheitsrecht; Fremde; Gastarbeiter; Flüchtlinge.

Kinderrecht: Ist das grundsätzliche Recht des Kindes, als Person geschützt zu werden, die sich nicht selbst in der Gesellschaft schützen kann. Dieser Schutz ist von der Familie oder anderen Organen der Gesellschaft zu gewährleisten. Dies ohne Diskriminierung von Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, sozialer Herkunft, Eigentum oder Geburt. (etwas in Art. 25-2 AEMR).

Steht in Beziehung zu: Diskriminierung; Namensrecht; Nationalität; Religion; Frauenrechte; Fairer Prozess; Fremde; Gastarbeiter; Flüchtlinge; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker.

Ein paar Worte zur Problematik der Kinderrechte in Kolumbien:

Das Kind muss vor allen Folgen der Diskriminierung oder Bestrafung wegen des Status, der Tätigkeiten, der Meinungsäußerungen oder der Weltanschauung seiner Eltern, seines Vormunds oder seiner Familienangehörigen geschützt werden.

Kinderarbeit. Schuldknechte.

Die Jugendlichen haben keinen leichten Zugang zur Erziehung und zur Arbeit, wohl ist die Tür zum Tod weit offen.

Artikel 44 der Kolumbianischen Verfassung: Kinderrechte:

Grundrechte der Kinder sind das Leben, die physische Integrität, die Gesundheit und soziale Sicherheit, ausgeglichene Ernährung, Namen und Nationalität, eine Familie zu haben und von ihr nicht getrennt zu sein, die Sorge und Liebe, die Erziehung und Kultur, die Erholung und freie Meinungsäußerung. Die Kinder müssen gegen jede Form des Verlassenwerdens, physischer oder moralischer Gewalt, Entführung, Verkauf, sexuellen Missbrauch, Ausbeutung der Arbeits- oder Wirtschaftskraft und Arbeitsrisikos geschützt werden.

⁹⁹ Gibson, S., John, Dictionary of International Human Rights Law. London 1996, 5.

Würde, Ehre und guter Ruf sind wichtige Eigenschaften der menschlichen Person und spiegeln die Integrität der Person wieder. Sie verlangen Schutz gegen jede unrechtmäßigen Angriffe jeglicher Herkunft (Art. 12 AEMR und Präambel).

Steht in Beziehung zu: Diskriminierung; Leben; Namensrecht; Eigentum; Wiedergutmachung; Fairer Prozess; Privatleben; Rechtsperson; Sicherheit der Person; Urheberrecht.

Diskriminierung; Art. 7 AEMR definiert dieses Recht.

Es steht in Beziehung mit: Über das Recht auf Faire Behandlung von Beschuldigten mit fast allen öffentlichen Rechten in Beziehung. Gleichheitsrecht.

Wie unterscheiden sich Unterschiede von Ungleichheiten und Diskriminierungen?

„Ungleichheit“ heißt die systematische Ungleichverteilung in der Möglichkeit und Fähigkeit Ressourcen zu kontrollieren und Privilegien zu erhalten, die letztendlich auf bewusstes Tun von Gruppen oder Einzelnen zurückzuführen ist.

„Unterschiede“ hingegen haben mit den Prozessen der Bildung und Bewahrung der Identität zu tun und mit der Wahl der Projekte, die die Selbstverwirklichung betreffen. Die „Unterschiede“ betrifft Charakteristika, Eigenheiten, Überzeugungen und Verhalten, mit Hilfe derer, die Einzelnen wie die Gruppen der eigenen Existenz Sinn und Bedeutung zu geben versuchen. Die Feststellung eines Unterschiedes erzeugt für niemand anderen eine Verminderung an Lebensbedingungen und des Grades an Autonomie.

Die Demarkationslinie zwischen Ungleichheit und Unterschieden wird durch die Diskriminierung gezogen. Unterschiede werden zu Ungleichheiten, wenn sie ein diskriminierendes Urteil implizieren, das in irgendeiner Weise die Identität und die Freiheit der Individuen beschädigt.

Ethnische Ungleichheiten spielen eine Rolle bei den Ungleichheiten im Schulsystem: Gute Schulleistungen hängen vom Grad des Konformismus mit den Schul- und Sozialregeln zusammen, mit dem Grad an sprachlicher Ausdrucksfähigkeit, dem Besitz eines starken kulturellen Erbes. Ausländerfamilien sind unsicher bis ablehnend gegenüber den Werten und Normen der Gastländer. Sie stehen - sozioökonomisch und kulturell - am Rand dieser Gesellschaften und beherrschen die Sprache schlecht.

Leben; das Recht auf Leben ist das fundamentalste Menschenrecht und die Grundlage aller Menschenrechte (Art. 3 AEMR).

Es steht in Beziehung zu: Todesstrafe; Faire Behandlung von Beschuldigten; Rechtsperson; Sicherheit der Person; Apartheid; Genozid.

Namensrecht; jedes Kind soll unmittelbar nach seiner Geburt registriert werden und soll einen Namen erhalten. Ein Name gibt dem neugeborenen Kind Identität, besonders wenn der Name die Familiennamen der Eltern oder eines Elternteils enthält.

Es steht in Beziehung zu: Kinderrecht; Nationalität; Faire Behandlung von Beschuldigten; Rechtsperson; Familie.

Nationalität; jedes Kind hat ein Recht auf eine Staatsangehörigkeit (Art. 15 AEMR).

Steht in Beziehung zu: Asyl; Kinderrecht; Diskriminierung; Bewegungsfreiheit; Namensrecht; Politische und öffentliche Dienste; Frauenrechte; Faire Behandlung von Beschuldigten; Rechtsperson; Sicherheit der Person; Fremde; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Staatenlosigkeit; Indigene Völker.

Politische und öffentliche Dienste; Art. 21 AEMR.

Steht in Beziehung zu: Die Rechte der Politischen Demokratie und der öffentlichen Dienste involvieren fast alle aufgezählten bürgerlichen Rechte. Dazu kommen das Gleichheitsrecht und das Selbstbestimmungsrecht von Völkern.

Einige Überlegungen:

Der Kontext der Politik wird bestimmt durch eine Gemeinde, einen Bezirk, eine Provinz, einen Staat, ein Land. Innerhalb dieser Landschaft hat die Politik die Aufgabe, alles andere an seinem Ort und in Harmonie oder Gleichgewicht zu erhalten. Politik beginnt daher mit Souveränität, Autorität, Beschlussfassung und berührt viele Facetten des Lebens: Nationalität und Staatsbürgerschaft, wodurch jeder Einzelne an allem Übrigen teilnimmt. Handel und Verkehr, Finanzen und Steuern. Auslandsbeziehungen und Verteidigung. Rechts- und Strafordnung. Einwanderung und Minderheiten. Erziehung und Kommunikation, Kultur und Sport. Familie, Ehe, soziale Beziehungen, Religion. Sozialhilfe bzw. Sozialversicherung. Siehe soziale Menschenrechte und Gerechtigkeit.

Recht auf freie Bewegung und Niederlassung: „Mich interessierten nicht die Rechte und Schriftstücke sondern die Notwendigkeit, für tausende Personen einen Raum zum Leben zu haben, um eine Gemeinschaft zu gründen!“, sagte der Slumpriester.

Recht auf Beteiligung an der Regierung:

Mindestverantwortung der staatlichen Autorität für die Grundvoraussetzungen (Mindestgarantien), ohne welche die Menschen nicht am menschlichen Leben teilnehmen können: die Menschenrechte.

Die politische Geschäftsführung ist von Anfang bis Ende eine Verhandlung. Und das grundlegende Element jeder Verhandlung ist das Vertrauen der Verhandlungspartner in die Abmachungen.

Für eine wahrhaft freie soziale Freiheit benötigen die BürgerInnen ein Wissen. Dieses muss ihnen gegeben werden. Damit können sie aufgrund einiger sozialer Werte und Prinzipien in den konkreten Situationen vorgehen. Je besser das Wissen, mit desto größerer Klarheit und umso bewusster kann das Subjekt seine Handlungsentscheidungen treffen.

Wer hat die Macht? Wie wird sie geteilt? Macht zeigt sich in den sozialen Beziehungen und gründet im Besitz der Ressourcen. Sie produziert in derselben sozialen Wirklichkeit, in der sie ausgeübt wird, Effekte. Das juristische Paradigma nimmt im Sozialsystem die formale Perspektive ein. Macht ist darin ein Sozialobjekt, das dem Staat gehört, der das Gemeinwohl verwaltet und auf die Mitglieder der Gesellschaft verteilt, um die Regeln und Erfordernisse des etablierten Systems auszudrücken und zu exekutieren. Siehe Verfassung.

Demokratische Stadtverwaltung, nichtdemokratische, koordinierte, unkoordinierte.
Weite oder enge Mitbeteiligung an der Stadtverwaltung, der Stadtpolitik.
Wie viel des erzeugten Mülls wird gesammelt?

Wenn ich keine Macht habe, dann verliere ich meine Autonomie, Entfremdung ist mein Zustand. Sie ist Machtlosigkeit, d.h. das Gefühl keine Kontrolle über die Dinge zu haben; sie ist Bedeutungslosigkeit, d.h. fehlendes Verständnis für die persönlichen und sozialen Erfolge; sie ist Fehlen von Normen in dem Sinn, dass man glaubt, bewusst sozial schädliche Mittel einsetzen zu müssen, um sozial erwünschte Ziele zu erreichen; sie ist die axiologische Isolierung - auch kulturelle Entfremdung - d.h. die Zurückweisung und Verwerfung der in seiner Gesellschaft gemeinhin akzeptierten Werte durch das Individuum; sie ist Selbstentfremdung, d.h. das Tun von etwas, das sich mit den eigenen persönlichen Idealen und Zielen nicht zusammenfügt; sie ist soziale Entfremdung, d.h. das Gefühl von der Gesellschaft verworfen und abgewiesen zu werden.

Presse: Art. 19 AEMR.

Steht in Beziehung zu: Diskriminierung; Würde, Ehre und guter Ruf; Eigentum; Redefreiheit; Politische und öffentliche Dienste; Faire Behandlung von Beschuldigten; Privatleben; Urheberrecht; Kultur.

Psychologisch betrachtet ist die Arbeitsteilung die sichtbarste Struktur des Alltagslebens. Die Medien der sozialen Kommunikation zeigen die soziale Organisation der menschlichen Existenz in den verschiedenen Sektoren, d.h. sie bringen nicht nur eine geordnete Darstellung von Informationen, sondern sie konstruieren eine wahrhafte Metasprache, die die hergestellte Ordnung heiligt. Es gibt die nationale Sektion und die internationale, beide sind politisch; die Sektion Artikel und Unterhaltung, Sport und diejenige, die „nur für die Frau“ ist, die Kultur, das soziale Leben.

Die Telenovelas (Soap-Operas) lähmen - z.B. in Brasilien - das Stadtleben zu bestimmten Stunden. Der Fußball wohl auch. Die großen Gesellschaften sind fähig, diese Wirklichkeit zu erzeugen. Sie können auch in wenigen Tagen einen Kandidaten für ein politisches Amt erzeugen.

Ein Gedicht von Dario Jaramillo.

„Reden wir nicht von der Liebe, die wir in der Unterwerfung unseres Lebens und Fühlens an eine Marktökonomie gelernt haben. Diese Liebe, die in den Telenovelas ihre Rolle vorführt, diese Liebe, die nach Aguardiente riecht, nach den Machos der Ranches und Saloons. Nicht von dieser schmerzhaften Liebe, die nostalgisch dem alten Bolero nachtrauert, dieser Liebe, die als Synonym Sex und Bett hat und den Salsa der Radios: „Verzehre mich nochmals“, „Überdosis“, noch die Liebe der Tränen oder der Sünden der Fotonovelas, auch nicht die Rezeptliebe der Frauenzeitschriften: „10 Ratschläge, um den Mann zu kriegen, den du liebst“, nicht all diese Liebe, die der Konsum eingeholt hat, diese Dinge der Liebe, die damit enden, dass die Liebe mit den Dingen verwechselt wird, die intolerante Liebe, besitzergreifende, egoistische, eingeschlossene, gewalttätige, rächende, „jetzt wirst du leiden, wie ich gelitten habe“, diese diktatorische Liebe, „am Tag, an dem ich mich mit dir verheirate, werde ich dein Herr“, nicht die Liebe der Gefängnisse, der Beherrschung, der Abhängigkeiten, der Erpressungen, „wenn du mich liebst, dann

...“, dieser Gesellschaften von Verheirateten, von diesen Gütergemeinschaften, dieser Racheakte, „Vergiss mich, wenn du kannst“, all diese Lieben, die das Subjekt nur infantilisieren, es am Wachsen und Reifen hindern, lähmen und schließlich definitiv verneinen. Mit all diesen Lieben, die auf dem Rücken ausgetragen werden, wie sollen sich da die Verhältnisse ändern können, die Intoleranz und Rache, der Krieg und das Sikariertum der Adoleszenten, um nur einige Atrozitäten unserer Zeit zu nennen.

Ich träume nicht mehr vom anderen Ich, in das ich mich narzisstisch verliebt habe als mein Spiegelbild, nicht das Alter Ego des Narzissmus, das sich in das eigene Bild verliebte, sondern die/der andere, einfach anders in seiner ganzen Unterschiedenheit und subjektiven Komplexität und Geschichtlichkeit.

Lieben ist etwas anderes als verliebt sein und sagen „ich bin du und du bist ich“. Lieben heißt lernen zu sagen, ich bin ich und du bist du und von der Anerkennung dieser Differenz gehen wir aus, uns zu lieben, und wir wissen und nehmen ein für alle Mal an, dass ich verlange, was du nicht geben kannst und ich für dich das nicht habe, was du von mir erhoffst. Wissend, dass die Einsamkeit das Mark und der Kern unserer menschlichen Existenz ist.

Eine bessere Gesellschaft ist keine Gesellschaft ohne Konflikte sondern eine Gesellschaft, die fähig ist, bessere Konflikte zu haben, die nicht trotz der Konflikte sondern intelligent mit den Konflikten lebt, und nur ein Volk, das die Fiesta des Krieges skeptisch betrachtet, ist reif für den Konflikt und reif für den Frieden.

Anstelle des Misstrauens, der Rache und Vergeltung, der Verneinung und des Todes müssen wir die Ernsthaftigkeit wählen, die Transparenz, den Dialog, den Zweifel, das Wort, die Zartheit und Zärtlichkeit, wir brauchen weniger Kopulieren, weniger Genitalität und Instinkt, sondern mehr Sprache, mehr Erotismus, mehr dem anderen oder der anderen Verschiedenen zuhören.

Wir brauchen weniger alleinstehende Mütter, die nicht aufhören, gegen die sich ständig wiederholenden Geschichten zu kämpfen, wir brauchen mehr Frauen, die Herrinnen ihres Lebens sind, fähig, Mütter zu sein, wann sie Mütter sein wollen. Wir brauchen weniger Kinder der Nichtliebe und des Machismus, der Zufälligkeit und mehr Kinder der Sehnsucht und der reifen Wahl und Zärtlichkeit.

Wir brauchen weniger Väter mit einer instinkthaften Virilität und mehr Väter, die wirklich Väter sein wollen, sich mit ihren Kindern unterhalten und mit ihnen beschäftigen wollen. Mehr männliches Gespräch über den Alltag, mehr Entschiedenheit die Macht mit Zärtlichkeit, Zartheit und Zerbrechlichkeit zu tauschen. Die einzige Schule der Ciudadania, die ich kenne, beginnt mit der Liebe. Nur so lernen wir, miteinander umzugehen, ohne uns in unserer Verschiedenheit zu zerstören, ohne in unserer Angst gefangen zu bleiben, ohne die oder den anderen zum Schweigen zu bringen in unserer Angst, alleine zu bleiben und ohne Liebe.“

Eigentum; Art. 17 AEMR.

Steht in Beziehung zu: Würde, Ehre und guter Ruf; Leben; Bewegungsfreiheit; Namensrecht; Faire Behandlung von Beschuldigten; Privatleben; Sicherheit der Person; Urheberrecht; Kultur; Fremde; Gastarbeiter; Minderheiten;

Selbstbestimmungsrecht von Völkern; Völker, natürliche Ressourcen; Entwicklung; Indigene Völker.

Zwangsvertreibungen und Missachtung ganzer Bevölkerungsteile, z.B. der Bewohner des Rio Cauca in Kolumbien. Frage: Wie lange wohnen Sie schon in diesem Barrio (Viertel)? Woher sind Sie gekommen? Warum (Wegen Gewalt, Vertreibung etc.)? Wo kommen die, die in der Stadt zusammenwohnen, her? Wie haben Sie das Grundstück gekriegt? Recht der Opfer auf Gerechtigkeit, Entschädigung, Wiedergutmachung, Wiederherstellung der juristischen Ordnung, die durch das Verbrechen gebrochen wurde, durch Bestrafung der Schuldigen/Täter. Das Recht der Verwandten und Angehörigen der Opfer auf die Wahrheit und das Recht zu wissen, wo die Opfer der sog. Staatsräson geblieben sind. Das Recht auf Anwälte, die einen wirklich verteidigen. Das Recht auf eine öffentliche Gewalt, Polizei etc., die einen schützen und nicht versagen.

Alle modernen politischen Systeme sind mit Allokation, Umverteilung, Stabilisierung und Wachstum beschäftigt. Der kapitalistische Staat muss unter einen Hut kriegen: Akkumulation und Legitimation. Das Wirtschaftswachstum ist zur säkularen Religion aller hochentwickelten Industriegesellschaften geworden, zum Auslöser individueller Motivationen, zur Basis politischer Solidarität und zur Grundlage für die Mobilisierung der Gesellschaft auf ein gemeinsames Ziel hin.

Religion; Art. 18 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Versammlungsfreiheit und Vereinigungsfreiheit; Diskriminierung; Leben; Politische und öffentliche Dienste; Presse; Redefreiheit; Faire Behandlung von Beschuldigten; Erziehung; Familie.

Oder wie ist mein Bild von Asien? Wie blicke ich z.B. auf die Geschenkkultur in Asien? Sehe ich sie dort als Korruption, weil ich die Kultur nicht verstehe? Die malaysisch-islamische (Malaysia, Indonesien), die buddhistische (Thailand, weniger Japan) und die konfuzianische (Japan, Südkorea, Taiwan) Kultur haben Kulturtraditionen - vor allem aber das konfuzianische Wertesystem - welche auf starre gesellschaftliche Hierarchien aufgebaut sind. Dazu kommt ein sehr eng definierter Sozialstatus des Einzelnen in einer Gruppe oder in der Gesamtgesellschaft. In den drei Kulturen ist seit Jahrhunderten die Gepflogenheit des Schenkens als Ausdruck von Respekt gegenüber Höherrangigen und als Danksagung für Loyalität von „Untergebenen“ oder „Schutzbefohlenen“ fest verwurzelt. Dieser Austausch von Geschenken fand ursprünglich in aller Öffentlichkeit statt, nicht nur zwischen Einzelpersonen, sondern auch zwischen Staaten - Tributgesandtschaften.

Gelehrte dieser Kulturen beklagten schon vor Jahrhunderten den Missbrauch dieser Tradition. Die Kritik richtet sich an Staatsbeamte, die sich durch private Geldgier oder familiäre Verpflichtungen korrumpieren ließen und private Interessen über das Staatswohl stellten. Wer in einem hohen Amt ist, hat seinem Familienverband nach Kräften zu helfen, auch die eigene Kleinfamilie wird dabei nicht vergessen. Zugang zur Universität, Erziehung etc. über Korruption.

Wie ist mein Bild von Asien? In Asien ist die ganze Lebensart Ausdruck der innersten religiösen Überzeugungen, dass jeder religiöse Erfahrungen der Transzendenz machen darf, sagte der Jesuitenmissionar Augustin Moling. Dieses Zeugnis bringt

mich als europäischen Christen zum Nachdenken über die eigene Art zu denken, zu beten, zu leben, zu kommunizieren. Wie sieht der Dialog mit Andersgläubigen im Alltag aus? Der Grad der Zusammenarbeit, Grad der Kommunikation, Grad des Verständnisses der anderen? Was sagt Ihnen Gott über sich? Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen. Was ist ihre Gotteserfahrung?

Ich kann auch Skeptiker bleiben und sagen: Die meisten Bekehrungen hat die Religion des Kapitalismus. Es ist eine Bekehrung zum eigenen Interesse als fundamentale Option. Sich den anderen öffnen, wie das Evangelium sagt, ist in der kapitalistischen Theologie eine Torheit. Es ist auch wieder richtig, wenn ich erkenne: Die wahren Probleme tauchen am Tag nach der Revolution auf, wenn man entdeckt, dass die moralischen Vorstellungen im Vergleich zu dem unbändigen Wunsch nach materiellen Anreizen oder dem Wunsch nach Weitergabe von Privilegien an seine Kinder abstrakt sind.

Trotzdem: Ich kann eine wunderbare kognitive Dimension der Religiosität entdecken. Sie liegt in der Öffnung gegenüber dem Geheimnis des Lebens im Alltag der Existenz, im Aufnehmen der vielen Fragen in dieses Leben: Warum das Leid und der Schmerz? Warum die Ungerechtigkeit? Was ist der Sinn von dem und dem? Was ist der Sinn des Lebens? Aufgabe der Theologie ist es, diesen Sinn - auf der Grundlage der tiefsten und drängendsten Fragen - wieder und wieder zu interpretieren.

Redefreiheit; Art. 19 AEMR.

Steht in Beziehung zu: Diskriminierung; Würde, Ehre und guter Ruf; Politische und öffentliche Dienste; Presse; Eigentum; Faire Behandlung von Beschuldigten; Privatleben; Urheberrecht; Kultur.

Demokratie, d.h. das Recht auf freie Meinungsäußerung, Versammlungs- und Gewerkschaftsfreiheit. Widerstandsrecht. Unabhängige Justiz. Freie Medien, Oppositionsparteien, freie Wahlen.

Bewegungsfreiheit; Art. 13 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Asyl; Nationalität; Faire Behandlung von Beschuldigten; Familie; Fremde; Genozid; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Indigene Völker.

Frauenrechte; Art. 2 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Diskriminierung; Politische und öffentliche Dienste; Faire Behandlung von Beschuldigten; Gleichheitsrecht; Familie; Flüchtlinge.

Frauen – Erwachsene und Kinder – machen etwas mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung aus. Dennoch haben sie im Lauf der Geschichte und in der Gegenwart eine Ungleichbehandlung gegenüber den Männern erfahren:

Frauen erledigen zwei Drittel der Arbeit auf dieser Welt und erhalten dafür ein Zehntel des Welteinkommens. Sie besitzen weniger als ein Prozent des Welteigentums und machen zwei Drittel der AnalphabetInnen dieser Welt aus. 80% der 20 Millionen Flüchtlinge auf dieser Welt sind Frauen. Viele Kulturen dehumanisieren die Frauen durch Genitalverstümmelungen und Kindesmord.

Die Liste der Diskriminierung von Frauen ist lang: Bevorzugung männlicher Nachkommen, Benachteiligung der Töchter bei der Ernährung, in der medizinischen Versorgung und in der Ausbildung. Traditionelles Eigentumsrecht und

Erbbeschränkungen erschweren/verunmöglichen den Zugang von Frauen zu wirtschaftlichen Ressourcen wie Boden, Produktionsmittel und Kapital. Das traditionelle und religiöse Familienrecht benachteiligt - neben oder ungeachtet der staatlichen Gesetzen - Frauen in Fragen des Ehe-, Scheidungs- und Sorgerechts. Politische Partizipation auf allen Ebenen und der Zugang zu gesellschaftlicher Entscheidungsmacht werden durch patriarchale Blockaden be- und verhindert. Die Chancenungleichheit im Bildungswesen trägt dazu bei, dass der Frauenanteil in den Chefetagen von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft weltweit dünn ist.

Ein selbstbestimmter Umgang mit dem eigenen Körper und der Fortpflanzung wird durch patriarchale Bevormundung, religiöse Vorschriften und politische Maßregelungen verwehrt. Neue Ausgrenzungen und Unterordnung von Frauen in der Globalisierung der freien Marktwirtschaft: Männer beanspruchen ein Erstrecht auf feste Arbeitsplätze und gut dotierte Jobs. Frauen werden in die ungeschützte Arbeit, in den informellen Sektor, in das Ehrenamt oder die Erwerbslosigkeit abgedrängt. Offene Gewalt durch Frustration der Männer und fundamentalistische oder rassistische Aggression. Erzwungene Prostitution.

Im öffentlichen wie im privaten Leben auf der ganzen Welt leiden die Frauen unter der Gewalt, die ihnen angetan wird. Diese Verletzung der Menschenrechte führt zu Furcht, Angst und Unsicherheit im Leben dieser Frauenopfer. Misshandlung: Schläge, Beleidigung, Drohung, Erniedrigung, Furcht vor ihm, Verhinderung von Sozialkontakten, Vergewaltigung, Allein- und Verlassenfühlen, ohne Rechte, ohne Geld, das sie verdienen, das er ihr nicht gibt.

3.3.2. Öffentliche Rechte

Die öffentlichen Rechte (legal rights) schützen die legitimen Interessen der Person innerhalb der öffentlichen Ordnung des Staates oder anderer politischer Gemeinschaften. Die Person hat eine Reihe von Rechten und die Pflicht, die Rechte der anderen anzuerkennen. Der Staat hat die Pflicht, dieses Rechte sowie die Sicherheit und das Wohlergehen des Staates als einer Gemeinschaft von vielen Personen zu schützen.

Leben; das Recht auf Leben ist das fundamentalste Menschenrecht und die Grundlage aller Menschenrechte (Art. 3 AEMR).

Rechtsschutz; Art. 8 AEMR.

Gleichheit vor dem Gesetz und Schutz vor Diskriminierung; Art. 7 AEMR.

Berufung; jeder, der für ein Verbrechen verurteilt wurde, soll das Recht haben, entsprechend seiner Überzeugung und seinem Wunsch bei einem höheren Gericht entsprechend dem Gesetz seinen Urteilsspruch überprüfen zu lassen.

Arrest ist Freiheitsberaubung durch die gesetzliche Autorität; Art. 9 AEMR.

Kautions; es soll nicht allgemein jede Person, die auf ein Gerichtsverfahren wartet, in Gewahrsam gehalten werden; sondern aufgrund entsprechender Garantien, dass sie zu dem Verfahren kommen wird, kann sie dieses in Freiheit erwarten.

Wiedergutmachung; jeder, der Opfer eines gesetzlosen Arrests war, soll ein erzwingbares Recht auf Wiedergutmachung haben.

Die Pflichtvergessenheit der Beamten wird durch unregelmäßig eintröpfelnde Löhne gefördert. Die Moralökonomie der Lohnarbeit wird dabei verletzt.

Vertragsunerfüllbarkeit; niemand soll allein deshalb ins Gefängnis geworfen werden, weil er unfähig ist, eine bestimmte vertraglich eingegangene Verpflichtung zu erfüllen.

Recht auf ein unabhängiges und unparteiisches Gericht; Art. 10 AEMR.

Todesstrafe; in Ländern, die die Todesstrafe noch nicht abgeschafft haben, darf diese nur für die schwerwiegendsten Verbrechen entsprechend geltendem Recht und unter Einhaltung des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte und des Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vollstreckt werden.

Arrest (Detention) ist Freiheitsberaubung durch die gesetzliche Autorität in der Annahme, dass ein Gesetzesbruch vorliegt; Art. 9 AEMR.

Doppelte Bestrafung; niemand darf für etwas, wofür er entsprechend den Gesetzen des Landes schon verurteilt oder bestraft wurde, noch einmal verurteilt oder bestraft werden.

Faire Behandlung von Beschuldigten; dieses Recht hängt mit allen öffentlichen Rechten zusammen. Im Englischen heißt dies „Due Process of Law“. Darunter ist die Ausübung der Regierungsgewalt zu verstehen, die einem des Gesetzesbruches Angeklagten Schutz zur Verfügung stellt und für seine Schutzrechte Sorge trägt bis ein Urteil gefällt wird. Die Geschichte der Freiheit war großteils diejenige der Observanz von Verfahrensrechten (Behandlung im Gefängnis, Information über die Anklagepunkte, Unschuldsvermutung, Rechtsbeistand, öffentliches Urteil, humaner Strafvollzug etc.), hat Felix Frankfurter, Richter des Obersten Gerichtshofs der USA, gesagt.

Gleichheitsrecht; Art. 7 AEMR.

Ex Post Facto Gesetz; niemand darf für eine Tat verurteilt werden, die zum Tatzeitpunkt entsprechend der Gesetze des Landes kein Verbrechen war (Art. 11-2 AEMR).

Habeas Corpus; jeder der durch Arrest seine Freiheit verlor, soll das Recht haben, sich an ein Gericht zu wenden, sodass dieses ohne Verzug über die Rechtmäßigkeit des Arrestes entscheiden kann.

Unschuldsvermutung; Art. 11-1 AEMR.

Urteilsverkündung; jedes Strafrechtsurteil soll öffentlich gemacht werden, außer es geht um die Interessen Minderjähriger oder es handelt sich um Ehestreitigkeiten oder das Obsorgerecht von Kindern.

Verfahren von Minderjährigen; diese Verfahren sollen das Alter des oder der Minderjährigen in Betracht ziehen und auf seine bzw. ihre Rehabilitation zielen (Art. 25-2 AEMR).

Rechtsbeistand; in der Feststellung über irgendeinen kriminellen Vorwurf soll jeder/jede die Möglichkeit haben, sich selbst ohne oder mit Hilfe eines Rechtsbeistandes seiner/ihrer Wahl verteidigen zu können.

Rechtsperson; Art. 6 AEMR.

Privatleben; Art. 12 AEMR.

Bestrafung; Art. 5 AEMR.

Sicherheit der Person; Art. 3 AEMR. Art. 22 AEMR

50% der Bevölkerung Salvadors haben kein Minimum an Raum, Sicherheit, öffentlichen Diensten und Hygiene zum Leben.

Gewalt, politische Willkür und Korruption tragen zu den Unsicherheiten in Entwicklungsländern bei. Ebenso: Kontrollinstanzen auf staatlicher Ebene wären Pressefreiheit und andere kommunikative Rechte auf der Ebene der Öffentlichkeit. Öffentliche Sicherheit.

Selbstbeschuldigung; niemand, gegen den kriminelle Vorwürfe erhoben werden, darf in der Feststellung durch das Gericht gezwungen werden, gegen sich selbst auszusagen oder sich als schuldig zu bekennen.

Folter; Art. 5 AEMR.

Der Ausdruck „Folter“ bezeichnet jede Handlung, durch die einer Person vorsätzlich große körperliche oder seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden ..., wenn diese ... von einer in amtlicher Eigenschaft handelnden Person, auf deren Veranlassung oder mit deren ausdrücklichem oder stillschweigendem Einverständnis verursacht werden.

Gerichtsverfahren; Art. 10 AEMR; fast alle Rechte bezüglich des Gerichtsverfahrens gründen auf dem Recht eines fairen Prozesses.

3.3.3. Ökonomische, soziale und kulturelle Rechte

Urheberrecht (Autor); eine wissenschaftliche, literarische oder künstlerische Produktion wird als „intellektuelles Eigentum“ bezeichnet, welches wiederum in „industrielles Eigentum“ wie z.B. Patente oder Handelsnamen und „Eigentum auf das Copyright“ für z.B. literarische, künstlerische, musikalische oder gelehrte Werke unterschieden wird. Art. 27-2 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Würde, Ehre und guter Ruf; Namensrecht; Eigentum; Redefreiheit; Privatleben; Kultur; Erziehung; Wissenschaft.

Kultur; Art. 27-1 AEMR. Kultur ist die Totalität der sozial vermittelten Überzeugungen, Einstellungen, Institutionen, des Verhaltens und aller anderen Ergebnisse

menschlicher Arbeit und Produktion sowie menschlichen Denkens, wie sie für eine Gemeinschaft oder Population charakteristisch ist (American Heritage® Dictionary). Steht in Zusammenhang mit: Würde, Ehre und guter Ruf; Redefreiheit; Presse; Religion; Redefreiheit; Urheberrecht; Erziehung; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker.

Die Armut ist eine Situation, die die Befriedigung der Basisbedürfnisse und die volle Teilnahme am sozialen Leben verhindert. Ist dies im Grunde eine ökonomische Situation, so hat sie gleichwohl politische, soziale und kulturelle Dimensionen, denn sie schließt ein: die Unterbewertung der Arbeitskraft, die Unterbewertung der Produkte, die die Armen verkaufen, eine geringe Versorgung der Armen mit den Diensten des Staates, einem geringen und begrenzten Zugang zu Wissen, das für die Teilnahme an der Gesellschaft relevant ist. Das sind fünf Ausschließungskriterien, die im Grunde nicht technisch-ökonomischer, sondern kultureller Art sind.

Erziehung; Art. 26 AEMR. Erziehung betrifft alle Arten und Ebenen von Erziehung, ebenso den Zugang zur Erziehung, den Standard und die Qualität der Erziehung, sowie die Bedingungen, unter denen sie gegeben wird.

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Redefreiheit; Kultur; Familie; Entwicklung; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Staatenlosigkeit.

Nicht die Kriege selbst, sondern wie es dazu gekommen ist, ist die für das 20. Jahrhundert entscheidende Frage: Die Spirale der Polarisierungen, die Fragmentation der großen politischen Kräfte, die Nichtloyalität gegenüber den Institutionen und die Militarisierung der Politik.

Was sind die Probleme in den Elendsvierteln und Slums der Welt? Das beginnt in der Kindheit mit der fehlenden Schulausbildung, dem Verbot der freien Meinungsäußerung, der Gewalt in allem, der Straße, dem Haus, dem Geschäft, der Gewalt der Eltern, der Betrunkenen, der Drogenabhängigen, dem Mangel an Arbeit, den öffentlichen Diensten.

Eine Untersuchung aus Medellin: Die Gewalt wuchs bei den Jugendlichen, als sie an das Geld zu glauben begannen und an die Waffen als Quelle der Macht. Sie meinen, mit einer Waffe in der Hand kommen sie aus der Marginalisation heraus. Wenn noch das leichte Geld, die schnelle Bereicherung, der Individualismus dazukommt, dann gibt es mehr Gewalt und schon wird eine Bombe installiert. Dann kommt die Kette des Hasses, und die Tötungen sammeln Groll über Groll an und häufen sich, und weiter geht die Spirale der Gewalt.

In der Stadt machten sich als grundlegende Werte eine Sprache und Praktiken der Gewalt breit, der Macht und des Geldes. Die Sehnsucht zu leben und zu sterben ist nicht mehr antinomisch, sondern fließend von einem Pol zum anderen, quasi gleichzeitig. Das Leben und der Tod entsakralisieren, entheiligen sich. Gewalt führt zu Rache, dies zur sozialen Desintegration. Siehe auch soziale Integration.

Der Kokainverkehr konsolidierte sich in den 70er Jahren. Luxuslimousinen mischten sich unter die Karren. Der Salsa zog in die Nobeldiskos ein. Und die Messer machten den Feuerwaffen Platz. Wir sprechen von Gruppen mit einem archaischen System der Bewertung von Leben und Tod im Namen der Ehre. Sie tragen ein Gesetz, das notwendig einen Exzess an Schmerz, Blut und Fleisch verlangt, um den Code der

Rache zu erfüllen, um den Frieden und die Allianz mit den Toten herzustellen. Primitive Rache und ein System der Grausamkeit sind die Instrumente, die eine unveränderliche Sozialordnung aufrecht erhalten.

„Was ich am meisten bereue, dass ich auf meiner Fahrt auf diesem Planet nicht weniger geschossen und mehr gelebt habe. Freund, glaub mir, die Geschwindigkeit Seele muss gebremst werden. Denk daran, glaube nicht an die Rambomanie, glaube nicht, dass dein Weg vorgegeben und vorgezeichnet ist, du kannst deine Route wählen, wähle den Weg des Lebens und lass ihn nicht fallen.“ Dies sagt ein tödlich verletzter 30jähriger Mann seinen jüngeren Brüdern am Sterbebett. Seine Schwester ist dabei. Sie ist 20 Jahre alt, Mutter von 4 Söhnen, mit 4 getöteten Männern, allesamt Chefs von Parchas (Reifen-Flicker).

Aufgabe der Erziehung bedeutet, dass der Staat Gewalt entstehen lässt. Staatliche Gewalt, persönliche Gewalt, Raub, Streit, Vergewaltigung, Gewalt in den sexuellen Beziehungen, all das hängt auch mit mangelnder Erziehung zusammen. Wie geht der Staat mit seinem Versagen um? Heimlich in der Nacht beseitigt er die Opfer seiner Verantwortungslosigkeit. Die Beziehungen zwischen der Gewalt der sozialen Reinigung (limpieza social) und den staatlichen Autoritäten, dem Privatsektor - d.h. den Händlern, die am meisten vom Raub und den Überfällen betroffen sind - sind Verbrechen, die in der Dunkelheit geschehen und verdeckt sind. Auch Bandenkriege verdecken diese Beziehungen.

90% der Gewalt sind Deliktgewalt und haben ihren Ursprung in sozialer Ungerechtigkeit. Der Rest von 10% ist vielleicht politische Gewalt. Absoluter Armut entspricht es auch, Konflikte mit extremen Formen zu lösen, d.h. gewaltvoll. Dennoch konzentrieren sich die Regierungen auf die Bekämpfung der politischen Gewalt und des Narcotraficos/Drogenhandels. Die Gewalt, die uns tötet, ist aber diejenige in den Straßen. Und diese ist nur mit einer gründlichen Richtigstellung der Ungleichheiten zu bekämpfen, d.h. mit Reformen, die den Mächtigen nicht gefallen und von ihnen verworfen werden, aber nicht mit Verhandlungen.

Auch gewalttätiges Verhalten will gelernt sein, ebenso aggressives. Es braucht dazu jetzt gar keinen Instinkt oder ein anderes aggressives Verhalten, damit es zur Aggression kommt. Aneignung und Konditionierung reichen. Und das direkte Erlernen von Aggression ist das sozial am meisten akzeptierte, z.B. das Polizeitraining. Und dieses direkte Lernen fördert dann auch den Einsatz von Gewalt als eben der erlernten Antwort. Die indirekte Aneignung aggressiven Verhaltens, unter dem Vorwand neue Ziele zu erreichen, ist natürlich die subtilere und effektivere Form.

Familie; Art. 16 AEMR. Als zusätzliches Recht kam in den Pakten das Recht der Kinder auf Schutz während der Auflösung einer Ehe hinzu.

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Nationalität; Religion; Frauenrechte; Privatleben; Gleichheitsrecht; Soziale Sicherheit; Lebensstandard; Recht auf Arbeit; Arbeitsbedingungen; Fremde; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Staatenlosigkeit; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker.

Nahrung; Art 25-1 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Frauenrechte; Soziale Sicherheit; Lebensstandard; Gesundheit; Völker, natürliche Ressourcen.

1 Milliarde Menschen ist unterernährt: Diese Unterernährung beeinflusst das Wachstum und die Entwicklung des Kindes, die Gesundheit der Schwangeren und Stillenden, die Widerstandskräfte allgemein, die Schul- und Arbeitsleistung sowie die Produktivität.

Wie real ist die Freiheit von bedürftigen Personen, sich auf dem freien Markt die elementaren Güter wie Nahrung, Kleidung, Wohnung und Gesundheit auswählen zu können? Wie verhalten sich Chancengleichheit (Art. 1 AEMR) und Preiskonkurrenz zueinander? Bekommen bestimmte Bevölkerungsschichten bestimmte Nahrungsmittel oder lebensnotwendige Güter (Medikamente) deshalb nicht, weil sie sie nicht bezahlen können? Wie neutral ist der Markt gegenüber der politischen Macht in einer demokratisch unvollendeten Welt wie der unsrigen? Gibt es eine wahrhaftige Theorie der Güter und Bedürftigkeiten?

Gesundheit; Art. 25 AEMR. Die Weltgesundheitsorganisation definiert Gesundheit als einen Zustand völligen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht bloß als Abwesenheit von Krankheit oder Gebrechlichkeit. Wer ist nach dieser Definition gesund?

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Leben; Frauenrechte; Arrest (Detention); Bestrafung; Folter; Familie; Nahrung; Soziale Sicherheit; Lebensstandard; Arbeitsbedingungen; Fremde; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Staatenlosigkeit; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker.

Wissenschaft; jedermann hat das Recht, die Benefits aus dem Fortschritt der Wissenschaft und ihren Anwendungen zu genießen. Die Staaten haben dieses Recht anzuerkennen, zu seiner vollen Verwirklichung beizutragen und die Wissenschaft zu bewahren, ihre Entwicklung zu fördern und Wissenschaft und Kultur zu verbreiten. Die Forschungsfreiheit muss respektiert werden, da sie für die Wissenschaft und die schöpferischen Tätigkeiten unabkömmlich ist. Die Staaten verpflichten sich, die internationalen Kontakte zur Förderung der Wissenschaft zu unterstützen. Zweck der Wissenschaft ist es, die Sicherheit, das Wohlbefinden und die Rechte der Menschen zu schützen und zu mehren. (Art. 15 des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte – von der Generalversammlung der Vereinten Nationen 1966 angenommen und 1976 in Kraft getreten).

Steht in Zusammenhang mit: Presse; Redefreiheit; Urheberrecht; Kultur; Erziehung; Gesundheit.

Soziale Sicherheit; Art. 22 AEMR. Soziale Sicherheit ist eine staatliche Politik mit einem Programm, welches die Sicherheit und das Wohlbefinden derjenigen Menschen garantiert, die aus verschiedenen Gründen unfähig sind, für ihre ökonomischen Basisbedürfnisse selber zu sorgen.

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Diskriminierung; Frauenrechte; Sicherheit der Person; Familie; Nahrung; Gesundheit; Lebensstandard; Recht auf Arbeit; Arbeitsbedingungen; Fremde; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Staatenlosigkeit; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker.

50% der Bevölkerung El Salvadors haben kein Minimum an Raum, Sicherheit, öffentlichen Diensten und Hygiene zum Leben.

Gewalt, politische Willkür und Korruption trägt zu den Unsicherheiten in Entwicklungsländern bei. Ebenso: Kontrollinstanzen auf staatlicher Ebene wären Pressefreiheit und andere kommunikative Rechte auf der Ebene der Öffentlichkeit. Öffentliche Sicherheit.

Korruption ist der Missbrauch von Macht zum Zwecke persönlicher Bereicherung. Korruption entsteht und wächst in Ländern, in denen die Ungleichheit groß, die Ressourcen knapp, die Regeln unklar, Entdeckung und Bestrafung unwahrscheinlich und die Möglichkeiten zum gesellschaftlichen Aufstieg beschränkt sind.

Der Kampf gegen die Korruption muss beginnen mit der Identifizierung der Spielarten von Korruption (Gauerei, Bestechung, Diebstahl, Interessenskonflikt, Nepotismus, Favoritismus), ihrer Häufigkeit (ständig, gelegentlich oder in Abständen) und ihrer Akteure (Auftragnehmer, Staatsbedienstete, politische Führer, Geschäftsleute, ausländische Lieferanten).

Nach Jahren des Missbrauchs entsteht eine Kultur der Korruption und der Verantwortungslosigkeit. Wesentliche Verteuerung (zwischen 5% und 20%) von Lieferungen und Leistungen trägt zur wachsenden Schuldenlast der betroffenen Länder erheblich bei.

Korruption diskreditiert Marktwirtschaft und Demokratie. Schmiergeld im Baugewerbe.

Missbrauch öffentlicher Macht für privaten Nutzen besteht wohl seit es staatliche Macht gibt.

Gewalt, politische Willkür und Korruption tragen zu den Unsicherheiten in Entwicklungsländern bei, auch indem dort nur kurzfristig amortisierbare Investitionen (z.B. Transport) sinnvoll werden. Die Pflichtvergessenheit der Beamten wird durch unregelmäßig eintröpfelnde Löhne gefördert. Die Moralökonomie der Lohnarbeit wird dabei verletzt.

Das Recht auf eine saubere Umwelt, das Recht auf Entwicklung und das Recht auf Frieden. Überkonsum des Nordens: Hohes Konsumniveau, insbesondere von Rohstoffen, durch die Industrieländer. Hohe Menge der in den Industrieländern pro Kopf in Anspruch genommenen Ressourcen, z.B. zu hoher Fleischkonsum. Ökologische Folgen des gewaltigen Wachstums der internationalen Transporte (CO₂- Emissionen, Lärm). Wasserverbrauch.

Die Millionen Armen der Dritten Welt zügeln das globale wirtschaftliche Wachstum in erster Linie dadurch, dass ihre Teilnahme am Weltmarkt systematisch und irrationaler Weise von den reichen Ländern behindert wird.

Die nationalen und internationalen Bürokraten handeln dabei nicht so sehr aus individueller Arroganz, die es auch gibt, sondern als Resultat eines Erziehungssystems, das die Unterschiede erst erstellt und die Ausschließung verstärkt.

Die Ausschließung ist das Gegenteil der Solidarität. Solidarität ist auch nicht die effektive Verteilung der Einkommen, sondern sie ist im Selbstverständnis der menschlichen Gesellschaft selbst zu suchen.

Die Armut hat also mehr Dimensionen als ihr die Weltbank zugesteht. Die Ausschließung ist ein Zeichen der Korruption des Denkens, die in der Tat in den Tiefen des menschlichen Wesens zu Hause ist. Deshalb ist es wichtig zu erforschen,

aus welchen Gründen sich unsere Wahrnehmung verbiegt. Und die Heilung ist in der Moral zu finden und anzuwenden.

In El Salvador genießen wenige Reiche alle vorstellbaren Vorteile und Wohltaten der Zivilisation. Und die Mehrheit hat nicht einmal das Notwendigste zum Leben.

Lebensstandard; Jede Person hat das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und ihre Familie; dies schließt adäquate Nahrung, Bekleidung, Wohnung und die ständige Verbesserung der Lebensbedingungen mit ein. Art. 25-1 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Familie; Nahrung; Gesundheit; Soziale Sicherheit; Recht auf Arbeit; Arbeitsbedingungen.

Recht auf Arbeit; Art. 23-1 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Diskriminierung; Frauenrechte; Sicherheit der Person; Urheberrecht; Erziehung; Lebensstandard; Arbeitsbedingungen; Fremde; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Staatenlosigkeit; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker.

Arbeitsbedingungen; Art. 23-2-3 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Kinderrecht; Diskriminierung; Frauenrechte; Sicherheit der Person; Lebensstandard; Recht auf Arbeit; Fremde; Gastarbeiter; Minderheiten; Flüchtlinge; Staatenlosigkeit; Sklaverei; Personen mit Behinderungen; Indigene Völker.

Lohngerechtigkeit, Lohnentwicklung. Habsucht, Geldgier, die Individuen streben nach Reichtum, Ehrgeiz nach Macht, Machtstreben, unersättliche Suche nach materieller Bereicherung.

Berufsvereinigung; Art. 23-4 AEMR.

Steht in Zusammenhang mit: Versammlungsfreiheit und Vereinigungsfreiheit; Politische und öffentliche Dienste; Frauenrechte; Sicherheit der Person; Recht auf Arbeit; Arbeitsbedingungen.

Gewerkschaft; zu den Gewerkschaftsrechten gehört, a) das Recht der Gewerkschaften nationale und internationale Vereinigungen zu bilden oder sich mit ihnen zusammenzuschließen; b) das Recht der Gewerkschaften sich frei und entsprechend der Gesetze einer demokratischen Gesellschaft für das Wohl der Menschen und zum Schutz ihrer Freiheitsrechte zu betätigen; c) das Recht zu streiken, und zwar in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Landes. d) die Punkte a) bis c) betreffen nicht die Einschränkung der Gewerkschaftsrechte bei Polizei und Militär; e) den Staaten ist es untersagt, gesetzliche Maßnahmen zu treffen, die das Streikrecht, wie es in a) bis d) dargelegt ist, unterbinden.

Steht in Zusammenhang mit: Versammlungsfreiheit und Vereinigungsfreiheit; Politische und öffentliche Dienste; Erziehung; Recht auf Arbeit; Arbeitsbedingungen.

3.3.4. Kollektive Rechte

Fremde; Fremder ist ein Individuum, das in dem Staat, in dem es sich aufhält, nicht Staatsbürger ist. Art. 9 AEMR.

Apartheid; Apartheid ist eine extreme Form von Rassismus. Inhumane Akte, die zu dem Zweck begangen werden, dass eine Gruppe von Menschen einer Rasse, Herrschaft über eine Gruppe von Menschen einer anderen Rasse erhält und diese systematisch unterdrückt, sind zu verurteilen. Internationale Konvention zur Abschaffung und Bestrafung des Verbrechens der Apartheid (1973) Art. II.

Genozid; Genozid, ob im Krieg oder Frieden begangen, ist nach internationalem Recht ein Verbrechen und wird als solches bestraft. Konvention zur Prävention und Bestrafung des Verbrechens des Genozids, Art. I.

Gastarbeiter; ein Gastarbeiter ist eine Person, die in einem Land, in dem sie nicht Staatsbürger ist, arbeiten wird, bereits arbeitet und dafür Lohn erhält. Gastarbeiterrechte wurden in der Internationalen Konvention über den Schutz der Rechte aller Gastarbeiter und ihrer Familien (1990) aufgestellt. Die Rechte betreffen vor allem schlechte Behandlung und Misshandlung von Gastarbeitern, Ausbeutung, illegalen Handel mit Gastarbeitern und andere Arten von Missbrauch von Gastarbeitern und deren Familien.

Minderheiten; eine Minderheit ist ein Kollektiv von Menschen in einem Staat, die gemeinsame Charakteristika teilen, wie z.B. Religion, Ethnie, Sprache oder Nationalität.

In Staaten mit ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre Religion zu bekennen und auszuüben, oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen.

Den indigenen Völkern auf allen Kontinenten werden Land und Selbstbestimmungsrechte verweigert, ihre Kultur und Sprache werden zerstört.

Flüchtlinge; ein Flüchtling: ist „jede Person, die infolge von Ereignissen, die vor dem 1. Januar 1951 eingetreten sind, und aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will ...“ Konvention über den Status von Flüchtlingen (1951) Art.1 §1.

Selbstbestimmungsrecht von Völkern; Alle Völker haben ein Selbstbestimmungsrecht. Aufgrund dieses Rechtes bestimmen sie frei ihren politischen Status und verfolgen frei ihre ökonomische, soziale und kulturelle Entwicklung. Charta der Vereinten Nationen 1-2.

Völker, natürliche Ressourcen; alle Völker können für ihre Zwecke frei über ihre natürlichen Güter und Ressourcen verfügen. Dieses Recht beeinträchtigt nicht die Verpflichtungen, die in internationalen Verträgen zur wirtschaftlichen Zusammenarbeit im Interesse und zum Benefit der Beteiligten, eingegangen wurden, noch internationales Recht. Internationaler Pakt über ökonomische, soziale und kulturelle Rechte sowie über bürgerliche und politische Rechte. Art. 1 §2.

Sklaverei; Sklaverei ist der Status oder die Lebensbedingung einer Person, in dem oder unter der über sie ein oder alle Eigentumsrechte ausgeübt werden. Art. 4 AEMR.

Staatenlosigkeit; jede staatenlose Person hat gegenüber dem Land, in dem sie sich befindet, Pflichten. Diese bestehen darin, sich entsprechend den Gesetzen dieses Landes zu verhalten. Konvention über die Reduzierung von Staatenlosigkeit 1961.

3.3.5. Erklärte Rechte

Entwicklung; Alle Völker haben das Recht auf ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung in Freiheit und Identität und im Genuss des gemeinsamen Erbes der Menschheit. Afrikanische Charta für Menschen- und Völkerrechte Art. 22.

Personen mit Behinderungen; Jeder, der von einer Verminderung seiner physischen oder geistigen Fähigkeiten betroffen ist, hat das Recht auf besondere Beachtung, die ihm oder ihr helfen soll, die größtmögliche Entwicklung seiner oder ihrer Persönlichkeit zu erlangen. Amerikanische Menschenrechtskonvention, Zusatzprotokoll, 1988, Art. 18.

Indigene Völker; Indigene Völker und Stammesvölker genießen in vollem Ausmaß die Menschenrechte und fundamentalen Freiheiten ohne Behinderung oder Diskriminierung. Konvention betreffend die Indigenen Völker und Stammesvölker in unabhängigen Ländern, 1989, Art 3.

- Zeigen Sie bitte anhand der Geschichte und Tätigkeit der Vereinten Nationen einige Grundprobleme auf, die der Verbreitung der Menschenrechte und des Friedens auf der Welt immer wieder im Wege stehen und wie deren Überwindung aussehen kann.
- Würdigen Sie bitte und kritisieren Sie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus der Sicht der Banjul-Charta.
- Stellen Sie bitte die wichtigsten bürgerlichen und politischen Rechte anschaulich dar und zeigen Sie bei jedem Recht auf, mit welchen anderen Menschenrechten es rechtsphilosophisch in Beziehung steht.
- Stellen Sie bitte die wichtigsten öffentlichen Rechte dar und zeigen Sie, mit welchen anderen Menschenrechten sie in Beziehung stehen.
- Stellen Sie bitte die wichtigsten ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte anschaulich dar und zeigen Sie bei jedem Recht auf, mit welchen anderen Menschenrechten es rechtsphilosophisch in Beziehung steht.
- Stellen Sie bitte die wichtigsten kollektiven Menschenrechte anschaulich dar und zeigen Sie bei jedem Recht auf, mit welchen anderen Menschenrechten es rechtsphilosophisch in Beziehung steht.

- Stellen Sie bitte die „erklärten Menschenrechte“ dar und überlegen Sie, welche Menschenrechte noch nicht einmal erklärt sind, aber schnellstens erklärt werden sollten.