

aus politik und zeit geschichte

beilage zur wochen zeitung das parlament

Cécile Lowenthal-Hensel

Moses Mendelssohn

Gedanken zu Toleranz und Emanzipation

Martin Honecker

Menschenrechte in der Deutung
evangelischer Theologie

Helmut Heinzlmeier

Die Massenflucht aus Vietnam
Zum historischen Hintergrund

Jürgen Dauth

Exodus aus Vietnam

ISSN 0479-611 X

B 36/79

8. September 1979

Cécile Lowenthal-Hensel, Dr. phil., geb. 1923 in Erlangen; Studium der Geschichte, Kunstgeschichte und Anglistik; Journalistin und Redakteurin; seit 1965 Mitarbeiterin (Wissenschaftl. Oberrätin) am Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin; Gründerin (1967) und Erste Vorsitzende der Mendelssohn-Gesellschaft e.V. in Berlin; Mitherausgeberin und Redakteurin der „Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz“ und der „Mendelssohn-Studien“ (Bd. 4 erscheint im September 1979 mit Beiträgen, die ausschließlich Moses Mendelssohn gewidmet sind).

Veröffentlichungen u. a.: Pommern im Spiegel von Gestapo-Lageberichten und Sachakten 1934/35, Köln und Berlin 1974. Kataloge: Bismarck in der Karikatur, 1968; Der unbekannteste deutsche Staat — der Norddeutsche Bund, 1970; Hardenberg und seine Zeit, 1972; Moltke, 1975; Berlin in der Satteltasche — Briefe an Paul Mendelssohn Bartholdy, 1972; Wilhelm Hensel in England, 1975.

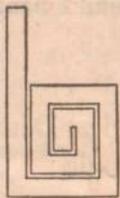
Martin Honecker, Dr. theol., Professor für Sozialethik und Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn; geb. 1934 in Ulm/Donau.

Veröffentlichungen u. a.: Kirche als Gestalt und Ereignis, 1963; Konzept einer sozialetischen Theorie, 1971; Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, 1977; Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, 1978; Aufsätze in Fachzeitschriften und Handbüchern zu Themen der Grundlegung theologischer Ethik und zu sozialetischen Einzelfragen.

Helmut Heinzlmeier, Dr. phil., geb. 1938; Studium der Politikwissenschaft; Forschungsaufenthalt in Südostasien; Wissenschaftler und Publizist.

Veröffentlichungen u. a.: Die amerikanisch-sowjetischen Auseinandersetzungen um den Indischen Ozean, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 51—52/75; Der Konflikt am Horn von Afrika, ebd., B 16/78; Indonesische Außenpolitik nach Sukarno, 1965—1970, Institut für Asienkunde, Hamburg 1976 (Mitautor); Welt- und Großmächte, westermann-colleg, Braunschweig 1979; zahlreiche Aufsätze u. Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden, u. a.: Probleme Südafrikas; Dominostein Thailand?; Ökologie in der Dritten Welt/am Beispiel der Bergregionen; Erdöl in China; Großmachtinteressen in Südostasien; Der Indische Ozean in der Weltpolitik; Islam in Indonesien.

Jürgen Dauth, geb. 1941 in Frankfurt/M.; Studium der Missionstheologie in Wuppertal; seit 1975 Rundfunk- und Zeitungskorrespondent für Südostasien mit Sitz in Kuala Lumpur/Malaysia.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 61 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 12,60 vierteljährlich (einschließlich DM 0,72 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Gedanken zu Toleranz und Emanzipation

Die Diskussion um die Berechtigung und die Richtigkeit — oder um das Gegenteil — der Emanzipationsbestrebungen der Juden in Deutschland ist, seitdem es diese Emanzipation gibt, nie unterbrochen worden. In gewissem Sinn gehörte sie sogar als integrierter Bestandteil zum emanzipatorischen Geschehen selbst, denn im ständigen Befragen aller Aspekte der Assimilation, der Akkulturation, der Selbstverwirklichung der Juden spielte die Diskussion innerhalb der Judenheit selbst¹⁾ wie im jüdisch-christlichen Raum eine fruchtbare und fördernde Rolle. In ihren besten Bereichen wurde die Diskussion zum Dialog, der allen Beteiligten half, sich selbst und andere zu verstehen und so die Interessen aller zu fördern, und der damit weit über den Kreis christlich-jüdischer Beziehungen hinauswirkte²⁾.

Wenn einleitend gesagt wurde, die Diskussion sei nie unterbrochen worden, so muß eine große Einschränkung gemacht werden. Der Nationalsozialismus brachte das Ende des Dialogs, das Ende aller möglichen Diskussion im deutsch-jüdischen Zusammenleben ebenso wie in fast allen anderen emanzipatorischen Bestrebungen, z. B. der arbeitenden Klassen und der Frauen. In keinem Bereich waren jedoch die Folgen verheerender und grauenhafter als im jüdischen. Hier können nicht alle Aspekte der nazistischen Verfolgung und Ausrottung der Juden wiederholt werden; sie haben sich ereignet, und die Geschichte, vor allem die Geschichte des

deutsch-jüdischen Verhältnisses, kann an Auschwitz nicht vorbei.

Ist also Auschwitz ein unwiderruflicher Schlußpunkt? Ist alles, was vorher gewesen war, nun nur noch an Auschwitz zu messen? Es scheint, als könne man ein Moses-Mendelssohn-Jubiläum gar nicht mehr feiern, als sei die Epoche zwischen dem Leben des jüdischen Emanzipators und dem Vertreiben der Juden und dem Mord an Hunderttausenden deutscher und Millionen anderer Juden vielleicht doch nur eine Zeit der Irrungen und Wirrungen, die Emanzipation ein Versuch mit untauglichen Mitteln gewesen³⁾.

Diese Unsicherheit in der Beurteilung der Geschichte der deutsch-jüdischen Beziehungen in den rund 150 Jahren von Moses Mendelssohn bis 1933 spiegelt sich vielfältig in Veröffentlichungen über diesen Zeitraum. Vor allem bei Schriften aus dem nicht-jüdischen Bereich kann man zwei scheinbar unterschiedliche Tendenzen feststellen, die jedoch grundsätzlich das gleiche erreichen: Entweder werden die Beiträge der Juden und der jüdischen Gemeinschaft zu Entwicklungen verschwiegen, oder die Beziehungen Juden—Nichtjuden werden ausschließlich unter dem Aspekt des Antisemitismus betrachtet, wobei der Eindruck entsteht, die jüdische Geschichte im deutschen Bereich sei eine ununterbrochene Kette von Verfolgungen gewesen; kraß ausgedrückt: gleich nach dem Ghetto kam Hitler⁴⁾. Und so sehr man eine Besinnung

¹⁾ Hier besonders seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung zwischen den Deutschen jüdischen Glaubens und den Anhängern der zionistischen Bewegung, wobei nicht verkannt werden darf, daß letztere in ihrer ideologischen Entwicklung „engstens mit Deutschland verbunden“ waren; vgl. J. Elbogen/E. Sterling, Die Geschichte der Juden in Deutschland, Frankfurt a. M. 1966, S. 275, zit. Elbogen/Sterling.

²⁾ Vgl. hierzu besonders der Abschnitt „Diskussionen über die Judenfrage“ mit den Beiträgen von Eva G. Reichmann und Robert Weltsch, in: Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik, hrsg. von Werner E. Mosse und Arnold Paucker (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, Bd. 13), Tübingen 1966.

³⁾ Schon Eva Reichmann weist in ihrem Buch: Die Flucht in den Haß. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe, Frankfurt a. M. 1956, darauf hin, daß die Gefahr bestehe, man könne annehmen, der Untergang der deutschen Juden bewiese „den Fehlschlag der Emanzipation als einer jüdischen Lebensform“. Sie warnt in diesem Zusammenhang vor einem „Emanzipations-Defätismus“, der auch jetzt noch verhängnisvoll werden könne (S. 13 f.).

⁴⁾ Besonders stark tritt diese Unsicherheit in Orts- und Landschaftschroniken zutage; vgl. dazu Ernst G. Lowenthal, In the Shadow of Doom. Post-War Publications on Jewish Communal History in Germany, 3 Teile, in: LBI Year Book XI (1966), Yearbook XV (1970) und Yearbook XXIII (1978), Year Books of the Leo Baeck Institute; vom gleichen Verfasser: Lückenhafte Erinnerung

der Öffentlichkeit auf die Verfolgung und Ausrottung der Juden durch die Fernsehserie „Holocaust“ begrüßen möchte, so stark scheint doch die Gefahr zu sein, daß durch sie eine sachlichere Beschäftigung mit der Geschichte der Juden in Deutschland vor 1933 erschwert wird⁵⁾.

Befinden wir uns also in einem unlösbaren Dilemma, einer Sackgasse? Fast möchte es so scheinen. Das liegt einmal daran, daß das Schlagwort vom „Deutschland ohne Juden“ eine gewisse Berechtigung hat. Die heute in Deutschland lebenden jüdischen Menschen haben zum großen Teil mit der deutsch-jüdischen Vergangenheit wenig oder nichts mehr zu tun. Man muß also die bittere Wahrheit anerkennen, daß die Geschichte der „großen Emanzipation“ auf deutschem Boden durch Hitler zu Ende gegangen ist. Diese Wahrheit darf jedoch nicht zu dem Fehlschluß verleiten, daß es eine solche Geschichte nie mehr geben wird. Es wird in Zukunft weiterhin jüdische Gemeinden in Deutschland und deutsche Mitbürger geben, die Juden sind⁶⁾. Aber nicht für sie allein muß die Geschichte der Juden in Deutschland seit Moses Mendelssohn erforscht und behandelt werden; weit wichtiger erscheint dies für die heute und künftig lebenden Deutschen, die ihre eigene Geschichte und die Geschichte der Wirkung von Ideen und Idealen kennen lernen wollen⁷⁾.

Nun haben Ideen und Ideale heute keinen hohen Stellenwert mehr — man möchte sogar unterstellen, daß man sich dem Vorwurf von

— Juden in deutschen Stadtchroniken, Sender Freies Berlin, Kirchenfunk (11. 3. 1979). Der Aspekt der Dauerverfolgung kam auch u. a. in der Fernsehsendung des ZDF am 26. 3. 1978 zum Tragen, die unter dem Titel „Juden in Deutschland“, T. 1: „Spur des Leidens“, lief.

⁵⁾ Zu den wenigen, die im Zusammenhang mit „Holocaust“ deutsche Juden erwähnten, gehörte Henri Nannen, der von den Mitbürgern „Windtmüller, Visser und Glöss“ sprach (Henri Nannen, Ja, ich war zu feige, in: Im Kreuzfeuer: Der Fernsehfilm Holocaust. Eine Nation ist betroffen, hrsg. von Peter Märthesheimer u. Ivo Frenzel, Frankfurt a. M. 1979, S. 279).

⁶⁾ Vgl. die Rede von Bundespräsident Walter Scheel am 6. 5. 1975 anlässlich des dreißigsten Jahrestages der Kapitulation, in der er betonte, die in der Bundesrepublik lebenden Juden seien „keine Israelis, keine Ausländer, sondern ... deutsche Mitbürger“, obgleich es nicht leicht sei, als Jude „Deutscher sein und bleiben zu wollen“, zitiert nach: Das Parlament, Nr. 20, 17. Mai 1975, S. 7.

⁷⁾ Zur Realität von Ideen vgl. unter anderem: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, hrsg. von Roman Schnur, Darmstadt 1964 (Wege der Forschung, Bd. 11).

Altmodischkeit und Konservativismus aussetzt, wenn man sich auf Ideen oder Ideale beruft. Erst vor wenigen Jahren machte sich im Geschichtsunterricht, der bezeichnenderweise zumeist nicht einmal mehr diesen Namen trug, die Tendenz bemerkbar, geschichtliche Vorgänge von der eigenen Warte her unnachlässig zu beurteilen. In der Vergangenheit Erreichtes wurde an den Forderungen der eigenen Zeit gemessen — entsprach es dem nicht, so wurde es kraß als unzureichend verurteilt. Es entwickelte sich eine Intoleranz der Vergangenheit gegenüber, die aller geschichtlichen Entwicklung Gewalt antat und sogar zu einer gewissen „anti-historischen“ Haltung führte.

Daß eine solche Einstellung gerade einem Zeitraum gegenüber, der voll von widerstrebbenden, fast einander ausschließenden Entwicklungen war, wie derjenige von der Aufklärung an bis weit in die Gegenwart hinein, verheerende Folgen für das Verständnis dieser Zeit hat, liegt auf der Hand. Eine verallgemeinernde Betrachtung, eine Geschichtsbeurteilung durch Schlagworte, wird den Menschen, die in der Vergangenheit lebten und strebten, nie gerecht werden. So beginnt also die von Moses Mendelssohn geforderte Toleranz zuerst bei der Beschäftigung mit der Vergangenheit.

Toleranz bedeutete für Mendelssohn das Akzeptieren des anderen ohne die Tendenz der Veränderung — in seinem höchst persönlichen Fall die Akzeptierung als Mitbürger und Mitmensch ohne Taufe. In welchem Maße Mendelssohns Umwelt durch die Idee und die Realität des christlichen Staates geprägt war, ist für die heute Lebenden nur schwer nachzuvollziehen. Für die meisten Menschen war damals der Gedanke, man könne ein guter Bürger sein, ohne Christ zu sein, kaum vorstellbar. Mindestens ebenso schwierig war für eine Reihe jüdischer Zeitgenossen Mendelssohns der Gedanke, sich aus dem engen Umkreis des Judentums zu lösen und trotzdem ein guter Jude zu bleiben. Man kann die große Leistung Mendelssohns nur ermessen, wenn man die Voraussetzungen seiner Mit- und Umwelt in die Beurteilung der Leistung miteinbezieht.

Sicher stand Moses Mendelssohn in seinem Kampf nicht allein. Doch wer waren die Mitstreiter? Sie gehörten keineswegs zu den Mächtigen der Zeit; die „Lobby“ der deutschen Aufklärer konnte sich nur durch Wort und Schrift, die noch dazu — trotz aller gegenteiligen Behauptungen — einer gewissen

Zensur unterlagen⁸⁾, Gehör verschaffen. Rein quantitativ erreichten sie auch nur recht wenige Menschen. Realpolitisch gesprochen, hatten die Aufklärer um Mendelssohn, hatte Mendelssohn selbst kaum eine Chance. Und doch hat dieser Mann zusammen mit anderen mehr zur geistigen und politischen Entwicklung der Juden und der Deutschen beigetragen als viele Mächtige dieser Welt⁹⁾.

Das philosophische Werk Mendelssohns gehörte schon am Ende seines Lebens der Vergangenheit an. Lebendig blieb der Einfluß seiner Persönlichkeit und seiner Ideale. In dem Maß, in dem sich jüdische Menschen in Deutschland als Juden und als Deutsche fühlen konnten — und man soll nicht übersehen, daß dies bei Hunderttausenden der Fall war —, in dem Maß fühlte man, daß die historische Mission Mendelssohns nicht umsonst gewesen war. Selbst die Befürchtungen, die Emanzipation könne zu einer völligen Aufweichung alles Jüdischen führen, erwiesen sich als kaum berechtigt. Die Zahl derjenigen, die durch Taufe oder als Dissidenten der Religionsgemeinschaft der Juden verloren gingen, war zwar nicht gering, wurde jedoch nie für die Existenz dieser Gemeinschaft bedrohlich¹⁰⁾.

Nun sollen die der Emanzipation entgegenstehenden Tendenzen, vor allem der Antisemitismus, nicht unterschätzt werden. Wenn

auch, wie Eva Reichmann betont, die Emanzipation die Judenfrage nicht löste, sondern die Spannungen von der rechtlichen auf die gesellschaftliche Ebene verlagerte¹¹⁾, so darf die Geschichte der Juden jedoch nicht allein als eine Geschichte des Antisemitismus geschrieben werden¹²⁾. Im Antisemitismus muß vielmehr ein Element dauernder Bedrohung gesehen werden, wobei die Gegner des Rassenwahns die besseren Argumente, nicht jedoch, vor allem nicht in der jüngsten Vergangenheit, die stärkeren politischen Positionen hatten.

Weiter oben wurde davon gesprochen, daß die Gegenwart zum Teil dem Gedanken an die reale Macht von Ideen und Idealen skeptisch gegenübersteht. Wenn man jedoch den unheilvollen Einfluß negativer Ideen — so z. B. des Antisemitismus — im Laufe der Geschichte verfolgt und erforscht, ist man dann nicht geradezu verpflichtet, der Entwicklung positiver Ideale nachzuforschen und sie auf ihren Einfluß und ihre Möglichkeiten hin zu untersuchen? Auch die Idee der Toleranz, der Inhalt dieses Wortes war Wandlungen unterworfen, Mißdeutungen ausgesetzt. Vor allem in Zeiten, in denen das „Alles oder Nichts“ regierte, in denen das Wort vom „Und willst Du nicht mein Bruder sein, so hau' ich Dir den Schädel ein“ grausame Wirklichkeit wurde, erhielt der Toleranzbegriff einen Akzent von Schwächlichkeit einerseits und geistigem Hochmut andererseits, der es Späteren schwer machte, das Wort erneut vorurteilsfrei zu gebrauchen.

Es erscheint also angebracht, sich wiederum an den ursprünglichen Begriff der Toleranz zu erinnern: das Akzeptieren des anderen ohne die Tendenz der Veränderung. Diese Einstellung entspricht in keiner Weise einem kläglichen „Alles Verstehen ist alles Verzeihen“, sondern sie entspringt der Überzeugung, daß man alle Voraussetzungen kennen muß, um den anderen zu verstehen und zu akzeptieren. Moses Mendelssohn lebte in einer christlich geprägten Umwelt, die sich Tugend ohne Christsein nicht vorstellen konnte. Daß es Menschen gab, die Mendelssohn in seinen Bestrebungen unterstützten, beweist, daß jede Umwelt Veränderungsmöglichkeiten in sich trägt, selbst wenn diese für die meisten Mitlebenden nicht vorausschaubar sind.

Heute bestehen andere und nicht etwa leichtere Probleme. Es gibt nicht mehr nur eine

⁸⁾ Vgl. dazu Bodo Rollka, Tageslektüre in Berlin (1740—1780), in: Mendelssohn-Studien, Bd. 4, Berlin 1979, S. 47—80.

⁹⁾ Zu Moses Mendelssohn vgl. u. a. Alexander Altmann, Moses Mendelssohn. A Biographical Study, The University of Alabama Press 1973; zum 250. Geburtstag erscheinen zwei Biographien in deutscher Sprache von Julius H. Schoeps und Heinz Knobloch.

¹⁰⁾ Vgl. dazu Elbogen/Sterling, a. a. O., S. 249 ff. und 284 ff. — Mit der Geschichte der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland befassen sich vor allem die Veröffentlichungen der Leo Baeck Institute in Jerusalem, London und New York (Wissenschaftliche Reihe und Bulletin in deutscher, Year Books in englischer Sprache). Von Publikationen außerhalb dieser Reihe sei auf das kürzlich erschienene Werk von Marjorie Lamberti, Jewish Activism in Imperial Germany. The Struggle for Civil Equality, New Haven and London 1978, hingewiesen. In der Einleitung berichtet die Verfasserin, ihre Forschung habe ihr vor Augen geführt, daß „die Geschichte der Juden in der Wilhelminischen Ära mehr war als eine Geschichte des Antisemitismus und des geduldigen Ertragens von Ungerechtigkeit... Durch ihre Arbeit wurde die deutsche Judenheit eine sehr selbstbewußte und ausgesprochen politische Kraft... Weit entfernt von politischer Naivität entwickelten die Juden eine Taktik von unbeirrbarer Verpflichtung gegenüber den Forderungen, die sie in der deutschen Politik hatten...“ (S. IX f. — aus dem englischen Original übersetzt).

¹¹⁾ Reichmann/Flucht, a. a. O., S. 17.

¹²⁾ Vgl. Anm. 4.

festgefügte Umwelt, sondern Umwelten en masse. Dies sollte dazu führen, daß man gegen jeden Alleinvertretungsanspruch skeptisch zu sein hat, ohne jedoch die guten Gründe, die zu diesem Anspruch führen, von vornherein zu verwerfen. Es kann nur der tolerant sein, der für sich selbst eine feste — was nicht heißt starre — Basis gefunden hat, die ihm die Toleranz anderen gegenüber ermöglicht. Die Pflicht zur Toleranz endet nur dort, wo

sie der eingefleischten Intoleranz begegnet. Diese rechtzeitig zu erkennen und zu bekämpfen, ist auch Pflicht und Aufgabe der Toleranten. Intoleranz in verbrecherischer Form hat zu Auschwitz geführt, nicht eine Emanzipation, die auf den Begriffen der Menschenwürde und der Toleranz aufgebaut war. Und dies ist die Lehre, die heute noch aus dem Leben und Wirken von Moses Mendelssohn zu ziehen ist.

Menschenrechte in der Deutung evangelischer Theologie

I. Die Grundwertediskussion und die Frage der Menschenrechte

Während in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland gegenwärtig die Grundwerte die Diskussion thematisch beherrschen¹⁾, liegt in der evangelischen Kirche das Gewicht des Interesses auf den Menschenrechten. Dieser Unterschied ist nicht zufällig. Evangelische Theologie und Kirche üben solche Zurückhaltung in der Grundwertedebatte aus verschiedenen Gründen:

Einmal besteht, nicht ganz ohne Anlaß, die Vermutung, daß die Grundwerte in den katholischen Überlegungen die Stelle der klassischen Naturrechtsdoktrin einnehmen sollen, gegen die sich evangelische Theologie und Kirche aus mancherlei sachlichen Gründen ablehnend oder zumindest spröde verhalten, da sie die zugrunde liegende Berufung auf eine unwandelbare Seinsordnung und vor allem deren Erkennbarkeit kritisch in Frage stellen.

Zum anderen erweist sich der Begriff des Wertes im Wort „Grundwerte“ als unscharf und wird überdies zum Teil in der Diskussion allzu ungenau gebraucht. Man unterscheidet nicht zureichend zwischen Werten als sittlichen Grundhaltungen oder Verhaltensweisen oder ethischen Ansprüchen und Normen auf der einen Seite und Rechtsgütern auf der anderen Seite. Für den Schutz der Rechtsgüter ist in der Tat auch der Staat mit seiner Rechtsordnung in Pflicht zu nehmen, während sittliche Verhaltensweisen allein von den Bürgern praktiziert werden können. Evangelische Stellungnahmen werden sich deshalb im Blick auf den Staat darauf beschränken, Menschenrechte zur Geltung zu bringen, während Grundwerte als ethische Forderungen in erster Linie die Bürger angehen. Dahinter steht freilich keine abstrakte Trennung von Grundwerten und Grundrechten, sondern das Bestreben nach sachgerechter Unterscheidung; solche Unterscheidung

sieht freilich andererseits in der Achtung der Menschenwürde sowohl ein Rechtsgebot wie eine Forderung der „Grundwerte“ und damit den gemeinsamen Bezugspunkt von Grundrechten und Grundwerten.

INHALT

- I. Die Grundwertediskussion und die Frage der Menschenrechte
- II. Die Pluralität der Menschenrechtsauffassungen
 - 1. Menschenrechte als juristische Normen und als ethische Postulate
 - 2. Das Recht auf Arbeit
 - 3. Religionsfreiheit
 - 4. Individualrechte und Sozialrechte
- III. Die Würde des Menschen als Grund und Maßstab der Menschenrechte
 - 1. Zur Begründung der Menschenwürde
 - a) Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit
 - b) Menschenwürde und Kants Grundsatz der sittlichen Autonomie
 - c) Ein allgemeines Verständnis von Menschenwürde
 - d) Menschenwürde als Rechtsgrundsatz
 - 2. Gefährdungen der Menschenwürde
 - 3. Die Säkularität der Menschenwürde und die „Ehre des Menschen“
- IV. Theologische Deutungen der Menschenrechte
 - 1. Die Problemlage
 - 2. Beispiele theologischer Deutungen
 - a) Die katholische Sicht
 - b) Die reformierte Deutung
 - c) Der lutherische Ansatz
 - d) Die Thesenreihe der EKD
 - 3. Was heißt „theologische Begründung ethischer Forderungen“?
 - a) Moralische Evidenz und theologische Begründung
 - b) Begründung als Einweisung in den rechten Umgang mit Menschenrechten
 - c) Liebe als Grundvoraussetzung von Ethik und Recht
- V. Zusammenfassende Thesen

¹⁾ Vgl. als Überblick: Dietrich Bäuerle, Die Stellung der katholischen Kirche in der Grundwertediskussion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/78, S. 18—30.

Drittens hat die Diskussion um die Kompetenz von Staat, Kirche und Gesellschaft bei der Wahrung der Grundwerte und damit um die Zuordnung von Recht und Ethos zwar die Auseinandersetzung beherrscht, aber auch teilweise stark verwirrt und eher vernebelnd als klärend gewirkt: Evangelische Stellungnahmen werden sich grundsätzlich mit der Berufung auf die formale Zuständigkeit oder Unzuständigkeit eines kirchlichen Lehramtes für die Auslegung der Grundwerte zurückhalten und darum sich bemühen, auch in der Grundwertediskussion an die staatlich positivierten Grundrechte oder an die weltweit anerkannten überstaatlichen Menschenrechte anzuknüpfen²⁾. Stärker als die der Tradition des Naturrechts verhaftete katholische Soziallehre hat die evangelische Sicht eine Nähe zum Rechtspositivismus, und zwar wegen der Achtung der Rechtssicherheit und damit aus Respekt vor dem geltenden Gesetz, solange dieses nicht zu offenkundiger Ungerechtigkeit führt.

Schließlich sind die evangelischen Stellungnahmen auf die ökumenische Diskussion bezogen und nicht nur auf die innerdeutschen, zum guten Teil parteipolitisch ausgerichteten Kontroversen. In der ökumenischen Diskussion spielen jedoch die Grundwerte kaum eine Rolle; hingegen gilt seit den Weltkirchenkonferenzen von Uppsala (1968) und Nairobi (1975) den Menschenrechten eine besondere Aufmerksamkeit. Genannt seien dafür zunächst nur folgende Stellungnahmen: Die Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirchen in Deutschland erarbeitete im September 1975 eine Stellung-

nahme „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch“³⁾. Auf der Weltkirchenkonferenz in Nairobi vom 23. November bis 10. Dezember 1975 wurden ebenfalls Empfehlungen zu den Menschenrechten erarbeitet⁴⁾. Der Reformierte Weltbund⁵⁾ und der Lutherische Weltbund⁶⁾ veröffentlichten 1976 theologische Ausarbeitungen zu den Menschenrechten. Die Päpstliche Kommission „Iustitia et Pax“ hat ebenfalls 1975 ein Arbeitspapier „Die Kirche und die Menschenrechte“⁷⁾ verfaßt. Diese Ausarbeitungen enthalten erfreulich viele Gemeinsamkeiten.

Um jedoch die Grundfrage der Beziehungen zwischen Theologie und Menschenrechten zu klären, empfiehlt es sich, zunächst nicht die Dokumente zu analysieren und zu vergleichen, sondern zuvor das Problemfeld zu beschreiben und dann erst die unterschiedlichen Interpretationsansätze vorzustellen; denn einige theologische Kontroversen haben ihren Grund primär in einem unterschiedlichen sachlichen Verständnis der Menschenrechte und nicht in der theologischen Begründung und Argumentation als solcher. Zu diesem Problemfeld gehört einmal die Pluralität der Menschenrechtsauffassungen (Kapitel II), zum anderen aber auch der alle Pluralität übergreifende säkulare Anspruch der Menschenrechte, zusammengefaßt im Gedanken der Würde des Menschen (Kapitel III). Erst danach kann die theologische Deutung selbst zum Thema werden (Kapitel IV). Bereits bei der Darstellung der Problemlage soll jedoch auf theologische Fragestellungen und kirchliche Stellungnahmen hingewiesen werden.

II. Die Pluralität der Menschenrechtsauffassungen

1. Menschenrechte als juristische Normen und als ethische Postulate

Auch für eine theologische Deutung und eine kirchliche Bewertung ist zunächst die Einschätzung der Rechtsverbindlichkeit von

Menschenrechten wichtig. Denn wenn man Menschenrechte nur als Inbegriff aller ethisch wichtigen Forderungen nimmt, neigt man dazu, die Frage der rechtlichen Durchsetzbarkeit unterzubewerten oder ganz zu übersehen. Man kann sich hierfür sogar auf die „Allgemeine Erklärung der Menschen-

²⁾ Eigene Publikationen zum Thema Grundwerte: Martin Honecker, Nicht nur für die Experten. Grundwerte sind Anfragen an alle Bürger und Christen, Lutherische Monatshefte 17, 1976, S. 25–29; Protestantismus als kritisches Prinzip. Gesichtspunkte zur Diskussion um die Grundwerte, Ev. Kommentare 11, 1978, S. 398–401; Grundwerte, in: Kirche in der Gesellschaft. Der evangelische Beitrag. Geschichte und Staat, 223–225, 1978, S. 187–195; Zu den Menschenrechten: Das Recht des Menschen. Einführung in die Evangelische Sozialethik, 1978.

³⁾ Jetzt in: Die Denkschriften der EKD, Band I/2, GTB 414, 1978, S. 88–103.

⁴⁾ Bericht aus Nairobi, Offizieller Bericht, hrsg. von Manfred Krüger u. Walter Müller-Römhild, 1976, S. 76–81, S. 91–94.

⁵⁾ In: J. M. Lochman/Jürgen Moltmann, Gottes Recht und Menschenrechte, 1976.

⁶⁾ Theologische Perspektiven der Menschenrechte, Genf, Lutherischer Weltbund (LWB), 1977.

⁷⁾ In: Die Kirche und die Menschenrechte, Entwicklung + Frieden 5, 1976.

rechte" vom 10. Dezember 1948 berufen, welche die darin genannten Menschenrechte bezeichnet als „das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal“⁸⁾. Diese Auffassung von Menschenrechten als einem ethischen Ideal kann zu einer doppelten Fehleinschätzung führen, nämlich daß man sie entweder als bloßes Ideal in ihrer praktischen politischen und rechtlichen Bedeutung unterschätzt, oder daß man mit ihnen als Ideal überhöhte Ansprüche verbindet, ohne daß diese auf ihre praktische Durchsetzbarkeit hin bedacht würden. Eine derartige Überschätzung zeichnet sich ab, wenn in Stellungnahmen des Reformierten Weltbundes Menschenrechte als zukünftige „Rechte“ gleichsam losgelöst von der gegenwärtigen Rechtswirklichkeit bestimmt werden. Menschenrechte erscheinen dann lediglich als noch nicht erfüllte Zukunftsrechte oder Befreiungsrechte.

Umgekehrt verkennt eine bloße positiv-rechtliche Sicht der Menschenrechte als innerstaatlich anerkannter Grundrechte, daß Menschenrechte zwar staatlicher Rechtssetzung bedürfen, um einklagbar zu werden, aber immer auch in ihrem Anspruch einen aller staatlichen Rechtssetzung übergeordneten Maßstab bilden. Dies ist in zweifacher Hinsicht zu beachten: Die positiv-rechtliche Geltung kann zum einen nicht nur durch staatliche Rechtssetzung, sondern auch durch völkerrechtliche Verträge und Abmachungen bewirkt werden, sofern Rechtsinstanzen und Rechtsverfahren vorhanden sind oder geschaffen werden, welche die Einhaltung der Menschenrechte als Rechtsnormen zu kontrollieren und sicherzustellen vermögen. Die Menschenrechtskonvention des Europarates vom 4. November 1950 beispielsweise bietet ein ausgewogenes, freilich nicht durchgängig gesichertes transnationales Schutzsystem für die klassischen Menschenrechte⁹⁾. Für die theologische und kirchliche Sicht ist diese überstaatliche Dimension wichtig, soweit es das Eintreten der Kirchen für völkerrechtliche Regelungen betrifft. Insbesondere im Zusammenhang mit der kirchlichen Wertung der KSZE-Vereinbarungen von Helsinki erhielt dieser Gesichtspunkt Gewicht, sowohl in ökumenischen Äußerungen¹⁰⁾ als auch in

der Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 10. Juli 1976 über „Fragen der KSZE-Schlußakte, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit“¹¹⁾.

Theologie und Kirche werden zum anderen Anlaß haben, immer wieder auf noch nicht abgeklommene und eingelöste rechtliche Folgerungen aus der Anerkennung von Menschenrechten als einem moralischen Standard hinzuweisen. Dies gilt etwa in der Bundesrepublik Deutschland für die Ausgestaltung des Asylrechts, die Verwirklichung von Rechten auf Bildung und Arbeit und für die Rechte ausländischer Arbeitnehmer. Letztlich entscheidet sich an der Stellung eines Staates zu den Menschenrechten, ob das betreffende Gemeinwesen als menschenwürdig anzusehen ist oder nicht. Nach meiner eigenen Sicht ist dabei heute auch für Christen keineswegs die Formulierung neuer Standards vordringlich; die vorhandenen scheinen vielmehr im ganzen zureichend zu sein. Notwendig ist es jedoch, diese Standards rechtlich durchzusetzen, sie also in innerstaatlich einklagbares und zwischenstaatlich geschütztes Recht umzusetzen.

Dies verschärft sich zu einer weiteren Frage, nämlich ob die Vorstellung von Menschenrechten, die für Menschen aller Völker, Kulturen, Gesellschaften gleichermaßen gelten, nicht nur eine Fiktion ist. Sind Menschenrechte denn nicht stets abhängig von sozialen, historischen, politischen Gegebenheiten, vom jeweiligen Kontext? Zeigt es sich denn nicht, daß staatliche Rechtsordnungen sehr unterschiedlich ausgestaltet werden können und daß Menschenrechte in der konkreten Rechtspraxis sehr variabel angewendet werden? Der Kolumbianer Orlando Fals Borda erklärte zur ökumenischen Menschenrechtsdiskussion mit scharfer Kritik der westlichen Vorstellungen und Gesellschaften: „1. Menschenrechte neigen dazu, hauptsächlich durch und für Mächtige und Reiche wahrgenommen zu werden. Die Armen und Unterdrückten bleiben größtenteils ohne deren Schutz und Kenntnis. 2. Die diesem Denksystem eigene Ideologie und wirtschaftliche Zwänge haben die Erfüllung authentischer, grundlegender Menschenrechte praktisch unmöglich gemacht“¹²⁾. Menschenrechte werden deswe-

⁸⁾ Präambel, zitiert nach Wolfgang Heidelmeyer, Die Menschenrechte, 1972, S. 240.

⁹⁾ Vgl. Carl H. Lüders, Wie schützt die Straßburger Konvention die Menschenrechte?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/78, S. 3—10.

¹⁰⁾ Nairobi (vgl. Anm. 4), S. 178—185; ferner: Der Bericht eines Kolloquiums in Montreux über die Verwirklichung der Religionsfreiheit im Bereich der Signatarstaaten der Helsinki-Erklärung; er

liegt vielfältig vor: Commission of the churches on international affairs, Newsletter 1976, No. 4, Genf.

¹¹⁾ In: Die Denkschriften der EKD I, 2, GTB 414, 1978, S. 107—116.

¹²⁾ Zit. W. Lienemann, Menschenrechte in der Entwicklung, in: Ökumenische Rundschau 25, 1976, S. 77.

gen in dieser Sicht abgewertet zugunsten einer politischen Befreiung und der Verfolgung sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit. Menschenrechte gelten als Teil eines bestimmten Gesellschafts- und Wirtschaftssystems, zugespielt als geistiger Ausdruck westlichen, liberalen, „kapitalistischen“ Denkens. Menschenrechte sind lediglich Element einer besonderen „Ideologie“ und Ausdruck eines Besitzindividualismus¹³⁾.

Lassen wir es dahingestellt, inwieweit solche Kritik im einzelnen zutrifft. Man kann ihr jedenfalls insoweit zustimmen, als Menschenrechte unmittelbar zusammenhängen mit der Staatsverfassung und mit der Gesellschaftsordnung: Diktatur und Menschenrechte schließen sich aus; rechtsstaatliche Demokratie hat Menschenrechte zur Voraussetzung. Diese Problematik sei nun nicht so entfaltet, daß ein Systemvergleich zwischen „westlichem“ und „östlichem“ Verständnis der Menschenrechte vorgenommen wird. Er wäre zwar verhältnismäßig einfach durchzuführen und auch rechtlich aufschlußreich¹⁴⁾; aber er verdeckt nur zu leicht die Tatsache, daß die Menschenrechtsauffassungen vielfältiger sind, als daß sie sich auf die glatte Alternative „westlich“ und „östlich“ oder gar „individualistisch“ und „sozialistisch“ reduzieren ließen.

Dazu kommt ein weiteres: Die eigentlich schwierigen rechtlichen und ethischen Probleme zeigen sich, wenn es um Zuordnung und Abgrenzung einzelner Menschenrechte voneinander, um das Verhältnis von subjektiven Rechten des einzelnen zu den berechtigten Ansprüchen der Gesamtgesellschaft und des Staates und um die Ausgestaltung einzelner Rechte geht. Gerade die sehr intensive und differenzierte Grundrechtsdiskussion in der Rechtswissenschaft der Bundesrepublik bietet dafür instruktives Material, erfordert aber eine solche Detailkenntnis, daß es immer schwieriger wird — auch für den Ethiker —, die Thematik der Menschenrechte unter ein einziges leitendes normatives Prinzip zu ordnen. Auch hier also Pluralität. Die Schwierigkeit möchte ich holzschnittartig an zwei Beispielen, dem Recht auf Arbeit und der Religionsfreiheit, erörtern. Dabei lasse ich bewußt das Eigentumsrecht beiseite, das zwar in den ältesten Menschenrechtskatalogen stets enthalten war, das aber in der Gegenwart nicht mehr in einem internationalen

Konsens anerkannt wird. Zugleich soll anhand der Beispiele prinzipiell in Frage gestellt werden, ob die Alternative „Individualrechte oder Sozialrechte“ tatsächlich zwingend ist.

2. Das Recht auf Arbeit

Das Recht auf Arbeit gilt als das Beispiel schlechthin für das unterschiedliche westliche und östliche Verständnis der Menschenrechte, da es eines der grundlegenden sog. Sozialrechte ist¹⁵⁾. Nach klassischem liberalem Verständnis enthält das „Recht auf Arbeit“ lediglich das Recht zur freien Wahl des Berufes, des Arbeitsplatzes und der Ausbildungsstätte (so das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 12). Diese freie Berufs- und Arbeitsplatzwahl ist ein Freiheitsrecht, kein Sozialrecht¹⁶⁾. Der einzelne hat keinen Rechtsanspruch an Staat und Gesellschaft auf Zuweisung von Arbeit und Arbeitsplatz. Seit 1848, der französischen Februarrevolution, gibt es freilich vielerlei Bestrebungen und Versuche, das Recht auf Arbeit zum Sozialrecht zu erweitern. Das Recht auf Arbeit enthielte danach einen Anspruch auf staatliche Leistungen.

Die Verfassungen der sozialistischen Staaten wollen durchweg diesen Anspruch verwirklichen. So steht z. B. in Art. 24 Abs. 1 der Verfassung der DDR (1968): „Jeder Bürger... hat das Recht auf Arbeit. Er hat das Recht auf einen Arbeitsplatz und dessen freie Wahl entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen und der persönlichen Qualifikation.“ Dem Recht auf Arbeit entspricht hier aber eine Pflicht zur Arbeit; es kann also durchaus zum Arbeitszwang führen. Der Preis des Rechts auf Arbeit ist ferner erforderlichenfalls der Verzicht auf die schlechthin freie Wahl des Berufes und des Arbeitsplatzes. Zudem gewährleistet das „Recht“ auf Arbeit keineswegs einen Anspruch auf sinnvolle und angemessene Arbeit. „Hunderttausende von Menschen mit Erdarbeiten zu beschäftigen, mag wohl jedem Staat gelingen; daß in einem differenzierten System jeder den seiner Vorbildung entsprechenden Arbeitsplatz findet, muß hingegen fast ein glücklicher Zufall genannt werden, zumal sich die wirtschaftlichen Strukturen vor allem wegen der starken außenwirtschaftlichen Verflechtungen in einem dauernden und in der Gegenwart geradezu rasant verlaufenden Entwicklungsprozeß um-

¹³⁾ Vgl. dazu z. B. C. B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus (1962), deutsch 1973.

¹⁴⁾ Vgl. z. B. Konrad Löw, Die Grundrechte, 1977; Martin Kriele, Die Menschenrechte zwischen Ost und West, 1977.

¹⁵⁾ Vgl. Löw, S. 343—352; Kriele, S. 41.

¹⁶⁾ Löw, S. 344.

bilden“¹⁷⁾. Ein weiterer fundamentaler Unterschied besteht außerdem darin, daß nur ein Staat, der selbst über die Produktionsmittel verfügt, auch jedem Bürger Arbeit zuteilen und zuweisen kann. Sonst ist es nur möglich, indirekt über eine Vollbeschäftigungspolitik die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen sowie Arbeitslose gegen die wirtschaftlichen Risiken abzusichern. Kein Staat kann etwas verteilen und gewährleisten, was er nicht besitzt. Die europäische Sozialcharta (vom 18. Oktober 1961) verpflichtet deswegen ihre Unterzeichner nur zu einer Wirtschafts- und Sozialpolitik, welche die Ausübung des Rechtes auf Arbeit ermöglicht, also zur „Arbeitsmarktpflege“.

Dieses Beispiel verdeutlicht zur Genüge die Schwierigkeiten: Ein „Recht auf Arbeit“ ist abhängig vom Wirtschaftssystem wie von der politischen Ordnung. Bei diesem Recht sind ferner Freiheitsrechte des einzelnen abzuwägen gegen gesamtgesellschaftliche Interessen. Spannungen bestehen zwischen der Sicherheit des Arbeitsplatzes und freier Selbstbestimmung. Absolute Sicherheit hat den Preis absoluter Unfreiheit; völlig freie Arbeitsplatzwahl geht auf Kosten der Sicherheit. Schließlich treten unlösbare wirtschaftliche Probleme auf, wenn man das Recht auf Arbeit als *Menschenrecht* und nicht nur als Recht der Staatsbürger begreifen will: Könnten etwa die Industrieländer die arbeitslosen Massen nichtentwickelter Länder überhaupt aufnehmen (z. B. türkische, nordafrikanische Gastarbeiter in Westeuropa)? Die bloße Statuierung des Rechts auf Arbeit als Menschenrecht löst die realen Probleme eben noch nicht. Aus solchen Erwägungen heraus hat das Grundgesetz darauf verzichtet, Sozialrechte festzulegen, anders als die Weimarer Reichsverfassung (z. B. WRV Art. 162: „Das Reich tritt für eine zwischenstaatliche Regelung der Rechtsverhältnisse der Arbeiter ein, die für die gesamte arbeitende Klasse der Menschheit ein allgemeines Mindestmaß der sozialen Rechte erstrebt“). Solche sozialen Rechte waren freilich keine subjektiv-öffentlichen, einklagbaren Rechte des Bürgers, sondern nur Programmsätze für den Gesetzgeber.

¹⁷⁾ Christian Tomuschat, Die Bundesrepublik Deutschland und die Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen, in: Vereinte Nationen 1/78, S. 1 ff., Zitat S. 2 ff. Tomuschat zeigt insgesamt recht informativ auf, wie unterschiedlich der Sozialpakt und der politische Pakt in die politische und rechtliche Wirklichkeit umgesetzt werden, welches die verschiedenen Kontrollmodalitäten der internationalen Sicherungsverfahren sind und wie sie gehandhabt werden (Berichtsverfahren, Staatenbeschwerden, Individualbeschwerden).

Das bedeutet wiederum nicht, daß von diesem Menschenrecht nicht ein starker ethischer Appell ausgehen kann und daß es zur Aufstellung von Standards für das soziale und wirtschaftliche Handeln von Staaten nötig ist.

3. Religionsfreiheit

Während für das Recht auf Arbeit die Verankerung im politischen und ökonomischen Kontext evident ist, scheint im Unterschied dazu die Religionsfreiheit ein klassisches individuelles Freiheitsrecht darzustellen¹⁸⁾. Diese Annahme ist freilich eine Täuschung. Denn Religionsfreiheit umfaßt ja nicht nur das individuelle Recht, eine religiöse Überzeugung für sich selbst zu haben, sondern auch das Recht, diese Überzeugung zusammen mit anderen öffentlich zu bekunden. Sie schließt also nicht nur die Gewissensfreiheit als Individualrecht ein, sondern erstreckt sich auch auf die Kulturfreiheit. Ein Kolloquium in Montreux, das vom ökumenischen Rat der Kirchen vom 24. bis 28. Juli 1976 abgehalten wurde, offenbarte die außerordentliche Spannweite der Auffassungen von Religionsfreiheit allein schon unter den europäischen Staaten, und zwar nicht nur in den verschiedenen Ländern, sondern auch innerhalb der verschiedenen Kirchen Europas. Es betonte: „Ernsthaft berücksichtigt werden müssen auch die verschiedenen konfessionellen, historischen und sozialen Traditionen in den einzelnen Ländern und Regionen, sowie der ekklesiologische Hintergrund, vor dem bzw. in denen die jeweiligen Kirchen leben und Zeugnis ablegen.“¹⁹⁾ Religionsfreiheit betrifft beispielsweise die gesamte Regelung der Beziehung von Staat und Kirche. Sie wird unterschiedlich ferner ausgelegt auch von den Kirchen selbst, je nachdem, ob die Kirchen die soziale und politische Diakonie oder nur den Kultus zu ihren ureigenen Aufgaben zählen. Auch in einem einigermaßen durch gleiche Traditionen und Anschauungen bestimmten Kulturkreis wie dem Europas bestehen hier sehr unterschiedliche Auffassungen zwischen den Kirchen. Nicht nur eine repressive Religionspolitik seitens mancher Staaten, welche beanspruchen, alle Vereinigungen, also auch die Kirchen, zu kontrollieren, führt deswegen zu einer restriktiven Auslegung und Anwendung der Religionsfreiheit.

¹⁸⁾ Vgl. zum folgenden: Klaus Schlaich, Religionsfreiheit als Menschenrecht, Ev. Kommentare 11, 1978, S. 138—141.

¹⁹⁾ Zit. nach: Commission of the churches on international affairs, Newsletter 1976, No. 4, Genf, S. 16 ff.

Lenkt man den Blick darüber hinaus auf islamische Länder — Saudi-Arabien hat 1948 gegen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wegen der Gewährung der Religionsfreiheit gestimmt —, so wird das Bild noch unübersichtlicher. Der Islam kennt nicht die abendländische Unterscheidung von Religion und Staat; er bildet keine „Kirche“ neben dem Staat. Das religiöse Recht des Islam soll vielmehr auch den Staat binden. Nach diesem Recht gibt es daher keine Religionsfreiheit. Bei Apostasie, Glaubenswechsel, droht dem Muslim Verlust der Staatsangehörigkeit; ja es kann sogar die Todesstrafe verhängt werden. Arabische Staaten interpretieren Artikel 18 der Menschenrechtserklärung deswegen dahin gehend, daß er nicht das Recht zum Glaubenswechsel einschließe.

Die Verpflichtung des Staates zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität, wie sie sich im westlichen Christentum seit der Aufklärung herausgebildet hat, ist also keineswegs allgemein und universal anerkannt. Nimmt man hinzu, daß auch das europäische Recht Schranken der Religionsfreiheit kennt — etwa die öffentliche Sicherheit oder die Gesundheit oder Freiheit anderer (zu denken ist an gesundheitliche Gefährdungen oder körperliche Mißhandlungen bei religiösen Handlungen, etwa Verhungern infolge einer Teufelsaustreibung, oder an die Sozialschädlichkeit von Jugendsekten) —, dann wird vollends deutlich, daß man Religionsfreiheit notwendig auch als Sozialrecht verstehen muß und nicht nur als Recht auf den Schutz der individuellen religiösen Überzeugung, also als Sonderfall der Gewissens- und Meinungsfreiheit.

Darüber hinaus ist grundsätzlich theoretisch und im besonderen theologisch zu fragen, ob Religionsfreiheit nicht einen Allgemeinbegriff von Religion voraussetzt, der so niemals gegeben war und ist, ob sie also nicht jeweils nach dem Selbstverständnis der einzelnen Religionen und Konfessionen zu differenzieren wäre. Ein allgemeiner Begriff von „Religion“ ist ja bekanntlich ein theoretisches Konstrukt.

Auch an allen anderen Menschenrechten ließe sich dieselbe Vielfalt der Auffassungen verdeutlichen. Dazu kommt heute ein umfassender Wandel von Individualrechten infolge der technisch-wissenschaftlichen Entwicklungen. Das beste Beispiel dafür ist die Meinungsfreiheit, die heute zwar nicht mehr — in den Ländern mit demokratischer Rechtsstaatlichkeit — als individuelles Recht, eine eigene Meinung zu haben, strittig ist, wohl

aber als Medienfreiheit, als Freiheit, durch Massenmedien diese Meinung unbeschränkt zu veröffentlichen, ohne Berücksichtigung ihrer Bedeutung oder auch ihres Wahrheitsgehaltes. Auf die damit verbundenen Probleme, die nur oberflächlich gesehen technischer Art sind, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Das Stichwort „innere Pressefreiheit“ sei nur als Hinweis genannt. Meinungsfreiheit ist heute im wesentlichen das vielbestrittene und vielfach beschnittene Recht auf Informationsfreiheit und auf einen Meinungspluralismus.

Anhand solcher Beispiele läßt sich die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Menschenrechtsauffassungen verdeutlichen. Bei der Konkretion von Menschenrechten spielen Anschauungen von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft, religiöse und weltanschauliche Überzeugungen eine wichtige, oft entscheidende Rolle. Es ist daher durchaus die Frage, ob es sinnvoll ist, Menschenrechte an sich und abstrakt zu erörtern.

4. Individualrechte und Sozialrechte

Mit dem Nachweis der Situations- und Kontextabhängigkeit der Menschenrechte wird zugleich die Reduktion der Problematik der Menschenrechte auf den einfachen Grundwiderspruch von Individualrechten und Sozialrechten, von Freiheitsrechten und Gleichheitsrechten prinzipiell in Frage gestellt. Gewiß gab und gibt es Ansätze eines solchen Grundwiderspruchs. Die ursprünglichen klassischen Menschenrechte des 18. Jahrhunderts waren Individualrechte, negative Abwehrrechte gegen Übergriffe der Staatsmacht. Inzwischen hat sich jedoch in den westlichen Industriestaaten die Einsicht durchgesetzt, daß diese Rechte der Ergänzung durch Sozialrechte, durch ein Sozialstaatsprinzip bedürfen. Heute ist hier die Verpflichtung des Staates zu sozialem Handeln unstrittig; strittig sind nur die Grenzen staatlicher Sozialpolitik.

Umgekehrt sollte in Ländern, welche besonders die Sozialrechte betonen, nicht die Notwendigkeit der Respektierung fundamentaler Rechte der menschlichen Person, der Rechte jedes Individuums bestritten werden. Der Verzicht auf die Anerkennung der individuellen, persönlichen Rechte zugunsten des Sozialauftrags des Staates und der Gesellschaft verneint die Menschenrechte als Rechte des Menschen und pervertiert sie zur ideologischen Maske. Leben, Überzeugung und bestimmte Grundfreiheiten des Menschen kön-

nen nicht zur Disposition von Staat und Gesellschaft stehen.

Die Reduktion der Probleme der Menschenwürde auf einen Grundwiderspruch von Freiheit und Gleichheit greift also zu kurz. Dazu ist in der Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD vom 26. September 1975 wesentliches gesagt, das auch vom Lutherischen Weltbund in die „Theologischen Perspektiven der Menschenrechte“ 1977 aufgenommen wurde²⁰⁾: „In der europäischen und angelsächsischen Überlieferung und unter den dort gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen hat sich die Idee der Menschenrechte vorwiegend in der Richtung ausgeprägt, mehr Freiheit und mehr Gleichheit für den einzelnen Menschen zu schaffen. Freiheit und Gleichheit sind in diesen Regionen demzufolge seit Jahrhunderten beherrschende Themen der Gestaltung von Staat und Gesellschaft. Freiheit und Gleichheit schließen sich nur bei abstrakter Betrachtung gegenseitig aus. Eine Politik, die auf absolute Freiheit abzielt, führt bei der unbestreitbaren Verschiedenheit der Menschen sicherlich zur Ungleichheit. Will sie dagegen nur Gleichheit, so wird dadurch die Freiheit aller derer eingeschränkt, die dem jeweils festgesetzten Maß an Gleichheit aus biologischen, sozialen oder politischen Gründen nicht entsprechen. In Wirklichkeit bedingen sich Freiheit und Gleichheit aber gegenseitig. Eine Freiheit, die nur wenigen gewährt wird, verdient diesen Namen nicht, und eine Gleichheit, die nur in gleichmäßiger Unfreiheit besteht, widerspricht der Idee der Menschenrechte ebenfalls. Deshalb verlangt diese, daß die staatliche Ordnung ein fruchtbares Spannungsverhältnis zwischen den beiden Prinzipien schafft.“

„Eine Politik, die sich auf die rein rechtliche Gleichbehandlung der Menschen beschränkt, wird dabei, zumindest in Industriestaaten, diesem Auftrag nicht gerecht. Die soziale Frage, die Europa im 19. und 20. Jahrhundert erschüttert hat, ist gerade daraus entstanden, daß die Freiheit überbetont, die Gleichheit aber auf eine Chancengleichheit im rein rechtlichen Sinne reduziert wurde. Sicherlich kann staatliche Politik immer nur eine teilweise Gleichbehandlung aller Bürger erreichen und muß sie sich im übrigen damit begnügen, für eine Gleichheit der Chancen zu sorgen. Aber es muß eine reale, nicht lediglich eine formalrechtliche Chancengleichheit sein.“

²⁰⁾ Lutherischer Weltbund, Theologische Perspektiven der Menschenrechte, Genf 1977, S. 20 f.

Dem dient die Politik des modernen Sozialstaates. Daß sie diesem Auftrag gerecht wird, muß Gegenstand ständiger Bemühungen sein. Zumindest in Industriestaaten sind Freiheit und Gleichheit daher ohne Sozialstaatlichkeit nicht mehr denkbar.“²¹⁾

Die Menschenrechte sind deshalb immer zugleich unter dem Aspekt von Freiheit und Gleichheit — unter Anerkennung einer möglichen Spannung zwischen beiden — zu betrachten.

Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt haben deshalb ausdrücklich Freiheit, Gleichheit und Teilhabe die „Grundfigur des Menschenrechtes“ genannt²²⁾. Sie nehmen die Parole „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ auf, um damit zu betonen, daß von Menschenrechten nur dort gesprochen werden kann, wo alle drei Aspekte gleichzeitig beachtet werden. Diese „drei Sachmomente der Grundfigur des Menschenrechts — Freiheit, Gleichheit, Teilhabe — sind stets in wechselseitiger Bedingtheit und Bezogenheit ins Spiel zu bringen“²³⁾. Alle drei Sachmomente sind weiterhin „Verhältnisbegriffe“. Sie erweisen sich folglich als bedeutsam erst, wenn man sie in ein Verhältnis zu Sachproblemen bringt. Dieser Hinweis auf eine konstitutive Grundfigur des Menschenrechts weist einen Ausweg aus einer bloßen Alternative von Freiheit oder Gleichheit, von individuellen Grundfreiheiten oder sozialen Anrechten für jedermann. Damit braucht nicht geleugnet zu werden, daß über die Zuordnung der drei Sachmomente zueinander sehr wohl recht unterschiedliche Ansichten bestehen können.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß eine lediglich ökonomische Interpretation der Menschenrechte deren Grundintention verfehlt. Auch wenn die französische Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers 1789 das Eigentum als das „geheiligte und unverletzliche Recht“ bezeichnete, dessen niemand beraubt werden dürfe (Art. 17), wäre es eine unverzeihliche Verkürzung, wollte man den Wert der geistigen Freiheiten oder des fundamentalen Rechtes auf Unantastbarkeit und Unversehrtheit des Lebens übersehen. Eine Verkürzung von Menschenrechten auf die Sicherung ökonomischer Rechte und Ansprüche würde diese gerade um ihre entscheidende Legitimation bringen.

²¹⁾ Vgl. Anm. 3, Nr. 4; jetzt in: Die Denkschriften der EKD, Band I, 2, GTB 414, 1978, S. 91 f.

²²⁾ W. Huber/H. E. Tödt, Menschenrechte, 1977, S. 80 ff. u. ö.

²³⁾ Huber/Tödt, S. 82.

III. Die Würde des Menschen als Grund und Maßstab der Menschenrechte

1. Zur Begründung der Menschenwürde

Nachdem die Problematik der verschiedenen Deutungen der Menschenrechte dargestellt wurde, erhebt sich die Frage, ob nicht ein Gemeinsames in allen diesen unterschiedlichen Anschauungen zu finden sei und ob nicht die Anerkennung der Menschenwürde diese gemeinsame Grundlage und damit den Maßstab der einzelnen Menschenrechte abgebe. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland setzt die Garantie der Menschenwürde an den Anfang des Grundrechtsteils vor die einzelnen Grundrechte: „(1.) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2.) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. (3.) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.“ Die Menschenwürde ist somit „Fundamentalnorm“ der Verfassung und „Grundnorm“ der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland überhaupt²⁴⁾. Diese beherrschende Stellung der Menschenwürde in Verfassung und Rechtsordnung ist auf dem Hintergrund der Absage an die Unmenschlichkeiten des nationalsozialistischen Regimes entstanden. Eine Vorstufe des Grundgesetzes (Herrenchiemseer Entwurf zu Art. 1) läßt dies klar erkennen: „(1) Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen. (2) Die Würde der menschlichen Persönlichkeit ist unantastbar. Die öffentliche Gewalt ist in allen ihren Erscheinungsformen verpflichtet, die Menschenwürde zu achten und zu schützen.“²⁵⁾ Die Garantie der Menschenwürde soll also den Vorrang des Menschen vor dem Staat sichern. „Würde“ ist somit der Eigenwert des Menschen. Der nach-

malige erste deutsche Bundespräsident Theodor Heuss nannte die Menschenwürde während der Beratungen im Parlamentarischen Rat eine „nicht interpretierte These“²⁶⁾. Die Menschenwürde wird also vom Recht vorausgesetzt, aber weder begründet noch erläutert.

Juristen haben die „Würde des Menschen“ in der Auslegung dieser Grundnorm deshalb sehr abstrakt und allgemein gedeutet, wenn sie etwa als Erklärung zur Antwort gaben: „Würde sei, was den Inhalt der Persönlichkeit ausmacht.“²⁷⁾ Oder: „Was den Menschen im spezifischen und wesentlichen Sinne ausmacht.“²⁸⁾ Eine derartig umfassende Erklärung wird aber nichtssagend. Andere Juristen haben deshalb kritisch die Garantie der Menschenwürde eine bloße „Manifestation des guten Willens“ genannt und vergleichen sie einem „trojanischen Pferd“, mit dessen Hilfe in das Rechtssystem die verschiedenartigsten Weltanschauungen eingeschmuggelt werden könnten²⁹⁾. Sozialwissenschaftlern liegt es nahe, im Begriff der Menschenwürde sogar eine „logische Leerformel“ (Ernst Topitsch) zu sehen, und zwar eben deshalb, weil die Wurzeln des Begriffs der Menschenwürde außerhalb des Rechts und der Rechtswissenschaft liegen. Sie sind historisch im Würdebegriff des christlichen Glaubens und in Kants Auffassung von der Würde des Menschen zu suchen.

a) Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit

Nach biblischem Zeugnis ist der Mensch als Gottes Ebenbild, *imago dei*, geschaffen und hat darin eine besondere Würde, welche ihn von allen anderen Geschöpfen auszeichnet (Gen 1,27; Jak 3,9 u. ö.). In einem säkularen, zur weltanschaulichen Neutralität verpflichteten Staat kann nun freilich dieses christliche Verständnis der Menschenwürde als solches nicht zur Grundlage staatlicher Rechtsordnung werden. Dieser Einsicht kann auch theologische Ethik sich nicht entziehen: Denn sie kann im Zeitlatter des Massenatheismus und der Profanität die Benennung des Menschen als *Gottes Ebenbild* nicht zur gesellschaftlich verbindlichen, allgemein verpflicht-

²⁴⁾ Werner Maihofer, Menschenwürde im Rechtsstaat. Die Würde des Menschen I, Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung, 1967, S. 9; ferner Richard F. Behrendt, Menschenwürde als Problem der sozialen Wirklichkeit. Die Würde des Menschen II, Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung, 1967; Ernst Benda, Gefährdungen der Menschenwürde, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 198, 1975; H. C. Nipperdey, Die Würde des Menschen, in: Franz L. Neumann, Hans Carl Nipperdey, Ulrich Scheuner, Die Grundrechte Bd. 2, 1954, S. 1 bis 50; K. Löw, a. a. O., S. 65—112.

²⁵⁾ Zit. Maihofer, S. 9.

²⁶⁾ Zit. Maihofer, S. 10.

²⁷⁾ Theodor Maunz, Das Deutsche Staatsrecht, 1965¹⁵, S. 101, zit. Maihofer, S. 45.

²⁸⁾ Wernicke, zit. Maihofer, S. 46.

²⁹⁾ Peter Schneider, Die Menschenrechte in staatlicher Ordnung, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 50, 1964, Beiheft 40 NF 3, S. 83.

tenden Aussage machen. Als Fundamentalnorm der Menschenrechte kann darum Menschenwürde nicht im spezifischen und geprägten christlichen Verständnis allgemeinverbindlich von der Rechtsordnung vorausgesetzt werden, da diese im weltanschaulich neutralen Staat nicht auf den Gottesgedanken sich berufen kann; dies ist auch deshalb nicht möglich, weil die Idee der Menschenwürde geistesgeschichtlich zwar auch, aber nicht nur im Christentum wurzelt.

b) Menschenwürde und Kants Grundsatz der sittlichen Autonomie

Ebenso wenig kommt freilich eine Festlegung auf Kants Verständnis der Würde des Menschen in Frage. Nach Kant besteht der Grund der Würde des Menschen in der sittlichen Selbstbestimmung, in der „Autonomie“ des Menschen. Sie ist der „Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“³⁰⁾. Die Würde des Menschen als eines vernünftigen Wesens liegt darin, keinem Gesetz zu gehorchen „als dem, das es zugleich selbst gibt“³¹⁾. Eine derartige Gesetzgebung, „die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichlichen Wert haben“. Verletzung der Menschenwürde besteht folglich in der Mißachtung der sittlichen Selbstbestimmung und im Gebrauch des anderen Menschen „bloß als Mittel“, nicht zugleich als Zweck. Aus der notwendigen Selbstschätzung folgt für Kant sodann die Pflicht, „die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“ und damit die „jedem anderen Menschen notwendig zu erzeugende Achtung“³²⁾.

Auch dieser eindrucksvolle Versuch, die Menschenwürde philosophisch zu begründen und zu konkretisieren, kann letztlich nicht allgemeinverbindlich sein. „Der Rückgriff auf Philosophie und Theologie ist nicht ohne weiteres nachvollziehbar.“³³⁾ Denn weder die philosophische Methode Kants, den Würdebegriff zu bestimmen, noch seine besondere Freiheitsauffassung vermögen den Begriff so zu bestimmen, daß er für jedermann eindeutig wird.

c) Ein allgemeines Verständnis von Menschenwürde

Wie ist dann aber dieser Begriff zu erfassen? Gebräuchlich ist in der Rechtsprechung der

Bundesrepublik Deutschland eine Formulierung geworden³⁴⁾: „Der Mensch als Person ist Träger höchster geistig-sittlicher Werte und verkörpert einen sittlichen Eigenwert, der unverlierbar und auch jedem Anspruch der Gemeinschaft, insbesondere allen rechtlichen und politischen Zugriffen des Staates und der Gesellschaft gegenüber eigenständig und unantastbar ist. Würde der menschlichen Persönlichkeit ist dieser innere und zugleich soziale Wert- und Achtungsanspruch, der dem Menschen um dessentwillen zukommt.“

Interpretiert man diese Formulierung, so ergibt sich ein Dreifaches:

(a) Die Würde des Menschen besteht in seiner Personalität, welche prinzipiell der Verfügbarkeit durch andere entzogen ist. Diese Würde steht jedem Menschen, um Kant zu zitieren, „kraft seiner Menschheit“ zu, welche also „unabhängig von allem rechtlichen Akt jedermann von Natur zukommt“³⁵⁾. Menschenwürde enthält die Anerkennung des Personseins als eines Grundwerts. Sie ist jedoch in diesem Sinn „Sollensnorm“, nicht „Seinstatsache“³⁶⁾.

(b) Die Menschenwürde betrachtet den Menschen in seinem Verhalten oder Verhältnis zu anderen Menschen. Sie sieht ihn nach dem Prinzip der Goldenen Regel. Die Achtung der Menschenwürde schließt damit nicht nur die Anerkennung individueller Personalität ein, sondern zugleich die Achtung der Sozialität und Solidarität des Menschen.

(c) Die Achtung der Menschenwürde erfordert ferner eine Grundentscheidung hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Mensch und damit über das Staatsverhältnis. Ob man dabei, wie Werner Maihofer es tut, den Gedanken des demokratischen und sozialen Rechtsstaates, also des Rechtsstaatsprinzips, des Sozialstaatsprinzips und des Demokratieprinzips allein schon aus dem Begriff der Menschenwürde entwickeln kann, ist mir allerdings zweifelhaft. Denn die Achtung der Menschenwürde als solche führt nicht zwingend zu einer einzigen bestimmten Staatsform und Gesellschaftsordnung.

d) Menschenwürde als Rechtsgrundsatz

Mit diesen drei Gesichtspunkten ist Menschenwürde weder definiert noch auf eine bestimmte philosophische oder theologische Auslegung festgelegt. Daher kann ich mich

³⁰⁾ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke Bd. IV, ed. W. Weischedel, 1956, S. 69.

³¹⁾ A. a. O., Grundlegung, S. 67.

³²⁾ I. Kant, Metaphysik der Sitten, S. 600 f.

³³⁾ So Löw, a. a. O., S. 2.

³⁴⁾ Bayerischer Verfassungsgerichtshof, zit. bei Reinhold Zippelius, Art. Menschenwürde, in: Evangelisches Staatslexikon, 1975², Sp. 1554.

³⁵⁾ I. Kant, Metaphysik der Sitten, S. 345.

³⁶⁾ Maihofer, S. 25.

als evangelischer Theologe auch nicht der Feststellung anschließen: „Der Rechtssatz von der Würde des Menschen ist ein naturrechtliches Elementarprinzip.“³⁷⁾ Gleichwohl ergeben sich aus der Näherbestimmung nun doch normative ethische und rechtliche Postulate. Diese Postulate beziehen sich freilich auf die Gesellschaftsordnung im ganzen. Ich nenne einige konkrete Folgerungen:

a) Zunächst folgt, wie bei allen Menschenrechten überhaupt, daß sich aus der Anerkennung der Menschenwürde das Unterlassen menschenunwürdiger Handlungen zwingend ergibt. Solche Handlungen sind beispielsweise Ausrottung, Versklavung, Zwangsverschleppung, Folterung, Freiheitsberaubung, Verfolgung aus politischen, rassischen und religiösen Gründen. Insbesondere am Beispiel der Folter als Verletzung der Menschenwürde ließe sich die Bedeutung dieser „Grundnorm“ der Rechtsordnung für konkretes Verhalten aufzeigen. Diese Bedeutung der Grundnorm für die Abwehr von Angriffen auf die „Menschenwürde“ läßt sich verhältnismäßig leicht juristisch formulieren.

b) Schwieriger wird es, wenn man aus der Achtung der Menschenwürde die Verpflichtung des Staates zur Hilfe für Menschen in materieller Not herleiten will. Friedrich Schiller meinte zwar: „Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst.“ Heute ist im allgemeinen aber in der Rechtswissenschaft, vor allem unter Berufung auf das „Sozialstaatsprinzip“ (GG Art. 20 I) anerkannt, daß der Schutz der Würde dem Staat eine Schutzpflicht auch zur Abwendung menschenunwürdiger Not auferlegt. Strittig ist jedoch, inwieweit aus dieser Schutzpflicht sich auch ein subjektiv-öffentliches Recht des einzelnen ergibt, aufgrund dessen er einen materiellen Anspruch von sich aus einklagen kann. Selbst wenn für die Bundesrepublik ein Rechtsanspruch einklagbar wäre, so bedeutete dies, daß andere Staaten nur im Rahmen ihrer jeweiligen Möglichkeiten zu sozialem Handeln verpflichtet werden könnten.

c) An dieser Stelle läge es nahe, auf vielfache Mißachtungen der Menschenwürde in aller Welt hinzuweisen, die eindeutig gegen Ethos und Recht verstoßen. Die Kluft zwischen theoretischer Anerkennung und praktischer Verletzung der Menschenwürde ist augenfällig. Dazu kommen einige neue Phänomene hinzu, die spezifische Gefährdungen der Menschenwürde enthalten. An diesen hier nur

aufzuzählenden Gefährdungen zeigt sich überdies, daß die Achtung der Menschenwürde kein statisches Faktum ist, sondern dem jeweiligen Gesellschaftswandel anzupassen ist. Dabei beschränkt sich die Aufzählung auf Beispiele aus der industriellen westlichen Gesellschaft, die freilich darüber hinaus bedeutsam sind³⁸⁾:

2. Gefährdungen der Menschenwürde

In der Bundesrepublik Deutschland hat der verfassungsrechtliche Würdebegriff in der Rechtsprechung und Lehre durch die Formulierung eines allgemeinen Persönlichkeitsrechtes eine Konkretion erfahren. Dieses Persönlichkeitsrecht soll die Privat- und Intimsphäre schützen, etwa durch das Verbot unerlaubten Photographierens im Privatbereich oder durch den Schutz des gesprochenen Wortes vor geheimen Tonbandaufnahmen. Die technischen Möglichkeiten, in die Privatsphäre einzudringen, machen es notwendig, heute die Unantastbarkeit der Menschenwürde erneut und nachdrücklich zu betonen. Dazu gehört beispielsweise auch das Verbot des Ausspähens von ärztlichen Daten und Unterlagen. Insbesondere im Zusammenhang mit dem Ausbau der Computertechnik und des Datenschutzes wurde ferner die Wahrung der Persönlichkeitsrechte und der Menschenwürde ausführlich erörtert. Die Macht der Massenkommunikationsmittel kann ebenfalls durch Indiskretionen aus der Privatsphäre die Menschenwürde des einzelnen beeinträchtigen, sogar zerstören. Auch die moderne, technisch gewordene Medizin, die sogenannte Apparatedizin, bietet Beispiele dafür, daß die verfassungsmäßig anerkannte Achtung der Menschenwürde den Forderungen technischer und organisatorischer Effizienz oftmals leichthin geopfert wird. Das Eintreten für die Würde des leidenden und sterbenden Menschen kann heute daher erneut zur sittlichen Pflicht werden. Andere Problemfelder seien nur beiläufig erwähnt, wie die Gefährdung der Menschenwürde durch die moderne Kriegstechnik oder durch menschenunwürdige Arbeitsverhältnisse.

Die Aufgabe der Verwirklichung der Menschenwürde erstreckt sich also auf sehr vielfältige und weite Bereiche. Auf einen dieser Problembereiche sei ausdrücklich hingewiesen, zumal er in der Sozialwissenschaft eingehend erörtert wird: Es ist die Beeinträchtigung

³⁷⁾ So L. Berg in: Katholisches Soziallexikon, 1964, Sp. 691.

³⁸⁾ Vgl. zum folgenden: Behrendt und Benda (Anm. 24).

gung der Menschenwürde und Menschenrechte durch Bürokratisierung. Menschenwürde erfordert wirksame Beschränkung von Machtkonzentrationen und Kontrolle von Inhabern der Macht³⁹⁾. Die Menschenrechte wehren ursprünglich Eingriffe des Staates in die persönliche Sphäre ab. Zu diesem Individualrechtsschutz verhält sich jedoch die Inanspruchnahme einer Bürokratie kontraproduktiv. Es ist ein Irrtum, Menschenrechte gleichzusetzen „mit bürokratisch identifizierbaren Rechten“⁴⁰⁾. Solche Gleichsetzung nimmt an, irgendeine Bürokratie sei stets für bestimmte Menschenrechte zuständig. Mit dieser Suche nach Zuständigen in der Bürokratie liefert man Menschenrechte gerade wiederum der bürokratischen Manipulierbarkeit aus. Im äußersten Fall gelangt man dabei von der Idee der allgemeinen Menschenrechte zur Idee der Notwendigkeit einer allgemeinen Bürokratie⁴¹⁾.

Dagegen bleibt daran zu erinnern, daß die Berufung auf Menschenwürde und Menschenrechte ihrer ursprünglichen Intention und Zielsetzung nach gerade die Selbstverantwortlichkeit und den Eigenwert des Menschen als Persönlichkeit aktivieren und schützen wollte. Es wäre eine Ironie der Geschichte, wenn die Mißdeutung der Menschenrechte als Ansprüche, die von einer Bürokratie zu verwalten und einzulösen wären, diese ursprüngliche Intention in ihr Gegenteil verkehren würde. Beabsichtigt ist mit dieser Feststellung mitnichten eine Polemik gegen Bürokratie und Bürokratisierung, obgleich diese heute in der Bundesrepublik zweifellos Resonanz finden würde. Die Forderung nach Abschaffung von Bürokratie ist illusionistisch. Realistisch ist es hingegen, zu betonen, daß Bürokratie mit ihrer Sachgesetzlichkeit eben nicht von der Notwendigkeit eigener Verantwortung und persönlichen Eintretens für die eigene wie die fremde Menschenwürde entlasten kann. Gerade im Zeitalter scheinbarer technischer Sachgesetzlichkeit und bürokratischer Sachzwänge wird eine Rückbesinnung auf die Menschenwürde unentbehrlich. Damit wird nicht ein fernes Ideal beschworen, sondern eine Grundnorm für die Beurteilung staatlichen und gesellschaftlichen Handelns, ein Sollensanspruch zur Geltung gebracht.

³⁹⁾ Vgl. Behrendt, S. 35 ff.

⁴⁰⁾ Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, Das Unbehagen in der Modernität, 1975, S. 100.

⁴¹⁾ Vgl. Berger u. a., S. 101.

3. Die Säkularität der Menschenwürde und die Ehre des Menschen

Diese Grundnorm ist freilich ausgesprochen *neuzeitlich*. Sie ist neuzeitlich, weil sie die Menschenwürde als Fundamentalnorm der Rechtsordnung ausschließlich diesseitig, säkular bestimmt und nur als gesellschaftlichen Tatbestand versteht. Das schließt nicht aus, daß man sie auch anders interpretieren kann, sie also etwa theologisch auslegt, setzt dieses andere Verständnis aber nicht zwingend voraus. Neuzeitlich ist ferner die Anschauung von der Menschenwürde als einem jedem Menschen gleicherweise zukommenden Recht. Die Würde des Menschen gilt ihrem Anspruch nach universal. Die Würde ist „demokratisch“. Schließlich gründet Menschenwürde in der unableitbaren individuellen Autonomie, in dem, was Dietrich Bonhoeffer die „Mündigkeit“ der modernen Welt nannte. Säkularität, Universalität und Autonomie sind Prämissen und Kennzeichen der Menschenwürde und der daraus abgeleiteten einzelnen Menschenrechte.

Daß diese Prämissen spezifisch neuzeitlich sind, zeigt ein Vergleich der klassischen Vorstellungen von der Ehre des Menschen mit der neuzeitlichen Anschauung von der Würde des Menschen⁴²⁾. Der Ehrbegriff hat heute im allgemeinen Bewußtsein einen unübersehbaren Niedergang erfahren; sein Stellenwert ist gering. Dagegen findet die Sorge um die Würde und die Rechte des Individuums weithin Verständnis und Unterstützung. An die Stelle des Begriffs der Ehre scheint also der der Würde getreten zu sein. Dies hat seine Ursache darin, daß Ehre jeweils einem Stand, einer Gesellschaftsschicht, einer Klasse zugeordnet ist. Die Ehre ist rollenspezifisch. Das neuzeitliche Ich wird jedoch von seinen Rollen gelöst und gerade als einsames Ich zum Träger der menschlichen Würde und unveräußerlicher Menschenrechte⁴³⁾.

Die Annahme einer allgemeinen Menschenwürde gründet damit in der neuzeitlichen Anthropologie, die prinzipiell das Ich ahistorisch und unter Abstraktion von seinem gesellschaftlichen Ort sieht. Auf dieser Anthropologie beruhen auch spezifische — im er-

⁴²⁾ Berger u. a., S. 75—85, vgl. ferner: Artikel „Ehre“, Historisches Wörterbuch der Philosophie 2, 1972, S. 319—323 (H. Reiner).

⁴³⁾ Vgl. Berger u. a., S. 80: „Der Begriff der Ehre impliziert, daß die Identität intrinsisch oder zumindest in bedeutsamer Weise mit institutionellen Rollen verknüpft ist. Im Gegensatz dazu impliziert der moderne Begriff der Würde, daß die Identität intrinsisch von institutionellen Rollen unabhängig ist.“

sten Teil angesprochene — Probleme des Umgangs mit Menschenrechten, wie z. B. die Nichtbeachtung von historischen und sozialen Kontexten. Die Kritik der Menschenrechte, vor allem in der klassischen deutschen Philosophie, nannte deshalb die Menschenrechte „rationalistisch“, und die deutsche Theologie hat bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein die Menschenrechte wegen ihres Rationalismus, Individualismus, Säkularismus abgelehnt, eben wegen ihrer Herkunft aus der Aufklärung. Sie wandte sich damit prinzipiell gegen die neuzeitliche Auffassung vom Menschen. Man könnte versucht sein, an diese Kritik angesichts vieler Aporien der Menschenrechte wieder anzuknüpfen, um von daher das Thema des Verhältnisses von Theologie und Menschenrechten anzugehen.

In der Tat bestehen unverkennbare Spannungen zwischen der neuzeitlichen Sicht des Menschen und dem christlichen Verständnis des Menschen. Gleichwohl ist die Argumentation mit diesen Spannungen fragwürdig, weil man darüber die Wirklichkeit der modernen Welt verkennen könnte. Denn die neuzeitliche Sicht des Menschen ist eben nicht eine zufällige Entwicklung und Wahl, sondern Folge und Antwort auf den grundlegenden Wandel der sozialen Welt und der modernen Gesellschaft. Die Berufung auf Menschenrechte und Menschenwürde entspringt dem Bemühen um eine ethische Antwort auf die Probleme gerade dieser neuzeitlichen Welt. Eine Kritik dieser Antwort wür-

de letztlich bei dem Verzicht auf eine ethische Wertung dieser Entwicklung enden. Im Zerfall der Rollen, Institutionen und Normen soll der Appell an die Würde und das Recht des Menschen die Subjektivität des Menschen wahren und aktivieren. Die Sensibilität für die Mißachtung der Menschenwürde und die Inanspruchnahme individueller Verantwortung und Rechte sind moralische Errungenschaften, die daher durch ihre Reduktion, Rückführung auf eine vielleicht fragwürdige anthropologische Theorie nicht widerlegt sind. Vielmehr ist der Begriff der Menschenwürde ein absoluter Grundwert, in welchem Ethos und Recht, in der heutigen Terminologie bundesdeutscher Diskussion „Grundrechte“ und „Grundwerte“ koinzidieren. Die Achtung dieses Wertes und Rechtsgutes bindet Staat und Gesellschaft. Dieser Grundwert bedarf freilich als gemeinsames Rechtsgut einer pluralistischen Gesellschaft keineswegs einer religiösen Deutung.

In der deutschen Diskussion der letzten Jahre hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß der Staat auf die weltanschauliche Neutralität festgelegt ist und daher auch die Menschenwürde nicht in einem religiösen oder spezifisch weltanschaulichen Sinne interpretieren kann. Aber weltanschauliche Neutralität erfordert keineswegs Wertneutralität in bezug auf ethische Beurteilungsmaßstäbe. Ein solcher fundamentaler Wertmaßstab ist als Sollensanspruch die Achtung der Menschenwürde.

IV. Theologische Deutungen der Menschenrechte

1. Die Problemlage

Mit der letzten Bemerkung wurde schon übergeleitet zur Frage des theologischen Zugangs zu den Menschenrechten. Die Diskussionslage ist hier freilich höchst verwirrend, ja aporetisch. Ich kann sie an dieser Stelle nicht umfassend schildern, sondern wiederum nur versuchen, die Grundfrage herauszuarbeiten.

Theologie und Kirche stehen einmal vor dem Faktum unterschiedlicher Menschenrechtsauffassungen; davon war zunächst die Rede (Kapitel II). Allein schon dieser Tatbestand sollte es verbieten, für eine bestimmte Anschauung zu optieren und für sie eine theologische Legitimation zu suchen und zu liefern. (Der Begriff „Legitimation“ wird hier benutzt im Sinne einer theologischen und ideologischen

Sanktion oder „Rechtfertigung“.) Bei solchen Legitimationen stehen dann nicht mehr die Sachfragen der Menschenrechtsauffassungen zur Erörterung, sondern nur noch der theologische „Überbau“. Folgt daraus aber nicht der prinzipielle Verzicht auf die Inanspruchnahme theologischer Kriterien bei der Bewertung der unterschiedlichen Auffassungen von Menschenrechten? Führt dies andererseits nicht zu einer Auslieferung an die Normativität des Faktischen? Diesen Einwand gilt es im folgenden im Gedächtnis zu behalten.

Zum anderen stehen Theologie und Kirche nicht nur vor einer Pluralität der Menschenrechtsauffassungen, sondern vor dem Tatbestand der Profanität, der Säkularität der Menschenrechte und deren Anspruch auf Geltung, unabhängig von religiösen und weltanschaulichen Voraussetzungen und Überzeugungen.

Diese Säkularität des Anspruchs der Menschenrechte wurde anhand des Begriffs der Menschenwürde ansatzweise erörtert (Kapitel III). Im Phänomen der Menschenrechte wird die Emanzipation der Ethik von der Theologie anschaulich. Damit steht jedoch das Verhältnis von Ethik und Theologie insgesamt zur Diskussion. Dieser zweite Aspekt der Säkularität der Menschenrechte ist der schwerwiegendere und eine theologische Herausforderung. Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt haben diese Fragestellung als theologisches Grundproblem formuliert, weil die Thematik der Menschenrechte ein „Paradigma für den theologischen Umgang mit Problemen, die nicht innertheologischen Ursprungs sind“, darstelle⁴⁴⁾.

2. Beispiele theologischer Deutungen

Die Schwierigkeit einer theologischen Antwort verdeutlicht ein kurzer Blick auf Versuche theologischer Deutung der Menschenrechte.

a) Die katholische Sicht

Die römisch-katholische Lehre interpretiert die Menschenrechte als zeitgemäße Konkretion der klassischen Naturrechtsdoktrin und der darauf fußenden Soziallehre der Päpste: „Die Lehre der Kirche über die Grundrechte des Menschen ist in erster Linie auf den Erfordernissen der menschlichen Natur durch die Vernunft und das Naturgesetz begründet.“⁴⁵⁾ Die Menschenrechte werden also einer sehr alten Tradition des Naturrechts eingeordnet. Nun ist an diesem Ort nicht die jahrhundertealte, höchst differenzierte Diskussion um das Naturrecht aufzunehmen, die sehr ausgreifend erfolgen müßte. Immerhin sei kritisch angemerkt, daß die Rezeption der aus liberalem und aufgeklärtem Gedankengut stammenden Grundfreiheiten und Rechte des Menschen seitens der katholischen Kirche erst recht jungen Datums ist und die Vereinbarkeit der klassischen metaphysischen Naturrechtsprinzipien mit den neuzeitlichen Menschenrechten keineswegs völlig und durchgehend erwiesen zu sein scheint. Das Naturrecht könnte auch ganz anders ausgelegt und verwendet werden.

⁴⁴⁾ Huber/Tödt, S. 10.

⁴⁵⁾ Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“, 1976, S. 14 f. Vgl. zum ganzen die Sammelbesprechung von Wolfgang Schweitzer, Menschenrechte im Kontext Ökumenischer Theologie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 22, 1978, S. 60—70.

Andererseits ist eine Bemerkung Wolfgang Schweitzers bedenkenswert: „Es könnte sein, daß jene ‚katholischen‘ Traditionen sich im heutigen Ringen um Menschenrechte als hilfreicher erweisen als — die Rechtfertigungslehre.“⁴⁶⁾ Die Rechtfertigungslehre versteht sich als Offenbarung des Rechtsanspruches Gottes auf die Welt, und die Menschenrechte wären dann unmittelbar aus der Offenbarung Gottes herzuleiten und zu begründen — eine von reformierten Theologen unter Karl Barths Einfluß vertretene Position. Diese Ableitung aus einer, wie auch immer näher zu bestimmenden Offenbarungslehre widerspricht jedoch dem Tatbestand der Säkularität der Menschenrechte. Daraus ergibt sich die größere Nähe der neuzeitlichen Menschenrechtsauffassung zur klassischen Naturrechtsidee. Strittig ist freilich die Deutung der „Natur“, ferner die Frage, ob Natur eine ewige, unveränderbare Wesenheit darstellt — die Position eines metaphysischen Essentialismus — oder geschichtlich sich wandelt — die Position einer historischen und situationsbezogenen Interpretation —, und schließlich, ob Natur als Sein bereits einen Sollensanspruch, eine Wertung einschließt, also eine normative Größe ist. Der Rückgriff auf das Naturrecht löst darum auch nicht alle Probleme eines angemessenen Verständnisses der Menschenrechte. Aber der Weg von der weithin auch Theologen unzugänglich gewordenen reformatorischen Rechtfertigungslehre zu den Menschenrechten erweist sich eindeutig als schwieriger als der Zugang von einer neuen Deutung des Naturrechts her.

b) Die reformierte Deutung

Diesen anderen, dem Naturrechtsdenken entgegengesetzten Weg schlägt die Erklärung der theologischen Kommission des Reformierten Weltbundes ein. Sie folgt einer weitverbreiteten theologischen Theorie, wonach der grundlegende theologische Beitrag des christlichen Glaubens „in der Begründung der fundamentalen Menschenrechte aus dem Recht Gottes auf den Menschen“ bestehe⁴⁷⁾. Die theologische Begründung erfolgt also in Form einer Herleitung von Menschenrechten aus grundlegenden theologischen Aussagen wie Gottes Bund oder Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Es ist dies, abgekürzt gesagt, eine theologische Argumentation „von oben

⁴⁶⁾ Schweitzer, a. a. O., S. 69.

⁴⁷⁾ Jan Milic Lochman/Jürgen Moltmann, Gottes Recht und Menschenrechte, 1976, S. 61—67; Die theologische Basis der Menschenrechte, Zitat S. 61, These 1.

nach unten". Menschenrechte sind danach theologisch nur zu verstehen als „Entsprechungen“ oder „Analogien“ zu Gottes Heilshandeln. Mit der Begründung aus dem Recht Gottes soll festgelegt werden, „daß die Menschenrechte letzten Endes nicht im Wesen des Menschen gründen und auch nicht von individuellen oder kollektiven Errungenschaften des Menschen in der Geschichte bedingt sind. In ihnen spiegeln sich der Bund der Treue Gottes mit seinem Volk und die Herrlichkeit seiner Liebe zur Kirche und zur Welt wider“⁴⁸⁾.

Gegen diesen Ansatz einer Deduktion von Menschenrechten aus theologischen Basissätzen sind bereits mehrfach erhebliche methodische und sachliche Einwände zur Geltung gebracht worden⁴⁹⁾. Bereits die Herleitung der Menschenrechte aus Offenbarungsaussagen ist offenkundig eine Konstruktion. Der „säkulare“ Charakter der Menschenrechte wird dabei nicht berücksichtigt. Dazu kommt eine Vernachlässigung der Rechtsqualität der Menschenrechte, wenn von einem theologisch verstandenen „Recht“ Gottes und den Rechten des Menschen äquivok, gleichsinnig, gesprochen wird. Denn entweder heißt „Recht“ dann nur noch das, was wichtig ist, oder die Berufung auf das „Recht“ Gottes dürfte nicht im übertragenen Sinne verstanden werden und müßte dann in folgerichtiger Anwendung zur Juridifizierung theologischer Aussagen führen, also zu einer „Theokratie“ — wofür es in anderen Kulturen und Religionen derzeit Beispiele gibt (z. B. im Iran).

Theokratische Staatsform und Menschenrechte schließen sich letztlich aus. Die Inkongruenz theologischer Aussagen über das Recht Gottes und über juristisch wie historisch präzis konturierte Rechte des Menschen kommt bei der reformierten Deutung nicht in den Blick. Dahinter steht im übrigen die Gesamtproblematik der Barthschen These der Einheit von Evangelium und Gesetz, wonach ethische Forderungen — als Gesetz oder Gebot — theologisch zu begründen seien allein als Entsprechungen zum Evangelium und darum überzeugend nur aus der Offenbarung in Christus begründet werden könnten. Auch im Bereich reformierter Theologie und Kirche ist indessen dieser theologische Ansatz keineswegs unumstritten und der allein geltende.

⁴⁸⁾ A. a. O., S. 61.

⁴⁹⁾ Vgl. Huber/Tödt, S. 65—67, ferner: Jörg Bauer, Versuch einer systematisch-theologischen Orientierung, in: J. Bauer (Hrsg.), Zum Thema Menschenrechte, 1977, S. 97—108, v. a. S. 100 f.

c) Der lutherische Ansatz

Der Bericht einer Konsultation des Lutherischen Weltbundes (29. Juni—3. Juli 1976) „Theologische Perspektiven der Menschenrechte“ hingegen lehnt es ab, Menschenrechte „theologisch aus spezifisch christlichen Voraussetzungen zu deduzieren. Sie sind ja Rechte aller Menschen, auch derer, die nicht im Wirkungsbereich des Evangeliums leben oder leben wollen. Gerade die lutherische Tradition erlaubt und gebietet uns, sie, wie alles weltliche Recht, als Erscheinungen im Prozeß des weltlichen Regiments Gottes zu betrachten und sie dementsprechend theologisch zu entschlüsseln.“⁵⁰⁾ Die Menschenrechte werden somit als weltliche Phänomene respektiert. Sie bedürfen keiner zusätzlichen theoretischen Begründung oder Ableitung aus theologischen Aussagen. Theologie kann allenfalls beitragen zu einem kritisch-konstruktiven Umgang in der Praxis mit vorliegenden Menschenrechtskodifikationen. Entschlüsselung meint dabei nämlich Aufzeigen und Aufspüren von Aspekten in den säkularen Menschenrechten, die sich vergleichen lassen mit Grundforderungen christlichen Glaubens. Der Christ soll sich folglich mit Hilfe kritischen Denkens bemühen, in den Menschenrechten Aufgaben für sein christliches Handeln zu entdecken, wie sie ihm ebenfalls und gleichzeitig der christliche Glaube zumutet.

d) Die Thesenreihe der EKD

Auch die Thesenreihe der EKD „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch“, 26. September 1975, hat dieses Vorgehen gewählt. Erst nach einer Analyse und Würdigung der Menschenrechte als weltlicher Phänomene kommt sie deswegen auf den Beitrag der Kirchen und Christen zu sprechen. Während die Thesen Nachdruck auf ein praktisches Engagement der Kirchen zugunsten der Menschenrechte legen, betonen sie zugleich die theoretische Differenz im Verständnis des Menschen zwischen neuzeitlichen Menschenrechten und christlichem Glauben. Die Verpflichtung gegenüber anderen Menschen durch das Liebesgebot und die Inanspruchnahme von Menschenrechten in eigener Sache oder zugunsten anderer decken sich nach ihrer Meinung nicht. So lauten die Schlußsätze: „Nicht zuletzt ist der Beitrag der Kirche zur Klarstellung und Verwirklichung der Menschenrechte aber dort zu sehen, wo sie in der Verkündigung des in Jesus Christus geschenk-

⁵⁰⁾ Vgl. Anm. 6, S. 13, Bericht aus der Arbeitsgruppe I, Ziff. 3.2.

ten Heils ihren eigenen Auftrag erfüllt. Wo Menschen die Zusage Gottes annehmen und in die Nachfolge Jesu eintreten, da sind sie bereit, dem Nächsten mehr als nur sein Recht zu schaffen.“⁵¹⁾ Die Thesenreihe hebt also nicht auf einen unüberbrückbaren Gegensatz ab, wohl aber auf einen bleibenden Unterschied zwischen Menschenrechten und christlichem Liebesgebot, anders gesagt: zwischen Ethos und Evangelium.

Diese darstellenden Sätze sind nur Beispiele für Versuche, theologische Bezüge zwischen Menschenrechten und christlichem Glauben herzustellen. Natürlich könnte man noch eine ganze Reihe anderer Texte und Beispiele anführen. Aber die genannten Beispiele verdeutlichen zur Genüge eine Verlegenheit und Aporie, vor welche die Menschenrechte theologische Ethik stellen. Diese Aporie besteht für die theologische Ethik darin, daß Menschenrechte einerseits als universale, allen Menschen zustehende Rechte Geltung — unabhängig von Religion, Konfession und Glauben — beanspruchen und haben, daß andererseits eine theologische Ethik sinnvollerweise die Aufgabe haben müßte, ethische Ansprüche auf den christlichen Glauben zu beziehen. Wie ist nun ein Weg aus dieser Aporie zu finden? Ein Ausweg dürfte es kaum sein, die verschiedenen theologischen Standpunkte und Positionen nochmals und bekenntnishaft zu wiederholen und einander entgegenzusetzen. Vielmehr bedarf es einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Ethik und Theologie, von humanen Forderungen und Glaubensaussagen. Diese Klärung ist freilich an dieser Stelle nicht umfassend zu leisten. Aber es ist durchaus möglich, zum Schluß zu reflektieren, in welchem Sinn grundsätzlich von einer theologischen Fundierung von Menschenrechten (oder von anderen ethischen Forderungen) gesprochen werden kann.

3. Was heißt „theologische Begründung ethischer Forderungen“?

a) *Moralische Evidenz und theologische Begründung*

Der Hinweis auf Modelle einer theologischen Deutung der Menschenrechte führte vor eine verwirrende Vielfalt von Ansätzen und Auslegungen. Feststehen sollte allerdings eines, daß eine Ableitung von ethischen oder gar rechtlichen Forderungen, die Anspruch auf allgemeine Geltung erheben, aus theologischen Grundaussagen nicht möglich ist: „Die

Menschenrechte können nicht durch exegetische Begründungen und dogmatische Setzungen aus der Heilsgewalt Gottes in Christus abgeleitet werden.“⁵²⁾ Denn ethische Forderungen und Rechtsansprüche berufen sich auf allgemeine Einsehbarkeit, auf „Evidenz“. Daher erübrigt sich eine besondere, zusätzliche Begründung aus der Offenbarung Gottes. Damit wird aber auch die Annahme einzelner Entsprechungen, Analogien von ethischen Grundforderungen und Offenbarungssätzen fragwürdig. Die Berufung auf die Notwendigkeit einer theologischen „Begründung“ ethischer Grundforderungen kann sogar dazu mißbraucht werden, diese der allgemeinen rationalen Prüfung zu entziehen. Theologische Begründung gerät dann, unbeabsichtigt, zur ideologischen Legitimation.

b) *Begründung als Einweisung in den rechten Umgang mit Menschenrechten*

Schließt der Verzicht auf eine theologische Legitimation aber nicht zugleich überhaupt den Verzicht auf eine theologische Beurteilung ethischer Ansprüche ein? Daraus würde sich vordergründig eine unkritische Zustimmung zu den jeweils faktisch bestehenden Menschenrechtsauffassungen ergeben. Der traditionelle Einwand, hier werde das Leben und Handeln des Christen von seinem Glauben getrennt und dies widerspreche grundsätzlich dem Anspruch christlichen Glaubens auf das ganze Leben der Gläubigen, wird heute erörtert als Diskussion um das Besondere, das „Proprium“ christlicher Ethik oder, in der katholischen Moraltheologie, als Bewertung des „autonomen“ Ethos. Das Dilemma ist hier offenkundig: Entweder beansprucht der christliche Glaube auch eine Weisungsbefugnis für das ethische Verhalten der Menschen — oder auch nur der Christen — in der Welt. Dieser Anspruch wird freilich faktisch widerlegt durch die gesellschaftliche Wirklichkeit und führt theoretisch in die bereits angedeutete Schwierigkeit, aus Glauben und Offenbarung ethische Anweisungen herzuleiten, die darin nicht enthalten sind. Derartige Verfahren machen den Glauben selbst unglaubwürdig. Oder Theologie und Kirche verzichten grundsätzlich auf derartige Weisungen und Herleitungen. Damit lösen sie sich freilich vom alltäglichen Verhalten der Christen und siedeln den christlichen Glauben in einem politikfreien, weltfernen Raum, in einem Jenseits der Gesellschaft an.

Auf dieses Dilemma bezieht sich der Vorschlag, an Stelle einer theologischen Begrün-

⁵¹⁾ Vgl. Anm. 3, S. 103.

⁵²⁾ Baur, S. 107.

dung der Theorie der Menschenrechte von einer theologischen Begründung des *Umgangs* mit Menschenrechten zu sprechen, entsprechend der lutherischen Rede vom theologischen Gebrauch des alles Menschen betreffenden und als bekannt vorausgesetzten Gesetzes Gottes, des „usus legis“. Die Menschenrechte werden damit zwar als säkulare Phänomene verstanden. Aber es gibt durchaus einen theologischen Gebrauch dieser säkularen Erkenntnisse. An der *Praxis*, am Gebrauch entscheidet sich danach die Möglichkeit einer theologischen Wertung. Dieser Hinweis ist richtig, weil und sofern die Praxis zur Auswahl einer bestimmten Anschauung von Menschenrechten aufgrund christlicher Glaubensüberzeugungen führen kann.

Aber die Wahl ist nicht in jedem Fall nur ein Problem christlicher *Praxis*. Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt⁵³⁾ sehen darüber hinaus nämlich den Beitrag des christlichen Glaubens darin, dazu anzuleiten, bestimmte Sachgehalte der Menschenrechte theologisch zu „entschlüsseln“. Menschenrechte sind auch ihrer Meinung nach nicht aus theologischen Sätzen deduktiv abzuleiten und zu legitimieren. Ein solches Verfahren widerspricht allein schon einer auf Dialog und Konsensus angelegten kommunikativen Ethik. Aber theologische Sätze können dazu beitragen, wesentliche Sachverhalte in weltlichen Phänomenen zu entdecken, sie freizulegen. Huber/Tödt sprechen dabei von „Analogie und Differenz zwischen der Grundfigur des Menschenrechts und Grundinhalten des christlichen Glaubens“⁵⁴⁾. Die Behauptung von Abhängigkeiten und Herleitungen ist damit aufzugeben; aber es wird immer noch nicht hinreichend klar, wieso eine theologische Entschlüsselung überhaupt erforderlich ist.

Theodor Heuss nannte, um diese Formel aufzunehmen, die Menschenwürde eine „nicht interpretierte These“. Dies besagt, daß Recht und Würde des Menschen zwar als Postulate der Vernunft durchaus begriffen und einsichtig gemacht werden, aber nicht aus der Vernunft zwingend als notwendig erwiesen werden können. Denn warum sollte man einem Menschen überhaupt Würde und nicht Nutzwert beimessen? „Rational“ könnte beides vertreten und behauptet werden. Dies bedeutet jedoch, daß Vernunft zwar das Menschsein auszeichnet, aber nicht der Inbegriff des Menschseins ist. An dieser Stelle tritt nun eine Spannung zwischen der überlieferten christlichen Sicht des Mensch-

seins und der aus der stoischen Lehre vom Menschen als Vernunftwesen stammenden Begründung der Menschenrechte in der Aufklärung zutage.

Die Aufklärung verdankt sich weithin einer Art Renaissance stoischer Deutung von Welt und Mensch. Diese Deutung geht davon aus, daß Mensch von Natur frei und gleich ist und Vernunft hat. Mißstände in der Gesellschaft haben daher ihre Ursachen nur in der Struktur der Gesellschaft, nicht im Menschen selbst. Darum ist Gesellschaftsreform der einzige Weg zur Verwirklichung des Vernünftigen, beispielsweise der Menschenrechte. Nach christlichem Verständnis hingegen sind die Menschen von Natur nicht frei und nicht gleich, und ihre Unfreiheit beeinträchtigt auch ihre Berufung auf Vernunft⁵⁵⁾. Der Mensch ist nach christlichem Verständnis zur Freiheit und Gleichheit von Gott und vor Gott *bestimmt* und soll dazu durch den Glauben ermächtigt werden. Freiheit und Gleichheit sind sowenig vorfindlicher und vorgegebener Zustand wie Vernunft einfach vorhandenes Faktum ist. Freiheit, Gleichheit, Vernunft sind Zielbestimmungen. Damit vermag christlicher Glaube sowohl der faktischen und natürlichen Ungleichheit und Unfreiheit der Menschen wie dem Fehlen von Vernunft und Einsicht Rechnung zu tragen als auch die Bestimmung anzuerkennen, wonach der Mensch dem verpflichtenden Aufruf zur Freiheit und Gleichheit in seiner Einsichtigkeit zu folgen hat.

„Bestimmung“ — das führt zu letzten Voraussetzungen des Menschseins, zum Geheimnis des Menschseins selbst und damit vor eine von der Theologie zwar nicht mit Lehrensätzen zu beantwortende, aber im Bewußtsein zu haltende Frage nach Grund, Ziel und Sinn von Menschsein und Menschlichkeit.

Bei der juristischen und politischen Berufung auf die Menschenwürde wurde zwar ausdrücklich davon abgesehen, die Gottebenbildlichkeit des Menschen heranzuziehen. Wenn sie universal gelten soll (und nicht nur für Christen), muß Menschenwürde für sich selbst sprechen. Aber wenn Menschenwürde zurückverweist auf das unverfügbare Geheimnis des Menschseins, dann kann dieser Wert sehr wohl *offen* sein für eine *theologische Deutung* anhand der Gottebenbildlichkeit des Menschen als einer Glaubensaussage.

⁵³⁾ Wolfhart Pannenberg, *Christlicher Glaube und Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Politik*, Österreichische Monatshefte 4, 1978, S. 28–34, v. a. S. 33 f.; ders. *Die Bestimmung des Menschen*, 1978, S. 12 f.

⁵³⁾ Huber/Tödt, S. 163.

⁵⁴⁾ Huber/Tödt, S. 162.

c) Liebe als Grundvoraussetzung von Ethik und Recht

Im Geschehen der bedingungslosen und unbedingten Liebe wird eine Grenze von ethischer Forderung und Rechtsansprüchen sichtbar: Liebe kann man weder einfordern noch einklagen. Sie wird einem zuteil. Die Spontaneität und Freiheit der Liebe schließt aus, sie als Rechtsforderung oder auch als Grundwert zu verstehen. Heinz Eduard Tödt hat daher die Liebe hinsichtlich der Beurteilung ethischer Handlungen eine „Metanorm“⁵⁶⁾ genannt. Meta-norm meint dabei eine Voraussetzung vor und jenseits aller einzelnen Normen. So sehr dabei Tödt zustimmen ist im Verweis auf die Liebe als einer unverfügbaren Grundvoraussetzung allen Ethos' und allen Rechtes, so mißverständlich ist in diesem Zusammenhang jedoch der Begriff „Norm“. Norm wird allgemein verstanden als Maßstab. Liebe ist jedoch kein Maßstab, an dem ethische Einzelforderungen und Rechtsansprüche zu messen wären. Norm, Maßstab im Sinne eines normativen ethischen Kriteriums können für die vorliegenden Menschenrechtskataloge und -konventionen nur jeweils Würde und Rechtsgüter des Menschen sein. Liebe ist hingegen kein zusätzlicher Maßstab, sondern Urteilsinstanz. In der philosophischen Tradition hat man Liebe daher eine Grundkraft, ein Grundvermögen, eine Grundeinstellung des Menschen genannt, welche im Willen zur Anerkennung und Verwirklichung der Würde und der Rechte von Mitmenschen Gestalt gewinnen kann. Liebe als Wille zur Verwirklichung des Menschendienlichen und Guten befreit nicht von der Prüfung, was denn jeweils im Einzelfall tatsächlich recht und gut ist. Aber ohne den Willen zur praktischen Verwirklichung bleibt das Gute und Rechte Theorie und nur gute Absicht, Vorsatz. Das zeigt sich eben auch an der Verwirklichung der Menschenrechte.

Christlicher Glaube versteht Liebe nicht als bloßes Gefühl, sondern versteht sie als Grundhaltung, die im emotionalen und voluntativen Bereich des Menschen verankert ist. Liebe ist eine allgemeinmenschliche Möglichkeit. Damit sie freilich Wirklichkeit wird, be-

darf es der Ermächtigung zur Liebe. Die Benennung der Liebe als „Charisma“, als Gnadengabe Gottes in der paulinischen Theologie beschreibt diesen Sachverhalt. Liebe als Hingabe an den Mitmenschen, die nicht auf Berechnung beruht oder einer Sympathie entspringt, ist die Bedingung menschlichen Lebens. Keine Ethik vermag freilich das Geschehen der Liebe von sich aus herbeizuführen oder gar zu erzwingen. Sie bleibt auf das Eintreten der Liebe als unverfügbares Ereignis, als Geschenk angewiesen. Diese Unverfügbarkeit und Unbeweisbarkeit von Liebe wird von der Theologie dadurch geschützt, daß sie das Geheimnis des Menschseins als Glaube an die Macht der Liebe ausspricht und die Gegenwart dieser Liebe bezeugt, weil sie als Gottes Liebe im Menschen Jesus von Nazareth Gestalt gewonnen hat. Die Unterscheidung von Theologie und Ethik wahrt gerade dieses Geheimnis, indem sie einen Aspekt in die Betrachtung der ethischen Forderungen einbringt, welcher nicht aus der Ethik selbst zu entnehmen ist.

Diese Unterscheidung hat nun auch Folgen für den theoretischen und praktischen Umgang mit den Menschenrechten. Es kann nicht Sache theologischer Ethik sein, andere, vielleicht sogar bessere Menschenrechte zu konstruieren und zu entwerfen, ohne sich wirklich auf die gegenwärtigen Probleme und Einsichten der Menschenrechtsdiskussion einzulassen.

Aber theologische Ethik könnte sehr wohl dazu beitragen, angesichts resignativer Unterschätzung wie utopischer Überschätzung der Möglichkeiten der Menschenrechte den Mut zum Aushalten der Aporien der Menschenrechte in Theorie und Praxis zu vermitteln. Und sie könnte dazu anleiten, Menschenrechte ernst zu nehmen, sie besser auszugestalten und damit denen zum Recht zu verhelfen, die sich selbst ihr Recht nicht schaffen können.

Am Schluß der Überlegungen steht daher ein Appell an eine moralische Affirmation der Menschenrechte durch jeden einzelnen. Auf solche Affirmation zielt ebenfalls das christliche Grundwort „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, der Anspruch der Agape. Denn die Agape mutet dem Christen zu, vor allem für die Rechte und die Würde derer einzutreten, denen zum Recht zu verhelfen, die dieses Recht für sich selbst nicht einklagen und durchsetzen können.

⁵⁶⁾ Heinz Eduard Tödt, Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 21, 1977, S. 81—93, S. 92; vgl. ferner: Otfried Höffe, Bemerkungen zu einer Theorie sittlicher Urteilsfindung (H. E. Tödt), ebd. 22, 1978, S. 181—187. Höffe betont gleichfalls die Bedeutung des Willens für eine ethische Entscheidung.

V. Zusammenfassende Thesen

1. Die Idee der Menschenrechte entstammt der neuzeitlich-aufgeklärten Vorstellung, nach welcher allen Menschen grundsätzlich dieselben Rechte und dieselbe Würde zukommen. Menschenrechte berufen sich für ihre Begründung auf die eine Menschennatur und leiten daraus einen Anspruch auf Universalität ab.

2. Religion ist hingegen ihrem Ursprung nach kontingent und partikular. Religion beruft sich stets auf bestimmte Erfahrungen und Widerfahrnisse. Sie begründet sich auf kontingentes Geschehen, auf „Offenbarung“.

3. Die Spannung zwischen dem Universalitätsanspruch der Menschenrechte und der Kontingenz von Religion, als Folge und Ausdruck partikularer Positivität, ist nicht vor schnell aufzulösen. Sie ist weder in der Weise zu beseitigen, daß die Universalität der Menschenrechte (als Anspruch, nicht als Faktum!) von bestimmten religiösen Überzeugungen abhängig gemacht wird. Menschenrechte haben Geltung zu beanspruchen unabhängig von der Anerkennung bestimmter religiöser Überzeugungen. Die Spannung ist auch nicht dadurch zu überwinden, daß die Partikularität positiver Religion preisgegeben wird zugunsten eines abstrakten universalen Religionsbegriffs, wonach die Religion ineingesetzt wird mit dem Humanum, also z. B. mit dem, was den Menschen überhaupt vom Tier unterscheidet.

4. Vielmehr ist die Spannung gerade im Interesse der Humanität zu wahren und festzuhalten.

a) Menschenrechte haben sich zu beschränken auf den Schutz fundamentaler Rechte des Menschen, auf einen unantastbaren Kern des Humanen. Sie können dieses Humane aber nicht abschließend und total definieren: Es entzieht sich gerade einer letzten Fixierung. Indem sie das Humanum nicht abschließend, sondern offen bestimmt, schafft die Anerkennung von Menschenrechten für Religion die Möglichkeit, das Geheimnis, die Transzendenz der menschlichen Person auf ihre besondere Weise auszusprechen und zu wahren.

b) Religion, die ihrerseits Menschenrechte unabhängig von religiösen Bekenntnissen gelten läßt, gewinnt gerade dadurch die Möglichkeit, ihre besondere Deutung des Menschseins einzubringen in die Selbstwahrnehmung und Selbstverwirklichung des Menschen.

c) Daraus ergibt sich eine Unterscheidung von allen Menschen betreffenden Rechtsforde-

rungen und Rechtsnormen einerseits und der den unverfügbaren Grund des Menschseins betreffenden religiösen Auslegung des Menschseins andererseits.

5. Christlicher Glaube ist nicht einem Allgemeinbegriff von Religion schlechthin zu subsumieren. Vielmehr stellt jeder Allgemeinbegriff von Religion nur einen konstruierten, nachträglichen Rahmen dar, in welchem der christliche Glaube seine besondere Sicht von Gott, Mensch und Welt in bezug auf andere Religionen, Weltanschauungen und Selbstdeutungen des Menschen vergleichend zur Sprache bringen kann. Christlicher Glaube entsteht aus der Kundgabe Gottes im Menschen Jesus von Nazareth und wird vermittelt durch das diese Kundgabe mündlich und literarisch bezeugende Evangelium.

6. Christlicher Glaube und Menschenrechtsauffassung berühren sich im Bezug auf die Sicht des Menschen. Sie decken sich zwar nicht in ihrem Verständnis des Menschen, aber sie können sich in einer fundamentalen Anerkennung von Würde, Gleichheit und Freiheit aller Menschen durchaus verständigen.

7. Menschenrechte können die Würde des Menschen nur insoweit sichern, als diese Würde mit Hilfe rechtlicher Normen und Ansprüche sich erfassen läßt und die Anerkennung daraus abgeleiteter Grundnormen für jedermann einsichtig und rechtlich verbindlich gemacht werden kann.

Christlicher Glaube bringt eine Sicht des Menschen zum Vorschein und zur Sprache, die letztlich gerade nicht in Rechtsnormen gefaßt werden kann. Dazu zählen beispielsweise das Leiden als Grunderfahrung des Menschseins, die Liebe als Grundbeziehung der Mitmenschlichkeit, Versagen und Schuld (Sünde) als Grundverfehlungen der Menschlichkeit.

8. Menschenrechte haben den Sinn, das Zusammenleben der Menschen menschlich zu erhalten und zu gestalten.

Christlicher Glaube will den Menschen selbst menschlicher werden lassen.

9. Ohne die Anerkennung eines fundamentalen Rechtes des Menschen kann eine Gesellschaft nicht menschlich sein und bleiben. Das Recht hat eine schützende, protektive Funktion. Ohne Glaube und Liebe wird der Mensch nicht menschlicher. Christlicher Glaube hat eine produktive, gestaltende Funktion.

10. Die Respektierung der Spannung von Menschenrechten und christlichem Glauben behauptet somit nicht Alternativen und falsche Gegensätze, sondern ermöglicht einen Umgang mit den Menschenrechten, der Gesellschaft und Mensch menschlicher machen soll. In der konfessionell lutherischen Tradi-

tion wird man diese Spannung als Unterscheidung von Gesetz und Evangelium interpretieren können. Andere konfessionelle Traditionen werden andere tradierte Unterscheidungen gebrauchen, z. B. von Christianum und Humanum, von Glaubensethos und Naturrecht, von Heilsethos und autonomer Moral.

Die Massenflucht aus Vietnam

Zum historischen Hintergrund

Letzte UNO-Statistiken weisen weltweit rund dreizehn Millionen Flüchtlinge aus. Die Dunkelziffer in diesen Statistiken ist außerordentlich hoch. Sie liegt in den Millionen. Niemand weiß mit Sicherheit zu sagen, ob allein in Afrika vier oder mehr Millionen Flüchtlinge umherirren. Doch nicht diese Zahlen sind es, die derzeit schrecken. Vielmehr ist es wiederum Vietnam, das weltweit für Schlagzeilen sorgt. Zu Hunderttausenden flüchten die Menschen aus dem Land. Vielfach unter Lebensgefahr, auf seeuntüchtigen Booten. Sie haben vorher hohe Fluchtgelder bezahlt. In ihrer Mehrheit sind es Chinesen — sogenannte Auslandschinesen. Damit wird die Weltöffentlichkeit auf ein Problem aufmerksam, das in der Region schon seit langem schwelt. Ohne seine Kenntnis bleibt vieles am derzeitigen Geschehen unverständlich — sowohl, warum so viele Menschen aus Vietnam flüchten, als auch, warum die Flüchtlinge auf so wenig Hilfe in den Nachbarstaaten stoßen.

Zum Verständnis ist ein kurzer Blick in die Geschichte unumgänglich. Auslandschinesen gibt es nicht nur in Vietnam. In allen Staaten Südostasiens lebt eine mehr oder weniger große chinesische Kolonie. Mit der Ausnahme Singapurs — wo sie die Bevölkerungsmehrheit und die Regierung stellt — wird ihr überall mit einem mehr oder minder ausgeprägten Mißtrauen begegnet. Insgesamt leben in der Region nicht weniger als fünfzehn Millionen Auslandschinesen. Schon lange vor der Ankunft der ersten europäischen Seefahrer im 16. Jahrhundert bestanden in Südostasien chinesische Handelsniederlassungen. Ihr Einfluß war jedoch gering. Wohl waren einige jener Staaten im Laufe der Geschichte dem chinesischen Kaiserreich tributpflichtig gewesen, kulturell jedoch war das vorkoloniale Südostasien — mit der Ausnahme Vietnams — stärker von Indien als von China her beeinflußt. Die chinesische Auswanderung nach Südostasien blieb bis in das 19. Jahrhundert hinein gering, nahm dann aber ständig zu. Kurz nach 1900 erreichte sie einen ersten und bald nach dem Ersten Weltkrieg einen zweiten Höhepunkt. Die chinesische Auswanderung nach Südostasien ist also ein historischer Vorgang allerjüngsten Datums. Erst mit dem Zwei-

ten Weltkrieg ebte diese Auswanderung allmählich wieder ab.

Warum es zu diesem Massenexodus kam, bedarf einiger Erläuterungen. Dies um so mehr, als die Chinesen aufgrund ihres ausgeprägten Überlegenheitsanspruches, ihres Familien- und Ahnenkultes als ausgesprochen heimatverbunden galten. Nach dem konfuzianischen Wertekanon war eine Verbannung ins Exil eine schrecklichere Strafe als eine Hinrichtung. Noch bis in das 19. Jahrhundert hinein bestand in China eine tiefe Abneigung gegenüber einem Auslandsaufenthalt. Für Chinesen waren nur asoziale Elemente imstande, ihre Heimat für längere Zeit zu verlassen. Mehrere tiefgreifende historische Ereignisse mußten zusammentreffen, daß es im 19. und 20. Jahrhundert trotz alledem zu einer chinesischen Massenauswanderung nach Südostasien kam. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeichnete sich immer deutlicher der Niedergang des chinesischen Kaiserreichs ab. Die Not der Bauern nahm unbeschreibliche Ausmaße an. Zur selben Zeit wuchs in den Kolonien Südostasiens der Bedarf an billigen Arbeitskräften auf den Plantagen und im Bergbau. Was lag da näher, als in Form eines kaum verhüllten Sklavenhandels Bauern aus dem überbevölkerten und verarmten Süchina einzuführen? Sie kamen zu Millionen. Die Existenz der chinesischen Minderheiten in Südostasien ist zu einem Großteil aus diesem Zusammenhang zu verstehen. Die vorkoloniale Gesellschaftsordnung in Südostasien war eine Zweiklassengesellschaft. Eine Klasse — die überwältigende Bevölkerungsmehrheit — waren Bauern. Sie unterhielten mit ihren geringen Überschüssen und durch Dienstleistungen die Aristokratie. In dieser traditionellen Wirtschaftsverfassung gab es für Chinesen wenig Möglichkeiten, am Erwerbsleben teilzunehmen. Dazu mußte zuerst die traditionelle Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung aufgebrochen werden.

Dies geschah dann im 19. Jahrhundert. Aber nicht durch die Chinesen, sondern durch die europäischen Kolonialmächte. Ihr Kapital mußte, um in den Tropen rentabel arbeiten zu können, vorzugsweise in Großbetrieben —

Plantagen und Bergbau — angelegt werden. Dies bedingte zweierlei: Die Großbetriebe bedurften ergänzender Kleinbetriebe, und sie brauchten abhängige Lohnarbeiter. Zu diesen Tätigkeiten war die selbstgenügsame einheimische Bevölkerung selten bereit. In diese Lücken strömten die herbeigeschafften chinesischen Kulis. Sie übernahmen wirtschaftliche Positionen, die weder von der einheimischen Bevölkerung noch von den Europäern ausgefüllt wurden. Die Chinesen wurden — gleichsam als europäische Hilfskräfte — zur Erschließung Südostasiens herbeigeholt. Die Europäer bestimmten die Entwicklung, die Chinesen paßten sich ihr an. Ihre Aufgabe war es, die traditionelle einheimische Wirtschaft an den Welthandel anzuschließen. Sie fügten sich in das vorgegebene koloniale Wirtschaftssystem mit viel Erfolg und Geschicklichkeit ein. Die Chinesen brachten ein hohes Arbeitsethos mit, daß sich unter den politischen und sozialen Bedingungen im Mutterland nicht voll entfalten konnte. In der konfuzianischen Sozialordnung wurden Staatsdienst und Landwirtschaft hoch, Gewerbe und Militär gering geachtet. Der Kaufmann galt gesellschaftlich wenig. Ihm drohte beständig willkürliche Enteignung durch die herrschende Beamtenschicht. Das war einer der Gründe, warum im kaiserlichen China keine dem kapitalistischen Wirtschaftssystem des Westens vergleichbare Entwicklung aufkommen konnte.

Diese Hemmnisse entfielen in Südostasien. Als aktive Minderheit, losgelöst von sozialen Bindungen und moralischen Hemmungen, die ihnen zu Hause ihr Ruf und der ihrer Familie auferlegt hatte, strebten die Auslandschinesen nach schnellem Gelderwerb.

Sie wollten möglichst schnell möglichst reich werden, um im Alter als wohlsituierte Bürger wieder in die Heimat zurückkehren zu können. Aus dieser weitgehenden sozialen Bindungslosigkeit läßt sich einiges am erstaunlichen Durchsetzungsvermögen der chinesischen Einwanderer erklären. Dazu kam die weitverbreitete Sitte, sich in ebenso undurchsichtigen wie einflußreichen Geheimgesellschaften zusammenzuschließen.

Besondere Sympathien vermochten sich die Auslandschinesen bei alledem in keinem Land Südostasiens zu erwerben. Die Gründe hierfür sind zahlreich. Die rassischen und religiösen, sozialen und kulturellen Unterschiede gegenüber den jeweiligen Gastvölkern sind unübersehbar. Konnten die Auslandschinesen während der Kolonialzeit jedoch noch ein weitgehend unangefochtenes Eigenleben führen, so sind sie seit der Entkolonisierung

in allen diesen Staaten mehr oder minder harten Restriktionen ausgesetzt. Der Unabhängigkeitskampf dieser Völker hatte sich nicht nur gegen die koloniale Vorherrschaft der Europäer, sondern vielfach auch — was gemeinhin übersehen wird — gegen die Wirtschaftsdominanz der vorwiegend mittelständischen urbanen Chinesen gerichtet. Nach der Unabhängigkeit wurde ihnen denn auch wiederholt der Vorwurf gemacht, während des antikolonialen Befreiungskampfes auf der Seite der Europäer gestanden zu haben. Ihnen wurde überdies vorgehalten, daß ihre wirtschaftlich führende Stellung nicht zuletzt auch auf die vormalige europäische Protektion zurückzuführen sei. Fortan war es — mit der erwähnten Ausnahme Singapur — das erklärte Ziel aller Regierungen Südostasiens, die wirtschaftliche Vormachtstellung der Auslandschinesen zu brechen. Dieses Ziel zu verwirklichen, ist den einzelnen Staaten Südostasiens bislang nur bedingt gelungen. Ob — bis vor wenigen Jahren — in Kambodscha und Südvietnam, ob — noch heute — in Malaysia oder in Thailand, in Indonesien oder auf den Philippinen; überall ist die wirtschaftliche Stellung der Auslandschinesen — zum Teil in Zusammenarbeit mit Singapur und Hongkong — stark. Überdies führt die verschiedentlich betonte Eigenart, die unterschiedliche Sprache, Kultur und Religion der chinesischen Minderheit immer wieder zu Spannungen — vor allem in dem Verhältnis zu den islamischen Malaysiern und Indonesiern.

Doch nicht nur ihre wirtschaftliche *Vormachtstellung wird den Auslandschinesen immer wieder zum Vorwurf gemacht. Auch ihre politische Loyalität gegenüber den jeweiligen Gastvölkern wird oft angezweifelt. Danach sind sie nicht viel mehr als eine „Fünfte Kolonne“ Chinas — obwohl Peking seit Jahrzehnten nachdrücklich solche Befürchtungen zu zerstreuen sucht. Es ist vor allem dieses Muster von wirtschaftlichen und politischen Vorbehalten, das die Stellung der Auslandschinesen in Südostasien kennzeichnet. Ohne seine Kenntnis ist kaum recht einzuordnen, warum Hanoi so viele Flüchtlinge ziehen läßt, warum sie andererseits in den Nachbarstaaten so wenig gerne gesehen werden.

In Nordvietnam lebten niemals viele Chinesen. Zuletzt wenig mehr als einhunderttausend. Angesichts der langen gemeinsamen Grenze mag diese Tatsache überraschen. Nichtsdestoweniger gibt es Gründe dafür. Seit altersher besteht im Tal des Roten Flusses ein hoher Bevölkerungsdruck. Er schloß eine Einwanderung chinesischer Siedler aus.

Auch gehört Nordvietnam in vielen zum chinesischen Kulturkreis. In diesem Kontext vermochten sich die Chinesen nicht in dem gewohnten Maße durchzusetzen. Auch waren sie hier über ein Jahrtausend lang als Besatzer aufgetreten. Die antichinesischen Vorbehalte Hanois haben eine lange Tradition.

Ganz anders liegen die Verhältnisse in Südvietnam. Hier lebten bis vor kurzem über eine Million Auslandschinesen — vorwiegend in der Doppelstadt Saigon-Cholon. In ihrer Mehrheit waren sie erst im Gefolge der französischen Kolonialmacht gekommen. Sehr bald jedoch waren sie zu einer exklusiven Gesellschaft im Lande geworden, die mehr und mehr dessen Wirtschaft zu beherrschen begann: vom Reis- bis zum Opiumhandel, vom Geld- bis zum Mädchenverleih. Schon 1956 hatte der südvietnamesische Präsident Diem der wirtschaftsstarke Minderheit auf dem Verordnungswege die vietnamesische Staatsbürgerschaft aufgezwungen, um ihrer erdrückenden Wirtschaftsdominanz gegenüber wenigstens ein Minimum an gesetzlicher Handhabe zu haben. Der Erfolg blieb begrenzt. Sie wahrte immer eine gewisse Distanz zu ihrer Wahlheimat.

Nicht zuletzt während des Vietnamkrieges verdienten viele der Minderheit ausnehmend gut. Sie kontrollierten unter anderem den ausgedehnten Amüsierbetrieb — Bars, Bordelle und Heroin — für die Hunderttausende von amerikanischen GIs. Bei ihnen konnte auch der Vietcong Waffen aus amerikanischen Beständen kaufen. Als nordvietnamesische Truppen 1975 in Saigon einmarschierten, ließen sie die chinesischen Geschäftsleute zunächst weiterarbeiten. Noch für Jahre kontrollierten diese unter anderem den so wichtigen Reismarkt. Zum Bruch kam es erst im Frühjahr letzten Jahres. Hanoi startete eine umfassende Verstaatlichungskampagne.

Gleichzeitig verfügte es eine einschneidende Währungsreform und konfiszierte, soweit sie ihrer habhaft werden konnte, Waren- und Goldbestände der chinesischen Geschäftsleute. Hanoi konnte mit guten Gründen unterstellen, daß es mit diesen Maßnahmen eine Massenflucht der Auslandschinesen auslösen würde.

Die Wirtschaftslage Vietnams ist außerordentlich schlecht. Dafür gibt es im wesentlichen drei Gründe:

Erstens: das Land hat die Folgen der beiden, insgesamt dreißig Jahre währenden, Indochinakriege noch lange nicht bewältigt. Zweitens fällt es Hanoi schwer, das so anders gartete Südvietnam zu integrieren. Drittens

bindet der jüngste Konflikt mit Peking neuerlich alle Energien.

Allein der letzte Indochinakrieg hat Millionen von Menschenleben gekostet. Millionen Hektar wertvollen Ackerlandes sind zerstört worden. Millionen Tonnen Bomben haben Infrastruktur und Industrie Nordvietnams schwer getroffen. Zurück blieben — vor allem in Südvietnam — Millionen von Arbeitslosen, Hunderttausende von Witwen, Waisen und Invaliden. Hinzu kommt, daß die Wirtschaftsstrukturen Nord- und Südvietnams völlig verschieden sind. Eine Gleichschaltung erweist sich als außerordentlich schwierig. Letztlich am schwierigsten ist es jedoch für Hanoi, die so andere Mentalität der Südbevölkerung dem mönchischen Puritanismus des Nordens anzupassen, aus Kostgängern des Kapitalismus stramme Kommunisten zu machen, eine Konsum- in eine Produktionsgesellschaft umzuwandeln.

Südvietnam erlebte in den langen Jahren des amerikanischen Indochina-Engagements eine wirtschaftliche Scheinblüte. Ungezählte Milliarden amerikanischer Hilfsgelder verhalfen der Stadtbevölkerung — im Unterschied zu der Landbevölkerung — zu einer gewissen Prosperität. Noch für die Ärmsten fiel etwas ab. Auch in den Vorstadt-Slums fanden sich noch ein Fernsehgerät und ein Motorrad. Für die Öl-, aber auch die wachsenden Nahrungsmittelfuhren sorgte Washington. Damit ist es heute vorbei. Das fiel insofern nicht unmittelbar auf, als der Norden eine Art von dreijähriger Übergangsfrist gewährte. Zum Teil ließ sich noch aus US-Beständen leben. Mittlerweile greift Hanoi hart in die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung Südvietnams ein. Seine Hand lastet schwer auf dem Land. Vielfach wird in Saigon erst jetzt bewußt, daß der letzte Krieg endgültig vorbei ist. Mittlerweile kann auch davon ausgegangen werden, daß nicht nur die besonders hart getroffene chinesische Minderheit, sondern auch — etwas überspitzt ausgedrückt — ganz Saigon zur Auswanderung bereit ist. Wie alle großen Städte hat es seine gesamte Lebensweise zu ändern. Vietnam wird wieder das, was es vor dem Krieg war: ein vorwiegend agrarisches Entwicklungsland. Dagegen stellen sich die Betroffenen. Die vage, aber nichtsdestoweniger weitverbreitete und antriebsmächtige Zielvorstellung ist, irgendwie nach Kalifornien zu gelangen.

Besonders hart von diesem Wandel getroffen ist die Jugend Saigons. Zeit ihres Lebens hat sie — im Gefolge des amerikanischen Engagements — nicht viel anderes gelernt als schnell und viel Geld zu machen. Heute ste-

hen viele ohne Berufsausbildung da. Auf sie stößt man auch heute noch allenthalben in Saigon. Fröhlich im Kino, nachmittags — mit und ohne Honda — im Café am Straßenrand. Der Schwarzmarkt blüht noch immer. Nicht nur mit Waren aus alten US-Beständen. Mittlerweile tauchen auf dem Markt auch eingeschmuggelte Waren aus Hongkong auf. Der lange Indochinakrieg hat eine ganze Generation heimatlos gemacht. Was das sozialpsychologisch für das Land bedeutet, ist bis heute auch nicht annäherungsweise abzuschätzen.

Was in Südvietnam schreckt, ist nicht nur die harsche Sozialisierungs-, sondern auch die Umsiedlungspolitik Hanois. Sie soll nicht nur die — mehr oder weniger für alle Staaten Südostasiens charakteristische — soziale Distanz zwischen Stadt und Land ausgleichen und das hoffnungslos überbevölkerte Rote-Fluß-Delta Nordvietnams entlasten; für sie sprechen auch einige Wirtschaftsdaten: 1960 lebten rund fünfundachtzig Prozent der Bevölkerung Vietnams auf dem Land. Dann kam der zweite Indochinakrieg. Nicht weniger als zehn Millionen Menschen flohen aus ihrer angestammten Heimat — vorzugsweise vom Land in die Städte. Allein Saigons Einwohnerzahl stieg von über einer auf vier Millionen. In den letzten Jahren lebten weit über vierzig Prozent der Gesamtbevölkerung in den Städten. Ein Land wie Südvietnam — bis 1965 noch Reisexporteur — muß alljährlich viele Hunderttausende von Tonnen Reis einführen. Das kann sich Hanoi auf Dauer nicht leisten. Absicht ist, etwa fünf Millionen Menschen wieder auf dem Land anzusiedeln. Die Bedingungen sind überaus hart.

Betroffen davon ist in zunehmendem Maße auch die Mittel- und Oberschicht Südvietnams. Die Zahl der dieser Schicht zugehörigen Menschen wird auf bis zu zwei Millionen geschätzt. Vielfach sind es Ärzte, Professoren, höhere Beamte und Journalisten. Sie hatten sich während des Thieu-Regimes politisch nicht sonderlich engagiert. Sie hatten auf eine adäquate Verwendung beim Wiederaufbau des Landes gehofft. Heute wird in ihnen nicht zuletzt der Klassenfeind gesehen.

Schon vor dem gegenwärtigen Massenexodus sprach vieles dafür, daß Hanoi jene, die den existentiellen Wandel im Lande scheuten, nicht ungerne ziehen ließ. Schon im letzten Jahr suchten sich Hunderttausende Südvietnamesen dem Zugriff der neuen Herren aus Hanoi durch die Flucht zu entziehen. Zu einem nicht geringen Prozentsatz waren und sind es — wie auch immer definierte — städtische Mittelschichten, die diesen gefährli-

chen Fluchtweg wählen. Hanoi sucht des Problems der überbevölkerten Städte nicht zuletzt dadurch Herr zu werden, daß es sie zur Umsiedlung auf das Land zwingt. Von dieser Politik ist insbesondere die chinesische Minderheit betroffen. Nicht nur, weil sie vorzugsweise in Städten lebt — die Doppelstadt Saigon-Cholon war einst nach Singapur die größte chinesische Stadt Südostasiens —, sondern auch, weil sie mittlerweile zum Spielball im vietnamesisch-chinesischen Konflikt geworden ist. Dieser Konflikt hat nicht nur eine jahrtausendealte Geschichte, er ist auch in seiner aktuellen Brisanz schlechterdings nicht zu überschätzen. Die beiden kommunistischen Staaten kämpfen um die Vorherrschaft in Indochina. Dieser Zielsetzung ordnet Hanoi all seine Politik unter. Es ist auf die Auseinandersetzung mit Peking fixiert — wie einst in seinem Kampf gegen Frankreich und die USA.

Fast zweitausend Jahre lang war Nordvietnam chinesische Kolonie beziehungsweise den Chinesen tributpflichtig. Das entsprach — im chinesischen Selbstverständnis — dem konfuzianischen Unterordnungsverhältnis vom jüngeren zum älteren Bruder. Einiges in der neuesten chinesischen Politik spricht dafür, daß auch das kommunistische Peking an dieser Zuordnung festzuhalten trachtet. Es sieht in Indochina seine Einflußsphäre. Als Hanoi dem gegensteuerte, reagierte Peking heftig, so heftig, daß es Gefahr läuft, das zu bewirken, was es unter allen Umständen zu vermeiden sucht: eine weitergehende Annäherung Hanois an Moskau. Der lachende Dritte im vietnamesisch-chinesischen Konflikt sind die Russen. Doch auch für sie ist dieser Gewinn nicht kostenlos. Der Kapitalbedarf des Entwicklungslandes Vietnam ist schier unerschöpflich.

Es gibt nicht wenige nachdenkliche Stimmen in Asien, die es bedauern, daß es nicht schon im vergangenen Jahr zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Washington und Hanoi gekommen ist. Damit hätten Vietnam in seiner Politik Alternativen offengestanden. Damit hätte Washington heute auch mehr Möglichkeiten, auf die Flüchtlingspolitik Hanois Einfluß auszuüben.

Aus vietnamesischer Sicht nahm sich das chinesische Engagement für das kambodschanische Pol-Pot-Regime wie ein Zangenangriff aus. Dies um so mehr, als Hanoi kaum hoffen kann, das unruhige Südvietnam in den Griff zu bekommen, wenn im benachbarten Kambodscha eine feindliche Regierung an der Macht ist. Ein Blick auf die Landkarte macht

das deutlich. Hanoi ist nur durch einen vergleichsweise schmalen Landstreifen mit dem fernen Saigon verbunden. Südvietnam seinerseits hat eine lange gemeinsame Grenze mit Kambodscha. Sie ist gleichermaßen für Infiltration und Rückzug geeignet. Das mindeste, was Hanoi deshalb erwartete, war eine ihm freundlich gesinnte Regierung in Phnom Penh und Reislieferungen. Zu beidem war Pol Pot nicht bereit. Es spricht einiges dafür, daß Hanoi die anhaltende negative Reaktion der Weltöffentlichkeit auf seinen Einmarsch in Kambodscha nicht voraussah. Jahrelang hatte Pol Pot in der westlichen Presse als menschliches Scheusal gegolten. Von dieser Aburteilung hoffte Hanoi zu profitieren.

In dieses komplexe Spiel der nationalen Interessen ist die chinesische Minderheit in Vietnam geraten. In Hanoi gilt sie als mittelständischer Klassenfeind und „Trojanisches Pferd“ Pekings. Diskriminiert, bleibt ihr — aber auch einer wachsenden Zahl von Vietnamesen — allein die Wahl zwischen Neubearbeitung im Dschungel oder Flucht.

Hanois Flüchtlingspolitik läßt sich mit nichts entschuldigen. Das ist Massenmord. Vorsichtige Schätzungen gehen davon aus, daß ein Drittel der Bootsflüchtlinge auf der Überfahrt umkommen. Trotzdem ist eine Lösung dieses Problems nur im Gespräch mit Hanoi zu finden. Zugeständnisse sind wohl unumgänglich. Das ist nicht das einzige Dilemma in dieser Tragödie. Hanoi anzuhalten, den Flüchtlingsstrom — soweit es dazu in der Lage ist — abzustoppen, kann für Ungezählte den Tod bedeuten.

Tödlich in dieser Flüchtlingstragödie ist aber auch einiges am Verhalten der benachbarten nichtkommunistischen Staaten. Sie alle haben einst mehr oder weniger offen das amerikanische Engagement in Vietnam begrüßt. Thailand und die Philippinen haben eigene Truppenkontingente entsandt. Sie alle — ob Taiwan oder Singapur — haben viele Jahre lang als Etappe Milliarden am Vietnamkrieg verdient. Da nimmt es etwas wunder, wenn sie sich nunmehr für die Folgen des Krieges für unzuständig erklären.

Rund zweihundertfünfzig Millionen Menschen zählen die in dem Staatenbund ASEAN zu-

sammengeschlossenen Länder Thailand, Malaysia, Indonesien und die Philippinen. Einige Hunderttausend Flüchtlinge haben dort mittlerweile Zuflucht gesucht. Viele Zehntausende sind wieder über die Grenze abgeschoben oder aufs Meer hinausgeschickt worden. Das läßt sich nicht damit rechtfertigen, daß diese Länder mit der Aufnahme der Flüchtlinge finanziell überfordert seien. Ob Thailand oder Malaysia — keine der Regierungen mußte bislang eine Mark an unmittelbaren Kosten für die Flüchtlinge aufbringen. Diese werden voll von den UNO-Organisationen übernommen.

Das Ganze ist denn auch keine Kosten-, sondern eine politische Frage. Die Masse der Flüchtlinge sind Auslandschinesen. Sie sind eine ungeliebte Minderheit in Südostasien. Nicht einmal das vergleichsweise wohlhabende Singapur — der Staat der Auslandschinesen — ist ihr gegenüber zu minimalem humanitärem Entgegenkommen bereit. Auf den indonesischen Anambas-Inseln hungern Zehntausende. In Malaysia, wo sie weit mehr sind als nur eine Minderheit, berührt die Zuwanderung das komplizierte Rassenverhältnis im Lande. Trotzdem bleibt die Tatsache, daß die millionstarke chinesische Bevölkerungsgruppe wohl bereit und in der Lage wäre, die angelandeten fünfundsiebzigttausend Flüchtlinge zu integrieren. Sie wagt es jedoch nicht. Als vor wenigen Jahren weit über einhunderttausend Menschen aus den Südphilippinen flohen, nahm sie Kuala Lumpur auf, da es malaiische Moslems waren. Auch Thailand schockierte, als es über vierzigtausend kambodschanische Flüchtlinge zurückschickte, während es gleichzeitig Zehntausenden von bewaffneten Pol-Pot-Anhängern das Grenzland als Rückzugsgebiet zugestand.

Einzig Hongkong scheint in dieser Reihe ein Gegenbeispiel abzugeben. Fünfundachtzigtausend Flüchtlinge sind dort gelandet. London hat seiner Kronkolonie dafür noch kaum finanziell geholfen. Trotzdem scheint Hongkong bereit, auch diese Massen noch zu integrieren — vorausgesetzt, es erhält tatkräftige westliche Hilfe. Sie ist bei dem Strom von Flüchtlingen ohnehin in noch viel stärkerem Maße als bislang nötig.

Exodus aus Vietnam

Das Menetekel war bereits seit Monaten für jeden sichtbar an die Wand geschrieben. Die freien Länder Südostasiens drohten in einer nicht enden wollenden Flüchtlingswelle zu ertrinken, die Geduld der Politiker, Flüchtlingen aus Vietnam erstes Asyl zu gewähren, war erschöpft. Vier Jahre nach Beendigung des Vietnamkrieges (April 1975) begann sich eine Woge menschlichen Elends zu formieren, die in den kommenden Monaten vor allem Thailand, Malaysia, Honkong und Indonesien zu überrollen drohte, deren Flüchtlingslager inzwischen bereits zum Bersten mit mehr als 300 000 Indochina-Flüchtlingen angefüllt sind. Flüchtlingsfachbearbeiter westlicher Botschaften in Südostasien und der Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen sahen in der derzeitigen Flüchtlingsstrategie erst die Spitze eines Eisberges und prophezeiten einen gigantischen Exodus von weiteren 500 000 bis einer Million Menschen allein aus Vietnam. Während sich die Weltöffentlichkeit, vor allem der freie Westen, verschämt Scheuklappen anlegte, die das unvorstellbare menschliche Elend in den Auffanglagern Südostasiens aus ihrem unmittelbaren Sichtkreis fernhielten, entschlossen sich die fünf ASEAN-Staaten¹⁾ zu einer drastischen Kursänderung ihrer Flüchtlingspolitik. Erst jetzt begann das vielbemühte Weltgewissen, das sich in 30 Kriegsjahren auf indochinesischem Boden an das Flüchtlingsdrama gewöhnt hat, aufzuwachen. Vier Jahre nach dem Fall von Saigon begriff der freie Westen endlich, daß das Problem der Indochinaflüchtlinge nicht länger eines der unmittelbar involvierten Mächte — nämlich Frankreich und der USA — war, sondern sich auf die Ebene internationaler Verantwortung ausgeweitet hatte. Die internationale Flüchtlingskonferenz von Genf (20.—22. Juli 1979) brachte die längst überfällige Wende: eine finanzielle Verpflichtung des Westens in Höhe von 190 Millionen US-Dollar und die Zusage, in den nächsten Monaten 260 000 Indochinaflüchtlinge aus den Lagern Südostasiens in westlichen Ländern anzusiedeln. Der freie Westen folgte damit nicht nur seinen humanitären Prinzipien, die sich bislang mehr oder weniger in verbalen Plä-

doyers erschöpften, sondern befreite auch die Region Südostasien von einem politisch brisanten Druck, der nicht nur die Polarisierung zwischen dem freien Südostasien und dem kommunistischen Indochina zu verschärfen drohte, sondern bereits einen Keil in die ASEAN-Solidarität zu treiben begann^{1a)}.

Dieser Beitrag will eine politische Analyse seiner Ursachen und Folgen versuchen, die in der westlichen Welt — bewußt oder unbewußt — mißachtet werden. Der Autor wird sich dabei im wesentlichen auf die Lage in Malaysia konzentrieren, die für die übrigen ASEAN-Länder symptomatisch ist. Darüber hinaus hat Malaysia bisher den überwiegend größten Teil der Fluchtwelle aus Vietnam tragen müssen²⁾.

Die erste Stunde der Boat People

Die Indochinaflüchtlinge sind nicht erst ein Phänomen des Nachkriegsvietnam. In den Wirren des 30jährigen Indochina-Krieges, vor allem aber während des amerikanischen Engagements in Vietnam, waren Tausende aus den Kriegsgebieten sowohl nach Thailand als auch nach Südvietnam geflohen. Mehr als 300 000 Indochinaflüchtlinge waren bereits vor dem Fall von Saigon in den USA oder in Frankreich angesiedelt.

Nach dem 30. April 1975, dem Rückzug der amerikanischen Streitkräfte aus Vietnam, blieb den Fluchtwilligen nur noch der Weg über die südchinesische See. Ende 1975 hatten 77 Vietnamesen in Malaysia um vorläufiges Asyl nachgesucht: die ersten Boat People, die ihr Leben in zerbrechlichen Fischerkähnen riskierten. Die malaysische Ostküste, nur 320 Seemeilen vom Südvietnam entfernt, hatte sich ihnen als nächstgelegenes und zudem von der Strömung begünstigtes Fluchtziel angeboten. Im gleichen Jahr gewährte Malaysia 1 500 kambodschanischen Muslims

^{1a)} Die Bundesrepublik hat sich derzeit zur Aufnahme von etwa 13 000 Indochinaflüchtlingen bereit erklärt.

²⁾ Der Autor stützt sich bei dem verwendeten Material überwiegend auf seine eigenen Recherchen und Quellen. Das Zahlenmaterial, das möglicherweise gegenüber anderen Quellen leicht differiert, stammt von dem Vertreter des UNHCR in Kuala Lumpur und von Flüchtlingsfachbearbeitern westlicher Botschaften.

¹⁾ ASEAN — Association of Southeast Asian Nations (Thailand, Malaysia, Singapur, Indonesien und die Philippinen).

permanentes Asyl, da sie leicht in die islamische Gesellschaft des Landes einzugliedern seien. Für die nunmehr verstärkt anlandenden Vietnamflüchtlinge verstand sich Malaysia lediglich als ‚port of first call‘ und verlangte unmißverständlich die Umsiedlung der Flüchtlinge in Drittländer. Obwohl die USA, Frankreich und Kanada sowie Australien spontan mit Aufnahmequoten antworteten, überstiegen Ende 1977 die Anlandequoten bereits die Umsiedlungsquoten. Allein in malaysischen Lagern befanden sich 4 000 Vietnamflüchtlinge, ausnahmslos ethnische Viets und überwiegend ehemalige Beamte der südvietnamesischen Regierung oder ehemalige Beschäftigte der amerikanischen Streitkräfte. Die amerikanische Botschaft in Bangkok prophezeite im Sommer 1976, daß sich die Anlandequote der Boat People aus Vietnam nunmehr auf durchschnittlich 500 pro Monat einpendeln werde, die sich über die gesamte Region des westlichen Südostasiens verteilen würden³⁾. Was immer die amerikanischen Diplomaten zu dieser Hoffnung verleitet haben mag — mit der Wirklichkeit hatte es herzlich wenig zu tun. Im Oktober 1977 legten allein an Thailands Küsten 800 Boat People an. Ende des Jahres war die Zahl der Indochinaflüchtlinge in thailändischen Lagern auf 145 000 angeschwollen, die meisten von ihnen aus Laos und Kambodscha. Im gleichen Zeitraum fanden nur 48 000 Indochinaflüchtlinge eine neue Heimat in Drittländern.

Sieht man einmal davon ab, daß die von der freien Welt angebotenen Aufnahmequoten ohnehin weit hinter den Lagerzahlen zurückblieben, so sorgten auch neue Auswahlkriterien für eine Verzögerung bei der Umsiedlung. Wurden die ersten Vietnamflüchtlinge noch ohne große Umstände aufgenommen, so wurde bald nach beruflichen Prioritäten selektiert, kurzum nach Nützlichkeit. Thailand schloß angesichts dieser Entwicklung seine Grenzen für vietnamesische Boat People; diese steuerten nunmehr ausnahmslos die malaysische Ostküste an, soweit sie nicht bereits vorher vom Kurs abgekommen und an indonesischen Küsten angelandet waren.

Djakarta unterhielt Ende 1977 sechs Flüchtlingslager, überwiegend im Rhiau-Archipel, unweit von Singapur. Obwohl Indonesien im Oktober 1977 ein Boot mit 78 Vietnamflüchtlingen abgewiesen hatte, was Beobachter eher als symbolische Warnung denn als Kurswende verstanden, sprach sich das Land der 13 000 Inseln bei potentiellen Bootsflücht-

lingen in Vietnam als sicherer Hafen herum. Doch bis Ende 1977 hatten nur 480 Vietnamesen und Kambodschaner von der Gastfreundschaft Indonesiens Gebrauch gemacht, an der sich bis zum heutigen Tage — trotz einiger anderslautender Ansichten — nichts geändert hat.

Singapur schloß von allen Ländern der Region am frühesten seine Grenzen für Vietnamflüchtlinge. Kurz nach dem Fall von Saigon bot die selbst übervölkerte Inselrepublik 200 Sino-Vietnamesen dauerndes Asyl an; eine Armada von 7 500 Boat People, die einen Monat später anzulanden versuchte, wurde mit Lebensmitteln, Treibstoff und Medikamenten versorgt und dann zurück aufs Meer gezogen. Bis zum heutigen Tage dürfen Indochinaflüchtlinge nur dann Singapur Boden betreten, wenn sich zuvor ein Drittland bereit erklärt hat, sie aufzunehmen. „Es ist unmöglich, gleichgültig zu sein, wenn man mit dieser menschlichen Tragödie konfrontiert wird. Aber man läßt sich entweder Hornhaut auf dem Herzen wachsen oder man blutet sich zu Tode“, meinte der Premier Singapurs, Lee Kuan Yew, zu seiner strikten Flüchtlingspolitik⁴⁾.

Die 7 500 Flüchtlinge, die im Mai von Singapur abgewiesen worden waren, fanden Aufnahme auf den Philippinen und wurden später nach den USA verschifft. Doch von den 1 850 direkt angelandeten vietnamesischen Boat People waren bis Ende 1977 nur 800 nach den USA, Kanada und Frankreich umgesiedelt worden.

Nachdem sich Thailands Tore geschlossen hatten, wurde Honkong für mehr als 1 000 Vietnamflüchtlinge zur Zwischenstation in die Freiheit; weitere 1 000 schafften es in ihren Booten unmittelbar bis zur australischen Nordküste. Bis Ende 1977 hatte Australien knapp 4 000 Indochinaflüchtlingen dauerndes Asyl gewährt. Australische Gewerkschaften versuchten jedoch, weitere Aufnahmequoten zu unterbinden; gleichzeitig lief Amerikas Immigrationsquote für 7 000 Boat People und 12 000 weitere Flüchtlinge aus Indochina aus.

Sieht man einmal ab von Singapur und Thailand (das übrigens weiter Flüchtlinge aus dem benachbarten Laos und Kambodscha aufnahm), so bot sich Ende 1977 allen Betroffenen ein hoffnungsfreudiges Bild. Die Boat People konnten weiter in Malaysia, Indonesien, Hongkong und auf den Philippinen anlanden, wo das Flüchtlingsproblem in den eige-

³⁾ Far Eastern Economic Review, 16. Dezember 1977, S. 30.

⁴⁾ Asian Wallstreet Journal, 23. Februar 1979.

nen Gazetten bewußt heruntergespielt wurde, um soziale Unzufriedenheit im eigenen Lande zu unterbinden. Die Flüchtlinge wurden von dem Flüchtlingskommissariat der Vereinten Nationen unterhalten; obwohl generell unerwünscht, stellten sie in ihrer Zahl keine Bedrohung für die Sicherheit und das soziale Gefüge der Auffangländer dar. Zwar murrten die Armen dieser Länder, daß jene gefüttert würden, ohne etwas tun zu müssen, doch das Verständnis für den Freiheitsdrang der Flüchtlinge überwog. Die potentiellen Drittländer nährten die Hoffnung, daß der Exodus aus Indochina seinen Höhepunkt erreicht habe und daß sich vor allem Vietnam innenpolitisch stabilisieren werde. Sowohl die Auffangländer als auch die Drittländer — vor allem die USA, Frankreich, Kanada und Australien — waren sich darüber hinaus ihrer Mitverantwortung am Indochina-Desaster bewußt. Wenn es schon nicht gelungen war, Indochina insgesamt demokratische Freiheit und Frieden zu beschern, so wollte man wenigstens dem einzelnen zu persönlicher Freiheit und Frieden verhelfen. Rückblickend weiß man heute nur zu gut, daß man sich in falschen Hoffnungen wiegte. Die Zukunft brachte Schlimmeres.

Der Beginn des Völkermordes

Die erste Flüchtlingswelle aus Indochina vererbte gegen Ende des Jahres 1977. Sie wurde von den Ländern Südostasiens als etwas Unausweichliches betrachtet, als die Folge eines Krieges gegen den kommunistischen Hegemonismus, der auch in ihrem eigenen Interesse geführt worden war. Die Flüchtlinge wurden als natürliche Opfer eines unmenschlichen Regimes betrachtet, die in die Definition der Flüchtlings-Charta der Vereinten Nationen paßten. Soweit sie aus Vietnam kämen, waren sie ethnische Viets, überwiegend Südvietnamesen, die mit der gefallenen Saigoner Regierung oder den kriegführenden Westmächten verbunden waren.

Die zweite Flüchtlingswelle wurde im März 1978 von Hanoi selbst ausgelöst. Drei Jahre nach der Machtübernahme Hanois in Saigon ging die vietnamesische Obrigkeit gegen Cholon, das Chinatown der ehemaligen südvietnamesischen Hauptstadt, vor. Die Chinesen Saigons, seit vielen Generationen in die Gesellschaft Südvietnams integriert, wurden über Nacht von sozialistischer Planwirtschaft überrollt. Ihr Besitz wurde beschlagnahmt, ihre Betriebe wurden geschlossen. Als nunmehr nutzlose Städter drohte ihnen die Zwangsumsiedlung in die neuen Wirtschafts-

zonen⁵⁾. Rund 1,2 Millionen Sino-Vietnamesen wurden über Nacht zu potentiellen Flüchtlingen.

Die Sino-Vietnamesen stellten nunmehr etwa 80 Prozent der Boat People, die an den Küsten Südostasiens anlandeten. Zunächst waren es vereinzelt kleinere Boote. Doch bereits im Juli 1978 wurde eine Armada von Schiffen mit 6 197 Vietnamflüchtlingen angeschwemmt, 4 092 allein an der malaysischen Ostküste, der Rest verteilte sich auf Hongkong (837), Indonesien (206), die Philippinen (169), Singapur (459), Thailand (70), Macao (203) und Japan (161). Von insgesamt 17 576 angelandeten Flüchtlingen im dritten Quartal von 1978 fanden 9 959 in Malaysia Aufnahme, im November waren es bereits 18 169 allein in Malaysia. Wurden die ersten Boat People der zweiten Flüchtlingswelle noch mit Wohlwollen begrüßt, so begegneten die malaysischen Küstenbewohner der Invasion im dritten Quartal zunehmend feindlicher. In der Sultansstadt Trengganu wurde ein Polizeioffizier durch Steinwürfe verletzt, als er die Rettung eines sinkenden Bootes beaufsichtigte. In einem anderen Fall ertranken 151 Insassen eines Flüchtlingsbootes mit 250 Vietnamesen, als es von der Bevölkerung aufs Meer zurück gezogen wurde und an einer Sandbank kenterte.

Wiederholt beschwor der malaysische Innenminister Tan Sri Ghazali Shafie seine Landsleute, ihre „humanitären und moralischen Sinne zu bewahren“. Wenn Malaysia verhindern wolle, daß sich die Ostküste vom Blut der Flüchtlinge rot färbe, rot vom Blut von Menschen, die mit dem Parang (Buschmesser) hingeschlachtet wurden, müsse es seine Gefühle unter Kontrolle halten. Doch konservative nationalistische Politiker, vor allem Vertreter der in Kelantan und Trengganu starken PAS, der Parti Islam, setzten alles daran, die einmal geschürten feindlichen Gefühle der Bevölkerung am Kochen zu halten, um sie gegen die Zentralregierung in Kuala Lumpur politisch auszuschlachten. Ein Abgeordneter der Länderregierung von Trengganu forderte allen Ernstes, daß die Regierung die malaysischen Hoheitsgewässer verminen sollte, um weitere Anlandungen zu unterbinden. Doch selbst als die malaysischen Flüchtlingslager mit nunmehr 50 000 Vietnamflüchtlingen aus den Nähten platzten, meinte der stellvertretende Premierminister Dato Seri Dr. Mahathir Mohamed noch, daß Malaysia keinen Krieg gegen die Flüchtlinge führen oder gar auf sie schießen werde. Und Premiermini-

⁵⁾ Siehe auch: Jürgen Dauth, Das „Dritte China“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 40/78.

ster Datuk Hussein Onn vertrat die Ansicht, daß Malaysia keine weiteren Flüchtlinge mehr aufnehmen könne, es jedoch aus humanitären Gründen tun müsse.

Dennoch deutete sich ein Wandel in der offiziellen Regierungsmeinung an. Im November 1978 änderte Malaysia im offiziellen Sprachgebrauch den Terminus. Die Vietnamflüchtlinge wurden nicht mehr als Flüchtlinge bezeichnet, sondern als illegale Einwanderer. Sehr richtig bewerteten Beobachter diesen Wandel als einen ersten Schritt zur Einleitung einer harten Haltung gegenüber Neuankömmlingen. Als illegale Einwanderer unterlagen die Boat People nicht länger den Konventionen der Vereinten Nationen, sondern konnten gegebenenfalls — nach Versorgung mit dem Lebensnotwendigsten — zurück aufs Meer geschickt werden.

Die Dritte Flüchtlingswelle

Von diesem Recht machte Malaysia schließlich Ende November Gebrauch. Die dritte Flüchtlingswelle rollte in der Gestalt des Frachters Hai Hong mit 2 504 überwiegend chinesischen Vietnamesen an der Westküste nahe Port Klang an. Die Geduld Malaysias war damit erschöpft. Die Regierung übte harte Kritik an der freien westlichen Welt, die ihre humanitären Ideale lediglich auf der Zunge trage, jedoch die Hände in den Schoß lege, wenn es zum Handeln käme. Seit Monaten bereits übertraf die Anlandungsquote die der Umsiedlung in Drittländer nahezu um das Doppelte. Keiner der Hai-Hong-Flüchtlinge durfte malaysischen Boden betreten, es sei denn, auf dem Weg in ein Drittland. Obwohl vor allem die USA, Frankreich und die Bundesrepublik Deutschland spontan Sonderquoten einrichteten, dauerte es mehr als ein halbes Jahr, bis der letzte Flüchtling die Hai Hong verlassen durfte.

Die Hai Hong hatte nicht nur vorübergehend die Weltöffentlichkeit wacherüttelt und ihre Aufmerksamkeit auf das wahre Ausmaß dieser menschlichen Tragödie gelenkt, sondern in Malaysia eine neue Flüchtlingspolitik eingeleitet. Neuankömmlinge wurden nunmehr — soweit ihre Boote das zuließen — von Malaysias Küste abgewiesen. Die Flüchtlinge gingen nun dazu über, ihre Boote in Sichtweite der Küste selbst zu zerstören. Als die malaysische Marine und eine im Dezember gebildete Task Force aus Polizei, Heer und Marine im März 1979 ein Boot mit 250 Flüchtlingen aus den Hoheitsgewässern schleppte und kentern ließ, kam es zum ersten offenen Konflikt zwischen der malaysischen Regierung

und dem Vertreter des UNHCR, Rajagopalam Sampatkumar, der unumwunden von Mord sprach. Nunmehr warnte Dato Seri Dr. Mahathir: „Wir waren nett und human, doch was kriegen wir dafür? Nichts! Warum sollen wir uns überhaupt noch bemühen?“ Malaysia sei in einer verzweifelt Lage. Innenminister Ghazali Shafie sprach von dem „menschlichen Müll“, den Vietnam über Südostasien verstreue.

Das Geschäft mit der menschlichen Not

Der Hai Hong folgte der Frachter Hai Fong, dann die Skyluck, die Tung An und die Huey Fong, jedes Schiff mit mehr als 2 500 Vietnamflüchtlingen beladen. Es verdichteten sich frühere Verdachtsmomente, daß hier gewissenlose Fluchthelfer ein lukratives Geschäft mit den verzweifelt Menschen betrieben. In Malaysia, Hongkong und Manila wurden die Kapitäne der meist unter panamesischer Flagge segelnden Flüchtlingsfrachter vor Gericht gestellt. Die Vernehmung der Besatzung und der Flüchtlinge erbrachte den Beweis, daß eine organisierte Bande von Singapur und Hongkong aus Millionen an den Flüchtlingen verdiente, indem sie schrottreife Frachter aufkaufte, um Flüchtlinge vor Vietnams Küste aufzunehmen.

Bald gab es auch keine Zweifel mehr, daß dieser Menschenhandel mit Wissen der vietnamesischen Regierung vonstatten ging. Die Huey Fong und die Tung An nahmen ihre menschliche Ladung im Mekong Delta auf, unweit von Ho Chi Minh City (früher Saigon). Je nach Alter, Geschlecht und Nützlichkeit mußten die Fluchtwilligen bis zu 10 Taeln (ca. 2 670 US-Dollar) in reinem Gold entrichten, das zwischen der Regierung in Hanoi und der Fluchtorganisation geteilt wurde. Die Recherchen westlicher Botschaften ergaben, daß Hanoi an diesem Menschenhandel etwa 2,5 Milliarden US-Dollar verdient hat — mehr als bei der Besetzung von Cholon und der Beschlagnahmung des chinesischen Besitzes in Saigon.

To „shoo“ or to „shoot“?

Inzwischen sah sich Malaysia mit einer Bürde von 72 000 Boat People belastet. Nicht einmal annähernd war abzusehen, wann und ob überhaupt diese Flüchtlinge in Drittländer übersiedeln würden. Die malaysische Regierung mußte zu Recht annehmen, daß sie auf viele Jahre mit diesem menschlichen Elend konfrontiert sein werde. Am 14. Juni 1979 begann denn Malaysia mit einer wohlüberlegten

Schocktherapie. Der stellvertretende Premierminister Dato Seri Dr. Mahathir verkündete, daß Malaysia nunmehr seine Grenzen abriegeln werde, daß alle auf malaysischem Boden sich befindenden Vietnamflüchtlinge wieder verschifft und zurück aufs Meer gezogen würden und daß auf Neuankömmlinge geschossen werde. Diese Schocktherapie verfehlte ihre Wirkung nicht. In wenigen Stunden lief sie in fetten Schlagzeilen rund um die Welt, erweckte Bestürzung und setzte eine Welle von internationalen Aktivitäten in Gang, die schließlich in der Genfer Flüchtlingskonferenz vom Juli dieses Jahres gipfelten.

Premierminister Datuk Hussein Onn klärte in Beantwortung eines Fernschreibens des UN-Flüchtlingshochkommissars Poul Hartling drei Tage später ein sogenanntes Mißverständnis auf. Durch seinen Innenminister Ghazali Shafie ließ er „richtigstellen“, daß Mahathir niemals gesagt habe, „Malaysia would shoot them“, sondern „would shoot them away“. Natürlich habe die böse Auslandspresse das bösertige „t“ angehängt. Doch für die Mahathir-Rede gab es zu viele Zeugen, und Bernama, die nationale Nachrichtenagentur, veröffentlichte als erste die Meldung. Aber der rhetorische Seitentanz war Teil eines wohlüberlegten Planes, und Hussein Onn konnte in seiner Klarstellung der Weltöffentlichkeit Malaysias Bedingungen diktieren. Malaysia werde die 72 000 Flüchtlinge noch eine angemessene Zeit beherbergen, um Drittländern die Möglichkeit zu geben, ihre Umsiedlungen zu beschleunigen. Bis zum heutigen Tage hat Malaysia jedoch kein weiteres Boot mehr anlanden lassen und insgesamt 15 000 Neuankömmlinge wieder aus den Hoheitsgewässern geschleppt.

Insel der Hoffnung

Diese neue harte Front gegen das Anschwellen der Flüchtlingsflut ist kein Alleingang der Malaysier. Die Außenminister der fünf ASEAN-Staaten haben sich abgesprochen, gleichermaßen unbeugsam zu verfahren. Die Praxis sieht jedoch anders aus. Die Philippinen — Anlandungen seit 1975 rund 7 000, Umsiedlungen in Drittländer rund 3 000 — werden weitere Boat People aufnehmen, und Indonesien, obwohl es Marine-Einheiten vor seine Inseln legte, wird weiterhin Anlandungen zulassen. Aufgegeben wurde jedoch das Processing Center Pulau Galang, eine Insel südlich von Singapur. Hier sollten — so die Übereinkunft auf der ersten internationalen Flüchtlingskonferenz von Djakarta am 15. Mai 1979 — mehr als 15 000 Boat People angesiedelt

werden, bevor sie den Weg in die Freiheit antreten würden. Indonesien wird die Insel nun dazu benutzen, die inzwischen angelandeten rund 35 000 Flüchtlinge zusammenzuziehen, die auf etliche Inseln verteilt sind.

Die nationale Sicherheit genießt Vorrang

Die Weltpresse hat nicht mit harter Kritik an der ASEAN im allgemeinen und Malaysia im besonderen gespart. Doch wohl nicht zu Unrecht ist man dort der Meinung, daß sich die Kritiker den bequemsten Prügelknaben ausgesucht haben. Mit Bitterkeit muß man mit ansehen, daß Hanoi bisher von allzu harscher Kritik verschont geblieben ist. Die ASEAN verweist auf das soziale und politische Sicherheitsrisiko, das die Massierung von Vietnamflüchtlingsen mit sich bringt. In der Bevölkerung macht sich zunehmend Unruhe bemerkbar. Allein in Malaysia haben die Vereinten Nationen seit 1975 mehr als 30 Millionen US-Dollar in die Versorgung der Flüchtlinge investiert. Malaysia behauptet, daß aus dem Regierungsbudget weitere 50 Millionen D-Mark hätten aufgebracht werden müssen — Mittel, die zur Bekämpfung der nationalen Armut hätten eingesetzt werden können. Es läßt sich auch nicht mehr bestreiten, daß Hanoi mit den Flüchtlingen einzelne Provokateure eingeschleust hat. Malaysische Sicherheitsbehörden, die Lagerleitung von Pulau Bidong (Malaysias Flüchtlingsinsel) und westliche Botschaften haben Beweise dafür, daß sich auf Pulau Bidong auch Vietcong befinden, die Unruhe in das Lager bringen sollen. Sie wurden von malaysischen Sicherheitsbehörden vernommen, doch es fehlt an Beweisen für ihre Aktivitäten. Vor allem für Thailand bedeuten die Flüchtlingsmassen ein nicht kalkulierbares Sicherheitsrisiko. Von den weit über 200 000 Indochinaflüchtlingsen auf Thai-Territorium sind nur noch knapp 10 000 Vietnamflüchtlinge, während die Mehrheit Laoten und Kambodschaner sind, meist chinesischer Abstammung. Als Vietnams Truppen unmittelbar an der Thai-Grenze standen, flüchteten in diesem Jahr rund 80 000 Soldaten der gestürzten Pol Pot Regierung nach Thailand. Seinem Neutralitätsprinzip im Kambodscha-Konflikt folgend, machte Bangkok unmißverständlich deutlich, daß diese Soldaten nicht als Flüchtlinge anerkannt würden, sondern so bald wie möglich an sicherer Stelle wieder über die Grenze nach Kambodscha geführt werden müßten. Thailand hat kein Verständnis dafür, daß es von der Weltöffentlichkeit verprügelt wird, weil es diese Drohung wahr machte und im

Juni die ersten 50 000 Soldaten mit Bussen gen Norden transportierte, um sie abseits der Front wieder nach Kambodscha einzuschleusen. Thailand hat sich der internationalen Flüchtlingskonvention dadurch entzogen, daß es die Verantwortung für gewisse, meist von Roten Khmer bewohnten Lagern, dem Verteidigungsministerium unterstellte.

Hongkong — „port of first call“

Wie bereits früher vermutet, scheint das Kommunikationssystem zwischen dem freien Südostasien und den potentiellen Flüchtlingen gut zu funktionieren. Ein weiterer Beweis dafür, daß Hanoi selbst seine Finger mit im Spiel hat? Denn seit Malaysia, Thailand und — wenn auch nur verbal — Indonesien ihre Grenzen geschlossen halten, wurde die britische Kronkolonie Hongkong der bevorzugte „port of first call“. Die ohnehin schon überbevölkerte Kronkolonie beherbergt derzeit nahezu 80 000 Vietnamflüchtlinge. Allein im Mai legten 18 700 Boat People an. Von den derzeit 7 000 Flüchtlingen, die monatlich von den USA in ganz Südostasien umgesiedelt werden, kommen jedoch nur rund 500 aus Hongkong.

Schlimmer als Dantes Inferno

Die Verhältnisse in den Lagern sind katastrophal. Die Flüchtlinge sind wie Tiere auf engstem Raum zusammengepfercht, und es ist heute müßig zu differenzieren, in welchem Land Südostasiens die Situation am dramatischsten ist. Die kurze Schilderung, die ich hier von der malaysischen Flüchtlingsinsel Pulau Bidong geben möchte, dürfte auf fast jedes andere Lager in Südostasien zutreffen. Vor elf Monaten noch war diese Insel unbewohnt. Heute ballen sich auf einem Quadratkilometer 42 000 Menschen zusammen. Pulau Bidong ist eine Elendsstadt, die aus Ästen, Bambus, Plastikplanen und alten Säcken zusammengeflickt ist, eine Kloake, die einen entsetzlichen Gestank verbreitet. Ärzte des französischen Hospitalschiffs „Ile de lumière“ bezeichneten es als ein Wunder, daß die Insel bisher von Epidemien verschont geblieben ist. Die Nahrungsmittelrationen aus dem UN-Programm sind eintönig und ernährungswissenschaftlich unausgewogen. Allenthalben machen sich die Folgen der Mangelernährung bemerkbar. Es fehlt an Medikamenten, an einer funktionierenden sanitären Infrastruktur — und selbst an Raum für Bestattungen. Die Gräber werden in die spärlichen Lücken zwischen den Behausungen gezwängt. Von et-

wa 350 Neugeborenen in den zurückliegenden elf Monaten verstarben 164 in den ersten Tagen nach der Geburt. Das Wasser ist rationiert; oft werden noch nicht einmal vier Liter pro Tag pro Person ausgegeben.

Hanoi „menschliche Bomben“

Es ist naheliegend, daß sich die Weltpresse auf diese vordergründige Sensation verlegt, daß sie das Elend in den Lagern beschreibt und Schlagzeilen mit der oft grauerregenden Odyssee einzelner Flüchtlinge macht. Zweifelsohne, die humanitäre Seite des Indochina-Flüchtlingsproblems ist augenblicklich die drängendste. Die Einzelschicksale würden Bände füllen. Doch der politische Aspekt des Flüchtlingsdramas gerät allzusehr in den Hintergrund.

Zumindest die „dritte Flüchtlingswelle“ ist nach Ansicht von ASEAN-Politikern kein Zufall. Sie ist nach Überzeugung des singapurischen Außenministers Sinnathamby Rajaratnam eine bewußt von Hanoi inszenierte Aktion, um politische Unruhe in das freie Südostasien zu tragen.

Der Zeitpunkt der „dritten Flüchtlingswelle“ — die unzweifelhaft mit Wissen und Hilfe der vietnamesischen Regierung gestartet wurde — wurde überaus geschickt gewählt. Es war im September/Oktober, als der vietnamesische Premier Pham Van Dong auf einer Rundreise durch das freie Südostasien um die Gunst der ASEAN-Staaten buhlte. Kurz zuvor war das chinesisch-japanische Abkommen unterzeichnet worden, zudem stand der Besuch von Pekings Deng Xiaoping in den ASEAN-Staaten bevor. Hanoi sah sich zunehmend regional und international isoliert. Außerdem lag zum Zeitpunkt des ASEAN-Besuchs von Pham van Dong bereits der Invasionsplan für Kambodscha in der vietnamesischen Schublade. Für ihn war es eine politische Notwendigkeit, die ASEAN zu einem Kooperationsvertrag⁶⁾ oder gar zu einem Friedens- und Freundschaftspakt zu bewegen. Doch Pham Van Dong kam in den ASEAN-Ländern nicht über einen höflichen roten Teppich der Diplomatie hinaus. Diese Reise war für den Vietnamesen frustrierend und in gewisser Weise demütigend.

Die „dritte Flüchtlingswelle“ startete im November mit der Hai Hong, gefolgt von weiteren Frachtern. Sie bestand vor allem aus Sino-Vietnamesen.

⁶⁾ Siehe auch: Jürgen Dauth, ASEAN — Die Gemeinschaft der südostasiatischen Nationen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 8/79.

Rajaratnam sieht darin eine klare Strategie. Auf der ASEAN-Außenminister-Konferenz Anfang Juli auf Bali legte er dar: „Sie (die Vietnamesen) wissen, daß nahezu alle ASEAN-Staaten ihre eigenen delikatsten Probleme mit ihren chinesischen Minderheiten haben. Das massive Abladen von ethnischen Chinesen kann das rassisch sensible Gefüge (der ASEAN) nur noch verschärfen. Lange genug betrieben, ist dies wirksamer als eine Invasion der vietnamesischen Armee. Bevor man sich umsieht, ist das Wachstum der ASEAN, ist die Stabilität der ASEAN, ist der Zusammenhalt der ASEAN in Luft aufgelöst.“ Rajaratnam nennt die ausgestoßenen Sino-Vietnamesen „menschliche Bomben“.

Das chinesische Dilemma der ASEAN

Es wäre zweifellos übertrieben, würde die ASEAN die Welt glauben machen wollen, daß die Integration von 250 000 Flüchtlingen in Thailand, von 72 000 in Malaysia, 35 000 in Indonesien oder 7 000 in den Philippinen einen nennenswerten Einfluß auf das derzeitige Wirtschaftssystem dieser Länder ausüben könnte. Zahlenmäßig würden die Flüchtlinge in der lokalen Bevölkerung aufgesogen. Das eigentliche Problem ist der ethnische Faktor, das chinesische Dilemma der ASEAN ?).

Die chinesischen Minderheiten der ASEAN-Staaten stellen eine Gruppe besonders aktiver, risikobereiter Einwanderer dar, die es in weniger als hundert Jahren schaffen, die Wirtschaft der Region zu beherrschen. Der malaysische Minister für Land- und Regionalentwicklung, Sanusi Junip, nennt sie Kämpfernaturen, eine Eigenschaft, die den genuinen Rassen verlorengegangen sei. Die jetzt fliehenden Sino-Vietnamesen — auch in Vietnam einst die Beherrscher der Wirtschaft — stellten darüber hinaus eine weitere Auslese dar. Menschen, die ihr Leben riskierten, um in der freien Welt nach „grüneren Weiden“ zu suchen, seien just aus dem Holz geschnitten, aus dem man Kapitalisten mache.

Politische Zwietracht in der ASEAN

Mag es Hanoi auch nicht gelingen, die ASEAN-Staaten mit Chinesen zu überschwemmen, so ist es ihm letztlich jedoch gelungen, Zwietracht in die Gemeinschaft zu tragen. Singapurs Rajaratnam kritisierte nach der Bali-Konferenz seine Kollegen, daß sie entwe-

der nicht fähig oder nicht willens seien, Vietnams politische Rolle in der Region richtig zu beurteilen. Für ihn ist „die Anwesenheit vietnamesischer Truppen an der Thai-Grenze kein unglücklicher Zufall, es ist ein Test, eine Herausforderung unseres Willens und unseres Verständnisses für Realität“. Rajaratnam greift damit mutig die Domino-Theorie wieder auf, die aus politisch-opportunistischen Gründen aus dem ASEAN-Vokabular verdrängt wurde. Der Außenminister Singapurs spricht seinen Kollegen den Blick für die politische Realität ab. Es sei unrealistisch, zu glauben, daß die vietnamesische Führung im Grunde ihres Herzens gut sei, daß sie lediglich etwas Zeit brauche, um sich von dem Schock und der Bitterkeit eines grausamen Krieges zu erholen, daß man sie letztlich jedoch mit Nachsicht zu guten Nachbarn bekehren könne. Solange man in Hanoi glaube, daß man bei der ASEAN mit Pflaumenmus und nicht mit hartem Stahl rechnen müsse, werde Vietnam die Politik bestimmen. Rajaratnam fragt: „Warum sollte eine Führerschicht, die rücksichtslos und kaltblütig Menschen aufs Meer hinaus schießt, dem möglichen Tod überantwortet, nicht irgendwann einmal die ASEAN als eine minderwertige Brut betrachten?“

Was Singapur verlangte, war eine klare Verurteilung Hanois als dem wahren Schuldigen an dem anhaltenden Flüchtlingsdrama. Doch alles, was die Gemeinschaft in ihrem gemeinsamen Kommuniqué zustande brachte, war eine drängende Aufforderung an Hanoi, den Flüchtlingsstrom zu kontrollieren. Die ASEAN forderte nicht einmal mehr den Rückzug der vietnamesischen Truppen aus ganz Kambodscha, sondern beschränkte sich darauf, den Abzug der Truppen von der thai-kambodschanischen Grenze zu verlangen. Die Gemeinschaft fürchtet, Hanoi könne zu unüberlegten Kurzschlußreaktionen neigen, wenn es von den südlichen Nachbarn zu sehr unter Druck gesetzt würde.

Betrachtet man die internationalen Reaktionen zum Flüchtlingsproblem, so gewinnt man den Eindruck, daß die Mehrheit der freien Welt diese Furcht teilt. Bis zum heutigen Tage steht eine unmißverständliche Verurteilung Vietnams aus. Hanoi kann ohne Widerspruch fordern, daß auf internationalen Konferenzen der politische Aspekt des Dramas ausgeklammert wird. Hanoi kann mit scheinheiligem Augenaufschlag unwidersprochen behaupten, daß das Flüchtlingsdrama eine Folge des Vietnamkrieges sei, an dem allein die USA und Frankreich schuldig wären. Hanoi kann alle nur denkbaren Beweise vom

?) Siehe auch: Jürgen Dauth, Das „Dritte China“, a. a. O.

Tisch fegen, daß der Exodus von ihm inszeniert sei und daß es an dem Menschenhandel verdiene. Nicht die mächtige freie Welt zwingt den Vietnamesen das Handeln auf, sondern umgekehrt.

Während der UNHCR mit der vietnamesischen Führung verhandelt, um den Exodus in geordnete Bahnen zu lenken, um in Vietnam selbst Abfertigungszentren zu errichten, geht die unkontrollierte Flucht weiter. Hanoi äußert sogar in aller Öffentlichkeit, daß es den unkontrollierten Exodus nur vorübergehend stoppen werde. Hanoi kann der freien Welt hohnlachend ins Gesicht sagen, es folge den internationalen humanitären Idealen, indem es den Fluchtwilligen die Ausreise gestatte.

Die militärische Front der ASEAN

Die ASEAN ist jedoch nicht ganz so naiv, wie das Kommuniqué von Bali andeuten mag. Malaysia, das mit Hanoi ein Handels- und Assistenzabkommen zur Entwicklung der vietnamesischen Wirtschaft unterzeichnet hat, kündigte bereits zu Beginn dieses Jahres alle Verpflichtungen auf. Die anderen ASEAN-Staaten sind inzwischen dem malaysischen Beispiel gefolgt. Vor allem aber hat sich die Gemeinschaft sehr wohl die Frage gestellt, ob sie einer möglichen militärischen Bedrohung Hanois allein standhalten können. Indonesiens Generäle, die Außenminister Mochtar Kusumaatmaja in Bali berieten, gaben die Antwort, man wolle selbst eine verbale Konfrontation mit Hanoi vermeiden, solange die militärische Situation der Gemeinschaft unzureichend sei.

Es war dann auch kein Zufall, daß die ASEAN die Außenminister der USA, Japans, Australiens, Neuseelands und einen Vertreter der Europäischen Gemeinschaft zu einer Anschlußkonferenz nach Bali gebeten hatte. Natürlich wollte man den reichen Freunden einige Millionen aus der Tasche ziehen, um die unmittelbaren Folgen der Flüchtlingsflut besser bewältigen zu können. Vor allem aber wollte man wissen, wer die Gemeinschaft verteidigen werde, sollte Hanoi seine Ziele über Kambodscha hinaus abstecken. In der Diskussionsrunde war man sich einig darüber, daß Hanoi zu einer militärischen Bedrohung werden könne und sich die ASEAN in einem solchen Falle Verbündete suchen müs-

se. Die Gäste gaben denn auch wunschgemäß die Zusage für ein militärisches standby commitment (Beistandsverpflichtung). Romulo, der philippinische Außenminister, faßte das Ergebnis zusammen: „Die Welt soll wissen, daß wir keine Aggressoren sind. Wir haben tapfere Herzen und Courage, und ich glaube, daß wir nicht ohne Freunde sind, die für uns eintreten werden.“ Auf Bali war auch davon die Rede, daß der SEATO-Pakt jederzeit wiederbelebt werden könne, der 1977 in Bangkok beerdigt worden war; man verwies überdies auf den ANZUS-Pakt, der Australien, Neuseeland und die USA in einem Verteidigungsbündnis zusammenfaßt.

Schlußbetrachtung

Als Gegenleistung für das standby commitment der Westmächte gab die Außenministerkonferenz von Bali ihnen das vage Versprechen, daß sich die ASEAN-Länder weiterhin ihrer humanitären Verpflichtungen für die Flüchtlinge bewußt seien, jedoch haben weder Thailand noch Malaysia ihre harte Haltung gegenüber den Neuankömmlingen bisher geändert. Zunächst will man dort Taten sehen. Je schneller ihnen also die aus dem Flüchtlingsstrom erwachsene Bürde abgenommen wird, desto eher werden beide Länder wieder ihre Grenzen öffnen. Vor allem aber besteht die ASEAN darauf, daß *alle* Flüchtlinge umgesiedelt werden. Es gehe nicht an, daß sich die Drittländer nur „nützliche Einwanderer“ aussuchten und den „unproduktiven Bodensatz“ zurückließen.

Niemand in der westlichen Welt, der so sehr um die Einhaltung humanitärer Ideale besorgt ist, sollte sich jedoch der Illusion hingeben, daß Malaysia beispielsweise nicht wahrnehmen könnte, was es angedeutet hat: Sollten die Lager nicht bald geräumt sein, wird Malaysia Boote bauen und die Insassen aufs Meer ziehen. Dazu erklärt Rajaratnam: „Wenn uns die Vietnamesen heute ins Gesicht schauen, dann mit Schamesröte und schuldbewußt. Sie wagen es nicht, uns in die Augen zu blicken, weil sie die Barbaren sind und wir sind die Humanisten. In einem Jahr jedoch mögen sie uns gezwungen haben, Dinge zu tun, die uns nicht besser dastehen lassen als sie selbst. Wenn es ihnen gelingt, humane Menschen in Wilde zu verwandeln, dann ist das ein Sieg für die Wilden.“

Cécile Lowenthal-Hensel: Moses Mendelssohn — Gedanken zu Toleranz und Emanzipation

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/79, S. 3—6

Das Toleranzproblem, einen anderen Menschen oder eine andere Zeit ohne die „Tendenz zur Veränderung“ zu akzeptieren, beschäftigte nicht nur den Philosophen und Emanzipator Moses Mendelssohn, sondern auch seine geistigen, ihm verpflichteten Nachfahren. Die Emanzipation war ein grandioser Versuch, jüdische und christliche Lebensformen einander näherzubringen, ein Versuch, der durch das Dritte Reich und seinen übersteigerten Nationalismus und Rassismus brutal unterbrochen wurde. Es wird daher aufgefodert, die Geschichte der deutsch-jüdischen Beziehungen nicht ausschließlich unter dem Aspekt des Antisemitismus zu betrachten, sondern die Leistungen dieser Epoche in ideeller wie in materieller Art zu würdigen.

Martin Honecker: Menschenrechte in der Deutung evangelischer Theologie

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/79, S. 7—25

In der evangelischen Theologie und Kirche wie in der ökumenischen Bewegung finden die Menschenrechte zunehmend Aufmerksamkeit. Am Beispiel der Menschenrechte wird freilich zugleich eine Spannung zwischen Theologie und Ethos sichtbar, insofern die Menschenrechte einerseits Geltung unabhängig von religiösen Normen fordern, christlicher Glaube andererseits aber beansprucht, auch für die Orientierung in fundamentalen gesellschaftlichen Lebensfragen bedeutsam zu sein. In vier Schritten wird diese Fragestellung entfaltet:

1. Zunächst ist zu klären, in welchem Sinne Menschenrechte überhaupt nur ethische Ansprüche oder auch positive Rechte sind. Dabei tritt die Verschränkung der Diskussion um die Grundwerte mit der Frage der Menschenrechte zutage.
2. Sodann ist auch für die ökumenische Diskussion wichtig und bestimmend ein oftmals behaupteter Gegensatz zwischen Individualrechten und Sozialrechten. Anhand des Rechtes auf Arbeit und der Religionsfreiheit wird gezeigt, daß dieses Schema jedoch unzulänglich ist und die Diskussion vor eine falsche Alternative stellen kann.
3. Gemeinsam ist allen Menschenrechten der Rückbezug auf die Menschenwürde. Die Menschenwürde kann sich sowohl auf die christliche Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wie auf Kants Begründung des Ethos in der christlichen Autonomie berufen. Es ist jedoch unmöglich, die Achtung der Menschenwürde auf eine bestimmte religiöse oder philosophische Interpretation als Voraussetzung ihrer staatlichen und gesellschaftlichen Anerkennung festzulegen. Menschenwürde als allgemeines menschliches Prinzip ist in einer pluralistischen Gesellschaft säkular, „profan“ zu verstehen.
4. Theologische Begründungen der Menschenrechte sind dann fragwürdig, wenn sie eine zusätzliche, besondere Begründung von Recht und Würde des Menschen über die allgemeine und säkulare Begründung hinaus beibringen wollen. Sie sind sinnvoll, wenn sie zur Praxis des Umgangs mit Menschenrechten motivieren und wenn sie durch die Unterscheidung von Ethos und Religion, von menschlichem Handeln und christlichem Glauben eine Grenze politischer Aktivität sichtbar machen, welche dazu anhält, Menschenwürde als Wahrung des Geheimnisses des Menschseins zu achten und die durch keine Rechtsforderung zu erzwingende Tat der Liebe freizusetzen. Die kirchliche und theologische Erörterung der Menschenrechte vermag daher zu veranschaulichen, wie christliche Überlieferung eine religiöse Dimension menschlicher Selbstbedeutung aufschließen und erhellen kann.

Helmut Heinzlmeier: Die Massenflucht aus Vietnam. Zum historischen Hintergrund

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/79, S. 26—30

Vietnam sorgt wieder für Schlagzeilen in der Weltpresse. Zu Hunderttausenden fliehen die Menschen aus dem Land. In ihrer Mehrheit sind sie chinesischstämmig.

In Südostasien leben rd. 15 Millionen Auslandschinesen. Daß es in den letzten hundert Jahren zu solch massenhafter Auswanderung kam, wurde durch zwei Faktoren bedingt: Ende des 19. Jahrhunderts zeichnete sich immer deutlicher der Niedergang des chinesischen Kaiserreiches ab. Die Not der Bauern nahm unbeschreibliche Ausmaße an. Zur selben Zeit wuchs in den europäischen Kolonien Südostasiens der Bedarf an billigen Arbeitskräften. Was lag da näher, als in Form eines kaum verhüllten Sklavenhandels Bauern aus dem verarmten Süchina einzuführen? Sie kamen zu Millionen.

Heute beherrschen sie in hohem Maße die Volkswirtschaften Südostasiens. Hanoi verächtigt sie als mittelständische Klassenfeinde und „Trojanisches Pferd“ Pekings. Aber auch in den nichtkommunistischen Staaten der Region steht man ihnen mit Vorbehalten gegenüber. In diesen Vorbehalten vermengen sich Rassen- und Klassenkonflikte in schier unentwirrbarer Weise.

In Vietnam lebt die Masse der Auslandschinesen in der Doppelstadt Saigon-Cholon. Was die Flüchtlinge — in zunehmendem Maße auch Vietnamesen — aus dem Land treibt, ist nicht allein Diskriminierung und die harsche Sozialisierungspolitik, sondern insbesondere Hanois Umsiedlungspolitik. Während des 30jährigen Indochinakrieges sind Millionen von Landbewohnern in die Städte geflohen. Hanoi kann diese Massen nicht mehr ernähren und zwingt sie auf das Land zurück. Vor die Wahl zwischen Neulandbearbeitung im Dschungel oder Flucht gestellt, wählen viele Betroffene das letztere.

Jürgen Dauth: Exodus aus Vietnam

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/79, S. 31—38

In den Lagern von Südostasien befinden sich zur Zeit mehr als 300 000 Indochinaflüchtlinge. Während die rund 200 000 Flüchtlinge in Thailand überwiegend aus Laos und Kambodscha stammen, beherbergt Malaysia rund 76 000 Vietnamflüchtlinge chinesischer Abstammung; weitere 35 000 befinden sich in indonesischen Lagern, etwa 80 000 in Hongkong und knapp 7 000 auf den Philippinen. Trotz verstärkter Umsiedlungsbemühungen vor allem der USA, Kanadas, Frankreichs und Australiens übersteigt seit Monaten die Anlandequote die Umsiedlungsquote. Der Exodus aus Indochina verlief in drei Wellen; erst die dritte Welle lenkte das Auge der Weltöffentlichkeit auf das sich anbahnende Drama. Es begann mit dem Frachter Hai Hong, der mit 2 600 Sino-Vietnamesen an Bord vor der malaysischen Westküste anlief. Sorgfältige Untersuchungen — auch auf anderen Frachtern mit Flüchtlingen — bestätigten den Verdacht, daß hinter der dritten Fluchtwelle ein Syndikat steht, das von Hongkong und Singapur aus operiert und mit Unterstützung Hanois ein Millionengeschäft mit dem Elend der Flüchtlinge macht.

In den ASEAN-Staaten ist man der Ansicht, daß die dritte Fluchtwelle gezielt inszeniert wurde, um das politische und rassische Gleichgewicht in den Mitgliedstaaten der Gemeinschaft zu stören. Thailand und Malaysia haben inzwischen ihre Grenzen für Neuankömmlinge geschlossen. Anlandungen sind nunmehr nur noch in Hongkong, begrenzt in Indonesien und auf den Philippinen möglich. Die ASEAN droht damit, die Flüchtlinge zurück aufs Meer zu schicken, sollte der freie Westen nicht umgehend seine Aufnahmequoten erhöhen und die Ausleseprozedur beschleunigen. Die Verhältnisse in den Flüchtlingslagern, vor allem auf der malaysischen Insel Pulau Bidong, sind katastrophal. Obwohl es vordringlich ist, zunächst umgehend die humanitären Aspekte des Flüchtlingsproblems zu bewältigen, dürfen die politischen Aspekte nicht außer acht gelassen werden. Vor allem Singapur ist der Meinung — und gibt das offen bekannt —, daß Hanoi mit der Flüchtlingswelle eine aggressive Politik betreibt, die den politischen Frieden und die Einheit der ASEAN unterminieren soll.